



جامعة وهران 2

كلية العلوم الاجتماعية

اطروحة

للحصول على شهادة دكتوراه في الطور الثالث تخصص فلسفة عامة
الموسومة بـ

الإنسان الأنواري – كانط أنموذجا -

إشراف :

أ.د سواريت بن عمر

اعداد الطالبة :

الزهرة درقام

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة
منير بهادي	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2
الحسين الزاوي	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2
أنور حماده	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة وهران 2
رباني الحاج	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة معسكر
الحاج عبد الرحمن نعيمة	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة الجزائر 2

الموسم الدراسي: 2018/2017

الشكر

أُتقدم بالشكر لكل من ساعدني لإنجاز هذا العمل من أساتذة و زملاء،
وشكر خاص للأستاذ سواريت بن عمر المشرف على هذه الأطروحة،
وإلى للأستاذ منير بهادي رئيس مشروع الفلسفة العامة الذي اشرف
على تكويننا.

مقدمة

مقدمة:

يعد سؤال الإنسان من المسائل التي لا يغيب طرحها عن أي فلسفة أو اتجاه فكري باعتباره محور التساؤل ورهان البحث الأساسي، ولا يزال سؤالاً متجدداً لا يفقد راهنيته لأنه سؤال متولد عن التفكير في الذات وفي الآخر، دائم الطرح حول امكانيات الإنسان والأفق الذي يتجلى الإنساني فيه؛ لقد بحث الفكر الشرقي القديم في الإنسان كجزء منسجم مع الطبيعة وتابع لها، واستت الفلسفة اليونانية لمفهوم الإنسان من منظور عقلي مختلف حيث بحثت بمختلف اتجاهاتها في وجود الإنسان وغايته، وفي الفلسفة الإسلامية بحث الفلاسفة والمتصوفة في كمال الإنسان العقلي والروحي.

أما الفلسفة الحديثة فقد واجهت رهان تحرير الإنسان فبحثت في الحرية والحق واستت فلسفياً لتجاوز مرحلة الاستعباد، ونادت بفكرة التقدم والتحرر والمعرفة كقدرة إنسانية، وافرزت تصور الإنسان الأنثوري؛ حيث دخل الأنوار على عمق التساؤل الفلسفي الذي ربط داخل علاقة إشكالية كلا من المعرفة مع الحاضر، ونمط الوجود الذاتي التاريخي، ثم بناء الذات ككائن مستقل، كما طرحت الفلسفة المعاصرة سؤال الإنسان ضمن اتجاهاتها المتعددة من منطلق تجاور أزمت الحداثة والأنوار من خلال الكشف عن أزمت المعرفة والوجودية التي يعيشها الإنسان، ويرسم كينونة وتجربة الإنسان الفينومولوجية في الوجود.

يتحدد موضوع بحثنا انطلاقاً من هذه الخريطة الجنيولوجية، مبلوراً إشكالية أساسية تتمثل في تصور الإنسان في الفلسفة الكانطية، كدات ناقدة فاعلة ضمن حدود العقل النظري الترنسندنتالي القائم بشكل قبلي، من جهة، ومؤسسه للقيم إنطلاقاً من فكرة أنه حر ومشروع ومنفذ لأوامر العقل العملي، وحامل لملاكات الحكم الذوقية، من جهة أخرى، وقد حضر مفهوم الإنسان عند كانط من خلال البعدين الإمبريقي والمتعالي، حيث نسعى لتوضيح المحددات الرئيسية لتصور الإنسان كذات عارفة وكفاعل أخلاقي.

أما عن سؤال الإنسان الإنثروبولوجي نجد أنه بحث في وجود الإنسان الثقافي كمساهم في الحاضر ويشكل اساسي كفاعل ضمن الانوار، وكغاية في ذاته مكنته من أن يكون مساهما في تطور الجنس البشري وخروجه من الإقليمية إلى المواطنة العالمية، وتأسيس كسمبوليتيك إنساني، ثم الكشف عن التمفصلات الفلسفية التي أحدثها التصور الكانطي، ومن هنا كان حضور ايمانويل كانط الفيلسوف الالمانى امر ضروري لربط سؤال الانسان بالانوار، والنظر في بنيتها ، وخطابها الفلسفي الانوارى من جهة ما قدمته للكائن البشري.

يعتبر التنوير حدث متميز يبدن الحداثة الاوروبية ، حيث نشأت العقلانية الحديثة كنزعة تقدمية يسعى لعقلنة كل مظاهر الحياة ، انطلاقا من الإنسان ووضع في مركز الكون حيث يمنح العقل دور البداهة والحضور، وي طرح سؤال الحداثة كالراهنية و تجاوز للوضع القرووسطي، والعودة للإنسان كمقياس الاشياء، نادت الأنوار بالتححر من الأوهام والخضوع السلبي للسلطة وتميز التنوير بالسؤال حول اللحظة الراهنة ، ودلالاتها، والإمكانيات التي توفرها للفكر ، وهكذا فالتنوير كحدث متميز يبرز داخله نمو سلطة المعرفة ، فلا تنظر إلى السلطة على أنها مؤسسة وإنما استراتيجية معقدة من أشكال الهيمنة الاجتماعية .

ظل سؤال الوجود ينتظر من الإنسان أن يتذكره كشيء يستحق التفكير ،فكلما تقدم هذا الإنسان في مجال معرفته فقد الإمام بأفعاله ووجوده ، فلقد أصبح مجرد شيء بعدما كان مالك الطبيعة فتمة قضاء فكري جديد يتشكل وهو فضاء "ما بعد الحداثة على الصعيد الوجودي ، لأنه لم يعد مجرد إمتداد للحداثة على الصعيد الوجودي أو مجرد تأويل على هذا الصعيد المعرفي وإنما هو اختراق لفضائها وتفكيك لمنطقها وخروج عن نماذجها ، فظهر مفهوم "ما بعد الحداثة" ولواحقه " ما بعد الإنسان " الانسان المستنير .

تكمن أهمية وراهنية موضوع الإنسان الأنوارى في سؤاله دائم الحضور ضمن أي تدبر في وضع بشري المعرفي و القيمي، الذي يتعلق برهانات الوجود الإنساني كفرد و

كمنفتح على الآخر، فلم التفكير اليوم في موضوع الانسان ؟ يكشف المشهد الفلسفي اليوم وخاصة اننا نعيش في واقع انساني مضطرب تحكمه هواجس السيطرة التقنية، التي تدفع بالانسان للخارج العولمي دون ان تمنحه فرصة التدبر في بعده القيمي، فماهي مختلف الدلالات الوجودية والاخلاقية التي يمكن ان يحملها السؤال عن الانسان .؟

اتخذ السؤال ما الإنسان؟ منحى تساؤليا اخر، حيث انتقل من الشكل الميتافيزيقي الذي طالما تعلق به كونه كائنا ناطقا وعاقلا او صانعا او ذاتا متعالية وخالقا للمعنى و الدلالة الى مقارنة الوضع الذي آل اليه هذا الانسان الحديث/المعاصر، حيث اصبح تصور الانسان اقل بداهة، حيث أصبح الإنسان الذي هو في نظر الفلسفة الغربية صانع الحداثة الموعود بمقولات التقدم والمنشود دائما في بحثه بالكشف الحقيقة الانسانية، أصبح اليوم بالنظر لتراثه الإنساني يعيش ازمة قيمية وثقافية، تشعره بضرورة إعادة طرح أكثر الأسئلة بداهة وأكثرها استعصاء على الطرح.

يحيننا هذا الطرح ،الذي يحيط بموضوعنا، على عدة التساؤلات تحدها جملة من الفرضيات يفرضها الضرورة البحثية:

أولا: جنيالوجيا مفهوم الإنسان ضمن الفلسفات السابقة.

ثانيا: المساهمة كانطية في وضع شروط المعرفة الممكنة من خلال تأسيس قواعد وتصورات ذاتية لتوضيح موضوع المعرفة، محكمة النقد ،

ثالثا: أفاق التصور الكانطي و رهاناته الأساسية.

رابعا: مكاسب الإنسان التنويرية ، وتجاوز أشكال الوصايا الميتافيزيقية واللاهوتية ويتعاطى مع واقعه بعقل فعال، حيث ان الظاهرة الطبيعي والحدث الاجتماعي لم يعد حتمية يسلم لها، بل هو قراءات الإنسان المختلفة واحتمالاته المتعددة على الوجود ،أي معالجة مشكلاته الحياتية.

خامسا: معالجة الإنسان الأنواري في الراهن وفق سياقات معرفية وقيمية ، مختبرا قدرته على المعرفة من أجل تعيين الحدود التي تصلح في نطاقها استخدامها .

سادسا: ويتناول الإشكال المعرفي للموضوع رحلة البحث عن الإنسان ، التي تشكل الحقل التساؤلي هل نحن في عصر ما بعد الإنسان؟، ما بعد القيم ؟، وما بعد الفلسفة؟.

انطلاقا من فرضية اساسية تتمثل في ازمة الإنسان المعاصر، في ظل فقدان المعنى الفعلي لوجود الإنسان كما شيده الدرس الفلسفي للإنسانية كيف نجعل من الإنسان الموضوع الرئيسي لكل تفكير فلسفي ؟ كيف أعاد كائنا ترتيب العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة وفق المنهج الترنسذنتالي للمشاركة في التنوير؟ كيف يصور كائنا للذات ضمن بعدها القيمي تعيش عصر التنوير؟ ما هي اسس المشروع الكائني في التنظير للإنسان الأنواري؟

ثم إذا كان مشروع الأنوار يعد بالتقدم، فما هي أسباب في مطبات مفهومية جعلته يعجز عن احتواء مقولات الانسان الجديدة؟ ثم ما هي البدائل المطروحة للتنوير من اجل السبيل للخروج من أزمة الانسان؟.

وقع اختيارنا لهذا الموضوع لاعتبارات موضوعية وأخرى ذاتية تمثلت في:

أولا: ارتأينا تسليط الضوء على السؤال المركزي "ما الإنسان " وربطه بواقعه المتأزم ، وكشف مساعيه التواقة للمعرفة ، وهواجس الإنسان الأنواري في الراهن وما تعرفه المجتمعات من هزات عنيفة تكاد تقضي على مفهوم الإنسان .

ثانيا: إعتبارات موضوعية : إن إشكالية الإنسان الأنواري هو موضوع فلسفي راهني بامتياز، فمع بداية التحولات الجديدة في التفكير الفلسفي ، إستطاع تحقيق مكاسب حدثية لا يمكن انكارها، غير أن السؤال لا يزال مطروحا عن مصير الإنسان.

خطة البحث: لقد تم تقسيم موضوع الرسالة على النحو التالي:

بداية بمقدمة صغنا فيها اشكالية البحث وأهم فرضياته الداعية إلى استجلاء مفهوم الإنسان وقيمه في وقتنا الراهن وتفعيله في تأسيس منظومة قيمية ليتحقق مشروع الإنسان ويتصدى لإشكاليات المهدة لوجوده القيمي.

ثم الفصل الأول المقسم إلى مبحثين في المبحث الأول تم التعرض لسؤال الإنسان من خلال السياقات المعرفية والوجودية التي انبثق عنها مفهوم متجدد للإنسان، حيث ارتأينا وفق منهجية كرنولوجية، مفاهيمية تشخيص مفهوم الإنسان من الناحية الإيتيمولوجية ومن حيث ماهية المفهوم التاريخية، أما المبحث الثاني فقد بحثنا عن مفهوم الإنسان باستحضار مفهوم الأنوار، و النزعة الانسانية والبعد الثقافي الأنثروبولوجي له.

و في المبحث الثالث المفاهيم المركزية المؤسسة لإشكالية الإنسان والبحث من حيث تأصيلاتها اللغوية والإشتقائية ومن خلال مدلولاتها الإصطلاحية والفلسفية مع ابراز النقاط المشتركة مع بعض المفاهيم المتقاربة وظيفيا، و كذلك بينهما الكثير من التداخل والتباعد كي ندرك المسافة المفهومية بينهما وهي 1. الوجود 2. الكائن 3. الكينونة 4. الذات 5. الفرد 6. القيمة.

وفي الفصل الثاني وكان بعنوان، مشروع الإنسان الأنواري عند ايمانويل كانط، نجد المبحث الأول الذي تطرقنا فيه إلى القيم الإنسانية، الأنوارية المعرفية والميتافيزيقية، أما المبحث الثاني عنوانه بقيم الإنسان الأخلاقي، قمنا فيه بتحليل نقدي لبعض المفاهيم الكانطية وهي العقل العملي، الإرادة والحرية ومفهوم الواجب والخير، أما المبحث الثالث عاجلنا قيم الإنسان الجمالية وتناولنا بالتحليل والشرح حكم الذوق الجمالي في المبحث الرابع وكان بعنوان الإنسان وقيم التعايش السلمي، حيث تطرقنا لمحاولة كانط التأسيس لقيم السلم العالمي من حيث كونها قيمة إنسانية ومكسب عقلي أنواري.

الفصل الثالث قمنا بالولوج إلى الإنسان الرومانسي لدى الكانطيين الجدد وقمنا بمقاربة فلسفية، لمن تأثروا به وعنوانه بالإنسان الرومانسي وتناولناه بأسلوب مختلف عن الإنسان الأنثوري، وفي **المبحث الأول** إمتدادات الفلسفة الكانطية في العصر الرومانسي ، فيخته ودوره في إعادة لموضع الإنسان ضمن العلاقة الجدلية للمعرفة، أما **المبحث الثاني** تناولنا فيه كيف تم زحزحت مفهوم الإنسان المتعالي الأنثوري، وإعطاء معنى رومانسي لتحقيق الإنسان لوجوده وهذا من خلال فلسفة شيلر، و في **المبحث الثالث** القطيعة المعرفية بين نموذجين الفلسفة الكانطية والفلسفة الهيجيلية وهنا تطوقنا إلى هيجل ودوره في صياغة الإشكاليات المعرفية وتجديدها.

وختاما في الفصل الرابع: حيث تعرضنا لفكرة افتقار الإنسان المعاصر إلى اكتشاف ذاته، انطلاقا من المقولات النقدية اللاحقة عند فوكو و فكرة موت الإنسان، كنتيجة حتمية للعلم الأنثوري الذي لم يتمكن بالضرورة من تحقيق حياة أفضل للإنسان، وصولا إلى تلاشيه في عالم ما بعد الحداثة، وآليات الجنيالوجيا ونقد العقل الأداتي عند فوكو وهابرماس على التوالي، حيث عنوانا **المبحث الأول** بتلاشي مفهوم الإنسان الأنثوري ، أما **المبحث الثاني** عنوانه الإنسان المستتير، حيث ترتبط المعرفة بالأخلاق وتخرج الأفراد إلى الفضاء العمومي والمؤسسات، وفي **المبحث الثالث** عرجنا في نهاية الفصل على خطاب النهضة العربية وإشكالية أدلجة الإنسان ضمنه، وحاولت في هذا المبحث تبرير فكرة الأنوار وإمكانياتها في الوطن العربي لأبين أنه رغم أنه غريب إلا أنه قابل للإستثمار، فهو مفهوم مرتبط بالعقل يستدعى الفهم والتدبر.

و في خاتمة البحث عملنا على تلخيص لأهم النتائج والأفكار التي تناولناها في هذا البحث.

وقد واجهت هذا **البحث الصعوبات تمثلت بالخصوص في** صعوبة الترجمة المرتبطة بالتصورات التي يحملها عمق مفهوم الإنسان كونه مرتبط بالعقل والوجود والحياة والموت والمصير وغيرها من المفاهيم، يجعلها المفاهيم دائمة التوتر، حيث عرف هذا المفهوم

مجموعة إنزيحات اختلفت معه أشكال الفهم وبنيت على أساسه نظريات في المعرفة والوجود، كما تأثر الإنسان الأنثوري بالتقدم العلمي على حياته، بأشكال متعددة، أبرزها مشكلة إعادة الإعتبار للقيم الأخلاقية، ما يجعل من الصعب حسم موقف من هذه الإشكالية، بإعتبار **كانط** حلقة واحدة ضمن مجموعة تساؤلات ومقاربات.

نجد مجموعة من الدراسات المنجزة ضمن هذا الإطار مدكرة ماجستير 2013-2014 من إعداد بن حجة عبد الحليم معنونة القيم الاخلاقية بين النسبي والمطلق - دراسة تحليلية نقدية لنظرية القيمة الأخلاقية عند كانط-، تناولت نظرية القيمة الأخلاقية والفعل الأخلاقي عند كانط، كما نجد أيضا في إطار البحث في مجال الإنسان دكتوراه سنة 2012-2013 من اعداد بن علي محمد، معنونة سؤال الإنسان في الفكر العربي الإسلامي والليبرالي الغربي-دراسة فلسفية في المفهوم والحقوق-.

أما عن المنهج الذي استعملناه كان منهجا نقديا في فحص هذه الفرضية والتساؤلات والإشكالية الناتجة عنها لمقارنة تحليلية نقدية عند عرضنا للشرح وتفصيل للمفاهيم المؤسسة للإشكالية ووضعنا المنهج المقارن عند تعرضنا للكانطيين الجدد تم قمنا بمقاربة فكرية لمفكره عصره من حيث الأفكار مع توظيف المنهج المقارن، وفي ختام قولنا نذكر بمدى عمق اشكالية الإنسان باعتبارها تجد إحالات لها في جميع الفلسفات والعلوم، ما يجعل مقارنتها تخضع لصعوبة الضبط والتحديد، وقد تم البحث وتجلت معالمه واتضحت تفاصيله كما هو عليه في شكله وصورته الراهنة التي لا ندعى كمالها.

الفصل الأول:

المفاهيم المؤسسة لمفهوم الإنسان الأنواري

- المبحث الأول: مفهوم الإنسان من الناحية الإيتيمولوجية و الإصطلاحية والفلسفية
- المبحث الثاني: المفاهيم المجاورة لمفهوم الإنسان
- المبحث الثالث: الإنسان الأنواري والإنسان الأنثروبولوجي

المبحث الأول

مفهوم الإنسان من الناحية الإيتيمولوجية والإصطلاحية والفلسفية

تمهيد:

جاء الإهتمام بالإنسان متأخرا إذا قيس بالاهتمامات الفلسفية الأخرى، حيث أظهرت لنا أدبيات الفكر الشرقي القديم تلك القيمة التي احتلتها فكرة الألوهية في مقابل الإنسان، فقد بدأ الفكر الفلسفي تدريجيا يزح فكرة الكائن المتعالي لتقييم مكانها وجود الإنسان، انطلاقا من طرح عدة اشكاليات قيمة ومعرفية فلم يغب مبحث الإنسان عن أية فلسفة، مع فرق في أطروحات كل فلسفة بتركيزها على الجوانب الحيوية المحيطة بالإنسان.

لما كانت المصطلحات والمفاهيم هي أدوات المعرفة والمكمن الشرطي للحوار، فإنه من الضرورة المعرفية والمنهجية العودة إلى مجموعة من المفاهيم التي تشكل الحقل الفلسفي والدلالي لمفهوم الإنسان، وفي هذا البحث الذي يتمحور حول الإنسان الأنثوري، **كانط** نموذجا، سنتناول بداية عرضا مفاهيميا، نسعى ضمنه إلى ضبط بعض المصطلحات القريبة لمفهوم الإنسان، الذات، الفرد، الكائن، الكينونة، القيمة، الأنوار، مركزين أساسا على التمفصلات الجنيالوجية لكل مفهوم على حدى، إضافة إلى منهج النقدي المرتكز على البعد التحليلي كونه الأكثر ملائمة لضبط مختلف الروى الفلسفية للإنسان الأنثوري.

1. إيتيمولوجيا مفهوم الإنسان:

بداية لابد من الخوض في الدلالات الاشتقاقية لكلمة انسان، جاء في لسان العرب "...إن الإنسان أصله إنسيان، لأن العرب قاطبة قالوا في تصغيره أنسيان، فدلّت الياء الأخيرة في تكبيره، إلا أنهم حذفوها، وروي عن ابن

عباس619_687م إنه قال: إنما سمي الإنسان إنسانا لأنه عهد إليه
فنسى...¹، وقال تعالى: "ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي و لم نجد له
عزما...²."

إذا كان الإنسان في الأصل أنسيانا، فهو إفعالن من النسيان، روي المنذر
عن ابن الهيثم 965_1040م : "...أنه سأله عن الناس ما أصله؟ فقال:
الإناس لأنه أصله أناس، فالألف فيه أصلية، ثم زيدت عليه اللام، فلما زادوها
على أناس، صار الإسم الأناس، ثم كثرت في الكلام فكانت الهمزة واسطة
فاستقلوها وصار الباقي الناس بتحريك اللام بالضممة، فلما تحركت اللام والنون
أدغموا اللام في النون فقالوا: الناس والإنس جماعة من الناس... وجمع أناس
والإنس بخلاف الوحشة، والإنس والاستئناس في اللغة هو التأنس، لأن الناس
يأنس بعضهم بعض...³؛ فما الإنسان؟ قال الجرجاني 1009_1078م:
"...شخص بالطينة، ذات بالروح، جوهر بالنفس، إله بالعقل، كل بالوحدة، واحد
بالكثرة، فان بالحس، باق بالنفس، ميت بالإننتقال، حي بالإستكمال، ناقص
بالحاجة، تام بالقلب...⁴."

أما الانسان في تعريفه الماهوي: "...كائن، عاقل، ناطق، وكلمة إنساني
استخدمه شيشرون(106ق م_43 ق م)Cicéron وهو عنده أسلوب في التفكير
يدير حول إمكان تحكم الإنسان في الكون ورفض المهدئات الدينية...⁵، ولقد

1 ابن منظور، لسان العرب، مكتبة الهلال، ط1 1979، ص 170

2 القرآن الكريم، سورة طه الآية 115

3 ابن منظور، المرجع السابق، ص 170

²جيرار جهامي، سلسلة موسوعات المصطلحات، مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون ط1 1998
ص124

³مراد و هبة، المعجم الفلسفي، دار القباء الحديثة ط5 ، 2007 ، ص 104

وضع **ماركوس اوريليوس** 180_121 م Marc Aurèle في كتابه التأملات فضائل الإنسان، التواضع، ضبط النفس، الرجولة، الكرم، العقلانية، التسامح، الخضوع لقوانين الطبيعة، وتشترك تعريفات الإنسان في النطق والتعقل كما قال **أرسطو طاليس** (Aristote 384 ق.م_322 ق.م): "...الإنسانية أفق، والإنسان متحرك إلى أفقه بالطبع دائر على مركزه. إلا أنه مرموق بطبيعته ملحوظ بأخلاقه مهيمنة، والمعنى الذاتي المقوم للإنسانية هو النطق...".⁶

ويشير **كانط** إلى الإنسان باعتباره كائن متميز بالنسبة لبقية الكائنات الأخرى رغم تماثله معهم، حيث يقول: « L'homme est une créature intermédiaire parmi les animaux c'est adire il représente la forme la plus répandue celle dans laquelle tous les caractères se rassemblent dans l'organisation »

ومع ظهور نظرية التطور تبين أن الخلية الحيوانية تشبه خلية الانسان، إن أهم ما ترتب عن ظهور الأصل المشترك هو تغير وضع الإنسان في عالم الأحياء، فبعدما كان رجال الدين يعتبرون الإنسان الأول خلق مستقلا عن غيره، فقد تغيرت نظرة علماء البيولوجيا الذين حاولوا تصنيفه كما يلي: "...البشر من الرئيسيات...الانسان ينحدر من الرئيسيات وهي أرقى رتب طائفة الثدييات...".⁷، ووضح لنا **جان باتيست لامارك** (Jean-Baptiste Lamarck 1829_1744) كيف تكونت لدى الانسان القدرة على المشي على رجلين وكيف اكتسب الوجه البشري ملامحه، الانسان وفق لنظرية الانتخاب الطبيعي يتطور حسب منطق التكيف، فبعدما كانت الحضارات القديمة تنظر اليه على انه منفصل عن الطبيعة وسيدها، غيرت البيولوجيا هذا التصور جذريا.

⁴جيرار جهامي، المرجع السابق، ص 127

⁷ماير أرنست، هذا هو علم البيولوجيا، تر محمود عيفي، عالم المعرفة، الكويت 2002، ص 20

ومن الناحية البيولوجية، يشترك الإنسان مع أنواع كثيرة في بعض الوظائف إلا أنه يتفوق عليهم بالعقل، التقدير، الاحترام، فقيمه لا منتهية و في التعريف اللاتيني ورد أنه "...الإنسان حيوان من صنف الثدييات من عائلة البشريات، جنس الإنسان وأجداده الرباعية من جنس الذوات ومن نوع الحكماء، أي الإنسان فرد بشري رجل بالغ الرشده..."⁸. وفي التقليد الفلسفي الإنسان مركب من جسم ونفس وليس وجودهما إحداهما من الآخر بل وجودهما جميعا من علة أخرى، والإنسان له جزء متعلق بالجسد يحتوي على كل العناصر الكيميائية والذي يستفيد منها لنموه البيولوجي والجانب العقلي يتعدى من الأفكار.

يعاني الإنسان من ازدواجية الأصل بين ما هو متعال وما هو امبريقي في طبيعته، وهي ازدواجية الجسد والروح، والإنسان إنما تميز وأوتي بيان الحقائق، بشرف النطق وهو لم يعرف حقيقة النطق ليس له من الإنسانية إلا الاسم، فالإنسان لم يبلغ غايته إلا بالنطق، "... فالنطق من العقل والحياة الإنسانية من النفس، ويقال أيضا إن الإنسان بما أنه من الإسطقسات فتلحقه الأفعال الضرورية التي لا اختيار له فيها، ولما كان الإنسان إنما كان إنسانا وكان أشرف من جميع الموجودات المحسوسة بالعقل المقرب بذاته وجب أن يكون ما هو بذاته عقل وهو أشرف من الموجودات..."⁹.

كما يضاف أيضا لميزة الإنسان صفات تتعلق بالكائن العامل والمصارع والمحارب...حيث يربطون وجوده في الدارين بالعمل الصالح والفضائل الأخلاقية، وكما أن الإنسان يشترك مع باقي الحيوانات في الغرائز ويتميز عنهم بالإدراك، وإدراكه نوعان: "...إدراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك

8المرجع نفسه، ص20

³جيرار جهامي، مرجع سابق، ص127

والوهم وإدراك للأحوال القائمة من الفرح والحزن، والقبض والبسط...¹⁰، إن الإنسان حدد كذات فاعلة ومدركة.

الإنسان مركب من جزئين: أحده جسماني والآخر روحاني ممتزج به ولكل واحد من الجزئين مدرك مختص به، والمدرك فيهما واحد و هو الجزء الروحاني "...يدرك تارة مدارك روحانية و تارة مدارك جسمانية إلا أن المدارك الروحانية يدركها بذاته بغير واسطة والمدرك الجسمانية بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس...¹¹، ان ما هو حسي لا يشكل ماهيته، وهذا التصور نجده في الحضارة اليونانية التي أعطت الانسان دور الذات العاقلة الواعية المتعالية، وسلخته من الأسطورة.

2.جينيا لوجيا مفهوم الإنسان:

أ.الإنسان في الحضارة اليونانية:

يوصلنا تطور مفهوم الإنسان في الحقب التاريخية إلى نتيجة مفادها استحالة وجود مفهوم موحد للإنسان ينعق من جبروت الأسطورة التي نمت تفكيره في أعشائها، وبدأ يتساءل عن ذاته وكيونته ودوره في الوجود.

تجلى هذا بالخصوص في "فكر بروتاغوراس 487ق.م 420ق.م، الذي اعتبر الحقيقة الوحيدة المبرهن عليها هو الإنسان باعتباره الأداة الفعالة في العالم والتي لا يمكن استبعادها، ومن هنا تم الإعلان عن أن الإنسان مقياس الأشياء جميعا...¹²، وهذا ميلاد الفردانية والذاتية، وانطلاق جدي للفكر الحر وممارسة

⁴ المرجع نفسه، ص128

¹ جيرار جهامي، المرجع السابق ، ص 129

لنشاطه، "...فالإنسان حول من كائن لاحق لغيره وخاصة القوة الغيبية إلى فاعل مؤثر، مسؤول، مشرع...¹³، لا وجود لأية سلطة خارجية في تحديد القيم وإقامة العدل.

وفي ما يتعلق بسقراط 469 ق.م_399ق.م الذي عبر عن قدرة الإنسان عن اكتشاف ذاته وفاضلا، وإذا بقي في حالة الجهل أصبح شريرا حيث يقول سقراط: "...إن بعض الناس تتغمس في السعادة مصادفة، وأولئك هم سعداء الحظ، غير أن الحصول عليها باستعمال الذكاء والإرادة هو عين الحكمة، فلا يعمل الإنسان الشر باختياره، فالفضيلة ثمرة العلم...¹⁵.

خالف أفلاطون 427ق.م_347سقراط في مسألة الصلة بين الفضيلة والعلم، يقول أفلاطون: "...إن الخير المطلق إن هو إلا تنسيق وانسجام بين العناصر التي يتكون منها الإنسان، فإذا كنا بصدده فإننا نلاحظ ثلاث طوائف: العقل يقوم على التفكير، والعواطف تتبع من القلب، والشهوة مصدرها البطن، وإذا كنا بصدد الجماعة يكون بين الطبقة الذهبية (الحكام) والطبقة الفضية (الجند المكلفين بالدفاع عن الوطن) والطبقة النحاسية، وسعادة الإنسان تكمن في الإنسجام، فإذا تحققت انتظم كل شيء ساد العدل،"...فالنفس الإنسانية تنتظم إذا احتل العقل مركز القيادة، ومنع العاطفة من أن تثور وألزم الشهوة الاعتدال، فإذا سارت الأمور على هذا النسق، حصل الفرد على الفضيلة...¹⁶، فالوعي يحدد ماهية الانسان و يرسم مساره المعرفي والاخلاقي.

³ فيصل عباس، الفلسفة والإنسان، دار الفكر بيروت، ط1 1996، ص81

⁴ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم و الطباعة و النشر و التوزيع ، ط 1، 1986 ص66.

¹ أندريه كرسون، المشكلة الاخلاقية و الفلاسفة، تر: عبد الحليم محمود و أبوبكر زكري، الرشد للنشر و التوزيع ، ط1، 2003، ص41

² المرجع نفسه ،ص56

أما بالنسبة لأرسطو الخير هو السعادة، ومن خلال اختبار الإنسان لمهنته يتقرر سعادته "...فلكل من الموسيقي، النحات، النجار مهنة، فإذا كان للإنسان وظيفة خاصة به فإنه تبعاً لطريقة تأديتها يكون محسناً أو مسيئاً ويحقق جوهره الذاتي، فيعمل ما يتلاءم حقيقته مع طبيعته فيعيش سعيداً أو يعارضها فيعيش بائساً..."¹⁷، وقد سعى أرسطو إلى تحقيق الإنسجام، حيث تتمثل الحياة الإنسان عنده في ثلاث صور، حياة نباتية، حياة حيوانية، حياة عقلية، الأولى و الثانية تتعلق بالمحافظة على النوع ولا تميز الإنسان، وعليه أن ينتهج الحياة العقلية في صورتها الإسمي، حياة التأمل، الحياة الذهنية، العلم و المعرفة، وللحياة العقلية صورة أخرى تتمثل في الحياة المنظمة وفيها تنمو الفضائل الأخلاقية، والنفس عند أرسطو هي صورة الجسم أي مبدأ الحركة فيه وهي "...كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة و ما به نحيا، ونحس ونعقل..."¹⁸، وبذلك تم اعتبار أن نفس أرقى من الجسد وقد أثر ذلك على تصور الإنسان وتعريفه ككائن عاقل.

ب. الإنسان في الرافد الإسلامي:

ناهضت الثقافة الإسلامية السياق التاريخي لتصور الانسان كجزء من الطبيعة خاضع لقوانينها، المتكلمون فاختلّفوا حول ماهيته، فالمتكلمون يقولون أن الإنسان عبارة عن البنية المخصوصة، المحسوسة، ويردّف الفيلسوف ابن سينا عن كون الإنسان يحتاج أن يكون جوهرًا ويكون له إمتداد في أبعاد وأن يكون نفسه، نفساً يقتدى بها، ويحس ويتحرك بالإرادة ويصلح وأن يتقهم المعقولات، ويتعلم الصناعات ويعلمها، فإذا ألتام جميع هذا، حصل من جملتها ذات واحدة تسمى ذات الإنسان.

³المرجع السابق، ص56

⁴ مجموعة مؤلفين، المرشد في الفلسفة العربية ، دار مارون عبود، ط1983، ص 23

¹ صليبيا جميل، المعجم الفلسفي ج1 دار الكتاب اللبناني 1982، ص156

أما الفارابي 874_950م يرى أن "...الإنسان منقسم إلى سر وعلن، أما علنه فهم الجسم المحسوس بأعضائه وإمتساحه وقد وفق الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه، وأما سره فقوى روحه"²⁰، بذلك فهو يعبر عن وجود جوهرى الروح والمادة في الإنسان.

أما الإنسان عند المتصوفة: "...فهو أشرف المخلوقات، فهذا الشخص الإنسان، عجن الله طبيته بيده، وجعل ذلك من عنايته بهذا النوع من الإنسان، فما فصل الإنسان عن غيره من الأنواع العنصرية إلا بكونه بشرا من طين، فهو أفضل نوع من كل ما خلق..."²¹، وبذلك يعتبر الإنسان السر الإلهي المتكشف في هذا الوجود؛ "...والإنسان الكامل الحقيقي عند المتصوفة، هو البرزخ بين الوجود والإمكان وهو الوسطة بين الحق والخلق، وبه وبمرتبته يصل فيض الحق و المدد الذي سبب بقاء ما سوى الحق إلى العالم كله على محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم..."²²، يقول ابن عربي 1164_1240م: "...إنما كانت حكمته فردية، لأنه أكمل الوجود في هذا النوع الإنساني ولهذا بدء الأمر به وختم، وفي مراتب الوجود..."²³، يرى الصوفية إن الإنسان أنزل الموجودات مرتبة في الظهور وأعلاهم مراتب في الكمالات، إنه الجامع للحقائق الحقيقية والحقائق الخلقية، جملة و تفصيلا و وجودا.

كما يرى ابن رشد 1126_1198م: "...إن الإنسان خفي به الكمال ولذلك كان أشرف الموجودات التي في هذا العالم لأنه هو النظام بين الموجودات

² المرجع نفسه 156

³ ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، دار الب العلمية، 2003، بيروت لبنان، ص144

⁴ التهانوي محمد علي، موسوعة كشاف إصلاحات الفتوى و العلوم ج 1، مكتبة لبنان، ناشرون 1991، ص281

⁵ ابن عربي، المرجع السابق، ص214

المحسوسة الناقصة، أعني التي تشوب فعلها أبدا القوة، وبين الموجودات الشريفة التي لا تشوب فعلها قوة أصلا وهي العقول المفارقة، و يجب أن يكون كل ما في العالم، إنما هو من أجل الإنسان و خادم له، ويذهب إلى أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات...²⁴، وانطلاق من هذا التصور كان الانسان أشرف المخلوقات يستمد شرفه باتصاله بالخالق.

الإنسان من الموجودات التي لم تعط كمالها من أول الأمر بل من التي إنما أنقص كمالاتها وتعطى مع ذلك مبادئ تسعى لها، إما بالطبع وإما بالإرادة والاختيار نحو الكمال، "...والإنسان لا يعرف حقيقة الشيء البتة لأن مبدأ معرفته للأشياء هو الحس، ثم يميز بالعقل بين المتشابهات والمتباينات ويعرف حينئذ بالعقل بعض لوازمه...²⁵، وفي رد الانسان لماهية العقل يعتبر الفلاسفة أن..."الإنسان مضروب بالظن والحدس، ومصنوع بالعقل والحس ومردد بين النقص والزيادة، والإنسان منوط بالطبيعة من طرف ومضاد إلى العقل من طرف، فبالطبيعة يفرغ إلى ما هو فساد، و بالعقل يختار ما هو صلاحه وكماله...²⁶، وبدلك وضع الإنسان في رهان العقل والجسد وكان له الاختيار بين رقي العقل وما ينسب للجسد من انحطاط، هذه النظرة القيمية التي تجسدها هذه النظرة للإنسان، ولما الإنسان كان جملة مجموعة من جسد جسماني ونفس روحانية، وهما جوهران متباينان في الصفات متضادان في الأحوال ومشتركان في الأفعال العارضة والصفات الزائلة، صار الإنسان من أجل جسده جسماني مؤيدا للبقاء في الدنيا، ومن أجل نفسه الروحانية صار طالبا للدار الآخرة متمنيا للبلوغ إليها، ويقال أيضا أن الإنسان عالم صغير وأن العالم إنسان كبير.

¹ ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2 1964 ص240

² المرجع نفسه، ص241

³ جبرار جهامي، مرجع سابق، ص124

كما يرى المناطق أن الإنسان مطبوع على استعمال القياس منذ الصبي كما هو مجبول على استعمال الحواس، "... وإن الإنسان لما كان أكمل الموجودات وأتم الكائنات التي تحت فلك القمر وكان جسمه جزء من أجزاء العالم بأسره، وكان هذا الجزء أشبه الأشياء بجملته، صارت نفس الإنسان أيضا أشبه النفوس الجزئية بالنفس الكلية، التي هي نفس العالم بأسره، وإن جوهر النفس ألطف وأرشد روحانية من جوهر النور والدليل على ذلك قبول رسوم سائر المحسوسات والمعقولات جميعا، فلهاتين العليتين صار الإنسان يقدر بالقوة المتخيلة أن يتخيل ويتوهم ما لا يقدر عليه بالقوى الحاسة، لأن هذه روحانية وتلك جسمانية ولأنها تدرك سائر محسوساتها في الجواهر الجسمانية من خارج والقوة المتخيلة إنما نتخيلها ونتصورها في ذاتها، والدليل على أفعال الطباع البشريين...²⁷، كل هذا يرفع من النظرة القيمة للإنسان ويحدد ماهيته العقلية والأخلاقية.

ولما كان الإنسان يفهم الكلام، صار يمكنه أن يتخيل المعنى، "...و لما كان الإنسان إنما هو جملة مجموعة من جسد جسماني ونفس روحانية صار يقوي نفسه الروحانية ويدرك المعقولات، كما أن بأعضاء جسده الجسماني يعمل الصنائع...²⁸، ويعزز هذا مكانة الانسان بين المخلوقات حيث يعلو عليها بأفعاله "...وإن الإنسان له خواص أفعال تصدر عن نفسه ليست موجودة لسائر الحيوانات، أخص الخواص بالإنسان تصور لمعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقا وتصورا من المعلومات العقلية...²⁹.

¹ جيرار جهامي، سلسلة موسوعات المصطلحات، مرجع سابق، ص124

² المرجع نفسه، ص 127

³ المرجع السابق، ص 129

كما أكد الفلاسفة المسلمون على الماهية العقلية للإنسان من حيث كونه مختص من بين سائر الحيوانات بقوة دراية للمعقولات، تسمى تارة نفسا ناطقة، وتارة نفسا مطمئنة، وتارة نفسا قدسية وتارة روحا روحانية، وتارة نورا مدبرا، وتارة لبا، في المنطق كانت خاصة الإنسان الذي لا يشاركه فيها الحيوانات هي التصور والتصديق بالكماليات وله استنباط المجهول بالمعلوم في الصناعات وغيرها... كما عرف المسلمون الإنسان بأنه الواصلة الذي اتصل به الموجود المحسوس بالوجود المعقول فالإنسان في مبدأ فطرته خال عن الإدراكات كلها ثم يحصل له الإحساس بالجزئيات، فالإنسان العاقل اللبيب إذا أكثر التأمل والنظر إلى الأمور المحسوسة واعتبر أحوالها بفكرية وميزها برويته كثرت المعلومات العقلية في نفسه، وإذا استعمل هذه المعلومات بالقياسات واستخرج نتائجها كثرت معلوماتها البرهانية في نفسه، وكل نفس كثرت معلوماتها البرهانية كانت قوتها على تصور الأمور الروحانية التي هي صورة مجردة عن الهيولة.

والقدماء يعنون بقولهم في الإنسان أنه ناطق أي له الشيء الذي به يدرك ما يصدق يعرفه، وانطلاق من هذه النظرة الكلية للإنسان تبلور تصور كان "... الإسلام ليس روحانيا أخواويا فقط، بل هو دين روحاني جسماني، أخروي دنيوي، من مقاصده هداية الانسان لسيادة الأرض..."³⁰، وبذلك فإن التصور الإسلامي للإنسان يبلور مفهومه انطلاقا من اعتبار مركزية الإنسان وسط الكائنات، ويعتبر التعقل خاصيته الاساسية.

ج. الإنسان في العصور الوسطى:

غلب الخطاب الإلهي في تشكيل، مفهوم الإنسان في العصور الوسطى، بعد انهيار الحضارة اليونانية نتيجة الأحداث السياسية والاجتماعية، وفي ظل عالم أنك الإنسان اليأس وفقد الثقة في إمكانية بلوغ الحقيقة عن طريق العقل،

130الافغاني جمال الدين الحسيني، محمد عبدو، العروة الوثقى، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2003، ص72

فاتجه الإنسان إلى التصوف كطريقة للسعي نحو المطلق وتحقيق الخلاص الروحي، وخاصة بعدما تقاربت الرؤية الفلسفية الأفلاطونية مع المسيحية، فقد نظر القديس الأوغسطين 354_430م إلى الإنسان على إنه مركب من جسد وروح وتبعاً لهذه الثنائية تكون أمور الإنسان مقسمة إلى قسمين: "...دينية مصدرها الجانب الروحي، و دنيوية مصدرها الجانب الجسدي، و مع ذلك يؤكد أوغسطين أن الله عندما خلق الإنسان كان يعتزم أن يصير بين البشر أعضاء في مدينة الله، لكن خطيئة آدم غير ذلك كله..."³¹، وبها أصبحت المرجعية الدينية الأساس الوجودي والأخلاقي في مسألة الإنسان اللاهوتي، يقول القديس أوغسطين: "...إن الإنسان وهو الجزء الحقير من مخلوقاتك يتوق إلى تسبيحك، فكل موجود عدم دونك، أنت يا رب تحاكمني وإذا كان لا يعرف الإنسان إلا روح الإنسان، ففي الإنسان أشياء لا يدركها روح الإنسان، أما أنت أيها الرب فتعرف ما فيه لأنك خلقتة، وأنا الحقير أمامك أعرف فيك أشياء لا أعرفها من ذاتي..."³².

انقسم العالم الإنساني، حسب هذا التصور، إلى قسمين: قسم يعيش مع الله وقسم مع الشيطان، فبالرغم من التنوع الهائل للأمم المتعددة في الأرض إلا أن الكتاب المقدس لا يرى إلا فريقان من البشر مدينتان، واحدة هي مدينة البشر الذين يتبعون لغة الجسد، والأخرى هي مدينة البشر الذين يعيشون وفقاً للروح، ولكن رغم هذه التفرقة لا تعكس مفهوم الإنسان عند المسيحيين حيث تؤكد المسيحية على وحدة الإنسان وحاجة الإنسان لأخيه الإنسان، لأن الله خلق الإنسان وحيداً ليس من أجل أن يتركه في عزلة بعيداً عن المجتمع، وإنما ليغرس

² الحصري زينب، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة 1998

³ القديس أوغسطين، إقرافات، تر الخوري يوحنا، المشرق، ط5 1986 ص197

فيه بشكل أعمق الروح الأخوية والإجتماعية والرابطة الودية التي تنجم عن الحب، المجتمع البشري هو عبارة عن اشتراك الناس في الفكر والروح والعاطفة، إننا هنا أمام تفكير جديد يقوم على فكرة الخلاص التي لا يمكن أن تتحقق للإنسان ما لم يحصل على اللطف الإلهي أو العناية الإلهية.

تشير نظرية العناية الإلهية إلى أن الوقائع التي تجري على مسرح الحياة مهما كانت تنوعاتها فإنها تخضع للمشيئة الإلهية، فهي التي تشكلها على النحو التي هي عليه و هكذا يسيطر الإله الحكيم على حياة الإنسان و يخطط لها ما دام هذا الأخير قاصر على استخدام عقله في توجيه أمره، وهذه الفكرة اشتغل عليها علماء اللاهوت في العصور الوسطى ومنعوا إطلاق العنان للأفكار الحرة، ودعوا إلى كبت الطبيعة البشرية فسلخوا الإنسان عن ميوله وذاته فتشتت قواه، وبدلك يمكن القول ان هذه الحقبة تميزت بالتوحيد و بين الدين والفكر، بإرجاع كل ظواهر الإنسان الاجتماعية والثقافية الى علة أولى تمثلها مؤسسة الكنيسة، لكن الإنسان في عصر الأنوار بدأ ينتج وعيا تاريخيا وعلميا، اخضع من خلاله النصوص الدينية للدراسة الدنيوية، بعيدا عن كل تقديس، كان هذا استجابة لراهن التحولات التي عرفتها أوربا القرن 17 و18 التي اطلق عليها عصر الأنوار.

الإنسان بوصفه كائن معقدا أشكل على ذاته منذ أن وضع موضوع المعرفة، إذ خضع للدراسة والسؤال بوصفه جسدا وذاتا مفكرة منتجة وسلوكا وثقافة، تناولته العلوم بعدة مناهج ومضامين ثقافية بهدف سيبرنتيقي تحكم، حيث أله في بعضها وأسقط في الحيوانية في بعضها الآخر و قدس و دنس... وحقق تقدما مذهلا في كشف أغواره، حيث أنتجت تلك العلوم سيغا حياتية أسعدته وأخرى أضنته وأتعبته و أبادت إنسانيته.

المبحث الثاني: المفاهيم المجاورة لمفهوم الإنسان

عرف مفهوم الإنسان تطورا من الأنوار والحداثة إلى ما بعدها فأصبح الإنفتاح والتواصل والإهتمام بكيونة الإنسان أهم ما يميزه، يعتبر الوجود من اهم لواحق مفهوم الإنسان كما أن الوجود هو من التصورات الأساسية في الميتافيزيقا الكلاسيكية والفلسفة المعاصرة، ويرتبط بشكل أساسي بتصوير الإنسان.

1. الوجود:

لم يعد الانسان ذلك المفهوم الفارغ بل أصبح الوجود مقوما اساسيا لماهية فما هو الوجود؟ من الناحية اللغوية "...الوجود ex-sistero يعود للفعل اللاتيني existo التي يعني، وجد، être ، انتصب خارج الشيء ،ارتفع خرج من الأرض، انبجس، ظهر، انكشف، فالمخلوقات هي وحدها "توجد" فالوجود ما تنتمه لماهية شيء ما...³³، الوجود كلمة مألوفة في جميع اللغات تعبر عن مصدر الفعل وجد

33Noella Baraquin, Jean Dugue, François Ribes, Jacqueline La ffite, Dictionnaire de la philosophie, ed2 Aramand Colin,1995,p139

بما معنى أن يكون له مكان، مصدر الفعل وجد "...وهو من الأفعال والأسماء الأكثر استعمالاً، وظف الوجود اصطلاحاً، حسب الاستعمالات المختلفة، التدقيق في الوجود، الوجود هو الله، الحقيقة المطلقة كذلك استعمل الوجود لوصف الأشياء (...هو...) وتحديد المكان (...فوق، تحت) وكذلك يستخدم الوجود للامتلاك، كما يستعمل {être} كرابطة بين صفة وموصوف، وفي هذا النمط الذي يبدو بسيطاً تختلف كذلك المعاني، وجود الشيء، تعريفه، جوهره ماهيته كما يعبر هذا المفهوم على الواقع لتأكيد شيء معين فهو ينتمي إلى اللامعرفات...³⁴، والوجود في تعريفه العامي هو مجموع الحوادث في حياة الناس، وهو من الناحية اللغوية كل ما هو موجود أو يمكن أن يوجد، فهو الحضور، المثل.

إن الوجود في الفلسفة ليس مفهوماً من السهل ضبطه والإحاطة بتعريفه، وهو كلمة من الصعب تحديد مدلولها الحقيقي إلا من خلال فهو تفصيلي لمفردات عديدة فالوجود لا جنس له ولا فصل نوعي، وتجاوره عدة مفاهيم، الواقع الموجود هنا، الكينونة، وهو يختلف في تمثلاته حسب الرؤى الفلسفية، ومن المفاهيم القريبة لفعل الوجود الانطولوجيا، الميتافيزيقا، الخلود، الماهية...³⁵، لقد أصبح الوجود في مختلف تمثلاته الفلسفية يعكس عدة رهانات أخلاقية ووجودية ترتبط بالإنسان بشكل أساسي.

Bordas, Paris, 2005, 34 Jacline Russ, Clotilde Badal- le guil, dictionnaire de philosophie,

35 وهبة مراد، المعجم الفلسفي، معجم المصطلحات الفلسفية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط5، 2007

الوجود في معناه الخاص عند الفلاسفة يتخذ دلالات متعددة، في الفلسفة اليونانية قبل السقراطية كذلك عند ابن سينا ، اذ هو عرض لاحق للماهية ، " ...كل شيء له ماهيته فإنه إنما يتحقق موجودا في الأعيان أو متصورا في الأذهان ... لازم أو غير لازم ، وأسباب وجوده أيضا غير أسباب ماهيته..."³⁶، ونجد أن الوجود هو شكل خاص للجوهر ومفهوم للتحقق الاتي للحضور الفعال.

ويرى ابن رشد أن قولنا في الشيء إنه موجود فإنه ليس يدل على معنى زائد على جوهره خارج النفس ، كقولنا في الشيء أنه مبيض، ومن على الشيء في قولنا الشيء موجود...³⁷، ينقسم الوجود بأعراضه الذاتية إلى أصناف وأحوال ، مثل كونه مبدأ وعلة ومعلولا ، انقسامه إلى ما هو بالقوة وما بالفعل وإلى القديم والحادث والقبل والبعد والمتقدم والمتأخر والكلي والجزئي والتام والناقص والواحد والكثير والواجب وللممكن، فإن هذه العوارض تثبت للموجود من حيث هو موجود لا من حيث أنه شيء آخر أخص منه، وجود بالذات اي وجوب الوجود ، أي قيام الموجود بذاته ، وهي صفة خاصة بالله وحده لا يشاركه فيها كائن ، هنا يجب التمييز بين علة الوجود و بين علة الإيجاد أي العلة الفاعلية، وقد خلط بينهما ديكارت، حيث اعتقد ديكارت أن الله علة إيجاد ذاته بناء على ما لماهيته من كمال متهناه.

كما أن "...فعل الوجود لدى سان توماس saint Thomas ، يستعمل في معنيين من جهة يشير إلى فعل الوجود، ومن جهة أخرى لبنية القضية، فهم السكولائيون فعل *existere* في معنى بلوغ شيء ما إلى الكينونة بفضل أصل

المرجع نفسه، ص 36197

37Jaqueline RUSS , Dictionnaire philosophique Les concepts les philosophe, Bordas, paris, 1991, p 980.

خارج عن ذاته بفضل علة ما وهو ما تشير إليه البادئة ex في الفعل ex_sister أن يوجد شيء ما يعني أن يخرج و أن ينعنق من علته التي تمارس سلطانها عليه...³⁸، وأول استعمال ex_sister يدل على (يوجد) في معنى ما يستمد كينونته من شيء خارج عنه، فهو يحيل إلى أصل تلك الكينونة، لكن الكائنات هي وحدها توجد وقبل ذلك هي كائنات لها ماهيات ممكنة، فالوجود إذن بوجه عام هو استكمال لماهية شيء ما.

والوجود عند **كانط** ليس محمولاً بل هو تصور لشيء يضيف معنى لشيء موجود، "الشيء في ذاته"، فهو الحكم، وقد طرح **كانط** الفكر مقابل الوجود ليحيله إلى الموضوع...³⁹.

أما "...الوجود عند **هيجل Hegel 1770_1831** هو الوجود الخالص بدون تعين، و"...اعتبر هيجل الوجود في كليته لا يوجد إلا لتمثله من طرف الذات و استحضاره أمام وعي الإنسان...⁴⁰، إن **هيجل** يحدد الوجود بالذاتي، أي يجعله مبدأ الذاتية كمبدأ للفكر والوجود كله، كأساس مطلق .

كما فهم **شلينج Schilling 1775_1854** عبارة existence "...لا يمكن أن يوجد إلا ما يستطيع أن ينفصل عن (علته) طرح النفس خارج ذاتها إن شلينج يؤكد أن الوجود هو ما يتخطى كل تفكير دون أن يكون موضوع للوعي...⁴¹.

38 Ibid, p980

39 يفوت سالم، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط1، 1999 ص، 91

40 بنعبد العالي عبد السلام، الفكر الفلسفي ومجازة الميتافيزيقا، دار تويقال، دار بيضاء، ط1، 1991، ص47

41 المسكيني فتحي، التفكير بعد هيدغر، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011.

أما بالنسبة لسارتر Sartre 1905_1980 حسب التعريف: الوجود ليس الضرورة، وجد يعني الكائن

وعند ميرلوبونتي Meleau-Ponty 1908_1961 الوجود في المفهوم الحديث هي الحركة التي يتمكن الإنسان من خلالها في العالم أن يلتزم و أن يتحمل المرء على عاتقه بعض حالات الأفعال.

الوجود عند كيركيغارد Kierkegaard 1813_1855، يتمثل في المراحل الثلاثة التي يقطعها اصرح هيدجر بأن السؤال عن الوجود هو الذي حرك وبلور مسألة الوجود، وان الذي يملك إمكان الوعي وعلاقته بالعالم إلى الانطولوجيا، أي في الوجود الإنساني في علاقته بالعالم ، فقد خالف تصور هوسرل Husserl 1938_1959 الذي جعل الوجود متضائفا في دائرة الأنا الواعي على نحو قبلي... "43 ، بمعنى جعل ماهية الوجود مستمدة من كونه موضوعا للوعي، فما كان الانسان ذاتا معزولة وانما هو كائن يوجد خارج ذاته.

الوجود يؤدي للتفكير والتساؤل حيث أن هيدجر في تعريفه جعل الوجود ينتمي إلينا ويحصر فينا دون سائر الموجودات، كما يعتبره انه مفهوم الأكثر كونية "L'être est le concept le plus universel et le plus vide" 44، والوجود من أكثر التصورات الفلسفية عمقا، وهو "...أن يكون حقيقة وعلى وجه التحديد ظهور الإنسان في العالم بدلا من الهوية.

كما يعرض هيدجر للمصطلح الوجود من خلال كارل ياسبرس Karl Jaspers 1833_1969 الوجود طريقة خاصة في الكينونة - الأنا

42 Ibid, p21

43المسيكني فتحي، المرجع السابق، ص 39

44 Heidegger Martin, être et temps tra Emanuel Martineau ,ed numerique hors commerce, p14

- أكون - أعيش تجربتي ،... فالوجود الإنساني ، وجود زمني ، تاريخي ، لا بد فيه للإنسان من مواجهة ملاسبات مثيرة للقلق كالموت، والألم ، والصراع ، والخطأ، فإن ظاهرة الوجود هي أنطولوجية تستحضره، فالإنسان وحده الذي يوجد والإنسان الذي إختار أن يوجد هو الذازين، إختار أن يكون هناك فالوجود حقيقة الإنسان في العالم...⁴⁵، فإذا كان sein يقال على كل كائن فإن existence لا تحمل إلا على الكائن الذي هو نحن أنفسنا ، وحده الإنسان يوجد أي يقف خارج ذاته في العالم، لقد تساءل **هيدجر** في أي موجود نتعرف على الوجود ؟ يرى **هيدجر** أن الميتافيزيقا تتمثل الموجود في وجوده، وبذلك فهي تفكر في وجود الموجود، إلا أنها لا تفكر في إختلاف الوجود عن الموجود ، فالميتافيزيقا نسيان لهذا الإختلاف ان الوجود يستتر ماهيته ويحجبها اي انه يخفي إختلافه مع الموجود...⁴⁶ . لقد انتقد **هيدجر** " ...معنى الوجود ليس ما شأن المفهومية، وأن مهمة الإفصاح عن الوجود موكول إلى الموجود... " ⁴⁷ ، فالوجود هو ما هو قريب من الإنسان، لكن الإنسان رغم هذه القرابة فهو موغل في التوارى عنه، إن ماهية الإنسان تكمن في الإنوجداد، الوجود هو وجود الموجود، فالوجود ينتمي إلينا ويحضر فينا دون سائر الموجودات وهو الإنسان DA - SEIN وهي تنقسم إلى: DA: هناك إنفتاح العالم لما له طبع وجوداني في أنفسنا وليس مجرد تعيين مقولي.

sien: يوجد الموجود ، الموجود في وجوده نعرفه بوصفه حياة إنسانية ، متكلم متسائل عن الوجود فالوجود والموجود ويحيل كل منهما على الآخر .

45كارل ياسبيرس، مدخل إلى الفلسفة، تر محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، ط1، 1967، ص89

46Heidegger Martin, être et temps,,p70

47محجوب محمد ،هيدجر ومشكل الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر والتوزيع،دط،1995،تونس،ص59

"...إن مسألة الوجود هي شأن أنطقي للدازين فهو يوجد مثل الوجود...48" فالدازين يملك أولية أنطيقية ، فجوهر الإنسان هو الوجود ، فالدازين هو كينونة هناك أي التوجه إلى العالم، وإذا كانت كل الموجودات تظهر في نور الوجود فهل بإمكانها أن نكشف لنا عنه ؟ في أي موجود يمكننا أن نتعرف على الوجود؟

ينتمي الوجود إلينا ويسكن فينا ، إن الوجود سابق على الموجود ، إن الموجود الإنساني يتحدد وجوده من خلال التواجد ، فبعدها اعتبر الإنسان في تاريخ الفلسفة كعلم وقصد وأنه يشبه باقي الموجودات كما اعتبر حيوانا ناطقا ،فماهية الإنسان في تصور **هيدجر** تتأسس في تخارجه الذي يتيح له تجاوز ذاته ، ورعاية الوجود "...فالإنسان راعي الوجود فالدازين ليس موجودا بل هو يوجد ، وينهض بوجوده بنفسه، والوجود فعل أصلي وليس شيئا يقع علينا والمعنى هو أننا نخرج إلى الوجود أو نتوجد وليس معطى من موجود خارجي..."⁴⁹.

يعتبر **هيدجر** أن العالم نور الوجود ، وانطلاقا من العالم يفتح على نفسه ضمن قدرته على الكينونة وهي حقيقة الوجود ، فهو بذلك يحصل على تعيينه الأنطولوجي ، الوجوداني ، فالموجود الإنساني من حيث وجود في العالم ، يشنت نفسه كالإنشغال بشيء ما ، إنتاج شيء ما... ، حدوث كل هذه الإمكانيات يدل على أن الوجود الإنساني مهموم بتحقيق إمكانياته في الوجود ، فالعالم ينكشف له على أنه عالم من الاهتمامات.

حيث يميز **هيدجر** بين "...الوجودي: يتعلق بالقرارات التي تتعلق باختيارنا التي تتم عن فهم معين لوجود الإنساني؛ والوجوداني: وهي البني الوجودية كالفهم و الإدراك فهي تتعلق بطابع الكينونة، التي تتأسس عليها أحوالنا الوجودية

48 المرجع نفسه ، ص 67

49 المرجع السابق ، ص381

والأنطيقية* فما هو وجوداني فهو من طبيعة أنطولوجية ، فالدازين متعين ضمن كينونته بواسطة الوجود...⁵⁰، فالوجود في العالم هو تحديد أنطولوجي للموجود البشري.

كما يرى هيدجر أيضا ان الإنسان يتميز بوجودين: الوجود في العالم ووجوده مع الآخرين، وهذا الوجود مع الآخرين رغم أنه يحقق له الإنفتاح إلا أنه يذيبه إذابة كاملة ويفقده سماته المميزة له، فيسجن الموجود الإنساني في سجن التقليد ، ويتنازل عن ذاته حيث كل واحد يكون الآخر ولا أحد يكون نفسه، إزاء فقدان الهوية الذي تسود حياة التوسط يفقد الموجود قدرته وأصالته ، ويصبح وجوده مهموماً، "...إن الوجود اليومي زائف يجعل من الناس أشكالا متشابهة ويدفعهم إلى التماثل في كل شيء.."⁵¹ ويضيف هيدجر أن قيمة الوجود الأصيل يعكسها رهان الوجود في العالم "...أما الوجود الحقيقي الأصيل يحقق له إمكانياته باختياراته ويستشرف مستقبه وينفتح في نور الوجود الذي هو ملقى فيه..."⁵².

الوجود الإنساني هو أن نوجد بوصفنا كائنات فريدة تحمل فهما ما لمعنى كينونتها ، وحده الإنسان يوجد أي يقف خارج ذاته في العالم،"...أما باقي الكائنات تصادفنا داخل العالم، الوجود هو أن نوجد إمكانية الكينونة من حيث أننا نفهم أنفسنا على مستوى انطريقي، كوننا كائنات فردية، ومن جهة ما نحن هذا الداين أو ذاك..."⁵³، وفي هذا الصدد يقول هيدجر: "...يوجد الإنسان حيث يجد نفسه ، يميز بين الكائن الذي هو نفسه والكائن الذي ليس هو أو ليس من

50محجوب محمد ،المرجع السابق،ص381

المسيكني فتحي، التفكير بعد هايدغر، مرجع سابق، ص5148

52جمال محمد اسماعيل، مارتن هيدجر الوجود والموجود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،دط2009،بيروت
ص70

53هيدجر مارتن ، المرجع السابق، ص381

جنس كينونته ، فالوجود هو ميزه الكائن المسؤول عن نفسه داخل العالم لأنه يملك فهما ما لكيونة الكائن فيه ومن حوله...⁵⁴، الإنسان يوجد وكذلك يتخرج أي يتجاوز ذاته.

إن الإنسان في مفهوم الدازين يقرر أن يكون الأنا الذي نخصه، فهو يقود نفسه ويكشف كينونته بوصفها ضربا من العناية، لم يفصل هيدجر بين الإنسان والكائن والكيونة والدازين، فالإنسان الذي اختار أن يوجد هو الدازين في معنى الكائن الذي اختار أن يكون [الهناك] هو الكائن الذي يترك كينونته ضمن الإفتاح، "...يرى هيدجر أن الوجود ينبغي أن يتم التفكير فيه انطلاقا من الدازين".⁵⁵، ويضيف أن الدازين الذي حل مكان الإنسان هو نمط كيونة الكائن الذي هو منا نحن أنفسنا لكنه ليس ماهية جامدة بل هو الكيونة التي علينا أن نكونها .

بنى هيدجر الوجود من خلال تحليله لدازين أي معنى التخارج في صلب الكيونة ذاتها ، Exsistens وجود الإنسان هو وجود منفتح على كل امكانات الكيونة الأصلية، وحد هيدجر بين الدازين والوجود، ووحده الإنسان يوجد ووجوده مرهون بالعالم، فالإنسان "...يهيب به صوت الضمير لينفتح على الوجود ، ينبه الضمير الموجود الإنساني إلى وجود إمكانية أخرى للوجود الأصيل الذي يهب بالموجود الإنساني أن يكون ذاته، وأن يتعالى على الحياة الزائفة على طريق الحرية وانفتاح الوجود ولا يتوقف تشريعه لنفسه واستباقه المصمم إلا بموته..."⁵⁶، وفق ذلك يتحقق له الوجود الأصيل.

54المكسيني فتحي ، التفكير بعد هيدجر، مرجع سابق ص48

• الأنطولوجي علم يتأمل الكائن في كينونته، الأنطي علم يتناول خطابا

55المكسيني فتحي ،المرجع نفسه،ص48

2المرجع نفسه ، ص51

كما يتعرض هيدجر لمشكلة السقوط ونهاية الموجود باعتبار "...إن غاية الإنسان هو الكشف عن الوجود القار في وجود هذا الموجود والموت يكشف عن كلية الموجود الإنساني بوصفه وجودا لم يعد في العالم فالزمن متناه، إنه الوجود الذي يمكن أن يوجد في كلية الموجود الإنساني..."⁵⁷.

2. الكائن:

مفهوم الكائن هو الآخر من المفاهيم الأساسية في الحقل الدلالي للإنسان، الأصل في الإنسان هو صلته بالكائن، فبواسطته يتجلى ويظهر، فمهمة الإنسان الوجودية هي أن يبرز ويكشف عن الكائن، فما هو مفهوم الكائن؟، لفظ الكائن يقال على كل شيء، أكان حجرا أم شجرا أو ملاكا، كل ما هو قائم، فكل ما في العالم كائن، "...الكائن هو أولا ملفوظ يقال على أشياء كثيرة وبمعاني مختلفة، فما من أمر نتكلم عنه إلا ويسمى كائنا، وما من أمر نفكر فيه..."⁵⁸، وكل ما له صفة الوجود، ce qui est

كما نجد اهتماما معاصر بمفهوم الكائن وعلاقته بالوجود، حيث يراجع هايدغر المفهوم، فهو لا يخضع لنسق من المقولات المنطقية أو الماهوية، التي عمدت الفلسفة الكلاسيكية العلم الى فهم الكائن من خلالها بتجريده من كينونته، معتبرا ان الكائن يظهر وينكشف باللغة فهو الموجود الحقيقي، يقول هيدجر "...نحن نسمي كائنا، أمورا شتى، إنما الكائن هو ما نتكلم عنه، وما يقصده وما إزاءه نحن سالكون والكائن هو أيضا ما نحن أنفسنا..."⁵⁹، فهو ليس شيئا أو جوهرًا قابلا للإدراك.

57 المرجع السابق ، ص 52

58 الشيخ محمد، نقد الحداثة في فكر هيدجر، ص 22

59 هيدجر مارتن ، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص 768

الأصل في الانسان هو علاقته بالكائن فعن طريقه يبرز الكائن ويصبح متجليا ويقوم بصيانتة ويؤانسه "...دع الكائن بما هو عليه كما هو ذاته، كن له منصتا وأعد له لسانا تبين عنه .. دع الكائن يكون..."⁶⁰ ، الكائن ينوجد بطريقة لا يكون فيها قابلا لأي تحديد مفهومي يظل الكائن من غير الإنسان منغلقا على ذاته، إلا إذا جاء الانسان وكشف عنها "أن الكائنات لا تتجلى بذاتها، وإنما هي تحتاج إلى من يجليها، فانكشف الكائن مرهون بالإنسان..."⁶¹ ، والإنسان يحفظه ويصونه ويكشف عن حقيقته وجوده من خلال كينونته، بعيدا عن قيم الاستهلاك والطمس، "للکائن دلالتان: الدلالة المشتركة الذي يصلح لكل كائن تحت اليد...الدلالة المجالية: اسمه الكائن: étan كينونة être... في اليونانية تشير كلمة أوسيا إلى الكائن ولكن ليس أي كائن (المميز بناء على كينونته) (الكائن المنتمي لشيء ما)"⁶².

ينكشف الكائن باللغة ، والانسان في مفهوم **هيدجر** هو الكائن المتفتح على العالم والأشياء، ولقد ربط **هيدجر** الحقيقة بالكائن بعدما كانت في الميتافيزيقا محتجبة وتتجلى في الحكم، وتطابقه مع الموضوع، فما معنى كلمة تطابق تساؤل **هيدجر** كيف ينبغي فهم العلاقة بين كائن مثالي وكائن في متعين فهما أنطولوجيا؟

بحث **هيدجر** عن الحقيقة في بعض أفعال الدازين، حيث يسوق لنا مثال عن شخص ينطق العبارة التالية وهو موليا ظهره عن الحائط "إن اللوحة المعلقة على الجدار هي مائلة" .. فالكائن ظهر بالكلام - فالكائن إن يترك الأشياء تظهر

60 الشيخ محمد، المرجع سابق، ص 22

61 المرجع نفسه، ص 22

62نعيمه حاج عبد الرحمن، مفهوم الحقيقة عند مارتن هيدجر الأليثويين هيدجر ومفهومين الحقيقة، رسالة دكتوراه

إشراف محمد مولفي ، جامعة وهران، 2009-2010، ص 127

على ما هي عليه فاللغة تمنح الكائنات ماهيتها الموجودة في العالم "... فلم يريد هيدغر أن ينشئ علماً للكائن، كما صنف كارل روبرت هارتمان 1842_1906 Karl Robert Hartmann الكائن إلى متحقق أو كائن ضروري... كائن ممكن وإنما كان همه أن ينشأ علم الكينونة،، "une Ontologique" إن المعرفة بالكائن تكون بملاقته، فالإنسان وهب بلسان ليكشف عن الكائن..."⁶³، إذن اللغة هي المسؤولة عن الكشف عن الكائن.

ينفتح الدازين على الكائنات من خلال تركيبات وجودية ثلاثة هي كالاتي: الفهم، الكلام، وهي تركيبات انطولوجية فعن طريق الوجدان، المزاج، يتم الانفتاح على الكائنات وعن طريق الفهم يعي إمكانية ويفهم كينونة، فوجود الدازين في العالم يعني أنه منفتح على الأشياء ومتخارج عن ذاته، إذن فإن اللوغوس هو طريقة الدازين ليكشف على الأشياء ذاتها في كينونتها، فما هي الكينونة؟

03. الكينونة:

إذا كان مفهوم الكائن قابلاً للتمثل فهل يمكن تحليل الكينونة وإدراكها؟ اتخذت الأنطولوجيا القديمة من الكائن أصلاً لتفسيرها للكينونة، فعمدت إلى البحث عن كينونة الكائن وتركت الكينونة بلا معالجة، إن سؤال الكينونة أرهق من قبل أفلاطون 427-347 ق.م وأرسطو 384-322 ق.م تصور الكينونة غير قابل للتعريف الكينونة تصور مفهوم بنفسه، حيث اعتبر هيدجر أن نسيان الكينونة سببه الخلط بين الكينونة والكائن، وإن المهمة الوحيدة للفلسفة هو التفكير في الاختلاف بينهما، "...فالكينونة لا وجود لها بدون كائنات، فالكائن هو ما يوجد وما يشكل ذات الكينونة، إن الكينونة الحقة إذن هي نمط كينونة الدازين، الكينونة

63 الشيخ محمد،، نقد الحداثة في فكر هيدجر، المرجع السابق، ص 141.

عند هيدجر هي كينونة الكائن، إنها تكشف عن جوهره...⁶⁴ ، لذلك يحتاج مفهوم الكينونة إيضاحاً بمنأى عن تصور الكائن.

الكينونة في تمثلها اللغوي تعكس "...الكينونة الشيء هي إنيته، ماهيته، كما أنه ليس هناك كلمة أنطولوجية تقابل esse- enai- sein في الألمانية..."⁶⁵، فالكينونة ليس لها لا معنى الكائن ولا معنى الوجود، إن الكينونة تتمثل في أن الشيء يكون في الواقع والوجود، "...الكينونة تكون كما يكون أي شيء داخل العالم..."⁶⁶، والإنسان كائن يمتلك القدرة للكينونة والكينونة الحقة، الكينونة هي لغويا المصدر الاسمي للفعل كان (être) صيغة المعجمية الأكثر انتشارا هي الهو..كل الناس يفهمون هذا الهو"⁶⁷.

"..كينونة لغويا المصدر الاسمي للفعل كان être الهو مثال La porte est fermée يوجد يعني عندما يكون (الدازين) نفسه يتصل بالكائن كما هو إن النفس قبل أية علاقة لها مع الأشياء المنفردة، هي في ذاتها علاقة بالزمان لأنها علاقة بالكينونة... الإنسان هو دائما أولا موجود خارج ذاته بالقرب من الكائن لأنه موجه على أفق الكينونة الذي يحتويه ويحيط به...ولكن لا أحد يمسك به مفهوماتيا، ومنه

64أفاية نور الدين ، الحدائة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، أفريقيا الشرق 1998 المغرب ط2، ص 22

65Jacline Russ, ibid 980

66 هيدجر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص 36.

67نعيمة حاج عبد الرحمن، مرجع سابق، ص223

استحالة قول كيف تنمي هذه الكينونة للكائن ولكن الإحساس المباشر لا مفهومي،
ولا موضوعاتي في آن واحد...⁶⁸.

تعتبر لفظة كينونة enai بالصورة الآنية على إن الوجود الإنساني يفهم
كينونته sein كينونة كل كائن داخل العالم، فالكينونة ليس من الكائن في شيء،
الكينونة قابلة للتعميم على كل كائن إنساني، وهي تمثل أفق الوجود الإنساني.
يرتبط مفهوم الكينونة بتصوير الحقيقة "...الكائن في كيفية كينونته المنكشفة
تعني الأليثيا وهي الفينومين في معناه الفينومولوجي، يرى هيدجر أن الفلسفة
الحديثة رفعت الإنسان إلى الكائن، ولم تفهم كينونة البشر هناك في باحة العالم،
حين يفهم الدازين لذاته وإمكانياته ويحس بوجود الكائنات التي تظهر في العالم،
فالعالم يحتاج إلى نشاط هيرمينوطيقي، يحاول فهم الوجود من خلال فهمه لوجوده
نفسه...⁶⁹، حيث يوضح هيدجر المسار التأويلي لفهم الوجود، "تنظر الحقيقة إلى
الإنسان، تجيء أمامه وتقوم بمهمة لسان حاله تصبح عاقلة، تشرع إرادة القوة.
"الحقيقة لا اختفاء يفتقد طوال تاريخ الفلسفة تسقط في الليثي النسيان"⁷⁰.

"فكينونة الكائن سابقة على وجوده، وهذا ما أهملته الميتافيزيقا عندما بحثت
كينونة الكائن وتركت الكينونة "...إن الكينونة هي التصور الأعمى والأقرب..."⁷¹،
بحيث لا يمكن ان تفهم الكينونة فهما قلبيا، فالإنسان كائن يمتلك قدرة الكينونة،

68المرجع نفسه، ص223

69هيدجر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص 9.

70نعيمة حاج عبد الرحمن،، المرجع السابق، ص05

71هيدجر، المرجع السابق، ص 142.

وهو في حاجة إلى إبانة وكشف، تستنبط الكينونة من جراء اتخاذ سلوك ما إزاء الكائن، فينومين (الكينونة) (اللوعوس رؤية الكينونة)، ما هي الحقيقة في ذاتها؟ (سؤال الماهية) بدل من السؤال متى يكون الشيء حقا سؤال المعيار السؤال عن طبيعة الحقيقة والتساؤل عن طريق معرفتها (سؤال المعيار)، ظاهرة الحقيقة هي لا تحجب "إن الحقيقة هي انفتاح الدازين لتكتشف الكائن، إن الدازين حسب تكوين كينونته هو في الحقيقة ولا حقيقة (الحقيقة هي مكون وجودي للدازين)" 72.

وتستنبط حقيقة الكينونة من التصورات مجردة، وبذلك فإن "...سلوكات الدازين شرط لتعريف الكينونة..." 73، حيث أن نشاط الكائن وموقفه من الوجود هو الذي يحدد نمط كينونته، فهي لا تتحدد بشكل قبلي، "...والكائن الذي يملك إمكانية كينونة التساؤل هو الدازين، فالسؤال عن الكينونة هو سؤال فهم وليس سؤال تصور، فهو مشكل أنطولوجي وليس موضوع معرفة..." 74، فالكينونة إمكان ملقى به، فالإنسان لا يوجد إلا بمقدار ما يختار إمكانا محددًا من الكينونة، " يتساءل هيدجر بعد مراجعته لمفهوم الحقيقة كتطابق كيف ينبغي فهم العلاقة بين كائن مثالي وكائن في متناول اليد واقعي فهما انطولوجيا؟ كيف يمكن للقول ذي الطبيعة العقلية أو النفسية أن يتوافق مع الشيء... عن طريق الكلام الكائن ينكشف في حد ذاته (الكينونة الحقّة) الكاشفة الحقيقة هي الكل الدازين والكائن... فالآليتيا عند أرسطو (الأشياء ذاتها أي الكائن في كيفية كينونته المنكشفة سلوكات الدازين

72نعيمة حاج عبد الرحمن،، المرجع السابق، ص58-62

73 هيدجر، المرجع السابق ، ص142

74المرجع نفسه ،ص 142.

باعتبارها كينونة مكشوفة وكينونة كاشفة *Etre découvert* إن كينونة كاشفة هي نمط كينونة الدازاين فوصف الدازاين يتوقف على الوجدان والفهم الطريقة التي يفهم من خلالها الدازاين كينونته في العالم ويعي إمكانياته والكلام يوجد الدازاين في الحقيقة...⁷⁵

بعد أن كانت الذات بما هي فكر وعقل حكما على الكينونة ممتعة عن التجلي، اضحى مفهوم الكينونة يفصح عن نفسه في اللغة، وإن من شأنه أن يبين ذاته في نطاق كشف الغطاء عن العالم، "...والدازاين يوجد من حيث هو كائن مستقبلي، يحقق إمكانيته، إن الدازاين متى فهم من ناحية الأنطولوجية، إنما هو عناية، فإن كينونته إزاء العالم إنما هي من حيث الماهية انشغال...⁷⁶، الانشغال يعني الألفة مع العالم، حيث يقول هيدجر "...إن الكائن الذي يتقوم في ماهيته من خلال الكينونة في العالم، إنما هو ذاته هناك، أي الانفتاح *DA-sein* كينونة هناك"⁷⁷، فالمستقل في نظر هيدجر ضروري للوجود، حيث ربط الإنسان بالزمان بعدما كان مفهوما قبلي، "الدازاين متخارج عن ذاته الخروج عن الانفتاح على العالم (الوجد والتجلي) (دا-زاين أي الكينونة هنا)...فإذا كان هوسرل يعلق الوعي على ذاته بما يعرف عنده بمحايدة الوعي، فإن هيدجر يفتح الدازاين وهي كلمة تتكون: دا-زاين الكينونة هنا الدا هنا ليس له علاقة بالعالم فقط بل أيضا بالزمان"

75 نعيمة حاج عبد الرحمن ، المرجع السابق، 63-64.

76 هيدجر، الكينونة و الزمان، المرجع السابق ، ص 242

77 المرجع نفسه ،ص 289

78، وبذلك فإن الدازين هو فعل الكينونة " و هناك: انفتاح العالم. إن الدازين متى فهم من ناحية أنطولوجية إنما هو عناية، فإن كينونته إزاء العالم إنما هي من حيث الماهية انشغال...⁷⁹.

وفي السياق الفلسفي المعاصر تم اعتبار ان الكينونة فعل الوجود، "...وقد ذهب بعض من فلاسفة الغرب على أن الوجود والكينونة مرتبطين، معناها الوجود الموظف، أما الفلاسفة الوجوديون خصوصا هيدجر يرون أن الوجود يعنى الخروج والإنبثاق، أي الخروج من العدم إلى الوجود الخارجي، أما الكينونة فهي تحديدا وجود واقع الشيء بقطع النظر عن مصدر وجوده، عكس الوجود الذي هو دوما وجود من شيء...⁸⁰.

يتأسس الدازين باعتباره الكائن الكاشف للعالم والأشياء أو الكينونة الملقى بها، فلقد وجد في اللاأ الذي يتقوم في ماهيته من خلال الكينونة في العالم، إنما هو ذاته...⁸¹، على اعتبار كينونة هناك، فعل الوجود، فهو منور كينونته في العالم "... إن ماهيته هي الوجود فهو مترك لنفسه، مهدد... إن للخوف إمكانيات الكينونة، إن الدازين لما هو كينونة في العالم هو هلوع...⁸².

بمستطاع الدازين فهم إمكانياته رغم أنه ملقى به، فهو مقوم لكينونته "...فالكينونة إيمان ملقى به، ونحن لا نوجد إلا بمقدار ما تختار إمكانا محددًا

78 نعيمة حاج عبد الرحمن، ص 64-65

79 هيدجر، المرجع السابق، ص 257

80RUSS Jacqueline, Dictionnaire de philosophie, p980

81 هيدجر، الكينونة و الزمان، المرجع السابق، ص 242

82 المرجع نفسه، ص 242

من الكينونة...⁸³، يعيش الانسان ضمن العالم وفق عديد امكانات "...الاختيار هو استشراف للكينونة على صفحة إمكان معين...إن كينونتنا نفسها واقعة...⁸⁴، الدّازين من حيث هو فهم يستشرف كينونته على إمكاناته.

يرى **هيدجر** أن مفهومية الكينونة تفصح عن نفسها في الكلام، فاللغة هي كائن تحت اليد، كل ظاهرة وجدانية هي ضرب من الكلام. "...يمنح الدّازين لنفسه في القيل والقال، فهي إمكانية ضائعة في نطاق الهم والجماعة فتصبح الكينونة مغتربة...⁸⁵، إن الدّازين يوجد بشكل واقعي، والكينونة تتطوي على الاستشراف لأن الدّازين ملقى به عليه أن يوجد و يفهم امكانياته، وحقيقته تكمن في توجهه إلى نفسه.

ينتمي فهم الكينونة إلى البنية الأنطولوجية للدّازين من حيث هو كائن، هو في كينونة منفتح أمام ذات نفسه، وإن الوجدان والفهم يشكلان نمط الكينونة، والقلق يصبح الدّازين بوصفه كينونة ممكنة ويعود القلق بكوننا لم نختار مصيرنا، "...فالدّازين ليس موجودا، بل هو يوجد وينهض بوجوده بنفسه، والوجود فعل أصلي وليس شيء يقع علينا والمعنى هو أننا نخرج إلى الوجود أو نتواجد، وليس معطى من موجد خارجي...⁸⁶؛ إن الكينونة تتطوي على استشراف الدّازين الملقى به الذي عليه أن يوجد ويفهم امكانياته، وحقيقته تكمن في توجهه إلى نفسه،"...الكينونة الإنسانية توجد في الحقيقة والحقيقة هي ما يحيط بالإنسان وما يوجد فيه وهي

83 المرجع السابق، ص 251.

84 المرجع نفسه، ص 289

85 Martin Hedegger, être et temps traduction par emanuel Martineau p 99.

86 هيدجر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص 347

الأرض التي نحن فوقها والأشياء التي تحيط بنا. يصير الإنسان ما يمكن أن يكونه. فالإنسان هو ذلك الكائن الذي يدرك الكينونة والذي على أساس هذا الإدراك يوجد، يقول هيدجر في الكينونة والزمان وحده الدازين يوجد أما الكائنات فتكون ومن هنا نصل إلى المعادلة التالية: أنا أفهم الكينونة إذن أنا كائن"87.

يملك الدازين كينونة، ويعتني بنفسه وهو أصل وجوده، والكينونة الحقّة هي التي تخرج الكائن من احتجابه، فهي كينونة كاشفة، فالدازين الكينونة الكاشفة، "...إن مكشوفية الكائن الذي داخل العالم إنما تتأسس ضمن الانفتاح لكن الانفتاح هو النمط الأساسي من الدازين الذي طبقاً له هو يكون هناك التي تخصه..."88.

تؤجل الكينونة الدازين من الولادة حتى الموت، الذي له قدرة على الكينونة التي تخصه، إن استشرف معنى الكينونة يتم في الزمان، ما الذي يجعل الكينونة الأصيلة للدازين ممكنة؟، إن الاعتزام المسبق هو الكينونة نحو مستطاع الكينونة، ترك النفس تتقدم على نفسها باعتباره إمكاناً، إن تقدم على الذات إنما يتأسس في المستقبل، إن المستقبل الأصلي هو التوجه إلى أنفسنا وهذا هو فعل الوجود، إن الكائن الذي يحمل اسم كينونة هناك هو كائن منور، إذ أن ما ينور هذا الكائن ما يجعله مفتوحاً أمام ذاته واضحاً، يستمد نوره من الزمانية الوجدية على نحو أصلي، إن الكينونة في العالم تحتاج إلى النور الصادر من فكرة الكينونة. فالدازين ينهض بوجوده؛ "...إن الأساس الأنطولوجي لوجودانية الدازين إنما هو

87نعيمه حاج عبد الرحمن، المرجع السابق، ص184

88هيدجر، المرجع السابق، ص405

الزمانية*..⁸⁹ ، فالزمان هو البنية الداخلية لأنفسنا وليس مجرد حدث، وأن النزوع إلى الكينونة هو نزوع النفس الأكثر أصلية.

الكينونة عند هيدجر هي كينونة الكائن، إنها تكشف عن جوهره"...فالكينونة لا وجود لها بدون كائنات فتعريف الكينونة يؤثر على تعريف الكائن، غير أن الكينونة ليست سوى كينونة الكائن، الكائن هو ما يوجد وما يشكل ذات الكينونة...⁹⁰.

يرى ليفيناس أن ".. سؤال الكينونة الهادغري يجعله مجرد مواظبة عطالية... لقد هدم كل تاريخ الانطولوجية من حيث هو تاريخ مختلف الصيغ فعل نسخ الكينونة، بصيغ المثل الدائم...بتجربة القلق التي هي منقذ الهناني الدازين وبالتالي إن اكتشاف عدم يصبح شرط اكتشاف الكينونة من جهة لا شيء مما هو كائن، إذن الكينونة فعلية الوجود في تمامها مع فعل التزم...⁹¹ يعيد هايدغر للوجود عنفوانه الفجري ضد التحجر الذي ميز التعامل الميتافيزيقي مع الكينونة بما هي كينونة الكائن، لقد نسف ليفيناس الاختلاف الأنطولوجي بين الكينونة والكائن حيث يقول: "...إن ثمة في الكينونة أكثر من اللازم من

*الزمانية: الهيئة التي تمد الدازين بالمعنى الانطولوجي حيث هو كينونة في العالم، وهي ما يجعله ممكنا فهي تربط بين الماضي والحاضر والمستقبل، إن الإنسان يتشكل بواسطة الزمان أي بإسقاط نفسه أمامه ليحقق إمكانياته، فالزمان هو طريقة معايشة الفصول، ووجوده في الزمان يعني ان له ماضيا ومستقبلا.

89 المرجع نفسه، ص405

90 نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، أفريقيا الشرق، ط1998، 2، المغرب ص224

91 مصطفى كمال فرحات، إيمويل ليفناس صروف الكينونة بين ليفيناس وهايدغر، أوراق فلسفية العدد 17،

ص109.

الكيونونة..⁹²، وكان الكيونونة أصبحت إجبارية حيث يصبح الإنسان منغلق وغير منفتح على غيره.

"...الإنسان سؤال أو بالأحرى أسئلة، وأن الاقتراب من مثال الخير مرهون بالأسئلة التي يطرحها الإنسان ذلك أن ماهيته تتحدد من خلال المساءلة، يؤدي بنا هذا الكلام إلى التاريخ الأساسي للإنسان الذي يهدف إلى الاقتراب من المثال، الذي هو إقرار أو قوة الكيونونة والكائن عند خروجه من الانسحاب...والنظر لماهية الإنسان باعتباره موجود من أجل فهم ما يهب للكيونونة وخارج الانسحاب للكائن القدرة على أن يكون ما هما عليه السير في اتجاه المثال الأعلى الذي يمنع الكيونونة هو التفلسف...⁹³.

إن الدازين يفهم نفسه انطلاقاً من العالم، وينفتح لنفسه ضمن قدرته على الكيونونة، التي تمثل حقيقة وجوده، ويكشف عن الكائن داخل العالم، كذات فما هو مفهوم الذات؟

4.الذات:

مفهوم الذات لغة هو لفظ مشترك بين الكائن البشري والكائنات غير البشرية، فالذات تستخدم في عدة سياقات إذ ينعت القرآن السماء بـ "ذات البروج" والنار "ذات اللهب"، وغالباً "..." ما تستخدم كلمة ذات على صفة الشيء، أو قولي هذه لي، ففعل الذات يعبر عن حقيقة شيء أو شخص، الله، الأرض...⁹⁴، والذات

92 المرجع نفسه، ص109.

93نعيمة حاج عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 194

94Sylvain Auroux, les notions philosophiques tome2, PUF,p2500

في اللغة "...اسم بمعنى صاحبه ، او الحال ، اسم الذات لفظ يدل على شيء محسوس ،فذاث الشيء نعني نفسه وعينه، جوهره وماهيته..."⁹⁵.

أما الذات عند الفلاسفة اصبحت تطلق على الوعي المعرفة و القدرة على استنباط الأحكام، فالذات إرادة وعلم وحكمة، ومعرفة الخير، وعند افلاطون هي العقل المدرك، وفي علم النفس هي عبارة عن تكوين معرفي منظم للمدركات الشعورية أي نظرة الانسان لنفسه..."⁹⁶، يتلاعب لاكان 1981_1901 Lacan بمصطلح الذات، ذات القول، هي الذات التي يتم اسناد امرها اليها ويتخذ موقفا نقيضا ، فالذات هي كائن متكلم، أما "...الذاتية هي ما ينتسب إلى الذات ويخص الفكر البشري وحده، في مقابل ما يخص العالم الطبيعي، فالذات تعد أساس الفكر الغربي بدءا من سقراط الذي وجه انتباه الفلاسفة إلى ضرورة معرفة الذات، فالذات ترتبط بالإنسان والموضوع يرتبط بما تتجه إليه المعرفة..."⁹⁷، وفي سياق الفلسفة الحديثة ارتبطت بمفهوم الآنية بما هي وعي متعال، من خلال عودة الذات على ذاتها وخوض تجربة الشك ومراجعة ما تحمله الذات.

ولقد بدأ الاهتمام بالذات بشكل مغاير مع فلسفة الوجودية "...إن الوجودية تبدأ من الإنسان، إنها فلسفة للذات الفاعلة، يقول عبد الرحمن بدوي: "...لقد كان الفكر الحديث صراعا بين الذات والموضوع صراعا يبلغ أوجه في المثالية الألمانية التي استبدلت الذات المفردة بذات كلية سمتها الأنا المطلق، والروح الكلية..."⁹⁸.

95Ibid, p2501

الكحلاني حسن ، الفردانية في الفكر المعاصر ص51 ط 1 2004 الناشر مكتبة مديوني القاهرة، ص54 96

97 المرجع نفسه،ص51

98 المرجع السابق،ص54

الذات عند كانط تابعة للوجود، "...فأرجع كانط الحقيقة إلى الذات وفيها الفكر سيحضر كمقابل للوجود ليحيله إلى موضوع يمثل أمام الذات..."99، حيث ظلت الفلسفات رهينة حبال الوعي والحضور والذات والهوية والتطابق، ومع فلسفة هيغل تكرس نوع من الذاتية المطلقة، فهيغل لم يخرج عن ماهيته عصره الذي يعتبر الوجود في كليته لا يوجد إلا بتمثله من طرف الذات واستحضاره أمام وعيه، حيث رفض كيركجارد نظرة هيغل للروح المطلقة، التي ألغت الذات الفردية، العينية، الشخصية وما تعانيه من يأس وقلق، ثم تلاه نيتشه، أعلن عن ذات تختلف عن الذات المفكرة عند ديكارت، والذات المتعالية عند كانط لا يمكن أن تدخل إلى نظام من الأفكار العقلية "...إن الحقيقة تكمن في الذاتية والذاتية هي التفرد والتميز عن الأغير..."100، فالإنسان ليس عقلا فحسب، إن الذات هي الموجود الأول، لا تختزل إلى أحكام عقلية بل هي مجرد إمكانية تسعى باستمرار للتمرد على الواقع المزيف والحشد الذي يمثل الضجيج، تحاول تأكيد استقلالها حسب قول نيتشه "...سارع إلى عزلتك، صديقي، لقد طالت إقامتك قرب العامة، لا تقف حيث يصيبك انتقامهم الدساس، ولا ترفع يديك عليهم، فإن عددهم لا يحصى، إنهم لصغار ولكنهم كثرة..."101، ونيتشه هنا يصف عزلة الذات وتفرداها عن المجتمع.

تتعارض الذاتية مع تصور الحشد، فالإنسان يعيش حياة التمزق خوفا من ضياع حريته وقيمه، المتميز استخدام إرادة القوة للحفاظ على ذاته، إن الحياة اليومية تفقد الذات استقلالها وتتحول الذات إلى أداة الذوات الأخرى..."، إن الوجود اليومي يجعل من الناس إشكالا متشابهة، وبدفعهم إلى التماثل في كل شيء، هذا الوسط

99 يافوت سالم ، المناحي الجديدة لفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، ط1 1999، بيروت، ص112

100 الكحلاني حسن ، المرجع السابق، ص 52

101 المرجع نفسه ، ص 96.

يحارب التميز والتفرد، حيث يصبح كل واحد هو الآخر، وما من أحد نفسه، إذا أراد الفرد أن يمتلك ذاته فعليه التحرر من الذات الكلية."102

عانت الذات من شروحات، ولم تكشف البتة عن ذاتها، فلا بد من العودة للذات الحقيقية، ولقد تسلك ذلك المحور الوجودي للإنسان لأنها تفتح أكثر من سؤال أنطولوجي.

إن الذات في مفهوم ريكور تتطلب بحثاً معمقاً حيث "...يجب إجراء أنتربولوجية فلسفية للإنسان منتقداً هذا التصور : "...تبدو الذات في جملة أنا أفكر، محطمة، مفخخة، إلى أقصى الحدود ومرفوعة إلى رتبة الحقيقة الأولى..."¹⁰⁴.

يتجاوز ريكور الذات العقلية الديكارتية، "...فالذات الذي عظمها كوجيتو ديكارت تحتوي الغيرية، فالذات هي ذاتية مقتلعة أن تقنية كوجيتو تعطي عن الحقيقة نسخة ذاتية فقط...105، في حين يعتبر ريكور الذات ليست معطى تعقلي متطابق، "...إن الله يحافظ على مثل فكري عن ذاتي، فإن فكرة الله قد ولدت معي، ففكرة الله في ذاتي أنني أعترف بأنني أدرك وأتصور هذا التشابه الملكة نفسها التي أدرك بها ذاتي نفسها...106"، فالخطاب الجوهرية اللامتاهي هو وحدة يملك التأسيس، فالذات الفاعلة المفخخة هي بلا مكان داخل الخطاب، إن مسألة الذات حجبها مسألة الهوية المتطابقة والمشكلة كيف يمكن للذات أن

102 المرجع السابق ، ص 52

103 ريكور بول، الذات عينها كآخر، تر: جورج زياتي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت ص73

104 ريكور بول، المرجع السابق، ص73

105 المرجع نفسه ، ص 73

106 المرجع السابق ، ص 82

تكون الذات شخصا تتكلم عليه، وذات فاعلة تشير إلى نفسها، لصيغة المتكلم، فالأنا تنطبق على كل من يتكلم ويسمى نفسه "هو" لفظ مسافر متناوب"107. كما حدد ريكو الذات كـ "إنها هوية "الهو" الذي يفر من بدائل الديمومة لا يثبت "الأنا افكر" إنيته داخل عالم البشر بل خارجه داخل عالمه الذاتي"108، على الدات أن تفهم وجودها لا من حيث كونها جوهرًا متعالياً، وذلك بالعودة إلى رهانات اللغة التأويلية، "على الذات أن تتخلى عن تعالويتها وأن تخضع ذاتها للمراجعة التأويلية، وهكذا نكمن أهمية الأنثروبولوجيا-التأويلية القادرة على تخلص الذات المعاصرة من أوهام التجوهر، ... يتعين على الهرمنطيقا أن تعود على المؤول حتى يعتني بروافده المنسية تلكم المتعلقة أساسا بالجسد والرغبة والخيال والأسطورة والذاكرة، ولملمة كل هذا الشتات في وحدة قادرة على منح الإنسان توازنا انثروبولوجيا وانطولوجيا وتحصنه من هشاشة وضعيته الوجودية"109.

اطلق **هيدجر** تسمية الدازين على الذات ، وأسس هيدجر أنطولوجيا الهوية الذاتية، عن طريق الو علاقة اهتمام شامل، الذي ينطلق من الوجود في الحياة إلى الفكر المتأصل مرورا بالبراكسس الممارسة... "110.

107 المرجع نفسه ، ص 145

108 مصطفى بن نمسك، الذات المتعددة لدى بول ريكور، بحث محكم قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية 2016/04/05، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ص07

109 مصطفى بن نمسك، المرجع السابق، ص09

110 يافوت سالم ، المرجع سابق، ص 12

كما عارض هيدجر التصور الكلاسيكي لمفهوم الذات الذي ارتبطت بالحقيقة بوصفها تصور، ويكمن في البعد عن مفهوم التطابق لأنه يتعارض مع مفهوم (الآلية) يعني (الرؤية، الكشف)، إن سلوكيات الدارين هي أساس تعريف الحقيقة، فكك هيدجر مفهوم هيدجر: "...منذ ذلك الحين أصبحت الحقيقة في التصور الكلاسيكي وصفت بتطابق الذات بالموضوع ولكنها أصبحت تعبر عنها بالقول..."112، بينما الذات متميزة عن الموضوع، حيث أن صيرورتها الوجودية هي التي تتحكم في رؤيتها للعالم كموضوع، ليست الذات فينا حضور الكوني، إنها دعوى إلى تحويل الماهية إلى فاعل"113.

لقد عمل فوكو على دراسة الذاتية، وتعدد تموضعات الذات ووجد أن نمط وجود الذات ليس واحدا، إن ليس بالذات الابستمولوجية المنعزلة التي تدرك وجودها أولا، ثم تحاول البرهنة على وجود العالم الخارجي، بل الإنسان يدرك العالم إدراكا أوليا في خبراته..."115، حيث أن الذات تصارعها إرادة السلطة وإرادة الحقيقة ولا تتكون هذه الذات بشكل متعالي عن العالم، ليست الذات تأملا للماهية وللخبرة المعاشة بل هي تتعارض

111 هيدجر، الكينونة والزمان، ص 13.

112 المرجع نفسه، ص 13

113 تورين آلان، نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، دط 1997، مصر، ص 276

114 العيادي عبد العزيز، ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط 1 1994 ص 20.

115 التوفيق سعيد، الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهرانية، المؤسسة الجامعية للنشر و التوزيع، بيروت 1992 ص 79

مع ما نسميه أدوارا اجتماعية، والفرد إذ لم يشكل نفسه كذات فإنه يشكل كماهية بواسطة مراكز السلطة"116.

يتحدد وجود الذات من خلال المواجهة"الفرد لا يصبح ذاتا إلا إذا عارض منطق السيطرة الاجتماعية باسم منطق الحرية التي تؤدي الى تأكيد الذات"117، حيث لا وجود لفكرة ماهية قبلية جاهزة، و بذلك يعد " تحقيق الذات هو نقيض لخضوع الفرد إلى قيم تتجاوزه"118، إن الذات واجهت في تكوينها عدة إكراهات،"وجه الذات مشطور إلى قسمين .. رد فعل ضد الدولة الشمولية التي ابتلعت مجتمعاتها... مقاومة السلطة الاجتماعية"119، ليس وجود الذات سلبي و لا هو متعالي،"ينبغي تحديد الذات في اطار مفهوم الفاعل و الصراع الاجتماعيين فالذات ليست مبدأ يخلق فوق المجتمع و لاهي الفرد في خصوصيته، إنها نمط بناء الخبرة الاجتماعية"120،

كما أن أنماط تشكل الذات إحتلف حسب الموجهات التي تحكمت في كل حقبة تاريخية، "كان تحقيق الذات في يد قادة المجتمع في يد رجال الدين...ثم صار تحقيق الذات في يد البرجوازية...الفصل الوظيفي للاقتصاد عن السياسة وعن الدين

116 تورين آلان، مرجع سابق، ص305

117 المرجع نفسه، ص306

118 المرجع السابق، ص277

119 المرجع نفسه، ص278

120 المرجع السابق، ص206

والعائلة "121، و فغي الفترةى المعاصرة تولت المؤسسات الإجتماعية توزيعه الوعى الذاتى.

يعتبر **فوكو** أن مفهوم الذات حديث النشأة حيث ظهر مع العلوم الحديثة، وتتمثل أبرز مميزات الفكر المعاصر بالقول بذاتية تفصلها عن ذاتها مسافة، ويتكرر يولد الذاتى المؤلف فى صورة مغاير مختلف، "...إن الذاتية لا تعنى فقط التماثل والمتطابق والمؤتلف بل تعنى عملية توليد المعارف..."122، إن الذات تمارس فعل المعرفة وأن طرائق المعرفة هى مفعولات لهذه السلطة، إن السلطة معرفة.

كما أن **فوكو** اعتبر أن عالم تاريخ الافكار يقيم وزنا لفيلسوف ونقد ما يصدر منه من مذاهب وانساق فكرية بديلا لهذا التاريخ التقليدي يقول **فوكو**: "...ان الذات إلا نتاج لسلطة التى عملت على خلق فراغ داخلى عند الافراد كي يسهل إخضاعهم عن طريقه بتمثل فى الوعى والارادة، كما عملت السلطة على خلق وهم استقلال الذات فى حين ان الانسان كجسد خاضع لسيطرتها..."123، ليكشف بذلك عن استلاب الذات المعاصرة و كيف انه تم إخضاعها ضمن لعبة السلطة.

ربط فلاسفة ما بعد الحداثة بين الذات وفلسفات التاريخ واخضع فلاسفة ما بعد الحداثة العقل للنقد، ونظروا الى فكرة الانسان ومفهوم الذاتية على اعتبار أنهما ما هما إلا نزعة أنوية واختزلت كل الفئات فى كيان واحد ، حيث يرى **ليوتار**1898_1924 **François Lyotard** ان الوعى الاخلاقى الذى ظهر

121المرجع نفسه، ص208

122يفوت سالم،المرجع السابق، ص 112

123المرجع نفسه، ص 173.

في عصر الأنوار سوف يضمحل لأنه اعتمد على استقلال الانسان كذات وأداة وهذه العناصر ترفضها ما بعد الحداثة، يقسم ليو تار التاريخ الى: "...نوع يحكي كتححر تدريجي للإنسانية كلها، ونوع اخر يحكي التاريخ كزيادة في التفرد وتححر الفرد من قيود..."124، غير أن ها برماس سعى للحفاظ على الذات العاقلة من خلال مشروعه الحداثة المرممة.

الإنسان يوجد ويتقوم كذات ثم يكون له معنى ، ينظر للأشياء و يكون مقوما لها، حيث تمنح الذات القيمة للأشياء، فما معنى القيمة؟ وهل تقييم الإنسان يفقده كينونته؟

5. القيمة:

يرتبط مفهوم القيمة بالإنسان كذات ضمن العالم، يعيش الإنسان في عالم مضطرب بالأحداث، قبل اتخاذ موقفا عاما حول ما يجري من حوله او يقبله يتساءل عن قيمته؟ كما ارتبطت القيمة بما يجب على المرء النهوض من أفعال حميدة لإنجازات عظيمة، وإذا نظرنا إلى اشتقاق الكلمة يعني ما هو ثمين في اللغة الأجنبية ، "...وفي اللغة العربية مشتقة من القيام وهو العزم وقوم الشيء أي يستقيم..."125 ، " القيمة كل ما له شأو في التصور والفعل لدى أفراد وجماعات، وكلمة شأو في اللغة تعني القيمة والجدارة...إن مفهوم القيمة نشاط ذهني يتصور أمرا ذا شأن و يسميه قيمة وهذا التصور متصل بالفعل.."126، ففهم الإنسان على حقيقته هو فهم القيم التي توجهه، وإعطاء قيمة لشيء نزوع

124 عطية أحمد عبد الحليم ، ليو تار والوضع ما بعد الحداثي، ، دار الفارابي ط1 2011 ص 167

125 جان بول رزقبر، فلسفة القيم ،تعريب عاد العوا، عويدات للنشر للطباعة، بيروت ، لبنان ،ط2001، ص7.

126 جميل قاسم، فلسفة القيمة، مجلة الاستغراب صيف 2016،العراق ص347

ذاتي، يكون الإنسان على "...إثره موضع تقدير حيث تشير القيمة الى الشيء المفضل والمرغوب "...فالقيمة هي الافضلية ، وهي موجودة حيث ما كنا قادرين على الرغبة او الارادة والاعجاب والمحبة ، فهي تعبر عما يفضله الفرد وهي نوع من اصفاء ميولنا على الاشياء ويكون الحكم قيميا عندما تحكم الذات بان شيئا له قيمة..."127.

أما اصطلاحا، القيمة هي الوجود من حيث كونه مرغوبا فيه، فهي اذن ما نحكم بأن من الواجب تحققه، وهي من الناحية الذاتية صفة في الأشياء قوامها أن تكون موضع تقدير، ومن الناحية الموضوعية، هي صفة الاشياء من حيث إنها جديرة بالتقدير ، والقيمة تشكل المرغوب وترتبط بتحقيق غايات الإنسان الخارجية والباطنية..."3؛ وتتجلى فلسفة القيم على نحو ذاتي على صفة ما يقدره إنسان ما قيمة ذاتية، "وفي المعنى السيكولوجي فغن القيمة ترتبط بالمعنى والذوق والغريزة، وتقدم الوجودية الذات والذاتية على الذات الإلاهية أي فصل الوجود على الماهية واعتبار الانسان معيار القيمة و المعنى"4.

Lavelle, Chroniques philosophique ,psychologique et spirituelle, Albin michel ,paris 127
1967,p301.

³ بنعبد السلام ،اسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا دار النشر دار تويقال للنشر ط 1 1991 المغرب
ص 110

4جان بول رزقير، المرجع نفسه ،ص8.

5 قنصوة صلاح، نظرية القيمة في الفكر المعاصر ، دار الثقافة للنشر والتوزيع 1986،ط2،ص56.

⁶ المرجع نفسه، ص57.

لقد أصبح الإنسان في الفترة الحديثة ذاتا تقيم الأشياء، وهو فعل يجعل منه قادرا على اخضاعها لإرادته، لقد ابتدأت الحداثة في اللحظة التي تحرر فيها الانسان ليعود الى ذاته، من حيث هو ذلك الكائن الذي يتمثل نفسه برده الى الاشياء نحو ذاته كحكم اعلى..⁵ ان اسم الذات اتخذ معنى جديد ليغدو الاسم الذي يغدو على الانسان ومعنى ذلك ان كل ما ليس انسانا فسيغدو موضوعا يوضع امام الذات، "إن كل فلسفة تتطوي على مسعى قيمي، والثابت ان الفلسفات الكبرى تتكشف عن أنها فلسفات قيمة مادامت تدعي تقديم قواعد للفكر وقواعد للسلوك"⁶.

كما يمكن تعريف القيمة على أسس ميتافيزيقية أو فلسفية ، وحكم القيمة اتجاه معين يتخذه العقل إزاء الموضوع الموصوف بالقيمة "...إن القيمة هي نزوع الفاعل ووجدانه ، الذي يتعلق بأحد الأشياء..."⁴ وقد اهتم ادوارد سبرانجر Eduard Spranger 1882-1963 بالقيم فكل فعل ينطوي على معنى له قيمة وقد صنف القيم إلى ما يلي:

القيمة الجمالية: البحث عن الشكل والتناسق، القيمة النظرية : تكشف عن الحقيقة ، والبحث عن المعرفة، القيمة الدينية : فهم الكون من حيث هو وحدة وكل متصل، القيمة الاقتصادية : لها معنيين القيمة الاستعمالية بالنسبة للشخص والقيمة تبادلية للأخر ، واختزل علماء الاقتصاد لفظي القيمة الاستعمالية والتبادلية الى مصطلح المنفعة ، ليقصد بها قدرة السلعة على إشباع رغبة من الرغبات، القيمة الاجتماعية: هي ما يعبر عنه بالحس المشترك من مجموع القيم السائدة، تعتبر القيمة محور التفكير الفلسفي وقد ارتبط الانسان الحر والغير المقيد بسلطة خارجية، "...فليس للمثل الاعلى وجودا انطولوجيا مستقل، فهو اقرب من عناصر التجربة ذاتها، فالانسان يشعر بالزام يوجب عليه ان يتصرف وفقا لمبدا فالقانون الخلقى هو الذي يكشف الحرية واستقلال الإنسان..."⁵.

وبالعودة إلى تمثلات القيمة في مختلف الفلسفات نجد ان هذا المفهوم لم يكن ثابتاً، "القيمة في العصر اليوناني عنيت بالكائن من حيث هو كائن و بالوجود من حيث هو موجود، وقد بلغ البحث عن الكائن اوجه في الافلاطونية ان سبب الوجود هو القيمة الخير المطلق، جميع الموجودات تستمد ماهيتها من الخير الاعلى...."128 و بذلك تعينت القيمة كجوهر ثابت، و على عكسه نجد، " أن بروتاغورس يرى ان لكل انسان حقيقته وأن للقيمة واقعا ذاتيا، و ليست كامنة في المثل الاعلى"129.

أما في العصر الحديث تطور مفهوم القيمة ، حيث "...تغدو القيمة مماثلة في السيطرة على الطبيعة...القيمة تقوم على ذات المفكرة ... عند سبينوزا لا نهائية الكائن تستغرق كمال القيمة...و عند كانط إن القيمة الأخلاقية العليا هي ضرورة إطاعة الواجب"130 ليتعمق التحديد المتعالي للقيمة.

أما القيمة بالمفهوم الماركسي فيحددها ما هو مادي وتتحكم فيها علاقات التداول الإقتصادي "هي قيمة إقتصادية وقد تضاف القيمة إلى كل انجاز علمي"131، و يقسم ببيتراند راسل القيم إلى الذاتية والموضوعية، "القيم الذاتية صادرة عن الذات الانسانية والموضوعية من حيث أنها ملتقى الناس جميعا في علاقة الواقع بالمثل الاعلى"132.

128جميل قاسم، المرجع السابق، ص348

129المرجع نفسه، ص 349

130المرجع السابق، ص351

131جميل قاسم ،المرجع السابق، ص353

132المرجع نفسه، ص353

انطلق كانط من نبذ التصور الكلاسيكي لمفهوم القيمة وربطها بالرغبة والوجدان الإنساني ورم ذلك فإن كثيرا ما يحيط الغموض بالمصطلح القيمة ، بما لها من قرابة بمصطلحات أخرى لإلزام ، التقويم أحكام القيمة... فالقيمة عند كانط وليدة ضرورة تفرضها طبيعة الشخص المدرك (الذات) على الموضوعات... "133، الانسان قادر على اخراج أي قيمة الى حيز الوجود حيث تعتبر القيمة قطب مرجعيا وخطابا حول حقيقة الكائن الذي هو القيمة الاسمي .

طرح كانط فكرة المعنى ، فالمرء يخضع لقانونه الذي شرعه بنفسه "...تكون القيم هي الإشكال المتنوعة الذي يفترضه الفاعل ويصادق عليه..."134، فالقيم تعبر عن تجسيد المثل الأعلى في ثقافة الإنسان ، فلقد دعا كانط إلى إقامة خارطة جديدة للقيم ، عالم من الرموز المفتوحة لا تحيد عن رغبة الإنسان ، "وفي الاطار الانطولوجي المتوفر على تطلع قيمي نصادف فكرة الخير التي يضعها افلاطون خارج الذات, انها تشع ولكنها تختفي ,فكانت طرح فكرة المعنى الذي هو مطلب العقل العملي فالمرء يخدع من تلقاء نفسه لقانونه، في نقد الحكم يعرض لنا قيمة الجمال الذي يدرك اتساقا بين قوى النفس، والجمال لا يقوم في الأشياء وإنما في الذات، ولما كان الحكم الجمالي قوامه الذات الإنسانية، فهو حكم قبلي ، يتسم بالضرورة و الكلية..."135، القيمة هي صلة شخص بشيء وهذه الذات هي التي تشعر بعاطفة قيمة نحو الموضوع، حيث يقول لاكان "... وجد أن القانون الكانطي ، هو تمفصل الايمان باللغة تمفصلا يجتاز الفاعل حي يجعله راغبا..."136.

¹ جان بول رزقنر، فلسفة القيم، ص8

134 المرجع نفسه، ص16

135 كانط ايمانويل، نقد ملكة الحكم، تر غانم هنا، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1985 ص56

136 جان بول رزقنر ،المرجع السابق، ص74

كما أن اشكالية القيمة عند نيتشه ترجع أن مصدر القيمة ارادة القوة ، والحياة تقويم وإرادة ، ويرى أيضا " ...إن العلم الوضعي انتزع القيمة من المعرفة الميتافيزيقية... "137، وسعى إلى تحطيم القيم التقليدية عن طريق خلق قيم جديدة حيث يقول: "إن منبع القيم الحقيقية ليس منبعا متعاليا بل مصدرها الغرائز، غريزة السيطرة والهيمنة وإرادة القوة... "138.

ويجعل هيدجر "... الفاعل الميتافيزيقي هو بالدرجة الأولى فاعل مقوم... "139، فمفهوم القيمة لدى هايدغر هو سعي الإنسان "...استعقال الاشياء و البحث لها عن علة فبمقدار ما صار الكائن في الفلسفة الحديثة ، موضوع تقيم ، فانه فقد كينونته... اذا ما من تقيم إلا وهو نزوع ذاتي إنسي ، يجعل الإنسان موضع تقدير افتقاد الكينونة... "140، تحول فكرة القيمة الإنسان إلى موضوع فنتسيه وجوده الفعلي، "...نقل هايدغر القيمة من الذاتية الى جهة الحقيقة المفهومة على نداء النطق،"...إن القيمة لا ترجع لا الى ارادة ولا الى القدرة ذاتيتين بل إلى طراز سكني العالم طراز النطق ...الفن... "141، لتتحول القيمة إلى تجربة يعيشها الدازاين وينقلها بأسلوب فني، كما "...يغيب مفهوم القيمة لأنه يحدد للذاتية ، سواء كان الفاعل مفهوما تفكيريا او متعاليا ، او تاريخيا ، أو مؤسسا ، فانه لا يطرح نفسه إلا باعتماده سيطرة يجربها على (الكائن) يجعل

137 هابرماس يورغن ، المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، ط1 2000ص 332.

138 جان بول رزقنر، المرجع السابق ، ص74

139 المرجع نفسه ، ص 74.

140 الشيخ محمد ، نقد الحداثة في فكر هيدجر ، مرجع سابق، ص111.

141 المرجع نفسه ، ص80

الفاعل نفسه معيار الحقيقة... "142، وبذلك تتحول القيمة إلى صيرورة تشارك الادات في صنعها.

أما شيلر اعتبر أن القيم غير منفصلة عن الوجود الإنساني فهي ميل يجعل الفرد يقبل على الموضوع لتحقيق مصلحة، كما انتقد صورية القيم الكانطية حيث يعتبر أن "... القيم ليست اهدافا صادرة عن إدراك عقلي ، ولا غايات تقترحها الإرادة ، بل هي محل إدراك لفعل فكري، يحوي عواطف وبه يعرف الشخص القيم ماهيات كتيمة ، على الرغم أنها مطروحة طرحا قلبيا ومنتظما بحسب نظام تسلسلي يصور الكائنات المتعالية..."143، بالإضافة إلى أن العاطفة من الحب والبغض والرغبة في شيء هي التي تؤسس للقيمة، فالقيمة هي التزام الذات امام ذاتها و أمام الآخر.

ويعتبر هانس جوناS1993_1903 H. Jonas "...إن القيمة تؤكد على صعيد انجازي في شكل التزام..."144، فلكل مجال قيمة يكمن في تحمل المسؤولية لتحقيق الوجود، إن الإنسان المعاصر بحاجة إلى إرساء قواعد تضمن حمايته ضد الانتهاكات باسم التقدم العلمي، حيث يقول: "... لا وجود لأي إيتيقا مسبقة أخذت بعين الاعتبار الحالة العامة للحياة البشرية..."145، القيمة متربطة بالوضع البشري العالم لا وجود لمجتمع يمكنه أن يعيش دون دليل أخلاقي مؤسس على قيم مفهومة .

142 المرجع السابق، ص74

143 جان بول رزقنر، المرجع السابق، ص80

144 جان بول رزقنر، المرجع السابق، ص 80

145Jonas lions, le principe responsabilité, ed CERF, PARIS,1995,p26

انتقد فلاسفة ما بعد الحداثة سعي الإنسان إلى عقلنة الأشياء و تقييمها،
فبقدر ما فبقدر ما صار الكائن موضوع تقييم عقلي فقد وجوده، كما تمردت
الفلسفة المعاصرة على ذاتها الموضوعية، واهتمت بحياة الفرد، وكافحت كل قيود
الشمولية التي عرقلت حياة الفرد وسلبت إرادته، فما هو مفهوم الفرد؟

6.الفرد:

تعني كلمة الفرد: الوتر، نصف الزوج، والذي لا نظير له ،والفرد هو المتفرد
المتميز عن الجماعة، كما يعني الاختلاف عن الآخرين..."146، والمعنى العام:
فردانية مستقلة لا تقبل القسمة.
"...الفرد في الاصطلاح: Individuel هو إنسان أحادي منفرد ،" الفرد الكائن
الذي يعيش بذاته، أما لغويا فتعني مفردة الفرد المشتقة من الجذر اللاتيني
individuum الشيء الذي لا ينقسم بمعنى يمكن ان يحقق وجوده من ذاته دون
الحاجة إلى مساعدة الآخرين "147 519 147 فمصطلح الفرد باللاتينية individuum
مثل مصطلح الذرة Atom غير القابل للتجزئة..."148، "...إن مفهوم الفرد ينطبق
على الإنسان لا على الشيء، الفرد وحيد نوعه كما نفهم بالوحدة المشتقة عن

146 الكحلوي حسين، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع السابق، ص

147عمر ناصر شطارة، الفردانية في الفلسفة الحديثة كيركيغارد نموذجاً، دراسات العلوم الغنسانية و

الإجتماعية،المجلد 41 ملحق 1 2014، ص519

148Louis marie morfaux ,vocabulaire la philosophie de sciences humaine,

Larmand_colan paris,200

الجماعة ، الفرد عينة ، لا يتكرر لا يمكن قسمتها... "149. فكلمة الفرد تحيل الى الجوهر الذي لا ينقسم، "فكلمة الفرد تعني اشتقاقا الشيء الذي لا ينقسم ماديا"150، ويرتبط مفهوم الفرد القائم بداته بمفهوم الإرادة، حيث أن "الإرادة وحدها تمنح الفرد وجوده الظاهري"151، كما ارتبط وجوده بالقيم، "الفرد عند الرواقيين هو الوحيد القادر على تحقيق السعادة، ولتحقيق هذا المطلب يجب ان يكون فاضلا"152.

نشأت الفردانية في عصر الإصلاح الديني التي دعت إلى تحرر الفرد من كل أشكال الوصاية ولقد ظهرت فكرة الأفراد عبر النزعة الانسانية،"الفردانية لفظ مركب من عدة مفاهيم من بينها الإستقلالية، الحرية، الحقوق المساواة العدالة الهوية، كمفهوم أخلاقي قدرة الفرد أن يفكر و يصدر احكاما بصورة مستقلة ويعتمد على نفسه في اتخاذ قرارات، كمفهوم سياسي سيادة الحقوق الفردية، حق الحياة حق الحرية حق الملكية ومن ثمة فإن الفرد له الحق في اختيار وتحديد مستقبله الإقتصادي"153، لقد أعطى كانط للفرد مكانة المشرع للقيم المستقل والقادر على الفعل "...مصدر الفعل الأخلاقي هو الفرد فإن أضع لنفسي القانون

149ريكور بول، الذات عينها كآخر، المرجع السابق، ص 109

150فؤاد كامل الفرد، في فلسفة شوبنهاور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط01 1991، مصر، ص05

151المرجع نفسه، ص08

152حسين موسى، الفرد والمجتمع عند فوكو ميشال، دار التنوير للطباعة و النشر، ط1 2009، تونس، ص38

153عامر ناصر شطارة، المرجع السابق، 520

الأخلاقي... "154، ومثلت الحداثة تحول نحو الفرد "...تمثل الفردانية إحدى مقولات الحداثة فهي مرتبطة بتآكل تدريجي لإندماجية المجتمع التقليدي، أنها في الأساس صيرورة امتلاك الحياة الخاصة، ومن ناحية أخرى انبلاج متزايد لرؤية جديدة متمركزة حول القيمة الإنسانية والحقوقية للفرد... التي منها يشير إلى كرامة الشخص وقداسته، استقلالية الفرد وقدرته على التصرف بمنتهى الحرية، تقدير ما هو حميمي وخاص، تنمية الذات "155.

وتعد الوجودية مصدر الفردية "...حاول كيركيغارد سورين 1813-1855 التأكيد على أن الفرد هو الموجود الأول، لا يمكن فهمه عبر تصورات منطقية وأحكام ضرورية..."، ورأى أنه يضيع وسط الحشد فالفرد الحر يرفض التقليد ويؤكد استقلاله ويبتعد عن التجانس والزيغ والضجيج، "الفرد أولاً هو وجود مركب من الزماني والأبدي الفرد ليس معطى خام بل هو شيء يتشكل مع الزمن، إنه صيرورة لمن امتلك الوعي بذاته كفرد مستقل، فالحقيقة ملازمة للفرد "156.

154 الكحلوي حسين، المرجع السابق، ص 40

155 عادل بلحاج رحومة، في تشكيل الفرد والفرد لله في المجتمع التونسي، مجلة عمران المعهد العالي للعلوم الإنسانية ابن شرف تونس ع6/8، 2014، ص165

156 عامر ناصر شطارة، المرجع السابق، ص224

ومن وجهة نظر براغماتية يعد جون ديوي 1852-1859 الفرد قادرا على تحويل المجتمع نحو المنفعة " الفرد كائن ذكي ولديه قدرة على تغيير نظم وقيم المجتمع لما يوافق مصلحته"157.

وفي مفهوم الفردانية يقول نيتشه: "...سارع إلى عزلتك، صديقي لقد طالت إقامتك قرب العامة ... لا تقف حيث يصيبك انتقامهم الدساس، لا ترفع يدك عليهم فإن عددهم لا يحصى، إنهم لصغار ولكنهم كثرة..."158. فعلى كل فرد أن يخلق لنفسه وتتجسد النزعة الفردية في فكرة إرادة القوة التي هي ماهية الانسان، غير أن الفردانية رغم كونها حررت الإنسان، إلا أنها جعلت مفهوم الفرد ودلالته ميتافيزيقية.

غير أن مفهوم الفرد كذات ثابتة الهوية، يجب ان يفكر فيه من جديد كونه ليس معطى بسيط و جاهزا "الفرد حسب فوكو يجب ان يخضع مثل غيره من الاحداث الأركيولوجية إلى عملية التشتيت والتناثر الضرورية ...كشف فوكو الممارسات السلطوية في تطويعها للفرد و ابرازه في صورة شيء قابل للمعرفة، كما عمل على ابراز الجانب الآخر من الفرد وهو انتاج ذاتيته وحقيقة هذه الذاتية كحصيلة لتداخل علاقة الضبط و التطويع لعلاقات المقاومة التي يظهرها الافراد"159 ، إن الفرد الغربي يقاوم كل هذه الأشكال ليحافظ على صورته، "إن هناك صورتين للفرد في العالم الغربي :01 صورة الفرد تماما لضوابط السلطة ومنتطابق مع معاييرها02:

157 المرجع نفسه، ص521

158 المرجع السابق، ص 64

159 حسين موسى، المرجع السابق، 63، 62

صورة الفرد المتمسك بهويته والواعي بها، كان الهدف من رعايته المحافظة على وجودها "160.

المبحث الثالث: الإنسان الأنثروبولوجي* في الأنوار

1. الإنسان ضمن مشروع الأنوار:

لا يمكننا الحديث عن التنوير *Aufklärung** دون توضيحه وفهم أبعاده، فمفهوم النور أطلقه روني ديكارت 1596_1560م على جميع الحقائق التي تفرض بدايتها على العقل، أما التنوير فهو اتجاه فلسفي صحح نقائص المجتمع القائم بأن يغيروا أخلاقياته وأساليبه بنشر آراء الخير، العدالة، المعرفة العلمية، ينور الوعي ويطور المجتمع وينقد الإيديولوجية الكنسية ومناهج التفكير المدرسة السكولائية...¹⁶¹، كان الخطاب التنويري دعوة للعقل ولتحرر الإنسان من التراث، وحمل وعود الحرية والتقدم، وقد مثل الفكر الأنواري تيارا ظهر في أوروبا وكان من مطالبه ترقية الإنسان ككيان عقلائي وأخلاقي واجتماعي، وفي التعريف الإصطلاحي وهو كما يلي: "...إن النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر

160 المرجع نفسه، ص 63

* إن مفهوم (*Aufklärung*) تترجم بالأنوار *lumières* بالجمع، ويقابلها بالألمانية (*licht*) وأن المصطلح (*aufklärung*) مركب من (*auflären*) الذي يعني *éclairés* أنير، والإضافة الألمانية (*ung*) تعني حضور الفعل أثناء الحدوث.

¹ جيرار جهامي ، المرجع سابق، ص 940

غيره، فالنور فياض لذاته فعال لماهيته، إن الإنسان مختص من بين سائر الحيوانات بقوة دراية للمعقولات تسمى تارة نفسا ناطقة و تارة نورا مدبرا...¹⁶². ويرى **كاسيرر** 1874_1945 أن **كانط** يعتبر نموذجا لفيلسوف التنوير وذلك من خلال تأسيسه للفلسفة النقدية التي ينشرها في ثلاثية النقدية، نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم، وهي ثلاثية حاولت الإجابة على أسئلة ثلاثة: ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا يمكنني أن أعمل؟ وماذا يمكنني أن أمل فيه؟ ثم سؤال ما هو الإنسان وسؤال آخر ما التنوير؟، وقد "...ظهر نص **كانط** ما التنوير في مجلة برلين وذلك جوابا على ملاحظة وردت في هامش مقال كتبه رجل الدين يدعى **يوهان فريديريك شولتر** حول موضوع الزواج الديني والمدني حيث انتقد فكرة الإكتفاء بالزواج المدني وذلك باسم التنوير متسائلا في السياق نفسه ما هو هذا التنوير؟..."¹⁶³.

في نوفمبر 1784 نشرت دورية ألمانية *Berlinische Monatschrift* سؤال ما هي الأنوار؟ *was ist Aufklärung*؟، دخل هذا السؤال التاريخ لأنه مثل حدث هام في تاريخ الفكر الغربي حدد ما نحن عليه وما نفكر فيه وما نفعله الآن، أي تأمل الحاضر كإنتماء للعصر، والبحث عن علامات تبشر بوقوع المستقبل، "...كيف يمكن تحليل الحاضر كنقطة تحول نحو فجر عالم

²هنشون، معجم الأفكار والإعلام، تر: خليل راشد، الجبوسي ط1 1997 ص216

³الزواي بغورة، ما بعد الحداثة و التنوير موقف الأنطولوجيا التاريخية، دراسة نقدية، دار الطليعة للنشر بيروت ط1 2009، ص 86

*الأنثروبولوجيا دراسة تتعلق بالجماعات البشرية الفطرية من الناحية الفيزيقية ثم من حيث تراثها و ثقافتها و تلك هي الأنثروبولوجيا الثقافية، والانتروبولوجيا الفلسيفة بحث فلسفي يهتم بكل ما يتصل بماهية الإنسان، وهي المنظور الذي سنعالج من خلاله تصور الإنسان و تحولاته الثقافية و الفكرية في الأنوار و ما بعدها.

جديد... "164، وفي الجواب عن سؤال ما هو الانوار يقول **كانط** : "...إن بلوغ الانوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه...تجراً على ان تعرف، كن جريئاً في إستعمال عقلك انت... الكسل والجبن هما السببان في ان عددا كبيرا جدا من الناس يفضلون البقاء قصرا...وهما السببان أيضا أنه من السهل على الآخرين أن ينصبوا أنفسهم أوصياء علينا..."165 حيث تمثل الانوار بالنسبة له حالة من الوعي الذي يأسسه الإنسان هو نفسه حين يقرر استعمال عقله والخروج من التبعية الخارجية.

لقد أجاب الموسيقار **فيليكس مندلسون** 1809_1847 على هذا السؤال لغويا وربطه بالحضارة والثقافة جاعلا من الإنسان الغاية والهدف، و لقد حذر **مندلسون** من الإستعمال السيء للتتوير، "...كلما زاد الشيء نبلا وكمالا، زادت بشاعة فساده وتحلله، إن إساءة استخدام التتوير يضعف الشعور الأخلاقي، وإساءة استخدام الحضارة يفضي إلى العبودية، وكلما تقدم التتوير جنبا إلى جنب مع الحضارة كان أفضل وسيلة لوقف الفساد، والثقافة التي تسود في أمة من الأمم نتيجة إمتزاج التتوير بالحضارة تجعل هذه الأمة أقل عرضة للفساد..."¹⁶⁶، فمن خلال تحديث آليات التفكير الإنساني ومناهجه ظهر انسان الأنوار، الذي انتقد نموذج الثقافة السائد وفكك ادعاءاتها، مبرزاً الصراعات العقائدية الكامنة خلفها، وعمل على ارساء مفهوم الحداثة والراهنية حيث أسس تصورات جديدة للوجود والمعرفة والقيم.

164 فوكو ميشال، ماهي الانوار، مجلة الجابري، العدد الخامس ،موقع الحكمة، <http://hekmah.org> 15-2015.

165 كانط إيمانويل، ثلاثة نصوص تأملات في التربية، ما هي الانوار ، ما التوجه في التفكير، تر: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، ط1 2005، مصر، ص58

³الزواي بغورة، المرجع السابق، ص86

هناك من يعتبر القرن 18م منبع العقلانية الحديثة، فما هو المضمون الفلسفي للتنوير؟، إن معنى التنوير تعود في أصلها اللاتيني إلى نور الإيمان، و أصبح بعد ذلك في القرن الثامن عشر يعني نور العقل، ومما لا شك فيه أن القدماء ربطوا بين المعرفة والنور وحتى الأديان، كما "... يؤكد إنه ابتداء من سنة 1671 حلت كلمة التنوير محل الفكر والذكاء وأنها انتشرت لتعبر عن مدى تقدم الإنسان وتطوره، كما ارتبط التنوير بالفلسفة والنقد، حيث أصبح حركة فكرية وثقافية عالمية...¹⁶⁷، وإذا استقرأنا تاريخ نشوء التنوير كثورة على السلطة الغيبية وكنزعة إنسانية، يرى المؤرخون إنه ظهر في الفترة التي تلت الثورة الإنجليزية سنة 1667 ونهاية حروب الدينية وتوقيع معاهدة واستقاليا 1648 أتاح لأوروبا استقرارا مكنها من تطوير قدراتها الإقتصادية والعلمية، هدف التنوير تجلى في تحرير الإنسان من "...نيرين deux fardeaux الأول طبيعي ممثلا في الأوهام، الجهالة les ténèbres، الثاني تحريره من الاستبداد والطغيان، الظلم، وجعل الإنسان سيد الطبيعة..."¹⁶⁸، وقد مثل التنوير ثورة فكرية جذرية استطاعت التأثير في مستويات ثقافية وإجتماعية عدة.

التنوير حركة تاريخية وعملية فكرية وسياسية وليس مذهباً أو نظرية، إنه عبارة عن رؤية وطريقة وموقف فكري وثقافين يقوم على الإيمان بالعقل والعلم الحرية والتسامح والتقدم، فهذا الكم الهائل من التطور العلمي والإبداع الفلسفي أسس لفكر نهضوي يهتم بالنشاط الفردي وبالتحرر قدرات الإنسان لتحقيق سعادته، وليعبر عن ذاته وتحقيق وجوده، وراهن على القوى الكامنة لديه في رفع من قيمته وإثبات حريته والتمتع بالحياة وتحريره من الإضطهاد والعودة إلى

¹ الزواي بغورة، المرجع السابق ، ص71

168 الزواي بغورة، التنوير ومساهمات أخرى، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، دار الهدى، 2013 عين

مليلة، الجزائر، ص 153

الطبيعة الأصلية للإنسان،"...و لدحض الأفكار القروسطية، جاءت فلسفة تنوه بقيمة الإنسان وتضرب بقوة الأفكار التقليدية وتكرس فلسفة إنسانية تبحث عن ترسيخ المكانة اللائقة للفرد وتمكينه من السيطرة على الطبيعة..."¹⁶⁹، سلط الفكر التنويري الضوء على ملكات الإنسان الفكرية وشرع له القدرة على استخدام العقل.

عرفت الفلسفة المدرسية الإنسان بأنه له القدرة على التفكير وإنه كائن، عاقل، ناطق وفي عصر النهضة ظهرت النزعة الإنسانية، وهي حركة أفرزتها النهضة العالمية للأفكار التنويرية ضد الفكر السكولائي، فأصبح الإنسان هو القيمة العليا، ودافعت عن حريته فالإنسان أصبح سيدا على الكون بفضل إمكانياته الهائلة و قدرته على حل المشاكل بالذكاء والحكمة والفتنة العملية والنظرية، يعتبر برغسون 1859_1941 Henri Bergson الإنسان العامل المخترع للوسائل لتكيف مع البيئة، فبفضل إبداعاته واختراعاته العلمية قاوم الإنسان الجمود، وأيقظ حركته بإعلانه لسلطان العقل، ورفضه للأفكار الغيبية، وهذه النزعة هي امتداد للفكر اليوناني لمقولة بروتاغوراس: "الإنسان مقياس كل شيء"، ترجع هذه المقولة كل شيء إلى الإنسان و ليس للأشياء المادية.

« L'homme est la mesure de toutes choses. Des choses qui sont en tant qu'elles sont. Et des choses que ne sont pas en tant qu'elle ne sont pas »¹⁷⁰

كان الإنسان في نظر السفسطائيين ذات في الطبيعة الخارجية والإلهية ويجب استعادته بإرجاعه إلى جذره الأصلي، ويظهر الحركات العلمية والثورات

³ فيصل عباس، الفلسفة و الإنسان، دار الفكر العربي بيروت ط1 1996 ص81

170 Noella Baraquin, Jean Dugue, François Ribes, Jacqueline La ffitte, Dictionnaire de la philosophie, ed2 Aramand Colin, 1995, 135

الليبيرالية دعمت أسس الحقوق والحريات، "... انتقد لورانس فاللا Laurent VALLA 1457_1407 الفيزياء الأرسطية، ودمر الدين لأنه يكرس للأفكار الهرطقية ويرفض التجربة حيث أن المسيحية لا تعتمد على التجربة، لكن على اعتقاد بعيد عن كل خبرة، في هذه الأثناء اطلع الأوروبيون على ثقافة الشعوب الأخرى، وتم اكتشاف العوالم الأخرى وتمت التجربة واخترعت الطباعة وتجاوزوا فكرة (Theocentricisme) أي الله كغاية مطلقة، واحتل الإنسان العرش وغير موقع الكنيسة وأسس لمشروع الطبيعة الإنسانية التي تدرس قوانين الطبيعة والمجتمع، فظهرت العلوم حيث يقول اميل إيميل بريه:

« les humanistes, avant d'être des penseurs, sont des
particiens de la philologie, soucieux des méthodes »¹⁷¹

مثل مشروع الأنوار ثورة فكرية غيرت منظومة القيم، و"...لقد قام هذا المشروع على ثلاثة أفكار: الإستقلالية، الغائية الإنسانية لأفعالنا والكونية..."¹⁷² تمثل هذه الأفكار عصب مشروع الأنوار الإنساني التحرري اذي يسعى للإستقلالية كمطلب انساني حر ،حيث "...الإستقلالية تتمثل في جعلنا نفضل ما نختاره ونقرره بأنفسنا على ما تفرض علينا سلطة خارجية عن إرادتنا..."¹⁷³ الأمر الذي فتح المجال للإنسان لإستعمال عقله بكل حرية، وفكر في ذاته والطبيعة،"...التحرر والإستقلالية وهما كلمتان تشيران إلى لحظتين ضرورتين بالتساوي في سيرورة واحدة لا يتسنى الإنخراط فيها إلا بتوفر الحرية الكاملة في النظر والمسائلة والنقد والتشكيك بحيث لن يكون هناك تقديس لأية

Emile Brehier, Histoire de la philosophie – l'antiquité et le moyen-âge et ² renaissance , 7^{ed} P-U-F, 1967, p662, p 650-660-661-662

172تودوروف تزفيتان، روح الانوار، تر: حافظ قوبعة، دار توبقال، ط2007، 1، المغرب، ص10

173 المرجع نفسه، ص10

عقيدة أو أية مؤسسة...¹⁷⁴، لقد اكتشف الإنسان إنه قادر على بلوغ التقدم والتطور بفضل العقل، ولهذا عدت فلسفة التنوير فلسفة الإنسان بالمعنى الشامل لأنه حررته من الأوهام وأعلنت ميلاده وزودته بأدوات التنقيف والإستتارة، وإضافة إلى ذلك أسست لحقوق الإنسان والحريات، أصبح بإمكان الانسان ان يثق في العقل ويستعمل فكره، ويؤسس صورة جديدة للفكر يتجاوز من خلالها هشاشة الواقع وتناقضاته، "كما قدمت فلسفة الأنوار تصورا جديدا لمستقبل الانسان في ظل سيره الدائم نحو تحقيق التقدم والتناغم والسعادة، انطلاقا من مقولة الإنسان سيد نفسه والمشرع لقوانين وجوده...¹⁷⁵، القائمة على المساواة والتعدد.

تدل فلسفة الأنوار على نمط حضاري متميز يخالف التفكير التقليدي، إنها دعوة إلى التغيير بمساعدة وعي يقظ، كما أن الأنوار اهتمت بالعلم والمعرفة وسعت إلى تحديد مفاهيمها، وغيّرت أسلوب حياة الإنسان، فتحول المجتمع من النمط التقليدي إلى الرقي والإزدهار وذلك بفضل الإكتشافات العلمية والجغرافية واختراع الطباعة والإصلاح الديني، الذي يبلور فهما تنويريا للعقيدة، لتطهير الخطاب الديني من كل إديولوجيا تجمد الوعي وتشعر الإنسان بالعجز في ممارسة التفكير الحر، وترفع عنه أي وصاية وسلطة، يقول مارتن لوثر 1483_1546م Martin Luther:

« La raison des homme n'a pas besoin d'autorité visible
pour régler sa croyance religieuse »¹⁷⁶

174تودوروف تزفيتان، المرجع السابق، ص10

Emile Brehier : Histoire de la philosophie T-H la philosophie moderne le XIX siècle, ²
presse universitaires de France, Sed, 1967, p515

ibid,p517³

تأسست على إثر هذه النهضة منظومة متكاملة من القوانين التي تحترم الفكر الفردي في انعناقه من الجمود، وقوضت الأشكال الجامدة التي عرقلت بزوغ الفكر الحر وتصالحت مع الإنسان، ففلسفة الأنوار تعد حدث تاريخي جاءت أصداؤها لتؤكد هذا التحول، ومن الخصائص الرئيسية للأنوار هي كالتالي:

"...أولا: الإيمان بالعقل وبقدرته على التحرر من كل ما ورثه من عبودية وعلى تقرير مصيره بيديه؛ ثانيا: الأمل في الحرية؛ والشعور بالمسؤولية؛ ثالثا: القطيعة مع الأنظمة القديمة والهرميات العتيقة؛ رابعا: الشجاعة في إخضاع كل الآراء والمذاهب الموروثة لامتحان العقل وحكمه؛ خامسا: الإيمان بتضامن مصالح الإنسانية وزيادة الآخاء بين الناس جميعا... "177.

فالفكر التنويري يحيل إلى الحداثة التي يعبر فيها الإنسان عن رفضه للعالم في شكله القديم، "... فلم يجد الإنسان مع الأنوار كائنا خلقه الله على هيأته، بل أصبح فاعلا اجتماعيا يتحدد من خلال دوره أي سلوكه المرتبط بتشريعات عليها إن تسهر على السير الأمثل للنظام الاجتماعي... "178، الأنوار هي حركة استكشافية وابداعية تسعى إلى التجديد، يقود فيها الإنسان داته ويشرع لنفسه.

يمثل عصر الأنوار انطلاق الشرارة الأولى للفكر الحديث، لقد استتارت عين الإنسان بوجود عالم محكم بقوانين عقلانية واستيقظت ذاكرته واشتعل فكره ونضجت لديه رؤية جديدة للعالم، فاكتسى تفكيره صبغة تنويرية فازداد وعي الإنسان بفك ألغاز الكون وتحويل ظواهره إلى جملة من القوانين، وتمكن الإنسان الأنواري من الكشف عن أسرار العالم المادي والإنسان غير العالم المادي من خلال اختراع الفنون والتقنيات والمعارف والعلوم وكل الوسائل التي أحدثها

¹ الزواوي بغورة، التنوير ومساهمات أخرى ، مرجع سابق ص165

² يعقوب ولد القاسم، الحداثة في فلسفة هيغل ، إتحاد الجمعيات الفلسفية العربية، ط1 2003 ص62

الإنسان للسيطرة على الطبيعة و توجيهها. "...لقد اكتشف الإنسان أن كل ما يتعلق بالطبيعة يمكن حصره في قوالب من المبادئ، وهكذا تتحدد علاقة الإنسان كفاعل وكذات بالطبيعة، هذا الوضع هو تحقيق لرغبة الإنسان في إخضاع الظواهر الطبيعية لمشيئته..."¹⁷⁹.

وثق الأنواريون بالعقل وبقدرته على اكتشاف الحقيقة والوجود، فالعقل حول الفوضى إلى نظام، ووضعوا الإنسان في وسط الكون تشجع على استخدام عقلك، يقول **مونتسكيو** 1755_1689: "...كل إنسان يملك روح حرة يجب أن يقود نفسه بنفسه، يحكم ذاته، وفي القرن 19 إضاءة جديدة، انتشار الأنوار من شخص لآخر، يلخص المفكر **تريفيتان تودوروف** ولد 1939 **Tzvetan Todorov** أكيد لكي نفكر يجب أن نملك القدرة للاستعمال الحر لمليكتنا العقلية العالمية، التفكير الحر سيغير العالم مستقبلا، وتغيير البراديغم يكون بتغيير النظريات وإطلاق إشعاع الحضارة العلمية..."¹⁸⁰، **فولتير** نموذج العقلانية، موقظ الثورة الفرنسية، عمل فلاسفة الأنوار على بناء تصورات جديدة للإنسان في مجالات المعرفة والسلوك، إذن فهناك تعالق دلالي بين العقل والأنوار.

كان لهذا الإنزياح في منطق التفكير اللاهوتي إلى الأنوار، دور في انتاج الحقيقة واعداد العقول الحرة، 181 ف"الأنوار إمتصاص ومفصلة لآراء كانت فيما مضى متناحرة، احتضنت القدامى والمحدثين أصحاب التوجهات الكونية وذوي التوجهات المحلية... إن مكونات فكر الأنوار غارقة في القدم لكن عملية تركيبها جديدة..."، وهذا ما جعل **كانط** يفكك البنية المعرفية لعصره، قدم **كانط** مشروع

³الزواوي بغورة، التنوير ومساهمات أخرى، مرجع سابق ص48

180 يوسف الصديق، المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، دار العربية للكتاب تونس 1976 ص85

181 تودوروف تريفيتان، مرجع سابق، ص09

حول علاقة الإنسان بالحدائث والتنوير عبر مجموعة من القواعد الصلبة، تحقق للإنسان وجوده ويحدد له حقوقه وفق أسس يبينها القانون البشري، فلقد أخذ الإنسان الأنثوري المكانة المحورية في عصر النهضة، تجلى بالخصوص عند إجلال مبدأ المعقولية الجديدة في الطبيعة وتنظيم الحياة الفردية، وإخضاع جميع ميادين المعرفة للعقل.

2. الإنسان الأنثروبولوجي عند كانط:

أبرزت العصور الحديثة عقلانية تركز أدواتها المعرفية، وأدت إلى بناء عقل نقدي وعقله القول السياسي من خلال ضبط العلاقات الإنسانية وفق مجموعة من القيم تحدد ما لنا وما علينا، لقد وضع كانط الأسس النظرية والمعرفية لعصر الأنوار عبر نقد المعرفة البشرية وأدواتها، والبحث في الشروط التي تجعل البحث والفكر ممكنين، يقول كانط: "... لا أقصد بالنقد نقد الكتب والمذاهب بل نقد لسلطة العقل عموماً إن في العقل قواعد نشاطه وطاقاته وحدوده، في أي أحوال نستطيع أن نطمئن إلى العقل ذلك هو السؤال الذي ينبغي أن نجيب عنه امتحان العقل امتحاناً نقدياً، لقد انطلق كانط من هذه اللفظة نحن نستخدم العقل في جميع المجالات ونخضع نتائجها للنقد والتمحيص فلماذا لا يخضع هذا العقل بالذات إلى النقد؟..."¹⁸²

تحققت بفضل المنهج النقدي قيام معرفة إنسانية تعالج المشاكل المطروحة على الفكر، يقول هازار: "...ينحو العقل منحى نقدياً معارضاً للروح الوثيقة التي يعتنقها الجمهور..."¹⁸³، وقد تم تجاوز النظرة الجاهزية الموجودة في ثقافة القرون الوسطى، من خلال العقل الأنثوري الذي صاغه كانط وعبر عنه في نصه الذي

² الزواوي بغورة، التنوير ومساهمات أخرى، مرجع سابق ص 230

³ المرجع نفسه، ص 230

كان بخصوص جوابه عن السؤال ما هي الأنوار، "...إنها خروج الإنسان من قصوره الذي هو نفسه مسؤول عنه، والقصور هنا هو حالة العجز عن استخدام العقل خارج قيادة الآخرين، والإنسان القاصر مسؤول عن قصوره، لأن العلة في ذلك ليس في عيب العقل وإنما في انعدام القدرة على استخدام عقلك بنفسك وتوجيهه إلى ضبط عملياته و وظائفه بدون إشراف غيره..."¹⁸⁴، حيث يرفع عن الانسان حالة القصور التي كانت تجعله يخضع للوصاية، ويدعوه للتفكير في ذاته انطلاق من الايمان في قدرة العقل.

لا يتعلق سؤال **كانط** بوعينا للحاضر بل بالوضع الراهن، حيث عالج الحاضر معالجة فلسفية فهو صيرورة تخرجنا من حالة القصور، حيث يتحدد الانوار بتغيير العلاقة بين الإرادة والسلطات و استخدام العقل.

الأسئلة الثلاثة التي طرحتها الفلسفة الكانطية في صيغتها الشمولية: ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا يجب أن أعمل؟ وماذا بوسعي أن أمل؟ أسئلة مترابطة من الممكن إرجاعها إلى سؤال رابع وهو ما هو الإنسان؟ وهذا الإرجاع تمليه كل فلسفة تستند في تصورهما لإنسانية الإنسان والإنساني انطلاقاً من معايير ثابتة: فالشعار (تجراً على استخدام عقلك) هو تعريف للأنوار ووصف ضابط لحركية العقل، ولما كان كل تفكير يحتاج إلى وسيلة لتنسيق معارفه، فإن النظر يعتمد على ذاته وهذا ما يجعل العقل يحافظ على أن تظل أحكامه قابلة للإتساع مع الواقع ، "...فإنه لا مندوحة للإنسان من أن يسترشد في تدبير شؤون نفسه وأفعاله باستخدام العقل، والإستتارة بهدي من أنواره لعل هذا نفسه هو ما يقرره أول ركن من أركان النقد الكانطي المتمثل في حمل الإنسان على التفكير بنفسه وسلبه عن نزعة الخمول والجبن اللذين يفسران بقاء القسم الأكبر من البشر في حالة

¹ الزواوي بغورة، التنوير ومساهمات أخرى، المرجع السابق، ص234

القصور...¹⁸⁵، إن رفع حالة الوصاية التي كانت تشكل بديل لتفكير الإنسان في قضاياها كانت خطوة تنويرية أساسية لتفكير الإنسان في عالمه وفي ذاته.

الإنسان غاية في ذاته، وتحوله من القصور إلى الرشد يحمله إلى تحطم أسوار الجهل والأغلال التي كبلته قرونا وأن يحقق حرية شاملة، يقول **كانط**: "...بقدر ما تلقى القيود المفروضة على نشاط الإنسان وبمقدار ما يتاح للناس جميعا أن يستمتعوا بالحرية الدينية، بهذا المقدار يتقدم التنوير والإستتارة..."¹⁸⁶، فالتنوير الإنسان ممكن لكنه مشروط بترك الناس أحرار، فالإنسان ليس وسيلة في تصور **كانط**، فلا يتحكم فيه أحد أو سلطة، ذلك أن في جنوح كل إنسان إلى التفكير بنفسه بكل حرية حتما سيرتقي إلى مستوى القدرة على استخدام عقله مبعدا قدر الإمكان الأفكار الفاسدة و الأحكام الباطلة، "...فكما أن منشأ القصور هو حالة العجز في استخدام العقل وانعدام القدرة على ممارسته..."¹⁸⁷، بسبب الكسل والخمول، كذلك معيار الحكم على نهاية هذا القصور يفترض رفع أشكال الوصاية على العقل ورموزها من الأوصياء الذين نصبوا أنفسهم سلطة عليا، يعتقد أنها تملك الحقيقة، وهذا ما يشير إليه **كانط** حيث "...من العسير على أي شخص بمفرده الإفلات من حالة القصور التي كادت أن تصبح طبيعية فيه..."¹⁸⁸.

التنوير عند **كانط** يجسد في إرادتنا التي تقبل سلطة الآخر علينا التي تقودنا في ميادين ثلاثة هي: عندما يصبح الكتاب بديلا عن فهمنا، وعندما يتولى رجل

² المرجع نفسه، ص234

³ عثمان أمين رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للطباعة و النشر، ط2، 1975 ص124

¹ الزواوي بغورة، التنوير ومساهمات أخرى، المرجع السابق ص235

² المرجع نفسه، ص235

الدين توجيه ضميرنا الخلقى، وعندما يقرر الطبيب نظامنا الصحى، ومن شروط التنوير عند **كانط** الحرية...¹⁸⁹، القصور حالة معينة تسمح لنا بقبول وصاية الآخرين، فلتكن لدينا الشجاعة للمعرفة، يمكن ان نفهم الأنوار كحدث وفعل شجاع لجميع الناس، وتغيير تاريخي يمس الوجود السياسى والاجتماعى، حيث يضع **كانط** شرطين للخروج من هذ القصور، "...ضرورة الفصل بين ما يجب إطاعته وما ينبغى الخضوع له، وبين ما يرجع إلى استعمال العقل، وهذا الشكل الذي يمارسه عادة النظام السياسى والدينى والعسكرى، فالإنسانية يمكنها ان تتقدم ليس لأنها لم تطع أبدا ولكن عندما نقول لها: أطيعي وسوف تستطعين التفكير كيفما تشائين..."¹⁹⁰

يناهض التنوير التقليد ووصاية أي سلطة على العقل وتوجيه الوعي، ويسعى لاستقلال ادوات انتاج المعرفة عن كل وصاية تدعي حماية العقل، و قد ادرك كانت ان مهمة تغيير المجتمع، تستدعي نقد الشروط الراهنة للعقل وللحياة السياسية والثقافية، يقول **كانط**: "...إن الإستخدام العلني العام للعقل ينبغى أن يبقى حرا في كل الأوقات وهو قادر على نشر التنوير بين الناس، أقصد باستعمال الإنسان لعقله مثل العالم أمام الجمهور..."¹⁹¹، فمن واجب الدولة الحديثة أن تهىء للمواطنين ظروف الحياة المواتية لنمو قدراتهم و أن تشعرهم ككائنات مفكرة حرة، فاعلة في مجتمع تعايش الحريات ، ونلاحظ أن فلسفة الأنوار بدءا من فولتير عبروا عن الحرية أفضل تعبير بقوله: "...لقد اختلف معك في الرأي

³الزاوي بغورة، ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص58

190فوكو ميشال ، ما هي الانوار، مرجع سابق.

191 الزاوي بغورة، التنوير و مساهمات أخرى ،مرجع سابق، ص234

ولكنني على استعداد لأن أدفع بحياتي ثمنا لحقك في الدفاع عن رأيك...»¹⁹²،
فالحرية هي ضمان مشروعية الإختلاف في الرأي.

دافع فلاسفة الأنوار عن حقوق العقل، والحرية، وشعارهم الإستخدام العلني
للعقل (l'usage publique) في جميع الميادين لا على أساس الطاعة بل على
أساس الحرية الفكرية الكفيلة بنشر الأنوار بين البشر، "...فالحرية ليست شيئاً
آخر سوى تحقيق للفاعلية الإنسانية التي يتسم لها النشاط العقلي للإنسان، وهذا
يعني أن الصلة بين العقل/ الأنوار/ الحرية داخل فلسفة الأنوار لا تسجل نفسها
كظاهرة عرضية وإنما كشرط ضروري للبحث عن الحقيقة..."¹⁹³، حيث أن
المطالبة بشرط حرية استخدام العقل كان ضرورياً لتحرير العقل نفسه.

« OR, pour ces lumières, il n'est rien requis d'autre que
la liberté »¹⁹⁴

فرق **كانط** بين الإستعمال الخاص والعمومي للعقل، "...بأن العقل يجب أن
يكون حراً في استعماله العمومي بينما يجب أن يكون خاضعاً في استعماله
الخاص...عندما نفكر ككائنات مفكرة وليس كأداة في جهاز ما..".¹⁹⁵ ، الأنوار
ليست فقط حدثاً يضمن من خلاله الأفراد حرياتهم الخاصة في التفكير، بل
تتحقق الأنوار عندما يكون هناك تطابق للاستعمال الكوني والحر مع الاستعمال
العمومي للعقل.

¹ الزواوي بغورة، التنوير ومساهمات أخرى، المرجع السابق، ص237

² المرجع نفسه، ص237

194Spiobetta Auber, Kant et la philosophie de l'histoire introduction,
Montagne 1ed,1947 p 97

195 ميشال فوكو، ماهي الأنوار، مرجع سابق.

إن الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً لا يمكنه أن يتصور عليه إرادته إلا من خلال دعامة هي الحرية، فتجعله كائناً قادراً على التفكير بنفسه، وهذا يكشف لنا على أن الحرية في مشروع الأنوار ليست إلا مبدأ إنسانياً متأصلاً في الطبيعة الإنسانية، إذن فمطالبة العقل بحقه المشروع في الحرية إنما يؤسس العقل في مجال الاستخدام العلني له والذي يعد مبدأ الكرامة الإنسانية.

فكر **كانط** في الآنية كحاضر أفرزت الحداثة، فالحداثة شكل من العلاقة مع ما يحدث في الوضع الراهن، أي استجابة الأفراد في انجاز مهمة الحاضر من خلال صنع الذات.

حاول **كارل بوبر** 1902-1941 قراءة **كانط** لفهم تحولات مفهوم الإنسان الأنوارى من منظور معاصر إنجازاته العلمية حيث أكد أن العقل يفرض قوانينه على الطبيعة وهو من يخلق المعرفة، كما جعل **كانط** من الإنسان المشرع من الناحية الأخلاقية مثلما أنسن العلم أنسن الأخلاق، كما دعا إلى استقلال الذات في التشريع، "...كن حراً ولا تقف واحترم حرية الغير، فكل إنسان حر لا لأنه ولد حراً بل لأنه ولد على كتفه عبء القرار الحر.." ¹⁹⁶، آمن **كانط** حسب بوبر بالمجتمع المفتوح واحترام الغير، وتأثر عصر التنوير بعلم نيوتن، فالظواهر تعطى والمبادئ هي ما يجب اكتشافها فتحول الإنسان من كونه حامل للأفكار الأبدية الفطرية إلى قوة خلاقة ترصد الكون وتديره بكل أصالة وحركية كما أشاع التنوير من الناحية السياسية قيم التسامح الديني وحقوق الإنسان والديمقراطية ويرى ميشال فوكو 1926_1984 أن سؤال الأنوار "...تحت أشكال وصيغ متعددة ومنذ ما يزيد عن القرنين من الزمان والسؤال يتكرر..." ¹⁹⁷.

¹الزاوي بغوزة، ما بعد الحداثة و التنوير، مرجع سابق، ص 91

²الزاوي بغوزة، التنوير و مساهمات أخرى، مرجع سابق ص 283

طرح **كانط** مسألة الأنوار طرحا موضوعيا، فمحاولته الساعية إلى توضيح التنوير تكون الفلسفة قد اقتحمت مجال الفكر في حاضرها، وهذا التفكير من الممكن أن يتخذ ثلاثة أشكال تتمثل في الحاضر بمثابة انتماء إلى عصر العالم؛ مساءلة الحاضر لاستجلاء دلائل الحدث المقبل؛ وتحليل الحاضر بوصفه نقطة تحول نحو فجر عالم جديد، بيد أن **كانط** لا يشير إلى أحد هذه الأشكال في إجابته وإنما يقدم لنا شرحا للتنوير يصوره عملية مساعدة للإنسان على تخطي أو في الخروج من قصوره الذي هو مسؤول عنه...¹⁹⁸، ففلسفة **كانط** النقدية هي حركة تنويرية حاولت إرجاع مسار البحث الفلسفي إلى الطبيعة الداخلية إلى الإنسان ورفعت من كيانه الفردي.

كانت الفلسفة الحديثة في شقها الأنواري هي محاولة للإجابة عن سؤال **كانط**: ما هو التنوير؟ حيث ظهر العقل بصفته الغالب ومن دون وصاية وذلك من خلال أشكال التفكير العلمي والتقني والتنظيم السياسي حيث يقول ميشال فوكو: "...إن مرحلة العصر الكلاسيكي هي المرحلة التي فصلت بشكل نهائي بين الجنون والعقل، ربطت الجنون بالهذيان وكان ذلك باسم المعرفة والعلم وعلى أحكام أخلاقية لا إنسانية..."¹⁹⁹، ذلك لأن عصر التنوير إعتبر اللاعقل نوعا من العار العلني للعقل، فالجنون بما أنه يهدد العقل قامت الثقافة الغربية بإقصائه فكل ما يهدد العقل ينتشبه مع الجنون، يعزل بطريقة عنيفة ويسكت بطريقة صارمة.

كما أن نيتشه^{1844_1900} انتقد التنوير حيث ظهر أن تاريخ الثقافة الغربية هو جريمة إقترفها العقل بحق غريزة الحياة وضعت الغرائز في طرفي النقيض وإنجازات للعقل، كما يشير فوكو بأهمية سؤال **كانط** حول التنوير الذي

³المرجع نفسه، ص 283

⁴المرجع السابق ص 283

آثار هاجس معرفي يتمثل في تحليل حدث تاريخي، فسؤاله يندرج ضمن انشغاله بالأحداث الآنية، كما يرى أيضا أن دعوة **كانط** إلى الشجاعة وضرورة استعمال العقل واستقلال الإنسان ما يؤكد أن النقد يعني عدم خضوع للأعيب السلطة، فسؤاله يتعلق بالحاضر، فالمفكر شخص فاعل فالفلسفة لها دور في الحياة حسب اعتقاده.

يرى **ميشال فوكو** أنه "...إذا كانت الفلسفة هي شكلا من الممارسة الخطابية فإني أرى أن الفلسفة هي التي تطرح موضوع الحاضر كمشكلة..."²⁰⁰، فالحاضر له علاقة بالحدثة وهذا يبرز علاقة التنوير بالحدثة، ليس من خلال إبراز مميزات التنوير وإنما من خلال الوظيفة الجديدة للفلسفة التي أصبحت تفكير في الحاضر الإنساني، ومن خلال أيضا نظرتة إلى التنوير كمشكلة، "...إن نص **كانط** يطرح موضوع الحاضر، يبين **كانط** أن الخروج الذي يميز عصر التنوير يعتبر عملية تسمح لنا بالتخلص وتجاوز حالة القصور، والذي يعني به هو حالة إرادتنا في قبول سلطة الآخر علينا..."²⁰¹، كسلطة عليا تمارس وحدها الحق في الحقيقة.

في قراءة **ميشال فوكو** لنصه حول التنوير يكشف عن أن التنوير هو إحداث نوع من التحويل في العلاقة القائمة بين الإرادة والسلطة استعمال العقل، لأن التنوير يتمثل في الاستعمال العام والحر والعلمي للعقل، التفكير بطريقة حرة باعتبارنا كائنات عاقلة في المجموعة الإنسانية، والاستعمال للعقل هو استعمال نقدي ذلك لأن على النقد أن يبين الشروط التي يتم فيها استعمال العقل استعمالا مشروعاً، يمثل **كانط** نقطة تركز كثيفة للحدثة ذاتها في شكلها الإبستمي والوجودي حيث يرى **مارتن هيدجر** Martin Heidegger 1976_1889 أن

¹الزواوي بغورة، التنوير و مساهمات أخرى، مرجع سابق، ص 157

²المرجع نفسه ص 229

كانط باحث للحداثة الفلسفية من خلال تناهي الإنسان أما فوكو فيرى في **كانط** "...حدثا خطابيا مرتبط بإستمية العصر الحديث..."²⁰²، ذلك أن تجريبية العصر الحديث المشكلة من فقه اللغة، الاقتصاد السياسي وعلوم الأحياء طابعها الترنسندنتالي في المساهمة الكانطية، وبذلك مثلت نهاية إستمية التمثل وبداية لإستمية الإنسان إستمية الحداثة، بما أن **كانط** طرح سؤال الإنسان الأنثروبولوجي.

أراد **كانط** لذات المتعالية أن تكون ذاتا نقدية، تدرك المعرفة بالعقل النظري وتؤسس الأخلاق بالعقل العملي وتستقي الحكم الجمالي بملكه الحكم، يظهر المنعرج الكانطي عند سؤاله عن ما هو الإنسان؟ فالسؤال عن الإنسان هو اكتشاف جديد قارب به الراهن فالإنسان يظل رهان الفلسفة المعاصرة الذي سيتخذ منحى تساؤليا آخر فهو سؤال الراهن بامتياز، لقد ارتبط سؤال الإنسان بالكثير من الحيرة والتردد والغموض فكيف نجعل من الإنسان الموضوع الرئيسي لكل تفكير فلسفي؟ عرف مفهوم الإنسان مجموعة إنزياحات اختلفت معه أشكال الفهم وصور تفسير الوجود، فهو مفهوم مبهم فلتكن الخطوة المنهجية في هذه الدراسة معالجة مفهوم الإنسان وفق مقاربات أنثروبولوجية للبحث عن المعنى الفعلي لوجود الإنسان من خلال السياقات المعرفية الذي جددت المفهوم، فلم التفكير اليوم فقي موضوع الإنسان وما هي مختلف الدلالات الوجودية والأخلاقية التي يمكن أن يحملها السؤال عن الإنسان؟ وما معنى "الأنثروبولوجيا" من وجهة نظر برغماتية؟

«l'anthropologie signifie étymologiquement étude ou science de l'homme» 2

كان هاجس **كانط** السؤال عن الإنسان كونه يعاني من ازدواج بين إحساسه الباطني بنفسه وإحساسه الخارجي بجسمه بين ما هو متعال وما هو أمبيري في

³ المرجع سابق، ص 200

طبيعته، وفي الأنثروبولوجيا بين كانط بطريقة عملية ونظرية أن الإنسان عضو في جماعة إنسانية وهو غاية في ذاته وهو كائن عاقل وطبيعي وحر في ممارسة القانون الأخلاقي عرفه كما يلي: "Bute final de la nature" و"...الأنثروبولوجيا تهتم بدراسة الإنسان واستخدام هذا المصطلح في القرن 19 م في فرنسا وفي القرن 18 م في ألمانيا اهتم بالمعرفة النظرية للإنسان..."¹.

تساءل كانط "Ouest –ce que l’homme ?" ، لكي يخرج بفكرة الإنسان الإقليمي إلى العالمية **المواطن العالمي**، معرفة الإنسان كمفكر ومساهم فعال في تطور الجنس البشري، وهذه المعرفة قديمة عن الفلسفة ذاتها، فالإنسانية مشتركة تهدف إلى بناء مجتمع يعمل على تطوير وأخلاقه الفعل الإنساني بالفن والعلم ، إمكانية تأسيس كسمبولتيك إنساني، الإنسان ليس شيء ، فهو كائن زودته الطبيعة باستعدادات ينميها ، ويطبع الطبيعة بحريته وينفعل أمام حاجاته البيولوجية ، ويسعى إلى الانخراط في جماعة إنسانية، "...حيث اعتبر **كانط** أن جميع البشر ينتمون إلى نوع طبيعي واحد..."²⁰³.

لم ينتج **كانط** حتى 1798 معرفة نظرية حول الإنسان "...كل المحاولات لبلوغ على نحو صلب إلى معرفة كهذه إنما تعترضها عوائق تتعلق بالطبيعة الإنسانية نفسها..."²⁰⁴ ،ومن بين العقبات أن الإنسان لا يخضع للتجريب لأنه ينزعج ويخفي حقيقته ، كما يصعب تأسيس رؤية فلسفية واقعية لفهم طبيعته، والبحث العلمي يعقده معناه الفعلي لوجوده، وفي غياب مصادر حقيقية لمعرفة الإنسان، فإن أنثروبولوجيا سوف تستمد من التاريخ الكوني من وجهة نظر براغماتية تجيب

203 S . Piobetta, Kant et la philosophie de l’histoire , edition Audier montaigne

,Paris,1947 p38

204ibid, p38

عن هذا السؤال، كيف يستعمل الإنسان نفسه ولبس من استتباط قبلي لكن يجيب عن السؤال ما هو الإنسان... "205.

الإنسان موجود عاقل، ويشعر بوجوده وبحياه ويسعى لمعرفة عالمه، ويعي وحدته واستمراريته في الحياة والزمان ويدرك الآخرين ، بل يتعرف على ذاته من خلال نظرائه المشاركين له في هذا الوجود، فالإنسان ليس منفصلا عن الكينونة "...إن الإنسان يتميز عن الكائنات الأخرى من واقع أنه يقيم علاقة مع كينونته الغامضة فهي تنتمي إليه..." 206 "إن فكرة هيدجر أن الإنسان هو الكائن الذي يحقق فعل الوجود والمفهوم الكانطي للإنسان من وجهة نظر برغماتية تختلفان في بعض النقاط وتتشركان في الغاية من وجود الإنسان.

يفرق **كانط** بين التفكير والإحساس، "...أن الفرد يحس بغموض أنه موجود في العالم فهو شعور حدسي، ولكنه لم يكون مفهوما عن ذاته..." 207 ،الطفل والحيوان لهما نفس الإحساس ، ولكن عندما يدرك الطفل ما يقوله نقول عنه أنه يفكر ، فالتفكير لدى كانط هو نشاط ولبس جوهر فارغ، "...فالأنا هو نشاط تركيبى للانطباعات التي بإمكانها إنتاج إنسان وفرد واعي لذاته..." 208.

يوضح **كانط** ويحلل الضمير "أنا" فالضمائر الذاتية لا تستخدم في اللغة اللاتينية مثال [Sum]: je suis ، وفي اليابان الأفعال تصرف حسب رغبة الشخص وحسب الزمان فلا توجد ضمير أنا] المجردة التي انطلقت منها المثالية

205 Hubert Carron « Kant Anthropologie et morale séance 23 Avril 2009 Arte Filosofia.

² فرنسوا داستور، هيدجر والسؤال عن الزمان ، تر سامي أدهم ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنسر ، لبنان ، ط2 ،

2002، ص 45.

207Ibid.

208S . Piobetta, Kant et la philosophie de l'histoire ,p38

الديكارتيّة كمفهوم فارغ . فلا توجد ضمائر الشخصية في اليابان فهم يستخدمون الفعل في سياق اجتماعي من وجهة نظر برغماتية ، فالياباني لا يعبر بطريقة مجردة ، بل في إطار علاقته مع الآخرين، ينوه **كانط** بقيمة اللغة في تشكيل فكر الإنسان فهو كائن متكامل تتحد في ذاته أفكاره وأفعاله وتتماسك مع مسؤوليته وحرية "إن الكلام والفعل والسرد وتحميل المسؤولية هي كلها وبالتناوب أول عنصر من المماثلة في سلسلة أشكال الفعل وهو ما كان بإمكان **كانط** أن يدعو بمصلحة العقل المتغيرة ففي كل حين يتغير العقل بتغير أنماط الفعل..." 209 .

أعطى **كانط** تصورا جديدا لمعنى الإنسان وخلصه من التصورات الميتافيزيقية والتي جعلت منه مجالا مغلقا واختزلته في براديجم الوعي ونقله من ملاحظ للعالم إلى التفكير في وجوده كفعل وليس كموضوع للتأمل يعطي معنى للحياة، فهو كائن منغمس بالممارسة ، ينخرط في المجتمع الإنساني وينفتح على الآخر ويمد جسور التواصل بين الجميع ، وهذا هو الموضوع الجوهرى للأنثروبولوجيا "...لا نعرف إلا الطبيعة العاقلة الإنسانية من خلال تجربتنا تجربة الآخرين بكون موضوع الأنثروبولوجيا..." 210

« L'anthropologie, Kantienne ne serait au mieux qu'un
211 recueil de conseil de bon sens sur la conduite en social»

¹ بول ريكور، بعد طول تأمل ، تر: فؤاد مليت مراجعة وتقديم د.عمر مهيبيل ، الدار العربية للعلوم ، منشورات الاختلاف لان المركز الثقافي العربي ، بيروت، الدار البيضاء ، ط1، 2006.

210Ricardo Martinelle, nature et caractère dans l'anthropologie Kantienne. Esercigi

Filosofia, 2011.

.211Ibid

اهتم **كانط** بالتربية"...إن التربية هي أهم و أصعب مشكلة تطرح على الإنسان، كما ان فكرة التنوير تتضمن بعدا تربويا..."212، حسب **كانط** فإن الإنسان يملك ثلاث استعدادات "...الإستعداد التقني وهي القدرة الآلية المضاعفة بالوعي، والإستعداد البراغماتي هو استعمال الناس الآخرين لمهارة لتحقيق غايته، والاستعداد الخلقى وهو العمل تجاه الذات واتجاه الآخرين وفق مبدأ الحرية وامتنالا لقوانين.."213، وهي الاستعدادات الإنسانية الضرورية التي ينبغي على التربية تتميتها بما يخدم غاية وجوده،"...من أين تبدأ إذن تنمية الإستعدادات الإنسانية؟ فكل تربية هي فن فالطبيعة لم تضع في الإنسان أي غريزة تخصها، لأن أصل هذا الفن يكون إما آليا محكوما دون تخطيط بظروف معطاة، وإما قائما على النظر والتفكير أو الروية..."214. والتربية التي يتحدث عنها يجب ان تكون محكومة بمبادئ عقلية وغايات محددة.

يقسم دراسة للإنسان الأنثروبولوجيا إلى: الديداكتيك الانثروبولوجي anthropologique وDidactique، والخصائص الأنثروبولوجية Caractéristique anthropologique، حيث أن الدراسة الأولى الديداكتيك [الديداكتية الأنثروبولوجية وريثة التقليد الفلسفي الخاص بعلم النفس التجريبيين، والدراسة الثانية تعنى بتحديد العلاقة بين الذهن والطباع، فبالطبع تتشكل حقيقة الإنسان، فشخصية مرهونة بطباعه، فالطبيعة حددت الميكانيزمات الفيزيولوجية للإنسان، والمعرفة البرغماتية كروية فلسفية، تجعل من الإنسان قادر على تحقيق ذاته ووجوده فلا يوجد تعارض بين الفيزيولوجيا والبرغماتية، النشاط الطبيعي والنشاط الإنساني،"... لا بد من تمييز الثقافية المادية من الثقافية العملية،

212 كانط إيمانويل، ثلاثة نصوص تأملا في التربية، ما هي الانوار ، ما التوجه في التفكير، مصدر سابق، ص4

213 المصدر نفسه، ص 17

214 المصدر السابق، ص19

التي تكون إما برغماتية وإما أخلاقية"215، وذلك بناء على تصنيف الثقافة إلى "...الثقافة الحرة تنمي القوى الدنيا من أجل القوى العليا...تتمى المتخلفة لحساب الفاهمة..216،"... أما الثقافة العامة تقوي الذهن"217،"...أما الثقافة الأخلاقية لابد من السعي في سن مبكرة إلى تمكين الأطفال من تصورات للحسن والقبیح..218 من خلا هذا التصنيف نجد انه لم يقصي أي جانب من الذات الإنسانية و جمع بين التربية العقلية والتربية الاخلاقية.

قسم **كانط** طباع الإنسان إلى خمسة أقسام "الشخص، الجنس، العرق، الشعب، النوع"219، وعندما يحقق الإنسان طبيعته العاقلة، الذكية لا يتعارض مع الطبيعة الفيزيولوجية، باعتباره يعبر عن الغاية النهائية للكون، وذلك بتكييف التربية مع ما يلائم الغايات الأخلاقية، "...التربية الخلقية تتعلق بالطبع...تحمل وازهد في الملذات"220، ويركز على ترويض الطبع "...والشيء الأهم هو تأسيس الطبع، فالطبع يقوم على الحزم في القرار الذي نريد به فعل شيء ما وكذلك على إدخاله حيز الواقع..221، وذلك بما يتلاءم مع حقيقة أهدافه، فالطبيعة البيولوجية تدفعه

215 كانط إيمانويل، ثلاثة نصوص تأملا في التربية، ما هي الانوار، ما التوجه في التفكير، مصدر سابق، ص46

216 المصدر نفسه، ص48

217المصدر السابق، ص59

218المصدر نفسه، ص 59

219Ricardo Martinelle, nature et caractère dans l'anthropologie Kantienne. Esercigi

Filosofia, 2011.

220كانط إيمانويل، ثلاثة نصوص تأملا في التربية، ما هي الانوار، ما التوجه في التفكير، مصدر سابق، ص66

221 المصدر نفسه، ص67

إلى تحقيق ذاته وأهدافه وبالحرية ينتج ويتميز عن باقي الكائنات فالإنسان يكون حسب نشاطه الذاتي، ويجمع بين تحقيق غرائزه ويساهم بأخلاقه ليعيش ضمن جماعة الاحرار، المعرفة الفيزيولوجية للإنسان إذن، تحدد طبيعته والمعرفة البراغماتية تحدد ماذا ينبغي وماذا يفعل لإنسان بذاته فالحرية هي شرط الأخلاقية، حيث "...ينبغي على النوع البشري أن يستمد من خبراته شيئاً فشيئاً وبجهد الخاص كل الصفات الطبيعية للإنسانية، فكل جيل يربي الجيل الآخر، فبالإضباط يخضع الإنسان لقوانين الإنسانية إلا إن للإنسان بطبعه نزوعاً شديداً إلى الحرية..."222

« Quand il agissent librement quand il agissent moralement »

223

تساءل **كانط** عن كيفية الجمع بين خضوع الإنسان للقانون واستعماله لحرية، "...ينبغي ان أعود تلميذي قسراً بثقل حرية وفي ذات الوقت أن أوجهه هو بذات إلى حسن استخدام لحرية، من غير ذلك يكون كل شيء مجرد آلية محضة..."224، وبذلك يوضح رهانا هاما ضمن مسألة الحرية والتربية، الحرية كغاية للسلوك والتربية كغاية أخلاقية، يقول: "...ينبغي ترك الطفل حراً، كما ينبغي أن نبين له أنه لا يقدر على بلوغ غاياته إلا إذا ترك الآخرين يحققون غاياتهم، ينبغي أن نثبت له أننا نمارس عليه قسراً يقوده إلى استعمال حرية الخاصة"225، وبذلك تصبح الحرية غاية التربية، تلك الحرية التي يكون الإنسان وفقها كائناً

222 كانط، المصدر السابق، ص17

223 Pierre Varrod, le robert dictionnaire,p642.

224 كانط، المصدر السابق، ص46

225 المصدر نفسه، ص27

أخلاقيا واجتماعيا، ".فالإنسان الذي أفسدته تربيته سيكون معلما لآخر، فيجب في
فن التربية تحويل الآلية إلى علم".226

كما دعا **كانط** إلى تربية الاطفال على التفكير الحر واختبار المبادئ بشكل
ذاتي ويوضح الفرق بين التربية الحرة والتلقين الأعمى، الأولى تمكن الإنسان منذ
تنشئته الاولى من استخدام عقله بشكل حر دون وصاية والثانية تبقيه في حالة
القصور العقلي، "...لأن الأطفال يربون عامة بحيث تترك العناية للنشأة الأخلاقية
للعواظ، ومع ذلك أليس في غاية الاهمية أن نعلم الاطفال مقت الرذيلة ليس البتة
لأن الله حرمها فقط بل لأنها في ذاتها مقبته، إن الله هو الكائن الأكثر قداسة فهو
لا يريد إلا الحسن و يوجب أن تمارس الفضيلة بناء على قيمتها الخاصة لا لأنه
أوجبها".227

كما أن التربية ليست عقلية مجردة بل ينبغي ان تزوج بين النظر والعمل وبين
غايات العقل وغايات الفعل لتكون فاعلة في دورها التنويري، ".يجب ان لا تكون
التربية والتعليم آليين بشكل صرف وأن يقوموا على مبادئ، ومع ذلك لا ينبغي أن لا
يكونا أيضا مقتصرين على التفكير الصرف... ويخيل إلينا عادة أنه فيما يخص
التربية لا حاجة إلى تجارب، ولكننا نخطأ بالغ الخطأ في هذا الأمر إذ تعلمنا
التجربة انه في محاولاتنا تظهر في الغالب نتائج مناقضة تماما"228 يجب السعي
لتصحيحها واعادة توجيهها دائما.

3. ما بعد السؤال عن الإنسان:

يبدو أن التنوير دشّن الحداثة الأوروبية وساهم في تأسيس أشكال من
العقلانيات التقنيات، قدم **كانط** مشروع الحاضر والحداثة الذي "...يهدف كل تقدم

226 المصدر السابق، ص22

227 المصدر نفسه، ص23

228 كانط، المصدر السابق، ص24

المحرز عليه في الثقافة، والذي يربي به الإنسان نفسه، إلى وضع هذه المعارف والمهارات المحصل عليها بهذه الصفة، رهن استعمال العالم ولكن أهم شيء في هذا العالم يمكن أن تكون هذه المعارف والمهارات محل تطبيقه هو الإنسان، لأن الإنسان هو غاية نفسه الأخيرة...»²²⁹، فهل تغيرت نظرة الفلسفة المعاصرة للإنسان الأنثوري وكيف استطاعت أن تقوضه وتلغيه؟ وكيف بررت أن عصر التنوير حول العقل إلى صنم ومعبود مطلق؟ لقد تغير موقع الإنسان مع الفلسفة المعاصرين، و تحول التعريف الكلاسيكي للإنسان كونه حيوان عاقل، ناطق، ومقوم الذي يمنح الأشياء قيمة، فحاول **هيدجر** تجاوز هذا التعريف واستبعده لأنه جعل منه مركز الكون وسيد الطبيعة، واعترض على كونه كادح وعامل، "...فقبل أن يكون الإنسان كائنا شغالا فهو يقوم على مفهوم قبلي وهو مفهوم الإقامة في العالم ذاته، فلا ثقافة إلا بالكينونة في هذه الحياة...»²³⁰.

يقترح **هيدجر** تعريف آخر وهو أن الإنسان كائن أولا، لكن ليس كمثله كائن، فهو كائن المنفتح على نفسه وعلى الكائن مثله، فهو المنفتح على كينونة الكائنات، ويميز **هيدجر** بين الكائن والكينونة والدازين "...فالكائن ملفوظ يقال على أشياء كثيرة وبمعان مختلفة، ولكل كائن كينونته وانطولوجيته، والكينونة هي الفردة والتميز التي تدعو إلى النظر وهي تقال على كل كائن و لكن رغم عموميتها إلا أنها تتميز بأنها إفضال، إبتدال، العطاء، الوهاب، فالكينونة من حيث كنهها وهابة...»²³¹، تلقى الإنسان المنح إنما أفضلها هي الكينونة، فهو الأمر العظيم أي فكرنا، وعليه أن يكون مقرا بالأفضال معترف بالشكر إلى الكينونة، فالشكر أن تفكر، فالأصل في الإنسان أن يتجلى الكائن عن طريق

229جان فيراري، كانط ومسألة الإنسان، تر: عاشور فني، مجلة أيس العدد01، جوان2015، الجزائر.

³الشيخ محمد ، نقد الحدائة في فكر هيدجر، مرجع سابق،ص81

⁴المرجع نفسه، ص81

اللسان فمهمة الإنسان هو أن يكشف الكائن ويبرزه ويحفظ وجوده كما هو و يصونه ويجليه، يقول هيدجر: "... دع الكائن بما هو عليه، كما هو في ذاته، لا تستكرهه أي دع الكائن يكشف عن حقيقته من تلقاء ذاته، كن له مصغيا، كن له منصتا، وأعد له لسانا تبين به عنه، أي ساعده أن يكشف عن حقيقته وجود بما فيه..."²³².

يدعو هيدجر إلى تحرير الكائنات البشرية وأن ندعوها تكون كما هي كائنة وأن يحافظ الإنسان على وجودها ولا يستهلكها ولا يطمسها وذلك حتى يتاح لها أن تتجلى كما هي ولا تتحجب وبهذا نصبح أحرار لأن الحرية هي أن تدع كينونة تتجلى، فالإنسان راع الوجود لأنه يعبر عنها بلسانه، فلقد دمج هيدجر بين الفعلين: رعى berger، أوى héberger فالإنسان محل الكينونة، موضوعها، ملجؤها، ومصغ لندائها، كما أن هيدجر انتقد مفهوم الإنسان في الحقبة الحديثة باعتباره ذاتا تقيم في هذا العالم وتخضع لإرادتها، وانتقد نظرتها إلى الكائنات باعتبارها موضوعات واقعة رهن إشارة تمثل الإنسان وتصرفه وتديره، إن ما يوجد بين أطوار الحداثة هو سيادة مبدأ الذاتية، فالحداثة ليست شيئا آخر سوى اعتبار الذاتية مصدرا كليا لبناء الموضوعات، أي جعلها ترتبط بالذات الإنسانية كونها مركز العالم، وعجلت من الانسان يتمتع بالسيادة الانطولوجية على بقية الكائنات بوصفها موضوعات.

تساءل هيدجر عن من هو الإنسان؟ و كيف قوض التعريف الكلاسيكي؟ لقد دحض تعريف الإنسان كونه حيوان ناطق و يبين مدى افتقار مفاهيمه إلى الوضوح الأنطولوجي فما معنى أن يكون الإنسان حيوانا؟ فما قصد اليونان من هذا التعريف؟ أي حيوان عاقل، فاعترض على نقله إلى اللسان اللاتيني، فهو تعميم لتعريف الأصلي "...فاللوغوس عند اليونان هو الكائن الذي من شأنه أن

¹ الشيخ محمد ، المرجع السابق، ص31

يتكلم، أن يبين عن العالم و عن ذاته...²³³ ، فالإبانة أعم من النطق والتلفظ، فالإنسان هو الكائن الذي يشير ويبدل، وتلك هي السمة التي كان بها الإنسان إنسانا، فاللوغوس عند اليونان تعني عندهم الإبانة، وأما المحدثين سوا بين اللوغوس والإبانة والنطق والتلفظ، يقول في هذا الصدد **هيدجر**: "... لقد قاد هذا التعريف الإنساني إلى ملاقاته كنهه الشبيه لا الحقيقي و ذلك لما جرد منه سمة العاقلية وحدها ونسي سمة الإبانة، كما اعتبر هذا التعريف "النزعة الإنسانية" وهي التي وضعت الإنسان في مركز الكون..."²³⁴.

تمثلت مأخذ **هيدجر** على النزعة الإنسانية في محاولة كبح البشرية الجامحة المتغترسة من أن تنزل إلى درك الفظاظة الهمجية (brutal) والبهيمية المنفلتة من عقالها (bestialités) وأن هدفه إرجاع ما سلب إلى الإنسان، فوجود الإنسان "منفتح" و اللغة هي ما يسمح بإمكان أن يوجد المرء وسط إنفتاح الكائن، وفي إصطلاح **هيدجر** "...فالإنسان هو الموجود، المتكلم، المائن، فالإنسان يوجد (existe) أي يتخارج أي يتعالى، يتجاوز نفسه..."²³⁵، إنه الكائن المتعالي، فمفهوم التعالي ضد كونه عاقل منفعل، واع، إذ الوعي يفترض بدء "الذات" ثم انعكاس الموضوع، فالوعي بالشيء معناه أنه كائن يوجد في العالم، فالتعالي شرط إمكان أن يكون المرء ذاته، على الكائن وهو الكاشف المبين لكيونة الكائن أي فهمها و إدراكها.

يرى **هيدجر** "...أن الإنسان كائن متناه وفي تناهيه تكمن عظمته لأنه يكشف عن كينونته، فلو لا الأحوال التي تعترى الإنسان ولولا الفكر و لولا العبارة ما

²³³المرجع نفسه، ص85

²³⁴المرجع السابق، ص87

¹ الشيخ محمد، المرجع السابق، ص87

استطاع أن يدرك كينونته...²³⁶، الإنسان حال قبل أن يكون فكراً، فهو كائن تعتره الأحوال النفسية فهي تكشف للإنسان عن كينونته قبل أن يفكر فيها، فالقلق يكشف على وجه العدم، والملل يشتد بك حتى تصير شيئاً فارغاً أمام ذاتك، وفي حالة إنقباضنا دلالة على صعوبة ونقل الوجود، وبالفهم أو الإنشغال بأمور العالم يزيح الإنسان عن عبء تحمل كينونته.

من أسس نقد **هيدجر** للإنسان والحدثة أنه قام بالفصل بين ثلاثة مفاهيم: الإنسان، الكائن، الكينونة، وأن الفرق بين الإنسان والكائنات هو أنه الكائن الوحيد الذي يستأثر بمفتاح المدخل إلى الكينونة، فمفهوم الذازين أي الإنسان يختلف عن ما سبقه من التعريفات فهو "... لا يفيد معنى الكائن الإنسي بل هو مشروع وبإمكان الإنسان أن يصير "ذازانيا" إن هو أراد، ليشرح للكينونة وألا يبقى إنساناً منغلقاً عن كينونته موصداً و لم يصير دازانيا...²³⁷، يلح هايدغر على التدقيق في مفهوم الإنسان لإلتباسه، دلالاته ولحمولته الميتافيزيقية واللاهوتية، فالذازين معناه أن يوجد هناك، فهو هذا الكائن هناك المنفتح، فله كينونته الخاصة وهي الوجود Existence أما وجود الأشياء من حيث هو وجود وقائعي حيث تكون ملقاة وكأنها معروضة علينا فإنه [الوجود القائم تحت اليد طوع اليد]، يقول **هيدجر**: "...لئن عد الوجود باعتبار **كانط** نمط كينونة الأشياء الطبيعية فإنه يعد عندي نمط كينونة الذازين...²³⁸.

إن الإنسان في تصور **فوكو** ظهر ضمن هذه الازدواجية ذات تاريخية إمبيريقية وذات متعالية، إن السؤال الرابع في فلسفة **كانط**: ما هو الإنسان؟ قد أدخل الثقافة الغربية في مفارق بين ما هو تجريبي وبين ما هو تتسدننتالي، وفيها يقول

²المرجع نفسه، ص104

³المرجع السابق، ص107

⁴المرجع نفسه ص137

فوكو: "...ضمن هذا الطي نامت الفلسفة من جديد إنه ليس نوما دغمائيا بل بالعكس هو نوم أنثروبولوجي" 239 ، وبذلك أصبح فوكو جاهزا لنقد العلوم الإنسانية لأنها تحتل مكانة غامضة في الإبستمية الحديثة وفضاءا متدبب بين المتعالي والتجريبي، بين الأساسي والوضعي، ما جعل هذه العلوم تقع في ضبابية بين التاريخ و التمثل أي بين النظر والطرح العملي، بحيث لم تستطع التماشي مع تطور الإبستمية الحديث، إن هدفها هو كيف يتمثل الإنسان الوضعيات التي جدرت نهايته.

توجد علوم انسانية من خلال تحليل الواقع العملي والثقافي للإنسان وليس في السؤال النظري عن ماهيته، حيث حاولت ادراجه ضمن سيرورة التمثل لتواصل واستمرار واقعه النفسي، وقواعد السلوك الإجتماعي، ومن خلال تمثلاته السوسيوثقافية، وبذلك فإنه لا يمكنها أن تخضع لشروط الضبط العلمي بمفهومه الحديث إنها على حد قوله علوم خطيرة، "تحاول إيهامنا أن الإنسان حقيقة واقعية لكنه مجرد تمثّل تاريخي جديد" 240، إنها تأويل لمعنى محدد للإنسان من خلال وجوده الثقافي، يقول فوكو: " هناك شيء يقيني أن الإنسان ليس مشكلة قديمة تطرح على المعرفة الإنسانية إنه بالعكس إختراع جديد فضمن كل الطفرات التي ظهرت في عالم المعرفة فإن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي ظهر منذ قرن ونصف وحاول أن يتطور لكنه مثل تلك الصورة التي ترسم على الرمل في شاطئ البحر..." 241، إحالة إلى صعوبة إبستمولوجية التي تعاني منها ضبط مفهوم الإنسان.

239Foucault Michel, les mots et les choses, Gallimard,1966, p42

سواريت بن عمر، سؤال المنهج في الفلسفة والعلوم الإنسانية، أوراق فلسفية العدد 32 السنة 2013 القاهرة مصر ، ص255_258. 240

241ibid, p340

يعتبر فوكو أن كل المحاولات النظرية عجزت عن الكشف عن معنى الإنسان ، ونفاذي موته ضمن معادلات السلطة، وتشبيئه وجعله مجرد موضع لهذه العلوم التي بالنهاية فشلت في إنقاذه واستيعاد تعديته، وجوده ضمن الهامش، وحصرته ضمن أحكام ثنائية بين السوي والشاذ، بهدف الضبط والهيمنة وانجاح لعبة السلطة التي ولدت الصراع.

رفض فوكو التصنيف الكلاسيكي المهيمن على مفهوم الإنسان الذي حصره بين ما هو فلسفي ما هو تاريخي، بحيث بسطت مفهوم الإنسان لتقييم الحرية النظرية والإستلاب فكانت مجردة دعوة نظرية للحرية لم تنجح في تحريره حقا، وهذا يتطلب عددا من البحوث يطرح الأسئلة التالية"...كيف تم تشكيلنا كذوات لمعارفنا وكذوات أخلاقية لأفعالنا، وكيف تم ممارسة عليها علاقات السلطة..."²⁴²، حيث يرى أن السلطة هي التي تنتج الفرد باستثمار جسده ومراقبة وضبط سلوكه، حيث يظهر أن المجتمعات الحديثة تبرز في جنياالوجيتها تغير مفهوم السلطة وفشل الدعوة النظرية للتحرر من سلطة الكنيسة التي كانت سلطة موت لتعويضها سلطة الحياة التي مثلتها مؤسسات الدولة.

242 فوكو ميشال، ما الأنوار، مرجع سابق.

الفصل الثاني:
مشروع الإنسان الأنواري عند كانط

- المبحث الأول: القيم الانسان المعرفية والميتافيزيقية.
- المبحث الثاني: قيم الإنسان الأخلاقي.
- المبحث الثالث: قيم الإنسان الجمالي.
- المبحث الرابع: الإنسان وقيم التعايش السلمي.

المبحث الأول: القيم الانسان المعرفية والميتافيزيقية

لا يمكن الولوج إلى عالم تصور الإنسان عند ايمانويل كانط 1724-1804 Immanuel Kant، ضمن الأفق التنويري إلا بعد الإحاطة بمشروعه النقدي، الذي سعى من خلاله إلى التأسيس لقيم معرفية وأخلاقية نابغة من تصوره لحدود العقل، وحاول من خلالها تقديم إجابات جديدة لتساؤلات الإنسان: ماذا أعرف؟ ما يجب ان أعمل؟ ماذا يجب أن أمل؟ وما هو الإنسان؟، ويعتبر المشروع الكانطي منعطفا هاما في تاريخ الفلسفة ونقطة تأسيسية لمفهوم الانسان، حيث يكمل من خلال تجاوز النظرة السكولائية للانسان باعتباره عاجزا عن المعرفة، إلى البحث في حدود المعرفة الإنسانية وقواعد الأخلاق العملية.

لقد انطلق **كانط** من نسق كلي مؤسس وفق مبادئ العقل ومنهج الفحص النقدي، ليصل في النهاية إلى بناء تصور شامل لمفهوم الانسان ضمن حدود العقل المعرفية، واطار أخلاق الواجب ومبدأ الإرادة الحرة، لقد كانت عبارة كانط اجراً على استعمال عقلك، كدعوة للانسان للتححرر من وهم العجز والوصاية من جهة، وللتدبر في امكانات العقل من جهة أخرى، سنتناول ضمن المباحث القادمة مبادئ الفلسفة الكانطية مركزين على الجانبين المعرفي والأخلاقي، حيث تهتم الفلسفة الكانطية بالإنسان ضمن تمثلاته في العالم.

1. تأسيس شروط المعرفة:

تساءل **كانط** عن طبيعة المعرفة البشرية وقيمتها وحدودها وعلاقتها بالوجود، حيث دعا إلى ضرورة امتحان أدلتنا في المعرفة واختبار قدرتنا على المعرفة، "...ولقد قامت النظرية الكانطية على تيارين: تيار عقلي مثله ديكارت وليبنز، والذين يعتقدون أن الحقائق الميتافيزيقية إنما تدرك بواسطة العقل وحده مستقلا عن التجربة، والتيار الثاني تجريبي يمثله لوك، هيوم، يظن هؤلاء أن التجربة الحسية هي ينبوع كل الحقائق والتيارات وحول كنت أن يبين فساد كلا التيارين الأول لتجاوز حدوده والثاني لقصوره..."²⁴³.

ردّ **كانط** على التجريبي والعقلاني، بقوله: "...ان المثالية تتحصر في القول بأنه ليس ثمة موجودات أخرى غير الموجودات المفكرة وبذلك تكون الموضوعات الأخرى التي نعتقد أننا ندركها في الحدس(العيان الحسي) مجرد تمثلات كامنة في موجودات مفكرة دون أن يكون هناك أي مقابل لها في العالم الحسي، أما أنا أقر أن هناك موضوعات ماثلة أمامنا كل ما نعرفه منها هو ظواهرها أي تلك التمثلات التي تحدثها فينا هذه الموضوعات بتأثيرها على حواسنا..."²⁴⁴.

243 عبد المعطي محمد، الفلسفة الحديثة من القرن 17 إلى القرن 20، الناشر منشأ المعارف، ط1، 2001 ص61.

244 إبراهيم زكريا ، كانت أو الفلسفة النقدية ، عبقریات فلسفية، الناشر مكتبة مصر، ط1، ص113.

وهنا تعد فلسفة **كانط** استجابة للثورة العلمية حيث انه عارض المدرسة الانجليزية التي قالت إن المعرفة حسية، حيث يقول **كانط**: "...أن التجربة ليست الميدان الوحيد التي تحدد فهمنا حيث إن التجربة لا تعطي لأحكامها كلية حقيقية وصارمة بل كلية مفترضة...".²⁴⁵، ودعا **كانط** إلى تفحص العقل كشرط لتحليل المعرفة النظرية، فأوحى له هذا التخمين لكتابة "**نقد العقل المحض**" في سنة 1781، ليبين أن هناك توافقا كليا بين العقل والتجربة وجعل الطبيعة جزء من العقل وليس العقل جزء من الطبيعة.

يقول **كانط**: "...إن كل معارفنا يجب أن تنطلق من الموضوعات إلى ضرورة تطابق الموضوعات مع معرفتنا...".²⁴⁶ وإنما لا نعرف قبلها عن الموضوعات إلا ما نضعه نحن أنفسنا فيه، ولقد وسع كانت من دائرة الفلسفة وطرح الأسئلة التالية: ما الذي يمكنني أن اعرفه؟ وما الذي ينبغي لي أن اعمله؟ وما الذي أستطيع آمله؟، وهذه المشكلات النقدية الثلاث هي على التعاقب: مشكلة المعرفة، المشكلة الخلقية، المشكلة الدينية، ويدخل هذا البرنامج ضمن الفلسفة النقدية.

استعاض **كانط** عن الشك بالنقد* ويرى أن ثمة علمين لا موضع للشك فيهما ألا وهما: العلم الرياضي، العلم الطبيعي حيث يعتبر أن التجربة هي نقطة الإنطلاق في معرفتنا لأن ما تبينه الملكة العارفة الكامنة فينا هو الموضوعات التي تؤثر في حواسنا، فتولد في أذهاننا بعض التمثلات « représentation »، يفرق كانط بين المعرفة الخالصة التي يعتبرها أولية وبين المعرفة التجريبية، الأول معرفة ضرورية وكلية ونجدها

245 ويل ديورنت، قصة الفلسفة، تر: فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف. بيروت، ط5، 1975، ص364.

246 الخشت محمد عثمان، العقل وما بعد الطبيعة، تأويل جديد لفلسفة هيوم وكنت، ص25، دار التنوير

2008. ص25.

*النقد: فحص الظاهرة بغرض الحكم عليها تقويميا والعقل النقدي هو الفكر الذي لا يأخذ بأي قرار دون التساؤل عن قيمة هذا الإقرار من حيث مضمونه، والفلسفة النقدية تنسب لكانط تؤكد ضرورة فحص كل ما يتوصل إليه الإنسان من معرفة، وأساس النقد هو الفحص و الإختبار، أي أن نقد العقل الخالص امتحانا قيمته من حيث توحيه للحقيقة.

في العلوم، يضرب كانت مثلا عن "لكل تغيير علة عملت على حدوثه، ويرى أن هذه القضية ليست كما توهم دافيد هيوم بأنها وليدة العادة والتكرار بل هي قضية أولية، كلية ضرورية ومادام مفهوم العلة يستلزم مفهوم الاطراد، ومفهوم الضروري، فإن مبدأ العلة لابد أن يكون مبدأ أوليا سابقا عن كل تجربة، هذه المعارف الضرورية هي بمثابة شروط ضرورية في الذهن وليست حقائق منقوشة في طبيعة العقل، ويعتبرها العناصر الأولية ثم تجيء العينات الحسية كمعطيات تتمثل أمام الذهن.

وهنا نجد **كانط** يفرق بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية* كما يلي: كل معرفة تقوم على الأحكام سواء كانت تحليلية، "...الأحكام التركيبية مشروطة بتحديد ملكاتنا للموضوعات حينئذ ستكون معارفنا بهذه الموضوعات أولية تركيبية"247، مثل أن الأجسام ممتدة حيث أن المحمول متضمن في الموضوع فهي أولية سابقة عن كل تجربة وهي تفسيرية، "...لقد ظن الفلاسفة ان الضرورة التي تنطوي عليها الأحكام العلمية إنما ترجع إلى أنها جميعا أحكام تحليلية..."248، وذهبوا إلى انه لا حاجة للعلم إلى الاستعانة بالتجربة من اجل إصدار أحكامه مادام العلم بطبيعته أوليا، ضروريا، كليا، "...وليس في التجربة ما يقضي بالضرورة أو ما يتضمن الكلية، والأحكام التركيبية تقوم على تأليف بين المحمول والموضوع فيزيد محمولها معرفة بموضوعها كقولنا كل الأجسام ثقيلة..." لابد من العودة إلى التجربة من اجل توسيع معرفة بالجسم.

ارجع الفلاسفة التجريبيون كل الأحكام العلمية إلى الأحكام التركيبية، فالمعرفة العلمية حقيقية واقعية دون أن يتمكنوا من تفسير ما في هذه المعرفة من ضرورة مادامت التجربة تقتصر على وضع الوقائع بعضها إلى جوار البعض الآخر، دون أن نخبرنا على شيء عن العلاقات الضرورية التي نستطيع أن نوحدها بينها.

و. وود ألان، كانط فيلسوف النقد، تر بدوي عبد الفتاح، المركز القومي للترجمة، ط1 2014، ص51²⁴⁷

يرى **كانط** انه إذا أراد العلم أن يكون ضروريا وواقعيا في الآن نفسه، فلا بد من أن يكون منطويا على أحكام تركيبية وأولية، لا بد لأحكام العلم أن تكون تأليفية وأولية وضرورية، حيث تساءل **كانط** كيف تكون الأحكام التركيبية أولية مثل الأحكام التحليلية؟ "...وما السبب في إمكان الأحكام التركيبية أولية مع العلم أن الموضوع والمحمول مستقان من التجربة..." 249.

فرق **كانط** بين عملية الإدراك الحسي وعملية الفهم الأولي حيث يقول: "...إن الموضوعات معطاة لنا عن طريق الحس والحس وحده هو الذي يمدنا بالادراكات الحسية وأما عن طريق الفهم فإن الموضوعات تصبح متعلقة وتتولد عنها مفاهيم..." 250، حيث يعارض **كانط** الفلاسفة الذين يعتبرون الإدراك الحسي مجرد صورة دنيا من صور الحكم انه يحيل التفكير إلى مدركات حسية، هناك مصدرين للمعرفة البشرية وهما: الحساسة والفهم، إن الحدس لا يوجد إلا إذا أعطي لنا الموضوع أي بقدر ما يؤثر الموضوع في الذهن، أما القدرة على تلقي التصورات بالطريقة التي بها تتأثر الموضوعات الوافدة تسمى (الحساسة) فبواسطتها تعطى لنا الموضوعات، وهي وحدها تزودنا بالحدوس، حيث يقول **كانط**: "...إن الفاهمة هي التي تفكر في هذه الموضوعات وعليه تتولد الأفاهيم حيث أنها هي التي تفكر في الشيء وعنها تتولد التصورات..." 251، يعتبر أن "...تمارس الموضوعات تأثيرا علينا تجعلنا نحس بها، وتتدخل قدراتنا المعرفية..." 252 يؤمن **كانط** بأن المعرفة الأولية هي ممارسة من طرف

249 كانط إيمانويل، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، دار الثقافة للنشر، ط2 1974، بيروت لبنان ، ص45

*الحكم هو الوحدة التركيبية لإراك الوعي او العلاقة الضرورية للتمثلات الداتية هي الحد الادنى من الخبرة، فأحامنا تجاه المواضيع يجب ان تكون مطابقة لها.

250 إبراهيم زكريا ، كانت أو الفلسفة النقدية، المرجع السابق ، ص71.

251 الخشت عثمان ، مرجع سابق ص30.

و.وود ألان، كانط فيلسوف النقد، مرجع سابق، ص51 252

ملكاتنا على ما يعطى لنا تجريبيا، "...إن كل ما يعطى لنا إنما يعطى تجريبيا عن طريق الإحساس فمعرفة التي تقع بكليتها داخل الخبرة الحسية ليست شيئا آخر سوى ما نضع بهذه المعطيات من خلال قدرتنا السلبية على تلقنا وقدرتنا الإيجابية على تنظيمها"253.

كما يفرق **كانط** في الحساسية بين صورة **الحدوس الحسية*** ومادتها على اعتبار أن المادة هي موضوع الإدراك الحسي أو الإحساس في حين أن الصورة هي المبدأ الباطني في الذات العارفة والذي يسمح لها بتنظيم مضمون الظاهرة وفقا لعلاقات خاصة، "...الحدس هو الذي يتيح لموضوع أن يكون معطيا للمعرفة...يمثل الإتصال الشخصي المباشر بين عارف ما وبين موضوع هو الذي يجعل مفهوم المنظورية ممكنا، تلك التي تمنح الفرصة لصاحب المنظور ان يصدر احكاما صادقة..."254، إن المادة تمثل كل ما يصدر عن الموضوع وما هو متغير حادث، في حين أن الصورة تمثل كل ما يصدر عن الذات وما هو بطبيعته كلي ضروري، "...فنحن نقيس الفكر الأمبيري بحسب الفكر الأمثلي ونلاحظ أن الأول يجري في الواقع إلى حد ما كما لو أن يتوجه بدهاء بمبادئ مثالية، وهكذا نتكلم بحق على غائية طبيعية لبنيتنا الدهنية بوصفه تنظيما يوجه تصوراتنا وأحكامنا كما لو أنها كانت منتظمة منطقية"255، فالتفريق بين المادة والصورة في المعرفة إنما تقوم على التمييز بين العناصر الحادثة المتغيرة في حدوسنا الحسية، والعناصر الضرورية الكلية في صميم حساسيتنا، "...إننا لا نعرف لا نعرف الطبيعة إلا بوصفها مجموعة من الظواهر أي نعرفها كتمثلات حاصلة في ذاتنا ولا

253 المرجع نفسه ص 52

254. وود ألان، كانط فيلسوف النقد، المرجع السابق، ص55

*الحدس الحسي هو عند كانط الإدراك الحسي المباشر لموضوع التفكير، وهو المعرفة الحسية المباشرة بالظواهر.

255 هوسرل إدموند، مباحث منطقية ج01، تر: موسى وهبة، المركز الثقافي العربي، ط01 2010، بيروت لبنان،

يمكن أن نستخلص قانون ارتباطها إلا من مدى ارتباطها في ذواتنا... "256، حيث تعتبر الدات هي الفاعل الأساسي في عملية الإدراك والتمثل، بالنسبة للكائنات البشرية يحدث الحدس عن طريق التأثير الذي يحدثه موضوع ما فينا، وتسمى قدرتنا على تلقي هذه التأثيرات القابلة للإحساس أو الحساسة "257.

يرتب **كانط** العناصر **الترسندالية**[°] حسب وظيفتها، حيث يقول "...إذا اثر الموضوع على القدرة التصورية سماه إحساس والحدس الذي هو على صلة بالموضوع بواسطة الإحساس سمي (امبيريا) والموضوع اللامتعين للحدس يسمى ظاهرة..." "258، ويضيف: "... أسمى (إحساس) في الظاهر مادتها، أما ما ينسق بموجب علاقات معينة اسميه صورة الظاهرة..." "259، حيث أنه سيكون الصورة المحضة للحدوس الحسية قبلها في الذهن الذي فيه يحدث جميع الظواهر بموجب علاقات وتدعى صورة الحساسة المحضة حدسا محضا ولتوضيح هذا الأمر يقدم لنا كانط مثالا : جميع تغيرات العالم المادي تبقى الكمية ثابتة، فهما قضيتان تأليفيتان لأن في مفهوم المادة أفكر في المكان، فما هو المكان؟.

يعتبر **كانط** أن المكان والزمان صورتى الحساسة ويعرض أهميتها في تشكيل المعرفة حيث يقول هابرماس: "...إن الفلسفة النقدية تتطلب من الذات العارفة أن تتأكد

256 كانط، نقد العقل المحض، المصدر السابق ص 58.

[°] هي كل مذهب يقوم على مبادئ ومفاهيم أولية تحكم التجربة والمثالية الترسندالية هي التي تعتبر الظوار مجرد تصورات وليست أشياء في ذاتها و تلك هي المثالية الإستمولوجية.

و . وود ألان، مرجع سابق، ص 55 257

258 Kant Emmanuel, critique de raison pure, traduction : Pacavet Tremes, puf 05ed

1975, p62-63

259 Ibid, p63

من الشروط التي تتيح لها مبدئياً معرفة ممكنة... "260، إذن فالمكان والزمان صورتان أوليتان تخلعهما الحساسية على شيء، والمعطيات الحسية التي ترد إليها من الخارج دون أن يكون لها أي وجود واقعي في العالم الخارجي، حيث يوضح لنا كانط مفهوم المكان كالتالي: "...إنه ليس مفهوماً امبيرياً حيث أننا نتصور الأشياء بعضها إلى جانب بعض قائمة في مواضيع، انه الصورة العامة لكل الظواهر والشرط الذاتي للحساسية...". 261، فهو شرط ضروري لكل تجربة ممكنة، هو قبلي: "...فلا يمكن أن نتصور انه ليس هناك مكان رغم أننا يمكننا أن نفكر أن ليس هناك موضوعات...". 262، كما يعد شرطاً لإمكان الظواهر، فهو حدس ماهوي واحداً.

المكان لا يقبل أي تعيين، بل يوجد قبلها، وجود الأشياء ترجع إليه، لا نستطيع أن يقتبس تصوراً لمكان من الخبرة تصدر المعارف عنه، فالهندسة تعين خصائص المكان تاليفياً، فهي يقينية وضرورة أيضاً صورة الظواهر معطاة في الذهن، أما الزمان ليس شيئاً موضوعياً واقعياً في العالم الخارجي بل هو الشرط الذاتي الذي يجعل في وسع العقل أن يحقق ضرباً من التآزر بين جميع الموضوعات الحسية... فالزمان حدس محض حيث أننا لا ندرك الظواهر بدون تصور الزمان...". 263، فهو معطى قبلي، يقول كانط: "إن المعية والتتالي لا تدرك إلا بالزمان فهو تصور جميع الحدوس، فهو شكل الحس الباطني أي ما يجري بداخلنا...". 264، إن مفهوم الحركة والتغيير ليس ممكناً إلا بتصور الزمان،

260 هابرماس يورغن، المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، ط1، 2001ص13

Presse ,261Kant critique de la raison pure, Tra : A . Tremesaycues et B . Pacaud
universitaire de France 5em ,1967 ,p62-63.

262 Ibid, p63

263 ابراهيم زكريا، كانت أو الفلسفة النقدية، مرجع سابق، ص84

264 المرجع نفسه، ص84

فالظواهر تتعاقب وتتوالى والزمان الشرط القبلي لكل الظواهر الداخلية في ذاتنا، فكل موضوعات الحواس هي في الزمان، لذلك "لا الزمان والمكان لها وجود بمعزل عن قدرتنا على حدس الموضوعات..."²⁶⁵.

يرى **كانط** أن كل الأشياء باعتبارها ظواهر أي أشياء للحدس الحسي هي في الزمان انه الشرط الذاتي لحدسنا والذي يتأثر بالموضوعات، إذن فالزمان حدس محض وكذلك المكان ليس شيئا موضوعيا وليس جوهرًا ولا رابطة بل هو صورة تخطيطية ذاتية تصويرية، إنهما مصدران معرفيان نستمد منهما قبليا معارف تاليفية هما يعدان صورتين محضتين لكل حدس حسي، ان كل حدسنا ليس سوى تصور الظاهر، والأشياء التي نحدسها ليست إلا على نحو ما تظهر لنا.

يمكننا معرفة الزمان والمكان قبليا أي قبل الإدراك ولذا يحملان اسم **الحدس المحض**، أما الإحساس والمعرفة البعدية **حدسا امبيريا** إننا لا نعرف سوى نمط حدسنا كما يؤكد **كانط** أن حساسيتنا الخاضعة لشرطي الزمان والمكان الملازمين للذات، حيث إن قوامنا الذاتي يعين صورة الموضوع كظاهرة، كما برهن كانط على أن الزمان والمكان لا يرجعان إلى التجربة وإنهما شرطان لكل تجربة وبهما تصبح الموضوعات ظواهر وليست الأشياء في ذاتها، حيث ان "...الزمان والمكان نماذج لمدخل أو وسيلة إبستمولوجية لهذه الموضوعات"²⁶⁶ ، بمعنى لهما وجود الغائي قلبي للتعاطي مع الأشياء، "...فمكانية_زمانية العالم ليست من بين سماته الموضوعية الأساسية ولكنها وظيفة لمنظورية خبراتنا به وهو مشترك بين كل الدوات، إن المكان والزمان حدوس صورية من حيث هما شريطة لحدسنا لكن الموضوعات، والمكان والزمان يناسبان ملكاتنا الحدسية، فإن حدسنا بهما يكون حدسا أوليا..."²⁶⁷

²⁶⁵و.وود ألان، كانط فيلسوف النقد، المرجع السابق، ص63

²⁶⁶و.وود الان، المرجع السابق ص116

²⁶⁷المرجع نفسه، ص63-64

2. منطق المعرفة الترنسندالية:

يعرف كانط المنطق على أنه علم القواعد الفاهمة والترنسندالية، من خلال قوله: "...كل معرفة لا تهتم بالموضوعات بقدر ما تهتم بطريقتنا في معرفة الموضوعات من حيث يجب أن تكون ممكنة قبلًا..".²⁶⁸، إنها معرفة التي تهتم بالتصورات القبلية للأشياء وإنها فكرة علم يقوم بنقد العقل المحض، يرسم مخططه الكامل أي بمبادئ ويتضمن تحليلًا مفصلاً لكل معرفة يقوم بإحصاء شامل لكل التصورات الخالصة، يضيف كانط:

J appelle transcendantal toute connaissance quen
général's'occupe moins des objets que de nos concepts apriori
des objets. »²⁶⁹

وفق هذا التصور تتولد المعرفة من مصدرين: قدرة تلقي الانطباعات والثاني معرفة هذه التصورات، الأولى تعطي لنا الموضوع والثانية نفكر فيه، "...فالحساسية مصدر من مصادر المعرفة لكنها ليست ملكة عرفانية أو قدرة على المعرفة، الموضوع لا يعرف حتى يصبح متعلقاً..."²⁷⁰، فهي قوة تتلقى الانطباعات، ويعطى لنا بواسطتها الموضوعات، ويفضلها تتشكل الحدوس التي هي على صلة بالأشياء بواسطة الإحساس، حيث أن: "...إن الأفكار ومن دون مضمون فارغة والحدوس من دون مفاهيم جوفاء..."²⁷¹، لقد تحدث عن مشروع النقد في تحديد المقولات والأحكام

²⁶⁸كانط، نقد العقل المحض، ص 69.

²⁶⁹Kant ;critique de la raison pure. P70.

²⁷⁰ابراهيم زكريا، كانت أو الفلسفة النقدية، المرجع السابق، ص 83 270

²⁷¹بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984، ص 80

التي توحد بين التصورات "...فندرج الحدس الحسي تحت تصور عقلي فيتحدد الحكم، مثلا حين أقول أن المعدن يتمدد بالحرارة، افترض لصحة هذا الحكم مفهوما أوليا هو مفهوم العلة الذي يحقق بين هاتين الظاهرتين ترابطا ضروريا فيحيل حكم الإدراك الحسي إلى صبغة موضوعية كلية..."272.

هذه الفاعلية المعرفية تسمى **الفاهمة*** وهي قدرة معرفية تنسق بين مختلف التصورات، "... الفهم هي تلقائية الحكم أي الربط بين الظواهر وذلك برد ظاهرة مشروطة إلى ظاهرة أخرى، وعند الجرجاني هي الانتقال من الملزومات إلى اللوازم ، وعند أفلاطون هي نوع من أنواع المعرفة تقع بين الظن والحدس..."273، وظيفة الفاهمة هي الربط "...ولها القدرة على إحالة متنوع التصورات المعطاة إلى وحدة الإبصار..."274، ويدرس **كانط** ملكة الفهم باعتبارها ملكة الحكم حيث أن،"كل عملية ترابط هي من صنع ملكاتنا المعرفية يتضمن الفهم الذي يكون المفاهيم الخاصة بالموضوعات، وهو أيضا الذي يصدر الاحكام.."275وقد جعل **كانط** الفاهمة في مرتبة اسمي، فهي ملكة تأليف معطيات الحس.

كما نجد **كانط** يقرر ذلك حيث يعتبر أنه ليس للتفكير من معنى سوى الحكم، حيث انه حينما يكون التفكير واقعيا موضوعيا فإنه لابد أن يستند إلى أحكام تجرية التي تستلزم وجود تأليفات ذهنية أولية (مقولات) "...وفي كل حكم افهوم يصدق على افاهيم عدة مثال كل الأجسام ممتدة، فالفاهمة هي القدرة على الحكم..."276، ويوضح **كانط**

272 كانط ايمانويل، نقدالعقل المحض، المصدر السابق، ص80

273دانيال تشاندير، معجم المصطلحات الفلسفية الأساسية في علم العلامات، تر:شاكرا عبد الحميد، ص60

274 المصدر نفسه، ص80

275ووو الان، المرجع السابق ، ص56

276 كانط، نقد العقل المحض، ص75.

علاقة بين الحكم والفهم فيما يلي:"...الأحكام تشتمل على روابط الفاهمة والفاهمة هي القدرة على الحكم...277"، فلا سبيل لمعرفة الأشياء إلا عن طريق مفاهيم الدهن التي تنطبق على موضوعات التجربة فتوحدها، حيث يمكن تحديد علاقة الذات المتناهية بالعالم كموضوع، "...التناهي الأصلي يرتكز في المنظور ويؤثر في علاقتنا بالعالم الذي يتلقى المواضيع ولا يخلقها..."278، حيث ان محدودية العقل والبحث عن البنيات الصورية للذات المتناهية لها قيمة كونية، حيث يعرفنا كانط بحدودنا المعرفية التي لا يمكننا تجاوزها.

يرجع كانط "...أفعال الفهم إلى أحكام حيث يصبح الفهم في نظره ملكة الحكم ولهذا فان الأحكام هي وظائف وحدة في نطاق تمثلائنا الذهنية لأنها تستند إلى قوة الفهم التي تملك القدرة على إجراء تاليفات أولية، ترد بها كثرة الحدوس الحسية إلى ضرب من الوحدة..."279، وبذلك المقولات ليست سوى مبادئ الفهم الخالص، أي تلك المبادئ الأولية التي تحدد إمكانية التجربة وتجعل منها معرفة موضوعية حيث يقول عنها كانط:"...المقولات هي مفاهيم الدهن الخالصة التي تنطبق أوليا على موضوعات التجربة فيخلع عليها الوحدة..."280، تهتم الفلسفة النقدية بالمقولات التي تعتبرها المبادئ

277 ابراهيم زكريا ، المرجع السابق، ص86

*الفاهمة و العقل بما هما ملكتان لمسلك معياري للفكر، يشترطان في أفهوما المنطق المحض-لأنه هو الذي يعين المعايير...ونؤخذ بالأحرى لفظي الفاهمة و العقل بوصفهما مجرد إشارات للتوجه نحو صورة الفكر وقوانينها المثالية التي على المطق ان يقوم بها(أنظر إدموند هوسرل مباحث منطقة ج 01 228ص) .

278ريكور بول، فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء، تر: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي بيروت ، ط1، 2010، لبنان ص54

*إن المقولات تتطابق مع صور الحكم العقلي ومع الموضوعات التي تعطي لنا من خلال الحدس الحسي.

279 زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص86.

280 زكريا إبراهيم، المرجع السابق ، ص87.

الأولية التي تجعل التجربة ممكنة، ومثال على ذلك مبدأ العلية فيه تتفق تصورات الذهن مع الأشياء وتبلغ الواقع.

ولما كان **كانط** قد فصل الماهية عن الوجود بوضعه المفاهيم في الذهن، فقد كان عليه من بعد أن يبين كيف تنتظم التجربة وفقا للمفاهيم، فلا سبيل لنا لمعرفة الأشياء إلا عن طريق مقولات أو المبادئ الذهنية التي هي من صميم ملكة الفهم، ولا نستطيع أن نفهم الظواهر إلا إذا كان في وسعنا أن نوحدها بينها، باعتبارها حدودا حيث نطبق عليها المقولات مثل الكم والعلية.

بدء **كانط** بإحصاء أنواع الأحكام، "...لكي يكون هذا الحكم قابلا للانطباق على التجربة ... فلا بد له ان يتلقى من إحدى الوظائف الأولية صورة محددة من المقولات"281، وبناءا عليه تصبح المقولات* قابلة للانطباق أوليا على موضوع الحدس، الذي هو شرط تؤثر انطلاقا منه الموضوعات على الذهن.

يقابل تصنيف **كانط** للمقولات التصنيف المدرسي للأحكام من حيث الكم، الكيف، الجهة، بالإضافة، "...وفقا لأنواع الأحكام وضع **كانط** لوحة المقولات أي لوحة تصورات محضة للذهن تتطبق على موضوعات العيان الكم:الوحدة، الكثرة، الجملة؛الكيف: موجبة،سالبة،لامحدودة؛ بالإضافة:الجوهر، العلة، التفاعل؛ الجهة:الإمكان،الوجود،الضرورة"282.

بحث **كانط** في التحليل الصوري عن المفاهيم الكلية التي تحقق الترابط بين الظواهر المتمثلة في الزمان والمكان ولهذا يحاول في الاستنباط الصوري أن يبحث عن القيمة الموضوعية التي تنطوي عليها المقولات، "...لقد اثبت **كانط** أن المقولات ترجع إلى قوانين

281 المرجع نفسه ، ص87.

282كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص225، 227، 226.

أولية كامنة في فهم خاص الذي مهمته إصدار أحكام الوجود... "283، ومن هنا نتساءل كيف تأكد **كانط** من شرعية المقولات وبين ما لها من قيمة موضوعية؟ لقد بحث كانط إلى أي حد يمكننا عن طريق المقولات أن نتوصل إلى معرفة الأشياء نفسها؟ وكيف يتسنى لنا عن طريق معاني الفهم أن ندرك الموضوعات باعتبارها مستقلة عنا؟ تلك هي المشكلة التي يثيرها **كانط** في الاستنباط الصوري قاصدا من وراء ذلك إلى البرهنة إن المقولات نفسها هي عبارة عن شروط أولية ضرورية لوجود الوقائع الخارجية.

يبين **كانط** أن "...المقولات تنطبق على الأشياء لا لأن الذهن على قد العالم ولأن التجربة نفسها لا تكون ممكنة إلا عن طريق المعاني الذهنية الأولية..." "284، إن الوجود يدرك بالإدراك الحسي وليس محمولا، وعند تطبيق المقولات على الموضوعات الحواس يتضح تحليل شروط إمكان المعرفة، فكل معرفة تفترض ضربا من الشعور في صميم الذهن بفعل تلقائي خاص بملكة الفهم، هو فعل التفكير، ولما كانت "...الذات عبارة عن فعل موحد فان الموضوع لابد أن يكون عبارة عن كثرة موحدة، ولا تتمثل لنا الأشياء باعتبارها موضوعات إلا بمقتضى فعل التوحيد الذي تقوم به الذات نفسها، فتأليف المتنوع يعود إلى وحدة الإبصار وهو مبدأ إمكان المعرفة القبلية بحيث تستند إلى الفاهمة ومن ثمة إلى ترنسندال..." "285، وبذلك تتعقل الموضوعات وفقا لفعل الفهم، وتضفي على الأشياء القيمة الموضوعية، "...فقوانين الذهن لا توصلنا إلا إلى معرفة الظواهر على نحو ما هي مشروطة بمقولاتنا الذاتية..." "286.

283 المرجع نفسه، ص 93 .

284 كانط، نقد العقل المحض، ص 82.

285 المصدر نفسه، ص 104.

286 زكريا ابراهيم، المرجع السابق، ص 95

تقوم **المخيلة*** بدور الواسطة بين الحساسة والفهم، حيث "...كل مقولة يقابلها رسم دال على استعمالها المشروع، هذا الرسم تقوم به المخيلة المبدعة، فهي الواسطة بين الحساسة والفهم..."²⁸⁷، لأنها توحد بين المعاني والادراكات، فهي من جهة حسية مادامت تمدنا بالصور ومن جهة أخرى إبداعية، اعني أنني استطيع بطريقة أولية مطابقة المقولات أن تبدع رسوما تخطيطية أو رموزا يمكن أن تنتظم تحتها الحدوس الحسية، ولهذا يقول **كانط**: "...إن المخيلة تقدم رسوما تخطيطية للمقولات، فلا نفكر في الكم دون أن نتصوره عددا، ولكي نستطيع أن نخطط يجب أن يكون هناك صورة تلائم الظواهر الحسية، مثال صورة الزمان، أولا رسم كمية العدد أن جميع الظواهر تتعاقب في الزمان وان تصور التعاقب يتم بإضافة أجزاء زمنية متساوية..."²⁸⁸، حيث تلعب المخيلة دورا في التاليف الزماني للظواهر والذي له ثلاثة خصائص:

1-الدوام la permanence 2-التعاقب la succession 3-التتابع la simultanéité

الدوام هو الشرط الذي يسمح للظواهر أن تتخذ كشيء في كل تجربة ممكنة، و"...السببية هي التي تعين الأول والثاني في الزمان، وكل معرفة ممكنة للظواهر تخضع لقانون السببية..."²⁸⁹، ان الظواهر المتنوعة تتوالى على مستوى اذهاننا، فهي تخضع لتسلسل زمني، ولا توجد ظواهر كحوادث الا بقدر ما تعين وجودها في الزمان، "...إن هناك تعاقبا في الزمن داخل التشعب المتنوع للخبرة، هناك حقيقة واقعية

*المخيلة هي الصورة التخطيطية للحقبة الواقعية فهي مفهوم للفهم مطابق للإحساس، يدل على داته و كينونته في الزمن، ماثا لصورة السببية هي شيء واقعي يتبعه شيء آخر، فغملاك صورة تخطيطية لمقولة ما، هو امتلاك للقابلية لفهم الظواهر المتعنية في الزمن.

287 كانط، نقد العقل المحض، ، ص104

288 زكريا إبراهيم، المرجع سابق، ص98.

كانط، نقد العقل المحض، المصدر السابق، ص289201

تتعلق بما إذا كان الزمن قد مر، لأن الحد الأدنى فغي الخبر هو عبارة عن وقوع متوالية متعاقبة من التثلاث خلال الزمن"290، فلا تستغني التجربة عن الفاهمة فهي التي تنقل الزمان الى الواقع وتجعل الظواهر ممكنة، حيث يقول كانط: "...فما تقوم به الفاهمة هي تعيين قبلها لكل ظاهرة بوصفها تتجه الى الظاهرة المتقدمة موقفا معينا في الزمان فبين اللحظتين يوجد دائما الزمان entre deux moment il ya toujours un temps ...".291

تساهم المخيلة في تصور الموضوع من دون حضوره، فعملها باطني كونها تتخذ صورة الزمان وسيط بين الحدس والمقولات، "...لكي تتمكن المخيلة من ان ترسم اوليا تلك الاطارات التي تستطيع الظواهر ان تندرج فيها، والتي يسميهاالرسوم التخطيطية الصورية...".292، إن العملية التركيبية لملكة المخيلة تجعل المعرفة ممكنة، يوجد ثلاث مصادر للمعرفة الإنسانية: الإحساس، الخيال، الإدراك، ذلك ان "...معرفتنا تبدأ بالحواس وتنتقل إلى الفاهمة وتنتهي في العقل. حيث يشتغل مادة الحدس ويحيلها الى وحدة التفكير السامية...".293.

لقد قسم كانط المعرفة إلى الفهم، الحاكمة، والعقل، فإذا كانت الفاهمة تعرف بملكة القواعد فان الحاكمة هي ملكة الإدراج تحت القواعد اعني ملكة التفكير، والعقل عند كانط "...ملكة المعرفة العليا ومهمته ان يدرج تحت الوحدة العليا للتفكير ماهيات الذهن انه ملكة المبادئ K اما الذهن ملكة إنتاج الامثالات أو ملكة تلقائية المعرفة والتفكير العيان الحسي...".294، ويوضح الاختلاف بين الفاهمة والعقل حيث أنه: "...إذا كانت

290 و.وود الان، كانط فيلسوف النقد، المرجع السابق، ص 39

182291Kant,critique de raison pure,p

292 زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص98

293Kant, critique de la raison pure, p129.

294 بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص273.

الفاهمة هي القدرة على توحيد الظواهر بواسطة قواعد، فان العقل هو القدرة على توحيد قواعد الفاهمة تحت مبادئ، كما ان العقل لا يتصل بالتجربة ولا باي موضوع بل بالفاهمة كي يضفي بالفاهمة على متنوع معارفها قبلها وحدة عقلية... "295.

انطلق **كانط** من العالم وتساؤل حول الشروط التي تشكل مثل الموجودات امامنا، وتمكن الذهن من التعامل وفق تصوراته لكي تنطبق على الموضوعات، "...ان الاشياء هي تمثلات ذهنية، ان المبدأ الأعلى لكل الأحكام التركيبية هو أن تخضع للشروط الضرورية للوحدة التركيبية لمتنوع الحدس لكل تجربة ممكنة، وان الفاهمة تلزم الكل أن يرضخ لقواعدها، وان إمكان المعرفة هو ما يعطي جميع معارفه واقعا موضوعيا... "296.

ادا كان **كانط** قد اعتبر أن "...العقل المزود بمبادئ أولية تمثل الشروط الضرورية لكل تجربة، فإنه قد حرص على استحالة تطبيق هذه الصور خارجة التجربة...حقا إن مصدر هذه المعاني الأولية ليس تجريبيا، ولكن لا نستطيع استخدامها إلا استنادا تجريبيا، ولما كانت التجربة الوحيدة التي نمتلكها التي نحصلها بتطبيقنا لصور الحساسية ومقولات الذهن... "297، حيث يستحيل على قوانين الذهن ومفاهيمه تجسيد المقولات خارج حدود التجربة، و العقل لا يدرك الأشياء في ذاتها وانما يدرك تمظهرها، "...فان كل ما نعرفه انما هو بالضرورة الظاهرة لا الشيء في ذاته أو النومان لا نعرفه والسبب في ذلك انه لما كانت المقولات قد فرضت على الطبيعة من قبلنا نحن فلا سبيل إلى تطبيق أمثال هذه المبادئ على الأشياء في ذاتها، فالشيء في ذاته مفهوم سلبي يضطرنا

295Kant,critique de raison pure,ibid,p130

296 كانط، نقد العقل المحض، ص121.

297 زكريا ابراهيم، المرجع السابق، ص116.

إلى وضع حد أمام دائرة امتداد الدهن البشري، فلا نستطيع أن نبدأ من الظواهر لكي نرقى إلى الأشياء في ذاتها... "298.

وضع كانط السؤال حول القيمة المعرفية كمشروع نقدي تمكن من خلاله من تحديد علاقة الدات العارفة بموضوع المعرفة تحديدا ترنسندنتاليا، وعقلنة هذه العلاقة مكن من بناء نسق علمي تسود فيه الدات الموضوعية.

3. من إمكان المعرفة إلى إمكان الميتافيزيقا:

ينتقل كانط، بعد البحث في حدود العقل الإنساني، من البحث في المعرفة إلى الوجود حيث يتساؤل كانط عن امكانية تحول الميتافيزيقا إلى علم على غرار العلوم الرياضية والتجريبية؟ وعن مشروعيه وجودها، يذهب مؤرخوا الفلسفة إلى انه مشكلة الوجود هي الموضوع الرئيسي الذي أثار اهتمام الفلاسفة القدماء والمحدثون ومن هنا نتساءل هل يمكن ان يكون ثمة انتقال من المعرفة الى الوجود؟ وإذا كان كانط قد أعلن انه من المستحيل تجاوز العقل لعالم الظواهر؟ فكيف نسلم بإمكان قيام "الميتافيزيقا"؟.

الميتافيزيقا* هي الوجود من حيث هو موجود، في حين كان هدف النقد الكانطي قد انحصر في بيان استحالة الانتقال من عالم الظواهر إلى عالم الأشياء في ذاته، وعلى الرغم من اعتراف كانط بعجز العقل عن الانتقال من المعرفة إلى الوجود ومن الشرط إلى الحقيقة اللامشروطة: **الشيء في ذاته***، كيف كشف كانط ملكة ثالثة هي ملكة العقل، باعتبارها مسؤولة عن نشأة الوهم الميتافيزيقي؟

"...فهم كانط مصطلح الميتافيزيقا بمنطوقه اللغوي **مابعد الطبيعة**، بالمعنى الابستمولوجي بمعنى أنه كي تحقق الميتافيزيقا أغراضها لا بد أن تكون **الطبيعة** هي ما يعرف عن طريق الخبرة الحسية"299، أي انه وضع الميتافيزيقا وبحث في امكانياتها

زكريا إبراهيم، لاكانت أو الفلسفة النقدية، المرجع السابق، ص116. 298

و. وود ألان، كانط فيلسوف النقد، مرجع سابق، ص29947

بشكل مشروط بالطبيعة بامتلاك القدرة على فهم الطبيعة أولاً، من هنا طرح مشكلة الوضع الابستمولوجي لمبادئ المؤسسة لها قبل طرح مسألة موضوعات التي نتناولها هذه الميتافيزيقا.

رفض كانط التصور الكلاسيكي للقضايا التحليلية التي تعبر عن "...هويات ضمنية أي التي يؤدي نفيها إلى تناقض..."³⁰⁰ حيث يبين أن "القضايا التحليلية تسمى بذلك لأن صدقها يعتمد على تحليل مفهوم الموضوع..."³⁰¹، إذا أخذنا هذا المثال: كل الأجسام ممتدة فمفهومنا عن الجسم حسي وهو الإمتداد والشكل،..فمعرفتنا بالحقائق التحليلية تعتبر معرفة اولية مع أن مفهومنا عن الجسم هو مفهوم تجريبي"³⁰² وهذا ما أثار المشكل حول إمكانية وجود أحكام أولية تركيبية، فبعدها كانت القضايا تعرف بأنها أولية عندما لا تعتمد على الخبرة الحسية عن العقليين، أصبحت "الوظيفة الابستمولوجية للقضايا التحليلية تنحصر في توضيح المفاهيم التي تستخدمها..."³⁰³، فمفهوم السببية يتضمن رابطة ضرورية بين السبب والمسبب، وهنا يتدخل دور الإنسان وقدراته في ربط المفهومين، "...إن فاعلياتنا نحن هي التي تخبرنا أن لكل مسبب سبب"³⁰⁴. وهذا النقد كان مدخلا لتأسيس علم طبيعي على أساس الميتافيزيقا، "...إن العلوم الطبيعية تتطلب

* الميتافيزيقا: اسم كتاب لارسطو يجيء في ترتيبه بعد كتاب الطبيعة، وعند كانط هي مجموعة المعارف التي تتجاوز نطاق التجربة وتستمد من العقل وحدهن وكان يأمل في ان تكون علمية.

و،وود آلان،المرجع ، السابق ص300 49

المرجع نفسه ، ص301 49

المرجع السابق ، ص30249

303 المرجع نفسه ، ص49

المرجع السابق، ص304 50

أساسا ميتافيزيقيا، فبالنسبة لكانط تعتبر الميتافيزيقا علم المعارف الأولية التركيبية عن طريق المفاهيم... "305.

وبذلك يتساؤل عن مشروعية القضايا الميتافيزيقية، " فالقضايا التي يسميها الميتافيزيقيون بالمعرفة الأولية التركيبية، الله موجود، النفس خالدة، لكل تغير سبب... "306، يعتمد إجابة كانط على هذه المسألة على فرضيتين أولا: الطريقة التي تكون بها المعرفة الأولية ممكنة، ثانيا: "فرضية تثير الجدل تتعلق بطبيعة الأشياء التي يمكن أن تكون لدينا عنها معرفة أولية تركيبية يسميها كان المثالية ترنستدالية، بالنسبة للفرضية الأولى هي أن المعرفة الأولية التركيبية ممكنة إذ ما نعرفه عن الموضوعات أوليا يعتمد عليه هو ذاته بل على ملكاتنا والفاعلية التي نمارسها... "307.

يضيف **كانط** إلى ملكة الحساسية التي تمدنا بصورتي المكان والزمان وملكة الفهم التي تضمن الوحدة للظواهر عن طريق المقولات ملكة ثالثة يسميها **ملكة المبادئ الأولى** وهي العقل، حيث يقول: "...ثمة استدلالات عقلية خالية من أي مقدمات امبيرية وبواسطتها نستدل من شيء نعرفه على شيء آخر ليس لدينا عنه أي مفهوم لكننا ننسب إليه واقعا موضوعيا.. "308، وعلى حين ان العلم الطبيعي الذي يستند إلى ملكة الفهم عن طريق المقولات لتحقيق الترابط بين الظواهر في نطاق التجربة، "...نجد أن

المرجع نفسه ، ص50 305

المرجع السابق ، ص51 306

307 و، وود آلان، كانط فيلسوف النقد، المرجع السابق ص51

* الشيء في ذاته هو الشيء الذي يستحيل عل جهازنا الحسي ادراكه من حيث تكوينه و بنيته الحقيقية، و المثال الذي تقدمه الفزياء المعاصرة هو التركيب الذري للمادة ، فنحن لا ندرك الأشياء من حيث تركيبها الذري أي في ذاتها بل كظواهر هي نتاج لتفاعلها مع جهازنا الحسي و العصبي أي الأشياء بالنسبة لنا.

308 كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص205،

الميتافيزيقا التي تستند إلى ملكة العقل تحاول عن طريق الأفكار تحقيق الوحدة المطلقة للتجربة... "309، ومن هنا يميز كانط بين قوة الفهم وقوة العقل.

يتحدث **كانط** عن العقل ويكشف انه بإزاء تصورات عامة ليست مستمدة من التجربة، وان مهمة العقل هي تحقيق وحدة القواعد التي يمدنا بها الفهم بإدراجها تحت المبادئ العامة، فالعقل موضوعه الفهم نفسه ومهمته إضفاء وحدة أولية على المعرفة المتكررة التي يمدنا بها الفهم، والميتافيزيقا في صميمها معرفة أولية تستند إلى العقل نفسه، ف"...إذا كان الفهم إلى حاجة إلى المقولات من أجل تحقيق وحدة التجربة فان العقل في حاجة إلى الأفكار لتحقيق وحدة المقولات..." 310 .

وقع الكثير من الميتافيزيقيين في الخطأ الذي يتمثل في الإنصراف إلى دراسة مشكلات خارجة عن نطاق التجربة، ولهذا ميز كانط بين ملكة القواعد (الذهن) وملكة المبادئ تصورات العقل حيث يقول كانط: "...الافهوم العقلي الترسدالي ينطبق على الجملة المطلقة في تأليف الشروط ولا يتوقف إلا عند اللامشروط، وان العقل المحض يترك كل شيء للفاهمة والتي هي على صلة بالموضوعات الحدس ويحتفظ لنفسه فقط بالجملة المطلقة في استعمال الافاهيم الفاهمية، العقل هو القدرة على الاستدلال..." 311.

حين يتجاوز العقل نطاق التجربة وكأنما يريد أن يحقق "اللامشروط" على صورة موجود واقعي، أي موضوع محدد ومن هنا نشأت رغبة العقل في بلوغ المطلق، حيث يضيف **كانط**: "...لاشك أن الوهم الميتافيزيقي الذي يجعلنا نعتبر الممكن واقعيًا، وإنما هو وهم لا يقل تفاهة عن وهم التاجر الذي يظن انه يستطيع أن يزيد من ثروته بإضافة

309 زكريا إبراهيم، كانط وفلسفته النقدية ، مرجع سابق، ص 117.

310 المرجع نفسه، ص 118.

311 كانط، نقد العقل المحض، المصدر السابق، ص 199.

بضعة أصفار دفتر حسابه... "312، وبذلك أنكر كانط على التجربة الحسية كل وظيفة اونطولوجية، إن الوجود عنده ليس في مرتبة الفكر، لا نستطيع أن ننقل، بشكل مجرد، من الماهية إلى الوجود الواقعي، ولا يستتبط الوجود استتباطا منطقيًا ابتداء من المفاهيم.

يعتبر **كانط** أنه لدراسة أفكار العقل، نضطر إلى البحث في علوم ثلاثة: "...علم النفس النظري الذي يدرس النفس باعتبارها جوهرًا مفكرًا أو ذاتًا مطلقة، ثم علم الكون النظري الذي يدرس العالم باعتباره جوهرًا يقيم مجموع الظواهر، ثم أخيرًا علم اللاهوت النظري وهو العلم الذي يدرس "الله" باعتباره الشرط الاسمي... "313، وقد انتقد **كانط** فكرة النفس كجوهر فارغ بدون حدس عند ديكارتو ليبنز الذان أسسا برهانهما على مغالطة منطقية مفادها "...إن ما لا يتصور إلا كذات لا يوجد إلا كذات وبالتالي فهو جوهر.. "314، حيث نجده يرفض فكرة وجود الذات و تعيينها بصفاتها جوهرًا مطلقًا، يقول **كانط** : "...إن النفسانيات العقلية ليست محضة بل تستند إلى مبدأ أمبيري... أنا لا اعرف أي موضوع بمجرد ذاتي، بل على العكس لا يمكنني ان اعرف أي موضوع إلا بتعيين حدس معطى... "315.

ليس لدينا أي حدس لأنفسنا كذات مفكرة وإنما كل ما ندركه هو في صلته بالموضوعات، "...فلا موضع إذن للقول بوجود شعور مفارق بالذات ونفس عاقلة قائمة بذاتها... "316، إذا ما أردت أن اعرف ذاتي فانه لا بد من حدس باطني أو حالة شعورية

312 زكريا ابراهيم، المرجع السابق، ص 149.

المرجع نفسه، ص 313.125

كانط، نقد العقل المحض، ص 207 314

315 كانط، نقد العقل المحض، المصدر نفسه، ص 207.

المصدر نفسه، ص 207.316

توفر المادة اللازمة لصورة الفكر، حيث يقول **كانط**: "...يجب أن اعني حدس بذاتي كمتعين بالنظر إلى وظيفة التفكير لأعرف نفسي من خلال أنني أعني ذاتي مفكرا..."³¹⁷، فوجود الذات ليس وجودا مجردا وإنما في الحقيقة هي ترتبط بحدسها الزماني بالعالم، "...إذن أنا أفكر إذن أنا اوجد مفكرا ليس مجرد وظيفة منطقية بل انها تعين الذات بالنظر إلى الوجود..."³¹⁸، فلا موضع للقول بوجود عدم تجانس بين موضوع النفس وموضوعات الاحساسات، يقدر **كانط** بواسطة التجربة الخارجية نشعر بوجود الاجسام في المكان كما عن طريقة التجربة الداخلية شعورا بوجود نفسي في الزمان ويرفض كانط وجود جوهر قائما بذاته.

يسعى العقل لبلوغ الوحدة المطلقة لسلسلة الظواهر، وليس الكون سوى هذه الوحدة المطلقة، أي حاصل مجموع الأشياء في المكان والزمان، يلجا **كانط** في علم الكون النظري الى تطبيق المقولات على الظواهر:

اولا: ليست الظاهرة من وجهة الكم سوى مجرد مقدار.

ثانيا: ليست الظاهرة من حيث الكيف سوى حالة لمادة.

ثالثا: ليست الظاهرة من وجهة نظر الاضافة ليست سوى علة.

رابعا: ليست الظاهرة من وجهة نظر الجهة سوى حادثة في حالة تفاعل مع غيرها ولا بد للعقل ان ينتقل من السلسلة الكاملة لمجموع الموجودات الحادثة الى فكرة (الوجود الضروري) واجب الوجود، يقول **كانط**: "...قد يقع العقل في تناقضات من جراء هذه الاسئلة حيث يقارن بين علمنة الرياضيات ودقة الميتافيزيقا ،حيث انها لم تتحقق رغم انها متحققة من حيث انها استعداد طبيعي في الانسان حيث في هذه المقولة..."³¹⁹.

317 كانط، نقد العقل المحض، المصدر السابق، ص226.

المصدر نفسه، ص226 318

زكريا ابراهيم، المرجع السابق، ، ص130.319

لماذا نجح العقل في العلوم ولم يفلح في الميتافيزيقا؟ يخترع العقل، في تعامله مع الظواهر، لإبطال التسلسل بينها الى ما لا نهاية، مقولات (الكم، الكيف، الجهة، الاضافة)، والخطأ الذي يقع فيه الفكر يعتبر هذه الافكار قابلة للمعرفة، فيناقش موضوعات مقدار العالم، وقابليته للقسمة وصدوره عن علة وتوقفه على واجب الوجود، يقول **كانط**: "...إن العقل حينما يمتد بسلسلة الشروط التجريبية الى ما وراء حدودها فإنه يقع في متناقضات، يجد نفسه عاجزا عن حلها..."³²⁰، يتنازع العقل المحض مع نفسه عندما يمتد الى ما وراء حدود التجربة، "...فما هي أصل هذه القضايا التي يقع فيها العقل حتما مع نقيضه؟ وبأي طريقة يبقى الطريق الى اليقين مفتوحا امام العقل وسط هذا التناقض؟ انها اسئلة انتجها العقل ونمت في احشائه وهو ملزم ان ينتقدها..."³²¹.

تكشف أسئلة الميتافيزيقا عن مجموعة من المتناقضات يصعب حلها، فسؤال هل للعالم بداية؟ وهل الجوهر بسيط؟ هل هناك عليية حرة؟ فلو حللنا هذه القضايا، يمكن للعقل أن ينتج حججا لا نهائية متناقضة، حيث يقول **كانط**: "...فلو كان كل شيء يحصل وفق قوانين الطبيعة لا يمكن تحديد الظواهر بصفة مطلقة، لأن شرطها المتقدم عليها يفترض شرطا آخر..."³²².

يعتبر **كانط** من الأوائل الذين استطاعوا أن يضعوا النزعة المتناهية وجها لوجه أمام النزعة اللامتناهية ولم يترك هذه المتناقضات بدون شرح، وقد لاحظ "...أن النقائض اقرب إلى موقف الفلسفة التجريبية الخالصة، في حين أن القضايا اقرب إلى موقف الفلسفة الإيقانية المتطرفة..."³²³، يقول **كانط** مبرزا موقفه من هذا الجدل: "...ان من

320 المرجع نفسه، ص130.

321 دولوز جيل، فلسفة كنت، ، تر: اسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط1 1997، بيروت لبنان، ص10.

دويرانت ويل، قصة الفلسفة، تر فتح الله مشعشع، مكتبة المعارف، ط5-1975 بيروت، ص384. 322

زكريا ابراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، المرجع السابق، ص 136. 323

يريد حل جميع المشكلات والاجابة عن جميع الاسئلة انما يفرض في التحجج ويشتمط في الادعاء... "324 ويوضح ذلك في مشكلة بداية العلم حيث: "...إذا أراد العقل أن يعرف هل كن للعالم ابتداء زمني وقع في اشكال لأننا لا نستطيع إن نتصور الأزلية بدون نقطة إبتداء..." 325.

غير أن التأسيس الكانطي الترنسندنتالي قد واجه نقدا خاصا "...هذه الثنائية-قبلي بعدي/ دات موضوع- الكانطية كانت موضوعا للجدال، كيف تسنى لكانط وهو الذي طالب باختبار ملكاتنا المعرفية اختبارا نقديا كي يقيم مقدما ما يمكن معرفته وما لا يمكن، كيف يتسنى له أن يدعي أن لديه معرفة على الإطلاق بهذه الملكات" 326، حيث لم يستطع النسق الكانطي تبرير الوجود القبلي لهذه الملكات ما فتح النقاش على المطالبة باعادة نقدها، "...فالفلسفة الترنسندنتالية داتها فيما بعد النقد"الميتا نقد" أي الكيفية التي عرفنا بها هذه الملكات" 327.

4. حرية الارادة و السببية:

يرى كانط أن الحرية فكرة ترستندتالية محضة لا تتضمن بدء أي شيء مستمدا من التجربة "...الحرية الاولى هي اقتران حالة بحالة سابقة تليها تستند الى شروط زمنية، والحرية قدرة الواحد على ان يبدأ من ذاته حاله...كل ما يحصل له سبب وسببية السبب يجب ان يكون لها سبب..." 328. يقول كانط: "...لا يمكننا ان نتوصل الى اكتشاف أي جملة مطلقة للشروط في العلاقة السببية، فان العقل يبتدع فكرة تلقائية يمكن ان تبدأ من

كانط، نقد العقل المحض، ص 253 324

، المصدر نفسه، ص 253. 325

و. ووود ألان، المرجع السابق، ص 57 326

المرجع نفسه، ص 57. 327

كانط، نقد العقل المحض، المصدر السابق، ص 269 328

نفسها فالحرية هي استقلال الإرادة عن إلزام النزوات الحسية، هل الحرية تتلائم مع كلية القانون الطبيعي للسببية... "329، وحول علاقة الحرية بالضرورة السببية يتساءل كانط عن امكان الحرية، هل يمكن ان توجد الحرية على الرغم من هذا المبدأ القائل بترابط كل أحداث العالم الحسي؟

ميز **كانط** بين العالم المحسوس عالم الظواهر، كما ميز بين العالم العقلي نظام وقد توقف كانط مطولا عند مشكلة الحرية... "فانه لا سبيل الى حل التناقض القائم بين الحرية والضرورة الا بالرجوع الى التفرقة بين الظواهر الخاضعة للزمان والمكان، والحقائق التي هي خارجة عن الزمان والمكان والإنسان في نظر كانط مزدوج لان وجوده الحسي الذي يتجلى على صورة أفعال خارجية خاضعة لحتمية الطبيعة، ومتسلسل وفقا لقوانين الطبيعة، ولكنه من جهة اخرى ذات معقولة او حقيقية متعالية على الزمان فهو علة حرة... "330.

يمكن ان ننظر الى علية الكائن علية معقولة من حيث هو شئ في ذاته، وكسببية محسوسة وفقا لمسببها من حيث هو ظاهرة في العالم الحسي، ان الانسان سيكون في افعاله مستقلا عن كل ضرورة للطبيعة، انه يبدأ من ذاته معلولاته، والمعلولات يتعين بالشروط الامبيرية في الزمن المتقدم ولا تبيدا من ذاتها، العقل يفعل بحرية دون ان يتعين ديناميا في سلسلة الاسباب هكذا يوفق **كانط** بين الطبيعة والحرية على أساس الواحدة منهما قائمة في عالم الظواهر، في حين ان الثانية لا تصدق إلا في عالم الأشياء في ذاتها، فالحرية لا تضاد للضرورة يمكن ان توجد الواحدة باستقلال عن الأخرى.

يقر **كانط** ان لا تعارض بين اعتبار العالم الحسي مجالا للممكن واعتبار العالم العقلي مجال الضروري، واجب الوجود: لا بد من تصوره خارجا عن سلسلة

المصدر نفسه، ص 329.269

330 المصدر السابق، ص 281

الموجودات، فان من صبغة العقل البحث عن الموجود الضروري واعتباره خاليا من كل اثار الحدوث والامكان، حيث يقول كانط: "...ان الاستعمال الامبيري للعقل لا يتأثر بكوننا نسلم بكائن محض معقول، وهذا المبدأ التنظيمي لا يستبعد التسليم لعبة المعقول ليست في السلسلة عندما يدور الأمر على الاستعمال المحض للعقل، ووجود هذا المبدأ المستقل عن كل شروط ضرورة لا مشروطة تنظر إلى الظواهر كأنماط لتصور موضوعات معقولة أحدثتها عقول، بالبحث عن الكائن المطلق، وعلى الرغم من اننا لا يمكن ان ننسب له واقعا موضوعيا فانه يزود العقل بمقياس، حيث يقول كانط: "...ان فكرة واجب الوجود هي مجرد شرط ضروري للفكر ولكنها ليست باي حال من الاحوال شرطا ماديا للوجود..." 331.

كخلاصة بحث كانط في شروط الميتافيزيقا، نظرا لوجودها كالميل الطبيعي الذي لا يجعلنا نفتتح بما هو ملموس، ليس في استطاعة العقل ان يقف موقف عدم الاكتراث من تلك الحقيقة المجهولة التي يصطدم بها عند حدود المعرفة، حيث يقول كانط: "...ان كل استدلالا التي تقودنا خارج حقل التجربة الممكنة هي استدلالا مخادعة..." 332، ان العقل البشري يميل الى تخطي هذه الافكار الترسندالية، كل اغلاط الخداع يجب ان تتسبب الى عيب في الحكم لا الى الذهن، فالعقل يفترض الوحدة السستمائية لمختلف القوى، فلا فائدة من الفاهيم مفارقة لتوسيع معرفتنا بالوجود.

تفقد المقولات الجوهر، السببية، الضرورة في الوجود، كل دلالة ولا تقود سوى عناوين فارغة لمفاهيم من دون أي مضمون عندما أجازف بالخروج بها خارج حقل الحواس، ولا أكون لنفسي سوى فكرة عن كائن مجهول في ذاته، ثم يتساءل كنت الا يمكننا ان نسلم بخالق للعالم وحيد، حكيم، كلي القدرة؟ يرد كانط يجب ان نفترض ونسلم بملا يمكن معرفته ليس لنا مفهوم كما هو في ذاته (موضوع محض ترسندالي)، حججه جذابة لأنها تدور

331 زكريا ابراهيم ، كانت أو الفلسفة النقدية، ص155.

على معرفة مستحيلة، أي يجب على العقل ان يخضع للنقد في كل مشاريعه مع وعيه بقوانينه العليا، فلا يمكن ان نعين حدود عقلنا إلا وفقا لمبادئ قبلية ويمكننا ان نعرف بعديا أيضا أنها محدودة،

السؤال الذي طرحه **كانط**: ماذا يمكنني ان اعرف؟ أسس لفكرة النقد ابستمولوجي الأساسية، ان النقد يسعى الى إيجاد العلاقة الداخلية بين الادراك والتجربة والبناء، فالفلسفة أصبحت وفق هذا التصور هي علم الصلة بين كل معرفة وغايات العقل البشري الماهوية والفيلسوف ليس صانعا للعقل لدى العقل بل مشرعا للعقل البشري، ليفتح أفق النقاش في معنى الكينوننة، "...لنعرف إذن مدانا، نحن شيء ولسنا كل شيء، ما نكونه يحجب عنا معرفة المبادئ الأولى التي تولد من العدم والقليل الذي نملك كينونته يخفي عنا رؤية اللانهاية..."³³³.

³³³ريكور بول، فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء، تر: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي بيروت ، ط1، 2010، لبنان، ص42

المبحث الثاني: قيم الإنسان الأخلاقي

جاء اهتمام كانط بالقيم الأخلاقية استكمال لمشروعه النقدي وإجابة على سؤال ما يجب علي أن أعمل؟ كسؤال عملي، فعلم الاخلاق هو العلم المعياري الخاص بالسلوك الإنساني، وهي في تعريفها المعجمي عند لالاند "...مجموع قواعد السلوك مأخوذة من حيث هي غير مشروطة وهي تبحث في الخير والشر..."³³⁴؛ أو على اعتبار أنها "...انها مجموع متفاوت من النسق والقواعد والغايات التي يجب على الانا ان يحققها بفعله في الوجود..."³³⁵.

ترتبط مهمة الاخلاق بالغايات التي تضعها الذات لنفسها، ويربط كانط الفعل الأخلاقي، أو **الأخلاقية*****، بغايات عقلية، ترشد الإنسان الى فن الحياة، ولكن غاية الحياة ليست في ارضاء الشهوات وإشباع اللذائد، وإنما هي في عمل الخير وليس للإنسان الحق في ان يعمل ما يراه لذيذا فقط، لان هذا السلوك يتنافى مع أخلاقيات **الواجب***، والإرادة الخيرية، فما هو الواجب الأخلاقي وما هو العقل العملي وهل

334 بدوي عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، الناشر وكالة المطبوعات، ط2، 1976، ص48.

335 المرجع نفسه، ص128.

*الواجب هو عند كانط امر جازم يحملنا على طاعته احترامنا له دون اعتبار لمنفعة أو لذة.

** الإرادة الخيرة هي عند كانط إرادة العمل بمقتضى الواجب دو اعتبار لمصلحة، وتستمد قانونها من ذاتها وحريتها من داخلها.

*** الأخلاقية هي صفة ما هو اخلاقي من عمل فردي او جماعي و تقابلها اللااخلاقية و يطلقها كانط على التوافق التام للفعل مع القانون الاخلاقي وتلاقي الإرادة و القصد مع فكرة الواجب.

تتعارض قوانينه مع النزعة الحسية وما هو شرط الإرادة الخيرة** حتى تكون خيرة بذاتها؟

يضع **كانط** المشكلة الأخلاقية صياغة عملية: ماذا يجب ان اعلم؟ كيف يكون في الإمكان يكون في الإمكان قيام أخلاق؟ اعني نظاما من القوانين الحرة وكيف ينسب إلى العقل العملي القدرة على تحديد الإرادة في استقلال تام عن كل عليّة طبيعية؟... إن السؤال الأساسي هو التالي علام يقوم تشريع العقل العملي؟" 336

1. مفهوم العقل العملي:

عرض **كانط** لدراسة المشكلة الأخلاقية في كتابين متوالين (اسس ميتافيزيقا الأخلاق) الذي صدر سنة 1785 ثم (نقد العقل العملي) الذي صدر في سنة 1788، فبعدهما قسم **كانط** الميتافيزيقا الى قسمين: ميتافيزيقا نظرية هي متافيزيقا الطبيعة، وميتافيزيقا الاخلاق وأقام التفرقة بين مرتبة الطبيعة ومرتبة الحرية، ونسب هذه الاخيرة بالأخلاق وعالج فيها موضوعا انسانيا خالصا يدور حول الاسس الاخلاقية، حيث يرى **كانط**: "...ان استخدام العقل من اجل اكتساب معارف خارج حدود التجربة واستخدام غير مشروع وأن تدخل عناصر تجريبية يفسد المبدأ الاخلاقي...." 337

يعطي **العقل** للإنسان قانونا شاملا يدعوه بالقانون الاخلاقي، يكون ملزما بالنسبة للكائنات العاقلة، "...إن فكرة نظام كلي للقوانين الاخلاقية تشرع له ارادتنا قادت **كانط** لفكرة عالم الغايات، تتضمن وضعاً متساوياً لكل الكائنات العاقلة خال من كل الخلافات..." 338 ، حيث تساءل كيف يمكن في الامكان قيام اخلاق أي نظاما من

336 دلوز جيل ، فلسفة كانط النقدية، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، ط1 1997، بيروت، لبنان، ص49

337 كانط ايمانويل، اسس ميتافيزيقا الاخلاق، تر: د.محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة الحديثة.ط1، 1969، ص78.

و.وود ألان، كانط فيلسوف النقد، مرجع السابق، ص201 338

القوانين الحرة المتميزة عن قوانين الطبيعة، رفض كانط جميع فلاسفات الاخلاق التي استخلصت مبدأ الواجب من مفهوم الخير الملائم لطبيعتنا، حيث يقول: "...لا تعتبر السعادة اساس القانون الاخلاقي بل القانون الاخلاقي هو الذي يعين الارادة ويجعلها حرة... ان العقل عندما ينطلق بذاته يسمى عقلا عمليا يعن الارادة بدون امر تجريبي..." 339.

لقد أقام **كانط** الأخلاق على مفهوم جديد وهو الواجب اللامشروط، فافتراض وجود قوانين أخلاقية محضة عكس اللاهوتيين الذين أقاموا الأخلاق على فكرة الإرادة الالهية والرواقيون على الكمال، فلا تستطيع هذه المبادئ ان تزودنا بمبدأ الاخلاقية السامية لأن جميع التصورات الأخلاقية موجودة في العقل وتستمد منه اصلها بطريقة اولية، حيث ان جميع المبادئ المادية تنتمي الى مبدأ حب الذات وتتكسر على العقل القدرة على تعيين الارادة حيث يقول: "...ان استقلال الارادة هو المبدأ الوحيد لجميع القوانين الاخلاقية، مبدأ الاستقلال هو الحرية..." 340.

مثل مبدأ الواجب عصب الاخلاق كلها لدى كانط، الواجب هو الشعور **بالإلزام الاخلاقي*** اتجاه القيم، فهو مبني على الحرية التي تلزم نفسها بقيم وأفعال، فالواجب هو التزام تلتزم به الذات الحرة، الشعور بالالتزام يصدر عن الارادة الحرة التي تشرع بنفسها لنفسها وهي التي تؤدي الواجب، فلا يفترض الواجب على الإنسان فهو يتفق مع الحرية، ان الواجب قانون العقل، وهو ضرورة أداء فعل احتراماً للقانون، انه يتحدد بواسطة مبدأ قبلي صوري الإرادة، ومن صفاته أنه صوري محض نزيه من الأغراض.

الواجب لا يؤسسه شيء بل هو الذي يؤسس كل فعل أخلاقي، وعن طريق تحليل خبرة الإنسان الأخلاقية نستطيع ان نحدد بالقانون الأخلاقي إذا كان فعل ما ملزماً أو

كانط ايمانويل ، نقد العقل العملي، تر: احمد الشيباني، دار اليقظة العربية للتأليف والنشر، ط1 1966 ص30 339

غير ملزم، فالنقطة الجوهرية والتي هي أساس كل التفكير الأخلاقي عند كانط هي أن القانون الأخلاقي مسجل في ضمير الإنسان، فالأخلاق نلتمسها في العقل الخالص لكل مادة.

يرى **كانط** "...ان المذاهب الأخلاقية التي تفسر الأخلاق بطبيعة الإنسان الحسية تعجز عن إقامة قوانين كلية للإرادة..."³⁴¹، لقد أخطأ الأبيقوريون والرواقيون في ادعاء ان الرابط بين الفضيلة والسعادة رابطة تحليلية، فليس السعي الى السعادة هو الفضيلة، وليست الفضيلة بذاتها تحقق السعادة، ولهذا فان الربط الضروري بين القداسة الأخلاقية والسعادة يقتضي علة عالية قادرة كل القدرة، حيث يقول: "...ان الحساسية جزئية متغيرة فلا يمكن ان يستخرج منها قانونا كلياً ضروريا..."³⁴²، فمن العبث إخضاع القانون الأخلاقي لموضوع الرغبة المتغيرة؛ ان الأخلاق الكانطية صورية تتوقف على صورة الأفعال التي قد تمت وفقاً للواجب، وكل التصورات الأخلاقية قبلية مقرها العقل، لا تستخلص من أي معرفة تجريبية انها قابلة ان تطبق على كل موجود عاقل، والخير الأخلاقي خير في ذاته يصدر عن الإرادة المسترشدة، يقول كانط انه لا يمكن أن يكون الفعل أخلاقياً إلا إذا كان صادراً عن الإرادة الخيرة، فما هي الإرادة الخيرة؟

المبدأ الأخلاقي للإنسان الذي له إرادة والتي ما هي إلا عقل عملي، يقول **كانط**: "...ان الإرادة الخيرة هي من بين جميع الأشياء التي يمكن تصورها في هذا العالم الذي يعده خيراً دون قيد..."³⁴³، فهي قيمة في ذاتها يستمد منها الإنسان تشريعه

341 كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 247.

342 المرجع نفسه، ص 260.

كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، المصدر السابق، ص 90 343

* الإلزام الأخلاقي هو ما ينبغي فعله دون قسر بل على الإنسان أن يقوم بفعله وفق لما يمليه عليه القانون الخلقى، و الإلزام الخلقى عند كانط مرتبط بالواجب، وأساس الإلزام هو الحرية و استقلال الإرادة.

الداتي الأسمى، "...حقا ان نعد مواهب الطبيعة كالذكاء، قوة الحكم، المال، الجاه بمثابة خيارات متعددة نرغب في الحصول عليها، ولكن كلها لا يمكن ان تكون بمثابة خيارات في ذاتها لانها قد تستخدم لفعل الخير او لفعل الشر...."344، الإرادة الخيرة هي الشيء الوحيد الخير في ذاته لأنها تستمد خيرتها من المقاصد التي تحققها بل من باطن ذاتها باعتبارها الشرط الضروري بكل الاخلاقية، فبدونها ينعدم الفعل الأخلاقي، فالإرادة الخيرة تظل تلمع لها قيمتها وتستمد خيرتها من صميم نيتها فالنية هي العنصر الجوهري للاخلاقية، يقول كانط: "...أن الإرادة الخيرة ليست مجرد ميل متذبذب فهي تتجه إلى الفعل الذي يترجمه..."345.

يكون الانتقال من فكرة الإرادة الخيرة إلى فكرة الواجب، انطلاقا من الشروط الواجب توافرها في الإرادة حتى تكون خيرة، "...وحدها كائنات حرة يمكن ان تخضع العملي..."346، يحيل كانط الى مفهوم الواجب: "...ان الإرادة الخيرة في ذاتها انما هي تلك التي لا يكون لها قانون اخر الا قانون الواجب وهناك فرق بين التلقائية والواجب..."347، كما ان من الممكن ان يتصرف المرء وفقا للقانون دون ان يكون له صبغة اخلاقية، مثال اذا امتنع الانسان عن السرقة خوفا من العقاب لا يعد فعله هذا اخلاقيا، واما الذي يقول "...إن واجبي يقتضي علي ان لا اسرق، فأنا لا اسرق احتراما للواجب فهذا هو الفعل الاخلاقي..."348، فالاستحقاق الأخلاقية ينجزه الفاعل الأخلاقي الذي يخضع لقانون بل احتراما له بدون شرط ولا فائدة، حيث "...ان الواجب يتحدد وفق

344 كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق المصدر السابق، ص90.

345 المصدر نفسه، ص117.

346 جيل دلوز، مرجع سابق، ص49

347 زكريا ابراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، ص178

المرجع نفسه، ص190. 348

للمبدأ الأولي الصوري للإرادة دون ادني اعتبار للترغبات والميول...الواجب هو ضرورة أداء الفعل احتراما للقانون..."349.

يستمد الفعل الذي يؤدي بمقتضى الواجب قيمته لا من الهدف الذي يلزم تحققه بل من القاعدة التي يتقرر تبعاً لها، فهو لا يعتمد على واقع موضوع الفعل بل على مبدأ الإرادة وحده، إذ نتساءل إن كانت الأهداف والنتائج الناجمة عن الأفعال لا يمكن أن تكون لها قيمة أخلاقية، فأين يمكن أن توجد هذه القيمة يجيب **كانط** أنها توجد في الإرادة بصرف النظر عن الغايات إن الإرادة تقع في الوسط بين مبدئها الصوري ودافعها البعدي وهو دافع مادي، "...القانون الأخلاقي هو تصور عقليا بحثا يتصل بارادة كمبدأ فقط لا كنتيجة ابدأ ان الواجب ينبغي أن يكون ضرورة عملية وينبغي ان يكون صالحا وقانون الكل إرادة إنسانية..."350.

الأخلاق هي القانون الإنساني الذي يستند إلى الإرادة الحرة عكس قوانين الطبيعة الآلية "...إن كل ما في الطبيعة يعمل وفقا لقوانين ولكن الإنسان وحده هو الذي يتمتع بملكة القدرة على التصرف وفقا لتصوره لقوانين، فالإنسان هو الكائن الناطق الذي يتعقل القانون ولا يفرض القانون الأخلاقي نفسه على الإرادة بل يتخذ طابع الإلزام ويتجلى على شكل نظام أخلاقي لا ضرورة طبيعية..."351، إن المبدأ الأخلاقي السامي كامن في أعماق أنفسنا، إن القانون الأخلاقي هو قانون الفاعلين الأحرار، قيمة الواجب كامنة في صميم الواجب بغض النظر عن أي فائدة، فالإنسان بطبيعته عاقل وله إرادة والعقل هو الذي يحدد طريق للإرادة عن طريق الأوامر.

يرى **كانط** انه لو كان للإنسان عقلا محضا لاتجه بطبيعته نحو الخير ولتحقق التوافق بين إرادته وعقله، ولكن الإنسان مزيجا بين العقل والحس، ومعنى هذا أن الإرادة

349 المرجع السابق، ص190.

كانط، أسس ميتافيزيقا الاخلاق ، ص117 .350

351 كانط، نقد العقل العملي، ص113

البشرية خاضعة لدوافع حسية معارضة للعقل، ومن هنا كانت حاجة الإرادة إلى أوامر تلزمها على أداء الخير وتحقق تصرفاتها وفقا لما يقضي به القانون الأخلاقي وهذه الأوامر تسمى بقوانين العقل العملي حيث يعرفها كانط: "...إنها صيغ تعبر عن علاقة قوانين الإرادة بالنقص الذاتي المميز لإرادة هذا الموجود الناطق..." 352.

يفرق كانط بين نوعين من الأوامر حيث يقول: "...أن جميع الأوامر العقلية تكون إما شرطية أو مطلقة، الأوامر الشرطية تمثل الضرورة العملية لفعل ممكن معتبر كوسيلة للوصول إلى شيء نرغبه، إما الأمر المطلق يمثل فعلا ضروريا بذاته..." 353، الأمر المطلق لا ينصب على مادة الفعل وإنما على الصورة أما المبدأ الشرطي يعبر عن كونه فعل خير من أجل غاية ممكنة، ان كل قانون عملي يمثل فعلا ممكنا كفعل الخير وبالتالي كفعل ضروري لذات قادرة على أن تتحدد عمليا بالفعل، "...ضم كانط فكرة قانون عملي مطلق وفكرة الإرادة العاقلة كأساس للقيمة، ليشتق منها صيغة جديدة هي فكرة إرادة كل إنسان عاقل، كإرادة تعطينا قانونا كلياً..." 354

الأخلاق هي مجموعة من الأوامر النابعة من الإرادة الخيرة" ... هي صيغ يتحدد بها الفعل الذي يكون ضروريا تبعا لإرادة خيرة على نحو ما..." 355، غير اننا نجد أن الافعال نوعان مشروط، لا يمثل الفعل الاخلاقي، ومطلق هو ما يمثل الأخلاق، "...وإذا لم يكن الفعل خيرا إلا كوسيلة لشيء آخر يكون الأمر شرطيا، حيث يلزمنا بإتباع الوسائل لبلوغ الغايات المنشودة كان أقول مثلا: إذا أردت أن تحيا سعيدا فكن صالحا؛ أما النوع الثاني فهو غير مقيد بشرط مثل كن أميناً أو وفيا بدون مصلحة، فهو أمر

352 زكريا ابراهيم، المرجع السابق، ص158.

353 المرجع نفسه، 196.

و.وود ألان، مرجع سابق، ص 200 354

كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ص98 355

ضروري في ذاته... "356، في ذلك يقول كانط: "...إننا هنا بإزاء قانون أخلاقي عام فهي تربط الإرادة بالواجب وهي ليست مقيدة بشروط تجريبية بل هي كلية شاملة... "357، إن الأمر المطلق هو وحده قيمة القانون العملي، يقول كانط: "...إن أوامر التبصر يقرر الوسائل لى من يروم الغاية والأوامر الأخلاقية هي ضرورية لا تحوي أي شرط... "358، إن القانون الأخلاقي قانون عملي تحكمه القاعدة كمبدأ ذاتي للإرادة وكمبدأ موضوعي لجميع الكائنات العاقلة، حيث يمكن ان اجعل قاعدتي الذاتية قانونا كلياً.

وضع كانط مجموعة قواعد تعكس ضرورة الفعل الأخلاقية:

أولاً: "...اعمل دائماً بحيث يكون في استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانونا كلياً للطبيعة... "359، بحيث يؤكد على ان الأنانية وحب الذات يتنافى مع القانون الأخلاقي الكلي.

ثانياً: "...اعمل دائماً بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص الآخرين كغاية لا لمجرد واسطة فالإنسان يوجد كغاية في ذاته ولا يوجد كمجرد وسيلة... "360 يجرد كانط الامنسانية من كل غاية مادية.

ثالثاً: "...اعمل بحيث تكون إرادتك باعتبارك كائناً ناطقاً هو الإرادة المشتركة الكلية... "361، تدعو هذه القاعدة إلى ضرورة خضوع الإنسان إلى القانون باعتباره

356 المصدر نفسه، ص 98.

المصدر السابق، ص 357.98

358 كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق المصدر السابق، ص 106

زكريا ابراهيم، المرجع السابق، ص 200 359

المرجع نفسه، ص 360.200

زكريا ابراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية ، المرجع السابق، ص 200. 361

صادرا عن الإرادة الحرة الكلية، هو مصدر الإلزام الأخلاقي هو سلطة باطنية تجعل من الإرادة مصدر التشريع كله، وتتمتع هذه الإرادة بالحرية والاستقلال الذاتي حيث تكون هي المشرع الوحيد لأفعالها، حيث يقول كانط: "...ينبغي للكائن العاقل أن يعتبر نفسه على الدوام كمشرع في مملكة الغايات بفضل حرية الإرادة..."³⁶²، يربط الحرية بالإرادة الحرة ضمن مبدأ التشريع الذاتي اتلحر و الملزم في الوقت نفسه "... فتصوري لنفسي أنني حر معناه ان اتصوؤر نفسي قادرا على الفعل وفقا لمبادئ أنا الذي اشترعتها لنفسي..."³⁶³.

يقيم **كانط** الأخلاق على قوانين الطبيعة العاقلة ويرفض وجود سلطة خارجية، "...كل إنسان بمقتضى كونه فاعلا أخلاقيا عقلانيا فالطبيعة العاقلة غاية في ذاتها..."³⁶⁴ قيمة الطبيعة العاقلة قيمة جوهرية وكلية تشترك فيها جميع البشر، حيث أن جميع المبادئ التي يستطيع المرء أن يسلم بها إما تجريبية أو عقلية والأولى مستمدة من مبدأ السعادة مؤسسة على الشعور المادي والمبادئ الثانية المستمدة من مبدأ الكمال مؤسسة إما على التصور العقلي ممكن، أو على تصور كمال يوجد بذات (إرادة الله) معتبرا كعلة محددة لإرادتها، حيث يقول **كانط**: "...إن جعل إنسان سعيدا شيء آخر غي رجعله خيرا، وجعله بصيرا بالنسبة لمصلحته شيء آخر غير جعله فاضلا إن الإرادة الخيرة خيرا مطلقا..."³⁶⁵ .

نتيجة ذلك أن الأمر الأخلاقي أمر عام، مطلق، ضروري، شامل، أولي؛ وأنه لا يمكن تصور الأفعال الأخلاقية إلا مع التسليم بحرية الإنسان، والحرية يجب أن تفترض

كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ص362136

و.وود ألان، مرجع سابق، ص 202 363

364المرجع نفسه، ص192

365 كانط، المصدر السابق.ص156.

كخاصية للإرادة عند جميع الكائنات العاقلة، و..الحرية يتم تعريفها على أن تبدأ من ذاتها وضعا، لا تدخل سببته بدورها كما في القانون الطبيعي في سبب آخر يحددها في الزمن، بهذا المعني لا يمكن مفهوم الحرية أن يمثل ظاهرة"366، فالحرية لا يمكن إن تكون تصورا مستمدا من التجربة، مادامت كل التجربة الممكنة تخضع للضرورة الطبيعية، والحرية"...هي القدرة على الفعل باستقلال عن ميكانيزم الطبيعة وعلى إنتاج سلسلة من الظواهر بعلة معقولة وخارج نطاق الزمان، وان الحرية توجد عند الإنسان بمجرد أن يصبح لنفسه قاعدة للسلوك، إن القانون الأخلاقي هو الفعل الحر على التمام..."367، و لا تتعارض الحرية هنا مع الإلزام الاخلاقي حيث أن "الكائن العاقل إذا هو الذي يعطي نفسه بنفسه قانونا بعقله.."368.

لا يستطيع الإنسان أن يعمل إلا في كنف فكرة الحرية وهو بهذا من وجهة النظر العملية حر على الحقيقة، يقول كانط: "...تعتبر الحرية عن تلقائية العقل، إن الإنسان يعمل بعقله ليسلم بأنه حر عمليا، إن الأخلاق تتضمن بالضرورة الحرية كخاصية لإرادتنا، وان الإنسان موهوب بعليته من حيث علاقته بالأفعال وانه يصمم على الفعل في ظل فكرة حريته..."369، حيث إننا بالفعل لا ننتقد فكرة الحرية كمبدأ من اجل القانون الأخلاقي، وان استقلال الإرادة هي المبدأ الوحيد لجميع القوانين الأخلاقية،... الإستقلال العقلي هو أساس الأخلاقية كل إرادة عاقلة هي المشرع فعلا للنظام الكلي لهذه القوانين، إن كانط يحاول ان يبرهن على أن استقلال الغرادة العاقلة هو وحده الذي يمكن ان يكون أساس الإلزام الأخلاقي..."370.

366 دلوز جيل ، مرجع سابق، ص50

367 زكريا ابراهيم، كانط وفلسفته النقدية، ص159.

دلوز جيل، فلسفة كانط النقدية، المرجع السابق، ص50 368

369 زكريا ابراهيم، المرجع السابق، ص159.

و،وود ألان، مرجع السابق، ص201 370

يتمثل أساس التفكير الأخلاقي عند **كانط**، في أن القانون الأخلاقي لا يحتاج إلى أساس ديني لأنه مسجل في الضمير الأخلاقي الموجود داخل كل إنسان وهو الذي يصنع كرامته، ويعتبر **كانط** أول من "...شيد أخلاق لائكيه ويعترف الكثير على الاعتراف بان مسالة الإنسان كانت في صلب الفلسفة الكانطية، حيث يرى كانط انه يتعين على الفلسفة ان تلبى أشغال تحرير الإنسان، يتعلق الأمر بنقل الإنسان من طبيعة إنسانية خاضعة إلى طبيعة إنسانية حرة حقا..."371.

الخير الأعلى في العالم هو الموضوع الضروري لإرادة قابلة للتعيين بواسطة القانون الخارجي، حيث يكون بصورة عملية ممكنة فقط بالإيمان النفس ووجود الله والحرية، انه من المستحيل أن يكون على الإنسان واجب إلا إذا كانت لديه القدرة على آداءه، والحرية ليست خاصية سيكولوجية بل هي طابع معقول يميز شيئاً في ذاته، اعني أنها عليه معقولة متعالية مفارقة للزمان، "...اعتبر **كانط** الحياة الإنسانية مزدوجة، فذهب إلى أن الذات تعرف نفسها عن طريق خبرة الحس الباطني باعتبارها ظاهرة تخضع لتحديد الزمان، ثم من جهة أخرى تتعقل ذاتها باعتبارها شيئاً في ذاته اعني باعتبارها موجوداً معقولاً خارجاً على شروط الزمان خلوا من كل علاقة عليه حرة..."372 ، الحرية هي عليه معقولة لا تنقيد بالزمان والمكان.

كما اعتبر أن أفعالنا الخارجية ليست سوى مظاهر تعبر عن شخصيتنا المعقولة اعني عن ذاتنا الحقيقية المتعالية على الزمان التي تجعلنا نشعر بأننا غير خاضعين للعلية التجريبية، وإنما نملك عليه مفارقة للزمان وهي الحرية، "...ليس بدعا أن يكون الإنسان باعتباره شيئاً في ذاته، لا باعتباره مجرد ظاهرة حرة ومسؤولاً مادام اختياره

371جان فيراري، كانط ومسالة الانسان، تر.عاشور مجلة ايس 14 جوان 2005،ص28.

372 زكريا ابراهيم، المرجع السابق، ص219.

الأصلي، إنما يتحقق في العالم مطلق معقول وحرته الأخلاقية، إنما هي عقله نفسه باعتبارها عالياً على الطبيعة... "373 .

2. من مفهوم الواجب إلى مفهوم الخير:

يقيم **كانط** الأخلاق على الحرية أي على مبدأ تحديد الإرادة لذاتها، وبذلك فإن غاية الأخلاق أو الخير، ليست إلا مطابقة الإرادة للقانون الأخلاقي في حين أن الشر هو معارضة الإرادة له، لذا فإن مفهوم الحرية كفكرة للعقل، يتمتع بامتياز سام على كل الأفكار الأخرى: لأنه يمكن يحدد عملياً... العقل العملي يعطي مفهوم الحرية حقيقة موضوعية "374 إن الحرية تعبر عن توافق النية دون أي موضوع لمطابقة خارجية مادية"... إن القانون الأخلاقي ليس مجرد واقعة مباشرة من التجربة إنما هو حقيقة أولية ضرورية كامنة في كل كائن عاقل... "375.

القانون الأخلاقي هو واقعة الفعل الذي ينطوي عليه الفعل باعتباره المصدر الأوحد لكل تشريع أخلاقي، ومن المتوجب عليه أن يسلم بوجود الله كشرط ضروري لإمكانية الخير الأعلى، وإن القانون الأخلاقي يأمرني أن اجعل الخير الممكن في العالم الموضوع الأول في سلوكي، "...حين يشرع العقل في المصلحة العملية، يشرع على كائنات عاقلة وحررة، على وجودها المعقول المستقل عن كل شرط محسوس...إننا ننتمي إلى طبيعة ما فوق محسوسة لكن بصفة أعضاء مشرعين... "376، والله هو الضامن لتحقيق الخير الأقصى واستمرار النفس في عالم آخر، فإذا عرفنا أن مبدأ الواجب يؤدي إلى التسليم بوجود الحرية باعتبارها مسلمة ضرورية لقيام الأخلاقية، أمكننا أن نعزو أن للعقل

373 المرجع نفسه، ص220.

374 دلوز جيل، المرجع السابق، ص50

375 زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص233.

376 دلوز جيل، المرجع السابق، ص53

العملي مسلمات ثلاثة أساسية: الحرية، الخلود، الله، ومع ذلك فإن الحرية الأخلاقية الملزمة ليست إجبارية أخلاقية، ولا فرضا قسريا للقانون الأخلاقي، حيث يمكن أن يختار الكائن ان لا يكون أخلاقيا "... لا ينبغي أن نمثل بين العقل العملي والحرية: ثمة دائما في الحرية منطقة حرية اختيار يمكننا بها أن نحدد خيارا ضد القانون الأخلاقي"377، لكن كانط يوضح كيف أنه يخرج بذلك من دائرة الشرعية الأخلاقية، "نكف عن أن نكون دواتا لكن اولا لأننا نكف عن ان نكون مشرعين"378 أخلاقيا.

يعتقد **كانط** انه "...لو دققنا النظر في العلاقة القائمة بين الواجب والخير، لوجدنا أن الفضيلة هي التي تجعلنا سعداء، ولكن الفضيلة لا تمثل الخير الأعظم..."379، أن تناقض العقل العملي ينحصر في أننا نلاحظ من جهة انه يسعى إلى السعادة، ولكن من جهة أخرى الفضيلة، فكيف يمكننا أن نتصور إمكان علاقة بين الفضيلة والسعادة؟ ليست "...الفضيلة هي العلة الفاعلة للسعادة، من الممكن أن تكون السعادة شرط للفضيلة في حين من المستحيل أن تكون السعادة شرطا للفضيلة..."380، ومن ثمة فمن حق عقلنا العملي أن يقرر وجود علاقة بين الفضيلة والسعادة على أساس أن هذه العلاقة هي التي تخلع على الأخلاقية طابعا عقليا من الوحدة والكمال، وعليه إن مشكلة التوفيق بين الفضيلة والسعادة يحلها التسليم بوجود الله، خلود النفس؛ ولهذا يقرر كانط أن مجرد الإنسان موجودا أخلاقيا هذا دليلا على انه يؤمن بالله، "...فإن كل حقيقة بما هي صلاح كلي يستلزم إحالة إلى النوع الإنساني، فالإنسان يصدر عن العالم، والعالم يصدر عن الإنسان و الله يخلق الإنسان و الإنسان يخلق الله"381.

دلوز جيل، فلسفة كانط النقدية، المرجع السابق ، ص54 377

المرجع السابق، ص54. 378

زكريا ابراهيم، المرجع السابق ، ص233. 379

380 المرجع نفسه ، ص246.

381 هوسرل إدموند، مباحث منطقية، المرجع السابق، ص156

من جهة أخرى يهتم **كانط** بالدين في كتابه الذي ظهر سنة 1793 عنوانه: **الدين في حدود العقل الخالص**، الذي ضمنه أن الأخلاق مكتفية بذاتها، قائمة على استقلال الإرادة، وذهب إلى أن الدين يتأسس على الأخلاق أي على العقل، فالدين هو فعل خلقي باطني وعبادة روحية، "...إن كل ما قد يتوهم الإنسان انه يستطيع عن طريقه أن يكسب رضا الله فيما عدا مسلك أخلاقي طيب في حياته، إنما هو محض هراء ديني أو مجرد عبادة مزيفة..."³⁸²، فالمهم هو فهم الروح الباطنية، فلا ينبغي البحث عن الدين خارجا عنا.

غير ان الاخلاق الصورية التي اسس لها **كانط**، جعلته يتعرض لنقد مفاده انه أقام أخلاقا على لاهوتية صرفة، ألبسها طابعا مجردا كما أهمل الطقوس والعبادات ونسي أنها رموز حية تتطوي على دلالات حية، حيث أن "...إن كانط قد سلم بوجود الله لكي يرضي خادمه لامبي كان لابد له من اله وإلا لوجد نفسه وحيدا شقيا..."³⁸³.

لقد انتهى نقد مفهوم الواجب إلى اقرار موت فكرة قواعده الإلزامية، وتم التأسيس لأخلاق جديدة لا نعرف لها مرجعية ولا نموذجا، "...وانطلاقا من عصر الأنوار حاول الإنسان الحديث أن يخلص الأخلاق من كل مرجعية دينية ومتمردا على مخاوف الهنالك غير مهتم بعقوبة العالم الاخر وبذلك ظهرت الأخلاق اللائكية بداية 1700، والتي انتهت مرحلته الأولى سنة 1950، لكن على الرغم من هذه الحقبة شددت على وضعية الأخلاق فقد جعلت من الواجب مفتاحها وأساس كيان كل الحياة الأخلاقية، لم يقم الإنسان الحديث قطيعة كلية مع التقاليد الأخلاقية، لقد أدت الأخلاق الحديثة دور دين الواجب اللائكي.

382 زكريا ابراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، المرجع السابق، ص246

المرجع السابق، ص383.264

كما أن تصور الواجب الكانطي قد تلاشى تدريجياً مع أزمة القيم المعاصرة، حيث "...تحول الواجب من مرحلة الإشكالية إلى مرحلة التحقيق وظهر عصر ما بعد الواجب après devoir الذي لا يصنع الأوامر العليا ولا يخضع لغير الرغبات والأهواء، لقد ألغت المجتمعات الحديثة كل القيم وحلت السعادة الفردية محل الواجب، فأصبح الإنسان المعاصر التضحية من أجل ذاته...."384، أصبح هذا الواجب بدون إيمان ولا قانون وبدون إلزام ودخلنا مرحلة جديدة هي مرحلة ما بعد الأخلاقية، فتحوّلت عبارة يجب عليك إلى عبارة أرغب في هذا أو ذلك، واتسعت الحقوق الفردية وضيقّت الحقوق الجماعية، فكانت نهاية الواجب تأكيداً لمرحلة جديدة في تاريخ الإنسان المعاصر جوهرها المنفعة.

ربط **كانط** الإنسانية بمبدأ الإحترام بمعنى المعاملة للإنسانية كغاية سامية، "... فالموضوعية تتركز في الآخر ليس شيئاً، فهم غايات موضوعية، يعطي كانط اسماً هو الإنسانية، فموضوع الإحترام هو فكرة الإنسان، ما أنتظره من الآخر هو أن يرد لي صورة إنسانيتي، أن يحترمني..."385، فإذا كان قد أسس لأخلاق العقل الكلية المتعالية، فإنه أقصى الإنفعال كجزء من كينونة الإنسان، حيث "...يهدف كانط إلى المساوغة بين توليف الشيء وتوليف الشخص، لأنه أرجع الشخص إلى مجرد نموذج عن القانون..."386.

ينتقد **بول ريكور Paul Ricoeur 1913-2005** مبدأ الإحترام الإخلاقي " الذي يحتوى نوعاً من الموضوعية الصورية... إن جوهر الإحترام هو ما أحترمه في الآخر..."387، حيث إن البحث عن احترام صوري لا معنى له بالنسبة للذات منخرطة

384 جيل لبيوفسكي نهاية الواجب، تر: بن عمر سواريت، إيس مجلة فصلية، ع1، جوان 2005. ص24.

385 بول ريكور، فلسفة الإرادة، المرجع السابق، 184

386 المرجع نفسه، ص 119

المرجع السابق، ص387184

في العالم "...هذه الطبيعة المعبرة عن الإحترام تركز البحث عن الاعتراف فوق إرادة العيش... "388، يوجد مبدأ الأخلاق القائم في مطلب الإحترام رغبة الوجود، فهناك أتابع العزم على ان أحترم ويعترف بي، واجرؤ على القول بأن ذاتي ألتقاها من رأي آخر الذي يكرسها لكن هشاشة هذا الوجود بما هو اعتراف بي هو "الإحترام" هو مجرد رأي... هذه الإمكانية لتقلص الوجود إلى مجرد جملة على لسان الآخر، هذه التبعية للرأي الهش، هما في الحقيقة فرصتا أهواء المجد التي تطعم هشاشة الإحترام... "389؛ كما عبر ليفيناس عن مبدأ التشريع الغيري عوض التشريع الذاتي "...الذي يفترض الاعتراف المبدئي باستقلال الذات وبتماهي الحرية والمعقولية فيها، بينما ليفيناس يطمح إلى تأسيس الإنسانية البديلة... فالآخر له واجبات أسبق من حرية الإرادة... "390. وبدلك يأسس لأنثروبولوجية فلسفية ذات صبغة وجدانية أثرت مفهوم الإنسان.

تصبح القيمة الأخلاقية تابعة للنزوع الذاتي، وهي بذلك تفقد طابعها الكلي الذي نادى به كانط، حيث أن "...هذا الإنعكاس الهش لذاتي في رأي الآخر له كثافة الموضوع، فيكشف عن موضوعية غاية موجودة يحصر كل ادعاء بامتلاك ذاتي وبهذا اتمكن من انتزاع الاعتراف بي... "391، وبذلك يبرز الأناية الكامنة في المناداة بقيمة الإحترام، "...يمكن أن يكون الإحترام مضلا خدعة لأنه ليس الآخر وليس أنفسنا ما

المرجع نفسه 388184

389بول ريكور، المرجع السابق، 183

مصطفى كمال فرحات، صرف الكينونة بين ليفيناس وهيدغر، مرجع سابق، ص 119. 390

391المرجع السابق، ص 186

نفهمه بل مضمون الإعتقاد... "392، وهذا يكشف عن "... الصدع الوجودي الذي
يصنع هشاشه الإنسان... "393.

392 المرجع نفسه، ص186

المرجع السابق، ص393119

المبحث الثالث: قيم الإنسان الجمالي

بدأ الاهتمام بالقيمة الجمالية منذ فجر التاريخ، حيث أن الإحساس بالجمال وجد مع الإنسان، ككائن تميزه ملكة الذوق، غير أن علم الجمال لم يظهر في صورة العلم الكامل المستقل إلا عندما نشر الكسندر بومجارتن (1762-1714) Alexander Baumgarten كتابه **فلسفة الجمال**،... ويبحث علم الجمال في شروط الجمال ومقاييسه ونظرياته، وفي الذوق الفني وأحكام القيم... "394، وكانت ولادة التحليل الاستنقي، كنظرية معرفية مستقلة أو علما للمعرفة الحسية، مع كانط.

اشتغل **كانط** ضمن إطار فلسفته النقدية على موضوعين هما "...أول هذين الموضوعين هو التذوق من حيث معايير الصحة، أما الموضوع الثاني فهو الغائية الطبيعية من حيث وظيفتها في العلم الطبيعي ومضامينها بالنسبة لكل من الاخلاقية والإيمان الديني..." 395، وقد وجد نفسه في تحليل مشكلة الذوق الجمالي بين إتجاهين عقلي وتجريبي "...فالعقلانيون يوحدون بين الجمال و الخير... أما التجريبيون يوحدون بين الجمال وبين القبول المتحرر من الإهتمام أو التحيز" 396، فالاول يرجع الحكم الجمال للادراك الذاتي ويغيب الموضوع، أما الثاني فهو عاجز عن تقديم معايير ملائمة للحكم الجمالي، ويعتبر أن "الحل المقنع لمشكلة التذوق يجب ان يربط بين المعيارية الحقيقة او الصحة والضرورة الكلية لمثل هذه الأحكام لكل الذوات مع ذاتيتها الضرورية، وبين كونها تشير إلى ما يمتع أو لا يمتع.." 397، وذلك بناء على أن الحكم الجمالي توليفي

394 رمضان الصباح، الاحكام التقييمية في الكمال والاخلاق. ط1، دار الوفاء الطباعة والنشر،

اسكندرية. 1998. ص30

395. وود ألان، كانط فيلسوف النقد، تر: بدوي عبد الفتاح، المركز القومي للترجمة، ط1 2014، ص215

المرجع نفسه، ص219 396

397المرجع السابق، 219

بين الحدس الجمالي الذي تعطى من خلال الموضوعات وبين الفهم، حيث يتم اصدار أحكام استنطيقية* من علاقة الفهم بالخيال.

استثمر **كانط** تحليل دافيد هيوم 1711-1776 David Hume لجوهر الشعور بالجمال القائم خارج حدود العلاقات الموضوعية، هناك في عاطفة الطبيعة الإنسانية ليؤسس استنطيقا قائمة في تحليل الشعور الجمالي المحض، ويعود اهتمام كانت بالنظرية الجمالية إلى سنة 1764 في مقال ظهر له بعنوان "ملاحظات حول الشعور بالجمال والجلال"، كما تأثر بتحليل هونسون للجمال الذي يقول "...لو لم تكن نحمل في ذواتنا شعورا بالجمال لمكان من المحتمل أن نجد الأبنية، الحقائق، الألبسة والأدوات مفيدة، ولما كان باستطاعتنا مطلقا أن نجدها جميلة..." 398، وبعد ذلك وضع كتاب يعالج فيه طبيعة الذوق.

1. حكم الذوق الجمالي:

يحدد **كانط** في كتابه نقد ملكة الحكم" الدور الفعال الذي يتمتع به الحكم الجمالي في حياتنا ويحدد الدور الخاص للحكم الغائي في تساؤل للطبيعة..." 399 وينظر للجمال على أنه "... هو ما يمكن تمثله خارج أي تصور وأي مقولة باعتباره موضوعا للذة عامة..." 400، والجمال بهذا المعني ليس خاضعا للتحديد العقلي، "...وان الأهم

*الإستنطيقا: أحد فروع الفلسفة يبحث في الجمال ومقاييسه و نظرياته و في التدوق الفني و الاحكام القيمية التي تنصب على الاعمال الفنية.

398ريني هونسون، علم الجمال، تر: منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1 1983.ص4.

399. وود ألان، المرجع السابق، 217

400 كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق ص102.

في إدراك الموضوع الجميل هو ما اكتشفه في ذاتي من خلال موضوع التمثل...⁴⁰¹ حيث أن موضوع الجمال ليس قبلا للتمثل المعرفي بل يخلق في الذات نوعا من اللذة، يشكل التأسيس الكانطي لإستيقا في مشروعه النقدي لحظة ميلاد في هذا التقليد الألماني منذ بومغارتن لجعل دراسة موضوع الجميل مبحثا مستقلا، لكن في اللحظة ذاتها تنهي شروط الانفصال عنه مبحثا مستقلا، حيث يتساءل كانط في تحليله كيف تكون الأحكام الجمالية والغائية ممكنة؟

يرى **كانط** أن "...أحكام الغائية على نوعين: هناك أحكام تنصب على جمال الطبيعة، وهناك أحكام تنصب على الغايات الواقعية للطبيعة نسميها الأحكام الغائية...⁴⁰²؛ إن الحكم الجمالي منقسم في تمثله إلى التوجه نحو الطبيعة في ذاتها من جهة، وأخرى نحو ما أنتجته الذات من جهة أخرى، "...فلا شك إن حالة التوافق التي قد تتحقق بين بعض مظاهر الطبيعة وبين قوانا العقلية هي التي تدفعنا إلى إصدار أحكام استتيقية، نحكم فيها من وجهة نظرة الصورة الذاتية على جمال الطبيعة، ولكننا حين نحاول أن نكتشف ما يوجد من تناسق بين أجزاء الطبيعة فنصدر أحكاما غائية...⁴⁰³، إذ فالطبيعة هي موضوع الجمال الأصلي الغائي بتناسقها الخاص، وتأثرنا بها الذي يحرك ملكة الذوق، هو حكم استتيفي جمالي.

دفعت رغبة **كانط** في الوصل بين العقليين النظري والعملي إلى البحث عن قوة ثالثة تحقق الترابط بين العقل والإرادة، وهذا في فلسفة الجمال والغائية، ينقسم كتاب نقد ملكة الحكم، "...إلى قسمين: دراسة الحكم الجمالي، دراسة الحكم الغائي، والحكم هو عملية تفكير نضع فيها حالة جزئية تحت قانون عام معلول، والحكم في علم الجمال هو عملية

المصدر نفسه، ص 102 401

زكريا ابراهيم، المرجع سابق، ص 402251

زكريا ابراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، مرجع سابق، ص 251. 403

تفكير ننقل فيه من الحالة الجزئية المعلومة إلى الشيء العام الذي نحن بصدد البحث عنه مثل الأحكام الغائية... "404.

في كتابه **نقد ملكة الحكم** سنة 1790، عرف **كانط** أحكام الذوق حيث يقول: "...لنقرر هل الشيء جميل، فإن امتثال الشيء لا يعود إلى الذهن من أجل المعرفة بل إلى الخيال من أجل استشعار اللذة والألم..." 405 حيث أن الشعور بالجمال و تذوقه ليس تمثلا ذهنيا عقليا، "...ولهذا فحكم الذوق ليس حكم معرفة، بل هو جمالي مبدؤه ذاتي، تتلذذ الذات المشاهدة وتشعر بالرضا الذي يحدد حكم الذوق خال من المصلحة..." 406، فالشعور بالمصلحة هو الشعور المتوجه إلى ملكة الشوق، وفرق كانط بين الملائم والخير والنافع، حيث يقول: "...المرء يسمى ملائما ما يرضيه، وجميلا ما يسره، وخيرا ما يستحسنه..." 407، وبهذا يعرف علم الجمال بأنه: "...نقد أحكام الذوق والعلم بشروط الحكم الجمالي وبالمقتضيات العامة القبلية الذاتية للحكم الجمالي..." 408، فالجمال هو ذلك الذي يتسم بالتناسق والنظام والانسجام، والجمال لا يرتبط بفكرة السعادة أو بفكرة الفائدة، والجمال قد يكون بسيطا أو مركبا، فالجمال البسيط مثل الوردة المتفتحة، أما الجمال المركب فهو يتسم بالتعقيد والعمق في المعنى.

يمكن لأي شيء طبيعي أن يكون موضوعا جماليا، إذا بعث في النفس المشاهد البهجة، حيث يقول القديس **توما الإكويني**: "...إن كل ما يسرنا عند إدراكه ندعوه

404 المرجع نفسه، ص 251.

بدوي عبد الرحمن، كانط فلسفة القانون والسياسة، الناشر وكالة الطبوعات، ط3 1979، الكويت، ص 325. 405

406 المرجع نفسه، ص 325.

عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص 331. 407

408 علي عبد المعطي محمد، قضايا الفلسفة العامة ومباحثها، دار المعرفة الجامعية، ط1 1986، ص 145

جمالاً... "409، هذا التعريف رغم بساطته فإنه ينطوي على فكرتين أساسيتين: الأولى مفادها أن الأشياء الجميلة تمنحنا البهجة أو اللذة، والثانية ليس كل ما يعطينا اللذة يكون جميلاً، بل الجميل هو الذي يعطي اللذة عندما ندركه ادراكاً مباشراً، عند ادراكنا الجمالي لموضوع فإننا نعمل من أجل تذوق طابعه الخاص وندرك إذا كان الموضوع جذاباً أو مثيراً أو مليئاً بالحيوية، وإذا شئنا ان نتذوق الموضوع فلا بد لنا أن نتقبله على ما هو عليه، وعلينا أن نجعل أنفسنا متلقين للموضوع.

الجمال الذي يبحث فيه **كانط** ، هو المنزه عن الغرض الذي يكون فيه المتأمل متجرداً من كل الاهتمامات غير الجمالية، مركزاً انتباهه نحو سمات الموضوع الجمالي وخواصه الكيفية وعلاقاته الداخلية، ولقد ربط كانط بين اللذة والجمال حيث يرى "...أن الذوق هو ملكة الحكم على الشيء أو طريقة تصوره للذة أو عدمها، بشكل منزه عن الغرض..." 410 ، وهو يحاول أن يحدد ماهية اللذة الجمالية.

يقر **كانط** أنه الحكم الجمالي يختلف عن الحكم العقلي "...إن الحكم بأن موضوعاً معيناً جميل أو قبيح هو حكم مميز... إذا قلت أن شيء معين جميل، بينما تقو أن أنه قبيح وكلا التأكيدين يبدوان كأنهما يحملان على الموضوع خاصية حقيقية وموضوعية... لكن أحكام الجمال والقبح ليست أحكام موضوعية..." 411 ، لأن كل ما يميز الموضوع الجميل هو أنه يمتعنا، أما القبح فيضايقنا، يبدأ **كانط** نقده للحكم الجمالي بتعريف الذوق أو الحكم الذوق من وجهة نظر الكيف، "...فيبين لنا أن الحكم الذوق ليس حكماً منطقياً قوامه المعرفة بل هو حكم جمالي قوامه الوجدان..." 412، ومعنى هذا أن الحكم الذي

رمضان الصباغ، الأحكام التقويمية، مرجع سابق، ص 409.124

رمضان الصباغ، المرجع السابق، ص 410.124

و.وود ألان، مرجع سابق، ص 411.173

علي عبد المعطي محمد، المرجع السابق، ص 412.146

نصدره على الجمال لابد أن يقترن بضرب من الشعور بالرضا الذي يحققه لنا الشيء الجميل، غير أنه يبشير إلى أن".حکم الذوق يجب أن يكون حكما ذاتيا وفي الوقت نفسه صحيحا صحة كلية..."413 بتناغم الملكات مع المخيلة بشكل حر.

حيث يقول **كانط**: "...الذوق هو ملكة الحكم على الشيء أو على ضرب من ضروب الامتثال بالرضا أو عدمه خلوا من أية مصلحة، فالجميل هو ما يمثل من دون مفاهيم لوصفه رضا كلي..."414، فهذا هو الارتياح الذي قد يحققه لنا الشيء الملائم، فهو الذي يسبب لنا لذة نستشعرها عن طريق الحواس، وهو لهذا يعد ذاتيا صرفا، أما الحسي فهو الشيء اللذيذ الذي نستحسنه لما له من قيمة موضوعيه، وأما النافع فهو الذي لا ينطوي على قيمة في ذاته، بل من الغاية التي يساعد على تحقيقها، والسمة المميزة لهذه الأشكال الثلاثة من الارتياح من أنها جميعا ترتبط بضرب من المصلحة البشرية، "... الجميل إنما هو ما يروقنا فقط ليس غير، وان الإشباع الذي يعين الحكم الذوقي لابد أن يكون منزها عن كل غرض..."415.

يخلص **كانط** في تعريف الجمال من وجهة نظر **الكيف**، فيقول: "...إن الذوق هو الملكة التي نحكم بها على موضوع أو أسلوب من أساليب التمثيل عن طريق الشعور بالارتياح أو عدمه دون أن يكون للمصلحة أي مدخل والجميل هو موضوع لتمثل هذا الارتياح..."416، أما من وجهة نظر **الكم** للحكم على الجميل، حيث أننا نتصور الجميل دون الاستعانة بأي مفهوم عقلي، فلا بد أن يكون جميلا بالنسبة إلى الجميع أي يتصف بالكلية، ربط **كانط** تعميم الحكم الجمالي بالذوق الكلي الضروري دون تفسير

و.وود ألان، مرجع سابق، ص 221 413

كانط، نقد ملكة الحكم، ص 414104

عبد الرحمن بدوي، كانط فلسفة القانون والسياسة، مرجع سابق، ص 334 415

416 المرجع نفسه، ص 334.

عقلي، حيث يقول كانط: "...فلا يحق له أن اسمي جميلا شيئاً يلذ لي وحده، فحينما يصف شيئاً ما انه جميل فهو يغزو بذلك الرضا نفسه إلى الآخرين، فهو لا يحكم لنفسه فقط بل لكل انسان كما لو كان الجمال خاصية للأشياء وان الكلية التي لا تقوم على مفاهيم الأشياء ليست كلية منطقية بل جمالية، فهي صالحة للجميع..."417. حيث تفتح الخبرة الجمالية على الكلية، "...فالممتعة الإستاطيقية قابلة أيضاً للتواصل بشكل كلي فهي متعة قابلة للمشاركة... نتوقع بان تشارك فيها كل الدوات التي تضرر نفس التمثلات بطريقة استاطيقية خاصة"418.

كما يرى كانط الجمال هو "...ما يروقنا بصفة كلية دون حاجة إلى مفهوم أو تصور عقلي..."419، وحكم الذات على الجميل انطلاقاً من علاقة بين امتثال الموضوع وبين الذات، ولهذا يقول كانط: "...الشيء الجميل وفي حكمه يعبر عن رضاه ويطلب الآخرين إلى الانضمام إليه في هذا الحكم..."420، فالكلية الجمالية لا تحتوي على أي قدر موضوعي من الحكم، بل فقط على قدر ذاتي يشترك فيه الجميع، حيث يقول كانط: "...لا توجد قاعدة تقر جمال الأشياء فأن يقال عن ثوب انه جميل مرتبط بالإحساس بالرضا، بإمكانية حكم جمالي يمكن أن يعتبر في الوقت نفسه ذا قيمة لكل إنسان..."421.

يتساءل كانط عما إذا كان الشعور باللذة في الحكم الذوق يسبق الحكم على الموضوع، فهل يسبق الشعور باللذة في حكم الذوق على الموضوع أم يتقدم هذا عليه؟

417 كانط، نقد ملكة الحكم، ص105.

418 و.وود ألان، مرجع سابق، ص 221

419 زكريا ابراهيم، كانط وأللفلسفة النقدية، مرجع سابق، ص 257.

بدوي عبد الرحمن، مرجع سابق، ص335 420

كانط، نقد ملكة الحكم، ص106.421

وحل هذه المشكلة في نظر **كانط** هي حجر الزاوية في الذوق كله، لأنه لو "...كانت
الأسبقية للمتعة التي يحدثها فينا الموضوع، ولو كانت إمكانية توصيل هذه اللذة إلى
الآخرين متوقفة على عملية تمثل الموضوع، لما كانت اللذة الجمالية سوى مجرد متعة
حسية..."⁴²² غير أن يعتبرها غير ذلك ذوقا يتولد عن طريق حكم كلي موضوعي
يتجاوز اللذة الحسية، حيث يقول **كانط**: "...إن اللذة التي يولدها فينا الموضوع الملائم
إنما تتبع مباشرة عن إدراكنا لهذا الموضوع، كما ان الحكم الذي نصدره على الطبيعة
الملائمة لهذا الموضوع يأتي على أعقاب اللذة، ولهذا يبقى هذا الحكم فرديا..."⁴²³.

اشترط **كانط** أن يكون الحكم الجمالي أسبق من اللذة التي تثيره، "...ولما كان هذا
الحكم نزيها عديم الغرض فإن القوانين اللتي تتضافر في تكوين حكم الجمالي هي
المخيلة والذهن، انما تعملان فيه بطريقة حرة غير مقيدة..."⁴²⁴، إن الإنسان يشعر
في الحكم الجمالي بانسجام بين ملكة الإدراك الحسي وملكة المعرفة العقلية، وحينما
توجد أمام موضوعات نشعر بأن إدراكها يولد فينا انسجاما بين مخيلتنا وعقلنا دون
اللجوء إلى المفاهيم العقلية، إننا نقول عنها أنها موضوعات جميلة، وعلى الرغم من أن
الشعور السار الذي يولده فينا مثل هذه العلاقة هو شعور ذاتي إلا أننا ندرك في الوقت
ذاته انه يسر لجميع الذوات، مادام الأصل فيه هو العلاقة التوافقية القائمة بين ملكتين
عامتين لدى جميع الذوات.

وهكذا نرى أن **كانط** يعتبر الحكم الجمالي الذي يصدره على الموضوع سابقا على
اللذة التي يسببها لنا هذا الموضوع، ويؤكد **كانط** على دور الإحساس في تحقيق عملية
التوافق بين ملكة المخيلة وملكة الذهن، "...وينسب إلى الإحساس قدرة كلية على
التواصل فيعتبر بذلك الحكم الجمالي ذاتيا في طبيعته، ولكنه قابل للتوصيل بحكم

زكريا ابراهيم، المرجع السابق، ص 257. 422

المرجع نفسه، ص 257. 423

المرجع السابق، ص 257. 424

عمومية الشروط الذاتية التي يسند إليها... "425، إن حكم الذوق يستدعى الفهم لكن بدون معرفة شيء وإنما كملكة تعيين الحكم وفق علاقة الحكم الجمالي بالذات وشعوره الباطني.

أما إذا نظرنا إلى الحكم الجمالي من جهة نظر الإضافة، فإننا نجد **كانط** يقيم الحكم الجمالي على مبادئ أولية ضرورية في استقلال عن الإغراء ودون الالتجاء إلى مفهوم الكمال، حيث يقول: "...حكم الذوق الخالص مستقل عن الإغراء والانفعال... "426، حيث أنه ليس حكما انفعاليا يغلب عليه النزوات الذاتية المتقلبة.

وأما إذا نظرنا إلى الحكم الجمالي من وجهة نظر **الجهة** أي من حيث الإمكان والضرورة، فإننا سنجد أن **كانط** ينسب إلى الجميل علاقة ضرورية بالرضا ولكنها شمولية ذاتية، يتضمن وجوب تسليم الكل بالحكم الذوقي، بمعنى أننا نفترض وجود إحساس عام يجمع بين سائر الذوات، يجعل في الإمكان تبادل الانطباعات الجمالية، ويعتبر **كانط** الحس المشترك بمثابة المعيار المثالي الذي يجعل من حكمي الذوقي الخاص حكما نموذجيا.

هكذا يخلص **كانط** إلى القول بأن: "...الجميل هو ما نعتبره موضوعا لرضا ضروري دون الاستناد إلى أي مفهوم عقلي... "427، تلك هي الشروط الصورية الأربعة التي رأى كنت انه لابد للمرء من أن يراعيها بشكل أولي في كل حكم من أحكام الجمالية، الحكم الجمالي هو حكم كلي، دفع **كانط** إلى البحث عن كيفية تكون هذه الأحكام الذوقية ممكنة، إن المشكلة النقدية التي تطرح في تفسير الأحكام الذوقية هي الجمع بين الطابع الذاتي لها وطابع الكلية والضرورة، فكيف تكون الأحكام الذوقية ممكنة؟ ماذا يؤكد حقيقة قبلها عن موضوع في حكم الذوق؟.

زكريا ابراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، مرجع سابق، ص 258. 425

426 كانط، نقد ملكة الحكم، ص 141.

427 زكريا ابراهيم، المرجع السابق، ص 264.

يؤكد **كانط** أن حكم الجمال ستمد مشروعيته ليس من احكام عقلية و انما من توافق كلي، "... ضمان مشروعية الأحكام لا يتحقق إلا عندما يدعي الحكم الضروري لنفسه أو موافقة جميع الناس (شمولية ذاتية) على الرغم إن الأمر لا يتعلق بحكم معرفة وإنما فقط باللذة أو الألم لفعل شيء معطى لأي اعتداد بغائية ذاتية صالحة للجميع..."428، ومن هنا تظهر ضرورة تبرير بشكل يضمن شمولية الحكم، كي يكون بوسعنا أن نفسر كيف أن شيئاً ما يمكن أن يبعث على الرضا بمجرد الحكم عليه من دون حساسية ومفهوم، وكيف يمكنه أن يصلح ليعلن عن رضا يتعلق بشخص واحد هو قادر أيضاً على أن يكون بمثابة قاعدة لكل شخص آخر، ولذلك فإن الذات وهي تحكم على الشعور باللذة وفق ذوقها الخاص، يجب ان تراعي في حكمها أن يتصف بخاصيتين، هما الكلية والضرورة.

وتظهر خاصية الكلية صلاحيتها قلياً، وهي لست كلية منطقية بل كلية حكم فردي معمم، حيث يقول **كانط** "...ان الحكم الجمالي له قيمة كلية ولكنها ليست كلية منطقية تستند إلى مفاهيم بل كلية حكم جزئي يصدق على الجميع..."429، والضرورة هذه يجب أن تقوم على مبادئ قبلية "...إن حكم الذوق يعين موضوعه (الجميل) من وجهة نظر الرضا مدعياً موافقة كل واحد على الحكم نفسه، فالذوق مسألة فردية صرفة يولد منفعة جمالية مشتركة، مثال ذلك قولي هذه الزهرة جميلة يعني ادعاء أنها تسر كل الناس..."430، و توجد هره الكلية بشكل قبلي تلقائي دون أن تستدعي البحث فيها و تبريرها، "...إن قوام حكم الذوق هو انه لا نسمي شيئاً جميلاً إلا تبعاً للخاصية التي

428كانط، نقد ملكة الحكم، ص 196.

429كانط، المصدر السابق، ص191.

430 زكريا ابراهيم، المرجع السابق، ص 271.

يتفق بموجبها مع طريقتنا في إدراكه، قد حكمت هي بنفسها من دون أن تضطر إلى البحث بين أحكام الآخرين حكمها نتيجة اقتداء بل يجب أن يصدر قبلها... "431. يحتوي الحكم القبلي بالضرورة مفهوم الشيء ومبدأ معرفته، لكن حكم الذوق لا يقوم على مفاهيم وليس حكم معرفة بل حكم جمالي لا غير، إن الذوق لا يدعي غير الاستقلال في الحكم، ليس حكم الذوق قابلاً للتعين بأسباب برهانية، حيث "... إن ما يستحسنه آخرون لا يمكن أن يخدم كأساس لحكم جمالي، إذ لا يوجد سبب برهاني تجريبي يفرض حكم ذوق على إنسان... "432، لا يمكن فرض الذوق الجمالي مهما كانت المسوغات فلية وجمالية، وقدم **كانط** مثالا: "... إذا اقتادني شخص إلى مسرحية لم ترق لي في نهاية ، فانه في وسعه أن يستشهد بآراء شارل باتو Charles Batteux 1713-1780 عالم جمال وناقد مسرحي ابتغاء إثبات أنها جميلة، فإنني أصم أذني وأقر أن قواعدهم باطلة، ولهذا سميت ملكة الحكم الجمالية باسم الذوق... "433.

لا يوجد مبدأ موضوعي ممكن للذوق فلا بد أن اشعر لدى تمثل الشيء بلذة، وإذا كان النقاد يفكرون بطريقة أفضل من الطهاة كما يقول **هيوم** إلا أنهم لا يشاطرونهم ذوقا واحدا، فليس باستطاعتهم توقع سبب تعيين حكم بقوة أسباب برهانية وإنما تفكير الذات حول وضعها الخاص (اللذة-الألم) مع رفض جميع التعليمات، يقول كانط: "... على النقاد بدل أن يصححوا أحكامنا الذوقية عليهم أن يبحثوا في الملكات المعرفية وعملها، وان يفسروا بالأمثلة الغائية الذاتية كيف إن شكلها في تمثل معطى هو جمال

431 كانط، نقد ملكة الحكم، ص 196.

432 المصدر نفسه، ص 197.

المصدر السابق، ص 197. 433

موضوعها... "434، وبين أن نقد الذوق بالنسبة إلى التمثل الذي يعطى به الموضوع هو ذاتي فقط، حيث يتأسس حكم الذوق على الشرط الشكلي الذاتي للحكم فقط. لا يقوم حكم الجمالي إلا بإدراج المخيلة في تمثّل يعطى به الشيء تحت شروط تتيح للفهم بوجه عام أن يصل من الموضوع الجمالي إلى الحكم الجمالي، يقول **كانط**: "...إن المخيلة تنظم من دون مفهوم وفي هذا قوام حريتها، يجب أن يقام حكم الذوق على مجرد إحساس بالتنشيط المتبادل بين المخيلة في حريتها والفهم بامتثال للقانون أي على شعور يسمح بالحكم على الموضوع وفقا لغائية التمثل (الذي يعطى به الموضوع) وهو تحفيز ملكة المعرفة في لعبها الحر..."435، إن الحكم الجمالي هو حكم تركيبى لأنه يضيف إلى مفهوم الموضوع محمولا لا يندرج تحت نطاق المعرفة، بل وهو الشعور باللذة والألم، يقول **كانط**: "...إن الحكم الجمالي له قيمة كلية غير قابلة للبرهنة، بل يستند إلى شرط باطني هو التوافق ملكة الحكم مع المخيلة وهذه الملكة عامة لدى جميع الناس..."436.

إن صلاحية الحكم الذي ندركه وفق شمولية اللذة، بمجرد الحكم على موضوع في العقل، يمثل قاعدة شاملة لملكة الحكم وصالحة لكل إنسان، يقول **كانط**: "...أني أدرك موضوعا واحكم عليه بلذة هذا، حكم تجريبي؛ أما أن أجده جميلا أي أن يكون متاحا أي انسب ذلك الرضا إلى كل إنسان بصفته ضروريا فهذا حكم قبلي..."437، و بهذا يتسنى للحكم الجمالي أن يعمم لشروط الذاتية لهذه الملكة واحدة لدى جميع البشر، "...فشروط ملكة الحكم الذاتية موجودة لدى كل إنسان فالعلاقة في ملكة الحكم الجمالية

434 كانط، نقد ملكة الحكم، ص 200.

435 المصدر السابق، ص 204.

436 زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص 271.

437 كانط، نقد ملكة الحكم، ص 204.

لا يمكن إلا أن يتم الإحساس بها بين المخيلة والفهم المنسجمين مع بعضهما البعض في صورة الشيء المتمثلة... "438، إذن الذوق هو ملكة الحكم التي تجعل شعورنا الخالص قابلا للمشاركة من جانب الآخرين بصورة كلية دون مفاهيم، فهو ضربا من الحس المشترك، حيث يقول **كانط**: "...إن الاهتمام بالجمال هو في ذاته سمة من سمات الروح الطيبة، والواقع انه حينما يهتم الإنسان بجمال الطبيعة فانه يغرس فيه حب التأمل والهدوء أي نمو الشعور الأخلاقي... الإنسان وحده بين سائر الموجودات الطبيعية الموجود الوحيد الذي يمكن أن تعده بمثابة الغاية النهائية للطبيعة..." 439.

ولكن هل يكون معنى هذا أن نقول مع روسو أن المهمة الوحيدة التي تقع على عاتق الطبيعة هي أن يعمل على تحقيق سعادة الإنسان؟ يرد **كانط** بالنفي، فالإنسان ليس هو طفل الطبيعة المدلل وحسبنا أن نرجع إلى التجربة لكي نتحقق من أن الطبيعة لم تهتم مطلقا بتجنيب الإنسان ويلات الجوع والأمراض، فلقد أتقلت كاهله بشرور"... فليس الإنسان سوء مجرد حلقة في سلسلة الطبيعة..." 440 ، ولكن لما كان الإنسان كائنا ناطقا يملك القدرة على التحكم في مصيره بمحض حريته فهو سيد الطبيعة، ويفضل تطور الحضارات أصبح الإنسان أكثر تهذيبا فصار موجودا ثقافيا يتمتع بقدرة فائقة للحس، ويتميز في الوقت نفسه انه فاعل أخلاقي، "...ولما كان الإنسان من حيث هو حرية يمثل شيئا في ذاته أو حقيقة معقولة فانه لا موضع للتساؤل عن السبب في وجوده مادام هو في انه الغاية النهائية للطبيعة..." 441.

كانط، نقد ملكة الحكم، ص 274 438

439 المصدر السابق، ص 274.

440 زكريا ابراهيم، المرجع السابق، ص 318

المرجع نفسه، ص 318. 441

فصل **كانط** بين الحكم الجمالي والإبداع الفني كموضوع جوهري للاستطبيقا تتأسس أوليتها على الحكم، لا على الإبداع، ذلك إنها لا تقصد معرفة موضوعية بما أنها ترفض ان تدرك هذه الخبرة الجمالية للذوق من خلال المفهوم، وهي من هذا الموقع أي كونها لا مفهوميه *la non conceptualité* بتعبير **لوك فيري 1953** - تصل إلى انجاز حقيقي لطموح استقلالية حقيقية للاستطبيقا عندما تضع (الحسي) في مقابل المفهوم، وثانيهما الفصل بين الجمال الطبيعي والجمال الفني، لا من منظور التمييز بينهما من حيث مجال للدراسة بل للوصول إلى تحديد جوهر الحكم من خلال الخبرة الجمالية، كخبرة مدشنة (*fondatrice*) لجوهر هذا الشعور الجمالي أو ذاك من خلال الفعل الحر للمخيلة، ولكن كذلك من خلال مفهوم عبقرية الطبيعة، يجعل من العبقرية الإبداعية في الفن التجسيد المظهري لها ولمظهرها الجميل، يظهر الحكم الجمالي في جملة الخصائص أولها انه تأملي أو خالص متحرر من كل غائية، وهذا التحرر شرط لاستقلالية هذا الحكم الاستطقي، أن هذا الحكم الذي يبدو من هذا الموقع فرديا يستند على الكلية ولكنه غير مؤسس على طبيعة الموضوعات.

يقم **كانط** فرق بين الطبيعة ونشاط الفن، "...إن الطبيعة تنزع إلى التشكيلات الحرة، فيما تكون التقنية التطبيقية محكومة بهدف..."442، فالجمال في الطبيعة لا غاية من وراءه، أما الفن فهو محاكاة لجمال الطبيعة بغاية نفعية، "...ثم إن الخبرة الجمالية ذاتها التي تكتشف هذه التقنية التطبيقية في الفن، ما هي إلا مظهر لتقنية الطبيعة التي تتجلى فيها بحرية وبأشكال متعددة..."443، حيث يعتقد أن الجمال الأصيل في الفن إنما هو التعبير عن عبقرية الطبيعة الحرة، وفي فهمه للعبقرية تبرز الهوة بين نموذج الجمال الكانطي والخبرة الجمالية للممارسة الفنية، فالعبقرية هي القدرة الأصيلة على إنتاج ما.

442 حميد حمادي، الحكم الإبداعي، مجلة ايس فصلية. العدد 1. جوان 2005 ص 3.

المرجع نفسه، ص 3. 443

قسم **كانط** الجمال إلى نوعين: "جمال حر لا يفترض أي تصور لما يجب أن يكون عليه الشيء..."⁴⁴⁴، وفي الحكم عليه أي يخص الشكل فقط ويصبح حكماً محضاً، حيث يقول **كانط**: "...لا يفترض مفهوم غاية تخدمها كثرة عناصر الشيء المعطى..."⁴⁴⁵، فهو جمال حقيقي أصلي، أما جمال الذي ينتجه الإنسان يفترض مسبقاً مفهوم غاية ما ينبغي أن يكون عليه الشيء، فهو جمال مشروط، يقول **كانط**: "...المتعة الناشئة عن التنوع في شيء بالنسبة إلى غاية الباطنية التي تحدد إمكانيته هي متعة قائمة على مفهوم والمتعة الناجمة فيه عن الجمال لا يفترض أي تصور ويرتبط بامتنال الشيء المعطى وليس ما به ن فكر فيه..."⁴⁴⁶، تستثير مادة الموضوع أو جاذبيته الحسية نزوع الذات، أما بالنسبة إلى الحكم الذوق فلا وجود لغاية ذاتية مادام هذا الحكم نزيهاً. يرفض **كانط** مفهوم الكمال لأنه مجرد مفهوم عقلي لا يولد فينا أية متعة حسية، ومعنى هذا فإن الحكم الذوقي لا بد من الضرورة أن يكون حكماً غائياً، فللجميل صورة الغائية دون أن يتوقف على أية غاية محددة، حيث يقول: "...إن الأساس الذي يقوم عليه حكم الذوق إنما هو صورة الغائية المحضة من حيث هي متصورة في الموضوع دون تصور في أية غاية محددة..."⁴⁴⁷، فالذات تتذوق موضوع الجمال في غايته المحضة، كما يؤكد أن "...حكم الذوق الذي لا يكون للإغراء أثر عليه ويمكن أن يرتبط بالرضا ويكون مبدؤه هو غاية الشكل هو حكم ذوق محض..."⁴⁴⁸، إن احساسات اللون لا تعد جميلة إلا بقدر ما تكن محضة.

444 بدوي عبد الرحمن، كانط فلسفة القانون والسياسة، المرجع سابق، ص 336

المرجع نفسه، ص 336.445

446 المرجع السابق، ص 337.

447 زكريا إبراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، ص 260

448 كانط، نقد ملكة الحكم، ص 142

وعليه تكون غائية الحكم هي هدف الذوق الأسمى، "... كل غائية موضوعية تتحدد بهدف (مفهوم) أما الجميل أساس الحكم فيه غائية شكلية بحثه، إن الرضا لا يقوم على منفعة، إن حكم الذوق حكم جمالي يقوم على مبادئ ذاتية وليس مبدأ تعيينه مفهوما..»449 وهكذا فالمهم هو جمال الصورة في حد ذاتها، خالية من كل مضمون حسي وهكذا يخلص **كانط** إلى القول بأن "...الجمال هو صورة الغائية في موضوع ما من الموضوعات، من حيث هي مدركة فيه دون تصور لغاية...450"، فالجمال هو شكل الغائية في موضوع ما، حين نتمثل الغائية لا نفكر في معرفة الموضوع بل في شكله ووجوده، إن حكم الذوق لا أساس له سوى شكل غائية الموضوع أو كيفية تمثله، ولقد قسم **كانط** الأحكام الجمالية إلى أحكام تجريبية تعبر عما في الشيء من ملائمة، والأحكام الجمالية المحضة، أي جمال الشيء أو طريقة تمثله تلك هي أحكام جمالية مادية شكلية وحدها أحكام ذوق حقيقية.

2. السمو الجمالي بين الجميل والجليل:

عرف لونغينوس (213-273) سمو في الجمال بكونه "...صورة عظمة النفس..."، وفي العصر الحديث جاء ايدنوت بيرك (1730-1897) ببحث فلسفي عن أصل أفكارنا عن السامي والجميل، أصبح من بعده التمييز بين السامي والجميل ذا أهمية بالغة في نظريات علم الجمال، ثم جاء **كانط** ففصل القول في السامي والجميل في كتابين الأول عنوانه **ملاحظات عن الشعور بالجميل والسامي** سنة 1764 والثاني نقد ملكة الحكم 1790، لو شئنا أن نفهما لأصل في هذه التفرقة بين الجميل والجليل، كان علينا أن نقارن بين الإحساس السار الذي يتركه في نفوسنا رؤيتنا لزهرة جميلة، وذلك

449 زكريا ابراهيم، المرجع السابق، ص 260

450 كانط، نقد ملكة الحكم، ص 262.

الإحساس السار أيضا الذي بتركه في نفوسنا رؤية لبحر عاصف...⁴⁵¹ ، حيث أن
الأول يمنح شعورا بالإنبساط أما الثاني فيمنح شعورا بالرهبة، إن الجليل يولد فينا متعة
مثله مثل الجميل، أي ضربا من الارتياح النزيه الكلي، كما أن "...إن الانفعال الناشئ
عن كليهما ملائم لذيد...⁴⁵²، ولكن هناك سمات نوعية خاصة تميز الواحد منهما عن
الأخر.

يقول **كانط** عن الإختلاف بين الجميل والجليل، أن: "...جمال الطبيعة يتعلق بشكل
الموضوع والسامي يوجد في موضوع غير ذي شكل، بمقدار ما يمثل اللامحدود،
الشمولية، والرضا الخاص بالجمال مرتبط بتمثل الكيف والرضا الخاص بالسامي مرتبط
بتمثل الكم...⁴⁵³، ينصب الجمال على صورة الموضوع في حين أن الجلال لا يتوافر
إلا في الموضوعات اللامتناهية، والجميل يرتبط بتصوير الكيف أي بالارتياح الجمالي ،
أما في حالة موضوع الجليل فنجد مرتبط بتصوير الكم أي الكلية ، حيث يوضح **كانط**
"...إن الجميل يجلب الشعور بتفتح الحياة ويتحد بخيال يلعب، أما الشعور بالسامي فهو
لذة ينتج عن الشعور يتوقف القوى الحيوية ثم يتبعها انطلاق أقوى لهذه القوى...⁴⁵⁴
، إن السامي يهز بينما الجميل يجذب.

يضيف **كانط** في التمييز بينهما "...إن الرضا الصادر عن السامي يشتمل على
الإعجاب والاحترام، إن السامي لا يكون متضمنا في أي شكل محسوس انما يتعلق
بأفكار العقل، الشعور بالسامي شعور بالضيق ناشئ عن عدم كفاية المخيلة في التقدير
الجمالي للعظمة...⁴⁵⁵، إن الشعور بالجليل مرتبط بعدم القدرة على استعاب عظمته

451 زكريا ابراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، مرجع سابق، ص265

452 بدوي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص346.

453 كانط، نقد ملكة الحكم، ص161.

454 المصدر نفسه، ص161.

زكريا ابراهيم، المرجع السابق، ص267. 455

الذي يولد شعور الرهبة، التي تنشأ عن عدم القدرة على استيعابه ضمن الأفكار العقلية وعدم كفاية قوى الملكة حسية، "...ان من طبيعة الموضوع الجليل ان يفسر مخيلتنا فيتجاوز بذلك كل ما يمكننا ان نتصوره بطريقة ذهنية، ان الجليل معارضا لكل غائية فليس له صورة حسية انه لا موضوع لبحث عن الجليل في الاشياء بل في افكارنا نحن..."456.

يستند **كانط** إلى مبدأ الغائية في التفرقة بين الجميل والجليل، فيقول "...إن الجليل يصدق على أفكار العقل وليس له صورة حسية..."457، يثير فينا الجليل متعة عقلية مردها لانتهايه أمام العقل، يمتد العقل إلى ما وراء الظواهر وتشعر النفس بالاهتزاز في تمثل السامي في الطبيعة بينما في الحكم الجمالي تكون في تأمل هادئ، الذي يشبه هذه الحركة ارتجاجا أي دفعا وجذبا "...السامي الشعور به يفترن بالقشعريرة، ينعت السامي بالمروع العظمة، الشعور بالفرع، منظر هرم مصري يهز النفس..."458، إن المحيط الهائل الذي تثور فيه العواصف ليس في حد ذاته جليلا، وإنما هو بالنسبة إلينا مجرد مناسبة لتنشيط مخيلتنا ودفعا إلى تصور اللامتناهي.

الجليل الحقيقي في رأي **كانط** إنما يوجد في ذهن ذلك الذي يحكم لا في الموضوع الطبيعي الذي يولد مثل هذا الشعور،، ومن ثمة فإن الصراع الذي ينشأ بين ملكة الفهم وملكة المخيلة هو الذي يولد لديه الإحساس بالجلال، "...نصف الطبيعة بأنها سامية لأنها تسمو بالمخيلة إلى قدرة تمثل هذه المواقف التي تستطيع النفس فيها أن تشعر بسمو مصيرها الحقيقي على الطبيعة..."إن الرضا لا يتعلق هنا إلا بمصير قدرتنا وأنا معدون لطبيعتنا لذلك أن السامي يوجد في النفس بالقدر الذي به تستطيع أن نشعر بأننا

456 المرجع نفسه، ص267.

زكريا ابراهيم، المرجع السابق، ص267 457

458 المرجع نفسه، ص267.

اسمى من الطبيعة فينا... "459، إِنْ فَإِنِ الشُّعُورُ بِالْجَلِيلِ يُمْكِنُ النَّفْسَ مِنْ إِدْرَاكِ عَظْمَةِ الطَّبِيعَةِ وَالتَّسَامِيِ عَلَيْهَا فِي نَفْسِ الْوَقْتِ، "... لِذَلِكَ فَإِنَّ الْجَلِيلَ لَا يُولَدُ لَدَيْنَا مَتَعَةً فَحَسْبُ، بَلْ يُولَدُ لَدَيْنَا أَيْضًا ضَرْبًا مِنَ الشُّعُورِ بِالضِّيقِ... مِنْ يَخَافُ لَا يَصْدُرُ حِكْمًا عَلَى السَّامِيِّ كَمَا أَنَّ مِنْ تَسَيُّطَرِ عَلَيْهِ الشَّهْوَةُ لَا يَصْدُرُ حِكْمًا عَلَى الْجَمِيلِ.. "460، إِنْ الشُّعُورُ بِالْجَلِيلِ مُرْتَبِطٌ بِاسْتِحْضَارِ مَلَكَاتِ النَّفْسِ دَفْعَةً وَاحِدَةً، "... لَا نَعْتَبِرُ أَنَّ الطَّبِيعَةَ سَامِيَةً كَوْنَهَا تُثِيرُ الْخَوْفَ وَإِنَّمَا لِأَنَّهَا تَسْتَحِثُّ فِينَا قُوَّتَنَا، وَهَكَذَا نَصَفَ الطَّبِيعَةَ بِأَنَّهَا سَامِيَةٌ لِأَنَّهَا تَسْمُو بِالْمَخِيلَةِ إِلَى قُدْرَةِ تَمَثُّلِ هَذِهِ الْمَوَاقِفِ الَّتِي تَسْتَطِيعُ النَّفْسُ فِيهَا أَنْ نَشْعُرَ بِسُمُو مَصِيرِهَا الْحَقِيقِيِّ عَلَى الطَّبِيعَةِ...461".

يفرق **كانط** بين شعورنا بالطبيعة من حيث هي قوة مخيفة وشعورنا بها من حيث هي قوة هائلة وجليلة، فحينما يكون لدينا شعور بالأمن أثناء رؤيتنا لمنظر الجبل الشامخ، فإننا عندئذ سنجد في هذه المناظر من الجاذبية بقدر ما فيها من هول، وفق ذلك يرتبط شعورنا بجلال الطبيعة بضرب من الإحساس بالتفوق النفسي على الطبيعة، وكأن الإنسان لا يشعر بجلال الطبيعة إلا حين يحس بقوته العقلية أو عظمتها النفسية بإزاء كل ما في الطبيعة من قوة مادية، حيث "... إنَّ الْجَلِيلَ لَيْسَ مَوْضُوعًا مِنْ مَوْضُوعَاتِ الطَّبِيعَةِ بَلْ هُوَ مَوْضُوعُ نَفْسٍ، لِأَنَّهَا لَا نَشْعُرُ بِهِ إِلَّا حِينَ نَسْتَشْعُرُ تَفُوقَنَا عَلَى الطَّبِيعَةِ فِي ذَوَاتِنَا وَعَلَى الطَّبِيعَةِ خَارِجًا عَنَّا...462".

الوصول إلى فكرة الطبيعة السامية لهذا الكائن (كلي القدرة) يساعد أفعال القوة الطبيعية على إيقاظ فكرة سمو هذا الكائن في داخله، حيث انه يدرك انه "...يملك سمو

459 كانط، نقد ملكة الحكم، المصدر السابق، ص 168.

460 المصدر نفسه، ص 169

461 المصدر السابق، ص 169.

462 زكريا ابراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، ص 270.

نية مطابقة لإرادة الله وبذلك يترفع عن الخوف، ويعتبرها ثورات غضب الهي على الاخطاء وضرورة تأنيب الذات..."463، فحتى الدين حسب **كانط** ينسب اليه عنصرا من عناصر الجلال، ولكن على شرط أن لا يكون موقف المؤمن من الحقيقة الإلهية موقف الخائف بل موقف المتعبد الذي يكتشف في ذاته قوة روحية هائلة، بقدر ما يحقق التطابق بين إرادته وبين الارادة الإلهية، وبذلك..."يكون تعبده وليد الاحترام والاجلال لا الخوف..."464.

وفيما يخص كيفية الحكم على السامي في الطبيعة يقول **كانط** أنه..."يتطلب ثقافة ليست فقط لملكة الحكم الجمالية وإنما بقوة المعرفة، ولكي تكون النفس على أهبة لتقبل الشعور بالسامي لا بد أن تستعد لتقبل الأفكار..."465، وضرورة توافق الآخرين على السامي،..."فكما أننا نتهم الإنسان الذي يبقى بارد العواطف في الحكم على شيء في الطبيعة نراه نحن جميلا بأنه يعوزه الذوق، فإننا نقول كذلك من يبقى غير متأثر امام ما نحكم فيه نحن بأنه سام انه خال من الشعور..."466، لوضح ضرورة تعميم الحكم على الجليل بنفس الطريقة التي نعمم بها الحكم على الجميل، حيث ان "...المخيلة في الحالة الاولى تتعلق بالفهم بما هو ملكة المفاهيم، وذلك لدى كل إنسان، أما في الحالة الثانية فإن المخيلة تتعلق بالعقل بما هو ملكة الأفكار..."467.

463 كانط، نقد ملكة الحكم، ص 172.

464 زكريا ابراهيم، المرجع، ص 271.

465 كانط، نقد ملكة الحكم، ص 173.

466 المصدر نفسه، ص 173.

المصدر السابق، ص 173 . 467

3. الفن والطبيعة:

يفرق **كانط** بين الفن والطبيعة حيث يقول: "...إن لفظ العمل الفني لا يمكن أن يصدق على الإنتاج الطبيعي، بل يصدق على المنتجات البشرية التي صدرت عن تأمل فكر وإدراك سابق لغاية متصورة أريد تحقيقها فالأعمال الفنية من صنع البشر..." 468، وينقسم الفن الجمالي بدوره إلى نوعين: فنون ملائمة تربط المنفعة الجمالية بالتمثلات من حيث هي مجرد إحساسات، في حين أن الفنون الجميلة تربط اللذة بالتمثلات من حيث هي ضروب من المعرفة، وان الذي يهتم بالجميل يكون على استعداد لتدريب على الخير ومعجب بالصنعة التي تظهر منتجاتها كأنها فن نتج عن تعمد بموجب تنظيم له قوانينه، يقول **كانط**: "...إن الإثارات في الطبيعة الجميلة لا تتيح فقط مجرد حس، وإنما تفكير وكأنها تحتوي على ما يشبه لغة تتكلم بها الطبيعة إلينا... وهكذا نفسر جمال الطبيعة..." 469 .

يتميز الفن عن الطبيعة مثل العمل والفعل، والفن ينتج عن الحرية أي عن إرادة تضع العقل أساسا لأفعالها، يقول **كانط**: "...الفن يكون جميلا حين يكون طبيعيا..." 470، ويجب أن يتخذ الفن مظهر الطبيعة، وينتقل **كانط** إلى الحديث عن مصدر القدرة الإبداعية التي يستطيع الفنان عن طريقها أن يخلق أعمالا فنية أصيلة، فيقول: "...إن العبقرية هي الموهبة أو القدرة الفطرية على الإنتاج فهي ملكة تنتمي إلى الطبيعة، فهي ميل مفطور في الروح الإنسانية..." 471، كما يضيف في حديثه عن

468 زكريا ابراهيم، المرجع السابق، ص278.

469 كانط، نقد ملكة الحكم، ص229.

470 المصدر نفسه، ص229 .

471 المصدر السابق، ص 229.

العبقرية "...العبقرية هي الموهبة تعطي القاعدة للفن، فهو استعداد في النفس الذي بواسطته تعطي الطبيعة القاعدة للفن..." 472 .

يحتاج الفن إلى توافق الملكات، فالفن الجميل هو فن العبقرية، وقد يبين **كانط** "...أن الجمال الطبيعي هو شيء جميل، أما الجمال الفني فهو تمثل جميل الشيء..." 473، وقد جعل **كانط** الحكم على جمال طبيعي مرتبطا بالحكم على الشكل وحده دون معرفة الغاية، أما الجمال الفني يحكم عليه من خلال كمال الشيء، "...إننا في حاجة إلى ذوق حتى نستطيع أن يحكم على الأشياء الجميلة، ولكننا في حاجة إلى عبقرية حتى نستطيع أن نستنتج مثل هذه الموضوعات، وفي استطاعة الفنون الجميلة أن تضيء جمال الصورة على الأشياء هي في الطبيعة زميمة..." 474، وبذلك إن الفن هو إعادة تمثيل صور الطبيعة بالإستعانة بالعبقرية.

تدخل الملكات النفسية في تكوين العبقرية، إن الروح تشير إلى مبدأ الحياة في النفس الإنسانية، أعني تلك القوة الحيوية التي تشع ضربا من الانسجام، يقول **كانط**: "...الروح المبدأ الذي تشع الحياة في الرواية أو القصيدة..." 475، والمخيلة هي ملكة عرض الأفكار الجميلة معه القدرة على خلق طبيعة أخرى عن طريق الاستعانة بالمادة التي تقدمها لنا الطبيعة الواقعية، بمعنى تحويل جما الطبيعة الى جمال فني.

يرى **كانط** أن الشعر يمثل المقام الأول، لكل الفنون، لكونه يوسع أفق الروح ويطلق الحرية للمخيلة، إن الشعر هو نموذج العبقرية التي تجرد الطبيعة، "...ففي وسع الشاعر أن يعطي شكلا محسوسا لأفكار العقل، مثل الجحيم، الموت، الحب..." 476، وذلك

472 المصدر نفسه، ص232.

المصدر السابق، ص232. 473

كانط، نقد ملكة الحكم، ص234. 474

475 المصدر السابق، ص 237.

كانط، نقد ملكة الحكم، ص237. 476

بطريقة تعكس التجربة لكن مع السمو بها فوق مستوى حدود التجربة، تتكون العبقرية من الخيال والفهم، الروح والذوق، فالعبقرية موهبة الفن، والعبقرية عند **كانط** هي الأصالة النموذجية للمواهب الطبيعية، يرى **كانط**: "...أن ملكة الأفكار الجميلة يتجلى في ميدان الشعر حيث يمتزج الفهم بالخيال..." 477 ، حيث يخلق الشاعر بعبقرية تصورا جديدا للأفكار ويزود الفهم ويمنحه الحياة عن طريق المخيلة.

477 زكريا ابراهيم، كانط وفلسفته النقدية ، ص285

المبحث الرابع: الإنسان وقيم التعايش السلمي

1. نحو السلام العالمي:

ظهرت مجموعة نزعات ضد الحرب والعنف، في الحضارة الغربية، وأسست لمجال عمومي جديد من مهامه تجسيد السلم العالمي، ولكن على الرغم من تأسيس كل دولة فضاءات عمومية وقوانين، فإنها تهيء نفسها باستمرار للحرب الممكنة، وكانت هذه الاشكالية في صلب فلسفة كانط الذي بلور مفهوم الحرب الممكنة، وصاغ موارد محددة لامكانية إنهاء الحروب وخصص ست مواد أولية لبيان الشروط السلبية للسلم، وثلاث مواد نهائية لبيان الشروط الايجابية للسلم، كما اقترح دستور عالمي لتثبيت السلم الدائم.

يقف مفهوم السلام في مواجهة التعصب، ويرتبط بمفاهيم قريبة ومن جنسه كالتسامح حيث واكب مفهوم السلم مدلولات مكثفة، كما أنه أيضا قيمة أخلاقية صاغها المجتمع الدولي في قانون حقوق الانسان، وكذلك هو قيمة فلسفية صقلت تجارب الشعوب الإنسانية، وأيضا قيمة دينية مرتبطة بالمحبة والإخاءن وقيمة حقوقية وسياسية تشرع لعدم التمييز بين الحقوق والواجبات في اطار المواطنة، ما يدعو الى طرح مسألة السلام في تصور كانط، هو أن العقل لا ينتجها تلقائيا وينبغي تأسيسها، وهو أمر يتعلق بمهام العقل العملي، كما يرتبط بسلام منزه من الانتقام ويحرر الانسان من الفوضى والإنظواء في نظام جمعية الأمم، حيث تجد كل دولة حقوقها مضمون فالإنسان يتواجد في القانون.

السلام الدائم هو وحده الذي يرسم طريق العدالة لا السلام المؤقت الذي يأتي قبل أو بعد الحرب، عندما يبحث المنتصر على الحصول على الغنائم، ويسعى المنهزم للتأثر، بل يتعلق الأمر بسلام راسخا ودائما، الذي يتناوله كتاب "نحو سلام دائم" (1795)، فهو يندرج ضمن ما يعتبره المنطلق الأساسي للفكر الكانطي "...إن ما يدعو إلى طرح مسألة السلام دافع مزدوج... إن العقل لا ينتجها تلقائيا كما يظهر جليا في تاريخ الإنسان، وإذ نفاذا لم تكن هذه المسألة طبيعية فانه ينبغي تأسيسها..." 478، وهو أمر يتعلق بمهام العقل العملي.

يجب أن يتعلق الأمر بالسلام الحقيقي أي بسلام لا يحتوي منذ تأسيسه على ترتيبات قد تعقبه، فسلام مثل هذا يستطيع أن يكون دائما، فكثيرا من معاهدات السلام اقتصرت على سلام وهدنة مبني على الانتقام، ساهم **كانط** في التطبيق العملي للنظرية السياسية وبناءا عليه يتساءل هل السلام واقعا حقيقيا أو مجرد تصور مثاليا؟

دعى **كانط** إلى إقامة نظام دستوري شامل، هذه الفكرة تستطيع إيصال البشر إلى السلام الأبدي وتقربهم من الخير السياسي الاسمي، يتصور **كانط** السلام الدائم بمثابة ثمرة النهج القانوني، يحرر الإنسان من الحالة الطبيعية التي يتعرض فيها لتجارب مفسدة، حيث يقول **كانط**: "...إن الحالة الطبيعية هي جوهرها حالة اجتماعية لكنها تتعارض مع الحالة المدنية وهي حالة نقص إذا ما أرادوا التخلص من سيئاتها يدعو إلى الانخراط في نوع من التنظيم السياسي القانوني..." 479، ويضيف أيضا أن "...الإنسان يرغب بالوفاق لكن الغريزة تولد الشقاق..." 480، إن الطبيعة قد أفادت من صعوبة

478 مارتن فرانسوا، العدالة العالمية، الطريق نحو السلام، ، تر: نعيمة حاج عبد الرحمن مجلة ايس، عدد1 2005، ص52.

كانط ايمانويل ، نحو السلام الدائم، تر: نبيل الخوري، دار صادر ، ط1 1985، بيروت لبنان، ص13.479

480 المصدر نفسه، ص15.

التعايش بين أفراد البشر روح العداة تتجلى في شكل خلافات بين البشر والخروج من حالة الفوضى هو الانضواء في نظام جمعية الأمم حيث كل دولة تجد حقوقها مضمونة. يتواجد الإنسان في القانون والتجربة القاعدية للعدالة عبر تاريخ الإنسانية يحددها هذا الروح علاقة بالفعل تنطلق من هوية الطرفين انطلاقا مما اكتسبه كلاهما حيث يقول **كانط**: "...بفضل القرارات المتحدة وفق التشريع المشترك للدول المتعاضدة الامر الذي جعلها تتخلى عن حرية المتوحش وسعت إلى الطمأنينة في دستور قانوني..."⁴⁸¹، ويعرف الحالة القانونية بقوله: "...تمثل الحالة القانونية علاقة تتضمن الشروط التي تتيح لكل فرد ان يستفيد من حقه، والحق هو مجموعة الشروط التي يستطيع حرية الاخر ان تتوافق مع حرية الغير وفق قانون عام للحرية..."⁴⁸²، فالقانون يهتم بالحرية في الخارج والقانون هو أيضا ،ما هو لي وما هو لك ،حيث أن الإنسان في حالته الطبيعية كان ذنبا لأخيه الإنسان فالحالة الطبيعية يجب الخروج منها والانتقال إلى حالة القانون العام (المدني) لأنه ينشئ الانسان المواطن.

يرى جون جاك روسو **Jean-Jacques Rousseau 1778-1712** أن يتخلى الفرد كليا عن إرادته الخاصة وان يستبدل بها الإرادة العامة المصدر الأول للتشريع، "...فمتى أصبحت القوانين المدنية قد اطاعت قانون إرادته، ويلزم عن تصادم المصالح والتوتر قيام محكمة للقضاء على العنف، فالنفس لا تتصف نفسها بنفسها بل بالرجوع الممثل القانون في المدينة..."⁴⁸³، حيث يقول **كانط** عن كيفية الانتقال من

481 المصدر السابق، 17.

482 KANT Emmanuel, project de paix perpetuelle, tra G.Belin, librairie philosophique, 1948, p8

فرونسو مارتين، المرجع السابق، ص 483.52

الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، "...الفعل الذي يتحول به الشعب إلى دولة يستعيد جميع أفراد الشعب حريتهم بصفاتهم أعضاء جمهورية أي في إطار دولة..."484. يجد الفرد حريته في ظل القانون لأنه خضع بإرادته المشرعة، ويعارض **كانط** تصور **توماس هوبز 1588-1679 Thomas Hobbes** عن الحالة الطبيعية، التي وصفها عدالة دون قانون فهي حالة المساواة تفترض مشاركة في الطبيعة الإنسانية ولكنه حالة حرب بين الأفراد، يقول **كانط**: "...إن الإنسان لا يختزل إلى طبيعته وهو يدخل في عقد اجتماع يؤسس المؤسسة السياسية..."485، غير أن **كانط**، من جهة أخرى، يرفض التفسير بالمنفعة فالرهان الاساسي عنده يتمثل في الإبقاء على الفعل في حدود الحرية.

أسهم **كانط** في فلسفة التنوير في تهيئة المناخ في نقد الاستبداد السياسي، وفي بلورة مجتمع جديد يتجاوز مع المشاكل اليومية، يدعو الى التفاهم والمحافظة على الحريات والشجاعة في استخدام التفكير الذاتي، فالانسان هو سيد نفسه وصانع أفعاله، ولهذا جعل من فكرة السلام والخروج بالشعوب من حالة القصور الى حالة الرشد محور فلسفته السياسية، في كتابه مشروع السلام الدائم حيث دعى بلغة البنود التمهيدية الأنوارية لإنشاء تنظيم عالمي، وكما أن هناك خير مطلق يحرك ارادة الانسان، فكذلك هناك خير سياسي أسمى تسع إليه ارادة الشعوب وهو "**السلام الدائم**".

لا يمكن تحديد ماهية الارادة ومقتضى تكوينها الذاتي إلا عن طريق تصور الخير، وبهذا ربط فكرة القانون الأخلاقي مع فكرة الحق المدني، فاصبح بالتالي الحاجة إلى السلم هدفا أنواريا للواقع الأوروبي المشحون آنذاك بالصراعات، وكذلك اكتمال صرح مشروع **كانط** في نقل متيافيزيقا الأخلاق من أفقها الفكري للعقل الى أفقها المدني، وبهذا اتسعت فكرة **كانط** الأخلاقية الى فكرة المجتمع المدني العالمي، والذي يدين فيه إلى

484 كانط، نحو السلام الدائم، مصدر السابق، ص 30 .

فرونسوا مارتين، المرجع السابق، ص485.52

سلطة العقل وحاجاته والاستقلال الذاتي للارادة كما يؤكد على **كانط** ضرورة التصرف الحر حيث يقول: تصرف بحيث نستطيع أن تجعل من ارادتك مبدأ لتشريع كلي، انه بذلك يدعو الى جعل الارادة مصدر التشريع.

ضمن هذا السياق ارتسمت محاولة **كانط** في استشراف مجتمع مدني عالمي، وهو الانتقال من عالم الهوية الى عالم تنزع نحو الشراكة مع هويات غيرية، وتتقارب فيه الشعوب في ظل كيان دستوري يشكل الفضاء المناسب لممارسة المواطنة، باعتباره المضمون الواقعي للحق العام، يصبح الانسان فيه مواطناً فاضلاً ولهذا يراهن كانط على السلام وحده وامكانية تأسيسه، فالحرب في رأيه لا يمكن ادخالها في مجال التفكير لأنها ظاهرة غير انسانية، وبما أن الانسان لا يعيش منعزلاً عن الآخرين، فيجب أن يكون سلطة منظمة بطريقة تسمح لكل واحد استعمال حريته ويقبل الاخر في الرأي والمعتقد ويحقق غايته الأخلاقية.

2. قيم السلام العالمي:

كان مشروع كانط "...لفهم التاريخ الإنساني مقيدا بأهداف آمال عقلية معينة، اقصد طموحاته في إزدياد التنوير والتقدم الأخلاقي للاجناس البشرية والسلام الدائم بين الامم...486" وفي ذلك سعى **كانط** إلى إقامة السلام الدائم وفق مجموعة من الشروط يحددها في شروط إيجابية، وشروط سلبية. فيشترط مايلي:

".. ينبغي أن لا نعتبر أية معاهدة صلح على أنها كذلك إذا ما احتفظوا أطرافها باللجوء إلى الحرب...487" ، فهذه المعاهدة لا تنهي الحرب فمن أسباب السلام إزالة أسباب الحرب، فلا يسوغ لأي دولة أن تستحوذ على دولة أخرى، فالدولة هي مجتمع بشري لا يحق لأي احد أن يتصرف به حيث تتحول الدولة إلى شيء عند اقتلاعها من

و. وود ألان، كانط فيلسوف النقد، مرجع سابق، ص162 486

كانط، نحو السلام الدائم، ص48732

جذورها،"...هذا المجتمع المدني الذي يتميز بسلطة إجبارية لحماية الحقوق والملكية الخاصة، هو الدولة السياسية، إن قدرة الناس على الاعتراف بهذه الدولة وطاعتها، من أجل تعزيز التطور الكامل لاستعدادات نوعنا الإنساني...تخضع للمبادئ العقلية المثالية..."488.

ويضيف مبدأ عدم التحيز واستغلال البشر بعضهم، حيث "...يجب أن لا تحيز أي دولة من الدول جيوشها لصالح دولة أخرى بقصد مجابهة عدو، ليس عدوا مشتركا لأن هذا الأسلوب يؤدي إلى استعمال المواطنين وكأنهم أشياء يسوغ استخدامها حسب الأهواء..."489، ووفق هذا لا يحق للدولة اعتماد الاقتراض لتمويل الحرب، كما لا يحق لأي دولة أن تتدخل بالقوة في دستور دولة أخرى أو نظام حكمها، لأنه يؤدي إلى الخلاف والنزاع ويهدد الاستقلال، ينبغي بناء دستور يخدم الطبيعة البشرية العاقلة،"...إن ابتكار دستور مدني مثالي للدولة يمثل بالنسبة للنوع الإنساني مشكلة...فضلا عن كونه غاية للطبيعة"490.

كما يشدد **كانط** على احترام الحريات والمساواة، "...يجب أن يكون الدستور المدني لكل دولة دستورا جمهوري، يركز على مبدأ الحرية أعضاء المجتمع بصفتهم أناس خاضعين لقانون مشترك، يقوم على المساواة ويتيح السلام الدائم، والدستور المدني يتميز بفصل السلطات، كما يتميز بنظام تمثيلي لسلطة تستند إلى الشعب..."491، فمشروعية الدولة تكمن في احترام دستورها للحريات الفردية بما يضمن

488. وود ألان، مرجع سابق، ص 172

المصدر نفسه، ص 489.64

و. وود ألان، المرجع السابق، ص 172 490

بدوي عبد الرحمن ، كانط فلسفة القانون والسياسة، ص 491.237

الاستقرار الداخلي، وفي ذلك يؤكد أن "العدل بين الكائنات البشرية يمثل بالنسبة لهم مطلباً للعقل..."⁴⁹²

إن تشكيل الدستور الديمقراطي التعاقدية يكفل حفظ مشروع السلم، "...تتمثل فائدة الدستور في التطابق بين السلطة التي تقرر الحرب ومن يقوم بها خلافاً لسلطة مستمدة على الحق الإلهي، فالأمير يجند الجيوش التي ستقوم بالحرب والذي يحصل وفق هواه على الموارد التي تمكنه من خوضها..."⁴⁹³، ليس هناك تكافؤ عند **كانط** بين النزعة الجمهورية والديمقراطية، يشمل الدستور الجمهوري على فصل السلطات أي على النظام التمثيلي هو الذي يعطيه طابعه الخاص ويتجسد النظام الجمهوري في الحكم الاستبدادي، والاستقرائي.

يجب أن يتأسس حق الشعوب على اتحاد دول أخرى حرة، ويفرق **كانط** "...بين تحالف السلام ومعاهدة الصلح التي تقتصر على إنهاء الحرب الواحدة ولا تهدف إل إنهاء جميع الحروب إلى الأبد..."⁴⁹⁴، فالتحالف الجمهوري الذي يتحدث عنه، يتوخى تأمين الحرية، يجب أن يقتصر القانون العالمي على شروط الضيافة الكونية، فلا يتجاهل القانون تاريخ تنقلات الشعوب القوية الذي يؤججه دافع تحقيق الرخاء.

ينتج **كانط** بالقانون إلى الضيافة الكونية، كالضيف هو عابر سبيل إن هذه الفكرة يمكن تحقيق الاقتراب المستمر من سلام دائم لا يمكن أن نستمر في اعتبار الزائر عدواً محتملاً، حتى يأتي لكي يقيم علاقات دائمة، حيث يقول **كانط**: "...القانون

و. وود ألان، المرجع السابق، ص 172 492

المرجع نفسه، ص 237 493.

كانط، نحو السلام الدائم، ص 40 494.

الدولي يجب أن يؤسس على اتحاد بين دول حرة، والحق العالمي يجب أن يقتصر على شروط الضيافة العامة، ولا يجب معاملة أي اجنبي على انه عدو... "495.

يقر **كانط** ان الطبيعة تضمن السلام الدائم بواسطة جهاز الميول الانسانية نفسه، فالطبيعة منحت للإنسان العقل، فلا يجوز قيام الحرب أو إشعالها في المستقبل، متسائلا لماذا اضمر الشر لغيري؟ الا يمكنني حين انظر اليهم انهم اناس مثلي انا تماما، وأنني مثلهم معرض للخطيئة وان كل الأمم تتشارك برابطة طبيعية لا يقبل الانفصام، يقول روسو "...إن الروح الإنسانية لم تفكر في مشروع أعظم من مشروع للسلام الدائم الكلي بين الشعوب... "496، ويقول **كانط**: "...ان حق السلام هي أن تكون الدولة في سلام..حين يكون هناك حرب بين الجيران الحق في الحياد، وحق التحالف الكونفدرالي من اجل الدفاع المشترك عن نفسها ولكنه ليس تحالفا جمهوريا... "497.

تقرض الحرب حبا للمجد وكأنها امتياز نبيل من الامتيازات البشرية، انها تعبير عن نزوع الشر وحب الغلبة، "...لا توجد دولة ألا ترغب في تامين سلام دائم لنفسها عن طريق السيطرة على العالم، لكن الطبيعة تقرر خلاف ذلك تحول دون ذوبان الشعوب وتعدد الثقافات، اللغات والأديان، إن هذا التنوع ينطوي على بذور ولكن يتجه لتقدم الحضارة، وكلما تزايد التقارب بين البشر على صعيد المبادئ يؤدي التنوع إلى مزيد من التفاهم في كنف السلام، الذي يولده ويضمنه توازن القوى في غمرة المنافسة ذات الحيوية، حالة الحرب لا تحقق توازنا للانسانية، انها حالة مدمرة، "...الحرب سيئة من حيث أنها تخلق الأشرار فماذا تفعل الطبيعة لنقود الإنسان الذي يفرضه عليه عقله بالذات كواجب وبالتالي لتعزيز نزعه الأخلاقية... "498.

بدوي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 237.495

المرجع نفسه، ص 216.496

497 كانط، نحو السلام الدائم، ص 64 .

498 كانط، نحو السلام الدائم المصدر السابق،، ص 53.

دعا **كانط** إلى قيام مؤتمر دائم بين الدول للنظر في الخلافات يكون بمثابة محكمة للفصل في المنازعات، تجسد لاحقاً في مؤتمر فيينا 1815 لتصفية تركة نابليون ومؤتمر بروكسل 1885 للنظر في الشؤون الإفريقية، وأول محاولة في وضع قانون دولي هي تلك التي بدلت في مؤتمر لاهاي 1899، ولقد افلح في وضع القواعد المتعلقة بالتسوية السياسية والمنازعات الدولية فتحققت فكرة كانط في جمعية الأمم المتحدة هدفها إيجاد سلطة دولية فوق الدول.

يشرح **كانط** حق اللجوء إلى الحرب لحماية مواطنيها وباسم الإنسانية، حيث يقول: "...إن كل وسائل الدفاع مباحة للدولة التي فرضت عليها الحرب، باستثناء تلك الوسائل التي يؤدي استعمالها إلى انتزاع اهلية المواطن، المشاركة في الحقوق وفقاً للقانون الدولي واستخدام رعاياها كجواسيس، لا يجوز استعمال الوسائل الخسيسة التي من شأنها القضاء على الثقة الضرورية لإقامة سلام دائم..."⁴⁹⁹، وضع **كانط** مبادئ حرب دفاعية شريفة، لا يمكن إن تكون حرب إبادة واستبعاد .

لا يستثني **كانط** مبادئ الأخلاق في الحرب حيث يقول: "...انه من المباح في الحرب أن يفرض على العدو المطلوب أن يؤدي جزية، لكن ليس من الجائز نهب الشعب المظلومة..."⁵⁰⁰، وإن كان من حق الغالب، ما بعد الحرب، وضع الشروط التي بموجبها يجب على المغلوب أن يتفاهم معه، والتي بمقتضاها تعقد المعاهدات الوصول إلى السلام، فإنه فلا يجوز للغالب أن يفرض على المغلوب ما يشاء من الشروط المتعسفة، يحددها **كانط** كجملة من الشروط السلبية في أنه، لا يجوز أن يطلب تعويضات عن نفقات الحرب، كما لا يجوز استرقاق أهل الدولة المغزوة وتعرض كانط للاستعمار بكل صوره وأدانه، فلا يجوز تحويل الدولة المفتوحة إلى مستعمرة.

499بدوي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص183.

500كانط، المصدر السابق، ص64

كما أكد **كانط** على أن قيم السلام لا تنحصر في مجرد حسن الجوار بين حقيين يتجنبان التصادم، إنما هو أكثر من ذلك فهو تبادل في الأفكار والفوائد لان الناس يؤلفون جماعة من العقلاء، فنحن بحاجة الى التسامح لإقامة السلام، لان البشر ليسوا منزهين عن الخطأ، وحتى لا يكون التعصب بديلا ولكي لا يكون قمع الرأي ممكنا ولكن لا يكون العنف سبيلا، فالتسامح والسلم أمران لا غنى عنهما للعلاقات السلمية في أي مجتمع، فالاحترام المتبادل يشكل أساسا لإقامة مجتمع إنساني تعددي، والتفهم للعقائد والأفكار والذي يسمح بالتعايش الرؤى والاتجاهات المختلفة على أساس شرعية الآخر سياسيا ودينيا، وعليه فان السلام هو امتزاج بين الفكر والأخلاق يمليه قوة الضمير وبروز النزعة الإنسانية وعظمة الروح الأخلاقية.

مثلت إقامة السلام العالمي عند **كانط** مشكلة أخلاقية، والسلام الحقيقي مؤسس على العقل، كما نجده يشدد على "...أن الحروب ليست فحسب مدمرة لتطوير المكلمات الإنسانية بل وأيضا الحاجة الدائمة للتأهب والإستعداد للحرب التي تشوه الدولة..."⁵⁰¹، ويرتبط بفكرة اللاحرب وهو من ضروريات الإجتماع، فالتزام الإنسان بالواجب الأخلاقي يحقق إنسانيته، ولقد تحقق أهل **كانط** في ميثاق الأمم التي ينص على ما يلي: "...نحن شعوب الأمم المتحدة عازمين على انقاده الأجيال اللاحقة من كارثة الحرب وعلى تأكيد إيماننا بحقوق الإنسان..."⁵⁰².

كما يؤكد **كانط** على دور الدولة في ارساء دستور عقلي يحفظ السلام الذي هو غاية الإجتماع البشري"... إن التقدم نحو دستور مثالي، جنبا إلى جنب مع إبتكار نظام للسلام الدولي بين الامم، يمكن أن يعد كغايات في التاريخ..."⁵⁰³، كما يحمل البشر جميعا مسؤولية تحقيق هذا السلام، "...نحن ككائنات بشرية علينا واجب العمل لإبداع

و. وود ألان، المرجع السابق، 172 501

502 أنجي فائز ، تقنين مبادئ التعايش السلمي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ط1 سنة 1995 ص 187

و. وود ألان، المرجع السابق، ص 173 503

وتحقيق غاية دجستور مدني مثالي يقيم العدل بين الناس و يضمن السلام بين الدول"504.

اتخذ السلم كمشروع أنواري صورا وتجليات مقبولة أحيانا ومرفوضة أحيانا أخرى، ومع التفكير الحديث تغير التفكير في السلام نتيجة تغير التفكير في الحرب التي تحولت من مجرد غزوات إلى فعل إستراتيجي، انتقد هابرماس مشروع **كانط** نحو السلام الدائم، ودعى الى اعتبار الفعل التواصلي أساس لبناء نظام دولي فكما ميز أيضا بين الحق والأخلاق، "...إنّ محاربة محور الشر لا يجب أن يتم داخل معايير أخلاقية بل في إطار نظام دولي قانوني لكل دولة، فحقوق الإنسان فكرة تسمي الى مجال الحق، ولا تكون فعلية إلا في إطار قانوني إنساني..."505.

كما بين **نعوم تشومسكي ولد 1928 Naom Chomsky** "...أنّ تمة هوة بين الإدعاءات والممارسة، فالصراع السياسي يقوم على خلفيات لغوية، تعرقل التعايش السلمي إذ أصبحت اللغة عائق لتحقيق السلم..."506، يقول تشومسكي: "... تتأسس المنظومات اللسانية عادة على مجموع الألفاظ التي تتوالد فيما بينها لتحدث التفاعل اللغوي..."507، فعلى الدول الكبرى أن تقف موقف المصالح لا البحث عن مصالحها، وقد يكون الصراع بين الأطراف قائما على وهم التعالي تحت غطاء البقاء للأكثر فهما لحقائق الوجود، فكيف يتصور سلاما في ظل هذه الظروف فلن تجد دولة انتهكت حقوق الإنسان كـ و-م-أ وأدمنت إستخدام -الفيديو- برغم أنّها لا تسدد ديونها، وتحاصر كل

504 المرجع السابق،، 173

505 محفوظ محمد، معنى التسامح، مركز دراسات فلسفة الدين، 2000، بغداد العراق، ص175

506 صايم عبد الحكيم، دراسات في فلسفة السلم، ، وزارة التعليم العالي، مديرية البحث العلمي، الوكالة الموضوعية للبحث للعلوم والتكنولوجيا، جامعة وهران، ردمك 2013م ص109

507 المرجع نفسه، ص109.

من يخالفها، إنّ السلم الحقيقي لا ينحاز للدول القوية بل تصنعه لغات متساوية لا لغة وحيدة.

يضيف تشومسكي أن "...الجدل اللساني الذي يرافق بناء إتفاقيات السلم هي محاولة لإيجاد ممرات سيميولوجية، ذات دلالات محكمة وتتحول اللغة إلى ألغام من المعتقدات، إذ يطفو المعتقد على إيقاع الكلمات يمارس أدلجة الحضور والغياب في نسقيه النص والخطاب..."508، حين يؤسس النص خطابا فأته حتما سيحيلنا إلى حمولة معتبرة من العلامات والإشارات والرموز، التي تنتمي الى حقول اسمية معينة تحيل بإرادة ذلك الإنتماء الظاهر الى نمط الاعتقاد لنسق الإيديولوجيا.

قدم تشومسكي تحليلا نقديا لنص قانوني الذي يظهر بدهاء كيفية تطبيق السيمبوتيقا، وهو القرار 194 من الإعلان الدولي لحقوق الإنسان "...لأي فرد الحق في مغادرة أي دولة وله الحق في العودة، لكن هذه المادة الثالثة عشر (13) وظفت لصالح أمريكا واسرائيل ومنعت على الفلسطينيين..."509، هذا القرار يجد دعما عقائديا ومرجعية قبلية تتجاوز القراءة المنطق عليها والتي تتطابق فيها الدلالة مع العلامة، فكما اتسع الإستعمال زاد الاعتقاد في التفسير والتأويل، فتنقل اللغة من مفهوم النص إلى ماهيات الخطاب في تراكمات من المعاني..."510.

إن مشروع السلام الدائم بشهادة **كانط** نفسه لم يمتلك الدعائم الكافية ليحقق النجاح، "...يبدو أن كانط يعترف بأن الأسباب الكشفية التي تقدمها فلسفته النظرية في التاريخ لتوقع نجاح مشروعه للسلام الدائم فشلت في تقديم ضمان نظري حقيقي"511،

508 صايم عبد الحكيم، المرجع سابق، ص109.

صايم عبد الحكيم، المرجع نفسه، ص509.110.

510 المرجع السابق، ص110.

511. وود ألان، المرجع السابق، ص179.

ما يبرر عودته الى ضمان الواجب الاخلاقي كأمل لتحقيق السلام "فهو يسلم وبوضوح أنه حتى ذلك الامل لن يكون معوقا مالم تكن هناك أسس نظرية بشكل عام لتوقع نجاحه...فالتبيعة تضمن السلام الدائم من خلال آليات الرغبة الإنسانية ذاتها مع التأكيد أنها غير كافية للتنبؤ بمستقبله..."512 ما يعني أن مشروع السلام الدائم يبقى مصيره مجهولا، لكنه مع ذلك لا يسقطه وإنما يطالب من باب أخلاقي عقلي بالسعي لتحقيقه، "...وجعل العمل من أجل هذه الغاية(وليس مجرد الوهم) واجبا علينا"513.

كشفت الفلسفة النقدية عن مشروع قيم متجانس ينطلق من أسئلة الانسان المعرفية وميتافيزيقية حدد ضمنها شروط ومكانات العقل الانساني، ثم انتقل الى الشق العملي حيث طرح سؤال الاخلاق ويصل الى اقرار حرية الفعل الانسان استنادا الى مبدأ العقل الكلي، وقيم الدوق الفني المشترك، لينتقل بعدها الى البحث في قيم التعايش السلمي الدائم، فتح الطرح الكانطي افق التساؤل حول مشروع الانسان في مختلف ابعاده، وفهم طموح الانسان للحقيقة بوصفها تجربة ابداعية، انطلاقا من تحديد ارتباط الفكر النظري بالفكر العملي، "... أعاد كانط تعريف الأجندة الفلسفية لبداية العصر الحديث... استعمل كانط جهازه الفلسفي في اعادة تعريف العلاقة بين العقل والتجريبية... كما استحضر روح التنوير تلك الروح التي جمعت بين الشك الراديكالي والتأمل الداتي والتي تتطلب من كل فعل إنساني ان يقدم أدلة قبل أن يمتثل امام محمة العقل...وقد طبق هذه الروح في كل مجالات الحياة الجمال الأخلاق السياسة"514.

المرجع نفسه، ص512179

المرجع السابق، ص513 179

514. وود ألان، مرجع سابق، ص16

الفصل الثالث

قيم الانسان الحديث بين الذات والوعي

- المبحث الأول: الذات من كانط الى فخته.
- المبحث الثاني: من الإنسان الأنواري إلى الإنسان الرومانسي في فلسفة شيلج.
- المبحث الثالث: الإنسان الأنواري والمطلق عند هيجل.

المبحث الأول: الذات من كانط الى فيخته

1. الأنا وفاعلية الذات:

سعى جوهان غتليب فخته 1762-1814 Johann Gottlieb Fichte إلى تحليل الفلسفة الكانطية، ونمت فلسفته في أحشائها فقام بضم أشلائها في النزعة الواحدية في [الأنا الخالص] ، كما نجد أن فخته ينتقد كانط لأنه ربط بين الصور العقلية والحساسة بطريقة مهمة، حيث يعتبر أن الحقيقة تكمن في الذات، كما واصل فخته في تثبيت الحرية كمبدأ أعلى للإنسان، وجعل الحقيقة رهنا بالإنسان، واعتبر الأنا حرة وعظمة فلسفته تتمثل في وحدة المبدأ، ومقولات "فخته" هي أفعال ضرورية للذهن، كما أن المبدأ الذي قامت عليه فلسفته هو [الحدس العقلي أو الشعور بالذات الخالص، أو مبدأ تساوي الأنا مع الأنا] ، وبذلك فإن المعنى "...التطابق بين الانا ، واللاأنا بالنسبة لفخته المضمون للتركيب المتعالي للفلسفة، فمبدأ الانا يشرح مبدأ العقل ، المبادئ هي قوانين عامة..."515، كما أنه حسب فيخته "...العالم لا يعني شيء الا نظرتنا الداخلية للعالم هي صورتنا عن انفسنا ، يصبح مرتبط بنظرتنا الداخلية حسب قوانين العقل وبدون تدخل العقل تصبح كاووس ..."516، فالإنسان يجب ان يعطي للطبيعة شكلا وصورة حية تكشف ما بداخله ، " L'homme doit donner forme a la nature il doit donner une réalité a la disposition qu'il porte en lui"517.

515Ernst Cassirer, liberté et forme , traduction JEAN CARRO, Cerf 2001,paris,p293

516bid,p293

517bid,p294

كما تأثر **فخته بكانط** واشتغل بمشاكل الانسان، فالألمان في اعتقاده يحملون أنا ميتافيزيقية حرية التفكير وحب الحرية وفي محاضراته سنة 1804 نادى فخته بتطبيق الحرية في الحياة العامة فحق الانا (le droit au moi⁵¹⁸) حق اساسي لكل فرد.

قامت الفلاسفة المثالية الدوغمائية بإلغاء الموضوع وتعين الذات كتجريد خالص، وكعماد للوعي، والفلسفة الواقعية التي قضت على الوعي من حيث هو نشاط وفعالية ذاتية، ونظر فخته أيضاً إليها على أنها تُفَيِّد الوعي و تُنْقِصُ من قِيَمَتِهِ فاهتدى **فخته** إلى تخليص الفلسفة الكانطية التي وقعت في الثنائية، فحاول ردها إلى وحدتها النظرية، وعمل على إزالة: "فكرة الشيء في ذاته" الذي كان مجهولاً لديه فأسس لنسق قائم على فكرة [الأنا] وهي أفعال الذهن الضرورية، [الأنا=الأنا]، فلا شيء خارج الأنا، والأنا يتأثر [للأنا] فتصبح عندئذ الطبيعة متعينة بالجوهر أي [التقييد الذاتي] والطبيعة الجانب الموضوعي لفعل التقييد الذاتي، فهي تستتبط كطرف يوضع في طرف آخر فالطبيعة متعينة مادياً.

حاول **كانط** أن يضع الموضوع كغير متعين بواسطة مقولات الذهن وعرض الطبيعة على أنها ذات موضوع و أدرجها ضمن مفاهيمه كلية مجردة، وبهذا ارتفع **فخته** عن الثنائية [الذات+الموضوع] بلغ الوحدة في الأنا الخالص، وهو في نظره الحقيقة الأولية التي تصدر منه سلسلة متصلة من المقولات، والقوانين الصورية للواقع، فالمقولات في اعتقاده هي أفعال الأنا و من الأنا يستتبط العالم الخارجي فالأنا يضع نفسه ويضع [للأنا] عالم التجربة، لم تعد المادة كما كانت ميتة، ولا الأنا عند المثاليين مستوعب ومقيد بما هو خارجه.

استند **فخته** نظريته في المعرفة من أستاذه **كانط** لدرجة أنه قطن بمدينة "كونيغسبرغ 1790" و كتب فيها [محاولة نقدية لكل تجل] أرسلها إلى **كانط**، وطبق تعاليمه ودفع بأفكاره لتصل القلوب، وأصبح إنسانيا رومانسيا، وقلب الفلسفة النقدية موضحا ذلك في رسالة: "...إن كانط مالك الفلسفة لكن في نتائجها لا في مبادئها..."519، فهل يحق لنا أن نقول إن فلسفة **فخته** نشأت في أحضان الفكر الكانطي؟ وهل هي امتداد لها في أصولها أم نفيها لها؟.

اعتقد "**فخته**" "...أن صور الإدراك ومقولات الفهم والأمر المطلق لابد أن ترتبط بطريقة منطقية يمكن تحديدها..."520، وبذلك فقد غير صور المقولات من الذهن إلى فاعلية الذات، "الشيء الحقيقي هو الأنا النشط، صاحب الوعي الذاتي الذي يعرفه كل فرد منا..."521، و اعتقد ان الإنسان يفكر وتتجلى أفكاره في الأشياء من حوله، فلا يمكن ان نغيب العالم المادي من نشاط الذات، وجعل من الإنسان فلسفة، بالاعتماد على ميوله فيرى أنه: "... بدلاً من البدء من الميتافيزيقا النقدية ثم الانتهاء إلى الأنا الأخلاقية بمسلماتها كما فعل **كانط**، يرى **فخته** ضرورة قلب الأمور، والبدء من الأنا، أفكر فالأنا هي مبدأ الفلسفة تعبر عن كلية الإنسان وتتغلغل في داخله وتسبر أعماقه..."522، هدف الفلسفة التعرف على الفكر الإنساني الذي هو منبع كل علم، والهدف من هذا ليس نشر العلم بل تأسيسه في داخل الإنسان.

519 ديدية جوليا، فيخته، تر: حسيب نمر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1970، ص8.

520كلي راين ويليام، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيد أحمد، مكتبة مؤمن قريش، ط 01، 2001، بيروت لبنان، 294

521رويس جوزابا، روح الفلسفة الحديثة، تر: احمد الأنصاري، المجلس الأعلى للثقاف، ط01، 2003، مصر، ص19

522 عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للطباعة والنشر، ط2، 1975، ص275

وبهذا اشتغل على ضم الأطراف المتقابلة في الفكر الكانطي في الأنا المطلق الذي رد فيها كل ضروب التعارض، فالأنية متضمنة في تفكير الإنسان، وأنه لا يستطيع أن يفكر في شيء دون الوعي بالأنا ، "...والذات تضع نفسها موضوعا ذاتيا [متمثلة] و موضوعا [متمثلا، فالأنا من حيث هي نقطة البداية تتضمن ما أعرف وما أتبين... "523، وبهذا تولد لدى فخته الوعي الذاتي الخالص من حيث أنه يتحرك في فعل تفكيره من كل طرف أجنبي، ويضع الطبيعة عبر عالية الحرية معقولا واقعا فهي فعل إنتاج وعي الأنا أي تعيين ذاتي، " يقرر فيخته أن يبدأ بحثه مما هو معلوم لديه، وهو العالم الخارجي " كل ما في العالم الخارجي متعين متحدد"524.

نلاحظ أن فخته يقترب من كانط حين يضع الطبيعة كمعين، ويعتبر أن الأنا=اللائنا لأن الموضوع نفسه يكون في نفس الوقت ذاتا وموضوعاً فهو طرف فكري،".إن الألف و اللاألف تحدد كل منهما الأخرى، ويكون لكل منهما حق الوجود الواقعي... "525 ، إلا انه خالفه في كونه جمع مقولتي الأنا والواقع في كل واحد، تتضمنهما الذات المفكرة،"... الأنا هي الحقيقة الواقعية في كل تجربة.. "526 ويرى كذلك أن الفلسفة الكانطية هي امتحان لقوى العقل لأجل المعرفة، ويقر فخته أن "...الفلسفة لكي تصبح علماً دقيقاً عليها أن تحل كل ألوان التناقض بين المذاهب الفلسفية، ولكن التعارض بين المذهب النقدي والمذهب الدغمائي لم يحل حتى الآن... "527 ، فهو يرى في اتجاه آخر إن المذهب الدغمائي القطعي، والمادية الروحية والإسبينوزية تنظر إلى الوعي على أنه أثر للأشياء أو نتيجة

523 المرجع نفسه، ص 290.

524 فوقية حسين محمد، فيشته وغاية الإنسان، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1 01 2001، مصر، ص 96

525 كلي راين ويليام ، مرجع سابق، ص 296

526 المرجع نفسه، ص 296

527 بدوي عبد الرحمن ، المثالية الألمانية شلنج ، دار النهضة الحديثة، ط1 1965، ص 21.

لتأثرنا به، وهي ترد نشاط الذهن إلى الحتمية وبالتالي تنكر حرية الشخصية الإنسانية أما المثالية ترى أن الأشياء ليست الإنتاج للوعي فهي مذهب الحرية والفعل، فهي من وجهة النظر المعقولة.

في حين يعتبر أن فالتجربة إذن متصلة بالذات والمعرفة منظوية في الأنا، "... إن وعي الطبيعة يحدث بعد وعي ذاته وعن طريق هذه الذات إنه يعي ذاته ويعي الأشياء الخارجية بالاستدلال"528، اقتنع فيخته بمقولة كانط بأن هنالك عالمين عالم العقل وعالم الخارجي والذي هو مرهون بوعينا له، "...سيكون في وسعي أن أستدل بفكري على جميع حالات العالم الممكنة..."529، إذن الذات قادرة على استيعاب العالم الخارجي المادي، إن الإنسان لا بد أن يكون مصيره مرتبط بهذا العالم، فما هو إلا حلقة من حلقات سلسلة الضرورة القاهرة في الطبيعة ثم يدرس وجوده، فيرى أن القوة العامة التي أوجدته تماما كما هو الأمر بالنسبة للموجودات الأخرى في الطبيعة غير أنه يختلف عن الموجودات الأخرى لأن فيه وعي"530.

ثم إننا نرى فخته يغير مساره الفلسفي رغم تشبته بأفكار كانط النظرية ولكنه لاحظ عليه مذهب يعج بالمتناقضات فتساءل: كيف نفسر إمكان العلم وكيف نقيمه؟ وكيف تصير الفلسفة علماً؟ ليجد أن المذهب العلمي هو العلم الباحث في إمكان العلم يستمد من نفسه مبدؤه، وبالتالي كان عليه أن يجد مبدأ ومنهج مذهب العلم، حيث يقول: "... إن المبدأ الأساسي هو المحتوى الداخلي للعلم هو الذي يتوقف عليه سائر المبادئ ومن يقينه يستمد سائر المبادئ، مذهب العلم يعني ارتباط المبادئ بأحكام يقينية من يقين المبدأ

528 فوفية حسين محمد، المرجع السابق، ص98

المرجع نفسه، ص104 529

المرجع السابق، ص97 530

الأساسي... "531، المتمثل في الأنا أو الذات الواعية، فمعرفة الأشياء تنطلق من الوعي،" فعندما يفكر المرء في هذه الأحوال المتغيرة يفترض دائما وجوده ، ثم يفترض كون هذا الحامل أو الجوهر يمتلك حالة معينة محددة فهو يعبر عن حالة سكون وراحة، في مقابل التغيرات التي تعتريه ، فإن أدخلت عليه التغير اختفى التعيين فحالة التعيين والتحديد التي تتحقق في الشيء، ما هو إلا تعبير عن سلبيته"532، إن العلم يبقى مجهولا دون تدخل الوعي الذي يقوم بتحديدده.

لقد أكد فخته أن المبدأ الأساسي لمذهب العلم يستمد قيمته من نفسه، فكيف تصور ذلك هذا الأمر؟ "...إن نقد العقل يقول أن ضرورة المكان ناشئة عن كون الإدراك التجريبي لشيء خارج عتًا، يفترض إمكان امتثال المكان..."533، غير أن خصوم الفلسفة النقدية يقولون إنه لما كان امتثال المكان في العقل يتحدد بهذه الأشياء، أي أن ضرورة المكان ناشئة عن الأشياء لا عن العقل، ولا سبيل إلى حل هذه الصعوبات إلا بالكشف عن مبدأ أساسي من شأنه أن يحدد بقية المذهب، وللكشف عن هذه التناقضات وتجاوزها في فلسفة كانط جعل من هذا المبدأ قضية بديهية ومفادها أن الأنا=الأنا أي مطابقة الذات والموضوع، تكون لها قيمة كلية...فكل واحد يميز في تمتالاته بين الأنا، الذي يمتثل وبين الشيء الذي يتمثله هذا [الأنا]، حيث أنه لا يشعر المرء بامتثاله إلا بواسطة ما يمتثله، فهناك ذات تَمَثَّل وموضوع مُمَثَّل حتى ولو كان الموضوع مجرد لصور داخل الذات وهذا التمييز يجرى على مستوى الشعور، حيث تركز المعرفة في تصور فيخته باتفاق الذات والموضوع، "... السلبية وجود ناقص وهي تفترض فاعلية في مقابلها ، هذه الفاعلية هي التي تفسرها وتجعلها متعلقة.. هي سببها أو علتها، لقد فكرت

531بدوي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 37.

فوقية حسين محمد، مرجع سابق، ص 108 532

533بدوي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 37.

في قوة فاعلة خاصة بالشيء ومكونة لجوهره"534، و تتم عملية المعرفة انطلاقاً من تمثّلنا للعالم "...إن عملية الامتثال يقتضي ذاتاً تمتثل وشيئاً يُتمثّل، سواء كان هذا الشيء خارج الذات أو داخلها، والتمييز بين الذات والموضوع يتم داخل الشعور.. "535.

يرى فخته أن الشعور هو الذي يقدم لنا الوسيلة بتحديد المبدأ الأساسي، وبهذا اكتشف مبدأ جديد للأنا المطلق الأنانية هو الأنانية، أي فعل العقل، فالأنا يضع نفسه ويضع [اللا- أنا] ،"...إن إدراك الأشياء الخارجية مشروط بإدراك الذات وتعيناتها فالفرد لا يدرك إلا ذاته.. "536، يتأثر الأنا بالأشياء الخارجية "...حواسه تمدّه بخصائص الشيء، أي بالحس الداخلي لتأثيراته، ثم تنتقل هذه الأحاسيس إلى حواس خارجية، وتشكل هذه المعرفة معرفة الذات لذاتها هذه المعرفة التي نشأت على إثر وعي الإحساس"537، ركب فيخته بين الجسم والوعي والعالم الخارجي، "...إن وعي الشيء لا يصح أن يعترف به على أنه كذلك وإنما هو وعي إنتاج تمثّل الشيء وهذا يتم بالحدس... إن وعي الذات لذاتها يسميه فيخته بالأنا ووعيتها لذاتها كموضوع للمعرفة هو اللاأنا، ولكن الأنا واللاأنا متطابقان"538، فالأنا قادرة على إدراك اللاأنا والجمع بينهما، "...إنني أنا الذي أعلم بالشيء فإني والعالم واحد. كيف يمكن أن نحصل معرفة بالشيء والشيء يجهل ذاته؟... إنني لست أنا نفسي الشيء ولا تعينا ما من تعيناته إذ جميع تعيناته تدخل في دائرة وجوده الخاص وإلا إذن كيف يمكن أن تتكون في وعي الشيء وكيف يدخل الشيء فيه؟"539 .

فوقية حسين محمد، المرجع السابق، 109 534

بدوي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 29. 535

فوقية حسين محمد، فيشته وغاية الإنسان، المرجع السابق، ص 143 536

المرجع نفسه، ص 144 537

المرجع السابق، ص 145 538

المرجع نفسه ، ص 177 539

يحاول فيخته حل مشكلة علاقة الأنا بالعالم الخارجي، "...ما هي الصلة بين أنا الذات العارفة وموضوع معرفتي الذي هو الشيء؟ هذا السؤال معرفي لأنني كائن عاقل فما أنا عليه أعرفه وما أعرفه معرفة مباشرة بحكم أنني موجود ، أعرفه لأنني أعرفه معرفة مباشرة فلا حاجة إلى الصلة بين الذات العارفة والموضوع ... فطبيعتي هذه الصلة، إنني ذات عارفة وموضوع (الذاتية الموضوعية) أي هذا الانعكاس للمعرفة على ذاتها هو الذي أعنيه باسم الأنا.. "540، حيث الذات هي انعكاس للموضوع في عملية المعرفة لكنها الفاعل الرئيسي فيها، "...فوجود الوعي يرجع إلى ما هو ذات عارفة وعندما يكون هذا الحدس حدسا بالذات فهذا من صنع الموضوع لأن الحدس تتجدد به..."541.

"إن الوعي الذي عن الشيء يصل إلى وعي لذاتي - بطريقتين شطر منه بالحدس وشطر آخر بالفكرة المعتمدة على المبدأ العقلي فالشيء هو هذا أو ذاك 'إنه الموضوع المباشر للوعي وللتفكير في نفس الوقت.. "542، إن الحدس هو الذي يمكن الانا من بناء معرفة عن العالم، وامتداد الشيء هو موضوع الحدس هو القوة الداخلية للشيء تتعقله، "...فأنا لا أستطيع أن أفكر في شيء خارج فكري لأنه بحكم أنني أفكر فيه يصبح فكري ويقع تحت القوانين الفكرية، إن وعي الشيء خارج الأنا ليس إلا نتاجا لقوتنا الخاصة بنا على التمثل بواسطة الوعي نعرف الشيء"543 و يتم الإنتقال من الأنا الى وعي العالم عن طريق الإحساس أيضا، " مصدر خاصية الشيء إحساسي والفضاء الذي يشغله الشيء حدسي والفكر يصل بين الإثنين إذ به أنقل الإحساس إلى الحدس"544، إن الوعي

المرجع السابق، ص 189 540

فوقية حسين محمد، فيشته وغاية الإنسان، المرجع السابق، ص 191 541

المرجع نفسه، ص 207 542

فوقية حسين محمد، المرجع السابق، ص 211 543

، المرجع نفسه، ص 205 544

هو الذي يصنع العالم، "إن كل ما هو يوجد بصفة عامة خارج ذواتنا لا يوجد إلا بوعينا، إن العلاقة بين مختلف الأشياء فيما بينها لا توجد إلا في فكرنا،.. "545، إن مقولة الوعي هي مقولة رئيسية في فلسفة فيخته حيث "...إن كل ما أعرفه هو وعي، وكل وعي مباشر هو وعي ذاتي، أو الأنا وما أسميه الأنا ليس في جملته إلا تغيرا للوعي، مردود إلى الباطن غير موجه إلى الخارج، وبما أن كل وعي يصحب جميع تمثلاتي، أقول في كل لحظة من لحظات وعي: أنا، أنا، وأنا، ودائما أنا، وبهذه الطريقة فالأنا تختفي وتتجدد في كل لحظة ولكل تمثل جديد "أنا" جديدة..."546.

ومنه غير فيخته السؤال الأصلي **لكانط** ماذا ننسب إلى التجربة، وإلى ماذا ننسب إلى الشعور بالذات؟ إن التفكير الخالص الذي للذات نفسها أي مطابقة الذات والموضوع على صورة الأنا=الأنا قضية تحليلية هي عبارة عن فعل التفكير المطلق، وهذا هو المبدأ الأول يبدو واضحا لكل شعور فإذا وضعنا (أ) فلقد وضعناها، وإذا جردنا منها ما ليس ضروريا لا يبقى إلا صورة الوضع، ولكنه إذا وضع الشيء في الأنا (أ) مساو لنفسه "...فالقضية أ=أ تكون صحيحة عندما يصبح أنا هو أنا، إنه فعل الوضع، الذي يضع نفسه وهو نشاطه الفعال، فالأنا يضع نفسه وهو موجود بفضل هذا الوضع الخالص لنفسه بنفسه..."547، الأنا وفعاله ينعكس على نفسه، حيث يصبح يشتغل على ذاته و بذلك يتميز الأنا كحامل للوعي واللأنا كموضوع له، كل موضوع متوقف على الذات حيث يصبح الأنا واللأنا مختلفان ومتناقضان، "...اللأنا ينفي الأنا، واللأنا موضوع في الأنا، فاللأنا لا يمكن ان يوضع إلا بقدر الذي فيه يحتوي هذا الأنا على أنا موضوع يعارضه..."548.

المرجع السابق، ص212 545

المرجع نفسه، ص220 546

547 بدوي عبد الرحمن، المثالية الألمانية، المرجع السابق، ص40 .

548 المرجع نفسه ، ص37.

يعتبر **فخته** أن **كانط** ترك وراءه تناقضات وصعوبات كونه ميز بين الحساسة والفهم وبين الإرادة من حيث أنها عمل عقلي وفكرة الأشياء في ذاتها الموجودة خارج التجربة، فكانت تبريراته غير مقنعة، فمثلا لماذا نفترض هذه الأشياء إذا كانت مجهولة؟ فلاحظ **فخته** أن صور الإدراك ومقولات الفهم والأمر المطلق، متناقضة وغير متناسقة، فأبدع علم جديد سماه [علم العلوم :علم المعرفة] يتضمن المبادئ القبلية المفترضة في كل علم وفي كل معرفتنا بذواتنا وبالطبيعة، فظن انه يعتقد أن كل معرفة كلية من أي نوع يمكن تستمد منطقيا من مبادئ هذا العلم، فبإمكان الإنسان أن يجرد الأنا من المضامين الكلية للوعي أنا في ذاتها وأنها المصدر لكل الموضوعات.

يسلم **فخته** بشيء وراء التجربة بوصفه الأنا في ذاتها وهي حرة روحية وتتنظر إلى عالم المادة الخارجي على انه نتاج الأنا في ذاتها، "...أن منطق فخته لا يستمد صورته من مقولات **كانط**، بل أن مضامين التجربة الحسية هي نتيجة الذات، فلنبدأ بأي قضية واضحة بذاتها ونختار قانون الهوية (أ هي أ) ... "549، إن الأنا التي تقرر الموضوع(أ) تطابق الأنا التي تقرر المحمول(أ) فوجود الذات هو فرض سبق لكل حكم، وبالتالي فإن الذات تتضمن مقولة الواقع.

انتهى **فخته** إلى أن كل شيء من الذات وإلى الذات، ولا شيء خارج الذات وما الموضوعات إلا لحظة من لحظات الأنا، فالموضوع هو الأنا حين يضع نفسه في مقابل ذاته، فهو يفصل في نشاطه شيئا يسميه الموضوع ويحاول الانتصار عليه، فأصبح الإنسان عالم كله ذات خالصة ولا وجود لموضوع، فكل شيء يندرج في الأنا، وفي بناء المذهب حدد **فخته** أن [اللانا يتحدد بالأنا] ، فالأنا يضع اللانا بوصفه محدودا بالأنا، وهذا مبدأ العلم العملي، وفيه الأنا يدرك اللانا على أنه ناتج علقته، و الأنا يضع نفسه محددًا باللانا ، وهذا مبدأ العلم النظري، حيث أن الأنا يدرك اللانا على أنه خارج

عنه، "... إن الأنا العملي هو الأساس الحقيقي للشعور وأن الأنا هو الأساس المثالي للشعور..."550.

يتضمن الأنا من حيث هو نقطة البداية، كل ما اعرفه وهو الفعل الأول متى أفصح عنه كان متضمن المراحل الثلاث في جدل: الدعوى ونقيضها والدعوى المؤلفة، ففي المرحلة الأولى تضع الإنية ذاتها وفي المرحلة الثانية نقيضها تكون اللأنا سلباً للأننا، والمرحلة الثالثة تأكيد لحد الأنا واللأنا، ولما كانت أفعال متقومة فهي فعل واحد في الحقيقة، لأن الدعوى من الأنا ونقيضها من اللأنا فعل واحد، لأن الأنا متى أكدت ذاتها إنما تتميز عن موضوع هو غيرها، وهي حين تضع ذاتها تضع حدها أو مقابلها العالم الموضوعي، فالأنا تضع نفسها إذ تعارض غيرها، وعليه يعتبر الغير ضروري لتأكيد وضع الأنا فالأفعال الثلاثة هي الأفعال الضرورية للعقل [الوضع - التحديد - المقابلة].

والمنهج هو إيجاد كل النقائص القائمة في الأنا وفي أفعاله الضرورية، ويعتبر منهج العلم مستمد من ذاته منهجاً لأنه عالج النقائص الكامنة في الأنا، " فمن الوضع أي المبدأ الأول، أي مبدأ الهوية (أ هي أ) نستنبط نقيض الوضع مبدأ التباين و من المبدأ الثالث يوحد بينهما (التحديد.. "551، يتقابل الأنا كتعيين للأننا، حيث يصبح هو ونفسه محددان ولهما سلطة الوجود الواقعي، حيث يكون هرا الكل في صميم تجربة الذات الواحدة، الذات - اللذات-العالم، وهذا بفضل نشاط الأنا، فكل مقولات العقل ونشاط الفكر ينتجه الأنا، الذي بفضل نعي وجودنا وننظم العالم الخارجي.

اعتقد **كانط** أن المعرفة تبدأ بالتجربة المملوءة بالإحساسات مشتتة وتنظمها الحساسة والفهم، ولكنه اقر بأننا لا نعرف شيئاً عن طبيعة الأشياء في ذاتها، ويرد "فخته" على أنه

550بدوي عبد الرحمن، المرجع السابق ، ص 45.

المرجع نفسه ،ص45. 551

ليس ضروريا أن نفترض أي أشياء في ذاتها بإنشاء للأنان إننا نعي ذواتنا في تجربتنا. " le
552"moi est il pose son être en vertu de son pur

يضع الأنا ذاته وفق ذاتيته الخالصة فهو نشاط فعال أي الشعور بالذات، فهو غير موجود إلا من أجل ذاته، فهو يضع حقيقة ذاته في حدود أن اللاأنا وضع الأنا، فإن الأنا سلب من اللاأنا، ولكن اللاأنا وضع في الأنا عندئذ سيكون النقيض، فكيف يوحد الأنا الدعوى والنقيض؟ " le moi et le non-moi sont tous deux poses dans le moi par le moi "...إن الأنا يضع نفسه محددًا باللاأنا، ومن هذا التركيب يندرج مبدآن متنازعان و مرتبطان وهما: الأنا يتحدد باللاأنا أي أنه منفعل، والأنا يحدد نفسه أي أنه فاعل، ومهمة العلم النظري حل هذا التناقض..."553، إن الفعل والانفعال تحديداً يعارض كل منهما الآخر، فأحدهما سلب للآخر، وأن الأنا واللا-أنا يتحددان بالتبادل، وفي هذا يكون الأنا فاعلاً ومنفعلاً معاً ومنه نستنبط مقولة التحديد المتبادل من الشعور، ويوضح فخته وظيفه اللاأنا قائلاً:

"554 le non-moi n'est rien ne possède aucune réalité "

لا حقيقة للأنان غير تلك التي يضع الأنا فيه، فاللانا له من الواقعية بمقدار ما يفعل الأنا وعلى هذا فإن انفعال الأنا هو فعل اللاأنا، وكل تأثر يخضع له الأنا، سببه هو اللاأنا، وهذا يفضي بنا إلى تركيب (ج) ويتضمن مقولة العلية. " le non-moi n'a aucune réalité, mais il a de la réalité en tant que le moi est

552Fichete : ouvres choisies de philosophie première, 1794-1797, Aphilomentko librairie
ph 01 p-jvin n, paris, p 20-27.

بدوي عبد الرحمن، المثالية الألمانية، المرجع السابق، ص55350

554Ibid,p42.

"passif"555، يكون انفعال الأنا في حالة العلية هو فعل [اللا-أنا] وانفعال الأنا في حالة الجوهرية يتحدد عن طريقة فاعلية الأنا، "... فإذا قلنا بالجوهرية، فنقول إن الأنا يتحدد بالجوهرية وإذ قلنا بالعلية فإن الأنا يتحدد عن طريق اللاأنا، وهو الأنا النظري، ويتساءل فخته، كيف يمكن حل التناقض بين جوهرية الأنا وعلية اللاأنا...556، إن الفعل والانفعال في الأنا واللاأنا يحدد كل منهما الآخر على التبادل،"... إن حد الأنا أي العالم الخارجي موجود بواسطة ممارسة الذات لنشاطها، فالأنا لا تستطيع أن يفكر دون أن يفكر في موضوع، فالأنا يقوم بوظيفتي مرة يضع التعارض و المرة الثانية يحقق التعايش...557، فهل توضع الحقيقة في الأنا واللاأنا؟

يرى فخته انه بفضل مبدأ السببية يجب وضع السلب والنفى في الأنا، وبفضل مبدأ الجوهرية يصبح الأنا فعال، فالسلبية هي كمية قلت من النشاط، "...الأنا لا يستطيع وضع أي سلبية في ذاته بدون أن يضعها في اللاأنا.... ولكنه لا يضع ولا نشاط في اللاأنا بدون وضع سلبية في ذاته...558، ليس اللاأنا هو الأساس الحقيقي للانفعال القائم في الأنا، فالموضوع الممتثل من وضع الأنا، فإننتاجه من شأن الأنا ويبقى داخل الذاتية المطلقة، فالأنا في تحديده هو شعور، ويوصفه أنا فهو من أجل ذاته، يضع نفسه كحاس متميز عن المحسوس، ولكن رغم أن نشاط الأنا واللاأنا مستقلان ولكنهما متفقان، "...الأنا يتناول الموضوعات مستقلة ويتناول تأملاته كشيء مستقل كفاعلية تلقائية ويضع

555Ibid,p 42

556بدوي عبد الرحمن ، المثالية الألمانية، مرجع السابق، ص 54.

557المرجع نفسه، ص54.

558Emile Brier , histoire de la philosophie, tome 02, la philosophie moderne le xix
siècle ,puf 5ed 609.

معرفته في انسجام التصورات المطابقة للأشياء... "559، لا يمكن فصل الأشياء عن وجود الأنا فما يمثله الذهن هو موضوع له، يقول فيخته: "...فلو كان الشيء الحقيقي مستقلا كل الاستقلال عن الانا، أي شيئاً في ذاته فلا يكون نموذجاً لأن النموذج صورة امتثال أي شيء موجود في الأنا، فالأنا يحاكي الشيء الحقيقي في ذاته، فإنه يحاكي عيانه وينتج نتاجه... " ².

2. الحرية والمشكلة الأخلاقية:

وفي يخص مشكلة الحرية والضرورة الطبيعية نجد أن فيخته يعترف بالضرورات الطبيعية "...تجد في نفسك إلى جانب التمثلات التي يصابها للشعور بالحرية، تمثلات مستقلة عن إرادتنا يصابها الشعور بالضرورة..." 560، فالإنسان جزء من الطبيعة تسري عليه قوانينها، فكل الكائنات تخضع لقوى الطبيعة وبها تعين نظامها، فأين الأنا من الطبيعة؟ "...إنه يشعر أنه هو الذي تعمل إرادته في الأشياء وهذا الشعور سرعان ما يتلاشى ويحل محله شعور بوقوعه تحت سيطرة القوى الطبيعية حينئذ تتوقف إرادته وتختفي حريته، ويرى أن الطبيعة هي كل شيء، فأين هو من هذا كله؟ هل هناك حرية؟" 561 كما تساءل عن كون بعض الإمتثالات تكون متعلقة بحريتنا، و البعض الآخر يخضع للضرورة ويبحث عن الاسباب في نظام الإمتثالات المصحوبة بالشعور بالضرورة.

بدوي عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 68. 559

560 عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية ، ص 289.

561 فوقية حسين محمد، فيشة وغاية الإنسان، مرجع سابق، ص 10

الإنسان يفكر في الحرية و يرغب فيها، " لا يوجد كائن في الطبيعة فيه من التناقض مثل ما في الإنسان ، هذا ملأني بالرعب ، أن تكون علة وجود وتعين هذا الوجود خارجة عني ... وأن يكون تعين مظهر هذه العلة مرتبطا بعلة أخرى، فهذه الحرية مشروطة ... أريد أن أكون مستقلا أن أكون لأجلي ... أريد أن أحوز قوة داخلية خاصة بي بحيث أستطيع تماما كهذه القوى الطبيعية أن أثبت مظاهري بطرق مختلفة لا متناهية.... فأنا أريد أن أكون سيد الطبيعة يجب أن تخضع لي أريد أن يكون لي عليها الأثر الذي التي تحول إلى قوتي... "562 .

ليس الإنسان خاضعا للضرورة كباقي الكائنات "...إنني ما أنا عليه، لأنه في هذا الكل المتماسك للطبيعة يكون الفرد بالذات وليس غيره ممكنا"563، إن كل ما يوجد في الطبيعة تحكمه علة خارجة عنه وفي نفس الوقت أستدل عليه ولكن الأنا ليست تلك القوة الطبيعية، "... فأنا لست هذا الكائن أو ذاك من الكائنات الموجودة في الخارج ، خارج ذاتي فطبيعتي المفكرة تنتهي إلى أنني أعني وعيا مباشرا، فالعلة التي تجعلني أدرك شيئا خارجا ذاتي لا توجد خارجها وإنما توجد فيها وتوجد في تعييني الخاص فعن طريق هذا التحديد تخرج القوة المفكرة التي في من ذاتها، وتحصل على نظره عامة لنفسها.. "564 ، يعتقد أن الأنا لا تماثل القوة الطبيعية فهي أنا حرة، "تضع الأنا الحرة المستقلة عن أثر جميع القوى الخارجية حدا لعدم استقراري وتعين نفسها بمعرفة الخير الذي يتحقق فيها بحرية دون جبر"565.

المرجع نفسه، ص 130-132-562133

المرجع السابق، ص 119 563

فوقية حسين محمد ،المرجع نفسه، ص 122-123 564

المرجع نفسه ، ص 137 565

يرجع فخته العقل من تصميم الإرادة، " .. فالفعل الإرادي هو الوعي المباشر لنشاط إحدى قوانا الطبيعية. "566 وهو تصميم الذات الحرة، فيعبر عن هذا بأن يضع الإنسان ذاته ويكون بوعي بها، "...ضع ذاتك و كن على وعي بها، وارغب أن تكون مستقلا بذاتك حرا..."567، ويسعى برغبته إلى استقلالية الذات وقد تتجم عن- الأنا- سلسلة من الأفعال، ولهذا يقرر فخته إلى أن كل فعل يؤدي إلى الشعور بالذات هو فعل حر.

ولقد نوه "فخته" بقيمة الحرية وتحرير الإنسان في عصر الأنوار، الشيء الذي جعل من الإنسان مخلص لعقله والمتعرف على حقوقه وواجباته والمدرک لقيمته الأخلاقية، فالفلسفة هي برهان علمي للحرية، " la philosophie c'est une démonstration de la liberté"568، وحرية الفرد تكون ويتحقق مع الآخرين حيث يتحقق وجوده ومكانته ضمن أقرانه، "L'homme n'est pas homme que"569، "parmi les hommes، فالحرية هي أكثر من ضرورة حيث يذهب إلى القول أن، "...إن مذهب العلم لا يستطيع فعل أي شيء مع إنسان إذا كانت حريته غير قابلة للممارسة..."570 فقيمة الإنسان الأنواري مرتبط بمدى استعمال إرادته، يقول فيخته " ما يجب ان أفكر فيه لا بد أن أفكر فيه بذاتي"571.

أما فيما يخص المشكلة الاخلاقية نجد أن فخته انطلق من مسلمات **كانط** وخاصة قاعدة التعميم التي تنص على ما يلي: إذ يجب علينا أن نعمل كما لو كنا نريد أن تصبح

المرجع السابق ، 126 566

بدوي عبد الرحمن، المثالية الألمانية، مرجع سابق ص35. 567

568Emile Brehier, histoire de la philosophie, p 602.

569 Ibid,p602

570 Emile Brehier, histoire de la philosophie p 602

فوقية حسين محمد، المرجع السابق، ص 147 571

القاعدة التي نسلك وفقا لها قانوناً للطبيعة، وكذلك مسلمة الاستقلال الإرادي، وهي أن تكون إرادتنا هي المشرعة ونؤمن بالخلود، ولكنه يرجع القانون الاخلاقي الى الطبيعة فهي موضوع الواجب، ونحن أحرار "... فالأنا حرة والطبيعة وسيلة والأخلاقية غاية، والكون رمز الفكرة الأخلاقية..."572، والقانون الأخلاقي هو في نفس الوقت الأنا نفسه ويتأتى من صميم ماهيتها الخاصة، فإذا امتثلنا له فإنما نمتثل لأنفسنا، حيث "... أن تمثل أنفسنا فذلك يعني أن ميلنا الطبيعي يمتثل لقانوننا الأخلاقي..."573.

يرجع فيخته الأخلاق إلى الضمير كنور يقود العقل على الفعل الخير، "... إن نور الإرادة هو الذي يجعلنا نرى النور وكل ما يظهر في هذا النور وهو لا يتوقف على خلق هذا العالم في أرواحنا، إنه يتدخل في هذا العالم بتدخله في أرواحنا عن طريق نداء الواجب..". 574، و ليس الفعل الأخلاقي إلا اتباعا لصوت الضمير " إن الإرادة الأبدية تخلق عالما في أرواحنا فقط، أو على الأقل إنها تخلق فيها العنصر الذي منه وبه نوجد عالمنا، وهذا العنصر هو نداء الواجب"575، يسعى فيخته إلى غاية أخلاقية مفادها "... إنني أتحمل هذه الحياة للمستقبل الأفضل... هذه هي غايتي الرفيعة إنني عضو في نظامين متميزين أحدهما أخلاقي خالص ولا أسيطر عليه إلا بإرادتي الخالصة والآخر محسوس ولا أتدخل فيه إلا بأفعالي... إن العقل هو وحده الموجود، فهو يوجد لذاته من حيث أنه لا متناهي، والعقل المتناهي يوجد فيه وبه، إن الإرادة الابدية تخلق عالما في أرواحنا فقط..."576،

572 عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص 296.

573 هيجل فريدريك، في الفرق بين نسق فخته ونسق شلنج في الفلسفة، تر، تاجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2007، بيروت، ص201.

فوقية حسين محمد، المرجع السابق، ص312 574

المرجع نفسه، ص289 575

المرجع السابق، ص289 . 576

وبذلك اعتبر ان العالم مادة للواجب الأخلاقي، وجعل من الأنا اللامتناهية عواء الفعل الاخلاقي، والإرادة موجها له.

للإرادة اولوية على العقل في اتباع النظام الأخلاقي، ".إذا حققت الإرادة الخير سيقع العقل على الحقيقة ، فالطبيعة الإنسانية واحدة، فكل نشاط ينتجه هدفه العمل، الإرادة هي العامل الفعال الحي الذي يجعل الإنسان بين عالمين: عالم الحس وعالم الروح، وكلاهما يوجد بفعل قانون الواجب. إن الحياة العقلية لا ترض نفس الإنسان، لأنها تدخل به في الظلمات. إن التقدم الأخلاقي هو الذي يقود إلى الحكمة... "577، انطلق فيخته من ضرورة أن الاخلاق هي الغاية المنشودة للتصرف وهي فعل تعقل، حيث أن الأخلاق هي صوت الضمير الذي يثبت أننا كائنات أخلاقية،"...فنحن نخرج من العدم المطلق عن طريق أخلاقيتنا"578، إن الضمير الأخلاقي هو الغاية من وجود الإنسان وهو نابع من ذاته ،وهي حكمة نابعة من الذات والأنا العميق.

أرجع فيخته الإعتبار للأنا وفكر في تأسيسها بشكل يضمن حرية الإنسان واستقلاليتها ضمن وجوده كفاعل معرفي وأخلاقي، يقول هيجل عن فيخته "...إن فيخته أول من أعلن عن إنشاء فلسفة مبنية على الحرية والإستقلال..."579.

فوقية حسين محمد ، فيشته وغاية الإنسان، المرجع السابق، ص 230 577

المرجع نفسه،ص 229 578

الشيخ محمد، فلسفة الحدائة في فكر هيجل، المرجع السابق، ص49 579

المبحث الثاني: من الإنسان الأنواري إلى الإنسان الرومانسي في فلسفة شيلنج

1. الإنسان ضمن مذهب الرومنسية:

نشأت في ألمانيا، حركة رومانسية* التي تقوم الرومنسية على الخبرة والتجارب الذاتية وبذلك تتجسد الروح في العاطفة الحية المتغيرة بعد ان كان متجسدا ومسجون في القوالب الفكرية الفارغة"580، استلهمت أفكارها من كانط، وهم من المعتمدين على التجربة الشخصية والشعور، وبرز في خضم هذه الحركة فردريك ولهم جوزيف فون شيلنج Schelling1845-1775 الذي أسس فلسفة خاصة بالطبيعة، رافضا فكرة الثنائية التي افضى إليها مذهب كانط وقد رفض تمييزه بين النومان والفينومان، باعتبار أن الشيء في ذاته ليس له معنى فاللامشروط ليس بموضوع أو شيء [الأنا]، "... إن الأنا اللامشروط لا يكون موضوعاً ولا ذاتاً، بل لا بد أن يكون ذاتاً مطلقة علة نفسه، لأنه مطلق وموحد يدرك الواقع في ذاته وهو المتناهي وفيه تتطابق الضرورة مع الحرية..."581 انطلق شيلنج من سؤال كانط كيف تكون الأحكام التركيبية ممكنة؟ وكيف يمكن الخروج من

رويس جوزيا، روح الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 25 580

581 عثمان أمين، رواد المثالية الألمانية، المرجع السابق، ص 190.

الوحدة المطلقة إلى التعارض؟ وكيف يمكن للمطلق أن يخرج من ذاته؟ وهل وجود العالم ممكن؟ حيث يعتبر **شيلنج** أن "... لو كان فرض وجود وحدة دون كثرة توحد ، فإن الأحكام التركيبية لن تكون ممكنة، إن هذا السؤال لا معنى له، وإذا كانت الوحدة المطلقة في نزاع مع الكثرة، واقتضى الأمر رفع التعارض بين الذات والموضوع..."582، فنرى عكس ما ذهب إليه كانط، ويقترح حل هذا النزاع بالتوحيد بين الذات والموضوع"،... فالعلم حقيقته يقوم على مبدأ نهائي، يجتمع فيه الفكر والوجود..."583.

لقد فسر **شيلج** العالم باطنيا "...إن القلب لا يهدأ أبدا والعواطف تتبدل والعالم الذي نراه ما هو إلا عالم حياتك الباطنية، اهتموا بالطبيعة الخارجية وان كان العالم عبارة عن عقل متجسد أمامهم، ولكي تدرس الطبيعة عليك أن تتعاطف معها..."584 ، حيث ان الفلسفة مبدأ الوحدة، قال شيلج في كتابه **أفكار حول فلسفة الطبيعة**، باتحاد الذهن والمادة، فالطبيعة تجلي لروح حية، وهي الأنا اللامتناهية، أو الهوية المطلقة والتي سماها المطلق،"...يبدو أن شيلنج يتصور الله على انه حياة تخضع للنمو، ويتصور عملية العالم على أنها تقدم بطيء تم بلوغه عن طريق مجهود ونضال..."585 .

582 Albert Rivant : histoire de philosophie tome 7 deuxième partie de Hegel a

Schopenhauer puff 1968, p 580-582.

583 عثمان أمين، المرجع سابق، ص 188.

* الرومانسية كما تُعرف باسم الرومانتيكية أو الإبداعية (Romantisme) هي حركة فنية، أدبية وفكرية نشأت في فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر للميلاد وسرعان ما راجت في بلدان أوروبية أخرى، وبخاصة إنجلترا وألمانيا وإسبانيا حتى وصلت لذروتها في الفترة ما بين 1800-1840 وقد ظهرت كرد فعل ضد الثورة الصناعية كما كانت تعتبر ثورة ضد الأرستقراطية والمعايير الاجتماعية والسياسية في عصر التنوير.

رويس جوزيا، المرجع السابق، ص 22 584

كلي راين ويليام، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 306 585

لقد انتقد شيلنج مفهوم الطبيعة المادية والذات المجردة والتعارض الذي أقامه العقليون بين الذات والموضوع، "...فالتبيعة عنده تختزل في مفهوم مجرد ولا تحضر إلا بوصفها معارضة للأنا ومضادة، فالتبيعة ليست منتوجا للأنا... العلم و الحس المشترك ... لا يدركان الطبيعة" 586، وحد شيلنج بين الطبيعة والأنا وتخلّى عن التعارض السائد في نسق فيخته "...إن هناك جانبين متعارضين في الفلسفة: الأول العالم الخارجي الذي ننظر له بوصفه تجليا للروح، والثاني العالم الخارجي من صنع الذات..." 587، حيث تعد الطبيعة انعكاسا باطنيا للذات، "تعد الطبيعة تجسد الذات الحق.. الطبيعة لا تكون مجرد واجب وقد تجسد أمامي كما قال فيخته وإنما تجسد حياتي اللزمانية..." 588، أضاف شيلنج مفهوم الوجود المطلق بدلا عن الانا أو الذات المطلقة " صار المطلق يعي ذاته بذاته، وأصبحت العبارة أنا أفكر إنما تعني بحسب تعبير شيلنج هناك أمر ما بداخلي يفكر أو ثمة شيء ما يفكر..." 589.

كما دعا شيلنج إلى تحقيق الصداقة والتواصل الناجمة عن المحبة والحرية، فالإنسان يسعى إلى ذاتية لا تتغير وحرية غير مشروطة، "...افعل بحيث تكون إرادتك إرادة مطلقة وإنه لا كائن عاقلا يؤخذ بواسطة فعلك على أنه موضوع، بل يجب أن يؤخذ على أنه ذات مشاركة في الفعل..." 590، عمل الفلسفة هي الحرية وغايتها في ذاتها، فالإنسان كان في بداية وجوده مقذوف في تيار حركة مستقلة عنه ولقد انفعل لها، لكنه ليس مرغما على

586 الشيخ محمد، المرجع السابق، ص 104

رويس جوزيا، المرجع السابق، ص 23 587

المرجع نفسه، ص 23 588

الشيخ محمد، المرجع السابق، ص 67 589

590 عثمان أمين، رواد المثالية الألمانية، المرجع السابق، ص 200

الانخراط فيها، وعلى الفلسفة أن تهب هذه الحركة معناها، فالفلسفة هي عمل الحرية فهي إذن إرادة، وعليه الإرادة الحرة هي منبع الفلسفة، حيث يقول شيلنج عن غاية من فلسفته: "إن نسقي في الفلسفة هو من بدايته إلى نهايته تحليل لمفهوم الحرية" 591، إن الإنسان حسب خلق لا لشيء إلا للفعل والتأمل، كما ربط أيضاً شيلنج الفلسفة بواقع الإنسان الروحي معبرا عن ذلك كما يلي: "...إن الذي يريد أن يندفع في الأثير ليس عليه فقط أن يتخلى عن الموضوعات بل عن ذاته أيضا..." 592.

2. مذهب المعرفة والحرية لدى شيلنج:

فهم أتباع كانط فلسفته على أساس أن العقل مستقل عن العالم المؤلف من أشياء في ذاتها والعالم يخضع لتصورات عقلية، والعقل يطبق المقولات على الأشياء في ذاتها، فهذا المذهب، يثير الاستهزاء وخاصة لأن أتباعه قسموا المعرفة إلى عنصرين: المادة-الصورة، وصورة المعرفة نحن الذين نعطيها ومادتها تأتي من الخارج،، و الأصل في صورة المعرفة هي قدرتنا على الفهم، والسبب في مادة المعرفة هو الأشياء في ذاتها، فكيف نتصور الأشياء الخارجية المستقلة عنا؟ وما ضرورة العلاقة بين تصورنا والأشياء الخارجية؟.

يرجع سبب هذا في الخلط يعود إلى فكرة الأشياء في ذاتها، بوصفها توجد في الخارج وتقدم لنا مادة تصوراتنا، ولو فهم هؤلاء مذهب كانط، في كيفية نشأة الموضوعات بفضل الخيال لتبدد هذا الخلط، انتقد شيلنج كانط باعتبار إن "... الحقيقة هي التوافق بين الموضوع والمعرفة، فلا يمكن أن نتصور الذات موضوعا مستقلا عن المعرفة (الشيء في ذاته) وليس هناك شيء لا نعرفه..." 593.

الشيخ محمد، مرجع سابق، ص 48 591

592 عثمان أمين، المرجع السابق، ص 209.

593 بدوي عبد الرحمن، مثالية الالمانية، مرجع سابق ص 209.

المعرفة هي الهوية عن الامتثال بين الذات والموضوع، فما هي هذه الهوية؟ "...هي ماهية متمثلة ومتمثلة تعانين ذاتها، وهي ذاتنا نحن هي الأنا، العقل، والعقل والعيان متساوية المعنى..."⁵⁹⁴، إن العقل والتجربة لهما نفس القيمة في المعرفة، فالعقل لا يعرف إلا ما يعاينه هو نشاطه الذاتي ونتاجه، يوضح **شيلنج** ما يلي: "...إن العقل عيان فعال فهو موضوع لذات العقل، فهو موضوعه لذاته، فهو نشاط حر بنتاجه ونتاج فعله..."⁵⁹⁵، كلا من أفعال الذات والموضوع يَأثر في الآخر، وبذلك ترتبط الذات بالموضوع بشكل تفاعلي.

لا تفسر المعرفة على أساس أن صورة المعرفة تأتي من ذاتنا، ومادة معطاة لنا، بل كلا من الصورة والمادة ليستا معطاة بل نابعان من العقل، لأن المادة ليست شيء في ذاته فكيف إذن نعرفه؟ "... إنني حين أناجي نفسي قائلاً إني باعتبار (أنا) لا أستطيع أن أعلم شيء، بل إني لا أرغب في أن أعلم أي شيء وإني لا أنسلخ عن كل علم موضوعي وأتبرأ منه، حينها وحينها فقط أتحنى بنفسني لأترك مكاني للعلم الحق، أي للذات المطلقة التي هي العلم الحق على التحقيق..."⁵⁹⁶، يتضمن هذا اقرار بضرورة الفصل بين الذات العارفة المحدودة والذات المطلقة التي لا يمكن بلوغها، وفي المعرفة العقلية يعتبر **شيلنج** أن "...المادة تتولد من العقل، فالعالم اللامتناهي ليس شيئاً آخر غير عقلنا الخالق في انتاجاته وانتساخاته اللامتناهية والتطابق بين الذات والموضوع يفسر لنا المعرفة..."⁵⁹⁷، وبهذا يصبح العقل شعوراً بذاته عن طريق أفعاله، حيث ساهم **شيلنج** بالأشغال بالمعرفة فتبلور شعور العقل بنفسه وبالتالي: "...فالوعي الذاتي يرتبط بأفعال

المرجع نفسه، ص212. 594

المرجع السابق ، ص212. 595

الشيخ محمد، المرجع السابق، ص73. 596

بدوي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 212. 597

العقل بوصفها تنشئ الموضوعات... "598، حيث أن الوعي لا يكون مستقلا عن العالم، حيث يعتبر **شيلنج**: "...إن ما تشاهده النفس هو طبيعتها الخالصة المتطورة، إن العالم الخارجي نجد فيه تاريخ عقلا... "599، حيث يعاود شيلنج ربط العقل بالشعور الذاتي ضمن نظرية المعرفة.

الطبيعة عند **شيلنج** هو تاريخ العقل، وهي تطوره غير مشعور به، فالعقل هو الطبيعة وقد شعرت بنفسها، فثمرة الطبيعة هي العقل "...إن الإمتثالات تتوقف على الأشياء، وهي المسببات لها، ولا نعرف شيئا عن الطبيعة إلا بواسطة امتثالاتنا، فهي تؤثر في الأنا الكائن الحر... "600 ، فالطبيعة تتعكس من خلال فهمنا لها، "...ولكي أتفرغ عنها كوني حرًا، فإن أعيش في عالم خاص بي وأني موجود من أجل ذاتي... "601 ، فما هي الرابطة المضمره التي تجمع بين عقلا وبين الطبيعة؟.

تعبّر الطبيعة عن قوانين العقل وتحققها، "...فالتطبيعية ينبغي ان تكون الروح المرئية والروح ينبغي ان تكون الطبيعة المستورة، وحدة الطبيعة والروح وفق الغائية... "602، كما يقول **كانط**: "...يدخل الحكم الغائي في دراسة الطبيعة، لا تكفي قوانين العلية الآلية... "603 ، فالغائية عند **كانط** موجودة إلى جانب السببية كضرورة لفهم الطبيعة، وان العقل هو ملكة الغايات.

بدوي عبد الرحمن، مثالية الالمانية، المرجع السابق ، ص 598212

المرجع نفسه ، ص 599.223

المرجع السابق، ص600223

المرجع نفسه، ص 601 233

كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق ص 602 320

المصدر السابق، ص603 .320

وبهذا أخذ **شيلنج** عن **كانط** فكرة غياب الضرورة عن الطبيعة، فالغاية هي مبدأ التنظيم والوحدة في الطبيعة، والروح والمادة والعقل، فالطبيعة والروح هما جوهر واحد، "...الحرية في فلسفة **كانط** لا تفهم إلا من خلال ربطها بحدث بسبب ، اي بسلسلة الاحداث المترابطة ، اذا فهمنا هذا المعنى للحرية انها ليست إلا الضرورة وهمية..." 604. فالروح أو العقل عند **شيلنج**، تتحقق في الطبيعة، والطبيعة تحقق قوانين الروح ووحدتهما، فهو مبدأ التطور المستمر للأشياء، فمبدأ الوحدة، يرفع التقابل بين المتقابلات الظاهرة في الطبيعة، واستخلاص الطبيعة العضوية و اللاعضوية، كلاهما ينبثق من مصدر واحد، يقول **شيلنج** كتعليق على **كانط**: "...إن العضوية تخضع لغائية...إن الكمال الطبيعي الباطني، كما تحظى به تلك الأشياء التي تكون ممكنة فقط كغايات طبيعية...ولهذا السبب تسمى كائنات منظمة، فلا يمكن التفكير فيها وفق أي تمثيل بأية قدرة فيزيائية..." 605.

أعطى **شيلنج** منحنى آخر للغائية في مجال البيولوجيا وأسس لفكرة التطور، حيث يقول: "...إذا اردنا أن يتقدم العلم عليه أن يبين أن السلسلة المتدرجة لكن الكائنات العضوية قد تكونت تدريجيا خلال تطور نظام عضوي واحد..." 606، فالطبيعة هي مجموع معارفنا الموضوعية والأنا هو مجموع ما هو ذاتي وكلاهما متحدان، فالمثالية المتعالية عند **شيلنج** تبتعد عن سيطرة المبدأ الذاتي وتربط اليقين المتعلق بوجود الأشياء الخارجية

المعرفة المثالية ذاتية خالصة، تفصل بين الانا الموجود والعالم الخارجي، الذي يختفي امام فعل الذات، يعتبر **شيلنج** أن فهناك انسجام بين الواقعي والفكري، لأن الفاعلية التي

604Ernst Cassirer, liberté et forme, p 148

605 إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ص 320.

بدوي عبد الرحمن ، المرجع السابق، ص235. 606

انتجت الموضوعي في هوية مع الارادة، والارادة تتجلى بفاعلية منتجة، وكل فعل حر هو ناتج عن وعي، ومن هنا تدرك الذات نفسها في هذا فعل الذي هو فعلها، لأن موضوعات المعرفة هي نشاط باطني ذاتي، "...الوعي الذاتي تبدء منه الفلسفة هو فعل مطلق، ومن خلاله يوضع الأنا بكل تحدياته، وكل ما يوضع من أجل الأنا..."607، فالوعي الذاتي فكري وواقعي، "...إن ما يوضع من أجلنا في الأنا كموضوع، يوضع أيضا في الأنا كذات، أي أن يكون شعورا بموضوعنا متلاقيا مع الشعور بذاتنا.."608، ومن هنا نستنتج أن الفلسفة المتعالية تمر بالإننتقال من الإحساس إلى الموضوع إلى التأمل.

3. الفن عند شيلنج:

تحدث شيلنج عن النفس الجميلة، وحاول تحقيق التصالح بين الحرية والطبيعة ، وأعاد الوحدة إلى الطبيعة البشرية بحيث تكتسب الفضيلة في سلوك النفس الإنسانية رشاقة الحركات الطبيعية وتتسم الطبيعة بالدلالة الروحية للحياة الأخلاقية الفن هو اصغاء لجمال الطبيعة والكشف عن الروح المطلق و"...الفن في نظر شيلنج ليس مفهوما عقليا بل ممارسة..."609 ، أراد شيلنج تجاوز النزعة الأخلاقية الكانطية لفكرتها المجردة، وعرض فلسفة في الفن في محاضراته في بين [1802-1803] موضحا مفهوم الفن: "...إن الفن ليس في ذاته غير تجريد خاو، ولا يمكن تحديده مستقلا عن مادته ومظاهره وأنواعه والفن ليس عنصرا مجردا، بل هو مبدأ حين يتحول، وفي تحولاته يمكن دراسة ماهية ومحتوى الفن هو الكل إلهي..."610.

607 المرجع نفسه، ص297.

بدوي عبد الرحمن، مثالية الالمانية، المرجع السابق، ص 310. 608

609Ernst Cassirer, ibid,p199

610 عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص 312.

عبر **شيلنج** عن المطلق في الفن حيث "...الروح المطلقة تحصل بالتأمل العميق، بالتأمل تكشف عن الفكرة الخالصة وتنتعق فيها مع القوانين الطبيعة... "611، ويمثل ذلك بفن **غوته 1794-1832 Goethe** "...ان غوته كشف عن مضمونه، مثل الطبيعة في اشكالها المختلفة تكشف عن اله واحد ، كذلك بالنسبة للفن وحقوله هناك روح واحدة ن جوهر خالد..."612، حيث أن "...كل اشكال الطبيعة مرتبطة مباشرة بالصور الشعرية ، فالشعر عند غوته تتناضح تأثير متبادل بين الطبيعة و الروح الكلية..."613.

يرى **شيلنج** أن الفن العبقري يعبر عن الصورة الأولى بوضوح وحرية ومحتوى الفن هو الكل الإلهي كما اعتبر إن الطبيعة إبداع فني إلهي، "...ليس هناك شيء جميل في الطبيعة إلا ما يتطابق مع قوانين الطبيعة..."614، وقد تأثر **شيلنج** بكانط كون ان الخيال يمكنه انتاج صور حية لكنه لا يفرق بين الملكات العقلية كما فعل كانط حيث يقول: "...لا يوجد فرق بين ملكات الروح الداخلية والخارجية الحسية والعقلية..."615، لا تلح الفلسفة على معرفة المطلق المجرد ولكن تريد فقط اظهار نظام العقل متحد مع الروح، فالإنسان ينبغي ان يعيش ويحيا من خلال ثروته الداخلية لكي يحصل على الحرية ما..."616.

611Ernst Cassirer, liberté et forme,p202

612Ibid,p199

613Ibid,p238

614Ibid,p202

615Ibid,p242

616Ibid ,256

يؤكد شيلنج على أن "...المعرفة الحقة للطبيعة تكون كتجلي وتركيب الفكر والعالم الذي ينوب عن الحقيقة الهادئة للانسجام الخالد للوجود..."617، إن الوجود الإلهي هو التجلي وهو الظهور، والله المتجلي هو الوجود الفعلي، وحالة عدم التجلي أو الاحتجاب هي إذن الشرط الضروري الذي به تتجلى به حقيقة الله الفعلية الواقعية، ولهذا ينبغي أن نميز في التجلي الذاتي الإلهي هذين العاملين: "...أساس الوجود والوجود ذاته، هو في ذاته وفي الله ومنه لا خارجه ولا قبله، ولهذا فإن أساس وجوده هو في ذاته، أو هو ماهيته التي لا تتفصل عنه..."618، إن الله يتجلى في الطبيعة، ولكن يتميز منه وهذه الماهية هي الطبيعة في الله، إن أساس وجود الله في الله ذاته، ولكن لم يميز الفلاسفة بين هذا الأساس وبين الله، وأنه ليس هو الله بل هو الطبيعة في الله، إن كل الأشياء حسب هذا التصور موجودة في الله.

4. السعادة والفضيلة الأخلاقية عند شيلنج:

عالج شيلنج في كتابه **La grâce de la dignité** " فكرة إرتباط الجمال بالاخلاق، حيث اعتبر إن الجمال والأخلاق ضروريان لتنشئة الأفراد وأن الجمال نوعان حسب رأيه الجمال المعماري وجمال النعمة ويوضح في هذا " la beauté architectonique est un don de la nature la grâce est une mente personnel " ، وقد استلهم شيلنج فلسفة السعادة من Eudemoniste "...فالسعادة هي الغاية النهائية لكل فرد، وهناك طريقان للوصول إليها: أولاً "النهج" التلقائي الخاص بالحب والطريق الثاني حافل بالحكمة... "619.

617/bid,p211

بدوي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص354. 618

619 Albert RIVAUD, histoire de la philosophie,éeme parti de Hegle a Chopenaouer ,

PUF 1968,P580

يعتبر **شيلنج** أن الفضيلة تقطن في السرور أو في جو من الصداقة والمحبة، فهناك انفعال أخلاقي في الوفاق بين الناس، وفي ظل الوفاق و التآزر تعم عاطفة الحب والشعور باللذة كما حدد أيضا مفهوم الفضيلة من خلال تبادل الأشخاص للحب في إطار الصداقة والألفة حيث يسود الحب والسرور فهذا هو الإنسان الرومانسي الذي ظهر في فكر **شيلنج**.

عارض **شيلنج** نظرية الأخلاق الكانطية في غاياتها، كونها مجرد جهدا إرادي عقلائي للواجب، فعلىنا كما يرى **شيلنج** أن نعتبر مسار الأخلاق النظرية والمتوجة بالثقافة الجمالية حسية فيصبح عندئذ الواجب "...شوق وولع واستعداد نحو الخير، ولقد كتب سنة 1794 حول الجمال والتربية الجمالية، دعيا في هذا البحث إلى ضرورة انتقال الإنسان من الضرورة البيولوجية إلى الأخلاقية ومن العبودية إلى الحرية، الذي تجعله جديراً بالكرامة فالجمال هو التعبير عن الحرية..."⁶²⁰، حيث يدعى إلى ربط الأخلاق بالحرية، والحرية هي الشعور بالتناغم بين الغرائز الطبيعية مع منطق العقل، ولعل هذا ما عبر عنه **شيلنج** حين حدثنا عن تلك "...النفس التي أصبحت أشق الواجبات لديها وأكثر تضحيات بطولة، مجرد ظواهر تلقائية تحمل طابع الغريزة..."⁶²¹.

يجمع **شيلنج** بين قيم الجمال والحرية ضمن الطبيعة "...الجمال تفسير مثل الحرية من خلال الفن..."⁶²² ، حيث أن الجمال ينعكس في الطبيعة من خلال اشكالها وفي الفن، بالنسبة ل**شيلنج** تحت فكرة الشاملة المستقلة تترجم كرمز للحرية التي تكشف عن حقيقة العالم العضوي الحي، ومن هنا نجد قواسم مشتركة بين فلاسفة الأنوار حول فكرة الجمال والخير والقيم، ولقد برز فكر **كانط** في

620 Ibib, p881.

621 زكريا إبراهيم، هيجل المثالية المطلقة، ج1، الناشر مكتبة مصر، 1970، دار مصر للطباعة، ص 390.

622 Ibib, 291

المبحث الثالث: الإنسان الأنواري والمطلق عند هيجل

1. جدل الوعي عند هيجل:

يبدأ جورج فيلهيم فريدريك هيجل 1770 Georg Wilhelm 1831- Friedrich Hegel فلسفته المثالية بنقد المثالية الترنسندننتالية التي تأسست على فكرة المقابلة بين الذاتية المطلقة والموضوعية المطلقة، "... فقد حاول شيلنج إرساء فيزياء تأملية تحتكم إلى الفلسفة الطبيعية، كما شدد على فكرة استقلالية فلسفة الطبيعة عن المثالية الترنسندننتالية، فلقد كانت الميتافيزيقا من أفلاطون إلى كانط، تسلم بالفكرة المطلقة، فالوجود والفكر أي موضوع القول والعقل منفصلان... "623، لقد تنبه هيجل إلى التفاوت بين الفكر والوجود.

يرى هيجل أن الفكر وتحدياته ليست غريبة عن الموضوع بل تشكل ماهية، فالفكر في تحدياته الذاتية يشكل مع الطبيعة للأشياء مضموناً واحداً وموحداً به، كما عارض هيجل التقليد الفلسفي الذي كان سائداً في عصره، أي المنهج الرياضي الذي قدم الأنا المنقلبة على المضمون، "... إن نسق التصورات إنما ينتمي إلى ثقافة قد انصرفت، فالتفكير المماحك كالعدد قاصر على الإفصاح عما هو حي ومتحرك... "624. لا يفيد المنهج الرياضي في فهم الطبيعة، فهو محض تخطيط صوري خال من الروح.

أسس هيجل فلسفته مخالفاً لتعاليم كانط حيث يعبر عن هذا كما يلي "... إن الفلسفة الترنسندننتالية علم الذاتية المطلقة، وفلسفة الطبيعة علم الموضوعية المطلقة، ترجعان إلى

623 فرانسوا شاتلي، هيجل، تر: جورج صدقي و فؤاد جرجي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ط 1 1976 ، دمشق، ص 42.

624 هيجل، فينومنولوجيا الروح تر: ناجي العونلي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 2006، بيروت، ص 88.

وجهين مختلفين إلى الهوية المطلقة... "625، و الفلسفة عنده هي" العلم الموضوعي للحقيقة"626،

كيف استطاع هيجل تجاوز تناقضات فلسفة كانط النظرية والعملية، وكيف وحد بين الأنا واللأنا بفكرة المطلق؟.

أسس **كانط** لنظرية في المعرفة، تقوم على الذات والموضوع كما جعل الحقيقة مرهونة بالإنسان، غير أننا نجد هيجل رفض فكرة الثنائيات، الحساسة-العقل، الضرورة - الحرية، الظاهر-الشيء في ذاته، "...أن هيجل قد أخذ على الفلسفة الكانطية أنها بدلا من أن تنتهي إلى جعل المعرفة بالذات معرفة بالوجود، انتهت إلى افتراض وجود ذات أو آنية متعالية... "627، أما المسلمة التي يؤسس عليها **كانط** فكرة الشيء في ذاته، فهي حسب هيجل ليست إلا ناتجا للفكر مرتبط بشعورنا فليس ثمة شيء خارج الأنا، إن الشيء في ذاته لا يمكن أن يكون شيئا آخر بالنسبة إلينا سوى المفهوم الموجود لدينا فيه،" الفلسفة عند هيجل هي علم الفكرة، إنها تماهي العقل مع لذاته"628، لقد أغفل **كانط** مضمون الفكر قبل اهتمامه بالمتناقضات، لأنه بدلا من أن ينسب التناقض إلى عالم الظواهر، جعل العقل نفسه مسؤولا عنه وبهذا أصبح العالم غريبا عن العقل، "ينتقد هيجل كل

625 هيجل فريدريك، في الفرق بين نسق فخته ونسق شلنج في الفلسفة، تر، تاجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2007، بيروت، ص158.

الشيخ محمد، فلسفة الحدائثة في فكر هيجل، المرجع السابق، ص73 626

زكريا إبراهيم، هيجل المثالية المطلقة، مرجع سابق، ص 107 627

الشيخ محمد، المرجع السابق، ص88 628

انفصال، ولا بد على الروح أن ترجعنا إلى الأب أي ارجاع المتناهي إلى اللامتناهي"629، إن الفصل بين العقل و الواقع وفق المقولات يجعل معرفة المطلق مستحيلة، مادامت معرفتنا بطبيعتنا قائمة على المقولات المتناهية، "...لقد تجاوز هيجل التصور الكانطي الذي صالح بين الذات والموضوع بالرجوع إلى المنطق، الآلية لا تضمن في كل الأحوال تحسين الفكر ولكن وحدة المنطق كنشاط فكري متعقل ومنعكس يمكنه أن ينتقد وأن يفحص ما هو داخلي وما هو خارجي"630.

إن محاولة ادراك العالم الحسي وفق مقولات قبلية مثالية لا يمكن ان يوصل إلى فهم الوجود، "...إن هيجل ينطلق لا من الحدس المتعالي ولا من النقد الكانطي، بل من الخبرة الأولية للمعرفة المباشرة، أي خبرة تلك الذات المنخرطة في الطبيعة، ولا شك انه يجلب حين رفض الموقف الكانطي فإنه قد استبعد كل مثالية ذاتية، تتخذ نقطة انطلاقها من وعي خالص وهمي، قد تم فصله بتعسف عن الوجود الفعلي..."631، حيث يعتبر أن الوعي تجسد واقعي للروح، فالفكر هو الكلي إنه ينشد الكل الكامن في الأشياء، وهذا الكلي لا يوجد بالفعل وإنما يدركه العقل، "...إن المعرفة التي تفرض لنا هي مباشرة، فالوعي مجرد..."632، إن الوجود المجرد الصرف هو ميزة اليقين الحسي.

تساءل **كانط** عن المعرفة وحدودها وإمكانياتها، فارتدت المعرفة على نفسها، ففحص المعرفة هو في ذاته معرفة، يرى **كانط** "...أن هناك عنصرين للمعرفة، فهي حالة الإحساس تصل إلينا المعرفة المادية وبالفكر يتحول الإحساس إلى معرفة والمعرفة كلها

629 حيرش بغداد محمد، الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية، ابن النديم للنشر، دار الروافد الثقافية ناشرون،

ط01، 2015 الجزائر لبنان، ص155

المرجع نفسه، ص123 630

631 زكريا إبراهيم، المرجع سابق، ص188.

هيجل، فينومولوجيا الفكر، ترجمة مصطفى صفوان، المكتبة الوطنية للنشر والتوزيع، ط1 1981، ص84 632

عقلية وحتى فكرة الشيء في ذاته موجودة تنطبق عليها مقولة الوجود... "633 ، غير أن هيجل أرجع عامل معرفة إلى الفكر، فالمعرفة كلها عقلية، وحين يكون العقل حاسا يجد موضوعه في شيء حسي، ويرى هيجل أن كل معرفة تمر بمراحل ثلاث: مرحلة الكلي- التأمل العقلي- الكلي العيني والحقيقة المتجسدة.

كما رفض هيجل فكري الجوهر- الذات ، حيث يعتبر "...فالمطلق لـ شيلنج كأنه مبدأ صوري، عقيم، فهو حقيقة لا متحددة عديمة المضمون..."634، يعتقد هيجل أن المطلق عند شيلنج ظل حقيقة كلية مجردة بدلاً أن تكون الروح الحية الباطنة في الأشياء، فمفهوم المطلق يتطلب الانسلاخ من الذات من خلال انعكاس الذات على الطبيعة، "...فإقامة المطلق لا تعني مجرد التشييد المعرفي، فما عاد المطلق مجرد طرف براني... فلقد صار المطلق ضمن الحياة نفسها روحاً حقاً، تتعين وتتشكل ويظهر على مر الزمان التاريخي لمراس البشر وأفعال حياتهم الإتيقية..."635، لم يعد التفكير الإنساني نشاطاً مجرداً بل صار حياً مفعماً بالحياة، كلاً عضويًا من المفاهيم خرج من خطة نقد العقل، فالنقد لم يعد يتعلق بتبيان قدرة العقل وحدوده، بل إخراج الفلسفة من خطة الذات الواعية الموقنة بنفسها.

ليس المطلق في فلسفة هيجل موجوداً معيناً بل هو عملية دياكتيكية، أو تحقق تدريجي للذات "...فهو حقيقة دينامية وليس شيء ساكن، جامد فاقد لكل عناصر الحياة، فهو نتيجة لا مبدأ يدخل عليها معاني السلب والتناقض..."636، وانتهج هيجل بين التأليف والتحليل والفكر الجدلي فهو المنطق وهو الفكرة الشاملة التي تتحرك، "...فهو

إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلي عند هيجل ، دار المعارف، ط1 1969، مصر ، ص103 633

634 المرجع نفسه، ص107.

635 هيجل، فينومونولوجيا الفكر، المرجع السابق، ص 82.

636 زكريا إبراهيم، هيجل المثالية المطلقة، المرجع السابق، ص 138.

يسير على إيقاع ثلاثي إنه سلسلة من المثلثات التي تسير تلقائياً وأن الحد الأول يكون مباشراً، والحد الثاني متوسطاً، والحد الثالث جمع بينهما... "637.

جعل **هيراقليطس** من صراع الأضداد في الوجود الحقيقة الأولى في الميتافيزيقا فأخذها عنه **هيجل** ولكنه عارضه كون مجرد عملية سلبية خارجية لا يمت بصلة إلى الموضوع، فكان منحصرًا في دحض القضايا وبيان فسادها المنطقي، فالجدل الهيراقليطي "... فن خداع يقوم على البراعة التلاعب اللفظي، فلقد ارتبط الجدل بمعاني المماحكة التضليل، الوهم الذاتي بدلاً أن يرتبط بمعاني السلب والتناقض ووحدة الأضداد... "638، ولكن هيجل غير مسار الفلسفة الكانطية بتغيير المنهج بعدما اهتدى إلى أهمية الجدل باعتباره عمل عقلي، فيقول: "... إن أصالة **كانط** إنما تتجلى في ربطه للمقولات بالآنا الذاتي، لقد كشف لنا **كانط** عند دراسته للمقولات على حقيقته وألاهما موضوعية الظاهرة من جهة وضرورة التناقض من جهة أخرى، ولكنه لم يحسن استخدامه في دراسته لنقائض العقل... "639، فلقد اكتفى بعرضها والمقابلة بينها، كما لـ "...اقتصر على استخدام الرياضيات كأسلوب في البرهنة وكان عليه إحداث منهج يلائم الفلسفة ويحقق ضرباً من التوافق بين المضمون والشكل... "640.

المنهج عند **هيجل** هو الشعور بالشكل الذي تتخذه الحركة الباطنية لمضمونه، وينبغي أن يرتبط بالمضمون ولن يكون إلا المنهج الديالكتيكي الذي يكتشف عن الحركة الباطنية، "... وبما أن العالم يمثل كلاً عضويًا فيبقى الديالكتيك قادرًا على النفاذ في الوحدة الكامنة

637 إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق ص 32.

زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص 138. 638

المرجع نفسه، ص 142. 639

640 المرجع السابق، ص 142.

وراء التعدد... "641، فالجدل هو التقدم المطرد للمعرفة البشرية لأن الإنسان في جانب المعرفة خالد ولا متناه،" إن المنهج الجدلي في التفكير ليس شيئاً آخر سوى صيرورة التشكل ، الحقيقة مرهونة دائماً بعلاقاتها وإرتباطاتها، وإدراكها يحتاج إلى استعمال التجريد و التجريب معا"642، وبذلك فإن "المفهوم أصبح خاضعا لحركة جدلية مليئة بالتناقضات"643.

لقد ظهرت الذاتية اللامتناهية وحرية الوعي الذاتي عند سقراط حين ذهب إلى البحث في أعماق نفسه عن غاية لأفعاله، وأن يصل إلى الحقيقة من خلال ذاته، فأدخل فكرة الرجوع إلى الإنسان فأصبحت التصورات والكليات هي أساليب المطلق للأشياء، وكما عند هيجل المقولات موجودة في قلب الأشياء، والتطور هو ظهور ما هو كامن إلى النور، "...النور عند هيجل شيء خفيف يرمز إلى خفة الروح ضد ثقل المادة رمز لنقاء الروح، إن النور بالمعنى الفيزيقي والروحي يوحى بالارتفاع والتحرر من كل شيء طبيعي، إن النور له مغزي روحي إنه صور الخير والحق وهو جوهر المعرفة والإرادة..."644، حيث ارتبط التنوير عنه بالتجلي العقل المطلق في الواقع، "...كما أنه جوهر الأشياء الطبيعية كلها إن النور يضع الإنسان في مركز يكون قادرا على ممارسة الاختيار"645.

عاصر هيجل التنوير والإيمان بقدره العقل ويكون الإنسان هو المركز، حاول من خلا فكره أن يوفق بين الأضداد والفكر والروح، فهو من الأنصار الرومانسية التي تهدف إلى

إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص641105

حيرش بغداد محمد، المرجع السابق، ص642 124

المرجع نفسه ، ص643 123

الرجع السابق، ص644 324

المرجع نفسه، ص645 329

توحيد بين الأشياء، فالكون وحدة حية مترابطة، والمنهج الجدلي يرتبط بفكر العقل فهو يعبر عن طبيعة العقل، ولكنه يعبر عن نفسه بصور مختلفة، الفكرة الشاملة هي الفكرة تتحد مع نفسها في هوية مطلقة، "...إن الفكرة الشاملة في الموضوع الدقيق للعقل، وقد تطلق على نشاط العقل..."646، فالعقل يكشف عن نفسه، "...ينتقل هيكل من مملكة الطبيعة إلى مملكة الروح، الروح هذه تتضمن كل ما انتجه الإنسان، الوعي الذي حصل له يبدأ بالحس المشترك وهو يدعى التشبث بالواقع وذلك تلقاء التأمل المجرد والميتافيزيقي"647، و بذلك يسعى هيكل إلى ضم العقل المجرد والعالم الواقعي ضمن الروح كتجلي، "...لم يعد المطلق كما يراه فلاسفة القرون الماضية كائنا موجودا في عالم آخر متعالي وإنما اضحى متحققا في وعي الإنسان اي في الروح التي تعي ذاتها.."648، و بذلك يتحد العقل مع الواقع و يصبح متجسدا في كل واحد..."إن الشأن المثالي المطلق هو في الوقت نفسه الامر الواقعي المطلق.."649، يصبح العالم تحققا للفكرة وانعكسا للوعي..."لا شيء موجود بالفعل سوى الفكرة وإن ما هو موجود هو العقل"650.

وقد وضح هيكل "...أن كل تحديد إنما هو مجرد سلب، فهو يتصور أن الشيء ليس كائنا في ذاته فحسب، بل هو أيضا مغاير لذاته ما دام يحوي في صميمه مبدأ نقضه وسلبه..."651، كإشارة إلى الجدل و فكرة التناقض الداخلي، "...فكل شيء لا يوجد في ذاته وحسب.... بل يوجد من أجل غيره...فهناك علاقة تضايف بين الأشياء كما أن هناك

إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص103 646

محمد الشيخ، المرجع السابق، ص105 647

المرجع نفسه، ص138 648

المرجع السابق، ص 142 649

650المرجع نفسه،ص107

زكريا إبراهيم، هيكل والمثالية المطلقة، المرجع السابق، ص 149 651

تحديداً تبادلياً بين الأشياء داخل الكل... "652، فكل شيء في الطبيعة يتطلب ضده، فالتناقض هو مبدأ كل حركة وكل حياة في الواقع، وبالتالي ينظر هيجل إلى المنهج الجدلي على أنه عبارة عن العقل الأزلي الذي يحقق ذاته، فهدف الفلسفة الهيجلية إرساء المطلق ووضع الكينونة في اللاكينونة، فالإظهار والتفصم إنما هو عين الشيء الواحد، فالمطلق يقبل الصيرورة والانفصال والإظهار "...فلسفة المطلق تصدر عن ماهية الفلسفة الجوانية الحية تشكل منقلباً ميتافيزيقياً في تطور الفكر الهيجلية... "653.

2. الموضوع الحسي والمطلق:

كان كتاب هيجل فينومنولوجيا الروح 1787 محاولة لتطبيق المنهج الجدلي على الإنسان والوعي البشري، غرضه دراسة الإنسان وما يعبر عنه ذاته من خلال انتاجاته ووصف لروحه للبلوغ المطلق، وتحريره في فكرة أن الأشياء مستقلة عن وعيه، فما هي صور العقل الإنساني إن الوعي الإنساني يمر بثلاث مراحل: "...01-مرحلة الوعي المباشر وفيها نجد أن الموضوع مستقلاً عن الذات، 02-مرحلة الوعي الذاتي إن الموضوع اتضح حقيقته على أنه الذات، 03-مرحلة الوعي العقلي يصبح فيه الموضوع متحداً مع الذات... "654، أول مراحل المنهج الجدلي، يظهر فيها الموضوع منفصل عن الذات وسرعان ما تتغير الحقيقة وتتحول إلى ضده، فتاريخ الوعي هو تاريخ موضوعاته.

ينطلق جدل الوعي من النفي، السلب، الشك، ويشقى الوعي في هذه مرحلة، ويمر بمراحل هي: الحس أو اليقين الحسي: فالموضوع يكون مستقلاً عن الذات فهو حاضر امامه، فهو المعرفة الأكثر تجرداً لأن مضمونها هناك شيء موجود، "... هذا أو ذلك

652 المرجع نفسه، ص 149.

653 زكريا إبراهيم، هيجل المثالية المطلقة، المرجع السابق، ص 103.

654 Hegel, Philosophie de l'esprit : la phénoménologie, trad Hypolite, Aubier montaigne,

1ed 1937, p 160.

فالوعي يدرك الموضوع بوصف قائما هناك دون توسط، فإدراك الموضوع متناقض، فإدراك الشيء وهم.. "655، الإدراك المباشر للموضوع لا يوصل الى بلوغ الحقيقة فهو يقارب الطبيعة بالتجرد ولا يعي الفكرة المطلقة "...كان الموضوع اول ما كان في تصور الوعي شيئا مدركا ادراكا حسيا مباشرا، كان موجودا في عرف اليقين الحسي (الظن) ثم اختفى المحسوس المتنوع الذي قصده اليقين الحسي فلم يعد يقبض منه إلا على كلمتي الأنا والهنا ليظهر مكانه الشيء المحسوس الوهم .."656.

الموضوع الذي اشتغل عليه هيجل هو الآن الذي لا يحتفظ ببقائه، حين نحاول إثباته "...الآن شيء جزئي ونقول إنها الليل ثم يتضح إنها ليست هذا الشيء الجزئي، نسلب عن الآن هذا الشيء الجزئي... إن الآن هي كلية، فمثال حين أقول إن الآن ليس نهارا ارتباطا بالجزئي واعر عن كليتها ..."657، فإدراك الواقع بالتأمل المجرد يغيب عنا حقيقته، فالفكر هو الكلي إنه ينشد الكل الكامن في الأشياء، وهذا الكلي لا يوجد بالفعل وإنما يدركه العقل،

إن الوجود المجرد الصرف هو ميزة اليقين الحسي، "...إن مسار الوعي الفينومولوجي باليقين الحسي، ففيه يعتقد الوعي الساذج أن ما يتلقاه هو عين حقيقة الشيء، أنظر نجد أن اليقين الحسي إذا نظر اليه في محتواه العيني بدى للوهلة الأولى بدى كأنه المعرفة الأثرى، فهذا هو الموضوع يبدو ثريا ممثلي المضامين لكن ما إن نباشر فصحه فغد هو ليس مثله تجردا ولا افقر حقيقة والسبب ان اليقين الحسي لما يروم قول موضوعه فإن

زكريا إبراهيم، المرجع السابق ، ص188. 655

الشيخ محمد، فلسفة الحدائة في فكر هيجل، المرجع السابق 162 656

زكريا إبراهيم، هيجل المثالية المطلقة، المرجع السابق، ص188 657

قصار ما قاله عن معلومه أنه موجود، والوجود عند هيجل افقر المقولات الفلسفية و أكثرها تجريدا... "658، إن اليقين الحسي لا يكشف لنا عن ما حقيقية وجود الأشياء.

يرى هيجل أن حقيقة اليقين الحسي ترجع إلى (الأنا) مثال أرى شجرة وأصر أنها ، شجره، بينما الآخر منزلا، والشيء الذي لا يختفي هو (الأنا) باعتباره [أنا كلية]، "...إن الأنا لا يختفي في هذه الخبرة من حيث هو كلي... فالموضوع أدرج تحت مقولة الكلي أن اليقين الحسي مجرد، فكل ما نعرفه عن الشيء أنه موجود، ومن ثم فاليقين الحسي الذي ينشد الإدراك الجزئي لا تكمن ماهية في الموضوع ولا في الذات... "659، إذن فأين تكمن ماهية اليقين الحسي؟ فالوجود الآن لا يعبر عن ماهية الوجود الحقيقة المباشرة ، لأن وجود في زمان قد مضى، إن لا يمكن القبض عليها بشكل حسي لأن الإشارة الى الأشياء تتم عن طريق اللغة التي جوهرها هو الفكر الخالص، "...المعرفة كلها تصويرية، والوصول للأشياء الحسية مستحيل لأننا نصل إليه عن طريق اللغة، التي تنتمي إلى الفكر إلى ما هو بذاته كلي... "660.

لا ينصب الوعي الحسي إلا على [الوجود المحض للشيء] ، وليس في اليقين الحسي من حقيقة إلا كلمة [كلي] ولكن الوجود بطبيعة مفرداً، ولما كان "...اللفظ كليا فإنه يتعارض مع طبيعة الشيء الفردية... "661، فكل شيء حسب منطق هيجل يكون فردياً وبالتالي يكون أي شيء، والوعي الحسي يتجه نحو الشيء في تفرده الأصلي، "...إن اليقين الحسي يضع الوجود ثم يكتشف فيه العدم.... "662، واللاوجود عملية

الشيخ محمد، المرجع السابق، ص 163 658

إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلي عند هيجل، ص 111 659

660 زكريا إبراهيم، المرجع السابق ، ص 192.

زكريا إبراهيم، المرجع نفسه ، ص 192 661

المرجع نفسه، ص 193 662

سلب ذاته، فالوجود ليس معطى بل يحمل نفيه، فالذات تربط بين الوجود واللاوجود، فيتحول اليقين الحسي إلى الذات، إلا أن هناك اختلاف بين [الذات] و[الموضوع] فيسلم بوجود التوسط أو النفي: "...إن لدينا يقينا ولكن بوساطة شيء آخر ألا وهو الموضوع، كما أن الموضوع نفسه يتمتع بضرب من اليقين ولكن بوساطة الذات..."663، الذات هي التي تمنح صفة يقين والمطلقية للوجود.

يتضمن الموضوع علاقات متداخلة فهو يدرك وسط أرضية بخواص وكيفيات كثيرة وهكذا ينهار اليقين الحسي، "...إن اليقين الحسي فيما يقول هيجل يؤدي إلى تناقض لأنه كان يهدف إلى معرفة هذا الجزئي، أمامه، فالوعي يرى أن هذا الشيء معزولا من غيره وهو قائم بذاته، ثم أن ماهية الشيء التصورات، وكما أن الحواس لا تدرك إلا الموضوع الكلي، فهو يدرك الشجرة إنها متوسطة بغيرها..."664، حيث أن الحواس عاجزة ادراك الكلي والفكر عاجز عن ادراك الجزئي، "...في الإدراك الحسي الشيء المائل أمام الوعي له خواص كلييات فيصبح الموضوع بما أنه شيء واحد وبما أن له خواص فهو كثير..."665، فهذا يعد تناقض بين الموضوع باعتباره كلياً جزئياً، فهو باعتباره كلياً له ارتباط بأشياء أخرى [الوجود من أجل الآخر]، وهو بما انه فرد جزئي فهو [وجود من أجل ذاته].

كل إدراك حسي، يتضمن هذا التناقض بين الكلية والفردية الموجود في الموضوع الواحد، إن إدراك الشيء يشتمل على النفي، التغاير، الكثرة، فالموضوع متعدد الخواص كل منها ينفي الأخرى "...الموضوع هو الوسط الذي تسكنه هذه القابليات، مثل الملح فهو، بسيط، متكرر، لأنه ذو طعم، إن "الإدراك الحسي يريد شيئاً محسوس موضوعه

663 المرجع السابق، ص 193.

664 إمام عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 116.

665 زكريا ابراهيم، المرجع السابق، ص 192.

الحامل لخاصيات متعددة ولكنها تنتمي إلى شيء واحد... "666، أي ان الصفات الخارجية عرضية وليست جوهرية، فهو في ماهيته الخالصة ليس إلا [الهنا-الآن]، فهو مجتمع بسيط ضم كثرة من الحدود يمنع من غيره، فهذه الصفات تتداخل فهي واحدة الوحدة المانعة، فالواحد هو لحظة النفي، من حيث تربطه بنفسه علاقة بسيطة ويمنع غيره... "667، موضوع الإدراك لا يكون بسيطاً، "...وحدة الشيء وكثرته نابعة من طريقتنا الذاتية والنظر إليه، فوحدة الشيء تتضمن تعدده فهو واحد بخواصه يطرد باقي الأشياء... "668.

هذه الخواص تماثل المادة وهي عبارة عن موجودات مستقلة، صلبة، وهي شكل الشيء ولكنها تبدو من زاوية أخرى، مختلفة وهو ما يدعى [الاختلاف الكامن في الهوية] فتلك الخواص أصبحت مواد [فخواص الشيء هي الاختلاف الكامن في الهوية] ولكن الهوية والاختلاف متحدان، فمثلاً نجد أن الخواص متحد كل منهما مع نفسه في هوية واحدة، لكنها تستقل عن الشيء، فهي مكوناته ولكن يفضي هذا الشرح ويولد تناقض آخر كون أن المواد هي في نفس الوقت مستقلة عن الشيء [قائمة بذاتها]، ولكنها ما هي إلا الأشياء، وبماثل هيجل بين الخواص والمادة التي هي عند أرسطو الوجود بالقوة غير متعينة ولا مظهر لها والصورة هي تماثل التمييز والاختلاف والتحديد والتعريف، "...الصورة تتخذ شكلين: الانعكاس في الذات (المادة) - الانعكاس في الآخر... "669، فالصورة تتضمن في جوفها عنصر المادة وهي الانعكاس في الذات، وهي ترادف الماهية أي الوجود الداخلي او الانعكاس في الاخر، الظاهر يرادف الوجود الخارجي لكنهما

الشيخ محمد، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، المرجع السابق، ص 164 666

1667 الإمام عبد الفتاح، المنهج الجدلي عند هيجل، المرجع السابق، ص 116

93 668Hegel, philosophie de l'esprit,p

0669 Ibid, p18

متحدان في هوية واحدة، فلماهية تظهر وتوجد بالفعل ، يقول هيجل: "فالظاهرة مرتبة اعلى من الوجود لأنها تمسك بالعنصرين، الانعكاس في الذات و في الآخر"670.

الإدراك في نظرية هيجل هو انعكاس الوعي على نفسه، فنحن الوسط الكلي، "...إن الخاصيات المتنوعة الحاضرة في الإدراك الحسي مرده إلينا، فكل شيء متميز ومستقل على الفرق الماهوي، إن الوعي يميز بين الشيء بما هو فصل تتكون ماهية وبما هو تفاوت لا ماهوي..."671، حيث يتحول الموضوع في الإدراك الحسي إلى مجموعة من التناقضات، فجانب الكلية والتوسط تكمن في جانب الخواص وجانب الفردية والجزئية تكمن في الشيء، "...فالشيء هو ضد نفسه، من حيث كونه لغيره ولغيره من حيث كونه لنفسه، لكن لا ينفصم وجوده من وحدته إلا بضده الذي هو وجود الغير..."672، وعندما يتحدان هذا الجانبان، فتتحقق الكلية اللامشروطة المطلقة، وعندئذ يدخل الوعي حقيقة في ميدان الفهم.

ليست الحقيقة في تصور هيجل فردية [الوعي الحسي] وليست ممتزجة بالكلية [الإدراك الحسي] ولكنها الكلية الخالصة وهي القوة، وعندما تتخذ الروح من هذه الكليات موضوعا لها فإنها تصبح الفهم، "... ينظر إلى الكلي على انه القانون إلى عالم ما فوق الحس، مملكة القوانين..."673، فالفهم هي محاولة تفسير العلماء للظواهر بردها إلى القوانين التي هي الحقيقة الواقعية، وإن الظواهر الجزئية هي مجرد ظاهرة وفي هذا يقول هيجل: " لقد تبين أن المحسوس لا إمساك به إلا من خلال الكلي، ولكن الكلي مشروط

إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص230 670

671 المرجع نفسه، ص 117.

672 هيجل فريديريك، فينومنولوجيا الفكر، المرجع السابق، ص 99.

673ولتر ستيس ،هيجل فلسفة الروح، مجلد 2، تر إمام عبد الفتاح، ط3، 2005، الناشر دار التنوير والنشر والتوزيع، ص 32.

بالمحسوس، فقد ظهرت المتناقضات في الموضوع كأن يكون منفصلاً ومتصلاً وهذه المتناقضات تمهد الانتقال إلى الكلي اللامشروط... "674، فالقوة والقانون عبارة عن حقيقة موجودة ومستقلة عن ظهورها اللازمة للقوة، والفهم ينشد القوة في جميع الأشياء، فكل فكرة ترتبط بفكرة تناقضها، لأن التحديد تعيين وكل تعين سلب، فكل فكرة محددة يكمن السلب في جوفها، يوضح هيجل ذلك ما يلي: "...إن الفهم ينظر إلى الشيء من خلال القوة والعلة، فالقوة تخلع طابعاً موضوعياً على حركة الفكر من الوحدة إلى كلياتها..." "675، إن الأسلوب الرياضي في عقلنة العالم وتكميم الظواهر لا يعبر عن حقيقة الموجود، لان للشيء باطنا وظاهر، لا يمكن للفهم الوصول إليه إلا من خلال سلبه.

يبين هيجل كيف أن الوعي "...ينقل من فكرة الشيء وخصائصه إلى فكرة القوة، فهي كثرة من المتباينات الكلية... إن تعدد القوانين هي نقص في حد ذاتها... لذا يجب أن يعمل الفهم على تركيز القوانين في قانون واحد..." "676، حيث يسعى الفكر إلى ايجاد وحدة تجمع التناقض، "...إلا أن توحيد القوانين لا يعبر عن القانون نفسه، أي مفهوم مجرد فهو لم يضع سوى الهيكل الكمي للطبيعة، إن هذا التفسير يرد كل حقيقة إلى مجموعة من العناصر المتشابهة تفسر الموضوع بالموضوع نفسه..." "677، فالتفسير الحقيقي يقيم بين الظواهر علاقة باطنية، ضرورية، تحتفظ للموضوع بتنوعه، "...فما كان يبدو لليقين الحسي موجوداً حقا وما كان يبدو للادراك الحسي ملموساً وما كان يبدو للفهم مختلفاً وراء الحس بدى متوارياً" "678.

674 المرجع نفسه ص 34.

675 زكريا إبراهيم، المرجع السابق ، ص 197

المرجع نفسه، 198. 676

677 زكريا إبراهيم، المرجع السابق ، ص 203.

الشيخ محمد، مرجع سابق ، ص 166 678

فرق **كانط** بين الشائع والفلسفي إلا أنه توقف على خلع على الظاهر معنى ذاتيا، ثم وضع الماهية مجردة وأطلق عليها اسم [الشيء في ذاته] الذي يتمتع علينا معرفته، لأننا لا نستطيع أن نعرف إلا الظاهر، غير أن معرفتنا للظاهر على انه ظاهر يعني أننا نعرف الماهية في نفس الوقت، لأن الماهية هي التي تظهر، أما في عالم الظاهر الذي يتحدد بفضل الصورة،... فالعنصر الماهوي في مقولة عالم الظواهر هو الصورة لأنها الأساس وهي في نفسها ظاهرة لها صورة في ذاتها، فلها وجود ماهوي فالصورة هي المضمون فالمضمون له شكل في ذاته، فهو مرة ينعكس على نفسه وهو المضمون ومرة أخرى هو الوجود الخارجي لا يؤثر في المضمون... "679 ، إن ازدواج الشكل يجعل المضمون يتحول إلى غلاف، وتصبح الماهية هي الوجود الداخلي، أما الظاهر هو الوجود الخارجي، وهذا يؤدي إلى مفهوم الحقيقة الواقعية.

كما يعارض **هيجل** تمييز **كانط** بين باطن الشيء وظاهره، ويقول: "... أنه ما فوق الحس هو الظاهرة نفسها، وأن ماهية الماهية تنحصر في الظهور، كما أن هذا الظهور أو التجلي إنما هو نفسه تجلي للماهية..." "680، والفهم يرى في مملكة القوانين ما يقابل الماهية وفي عالم الحس ما يقابل الظاهرة ولما كانت الحقيقة واحدة، فالقانون ما هو الفكرة الشاملة، فهي مبدأ الحياة والوجود.

كل شيء يتمظهر، فلا فرق بين باطنه وظاهره لأن ماهية الماهية تنحصر في الظهور والتجلي، "...ولما كانت الحقيقة واحدة، فالقانون الذي هو الباطن ما هو إلا فكرة والمبدأ المفسر للأشياء هو الفكرة المطلقة هي الروح الحية في صميم الأشياء..." "681، يتصور **هيجل** العلاقة بين الظاهرة والفكرة الشاملة على أنها العلاقة بين المتناهي

إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص230. 679

إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص197. 680

ولتر سينتس، المرجع السابق ، ص36. 681

واللامتناهي، فبعدما كان الوعي يبحث عن موضوع خارج ذاته نجده الآن يملك القدرة على التعرف على ذاته في صميم موضوعه، فالفهم يضع تعدد الحس على أنه مظاهر، كما يضع الكلي بوصفه الحقيقية الكلية، فالماهية والظاهر هما ضدان، "...فعالم الكليات ما فوق الحس، الذي لا يزال في دائرة الفهم، يعبر عن اللا ذات ويصبح الذات، فلقد أدرك الوعي بالعقل إن عالم الكليات ليس شيئاً غير ذاته ومنه في وعيه العالم الخارجي لا يعني إلا نفسية..."682، ينتهي الفهم إلى ادراك الموضوعات في وحدتها المتجلية على شكل فكرة مطلقة.

وجد الفهم أن حقيقة الموضوع هو الكلي، أي الفكر ومن ثم فالموضوع فكر وله طبيعة الذات المفكرة، فالفهم في نظرتة إلى تعدد عالم الحس، على أنه ظاهر وإلى وحدة الكلي، على أنها حقيقة واقعية، فإنه يضع الحقيقة في جانب الوحدة، ويضع الظاهر في جانب الكثير، وهو يفصلهما "...لأن الواحد [الكلي] إذا كان خالياً من كل مضمون، فهو فراغ، وكثرة الحواس منفصلة عن الكلي غير مفهوم، فيظن الفهم أنه مادام أغلق عليهما فلن يتصارعا..."683.

يرى هيجل أن الواحد هو في ذاته كثير، والكلية التي تتحول بحركاتها الذاتية إلى تنوع هو الفكرة الشاملة، [إن الذات ترى أن الموضوع هو نفسها]، وفي هذا الصدد يعبر هيجل على أنه "...في مرحلة الوعي الذاتي نجد أن حقيقة الموضوع هي الكل الخالص، فالموضوع واحد كلي، ينفصل وينشطر ويتنوع، ويظل متحدًا مع نفسه فهي ترى، أن ما هو حقيقي في الموضوع هو نشاطه نفسها فهي ترى انعكاساتها في مرآة الموضوع..."684، فكل وعي لموضوع إنما هو وعي بالذات، فكلما عرفت الذات

682 المرجع نفسه، ص36.

ولتر ستيس، المرجع السابق، ص38 683

684 إمام عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 125.

الموضوع عرفت ذاتها، وبهذا يرى هيجل أن الوعي بالآخر وعياً بالذات في الآخر، فموضوعه هو الحياة، "...فإذا كان موضوع الوعي على مستوى اليقين الحسي هو هذا المحسوس وعلى مستوى الإدراك الحسي هو [الشيء] وعلى مستوى الفهم القوة أي على مستوى الوعي بالذات هو الحياة..."685، والحياة هي تلك الحركة التي ترجع الآخر إلى ذاتها.

الذات تحتفظ بالموضوع في جوفها [هوية الأضداد]، فهناك اذن الموضوع والثاني الموضوع هو الذات، "...فالوعي المباشر يوجد مستقل عن الذات، والوعي الذاتي يتحد الوعي مع الذات في هوية واحدة.."686، والعقل هو الصورة العليا لحركة الروح، فهو يكشف عن نفسه من خلال الإدراك الحسي، الأفكار فقانون الهوية في الاختلاف، حيث يرى هيجل: "...إن الوعي بالذات هو الانعكاس المشتق عن حضور العالم المدرك، فالوعي بالذات ماهيته العودة إلى ذاته ابتداء من المغايرة..."687.

3. تشكل الوعي الذاتي:

ينشأ الوعي بالذات عن المغايرة والتقابل بينه وبين الموضوع، فالرغبة أن يجد ذاته بهذا الموضوع المنافي، فالوعي بالذات هو حقيقة للحياة، "إن أولى حقائق الوعي بالذات هي أن الوعي إنما يتوصل إلى الإشباع في وعي آخر بالذات"688، حيث يقابل هيجل

685 زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص 206.

المرجع نفسه، ص 206. 686

687 هيجل فريدريك، في الفرق بين نسق فخته ونسق شلنج في الفلسفة، المرجع السابق، ص 148.

محمد الشيخ، المرجع السابق، ص 166 688

بين الأنا والآخر في جدلية العبد والسيد التي تعكس صراع تشكل الوعي الذاتي وفق الرغبة،" مرحلة الرغبة توجه الذات نحو الأشياء، مرحلة جدل السيد والعبد توجه الذات نحو وعي آخر مخالفا لها، مرحلة الوعي الكوني بالذات رغبة، في مقام الرغبة يتحول الوعي من وعي نظري ... إلى وعي عملي"689، إن الوعي بالذات إنما هو الفعل بالتفكير انطلاقا من كينونة العالم [للكون المغاير]، لا يوقن الوعي بالذات في نفسه إلا من جهة نسخ الآخر، الحياة التي تعرض له [الرغبة] "...فالوعي بالذات إذ يوقن من ليسية هذا الآخر إنما يضع لذاته هذه الليسية كحقيقة... "690 .

كل الرغبة تحصل لدى الوعي بالذات من خلال استهلاك الموضوع، ".فنشاط الذات تتمثل في النفي الذي هو اشباع لهذه الرغبة، ذاتها لكن هذا الموضوع حياة وليس شيئا جامدا،ولهذا فإن ما ترغب فيه الرغبة هنا شيء حي"691،حيث ان الرغبة هي المحرك الأساسي في جدلية وعي الذات والآخر،"الوعي بالذات لا يتيقن بنفسه إلا بإبطال هذا الآخر كل واحد موقن من نفسه وغير واثق بذات الغير عليه ان يلغيه حتى يثبت ذاته.. "692 يصور لنا هيجل الحياة كصراع تدفع الكائن لنفي غيره و النمو، وبذلك فهي تحمل فناءها أيضا، "...الطفل يلغي أبواه حتى يحيا.. فإذا كان نمو الطفل يعني موت الأبوين، فذلك لأن ظهور فرديات جديدة، مقترن بعودة الفرديات القديمة إلى الوحدة..."693، فالديالكتيك الإثبات والنفي والتضاد هو ما يعكس صيرورة الحياة.

المرجع نفسه،ص 167 689

هيجل فريدريك، في الفرق بين نسق فخته ونسق شلنج في الفلسفة، المرجع سابق، ص256. 690

الشيخ محمد، فلسفة الحدائثة في فكر هيجل، المرجع السابق، ص167 691

المرجع نفسه،ص168 692

693 زكريا إبراهيم، هيجل والمثالية المطلقة، المرجع السابق، ص 213.

العالم الحسي هو موضوع لرغبة الوعي، هذه العلاقة بين المنتاهي واللامنتاهي توجد صيرورة الحياة، ولكنها توجد لذاتها، حتى توجد في الإنسان فتصبح الحياة روحية، "...فوحدة الحياة تتحول الى كثرة تعبر عن ذاتها من خلال الوعي الذاتي للأفراد، فالفرد هو الجزء والكل باقي الموجودات، فالحياة تعلو على الفرد والمطلق عند هيغل هو الحياة، فاللامنتاهي يحمل في ذاته الموت أي هدم المنتاهي..."694، الله لا ينفصل عن العالم، فالمطلق لا يقف ذاته إلا بالهدم، يقول هيغل : "...إن الوعي الذاتي يعمل على امتلاك الحياة في كليتها الشاملة، يرغب في الاستيلاء على الموضوع، فهو يرغب في ذاته، ويواصل في إشباع رغباته ولا يبلغ ذاته إلا إذا التقى برغبة أخرى أو وعي ذاتي آخر..."695.

تشكل الرغبة، في فينومنولوجيا الروح، الماهية الحقيقية للوعي الذاتي، أي عندما يلتقي بوعي ذاتي آخر، يقول هيغل: "...إن الرغبة تتجه إلى الآخر كموضوع ولكنها تستحيل إلى رغبة إنسانية تنتزع الاعتراف منه...وهذا الاعتراف فعل عرفاني ومعرفة عملية، الشعور بالذات عند الإنسان، لابد أن يتخذ طابعاً فعلياً، فالإنسان لا يكون إنساناً إلى في عالم إنساني... .."696، إن الوعي بالذات إنما يتوصل إلى الإشباع في وعي آخر بالذات...فموضوع الوعي بالذات يتضمن في ذاته غيريته ، ويلغي الاختلاف وفيما يخص العلاقة بين الذوات فكل وعي بالذات آخر.

إن الوحدة تفترض الاختلاف ، حيث إن الظفر بوحدة الحياة لا يكون إلا بالصراع، فكل موجود لذاته يسعى للإقصاء الآخر، فقيمة الإنسان المخاطرة بحياته في سبيل إشباع رغبة إنسانية في المجازفة، يقول هيغل: "...فبغير المجازفة بالحياة لا سبيل إلى الحفاظ

694 المرجع نفسه، ص 213.

695 المرجع السابق، ص 213.

696 المرجع نفسه، ص 215.

على الحرية، ان ماهية الوعي بالذات لا تنحصر في الكون ولكن بالاعتراف فكل فرد يخاطر بحياته، فالغير يمثل له ماهية مقصية... "697، إن كلا الوعيين راغب في أن يكون لذاته فلا تداول بينهما ، فالوعي بالذات مساو لذاته، فماهيته هي الأنا وبعده كل ما هو مختلف عنه، فيكون في هذه [الكينونة] لذاته فردياً، أما المغاير يكون موضوعاً غير جوهري وموسوماً بالطابع السلبي، لكن الآخر أيضاً [وعي بالذات] ، وهكذا يواجه كل فرد آخر..." فكل واحد موقن من ذاته، و معدم الآخر، غير هذا لا يكون ممكناً وفق مفهوم العرفان... "698.

ترى الذات نفسها الوجود المستقل الوحيد وتدمر من يزاحمها، والذات الأخرى تدعي لنفسها استقلالاً مماثلاً، وبالتالي تحاول كل منهما أن تدمر الأخرى، وهذا يولد الصراع بين الحياة والموت، يقول هيجل: "...إن الوعي بالذات في أول أمره مساو معها مقصي الآخر... وهكذا ينتصب فرد في مواجهة فرد آخر، فكلاهما مكتفيان بذاتهما، [موضوعين] فالموضوع متعين في الحياة، فكلاهما وعيان مغموران في كينونة الحياة، وكل موقن بنفسه... "699، حيث لا تبرز الذات في مقابل الآخر كذات مكتملة بذاتها.

يظهر ذلك في جدلية العبد والسيد، التي تعكس صراع الرغبة "...لكن التعرف على الذات يمر عبر الرغبة، فالإنسان يرغب في امتلاك الأشياء حين يجد شخصا آخر يرغب في نفس الأشياء، فتتاح له فرصة التعرف على الآخر كذات، فالرغبة في الشيء هي التي تؤسس بداية الديالكتيك المتوجه نحو الاعتراف بالذات.. "700.

697 زكريا إبراهيم، هيجل والمثالية المطلقة، المرجع السابق، ص 163.

698 المرجع نفسه ، ص 269.

699 المرجع السابق، ص 269.

حيرش بغداد محمد، خطاب المثالي في الفلسفة الألمانية، المرجع السابق، ص 142 700

إن العبد والسيد يمثلان شكلين متقابلين من الوعي لما بينهما من تضاد، أحدهما الوعي المستقل الذي يؤلف ماهيته، والآخر ماهيته الحياة أي مجابهة الطبيعة، "...إن السيد هو الوعي القائم بذاته يتوسطهما آخر مندمج في الكون، فالسيد متصل بهاتين اللحظتين: بالشيء كموضوع رغبة، وبوعي تستوي ماهيته بماهية الشيء، أنه متحقق بما هو تصور الوعي بذاته أو علاقة مع الكون لذاته لا يتم قيامه هذا لذاته إلا ماراً بآخر..."⁷⁰¹، غير أن هناك شكلين مختلفين من الوعيين حيث أن "...العبد كذات يجعل موضوعه كامناً في الأشياء معتقداً أن تحكمه في الطبيعة يحقق رغباته، أما السيد فإنه يرى أن العبد كموضوع ويتحكمه فيه يحصل على رغباته... إن العبد يعبر عن وعي مغترب أما السيد فيجسد الوعي بالذات كموضوع، أي أن ذاته تصبح موضعاً ينصب عليها وعيه"⁷⁰².

فيتصل السيد بالعبد عن طريق الكون المستقل، السيد هو القوة التي يندرج تحتها الفرد، وبالمثل يتصل السيد اتصالاً غير مباشر بالشيء عن طريق العبد... فالعبد باعتباره وعياً بالذات يسلك إزاء الشيء مسلماً نافعاً فيبطله، ولكن الشيء مستقل بالنسبة إليه فهو أعجز أن يعدمه، ولا يملك إلا تغييره بعمله..."⁷⁰³، فالسيد فقد كل علاقة إنسانية بالطبيعة، والعبد يعمل على تغييرها والسيد يتمتع بالموضوع الذي أعده العبد، فهو نفي الموضوع واستهلاكه، أصبحت حريته مسلوبة والعبد يتحرر، "...كل واحد من أشكال الوعي بالذات يظهر على أنه مطلق غير مبال بنظرة الغير وعلي العبد أن يخاطر بحياته حتى يظهر أنه ليس مجرد كائن حي وإنما وعي بالذات، إنسان معترف به، أما السيد لا يريد تمويت الغير، لأن فيه فناءه فالموت هي النفي الطبيعي للوعي والحياة هي الوضع

186701 Hegel, philosophie de l esprit, p

حيرش بغداد محمد، المرجع السابق، ص 150 702

هيجل فريدريك، في الفرق بين نسق فيخته و شيلنج في الفلسفة، ص 163 703

الطبيعي للوعي"704 إن جوهر الصراع القائم في هذه الجدلية هو إثبات الوجود أو السقوط في العدم.

كما انها تحمل رهان الحرية، فالعمل هو الذي يخلع على الموضوع طابع الذات، فالسيد قد اعترف به من طرف العبد والعكس أن السيد لم يعترف للعبد بأية حرية ومن ثم أصبح، "...استقلاله الذاتي لم يؤدي إلى الاعتراف، فما يأتيه العبد هو فعل السيد إنه القوة المنافية، وهو الفعل الخالص المرافق للماهية... إن العبد حين عانى القلق فإنه شعر بذاته..."705، ولكن كما أن السيادة تكشف عن ماهيتها العكسية، فكذلك تصبح العبودية من خلال العمل وسيلة للاستقلال الحقيقي، فالسيد ليس مستقلاً كما يظهر، "...إن الوعي السيد ليجد نفسه أمام الشيء الطبيعي من حي هو موضوع الرغبة، كما يجد نفسه أمام الخادم من حيث هو وعي...لكن وجود السيد ام الطبيعة لا يتم غلا بواسطة الخادم..."706

وحد هيجل بين المعرفة والوجود فحسب منطق المنهج الجدلي فكل شيء وجهان، الوجود في ذاته-الوجود لأجل الآخر، وكل موجود يتضمن عامل الانعكاس في الذات، الذي يعني أن الوجود له أساس من ذاته، متحدًا مع ذاته في هوية واحدة مستقلاً عن غيره من الموجودات الأخرى، والعامل الثاني هو عامل الانعكاس في الآخر [يعتمد على الآخر] في هذه المسألة نرجع إلى الفكرة الكانطية [الشيء في ذاته]، فهو الانعكاس المجرد في الذات، بحيث يصبح الشيء في ذاته هوية ذاتية فارغة، حيث يقول هيجل: "... فالأشياء جميعها هي أشياء في ذاتها غير أن ذلك ليس نهائياً، فالرجل في ذاته هو [الطفل] وعلى أن الطفل ينمو ليصبح من أجل ذاته، ويتحقق ما كان كامناً في

حيرش بغداد محمد، مرجع سابق، ص 168 704

² هيجل فريدريك، المرجع السابق، ص 164

الشيخ محمد، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، مرجع سابق، ص 169 706

القوة...707" ، وكذلك لا بد للشيء أن يجاوز مرحلة الانعكاس المجرد في الأشياء الأخرى وبهذا المعنى نقول أن للشيء خواص هي: "...المستقل في ذاته-الانعكاس في الذات- يتحد مع نفسه في هوية واحدة، فالشيء حامل لخواص عبر الوسط في شكل هوية ولكنها ليست بمنأى عن الاختلاف..."708.

04.الذات بين هيغل وكانط:

وفي تحليلنا لمقاربة هيغل عمل على نقد المنهج البرهان في قوله: "...أما أن هذه المناهج فقد نجحت في دائرة اختصاصها، لكنها لا تفيد في المعرفة الفلسفية، لأن طريقتها في المعرفة هي الفهم الذي يسير وفق قانون الهوية..."709، بالنسبة للمقولات الكانطية فهي ذاتية محضة أما هيغل يعتقد إنها موضوعية، فالمقولات هي تعريفات لعالم الخارجي وتصورات ينطلق عليه، "...فمن الواضح أننا نستطيع أن ندرج الموضوعات الخارجية، تحت مقولات الوجود، الجوهر، والسبب، وكل ما تنطبق عليه مقولة الوجود تنطبق عليه مقولة الفكرة المطلقة..."710.

يعتبر هيغل كل ما هو موجود عبارة عن (فكر روح) لكن كانط يرى أن كل مقولة تنطبق على أي موضوع في العالم، يقول هيغل: "...الوجود هو الفكرة الشاملة ضمنا والذات هي عند كانط هي المقولات الاثنتي عشر، أما عند هيغل فهي الفكرة الشاملة التي تمثل مجموع المقولات كلها، فهي كل عيني فكل شيء عبارة عن فكرة شاملة..."711.

إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، المرجع السابق، ص 229 707

180708 Hegel, philosophie de l esprit, p

709ولتر ستيس، هيغل فسلفة الروح، المرجع السابق، ص 141.

710 المرجع نفسه، ص 175.

711 إمام عبد الفتاح ، المرجع السابق، ص 316.

نظر **كانط** إلى الذات كونها منفعة تتقبل الموضوع، إنما المعطى يوجد بذاته تستقبله الصور الموجودة في الذاتية فهذه المعرفة نظر هيغل متناهية، أما في المنهج الجدلي تكون الذات والموضوع متحدان، وهذه الهوية في الاختلاف هي الفكرة المطلقة، فالكون هو الروح، وهكذا تجعل الذات نفسها مزدوجة، وتضع ذاتها على أنها موضوعها الخاص في صورة العالم الخارجي، فالمطلق مرتبط بالعالم كما ترتبط المقدمة بالنتيجة، كما أن انقسام الفكرة إلى عناصرها تظهر في الحكم "...فالفكرة في قلب الأشياء" 712، وحين نحكم لا ننسب المحمول إلى الموضوع بفعل ذاتي، فكل شيء حكم والأحكام عند هيغل تماثل ماهي موجودة عند **كانط**، "...فلو أننا جردنا كل ما في الحكم من مضمون وتأملنا في الصور العقلية، لوجدنا أن وظيفة الفكر في الحكم يكون كالتالي:

الأحكام الكانطية:

أحكام الكم	الكيف	الإضافة	الجهة
- كلي.	- موجبة	- حملية	- احتمالي
- جزئي.	- سالبة	- شرطية متصلة	- إخباري
- شخصي	- معدولة	- شرطية منفصلة	- يقيني

الأحكام الهيجيلية:

الحكم الكيفي	الانعكاس
- موجب	- فردي
- سالب	- جزئي
- معدول	- كلي

3-حكم الضرورة حملية.

4-حكم الفكرة اخبارية...713

يعتقد هيجل ان مقولاته ليست مجردة والماهيات كليات عينية فهي الواقع، ان الفكر والواقع متطابقان، "...يتفق هيجل مع كانط في تقسيمه للأحكام فالكائن الحي مؤلف من اجزاء و هي في خدمة الحياة ككل، كما انه يرتبط بنفسه، ويواجه العالم الخارجي، فهي منفعة سلبية تتقبل العالم الخارجي كمات هون ومن ناحية اخرى ينظر للذات على انها ايجابية تشكل العالم ليتفق مع اهدافه، وهي الإرادة ومبدأ الفعل"714، فالعالم ليس غريبا عن الإنسان، حيث تسعى إرادته إلى توطيد الصلة بين الذات والموضوع في هوية واحدة.

المطلق عند هيجل يستلزم الخروج الذات من خلال انعكاساتها على الطبيعة، فالمطلق ينعكس على الطبيعة وهو عملية دياكتيكية، او تحقق تدريجي للذات فهو حقيقة دينامية وليس ساكن فاقد لكل عناصر الحياة ، وهي تتولد وتتصارع ويصير شيئا مغايرا لذاتها مع بقائها هيهي بعينها في صميم ذلك التباين، "...فالمطلق عند هيجل نتيجة لا مبدأ يدخل عليها معاني السلب والتناقض، فالمطلق ذات ينطوي على السلب و في صميمه سيرورة، وهو كلي متجسد، يحقق ذاته و يخرج من ذاته...وكل معرفة في رأي هيجل تمر بثلاثة مراحل: مرحلة الكلي-التأمل العقلي- مرحلة الكلي العيني...715، استعار هيجل مقولة سبينوزا ان كل تحديد انما هو مجرد سلب، فهو يتصور أن الشيء ليس كائنا في ذاته فحسب، بل هو ايضا مغايرا لذاته، ما دام يحوي في صميمه مبدأ نقده، فكل شيء لا يوجد في ذاته يستلزم وجود ضده،.. فالتناقض مبدأ كل حركة وكل حياة..716.

إمام عبد الفتاح ، المنهج الجدلي عند هيجل، المرجع السابق، ص713259

زكريا إبراهيم، هيجل المثالية المطلقة ، المرجع السابق، ص152. 714

715 المرجع نفسه، ص142

المرجع السابق، ص152. 716

لقد كان كتاب هيجل فيمنولوجيا الروح محاولة لتطبيق المنهج الجدلي على الوعي، بغرض دراسة الإنسان، لبلوغ المطلق و في تحرر الوعي من الاوهام التي تدعي ان الأشياء مستقلة عنها، وإن هيجل يسلم ".الكل مائل في صميم عملية تطور الوعي..717، وعند تحقيق التطابق بين الموضوع والتصور أعني ذلك الكل اللامتاهي الذي يجده باطنا في صميم وجوده، وبالجدل ينتقل الوعي من الشعور المباشر إلى المعرفة المطلقة، ونظرا لعدم وجود الشيء في ذاته والشيء المعقول لنا،"...فإن هيجل يرى ان التوافق لا بد ان يتحقق في الخاتمة بين الذات والموضوع، وهذه العملية الديالكتيكية هي مسار تقدمي يستند إلى الخبرة..718، فتاريخ الوعي هو تاريخ موضوعاته، حيث ان خبرات الوعي تشكل عبر التاريخ الوعي البشري، " فكل خبرة من خبرات الوعي الفردي إنما تمثل صورة من صور الخبرة التاريخية للفكر البشري، وبهذا يصبح كل وعي بموضوع إنما هو وعي بالذات، وموضوع الوعي هو الحياة، إن مرحلة الوعي بالذات هي مرحلة الحياة الواعية، التي يتعرف فيها الوعي على ذاته بعدما تخلص من فكرة أن الموضوع غريب عنه، فقد تحقق التطابق التام عندما اكتشف داته "...فالمطلق هو الحياة والروح فالله لا ينفصل عن العالم...719.

يصير الجوهر ذات لأن الوعي الذاتي تأمل في انعكاس الحياة على ذاتها في صميم وحدتها الشاملة، "...إن الوعي الذاتي يعمل على امتلاك الحياة في كليتها الشاملة، يرغب في الاستيلاء على الموضوع ويواصل في إشباع رغباته...والحق أن ما ينشده الوعي

زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص 178. 717

المرجع نفسه ، ص181. 718

719المرجع السابق، ص 213.

الذاتي من وراء هذا إنما هو ذاته... "720، ولا يصل إلى بلوغ ذاته إلا إذا اصدم بوعي ذاتي آخر فالرغبة تضاهي الماهية الحقيقية للوعي الذاتي في تصور هيجل.

يتشبع الوعي الذاتي في وعي ذاتي آخر، فالرغبة لا تتجه نحو الآخر باعتباره إنساناً بل كوسيلة تسلبه ولكنها تتحول بعد ذلك إلى رغبة إنسانية تفرض ذاتها على الآخر لتتزع الاعتراف منه يقول هيجل: "...إن الشعور بالذات عند الإنسان لا بد أن يتخذ طابعاً فعلياً، فالإنسان لا يكون إنساناً إلا في عالم إنساني... "721، وبواسطة العمل يحقق الإنسان ذاتية ويتحول العالم الطبيعي إلى عالم ثقافي إنساني، وهو الذي يسمح للوعي الذاتي بالسيطرة على الوجود الموضوعي وهو عامل لبروز الفكر وشرط لتحرر الوعي.

يعتقد هيجل أن الوعي اهتدى إلى ذاته في عنصر الأنوار حيث أدرك أن العقل البشري مساوق للحقيقة الواقعية فالعقل يحكم العالم وفي هذا الوقت أصبح الوعي مرئياً أي وجد ذاته في العالم واكتشفها "...إن إحدى سمات العصور الحديثة إنما تتجلى في الثورة التي تدفع بالروح إلى الخروج عن ذاتها... "722 وبهذا عبر الإنسان عن وعي جديد عن العالم وأصبحت [كل حقيقة واقعية إنما هي الذات] أي أن الوعي بالعالم هو الوعي بالذات، فلسفة هيجل الجدلية مكنت للإنسان الأنواري من السيطرة على الطبيعة، "أما الوعي الخالص الوعي الأنواري فهو يدرك الماهية لا من حيث موضوعية متعينة في عالم آخر، ولكن من حيث هي ذات مطلقة، فهو لا يملك لنفسه استقلالاً ذاتياً... "723.

5. الإنسان وعقلنة الوجود:

720 المرجع نفسه، ص 216.

721 زكريا إبراهيم، هيجل المثالية المطلقة، المرجع السابق، ص 257.

722 المرجع نفسه، ص 257.

الشيخ محمد، فلسفة الحدائثة في فكر هيجل المرجع السابق، ص 207 723

انطلاقاً من ان الإنسان حيوان مدني، لا ينعزل عن الجماعة والحياة العامة ولا ينطوي على ذاته في عالم خيالي ويحلم بمدينة فاضلة، ويعتقد أن المجتمع كله سيء وأن الناس أشرار، لأنهم مختلفون عنه ولا يحقق له رغباته، فيصبح عاطفي عاجز عن تحقيق ذاته ، إنه لا يمكن فرض نظام فردي من الخارج على البشرية، يرفض هيجل النزعة الصورية للواجب الكانطي تلك الماهيات المثالية الفارغة، فالفرد يحقق ذاته في ظل الجماعة ، كما يفتح هيجل مسار النقد لكانط من خلال قوله: "...إن الحرية الأخلاقية ما هي إلا إرادة الذات باعتبارها ذاتاً كلية وكذلك رفض فكرة الواجب المحض...724"، حيث إن "إن الواجب الخالص ما هو إلا تجريد محض و فكر يفتقد إلى الواقعية والمضمون المتعين"725.

ويرى في مسلمات كانط الاخلاقية ماهية الا محاولة بين الفضيلة والطبيعة ، "...ان هذه المصادرات من حيث هي نتاج للإنسان الحر لم تكن سوى محاولة عقيمة تتجاوز الثنائية عن طريق العمل على التوفيق بين سعي الانسان وراء السعادة ،وخضوعه للمثل الاعلى باعتباره مبدأ كلي صوري خالصا..."726 ، وليس من شك ان هذا التناقض سببه تسليم كانط بوجود الشيء في ذاته، حقيقة معقولة هي بمثابة مسلمات العقل العملي، في حين انه قد اتخذ نقطة انطلاقه من الفكرة القائلة بأنه لا يمكن ان تكون حقيقة مستقلة عن الذات.

يرى كانط أن الأخلاق بوصفها قانوناً كلياً لا يمكن أن تقوم على شيء غير كلي كالمشاعر مثلاً، ومن ثمة كان على الإنسان ألا يخلف الوعد حتى لا يتناقض مع نفسه، فالفعل الأخلاقي السليم هو الذي يعبر عن اتساق ذاتي، أي العقل الذي لا يناقض ذاته،

724 Albert raban, histoire de la philosophie,,p26.

الشيخ محمد، المرجع السابق، ص234 725

زكريا ابراهيم، المرجع السابق، ص 369 726

فوجد **كانط** في الشعور الصور الأخلاقية فارغة، قوانين فارغة، فالفعل الأخلاقي السليم في نظره هو الذي يعبر عن اتساق ذاتي، أي الفعل الذي لا يناقض ذاته، ومن هنا فلو استطاع الإنسان أن يعبر على وسيلة ليكون بها شريرا بشرط أن يتسق مع نفسه، فسوف يطبع قاعدة كانط، وبالتالي فيما يرى هيجل "...إن الإنسان المحض وإطاعة القوانين الصورية لا يؤدي إلى شريعة أخلاقية..."727.

يرد **هيجل** الأخلاق إلى العقل الكلي لكن الكلي العيني الخاص بالفكرة الشاملة والكلي العيني يخرج مضمونه من أجل ذاته لا إلى هوية فارغة أو الاتساق المحض، بل إلى القوام العيني، كما برهن هيجل فكرة استقلالية الذات، التعيين الذاتي تكون حرة بمقدار ما تريد الكلي لأن قانونها الحق هو قانونها الخاص، إنه كليتها التي أخرجتها من ذاتها وأقامته في العالم موضوعي، فكلية الذات تصبح كلية موضوعية كقانون عام، "...كن شخصا واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصا، ولكل إنسان الحق في أن يضع إرادته على شيء ما هي لامتناهية ومطلقة..."728.

سعت فلسفة التنوير للقضاء على مبدأ المفارق وكل حقيقة متعالية وعملت على تنقية شتى التصورات التي يكونها الإنسان لنفسه وعن المطلق، فرفعت عنها هذا الطابع اللاعقلي الذي قد جعل من الله مجرد فكرة مجهولة لا ترتبط بالوعي الإنساني، "انطلق كانط من الذات وبعد ذلك فكر في المطلق، فكل وعي هو وعي شيء ما، فالوعي محدود بالأشياء التي نعيها، إذ لا يوجد وعي فارغ أو مفارق لعالم الأشياء نجد في العقل النظري قلبا جذريا للعلاقة بين الله والإنسان فلقد تقلص دور الله إلى فكرة ناتجة عن العقل الإنساني"729، فجمدت الرابطة القائمة بين اللامتناهي والمتناهي، "إن الدين لهو المجال

727 ولتر ستيس، هيجل فلسفة الروح، المرجع السابق، ص 227

المرجع نفسه، ص 70. 728

حيرش بغداد محمد، الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية، المرجع السابق، ص 136 729

الذي يتم فيه التعبير عن وجود الإنسان هو العقل ذاته لكن الأنواريين لم يدركوا هذه الحقيقة فيها حموا الإيمان معتقدين أنه هو الذي يجعل الوعي امرا ما ورائيا... "730، حيث انها افرغت مقولة العقل من الروح، "في ذلك لأنها من شأنها أن تملأ العقل بتحديدات وتفرغه من مضمونه الثري اللانهائي.. "731، يرفض هيغل تجريد الإنسان وإضفاء صفة التعالي ، ودمج بين الانا الفردية والانا الكلية لتتحقق في تجلي الروح.

كما يؤكد هيغل في نقده للأنوار على أنها تهمل جانب الروح، "إلا ان الانوار التي ما تفتأ تتور الإعتقاد تنسى هي بدورها أن تتور نفسها، فما تتكره على الإعتقاد تنسى أنه جوهرها المطموس وماهيتها المفقودة، إنها تفتقر حقا إلى المفهوم الذي هو الوحدة بين الذات والموضوع، فهي تملك الفكر بما هو فكر الإنسان لكنها لا تملك المضمون... إن الأنوار حركة من دون موضوع تشكو من فراغ مهول... "732، لقد ربط هيغل الوعي البشري بالذات الإلهية وجمع كل العناصر الطبيعية والإنسانية في مفهوم واحد هو الهوية المطلقة، "إن تصالح الإنسان الحديث مع الحاضر أي الطبيعة هو تصالح مع العالم الديني والديوي وذلك بعودة الوعي الشقي إلى ذاته"733.

يحدد هيغل وجود الفرد كذات موضوعية في الدولة والمجتمع المدني، ويعتبر أنها غاية تجسد الروح "إن الروح لن يكون بمكنتها أن تحيا الحياة العاقلة إلا إن هي انعكست على ذاتها وأنست مؤسساتها الإجتماعية الموضوعية من أسرة ومجتمع مدني ودولة... "734، حيث ينبغي النظر للفرد كعنصر محايد في المجتمع يتمتع بحقوق متساوية

الشيخ محمد، مرجع سابق، ص 209 730

المرجع نفسه، ص 212 731

المرجع السابق، ص 215 732

المرجع نفسه، ص 268 733

الشيخ محمد، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، المرجع السابق، ص 289 734

مع غيره، "...ها هو الفرد الحقوقي هنا يواجه حشدا من الأفراد المساويين له"735، حيث ان الدولة وحدها كمؤسسه مدنية قادرة على عقلنة العلاقات بين الأفراد، "يجب أن تدرك الإرادة أن الغير موجود موضوعي في العالم... في الدولة يحقق الفرد إشباعه التام..736"، و يعتبر أن حالة الحداثة قد جاءت بمكسب أساسي، "الحداثة إنما تتميز بالإيمان بالمساواة الحقوقية بين الناس جميعا، فإنما هو خاضع للحق، كن شخصا واحترم الآخرين بوصفهم اشخاصا لا مكانا للعبودية...737".

يتحقق ذلك إنطلاقا من وجود الدستور كتشريع موضوعي يعقلن العلاقات الفردية، "...إن ما يجعل من دستور ما يتحقق هو أن يكون يعبر عن حرية موضوعية يشعر بها الأفراد، لم يعد الناس رعايا في الدولة وإنما اصبحوا مواطنين..738"، إن صفة المواطنة تستبدل في الدولية بالرغبات والإنفعالات الذاتية وبصلات القرابة الذاتية لتبنى العلاقات الإنسانية على قانون أسمى، "لقد قيل أن غاية الدولة هي سعادة المواطنين..739"، تؤهل المواطنة الإنسان ليكون حرا في خضوعه للدولة، "والإنسان يكون حرا بقدر ما يريد حرية الإنسان في جماعة حرة، أما الخيارات الفردية والقاناعات الذاتية مضادة للعقل و إرادة مغايرة للحق....740"، الخضوع للدولة كمؤسسة موضوعية يختلف

المرجع نفسه، ص290 735

المرجع السابق، ص292 736

المرجع نفسه، ص295 737

المرجع السابق، ص295 738

المرجع نفسه ، ص295 739

المرجع السابق ، ص316 740

عن السلطة الدينية أو العرف الإجتماعي، "...لم يعد المواطنين تابعين وليست الدولة إرادة غريبة... "741 ، و في النهاية ف"إن الدولة هي تحقيق فعلي للروح"742.

أن الحرية في الإطار الإجتماعي لا يمكن الحديث عنها إلا ضمن اطار القانونن "...إن من شأن أن يريد الحق أن يريد الحصول على حريته ومن شأن الشعب الذي يريد ان يكون حرا أن يخضع رغباته إلى الإرادة العامة، أي إلى الحق والقانون، للحرية مضمون موضوعي(مؤسسات) ولها شكل معرفة الفرد بأنه فاعل وحر يجد نفسه فيما يحققه"743.

إن الهدف من التنوير هو تحقيق غاية سامية هي تجسد الروح في الواقع ،"كل إنسان يشارك في النور يحقق للمرؤ قيمة لذاته...إن معيار كل القوانين الوضعية ليس هو سلطة التقليد الدينية إنما هو تصديق العقل بها و إقرار الروح بأحقيتها، لقد تصالحت الذات إنن مع واقع الإجتماعي والسياسي"744.

ساهمت فلسفة التنوير بمختلف توجهاتها في إرساء الثورة الفرنسية الذي أدمجها هيجل كحدث في مجرى التاريخ العام للروح الكلي المتجسدة في الإنسان؛ إن فلسفة التنوير مثلت مرحلة هامة من مراحل التطور الجدلي للروح في سعيها المستمر للوعي الشامل، كان سؤال الإنسان موضع إشكال في خطابات التنوير، هذا الكائن الذي اضحى مقياس الاشياء ودشن مشاريع تأسيس الذاتية المتعالية، والأنا المطلق، واستطاع ان ينجح في تغيير الواقع الإجتماعي.

المرجع نفسه ، ص308 741

الشيخ محمد، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، ص324 742

المرجع السابق، ص 317 743

المرجع نفسه، ص362 744

الفصل الرابع

الانسان الأنواري في أفق ما بعد التنوير

- المبحث الأول: سؤال الإنسان في خطاب ما بعد الحداثة (ميشال فوكو).
- المبحث الثاني: تلاشي مفهوم الإنسان الأنواري (النظرية النقدية).
- المبحث الثالث: الإنسان الأنواري في الخطاب العربي المعاصر.

المبحث الأول: سؤال الإنسان في خطاب ما بعد الحداثة (ميشال فوكو)

كان الفكر الفلسفي الأنثوري رافضا لكل استعباد وهيمنة ما عدى استعمال العقل وغرسه في كل مجالات الحياة "...لأن العقل هو مفتاح الحداثة..."⁷⁴⁵ التي حققت تقدما مذهلا دفعت البشرية إلى تحسين وجودها، ولقد اعتبر **كانط** أول من أحدث قطيعة مع الميتافيزيقا من تأمل في الماهيات إلى مقاربة الراهن في إجابته عن السؤال ما هو عصر التنوير؟ "...أنطولوجيا للواقع المعاصر بدأت مع **كانط**، تأخذ على عاتقها البحث في مغزى اللحظة الراهنة وتزيد في حدة الوعي بالحاضر..."⁷⁴⁶، ويعتبر " سؤال **كانط** عن ما هو الإنسان في تصور **ميشال فوكو 1984-1926 Michel Foucault** هو إظهاره، إنسان الطبيعة والتبادل والخطاب كأساس لتناهيه الخاص به..."⁷⁴⁷.

استمدت الحداثة جذورها من فلسفة الأنوار التي أعلنت مركزية الإنسان، وأكدت أن عقله المادي قادر على تفسير محيطه وعالمه الداخلي بعيدا عن كل سلطة خارجية عن ذاته ولم يلبث النسق المعرفي المادي للعدالة أن أفرز تساؤلات عميقة آلت بها إلى ما بعد الحداثة التي فككت الإنسان، وأنكرت مركزيته، هنا يطرح سؤال جوهرى حول الحداثة وما بعدها وتلاشي مفهوم الإنسان الأنثوري، هل أفرغت الحداثة الإنسان من كل قيمة معرفية ووجودية؟ وهل ما بعد الحداثة أعادت ترميم ما أفسدته الحداثة في حق الإنسان؟ وما هو مصطلح ما بعد الحداثة؟، إن سؤال **كانط** عن التنوير هو أصل كل

⁷⁴⁵المسيري عبد الوهاب وفتحي التركي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الوعي للنشر والتوزيع، ط1، 2012، ص2.

⁷⁴⁶أحمد عبد الحليم عطية، ليونار والوضع ما بعد الحداثي، دار الفارابي ط1 2011، بيروت لبنان، ص 184 -

⁷⁴⁷فوكو ميشال، الكلمات والأشياء، مركز الأتماء القومي، تر: مطاع صفدي و سالم يافوت وآخرون، بيروت

مشروع للحادثة الغربية "...وهي فكرة التقدم المستمر للجنس البشري نحو غاية أخلاقية تتمثل في استقلال الفرد وسيادة القانون والسلام الدائم ... وإعلان حقوق الانسان...⁷⁴⁸.

1. الوضع ما بعد الحادثة:

أصبح العالم يشهد انهيار المذاهب والنظريات واختفاء الأنساق والمعتقدات التي توجه الانسان في تفكيره وقيمه "وقد اعترف ليوتار أن مصطلح ما بعد الحادثة استعارة من الفكر الأمريكي لكي يصف حالة الثقافة في الوقت الراهن، "وذلك أن المجتمعات الحديثة تربط خطاب الصدق بعدد من الحاكيات... ولكن على العكس من مرحلة ما بعد الحادثة تفنقر إلى مشروعية ما هو صادق وما هو حقيقي..."⁷⁴⁹.

يشير مصطلح ما بعد الحادثة إلى مرحلة تاريخية تنتعش فيها الثقافة: "...فما بعد الحادثة هي أسلوب الفكر يبدي ارتيابا بالأفكار والتصورات الكلاسيكية، كفكرة الحقيقة والعقل والهوية والموضوعية والسرديات الكبرى، وهي ترى العالم بخلاف التنوير بوصفها مجموعة من الثقافات والتأويلات التي تولد قدرا من الارتياب حيال الطبائع المتعينة والهويات المتماسكة، إن ما بعد الحادثة أسلوب هي الثقافة يعكس التغيير التاريخي..."⁷⁵⁰، فهي مرحلة اختلفت في تحديدها وغاية أسئلتها عن الحادثة.

اشتغل الانسان بالمطلق وبالطبيعة لدرجة أنه اعتبر نفسه ظاهرة مادية، لقد أدرك ذاته عبر تصورات منطقية وأحكام ضرورية "...في بداية الحادثة كان العقل هو السيد، إن مفهوم الحادثة مشروع إنساني، ولقد ارتبطت بمقولات العقل والتصنيع واكتشاف العالم..."⁷⁵¹، حيث تميزت دعاوى العقلنة والتقدم، "...إن الحادثة تمتد عبر أربعة ثورات بشكل مقومات عصر جديد في تاريخ الانسانية -ثورة علمية- وثورة اجتماعية وثورة

⁷⁴⁸ عطية أحمد عبد الحليم ، المرجع السابق، ص 185

⁷⁴⁹ عطية أحمد، المرجع السابق، ص10

⁷⁵⁰ سبيلا محمد ، وبنعبد العالي لسلام ، ما بعد الحادثة ، دار توبقال للنشر ،المغرب، ط1 - 2001 ص 10

⁷⁵¹ المرجع نفسه، ص28

تقنية وصناعية وثورة ثقافية تمثلها الأنوار...⁷⁵² وكلها كانت ثورات إنسانية غيرت
تمثلتنا للذات والإنسان.

ولكن هل أساليب الأنوار في المعرفة حافظة على مكانتها في ظل الانفجار
التكنولوجي والتقدم الهائل في وسائل الإعلام والاتصال، وتطور نظم المعلومات وتطور
الاقتصاد المعولم؟ إن فضاء الأنوار شفاف لكنه منغلق على ذاته، حيث دفع ذلك لطرح
إشكالية ما بعد الحداثة والإنسان ما بعد الحداثة، فهل مازال سيذا على ذاته ومالكا
للعالم؟

كان على الفكر الأوروبي أن يعود إلى قراءة المشروع الحداثي بمنظور جديد،
كما يقول هاربت ماركوز **Herbert Marcuse 1979-1898**... إن التكنولوجيا
المعاصرة تضي صبغة عقلانية على ما يعانیه الإنسان من نقص في الحرية، وتقيم
البرهان على أنه يستحيل أن يكون الإنسان سيد نفسه...⁷⁵³، ما يعني ان تزايد العقلنة
ووعود الحرية قد فشلت في تحرير الإنسان.

تمثل ما بعد الحداثة حركة فكرية نقدية لمشروع الأنوار ، "...إن ما بعد الحداثة
تبدأ من التشكيك أو عدم الوثوق في كثير من الأسس والكليات الشاملة التي سادت
عصر التنوير...⁷⁵⁴، المشروع ما بعد الحداثي هو محاولة للقضاء على أوهام التي
خلفتها فلسفات الانساق العقلانية، عن طريق القضاء على خرافة الحقيقة الكلية، "...إذا
كان المشروع التحديتي يستند الى ثنائية الذات المتماسكة والتي تتفاعل مع موضوع
متماسك داخل إطار الكل الثابت، الذي يشير حتما إلى الأصل المتجاوز، فإن مشروع
ما بعد الحداثة يحاول إزالة هذا الظل المدلول المتجاوز...⁷⁵⁵، وقد ظهرت مفاهيم

⁷⁵² المرجع السابق، ص 28.

⁷⁵³ يافوت سالم، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر . بيروت ط 1 1999 ص

⁷⁵⁴ عطية أحمد عبد الحليم ، المرجع السابق، ص 15

⁷⁵⁵ المسيري عبد الوهاب ، المرجع السابق، ص 84.

جديدة مع مفكري ما بعد الحداثة كالاختلاف الذي هدف إلى توجيه الانتباه إلى أبعاد الحقيقة الانسانية التي طمسها الحداثة.

يرفض أنصار ما بعد الحداثة استخدام مصطلحات عصر الأنوار التي تتضمن حقائق كلية وثنائيات متعارضة، "...في عصر التحديث كان من الممكن ترتيب الواقع ترتيباً هرمياً من خلال المعيارية التي يستمدّها الإنسان من ذاته ومن الطبيعة..."⁷⁵⁶، حيث السعي للعقلنة والسيطرة على الطبيعة، "...أما في عصر ما بعد الحداثة فليس هناك أي نظام أفقي، فإن عالم ما بعد الحداثة ليس نظاماً حركياً ذا مركزية وغاية وتراتب هرمي، وإنما هو نظام لا مركز له كل إنسان يدرك الصورة القريبة منه فهو عالم ذري متشظ..."⁷⁵⁷، حتى مفهوم الإنسان حمل في ذاته آثار تطورات وصراعات وتراكمات لمعاني تاريخية.

إن الوعي الذي ظهر في عصر التنوير اضمحل لأنه اعتمد على فكرة الإنسان المتعالي الأنثوري كذات وإرادة، وهذه العناصر ترفضها ما بعد الحداثة والتي حلت محلها مفهوماً مغايراً له، انطلاقاً من هذا المنحنى على أن الإنسان يمارس الجدل وإنتاج النماذج ويشغل على مقارنة الخطابات من خلال فن التأويل، ينخرط وينفتح على الكون، "...فالإنسان إنما هو علاقة ذات بذاتها وصلة موجودة بالموجود، وهي صلة مركبة تتفتح على أكثر من جانب ولها غير بعد وشكل..."⁷⁵⁸.

حاول سورين كير كجارد **Soren Kiekegaard 1855-1813** نقد التصور

الكلاسيكي للفرد، "...فالذات ليس جزءاً من نظام وليست لحظة في سياق تاريخي، وهذه الذات تختلف عن الذات المفكرة عند ديكارت والذات المتعالية عند كانط، لا يمكن أن تتحل إلى نظام من الأفكار العقلية... إن الحقيقة تكمن في الذاتية والذاتية هي التفرد

⁷⁵⁶ المرجع نفسه، ص 86

⁷⁵⁷ الوهاب المسيري عبد، المرجع السابق، ص 86

⁷⁵⁸ حرب علي، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط 2، 1995، بيروت، ص 91.

والتميز عن الأغير...⁷⁵⁹، فالإنسان وفق كيركجارد لا يجب حصره في نطاق عقلي ثابت، فهو ليس موضوعا وليس عقلا فحسب بل عاطفة وانفعال، "...إن على الانسان أن يعرف نفسه أولا قبل أن يعرف أي شيء، حتى تكون لحياته معنى..."⁷⁶⁰، فالإنسان الحر المبدع قادر على التمرد على ما هو كائن، يرفض أن يكون تابعا، حيث ينبغي لكل إنسان أن يخلق ذاته باستخدام إرادة القوة والحياة، فإذا وجد تحت قوة التقنية التي تتحداه لم يبقى حرا إزاءها.

ظهرت اللاعقلانية كصفة للحضارة الغربية من خلال سيطرة التقنية وإذابة الانسان، "...فالتقنية ليست مجرد تطبيق عملي للعلم، ليست أدوات ووسائل عمل في يد الانسان، بل إنها وسائل تركز منطق السيطرة، فالتقنية شكل من أشكال الوجود ونمط من أنماط تجلياته..."⁷⁶¹، حيث سيطرت التقنية والعقلنة المتصاعدة، جعلت "... التقنية هي إديولوجيا تقمع حرية وإبداع الانسان، فكل عقلانية تكنولوجية يجانبها منطق للسيطرة تتمثل في إخضاع الانسان لنظام الأشياء..."⁷⁶²، إن أزمة الانسان المعاصر تعود إلى الرغبة في السيطرة وتزايد العقلنة بهدف الضبط الذي ألغى وجود الإنسان، "...يجب إجراء أنثروبولوجية فلسفية للإنسان، هذا الكائن الذي طالما صورته الأساطير وأضعفته أمام قوة الطبيعة، وهو الانسان الذي جرده العقلانيون من كل العواطف، وكذلك هذا الانسان المادي في نظر العلم الذي يمثل جزء من الطبيعة يخضع لحنمية آلية..."⁷⁶³ وللعلم وتقنياته.

تشير الحداثة إلى التصنيع وتغير الوعي، "...والمقدار ما تحول الحضارة القائمة عالم شيء إلى بعد للجسم والروح الإنسانيين، يصبح مفهوم الاستلاب بالذات إشكاليا،

⁷⁵⁹ حسن الكحلوي، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، الناشر مكتبة مدبولي، ط1 2004، القاهرة، ص 52

⁷⁶⁰ المرجع نفسه، ص 64

⁷⁶¹ يافوت سالم، المرجع السابق، ص 87

⁷⁶² المرجع نفسه، ص 90

⁷⁶³ بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظمة للترجمة ط1 2005 بيروت لبنان، ص 60

فالتقنية غدت اليوم تعبيراً عن ذات العقل الذي أصبح خادماً لكل المصالح الاجتماعية، مجتمع يدافع عن بنيته الهرمية...⁷⁶⁴، صار التنوير أدواتياً، ومسؤول عن الاغتراب فسيطرت العقلانية على الطبيعة، فنسي الإنسان ذاته وجسده وصار مجرد مسيطر عليه من طرف العقل الأدواتي، لقد شخص تيودور أدورنو Theodor 1969-1903 w. Adorno الحاضر وقدم فهماً مفاهيمياً للراهنية l'actualité وهو يعارض التشيؤ ويقف ضد التنوير، "...ونتساءل من الذي جعل البشرية عوضاً أن تتكفل بأحوالها ضمن ظروف إنسانية راحت تغرق في بربرية من نوع جديد...⁷⁶⁵".

كانت ضرورة تحرر من وهم التقنية وتجاوز التصورات الميتافيزيقية عن الإنسان وعن الوجود، الدافع للتفكير من جديد في الزمن الذي قدر له أن يعيشه مع التحولات الاجتماعية ونفاذ الحياة الأخلاقية، وعلى الوجود الساخر الذي يفرض على الإنسان عليه أن يفهم أنه غاية في ذاته، كما يعتبر **كانط** وأن كل شخص جدير بالاحترام وصانع لأفعاله، ففي عصر التصنيع يكون من الممكن تصنيع كل شيء حتى الوعي الفردي، فيتحول كل الناس إلى كم متجانس، وهذا ما يشير إليه **هيدجر** أن الإنسان يتميز بوجودين: وجود في العالم مع الآخرين وهو وجود زائف، والوجود الحقيقي الأصيل الذي يحقق فيه الإنسان اختياراته، "...إن الحياة اليومية تفقد الذات استقلالها ووجودها الحقيقي ولكي توجد وجوداً حقيقياً ولكي لا تظل في المرئيات والأدوات المستعملة، فلا بد من أن تتبذ الوجود الزائف، إن الوجود اليومي يجعل من الناس أشكالاً متشابهة ويدفعهم إلى الوسطية والتماثل في كل شيء هذا الوسط يحارب التمييز...⁷⁶⁶".

فقد الإنسان الأنثوري إنسانيته وحرية وصار خاضعاً للآخرين يتحرك في وسط مقفل حيث تنازل عن أصالته وانحدر إلى مستوى الشيئية والاعتراب عن ذاته، إن

⁷⁶⁴ سالم يافوت، المناحي، المرجع السابق، ص 90.

⁷⁶⁵ المحمداوي علي عبود، اسماعيل مهناة، مدرسة فركفورت النقدية: جدل التحرر والتواصل والاعتراف، ابن النديم

للنشر والتوزيع، ط1، 2012 ص 105.

⁷⁶⁶ حسن الكحلوي، المرجع سابق، ص 131

التنوير الأوروبي اخضع الحياة للنمطية وحولها إلى أنماط آلية، "...إن تاريخ الأفكار أو وعود عصر الأنوار قد انتهى مع انتهاء المشروع الثقافي الغربي، وفلسفة الحداثة نقلت سلطة اللامتناهي من حامل إلهي مفارق إلى حامل انساني محايد..."⁷⁶⁷، حيث تم نسف المركزية العقلية، وإسقاط كل أنظمة الخطاب المعرفي للميتافيزيقا "...فالأنثروبولوجيا حين تدرس الانسان ليس من أجل اكتشافه في اختلافه الحقيقي بل يدرسه ليؤكد مركزيته..."⁷⁶⁸، لقد خدعت الأنوار نفسها عندما "...اعتقدت إنها تماهي بين الإنسان واللاهوت فسجنته باسم الحداثة..."⁷⁶⁹.

إن مشروع ما بعد الحداثة هو تهديم للأصل أي الأنطولوجيا الغربية القائمة على مفهوم الإنسان الأنثوري وواقعه حين "...يختفي المركز والأطروحات الكلية وتختفي الذات، وتختفي النماذج الخطية التفسيرية، ويتزامن الحاضر والماضي والمستقبل..."⁷⁷⁰، لطالما بحث الإنسان عن أرض صلبة يقف عليها خارج لعب الدوال، الذي لا يتوقف إلا من خلال المدلول المتجاوز وتاريخ الإنسان هو البحث عن الأصل، "...هناك إيمان ما بالكل المادي المتجاوز للمعنى (الحضور) واستنادا إلى هذا الحضور يتم تأسيس منظومات معرفية وأخلاقية وجمالية تتسم بشيء من الثبات وتقلت من قبضة الصيرورة..."⁷⁷¹.

حددت الميتافيزيقا نفسها منذ أرسطو إلى الفلسفة الحديثة كأنطولوجيا، أي كعلم بالوجود من حيث هو موجود، فهي تفكر في وجود الموجود، إلا أنها لا تفكر في اختلاف الوجود عن الموجود، فالميتافيزيقا نسيان لهذا الاختلاف، إن الوجود والحقيقة والذات هي مقولات ارتبطت بالحداثة والتنوير، إلا أن هيدجر يرى أن الوجود هو مسألة

⁷⁶⁷ فوكو ميشال ، الكلمات والأشياء ، ص 06

⁷⁶⁸ المرجع نفسه، ص 7

⁷⁶⁹ المرجع السابق، ص 8

⁷⁷⁰ المرجع نفسه، ص 96

⁷⁷¹ المسييري عبد الوهاب ، فتحي تريكي، المرجع السابق، ص 72.

منسية في الفكر الحديث، "...ولا شك أنه ابتداء من ديكارت سيشكل الخطاب الفلسفي كخطاب محوره ذاتية الذات، إذ معه ستعالج مسألة الكائن والحقيقة من خلال مقولة الذات المفكرة الحاضرة، وبذلك يتحول الوجود إلى موضوع للتمثل..."⁷⁷²، يمثل هذا عودة الذات الفكرة في وجودها الكينوني.

اقترح **هيدجر** تصورا جديدا للإنسان الأنثوري الذي اهتم بالموجود في كليته وترك وجود الوجود، حيث تعرف الإنسان على نفسه كما هي منفتحة على الوجود، لقد نقل الإنسان من الذات كعقل واعية ذات إرادة إلى الوجود المنسي، "...وإعلان السؤال من معنى الوجود وصرف النظر عن إشكالية الذات وعن الأسئلة التقليدية، ماذا يمكنني أن أعرف؟ وماذا يتوجب علي أن أفعل؟ وفي ماذا أستطيع أن آمل وما هو الإنسان؟ حتى يتفرغ إلى التأمل في حقيقة الوجود..."⁷⁷³، كما موقع الإنسان داخل الموجود كباقي الموجودات "إن ما يكونه الإنسان تكمن في انوجاده وإن الانوجاد ليس تحقيق للماهية.

يسعى **هيدجر** إلى تجاوز فكرة الذات وجميع التصورات الميتافيزيقية عن الوجود ووعي الإنسان، ودعا إلى تفكيك الإنسان الأنثوري وتأسيس أنطولوجيا ترتكز حول مسألة الوجود، "...فكر جاء لزعزعة استقرار الإنسان وإزاحته من مركزه وتفكيك ما يعتقد ما يتوهم أنه صنعة بإرادته وعقله..."⁷⁷⁴، الإنسان من منظور **هيدجر** راعي الوجود، والكاشف عنه، "...إن تصور الإنسان كانفتاح على الوجود وكمجال لإنارته وكالوسيط الذي عن طريقه تتار الأشياء بنور الوجود..."⁷⁷⁵، حيث أصبح الإنسان هو العنصر الأساسي في الوجود.

⁷⁷² حرب علي، المرجع السابق، ص 89

⁷⁷³ الدواي عبد الرزاق، موت الإنسان في الفكر الفلسفي المعاصر، هيدجر، ليفي سترأوس، ميشال فوكو، "دار الطبيعة للطباعة والنشر بيروت- لبنان ط 1، 1992، ص 42.

⁷⁷⁴ الدواي عبد الرزاق المرجع السابق، ص 46

⁷⁷⁵ المرجع نفسه، ص 47

خصت الأنطولوجيا مكانة مميزة للإنسان (الدازين) ، إن اهتمام هيدجر الإنسان وتحليل واقعه من أجل كشف الوجود لأنه يعتبر لغز محير، "...الوجود هو الانكشاف الاختفاء ولا يمكن القول بأن الوجود عند هيدجر جوهره أو صيرورة وهو لا يطابق أي واقع، إنه ليس بالإله وليس بأساس العالم..."⁷⁷⁶ إنه الأقرب والأبعد في الميتافيزيقا الذاتية.

ليست فكرة الإنسان الأنواري سوى نتيجة منطقية لازدهار ميتافيزيقية ذاتية، "...إن ما يميز الأزمنة الحديثة هو أن الوجود أصبح يتعين من خلال تمثل الإنسان له، لقد بقيت وصاية الإنسان على الوجود متخفية..."⁷⁷⁷ ، وابتداءً من تأويل ديكارت للإنسان كذات يتعين عندها الموجود كتمثل، اهتمت الميتافيزيقا لبحث عن كائن يكون أصل، واقتصرت فكرة الإنسان على كونه سيد العالم يعطى لكل كائن حقيقته، يقول هيدجر: "...الميلاد الفلسفي للإنسان باعتباره ذاتا، يتزامن مع ذلك الحدث الفكري الذي ارتقى بالإنسان من مجرد كائن إلى ذات مفكرة..."⁷⁷⁸ ، يعطي معنى لوجود الأشياء، إن سؤال هيدجر عن الوجود ومن هو الإنسان فيها إلغاء للذات المتعالية، لقد انقلبت الحقيقة كحضور وهوية إلى الحقيقة كتعدد واختلاف.

حدد هيجل الوجود بالذاتي، إنه يجعل مبدأ الذاتية كمبدأ للفكر والوجود، يوحد بين الفكر والوجود، وبهذا بقيت الفلسفة رهينة الذات ومسألة الوعي، "...هناك في الفكر الحديث وعلى امتداد تاريخه لعبة جدلية وأنطولوجيا دون ميتافيزيقا تتجاوبان لا تعطي الشكل الكامل للاختلاف بل إلى كشف لا ينتهي لذات الواحد..."⁷⁷⁹ ، تعبر عن السعي لذات مطلقة واحدة، تم تجاوزها وتفكيك نطلقيتها، انطلاقا من "...ذاك الانزياح بين الارتجاع والعودة والفكر واللامفكر، التجريبي والمتعالي، فالهوية المفصولة عن ذاتها

⁷⁷⁶المرجع السابق، ص 47

⁷⁷⁷المرجع نفسه، ص 47

⁷⁷⁸المرجع السابق ، ص 59

⁷⁷⁹الدواي عبد الرزاق، المرجع السابق، ص

بمسافة تعتبر من جهة داخلية ومن جهة أخرى مكونة لها، والتكرار الذي يرجع المتماثل لكن على شكل التباعد هما في صلب التفكير الحديث...⁷⁸⁰، حيث تتمركز الذات في حضورها الماهوي ضمن وحدة متعالية.

احتكر المشروع الحدائي الغربي العقل واختلافه، حيث غدا الإنسان موضوع علم واختبار لصالح إرادة القوة على حساب إرادة المعرفة، "...لقد تنبأ الوضعيون بموته باسم العلم، وبالنسبة للنبوية أصبح شبعا مزعجا فارغا، وأما النزعة الإنسانية انكرت قيمة الحياة وقتلت الذات باسم افكار مزيفة ذات أصول عليا...⁷⁸¹، كما اصطنعت النزعة الإنسانية للكشف عن سلطتها سلسلة من الاستعارات لتحجب الواقع، يقول نيتشه : "...إن الحقائق هي عبارة عن أوهام نسينا أنها كذلك، واستعارات استخدمت كثيرا حتى فقدت قوتها...⁷⁸²، حيث اتخذت الحقيقة صيغا أسطورية وإيديولوجية ودينية، اختفت فكرة الوجود في خطاب نيتشه وحل محلها إرادة القوة الذي ليس إلا وسيلة لادعاءات الذات المهيمنة على الوجود، "...إن كل تعيين أو تعريف لماهية الإنسان لا تنطلق من حقيقة الوجود، فهو بالتأكيد نزعة إنسانية وميتافيزيقا...⁷⁸³.

ارتبط مفهوم الإنسان الأنواري بالذات (sujet) كمركز "...نعرف أن الحادثة قد إنبنت على الوعي بالذات عندما حددت نظرة الذات العاقلة إلى ذاتيتها المركزية من خلال عملها التفكيري المتواصل، وتحويل الذوات الأخرى إلى مواضيع...⁷⁸⁴، أنها الأنا المفكر، الذاتية وهي الفكر والشعور والوعي، وعند كانط كانت ذات ترنسندنتالية تزداد تمييزا عن باقي الموجودات، فالإنسان يصبح ذاتا والموجود أصبح موضوع تمثّل، فالنزعة الإنسانية خطاب عام عن الإنسان يسعى لخلق الأساطير عن الإنسان.

⁷⁸⁰ فوكو ميشال ، المرجع السابق، ص 280.

⁷⁸¹ عبد الرزاق الدواي، المرجع السابق، ص 37.

⁷⁸² سالم يافوت، المرجع السابق، ص 25.

⁷⁸³ عبد الرزاق الدواي، المرجع السابق، ص 42.

⁷⁸⁴ المسييري عبد الوهاب ، فتحي تريكي، الحادثة وما بعد الحادثة، مرجع سابق، ص 217

انتبهت الفلسفة المعاصرة إلى وجود عدة عناصر مكونه للذات ،يقيم الإنسان علاقته بجسده وعبر السلطة ومن خلال المعرفة "...فالجسد والمعرفة والسلطة هي أبعاد ثلاثة لا تخلو منها تجربة إنسانية، ذلك أن كل تجربة يمارسها أحدنا تصدر عن رغبة أو حب، وتتطوي على ضرب من ضروب المعرفة، وتشكل نمطا من أنماط السلطة...⁷⁸⁵، مهد اكتشاف اللاشعور ودراسة اللغة والنقد لتحرير الذات من سلطة الحداثة، تم تجاوز تصور الإنسان ك فكرة مركزية تأسست حولها العلوم الإنسانية، لتحل محله شبكة من العلاقات التي تربط الذات بذاتها وبالعالم.

وضع فلاسفة ما بعد الحداثة مشروع الأنوار موضع تساؤل جذري، واستنفدت تصوراتها وزالت ألقنته، حيال الطبائع المتعينة والهويات المتماسكة، وهذه الطريقة في الرؤية لها شروطها النابعة من تطور التكنولوجيا، فما بعد الحداثة أسلوب في تغيير معايير التنوير، فالمجتمع الإنساني الأنواري يحكمه مرجعية علمية، يدين لمنطق الهوية الذاتية، الخاضع للعقلانية الأداة، فلقد كان العلم وضعيا وإيديولوجيا، أفقرت حياة الإنسان، "...إن العقل الحديث وإلى جانبه التنوير قد شاركا في إحداث كبت سياسي...⁷⁸⁶.

2. أركيولوجيا الحداثة وإنسان الهامش:

لقد حاول فوكو تجاوز هذه الأزمة بالعودة للكشف عن الاصول المتناقضة التي تحملها من خلال الاحداث التي ادت إلى تكوننا كذوات، ليس عن طريق النقد المتعالي وإنما عن طريق النقد الجينيولوجي، الذي كشف عن وهم الوعي وإرادة، والذات المالكة للمعنى، وبذلك حيث تصبح المعرفة الشاملة مستحيلة، فلا يوجد مرجعية كلية وأصبحت المعرفة الإنسانية احتمالية ومتعددة، لأن ادعاء الحقيقة هو شكل من أشكال القوة العظمى.

⁷⁸⁵ حرب على ، المرجع السابق، ص 92.

⁷⁸⁶ جون ليشته، خمسون مفكرا أساسا معاصرا ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1 2008، ص 383.

يدعو فوكو إلى استبعاد إرادة القوة التي دفعت بالمشروع الثقافي إلى تدمير كل ما يخالفه، وإعادة اكتشاف العالم من وجهة نظر مغايرة تماما لكل ما ألفته "...خطابات محكمة من طرفيها بإرادتي القوة والمعرفة معا..."⁷⁸⁷، وذلك بالحفر والتنقيب لكل القوالب والتراتيبات الميتافيزيقية المقررة قبليا، الذي جعلت الإنسان كبطانة تعلق به منهاجياتها "...ذات الانتماءات المعلنة للوضعيات، في حين أنها كانت تلغيه تمنع كثرته واختلافه لصالح هيمنة الرؤية الوحيدة لماهية لامتناهية واحدة للإنسان..."⁷⁸⁸ واقصاء الاختلاف الجذري في وجوده .

كان مشروع الأفكار وعود الأنوار يزين إرادة القوة بمجموعة من الخطابات والقيم، "...وكانت العقلانية تعد شعوب المشروع الثقافي الغربي بتحقيق التطابق الكامل بين العقل والعالم، غير أن ما حدث ...أن وعود الأنوار التي زالت لحساب نتائج أخرى مغايرة وفلسفة الحداثة..."⁷⁸⁹، لذا عمل فوكو على دراسة "...تحدد تموضعات الذات وإبراز تفردا وأشكالها، والذاتية المقصودة هي الخاضعة لسلطة نظام الأنظمة المعرفية المؤسس للمشروع الثقافي الغربي فالمتعين الوحيد هو المركز والآخر هامشي..."⁷⁹⁰، فالأنوار دفعت بإرادة القوة إلى تدمير كل ما يخالفها وحصرت الاختلاف والمغايرة أي استبعدت كل ما يخالفها، يدعو فوكو إلى "...إبراز التمثيل الجديد الذي تحققه عودة الأشياء كتمثلة عن ذاتها بدلا من التمثيلات الصورية التي تمحي ما تمثله حقا..."⁷⁹¹، فكل ابستمية تحمل معها نظاما معرفيا، "...عاشت الابستمية الكلاسيكية زمنا ميتافيزيقيا قويا عبر لحظة علمية قوية، وهو فضاء يجد فيه الكائن والمثيل مكانهما،

⁷⁸⁷ فوكو ميشال، الكلمات و الأشياء، ص 09 .

⁷⁸⁸ المرجع نفسه، ص 170.

⁷⁸⁹ المرجع السابق، ص 6

⁷⁹⁰ المرجع نفسه، ص 09

⁷⁹¹ المرجع السابق، ص 12

فليست اللغة سوء تمثيل للكلمات، وليست الطبيعة سوى تمثيل للكائنات، ستقترب نهاية تلك الاستمعية لتحرر اللغة من هيمنة الوجود الذي يفرضه التمثيل...⁷⁹².

يطالب فوكو، بدلا من الفكر الشمولي، بمساعدة الإنسان في تحقيق إنسانيته، ويرفض النزعة الإنسانية التي تنطلق من الذات للبحث عن تأسيس الموضوع، تجاوز فكرة الذاتية وجميع المفاهيم الميتافيزيقية عن الإنسان، "...إن الإنسان كما تصورناه لم يعد موجودا، لقد أضحى تصورنا عنه كذات وعقل وإرادة وكقدرة على الخلق متهاافتا، فهويته تشظت...⁷⁹³، تولد عن نقد مشروع الحداثة اختفاء مفهوم الإنسان كقطب قيمي، تصدر عنه، وتعود إليه جميع المحاولات لفهم العالم، والإنسان ذاته.

توجه ميشال فوكو إلى سلوك الأفراد، "...لممارسة فن الوجود والاهتمام بالجسد والانفلات من ضغوطات المجتمع، والانزياح خارج وطأة المعرفة الرتيبة...⁷⁹⁴، فالنظرية النقدية جعلت الذات الثورية فردانية حرة متتورة ومتبصرة وطرف متعالي في عملية الإنارة، بإزاحة الأوهام الملازمة للعقل تحت صورة ماهيات مجردة، إن الإنسان الأنوار يجهل ذاته، لم يستطع أن يرسم لنفسه صورة خارج إطار الاستمعي* الحديثة، فالنتوير هو أفق إنساني مفتوح على سياق التاريخ يهدف إلى تحرير الإنسان إلا أنه انقلب إلى نقيضه تماما "...إن العقلانية التقنية هي عقلانية السيطرة ذاتها، بقدر ما تنمو المعرفة التقنية بقدر ما يرى الإنسان أن آفاق تقنيات تفكيره تنقلص وينقص استقلاله الذاتي وتنزع الصفة الإنسانية على الإنسان، إن العقل مع الأنوار يصبح عقلا توتاليتاريا...⁷⁹⁵، أي إلى عقل بنزوعه نحو الكلي يصبح أداء للسيطرة على الإنسان.

⁷⁹²المرجع نفسه، ص 182

⁷⁹³ الداوي عبد الرزاق ، المرجع السابق، ص 16.

*الاستمعي: هي محمل العلاقات التي تربط بين الممارسات الخطابية التي تفسح مجالا لإشكال ابستمولوجية وعلوم الاستمعية هي جملة الروابط والعلاقات القائمة بين كثرة من المعارف المتنوعة في حقبة زمنية معينة.

⁷⁹⁵ آفاية محمد نور الدين ، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، أفريقيا الشرق، ط2 1998 ص 31.

تحول اهتمام الفكر الغربي إلى اللغة، حيث اللغة هي هاجس الإنسان ما بعد الحداثة، "...إن مشكلة اللغة تحاصر الإنسان في عالم الصيرورة الكاملة..."⁷⁹⁶، حيث عاد الاهتمام لينصب على علاقة اللغة بالفكر و السلطة، "...فقضية علاقة الدال بالمدلول هي في الواقع قضية علاقة العقل بالواقع والإنسان بالطبيعة الذات والموضوع، الخالق بالمخلوق..."⁷⁹⁷، كما يرى فوكو ان طرائق المعرفة هي مفعولات للسلطة المعرفة، إن السلطة تنتج المعرفة والذات تمارس فعل المعرفة، حيث ان النص الفلسفي بلاغي ومجازي والنموذج هنا ليس اللغة بل إرادة القوة "...إن قيمة اللغة هي إشارة للأشياء، إذ ليس من اختلاف بين هذه العلامات المرئية التي وضعها الله على سطح الأرض، والكلمات المقروءة الذي وضعها الحكماء القدماء الذين استناروا بنور إلهي، إن العلاقة بالنصوص هي طبيعة العلاقة بالأشياء..."⁷⁹⁸، حيث يجب العودة إلى اللغة من حيث هي تمثل إنساني للعالم وعلاقتنا به، "...ووجود مدلول مفارق هو الطريقة الوحيدة لكي تخرج من عالم الحس والكمون والصيرورة، وتوقف لعب الدوال وهو الأساس الذي تستند إليه كل المفاهيم الإنسانية وتكتسب منه الثبات..."⁷⁹⁹، حيث تكشف اللغة عن علاقات السلطة وإرادة الهيمنة من خلال ارساء علاقات معينة بين الدال والمدلول، وفي الواقع ليس للدال من مضمون سوى ما يمثله، "...فالدال والمدلول ليسا مرتبطين إلا بمقدار ما يستطيعان أن يكونا ممثلين..."⁸⁰⁰.

لم يكن هناك وجود للإنسان قبل نهاية القرن الثامن عشر، انه اختراع حديث صنعه العلم ولكن سرعان ما تلاشى وجوده، لم يعترف بالإنسان الا من جهة الحاجة والرغبة والذاكرة، "...في نقطة التلاقي بين التمثيل والكينونة حيث تتقاطع الطبيعة

⁷⁹⁶ عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، مرجع سابق، ص 30.

⁷⁹⁷ المسيري عبد الوهاب، فتحي تريكي، المرجع السابق، ص 31.

⁷⁹⁸ ميشال فوكو ، الكلمات والأشياء ص 52.

⁷⁹⁹ المسيري عبد الوهاب، فتحي تريكي، المرجع السابق، ص71

⁸⁰⁰ ميشال فوكو، المرجع السابق، ص52

والطبيعة البشرية، في ذلك المكان بالذات حين نزن اننا نكتشف الوجود الأولي للإنسان، فان ما كان قد أبرزه الفكر الكلاسيكي انما هو سلطة الخطاب أي اللغة كأداة تمثيل ، اللغة تسمى، تؤلف ، تربط ، تفكك وتظهر الأشياء في شفافية الكلمات...⁸⁰¹.

المتكلم هو الكلمة فهي تخاطب الكينونة، فهذه اللغة لا تقول شيئاً ولا تصمت، فاللغة والاقتصاد والتاريخ الطبيعي يعترف بالإنسان، فهو مخلوق أبدعه العلم، "...إن العلوم الطبيعية درست الإنسان كنوع أو جنس وقد لجأ النحو والاقتصاد، من ناحية أخرى إلى مفاهيم مثل الحاجة الرغبة، الذاكرة، المخيلة بيد أنه لم يكن هناك وعي معرفي (ابستمولوجي) للإنسان كإنسان...⁸⁰²، المشروع الما بعد الحداثي هو تكريس للنظام المعلوماتي الرأسمالي وتجديد مشروع الحداثة، "...إن الوضع الما بعد الحداثي هو إنتاج لحكايات مبعثرة تحمل كل منها سحابة براغماتية قائمة بذاتها...⁸⁰³، إن الذات الما بعد حداثية تضع هويتها في إطار المشروع الغربي المتطور الذي اتخذ من المعرفة القوة الرئيسية للإنتاج وفي إبراز ترسانته الإنتاجية.

عرف فوكو كيف يخترق الحدود ويسبر الجوانب المظلمة للإنسان الانواري، حيث اظهر الخطاب الكلاسيكي ان علم الانسان كان مستبعد وكان غائبا عن الجدل والمناقشة، لان ما كان يحبك داخله هو التمثيل والكينونة فما يحدد وجود الانسان هو العمل واللغة والحياة "...فلا يمكن الوصول اليه الا من خلال كلامه جسده والسلع التي يضعها كما لو أنها تمسك بالحقيقة، بينما لا يكتشف الانسان نفسه حين يفكر الا بصورة كائن هو في الاعماق الموجودة حتما وراء تفكيره...⁸⁰⁴، أي من خلال الكشف عن البيئة الكامنة وراء لا منطوقه وهامشه.

⁸⁰¹المرجع نفسه، ص 256

⁸⁰²المرجع نفسه، ص 258

⁸⁰³أحمد عبد الحليم عطية، ليوتار والوضع ما بعد الحداثي، ص 240.

⁸⁰⁴ ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ص 261

كان الإنسان عالقا في المضامين المعرفية مرتكزا على منطق التمثيل، وهي الصفة التي أدت إلى نشوء ميتافيزيقا اللامتناهي، وهذا ما جعل ثقافة القرنين 17-18م تقرض فكرة التناهي على الإنسان، من حيث أنه خاضع لقوانين الحياة العضوية ويفكر بلغة وكلمات وكأنها أشياء تخفي معنى آخر، وهذا ما منعه من معرفة آلية جسده والتفكير بطريقة لا تركز إلى لغة ممزوجة بالعادات، "...اعتبرت العلاقة السلبية بلا متناهي مهما كان تمثيلنا له، إن خلقا أو سقوطا أو ارتباطا للنفس بالجسد، ومن ذلك الحين لم يتوقف التناهي عن ترديد صدى ذاته..."⁸⁰⁵.

لقد فكك فوكو بنية الواقع الإنسان السلطة بالمنهج الجينالوجي ، حيث يرى أن السلطة تتجلى هيمنتها في الخطابات، وإنما نسجت مجالا عموميا مسموعا ومنظورا، "...كمتابعة الجنس والجنون، اللغة والحياة متابعة موقعية مؤرخنة، تظهر هذه الموضوعات في الممارسات الخطابية ضمن شروط الوجود..."⁸⁰⁶، ففي المعرفة تتجاذب وتتناقض المصالح والرغبات، فالمعرفة وحدة من أجل التهديم والتكسير، فهي لا تبحث عن معنى مخفي، أو عن إظهار حقيقة كائنة، بل عن اكتشاف جانب لا يسعد الإنسان.

يتساءل فوكو عن كيف تستحوذ إرادة الحقيقة على موضوعاتها، "...إن البحث الجينالوجي للميتافيزيقا يقوم من خلال نقدها لمنطقاتها، وإعادة النظر في الأساس المفاهيمي وأهمية الجينالوجيا تسعى لتفويض الميتافيزيقا من خلال وصفها للواقع الإنساني كواقع يتشكل من الصراعات والمصالح..."⁸⁰⁷، فمعايير حقيقة الإنسان الأنوار لدى ميشال فوكو وحاضره هي مجموعة من البؤر المشتتة، فهي ليست وحدة متأزرة العناصر، بل كاختلاف، فهي جزء من التاريخ الذي يشكل الأحداث الحاضرة واقعها،

⁸⁰⁵المرجع نفسه، ص 264

⁸⁰⁶ العيادي عبد العزيز، ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط1 1994

ص20

⁸⁰⁷المرجع نفسه، ص 20

يقول ميشال فوكو "...ان العمل والحياة واللغة اكتسبت جميعها تاريخياتها الخاصة وانغمست، بها لم يعد الاصل هو الذي ينتج التاريخية، بل التاريخية هي التي توحى بصيرورة وجود اصل يكون داخليا وغريبا في ان معا بالنسبة اليها..."⁸⁰⁸، تكشف الاركيولوجيا عن أن المعاني تكتسب اصلها لا من الاصل الاول الذي يدعي العودة إليه وإنما من تاريخيتها، "...مثل قمة مخروط تتجمع فيها كل التشعبات بحيث تغدو نقطة تكتيفية، لا يمكنها ان تنشئ الا نقطة هوية وصورة غير محسوسة عن ذات الواحد..."⁸⁰⁹، فلم يعد البحث في أنماط العلاقة من خلال مفهومات الجوهر وبداهة الثمات واضفاء الدلالات وتوظيف المعايير المثالية المنتجة للموضوعات.

يكشف عن آليات الهامش حيث ينشأ الإقصاء وخضوع الآخر للذات، لأن الذات لا تتأسس إلا عندما تسيطر وتهيمن "...إن الإنسان وهو يعمل ويحيا ويتكلم ويرغب، يؤسس نمطا خاصا من الذاتية كحقيقة..."⁸¹⁰، ما يفتح أفق الحقيقة على التعدد، "...إن الحداثة قامت على مبدأ إخضاع الإنسان ومراقبته ولقد انصب موضوع المراقبة على جسده وأنشأت حوله معارف..."⁸¹¹، إن الجسد قد تم ادخاله في علاقات السلطة والهيمنة.

ارتبطت الحداثة بعلوم البيولوجيا والاقتصاد واللغة، حيث يتحدد وجود الإنسان من خلال عضويته، وحين يتمركز في وسط العمل، وعندما تسكن دهنه لغة ميتافيزيقية وبهذا لم يستطع فك ألغازه وفهمه، "...قد تكون انسية النهضة وعقلانية الكلاسيكي قد افردتا للإنسي مكانا مميزا في نظام الكون لكنهما لم تفكرا بالإنسان..."⁸¹²، فقد كان الاهتمام بالإنسان رغم قوته متعاليا لم يخدم وجوده الفعلي، "...فالمجتمع الحداثي عبر

⁸⁰⁸ ميشال فوكو، الكلمات والأشياء ص 272

⁸⁰⁹ المرجع نفسه، ص 272

⁸¹⁰ عبد العزيز العيادي، المرجع السابق ص 21

⁸¹¹ المرجع نفسه، ص 21

⁸¹² فوكو، الكلمات والأشياء، ص 264

عن البؤس الوضعي للإنسان الانوارى، حيث سادت المعرفة المتاحكائية فالمجتمع الحدائى يعتمد فى انشاء المعرفة وتحديد مشروعيتها، على ايدىولوجيا سياسية لها شكل الحكاية الاسطورية الوهمية تعتمد فى فرضها على منهج تبريرى تقوم به المؤسسات...⁸¹³، التى تسعى لعقلنة الوجود بهدف ضبطه وتمكين السلطة من التحكم فيه ومراقبته.

تجهل القواعد الصورية المشكلة لخطاب معرفة الانسان، رغم انها تبوأه مكانة وقيمة فى نظام الكون، فاهتمت بادراك قوانين العالم وضبطت علاقاته، وانشغلت بالآلة ولكنها غيبت الانسان "...إن الأولويات التاريخية التى أسست ابستمي العصر الكلاسيكى وخطابه المعرفى، كانت تربط بين التمثيل والوجود، كادراك وتمثل وكانت المعرفة مشغولة فى البحث عن النظام فى الكلمات، وفى الكائنات واللغة اعتبرت نسقا اتفاقيا تدل على وجود الاشياء .. لقد كان الانسان كدات غائبا عن اللوحة التى يرسمها للعالم وللأشياء...⁸¹⁴.

أوضح فوكو ان حقيقة الانسان انقلبت كهوية ثابتة، من كون الانسان ذلك الكائن الواعى الفاعل فى تاريخه وعلومه، الى اعتبار الحقيقة تعدد واختلاف، باختفاء الانسان الأنوارى الخاضع لنسق قسرى ليس له هوية وموجود قبل أى موجود بشرى ويتكلم داخله،"... هذا النسق و الذى يسبق كل نسق والذى ينطق لغة المجهولة الهوية من خلاله يكون الاساس الذى تومض الذات الواعية على سطحه...⁸¹⁵.

اعلن فوكو عن افلاس الحدائة وموت الانسان وتساءل: هل الإنسان موجود حقا؟ وكيف يكون الفكر بدون وجوده؟ فكل الكائنات موجودة فى العالمين وهو غائب لأنه ببساطة ليس له مكان فى قوالب المعرفة الجامدة "...فالإنسان هو محل ازدواجية

⁸¹³ عبد الحليم عطية، ليوتار والوضع ما بعد الحدائى، ص226

⁸¹⁴ الداوى عبد الرزاق، المرجع السابق، ص 161

⁸¹⁵ الرزاق الداوى، موت الإنسان، ص 129

تجربة متعالية...⁸¹⁶، فهذه الازدواجية تجهله من يكون، وتبعده عن كينونته، فكيف يمكن للإنسان ان يتحرر من انماط التفكير التي قيدته ويفكر فيما لا يفكر به؟ "...كيف يمكن للإنسان ان يكون تلك الحياة التي تتجاوز تشعباتها خبرته عنها، كيف يكون ذلك الجهد الذي يفرض قوانينه نفسها عليه كسلطة خارجية؟ كيف يكون موضوعا للغة تكونت دونه لا سلطة له على نظامها...⁸¹⁷ تعبر هذه التساؤلات عن غياب معنى واضح للإنسان في علاقته مع المجتمع والسلطة.

تساءل **فوكو** عن الاشياء التي لا نفكر فيها وانتهج اسلوب **كانط** النقدي في طرح انشغالاته: ماذا يجب ان اكون؟ انا الذي افكر انا الذي اكون، انا افكر كي اكون ما لا افكر، وكي يكون فكري ما لست انا كائنا فيه، وما هي كينونة الانسان؟ كيف يكون مع اللا مفكر؟ وبهذا تحول سؤال المعرفة الى سؤال كينونة الانسان، "...فالإنسان واللا مفكر هما على مستوى الأركيولوجي متعامدان، لم يستطع الانسان ان يرسم كشكل في الابستمية دون ان يكشف الفكر في الوقت عينه في هوامشه جانبا مظلما...⁸¹⁸، فلم يعد التفكير الأركيولوجي في حقيقة الانسان معتما وغير مرئي ومتضمن للأشياء والوجود، وفي تنظيم الكائنات والبحث عن الهويات بل اصبح التفكير في تفهقر الاصل في الصيرورة، والتعدد لم يصبح الانسان متضايفا من المقايضة وأصل اللغة وتنظيم وتصنيف الموجودات، متجاوزا تصور الانسان كذات فاعلة ومبدعة متحصلة على أفكار قبلية صانعة للقيم، ونسخة متكررة للمثل الانسانية امينة على التقليد الكانطي، ترى ان الحقائق خالدة مجردة من التجربة اليومية مستقلة عن الزمن، والذات هي حصيلة الحياة واللغة والعمل انتجت هذه الذات التي تحيا وتتكلم وتعمل معارف "...تعلن ان الحياة اقدم منها وان اللغة نطقت قبلها، فهذه الطبائع حصرت الانسان كموجود متلاشي

816 ميشال فوكو، الكلمات و الأشياء، ص267

⁸¹⁷ المرجع نفسه، ص 267

⁸¹⁸ المرجع السابق، ص272

ومنتاهي، الانسان ذاتا تحمل شروط امكان قيام جميع المعارف وموضوعا للمعرفة...»⁸¹⁹.

تحول خطاب ما بعد الحداثة من الوثوقية واليقين، محوره ذاتية الذات مسالة الكائن المفكر المتيقن من ذاته، بفعل تمثله لذاته المنتج للحقيقة، الى مفهوم مغاير للخطاب الفلسفي يجعل لكل موجود كينونته من خلال التنقيب عن الأعياب الذات، وممارستها للفهم وآلياته عبر مفاهيم ومناهج ومقاربات توظف ملفوظات الانتاج، التوليد والاجراء، حيث تشتغل على النصوص كواقعة تتطلب التأويل والفحص والجدال، "...وإذا شئنا مقاربتها أونطولوجيا نقول انها انخرط في العالم وانفتاح على الكون ونسج علاقة بالوجود، يحقق من خلالها الانسان ذاته من انماط مختلفة، فالإنسان انما هو علاقة ذات بذاتها...»⁸²⁰.

ومن هنا توصل فوكو إلى ان الانسان ارتبط بهذه الاشياء المتعذرة بلوغ اصلها، "...لا يكشف الانسان ذاته الا مرتبطا سلفا بتاريخية قائمة اصلا...فهو ليس معاصرا لهذا الاصل الذي يرتسم من خلاله زمن الأشياء و يتوارى...»⁸²¹ ، وبذلك فإن مقارنة فوكو لتاريخ الإنسان هي ذات بعد حفري يسعى لكشف ما تتطوي عليه طبقات التراث الغربي.

خضع الانسان لدراسة العلمية التجريبية كواقعة وكأداة لتوليد المعرفة أي من خلال هذا المنظور المزدوج، عرف في الثقافة الغربية فهو مجرد مفهوم مؤقت، "...قناع صالح للاستعمال في الفترة التي استدعاه فيها النسق المعرفي، فإن ذلك القناع حان وقت تمزقه وتلاشي معالمه لكي يعود الانسان الى مجرد كائن من بين الكائنات...»⁸²²،

⁸¹⁹ عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان، ص 164

⁸²⁰ علي حرب، نقد الحقيقة، ص 91.

⁸²¹ ميشال فوكو، الكلمات و الأشياء، ص271.

⁸²² الدواي عبد الرزاق ، المرجع السابق ص 167

إن الإنسان من خلال تفصل خبرته على التاريخ الطبيعي وتاريخ الثقافات المترسب، يعود به الى أصله المستعصي على قبضته والسيطرة عليه لأنه اقدم منه فهو تكرر التكرار، "... ان الانسان ليس معاصرا لما تجعله كائنا أي لمصدر كينونته، بل هو عالق داخل قدرة تشتته وتجديه بعيدا عن أصله..."⁸²³، ان الانسان خلال تراجع الأصل وعودته يكشف لنا عن نمط كينونته ليس ضمن ثنائية الأصل والزيف وغنما كحضور يدعمه الاختلاف.

تم تحليل الخطاب حول تناهي الانسان التي حددت كينونته من خلال نظرية التمثيل، التي شنت الانسان وابعده عن الاصل، وكانت أساس نظرية اللغة التي ميزت الاشياء التمثيلية "...نظرية اللغة التمثيل تسكن فيها الكينونة تتكلم وتتواجد، يجب ردم هذه الهوة ان كينونة الانسان وكينونة اللغة لم تستطيعا يوما ان تتعايشا وتتمفصل الواحدة على الاخرى في تاريخ الثقافة الغربية، ان تحليلية التناهي تبرهن أن الاصل يسلب من الانسان ويعطي له..."⁸²⁴، ان التفكير حول ذات الواحد امتدت طوال الاهتمام بالإنسان الانوارى، لا تعطي الشكل الكامل للاختلاف وهكذا أصبحت الحداثة متجددة عرضة للتصدع والتفكيك، واعلنت نهاية الانسان الأنوارى وافول علومه ، ومثلت دعوة الى الاشتغال على ذات الواحد والتكرار، الذي يرجع المتماثل على الشكل المتباعد وهذا ما يسميه فوكو السبات الاونطولوجي.

انطلق فوكو من تصور الذات من خلال تفكيكها، وأعلن ميلاد جديد للإنسان قادرا على تغيير ذاته خلال علاقة الانسان بذاته، واهتمامه بفن العيش كمشروع يضع لذاته قيمة جمالية، وكمثوق للحب والحبس، وكمبدع ومكتشف للعالم بخياله فهذه الجوانب تتظافر وتتداخل ضمنه، "...فالحب والسياسة والعلم والفن هي الشروط الأربعة لولادة الفلسفة، ويسمي آلان باديو **Alain Badiou 1937** هذه الشروط التوليدية

⁸²³ ميشال فوكو، الكلمات والاشياء، ص 276

⁸²⁴ المرجع نفسه، ص 278

للفلسفة، اجراءات الحقيقة...⁸²⁵ ، فالفلسفة لا تنتج خطابا صادقا بل هي وسيط مفهومي، وهي "...ملتقى الحقائق، ان الفلسفة هي مفاخرة للأسئلة تضاعف من وزن الكينونة...⁸²⁶" ، وقد فتح الاهتمام بالجانب الذاتي للإنسان المجال للتفكير في هوامش العقل كالفن والإبداع.

لم تهتم الحداثة بالإنسان واكتشاف حقيقته وطبعه ودلالته وإنما اهتمت بالأنساق والبنىات المعرفية، إن السلطة ساهمت في إخضاع الإنسان لها وضبطه وتحديد كينونته "...أصبحت السلطة تمارس كمرقبة لحركات وأفعال الإنسان في أي منظومة، فكيف للإنسان المعاصر أن ينتزع نفسه من علاقات السلطة...⁸²⁷" ، هذا السؤال دفع فوكو لمراجعة تاريخ الحداثة والعقلنة التي افرزت الضبط، ما دفعه لتحليل "... مؤسسات السجن والإصلاح في العصر الحديث، ودرسته من تاريخ الجنون وتاريخ الجنس،... الهيمنة الكاملة للسلطة على الواقع...⁸²⁸ .

وفي هذا السياق نجد أن فوكو بعدما قدم نقدا للحداثة الغربية كتب مقالا حول محاضرة كانط، تساءل فيه ما هو عصر التنوير؟ ، بين فيه أن كانط أحدث قطيعة مع الميتافيزيقا، فقيمة النص الكانطي أنه علل قيمة الفلسفة وراهنيتها وحلل الحاضر تحليلا أنطولوجيا، فماذا يحدث اليوم؟ وما هو الآن؟ الذي نوجد فيه نحن وغيرنا، فالحاضر يعتبر حدث ينتمي إليه الفيلسوف، لقد شخص واقع الإنسان الانوارى وتخلّى عن تأمل في الكليات الماهية الثابتة المجردة، "...في إجابة عن السؤال ما هو عصر التنوير انطولوجيا للواقع المعاصر تأخذ على عاتقها البحث في مغزى اللحظة الراهنة، وتزيد

⁸²⁵ حرب علي ، نقد الحقيقة، ص95

⁸²⁶ حرب علي، المرجع السابق، ص 95

⁸²⁷ عطية عبد الحليم ، ليوتار والوضع ما بعد الحداثي، ص 183

⁸²⁸ المرجع نفسه، 183.

عي حدة الوعي بالحاضر...⁸²⁹، حيث يعتبر نص **كانط** مدخلا أساسيا للتفكير ضمن الحداثة وممهدا لإرساء نقدها من منطلق المطالبة بالتفكير في الراهن.

يعتبر **فوكو** محاضرة **كانط** نواة الحداثة وسبب تقدم الإنسان نحو السلام والديمقراطية وسيادة القانون، فعصر التنوير تميز بإعلان حقوق الإنسان وظهور الثورة الفرنسية إن التساؤل عن الأنية وجعله موضع تفكير، فهل الحداثة تكملة للتنوير كما تساءل **فوكو**؟ وبعد قرنين من الزمان في إطار حفرياته الأركيولوجية في الكلمات والأشياء، علق **فوكو** على النص الذي كتبه **كانط**، إن هذا التساؤل ظل يطرح بأشكال مختلفة بدءا بهيجل إلى هابرماس مرورا بنيتشه وماكس فيبر، إن الحفر الذي يلجأ إليه **فوكو** في طبقات التنوير الغربي يهدف إلى تقديم اجابات على تساؤلات ظلت عالقة، "...لماذا غاب التنوير لصالح حضارة البعد الواحد وعصر المراقبة الالكترونية الشاملة؟ ولماذا تراجعت الكينونة على أعقاب المجتمع الصناعي وما بعد الصناعي، ولماذا انتهى المشروع التنويري الغربي إلى عكس ما أريد له؟..."⁸³⁰.

تحليل هذه التساؤلات على مهمة النقد الأساسية للفلسفة، حيث لا بد للفلسفة أن تحلل الراهن وسؤال **كانط** على الحاضر يمثل مسألة فلسفية هامة وتحول من تاريخ الإنسان، والأسباب التي جعلت **فوكو** يقوم باستنتاج نص **كانط** هو النقد الكانطي للسلطة، يطلب كانط من الإنسان الانواري بأن يستعمل عقله الخاص ليتخلص من السلطة المؤسسة واللجوء إلى استعمال الحر للعقل الخاص، "...إن نقد **كانط** للسلطة التي تصدر حرية الإنسان كما ينبذ **فوكو** كل أشكال السلطة في الوجود، إلا أن **كانط** تدارك الأمر حين قرن الاستعمال العمومي للعقل بتصوره للحرية، وهنا يثير **فوكو** من جديد السؤال على النص الكانطي، فكيف نضمن الاستعمال العمومي للعقل؟..."⁸³¹، يمتد **كانط** بالنقد إلى السلطة، التي أنجب إنسانا وساهمت في تدميره، "...ففي الوقت

⁸²⁹المرجع السابق، 184.

⁸³⁰عبد الحليم عطية، سلسلة أوراق فلسفة، دار الفارابي ط1 2011، ص 130

⁸³¹المرجع نفسه، ص 139.

الذي تأسست معرفة ممكنة بالعالم وبالإنسان، ساهمت في المقابل معرفة قادرة على ضبطه وإخضاعه وإجباره على أن لا يكون إلا ما تريده السلطة...⁸³²، وبذلك نلاحظ أن فوكو قد اعاد فتح النقاش في مسائل الحرية والديموقراطية والعلاقة مع التنظيم والسلطة، من منطلق مختلف يستجيب لرهانات الوضع المابعد حدثي.

لقد أعجب فوكو بسؤال **كانط** عن العصر الذي يحيا فيه، فيعتبره أي سؤال الراهن (مقرب Périodisé)، يعكس اشكالية العلاقة مع الحاضر ونمط الوجود التاريخي، كما كشف عن نقد الحقيقة والتاريخ، إن الانوار كمجموعة احداث وتحولات والنماذج ضرورية في وقتنا الراهن، فلقد طرح **ميشال فوكو** السؤال الحاضر الأنية ماذا يحدث اليوم؟ وما هو هذا الآن الذي يوجد وغيرنا فيه ومن الذي يحدد اللحظة كتب فيها؟ "...إن عصر التنوير هو سياق ثقافي منفرد لأنه وعي بإبستمية ذاته، إن عصر الاستتارة دشن الحداثة الأوروبية، وكسياق مستمر يبرز في تاريخ العقل..."⁸³³.

⁸³²المرجع السابق، ص139

⁸³³ أفاية محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، أفريقيا الشرق، ط2، 1998، ص 09

المبحث الثاني: تلاشي مفهوم الإنسان الأنواري (النظرية النقدية)

1. قيم الإنسان ضمن المجتمع مابعد الحداثي:

أصبح الإنسان تحت رحمة الآلة، بدل أن تحرره من الطبيعة، أصبحت أداة تمارس سلطة عليه، فالتنوير يميل إلى الاستبداد والعقل الأنواري تحول إلى أسطورة مع التقدم التكنولوجي فأدى إلى استبداد الحداثة، وتراجع العقل الأنواري، الذي تأسس على مبادئ العقل والحرية والعدالة واحترام حقوق الإنسان، "...فقد فرضت العقلانية حدودا على العقل على حساب الحياة والذات فصارت الحياة فارغة من كل محتوى ..."⁸³⁴، كانت البربريات التي عرفت البشرية نتيجة الأنظمة الكلية، السياسية والمعرفية، التي عملت الفلسفات التقليدية على تكريسها، لأنها حولت مشروع الإنسان نحو العقلانية المتزايدة، لقد قدم **هوركهايمر** 1895_1973 نقدا للحياة السياسية وللتغير الاجتماعي وبين تناقضات المجتمع، وإعادة قراءة العقل التقليدي قراءة نقدية، تسعى لتجاوز مطلقيات العقل الكلاسيكي، يقول **هوركهايمر**: "...لا يمكن للعقل أبدا أن يبقى بخلوده، والمعرفة المناسبة لعصر معين لن تكون كذلك في المستقبل، ومن هنا تكمن الدلالة

⁸³⁴ المحمداوي علي عبود ، اسماعيل مهناة، مدرسة فرانك فورت، مرجع سابق، ص105

العميقة لكل فلسفة بديالكتيكية...⁸³⁵، التاريخ هو عبارة عن أحداث وقطائع، والفيلسوف هو الذي يرتبط بالأحداث وليس بالأفكار الأبدية.

يتشكل الواقع الإنساني من الصراعات والمصالح ومن الهيمنة والإقصاء، فالراهن هو الحاضر والمنطلق لتفكيرنا فهو مجموعة من البؤر المشتتة، كل بؤرة تختلف عن الأخرى، فهو ليس وحدة متجانسة العناصر وواضحة المعالم، لقد انخرط هايرماس في التفكير التأملي للحدث، وتساءل كيف نفكر في الزمن الراهن، "...إنه سؤال العلاقة بين الحدث والعقلانية في حاجة إلى إعادة صياغة تستدعي ممارسة تأملية...⁸³⁶، وأصبحت كل مفاهيم العقل خاضعة لتحول، وظهرت ضرورة الانخراط في الواقع من خلال نقده، وانكبت على تشخيص الأوضاع الراهنة وخلق ظروف مواتية لتحرير الإنسان من الضياع، "...إن العقل التنويري هو أسطورة من نوع آخر...⁸³⁷، فالتقنية هيمنت على كل مظاهر الحياة، فالآلة بترت الإنسان، وأصبح الإنسان راهنا مشيئاً ومغترباً بشكل شمل كل مظاهر حياته.

أسس هوركهايمر وأدورنو في برنامجهما نظرية نقدية شاملة للإيديولوجيا، وخاصة بعد خيبة الأمل الناتجة عن التطورات بعد سقوط الديمقراطية في ألمانيا عام 1933 ومجيء النازية، ولذلك حاول البحث عن النقاط المظلمة والمضيئة في عملية العقلنة، فالإنسان الأنواري فرضت عليه قيود، ولا سبيل إلى إصلاح الوضع الراهن إلا بتأسيس نظرية نقدية تقدم نقدا للعقل والنماذج المهيمنة، "...ووسيلة للتحريض على التغيير الاجتماعي، من خلال توفير المعرفة لقوى الظلم الاجتماعي...⁸³⁸، وهذا استناداً لماركس ودعوته إلى تغيير العالم بدل من تفسيره، ففي جدل التنوير نجدتهما

⁸³⁵المرجع نفسه، ص107

⁸³⁶أفاية محمد نور الدين، مرجع سابق، ص 09

⁸³⁷المحمداوي علي عبود، الدكتور اسماعيل مهنانة، المرجع السابق، ص29.

⁸³⁸المرجع نفسه، ص34.

يشخصان المشكلة بالقول: "...لقد ألزمت وكالات إنتاج الحضارة التي أوجدها الإنسان، بسلوكات مبرمجة، والإنسان لا يتحدد إلا بوصفه شيئاً..."⁸³⁹.

يعتبر التشيؤ محور استلاب الإنسان، فالتقنية تتفوق عليه "...العناية بالآلة وإهمال الإنسان وتفضيلها عليه، مما يستتبع عبادة السرعة والتدمير والحرب والعنف على حساب الثقافة..."⁸⁴⁰، فلقد تساءلت النظرية النقدية عن أسباب أفول الأنوار وتراجع قيمتها، وتحول العقل إلى مهيمن وقامع، بعدما كان يبشر بفك طلاس السحر عن العالم، وإزالة الفكر الغيبي وتحقيق سيادة الإنسان، "...إنه انقلب إلى نقيضه تماما وذلك أن حركة التنوير، حتى وإن ادعت تحرير الإنسان من عبودية الخوف والأساطير وأدخلت العقل كأداة حاسمة في التعامل مع الأشياء، فإنها في نهاية استسلمت لأساطير من نوع جديد..."⁸⁴¹.

أصبحت راهنية الإنسان الأنواري الهاجس المركزي لفلسفة النظرية النقدية الذين فكروا في تغييره وتحرير الإرادة من كل منحى نسقي يتخذ العقل أساساً للتفلسف، يقول هوركهايمر: "...إذا كنا نقول بأنه بالأنوار وبالتقدم الثقافي نزيد في تحرير الإنسان من الاعتقاد الخرافي في قوى شريرة، فإن ذلك يقتضي إدانة ما تم الإجماع على تسميته بالعقل..."⁸⁴²، رفعت فلسفة الأنوار شعار محاربة اللاهوت التي قيد تفكير الإنسان، إلا أنها قيدته وحاولت خلق وسائل لتحريره فقمعتة، "...فالحضارة الاستهلاكية التي أغرقت الإنسان ببحر من المتع، أمدته الحياة بوفرة سطحية من إغراءات المسرات المهمة، وفي نفس الوقت وضعت في رقابة من أسباب المتعة، إن هذه الفردية تثور على نمطياته،

⁸³⁹ المرجع السابق، ص 30.

⁸⁴⁰ المرجع نفسه، ص 37

⁸⁴¹ المرجع السابق، ص 70

⁸⁴²أفاية محمد نور الدين، الحداثة والتواصل، ص 27.

وتشرع في تأسيس إتيقا Ethique الانهمام بالذات بابنكار الممارسات وتنويع التقنيات وجعل الذات مشروع تكوين وإبداع...⁸⁴³.

حاول فلاسفة مدرسة فرانكفورت تشخيص الأوضاع البائسة في الواقع الاجتماعي خاصة بعد صعود النازية في ألمانيا وفي هذه الفترة انتشرت وسائل الإعلام، من سينما وصحافة، "...إن الوسائط الثقافية والمتمثلة في الراديو والسينما والمجلات وغيرها، وبقدر ما تسهم في اكتساب المعرفة، إلا أنها وفي الوقت الذي ارتبطت فيه بمنطق السوق أدى إلى ظهور الاغتراب والتشيؤ la réification والصنمية، ودخول الثقافة الإنسانية معترك البيع والشراء..."⁸⁴⁴، وهذه إشارة منه إلى تسليع المعرفة والثقافة، "...إن العقلانية التقنية هي عقلانية السيطرة ذاتها، فبقدر ما تنمو المعرفة التقنية بقدر ما يرى الإنسان أمن آفاق تقنيات تفكيره تنقلص، وينقص استقلاله الذاتي، وتنزع الصفة الإنسانية على الإنسان، غن العقل مع الأنوار يصبح عقلا توتاليتاريا..."⁸⁴⁵، الذي أدى إلى تحول العقل إلى أداة يتحالف مع النظام والواقع بشكل عضوي لتقييد حرية الفرد، وأدى هذا إلى تلاشي مفهوم الإنسان الأنواري وفقدان لوجوده وهويته.

شكلت الثقافة التصنيع موضوعا للهيمنة، ولهذا يجب إنقاص الإنسان من الوضع الراهن، وتحطيم قيود التقنية ومواجهة الأدوات والاهتمام بالإنسان الفرد، قدم هوركهايمر نقدا للمثالية الألمانية، واتخذ منه ضرورة ملحة للخروج من الأزمة التي وقع فيها العقل الغربي، فيدعو إلى عقلانية متفتحة تستفيد من الإبداع للإنسان الأنواري، "...إن نقد العقل الأنواري وكشف المظاهر البربرية للعقلانية وإذابة سيطرة الدولة الحديثة في أشكالها القهرية، فعل ضروري لإعادة تنشيط السلب في الفكر وتجديد القوة النقدية

⁸⁴³ ميشال فوكو، إرادة المعرفة، تر: مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، 1990، ط1، ص 12

⁸⁴⁴ الحمداوي علي عبود، الدكتور اسماعيل مهنانة، المرجع السابق، ص 79

⁸⁴⁵ أفاية محمد، مرجع سابق، ص 31.

للفلسفة...⁸⁴⁶، فعليتنا المحافظة على الفرد وتحديد موقعه ودوره، فالإنسان لا يحيا بعيدا على الراهن، بل يجب ان يتخبط فيه ليمارس فعل النقد ، السلب الرفض.

كانت الأنوار تطمح للشمولية والكونية في طرح قضايا الإنسان، "...إن المشروع الأنواري بأبعاده الإنسانية الكبرى عمل على توسيع دوائر الكونية لتأخذ بعدا شموليا في معالجة الإشكالات المتعلقة بالحقوق الفردية والجماعية..."⁸⁴⁷، وعلى هذا الأساس أنتج خطاب عقلائي يعلو على نظرية الإقصاء، نحو "...بناء آليات يحكمها البعد الكوني للولوج إلى كوسموبوليتية أخلاقية ومعايير دولية..."⁸⁴⁸.

يتناقض المجتمع الصناعي مع مبادئه، ويقضي على الفردانية وحقوق الأقليات السياسية والمدنية واندماج العضوية السياسية داخل الكونية الأخلاقية، وهذا ما نادى به **كانط** في تحقيق مصالحه كونية مع هويات مختلفة لغويا وعرقيا وهو سؤال الاختلاف بين الأنا والآخر في الحياة، يقول **آلان تورين 1925 Alain Touraine** : "...ليس للذات طبيعة ولا مبادئ إنها تعمل نحو خلق ذاتها عبر المقاومات..."⁸⁴⁹، حيث فتح نقاش كوني حول الآخر، "...وذلك فالنظرة الاستغلالية للأنا تنتظر دوما إلى الآخر كتأويل لإرث تاريخي امتدت طبقاته في اللاشعور الجمعي...فالحكاية الغربية المأثورة هي بمثابة استعادة نسخ تاريخية تخص سرد الهويات..."⁸⁵⁰، حيث يعد رهان تجاوز المركزية من اهم محركات الفكر الفلسفي المعاصر.

إن الفرد لا يستطيع اكتشاف مقومات وجوده الفردي كفاعل ضمن المجتمع الما بعد صناعين ما دام منخرطا كرقم في دوامة الإنتاج والإستهلاك،"...و يظهر ان الحداثة

⁸⁴⁶ أفاية نور الدين ، مرجع سابق، ص 34.

⁸⁴⁷المحمدوي علي عبود ، الدكتور اسماعيل مهنانة، مرجع سابق، ص 330.

⁸⁴⁸ المرجع نفسه، ص331.

⁸⁴⁹ الزاوي بغورة، ما بعد الحداثة والتتوير، موقف الأنطولوجيا التاريخية، دراسة نقدية، دار الطليعة للطباعة والنشر

ط1، 2009، بيروت، ص 52.

⁸⁵⁰المحمدوي عبود ، الدكتور اسماعيل مهنانة، مدرسة فرنكفورت ص 335

التقنية لم يسعها انتزاع المقومات الوجودية للفرد بل انها توظف تعبيرات هذه العناصر لكي ينسلخ أكثر عن ذاته، ويرتمي في كلية الاقتصاد الثقافي..⁸⁵¹، نزعت الحداثة الذات عن وجودها، وجعلته يرتمي في أحضان الأدوات الصناعية "...إن الحداثة التقنية بحكم استثمارها لميولات الفرد في عملية إنتاجها لقيمة التبادل وبسبب اختراق وسائل التواصل، ولدت ما نسميه **ماركوز** بالوعي السعيد بأن النظام يلبي حاجات الإنسان الشيء الذي يفضي إلى بروز امتثالية جديدة *nouveau conformisme* ، تعبر عن نفسها من خلال السلوك الاجتماعي المتأثر بالعقلانية التكنولوجية...⁸⁵²، حيث تنتشر الثقافة المعاصرة أيديولوجيا مفادها أن الفرد بخير، وهي وعي مزيف يغطي على أزمة العقل الحقيقية.

حلل ماكس هوركهايمر 1895-1973 Max Horkheimer المجتمع المغلق

الذي عمل على تعبئة الغرائز والرغبات الإنسانية بشكل قانوني وبدون معارضة، فالإنسان يختار أن يندمج فيه ويتنازل على إنسانيته وبهذا يتورط في مبدأ الأسطورة بالذات، فكل الأفكار الكبرى قد جرى التفكير فيها، كما أن الاكتشافات يمكن أن تكون تم التفكير فيها قبليا "...إن هوية كل الأشياء سيكون ثمنها استحالة أن يكون كل شيء متماهيا مع نفسه، فالتتوير يقضي على الحيف الذي لحق بالمساواة القديمة إلا أنه يؤيدها عبر التوسيط الكوني...⁸⁵³، لقد استعان **هوركهايمر** بأسلوب نقدي ومفاهيم التحليل النفسي للكشف عن الآليات الواعية واللاواعية في الحضارة الغربية وفي تركيبية النفس الإنسان الأنواري "...فالحضارة التكنولوجية تعمل على استلابه تدفعه باستمرار إلى تصعيد أو قمع رغباته...⁸⁵⁴.

⁸⁵¹ الزاوي بغورة، مرجع سابق، ص40

⁸⁵² المرجع نفسه، ص40

⁸⁵³ هوركهايمر ماكس، ثيودور أدورنو، جدل التتوير، تر: جورج كتوره، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1 2006

ص 29

⁸⁵⁴ الزاوي بغورة، ما بعد الحداثة والتتوير، ص52

أعطى **كانط** للعقل بعدا ترنسندنتالي، وهذا التعالي الليبرالي بينما كان متفائلا إلا أن تحقيق الإنسان الأنواري كان خدعة كبيرة، فالتنوير يحمل بذور الاستبداد والتدمير، ومن خلال وسائل الإعلام يجد الإنسان نفسه منقادا لرقابة وهيمنة الانا المتفوقة، ولقد أدت وسائل الإعلام إلى الاغتراب، حيث لا فرق بين العقلانية والتقنية وعقلانية السيطرة، التي تؤدي إلى تمركز القوى العقلية عبر تخطيط محكم تحول الذات إلى مستمع قسرا، وسلبته امكانية النقد "...إن الشكلائية الكانطية قد توخت مساهمة الفرد الذي علمته أن يأخذ المفاهيم معيارا أساسيا للتجارب الحسية المتعددة، اما الصناعة فقد حرمت الفرد من وظيفته والخدمة الاولى التي قدمتها قدمتها للزبون قد تمثلت بجعل كل شيء مجرد ترسيمة...⁸⁵⁵"، فكل شيء يصدر من وعي المنتجين، وكل صناعة هدفها نفعي، "...فكل الأفلام والمنتجات الثقافية التي علينا ان نعرفها بشكل الزامي قد حملت المشاهد على الإنتباه بشكل آلي...⁸⁵⁶".

أصبحت الدعاية شرطا في تكوين الرأي العام يخدم اهداف الدولة المسيطرة، فالعنف الصناعي اصبح جزءا من نسيج ذهنية الإنسان، فالتنوير جمد وأخضع الفرد للنمطية والشكلية وحول حياة الإنسان إلى أنماط آلية، فبدلا من تخلص الإنسان من ميتافيزيقية تشرع في إنتاج الشمولياتي وقمعها للمختلف، يمثل هذا عنفا على الذات حاول هابرماس معاودة ترميم شرح الحداثة واحياء مشروع الإنسان المستنير.

3. الإنسان المستنير بين كانط وهابرماس:

جعل هابرماس من سؤال الحداثة والتواصل هاجسه المركزي ومن نظرية النشاط التواصلية طريقا لانفلات من فلسفة الذات والتحرر من فكرة الإنسان الأنواري، وتجاوز للتصورات التقليدية للعالم، ومن ذلك من خلال تفعيل النقد الذاتي وفي الاستخدام الحر للعقل، إن فلاسفة النظرية النقدية حاولوا ان يستحدثوا وسائل تغيير تفكير الإنسان،

⁸⁵⁵ المحمداوي علي عبود ، الدكتور اسماعيل مهنامة، مدرسة فرنكفورت، ص 146.

⁸⁵⁶ المرجع نفسه، ص 146.

وساهموا في مقارنة عدة مجالات من نقد السلطة، والكشف عن آليات السيطرة في الثقافة، نقد المشروع التوتاليتاري، مناهضة الميتافيزيقا، فهم الراهن، الانخراط في الحركة التاريخية، الابتعاد عن النسقية وإعطاء للفلسفة معنى مغاير لكل إرادة كلياينة.

دافع **هابرماس** عن الأنوار وحضارتها الإنسانية والتي ساهمت في التحولات السياسية والفكرية وأدمجت الثورات العلمية، التكنولوجية والاقتصادية، السياسية وأدمجت كل هذا في حياة الفرد، غير أن الإنسان في هذا العصر أصبح مشحون بالحروب والكوارث زعزعت الإيمان بالقيم والمبادئ الذي دعا إليها عصر التنوير، فظهرت فلسفات متشائمة حول المسار التاريخي للتقدم، فلقد قدمت فلسفات ما بعد الحداثة البنوية والتفكيكية نقدا جذريا للعقل والتقدم واتهمت الأنوار بالإفلاس، تقلص مفهوم المطلق، الوثوق، تعدد الدلالات، نسبية المصالح.

كان سؤال **لكانط** عن ما هو الإنسان في تصور ميشال فوكو هو إظهار تناهيه من خطاب التبادل والحياة واللغة، وترييض المعرفة وجعله طرفا في كل الوضعيات التجريبية التي منعتة من التحرر، وهذا ما جعل **هابرماس** يؤسس لفلسفة نقدية لما بعد الحداثة "...إن **هابرماس** تعرض في مشروعه الفلسفي، الذي جعل من سؤال الحداثة والتواصل هاجسه المركزي، ومن نظرية النشاط التواصلية مسلكا للانفلات من فلسفة الذات والتحرر من عقلانية المؤسسات الحديثة، انه مجال عمومي يسجن الجسد داخل نسق وعقلانية صارمة..."⁸⁵⁷، وهذا من خلال نقده **لفوكو هيدجر وجاك دريدا** الذي عملوا على نقد العقلنة دون تمييز، بين ما هو صالح لتحرير الإنسان وما هو أداتي، يتحالف مع السلطة والنظام يحاصر الفرد، والذي فقد للإنسان الانوار هويته، فهل كان زمن الحداثة فتح المجال للاختلاف الجذري، وهل استنفذ العقل الانوار كل طاقاته في تحرير الإنسان؟، وما هي الآفاق النقدية لمشروع **هابرماس**؟.

⁸⁵⁷ آفاه نور الدين ، المرجع السابق، ص 10.

كشفت هابرماس على مكونات الخطاب الكلاسيكي بنقده لها كون الوضعية التجريبية المؤسسة على العقلانية تعتبر نفسها المسلك الوحيد لفهم العالم، وتحدد نشاط الإنسان من خلاله، حيث كل نمط معرفي يخضع لتوجيهه مصلحة خاصة، ويتساءل هابرماس لماذا تعمل العلوم الحديثة على تجاهل عالم الإنسان؟ إن وفرة الخيارات والمعارف والاتجاهات أدى إلى تحرير الإنسان، ولكن بريق ما بعد الحداثة أفقده قيمته، فأصبح سجين اللذة والرغبة والاستهلاك والرفاهية والإعلام بكل أشكاله وأطيافه، والعولمة التي حولته إلى عبد يستهلك منتوجاتها الرمزية والمادية والروحية، فأصبحت أساس مجتمعات الوفرة والاستهلاك.

حسب إن "... القيمة التحريرية للإنسان تخلصه من آلية السيطرة، التي تسكن المعرفة العلمية التي بدأت بالسيطرة على الطبيعة لتتقل السيطرة على الإنسان وعليه فإن القدرة النقدية يمكن للإنسان فهم ذاته..."⁸⁵⁸، اهتم هابرماس بإشكالية المعرفة والمصلحة، "... في سياق تستدعي فيه الحداثة التقنية نوعاً من التماهي بين المعرفة والسلطة، بين الفكر ومختلف المصالح التي تعبر عن المجتمع الحديث..."⁸⁵⁹، يدعو هابرماس إلى التسليح بروح نقدية وتعقل الواقع والابتعاد التجريد، وتوجه نحو العالم المتعیش وتجديد علاقته مع إنسان الراهن من خلال الممارسة الفعلية للتواصل بين الذات وسط عالم موضوعي، "... المصالح تلك التوجهات الأساسية التي تلازم شروط أساسية معينة لإعادة الإنتاج ولتأسيس ذاته للنوع البشري وتحديد العمل والتفاعل بين الذات..."⁸⁶⁰، وهو رهان الأساسي للتواصل.

تتمثل دعوة هابرماس في إعادة تجديد وإرساء معقولية تستدعي المصلحة "... المصلحة هي الرضي الذي يربطنا مع تصور وجود موضوع ما أو وجود فعل ما،

⁸⁵⁸ المحمداوي علي عبود، الدكتور اسماعيل مهنا، مدرسة فرانكفورت النقدية، ص 222.

⁸⁵⁹ أفاية نور الدين، المرجع السابق، ص 56.

⁸⁶⁰ هابرماس يورغن، المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، ط 1، 2001، ص 230.

وهي تهدف إلى الكينونة، لأنها تعبر عن علاقة الموضوع المعني بمقدرتنا على التمني، المصلحة أما أنها تشترط مسبقا احتياجا ما، أو أنها تنتج احتياجا ما...⁸⁶¹.

ربط هابرماس المعرفة بالمصلحة ضمن انماط معينة، ما نتج عنه أنه "...في مقابل العالم الطبيعي ينتج الفعل الأداتي؛ في مقابل العلوم الاجتماعية تتجلى فعاليتين: الفاعلية الإستراتيجية الفاعلية التواصلية، وفي مقابل عالم الذات تنتج فاعلية التأمل والتحرر..."⁸⁶²، وبذلك فإن العلم الوضعي ينتج عقلا اداتيا حسابيا ينبغي التنبيه له وإبقائه ضمن حدود ما هو مادي، أما مجال التأمل، فإنه ينمي فاعليات الذات التحررية. ، فنقل هابرماس مشروعه من المعرفة إلى الإتيقا.

دمج هابرماس هذه المجالات، مجال الواقعية الموضوعية العلمية، مجال المعايير والمشروعية الأخلاقية، مجال القيم والمعايير الجمالية، فأعاد صياغة العقلانية ليؤكد على النشاط التواصلية، "... بنى هابرماس الإرث الكانطي الجديد الذي يأخذ شكل التوزيع الثلاثي لأصناف المعقولية ودوائرها: المعرفة الأداتية والعملية، الأخلاقية والجمالية التعبيرية، وسعى إلى توحيد هذه المجالات إلى ما يمثل أساس المعقولية نفسها وهو التواصل..."⁸⁶³، لذلك باعتباره أن الإنسان كائن تواصلية، سعى إلى تكوين فكر نقدي تنويري بوعيه لحاضره وراهنه، فجمع بين اللغة والتحليل النفسي والتأويل لكي يمكن من التواصل.

حاول هابرماس تطوير التنوير بالمزيد من المناقشة العقلية، وذلك بتعميق الوعي بالحدثة "...وعي الحدثة تخلق معاييرها من ذاتها، الوعي بالمرحلة التاريخية، بحث هابرماس عن المضمون المعياري للحدثة داخل عالم تتجاوزه نوعان من إرادة القوة: (1) إرادة التحرر ، (2) إرادة السلطة، إن الحروب التي عرفت البشرية تركت الإنسان يعيش

⁸⁶¹ المرجع نفسه، ص 232.

⁸⁶²المحمداوي علي عبود واسماعيل مهناة ،المرجع السابق، ص 223.

⁸⁶³حمدي أبو النور ، يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، السوبر للطباعة والنشر والتوزيع، 2012، ص86.

بلا أوهام بدون نصوص سردية كبرى...⁸⁶⁴، حيث ان فقدان الثقة في الحداثة ترك خلفه فراغا رهيبا.

يدافع هابرماس عن الحداثة ويعتبره مشروع لم يكتمل، فالحداثة أسست لحضارة إنسانية مدركة وعيها بالزمن ولهذا وظف النقد كأداة إجرائية في التفكير، وانتقد العقل الذي تحول على عقل الأدوات متمركز في الفكر الغربي، مستتبعا عقلا تواصليا "...في إطار العقلانية التواصلية هي الكفيلة بؤاد الهوة السحيقة التي تفضل عالمنا والأنساق...⁸⁶⁵، حيث أعادت الفلسفة حساباتها من خلال اختراقها للمرجعيات لقيام مشروع تواصلية، "...إن عملية التحديث تفترض العقلنة، وأخلاق تواصلية التداوليات الكلية، حيث التبادل المتكافئ ومواجهة الحجة بالحجة، أن هابرماس يؤطر مشروعه ضمن الدعوة إلى إعادة الاعتبار لنوع من العقل العملي، يسترشد بأخلاق تواصلية لا تفرض بواسطة سلطة...⁸⁶⁶، فيإمكان التطور أن يطبق على العالم المعيش ويدمج في سياق من الممارسات بين الناس.

تساءل هابرماس عن سبب عزوف العلوم الحديثة عن فهم الإنسان، فجعل من التواصل هاجسه النظري والعملي، خاصة في مرحلة غياب الأفق الكوني، فالحداثة دعوة لتجديد مفاهيم الماضي ومناهضة سعيها إلى تأسيس قواعد خاصة لما هو جديد، "...فاللغة وسيلة للتواصل بين الأفراد على نظام الحوار المستند إلى أدلة وحجج عقلية...فالعقل التواصلية هو فاعلية تتجاوز العقل المتمركز حول الذات والعقل الشمولي المنغلق، فهو أكثر كفاءة وحداثة فالنشاط الاتصالي يسعى الى وضع شروط المجتمع الممكن...⁸⁶⁷، حيث يعتبر نقد العقل الأدوات مفتاح بناء عقل تواصلية منفتح على المعيش وفعال ضمن فضاء بين ذاتي تفاعلي.

⁸⁶⁴المرجع نفسه، ص86.

⁸⁶⁵المحمدوي علي عبود و إسماعيل مهناة، المرجع السابق، ص 227.

⁸⁶⁶أفاية نور الدين، المرجع السابق ص 179.

⁸⁶⁷حمدي أبو النور ، المرجع السابق، ص 135.

خلق الزمن الراهن للإنسان قنوات الاتصال في ظل العولمة، فأصبحت الحداثة مرادفة للتواصل، وأصبح بإمكانها الانتشار في كل مكان مع مختلف المرجعيات الثقافية، "...إن التجربة التواصلية تأتي من العلاقة التفاعلية بين الأشخاص داخل العالم المعيش وفي إطار من التوافق اللغوي والتذواتي، ومن ثمة فإن كل فاعل يملك القدرة على الكلام والفعل يمكنه أن يشارك في التواصل، وأن يعلن عن ادعاءاته للصلاحية لكن شريطة أن يراعي مقاييس المعقولة والحقيقة..."⁸⁶⁸، لقد اقتحم هابرماس ميدان التواصل استجابة لمتطلبات الإنسان الانواري الذي انقضت في عصره قيم الحق، الخير والجمال أي إلى فراغ أخلاقي.

قامت فلسفة ما بعد الحداثة على قيم برغماتية، حيث أصبح الأفراد ذرات مستقلة لا تربطها إلا الحاجة والمصلحة، فانتصرت الحرية الفردية داخل فضاء الوجود الإنساني، وأصبح الكلام هو التفصيل الدلالي لمفهومية الكينونة في العالم، يؤكد هابرماس على قضية التواصل، فأعاد صياغة العقلانية في كونها نشاط تواصلية تبرهن عليه ذوات قادرة على الكلام، و"...تأسيس نظرية عقلانية، انجاز عقل تواصلية يتجاوز الذات ليكون نسيجاً من الذوات المتواصلة التي تتجاوز ذاتيتها، إن اللغة تمكنا من إحداث قطيعة من أطروحات تقليدية..."⁸⁶⁹، إن فلسفة الذات استنفذت كل طاقتها وعلينا إدراج مسألة التفاهم والتواصل، ولقد تأثر هابرماس بأعمال اللغويين كل من جون أوستين Austin و جون سيرل Searl في نظرية أفعال الكلام التي تجمع بين الدلالة والتركيب والتداول.

يحاول هابرماس التحرر من فلسفة الوعي عبر التنظير للعقلانية التواصلية، والتي تقوم على التفرقة بين مجالات المعرفة وشروط حصول مصالحها وفضاءاتها الخاصة بها، العالم الموضوعي، العالم الاجتماعي، العالم الذاتي، "...إن التفسيرات المعرفية، والتوقعات الأخلاقية وأشكال التعبير والتقييم، لا تستغني خلال التواصل

⁸⁶⁸ أفاية نور الدين، المرجع السابق، ص 196.

⁸⁶⁹ حمدي أبو النور، المرجع السابق، ص 143.

اليومي عن أن تتداخل وتتفاعل، وللوصول إلى فهم العالم المعيش يتطلب تراث حضاري يتخلل المنظور كله...⁸⁷⁰، إن التواصل في معناه العميق هو استحضار للتراث وتفاعل بين معطيات الذات ضمن اطار من الاحترام والمعقولية، وهذا يتطلب تعينا لميادين المتحاورين "... إحداهما كطبيعة موضوعية عندما تعتمد الموقف الافتراضي الملاحظ، والثاني كحقيقة اجتماعية معيارية عندما تعتمد الموقف الإنجازي لطرف ما في التفاعل، والثالث كطبيعة ذاتية لمن تعتمد الموقف التعبيري... هذه الضرورات الصلاحية (الحقيقة والصحة والواقعية) والتي تجعلها مقترنة ضمنيا بكل فعل لغوي...⁸⁷¹، يتطلب التواصل ضرورة ارساء معقولية وتبرير الصحة.

ينتج الفعل الأداة، في مقابل العالم الطبيعي، الذي أصبح معه العقل وهو إنتاج السيطرة على الموضوع، والهيمنة عليه وذلك عبر التقنية، "... فالعلم الحديث لم يعد مجرد تأمل الكينونة بل أصبح خاضعا للأساليب التقنية، ينظر هيدجر إلى التقنية كأنها ميتافيزيقا جديدة مرتبطة بإرادة القوة...⁸⁷²، فالميتافيزيقا والتقنية يمكن فيها انطلاقا من انسحاب الكينونة، "... إن هابرماس انتقد التقنية بالولوج في العالم التواصل والمناقشة العقلية، البرهانية، ورأي أن هيدجر لم يميز بين ما هو أداتي ذرائعي منتج للتشويء، وما ساعد الإنسان على تحرر...⁸⁷³، واعتبر أن الفعل التواصل هو البديل لعقلنة الطبيعة، وأسس لصيرورة الإجتماعية وتفاعل الأفراد مجموعة فاعليات لخصها في ما يلي:

" أ- الفاعلية الإستراتيجية: هي فاعلية تنافسية تهدف إلى قمع أفعال الآخرين، يهدف المشارك فيها إلى التغلب على الآخر بهدف النجاح والسيطرة وقد يحصل داخل

⁸⁷⁰ المرجع نفسه، ص 190.

⁸⁷¹ المحمداوي علي عبود ، إسماعيل مهناة، مدرسة فرانكفورت، ص45.

⁸⁷² مرجع نفسه، ص 45.

⁸⁷³ حمدي أبو النور ، المرجع السابق، ص 105.

الأنساق الاجتماعية بأسلوبها القسري من خلال الترشيح والمراقبة للإنسان وحياته..⁸⁷⁴
تمثل هذه الفاعلية أسلوب التنافس الذي يسعى للسيطرة والتغلب.

"ب- الفاعلية التواصلية: التواصل بين الذوات الفاعلة، المشاركة البيئيذاتية في
نقاش تداولي....، و هي فاعلية مشاركة.

"ج- فاعلية التأمل والتحرر: يمثل وسيلة لكشف ظاهرة الأدلجة والانفكاك منها
تتحقق بتأسيس لفكرة المجتمع العقلاني وقد تمثل اللغة ونمط الاتفاق والاعتراض...⁸⁷⁵،
حيث يسعى من خلالها لتأسيس تحرر حقيقي.

يميز هابرماس بين ثلاث أنواع من المصالح، هناك من ينظم العلوم التجريبية
وهي مصلحة التقنية أو الأدوات وكذلك مصلحة التواصل، "...المصلحة من أجل
التحرر أنها توفر الإطار المرجعي للافتراضات النقدية، باعتبار أن التأمل الذاتي يحزر
الذات من تبعيتها للقوى الراكدة، المصالح هي التوجهات الأساسية المرتبطة بشروط
رئيسية لإعادة الإنتاج والتكوين الذاتي الممكنين للنوع البشري أي المرتبطة بالعمل
وبالتفاعل...⁸⁷⁶ ، كل نمط معرفي يخضع لتوجيه مصلحة خاصة، "...ومن أجل
الكشف عن المصالح الثاوية وراء كل نشاط معرفي يتعين ممارسة التأمل الذاتي في
بعده الاستكشافي النقدي...⁸⁷⁷ .

اهتم هابرماس بنقد المعارف، وجعل من التأمل الذاتي موضوع ينعكس على
الذات "...ليكشف فيها عن مواطن الأدلجة والتشويه واللاشعور المسيطر على
الذات...⁸⁷⁸، ومهمة فاعلية التأمل والتحرر، الكشف عن هيمنة الأنساق من أجل
انعاش مشروع التواصل وتحريره، من أجل تحقيق غايته الإنسانية وهي الفهم وتحويل
الفهم إلى وسيلة لتحقيق الإجماع عبر النقاش بين الأفراد، "...وبذلك تمثل فاعلية التأمل

⁸⁷⁴ المرجع نفسه، ص105

⁸⁷⁵ المرجع السابق، ص105.

⁸⁷⁶ أفاية نور الدين مرجع سابق، ص64

⁸⁷⁷ المرجع نفسه، ص65.

⁸⁷⁸ علي عبود المحمداوي وإسماعيل مهناة، المرجع السابق، ص 46.

والتحرر وسيلة لكشف ظاهرة الأدلجة والانفكاك منها...⁸⁷⁹ ، يقوم هابرماس بإعادة اكتشاف الإنسان مسار العقلانية وحياء موروث الإنسان الانوارى، فقط ربط بين التواصل والعالم المعيش، كما وظف مفهوم المجال العمومي باعتباره مجالاً للمناقشة والبرهنة فما هي دلالة المجال العمومي، وكيف نميزه عن باقي المجالات؟، "...المجال العمومي موضوعه الجمهور الذي يعبر فيه عن معارضتهم السلطة..."⁸⁸⁰.

حدد هابرماس دور الإنسان في المجال العمومي، واقترح النموذج الليبرالي الذي يقوم بتكوين الرأي العام، عن طريق المناقشة العمومية، "...هذا النموذج يأخذ في الحسبان تعدد أشكال التواصل التي من خلالها تتكون إرادة جماعية، ليس فقط على التفاهم الأخلاقي للهوية الجماعية بل أيضاً على المعادلة القبلية في المصالح، والضغط القائم على الاختيار العقلاني وفق الحدود النهائية للوسائل المملوكة من قبل الاثبات الأخلاقي والتجانس..."⁸⁸¹، حيث تحدد الهوية الاجتماعية النموذج التواصل ضمن أخلاقياتها الخاصة.

وفق هذا تجاوز هابرماس الأطروحات المرتبطة بالوعي، "...وهنا يصبح التواصل ضرورة علمية لكل تفكير اجتماعي، وقد ربط هابرماس بين التواصل والعالم المعيش المحرك للأفعال التواصلية..."⁸⁸²، حيث أن التواصل يستمد مادته من فضاءه المعيش ويستجيب لضروراته، "...إن فكرة العالم المعيش تعني عالم الوجود مثلما يحيها الإنسان يومياً في محيط اجتماعي مقرون بسياق اقتصادي وثقافي، فهو عالم التجربة الآنية كما يعيشه الإنسان وهو عالم يتعلق ببنية الإنسان الثقافية..."⁸⁸³، لا يماثل المجال العمومي التنظيم السياسي المهيمن على الإنسان المعاصر.

⁸⁷⁹ علي عبود المحمداوي وإسماعيل مهناة، المرجع السابق، ص 226

⁸⁸⁰ المرجع نفسه، ص 226.

⁸⁸¹ المرجع السابق، ص 229.

⁸⁸² المرجع نفسه، ص 234.

⁸⁸³ حمدي أبو النور، المرجع السابق ص 194.

ربط **هابرماس** الديمقراطية بنظرية المناقشة والتكوين السياسي للرأي العام الذي يلعب دورا في توجيه السلطة العمومية، "...وهو النموذج الفاعل، المستقل والمسؤول الذي يحدد لنفسه بنفسه، قوانينه الخاصة من غير رجوع إلى سلطة خارجية، ويدعم **هابرماس** مشروع الأنوار المتمثل في تحقيق النقاش الحر العقلاني، انطلاقا من خاصية الكلية عن طريق الإقناع العقلي لا القوة والقهر، "...إن عمليات الدخول إلى الحياة يتطلب نوعا من الشمولية والكلية ويسمح للأفراد الاشتراك في النقاش لمعايير يؤسسها وعي أخلاقي..."⁸⁸⁴. **ركز هابرماس** على التداولية، فالنشاط الفكري عند الإنسان المعاصر يشكل نظاما فلسفيا لتفسير الفكرة والتمهيد للعمل وتحقيق نتائجها في الواقع المحسوس، فقسم اللغة إلى المخاطب، المتكلم، مضمون العبارة، وما ينويه المتكلم، فأصبحت اللغة تعبر عن الحدث خاضع للمواضعة الاجتماعية، وتستعمل لتمثيل الفكر وانجاز الفعل.

ظل الإنسان الأنثوري خاضعا للعقل الأداتي الذي أنتجته الحداثة فأغرقتة في الوجدانية، فاقدة له معنى الحياة وجعلت قنوات التواصل هزيلة، ولم تستطع الأنساق الفلسفية في وصف شمولي للعلاقات البشرية تحريره، "...وخلق البعد التقني للحضارة الإنسانية المعاصرة تشيؤا معرفيا واغترابا..."⁸⁸⁵، لقد تدفقت ثورة المعلومات التي عصفت بالعلاقات الإنسانية واندثرت على إثرها أوامر التواصل بين البشر، وتبدلت القيم فتحوّلت فلسفة الوعي إلى التداولية، لتوجيه الإنسان المعاصر، بإرساء قواعد التفاعل الخطابي بتوطيد معاني الذات والتحرر من العقل الأداتي، وتحقق التفاهم البيذاتي، والحوار الجاد في وصل الأفراد في نسيج اجتماعي متفاعل،

شرح **كارل أوتو آبل Karl-Otto Apel 1922** في إعادة تأسيس الفلسفة الترنسندنالية عن **كانط**، ودعمها بآليات المنعطف التداولي، "...منذ كتابه الشهير **تحولات فلسفية** واصل **آبل** الاشتغال ويشكل نظامي على إعادة تشكيل للفلسفة الترنسندنالية الكانطية واضعا في الحساب تغيير النموذج، فقد استبدل الوعي الذاتي

⁸⁸⁴ حمدي أبو النور ، المرجع السابق ، ص240

⁸⁸⁵ علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهناة، المرجع السابق، ص244.

المكتفي بالعقل وحده بمجتمع تواصل وتفاعلي...⁸⁸⁶، حيث لم يعد الوعي ذاتي و انما اصبح تفاعليا.

تأثر آبل بآتيقا المناقشة التداولية، وعمل على إخضاع الممارسات الإنسانية للحجة والبرهان "...فالمناقشة الحجاجية باعتبارها شكلا فكريا للتواصل تختص بالعالم المعيش، وعض آبل أفكار كانط المتمركزة على الذات وملكة الفهم، بأنمودة التداولي المستند على الحوار والحجاج...⁸⁸⁷، وضع آبل في مشروعه رهان الإنسان المعاصر وما خلفته التقنية في ظروف اجتماعية معقدة في حياته، وضرورة تحمل المسؤولية باختياراته، وهذا تجاوز للفهم الكانطي للأخلاق القابل للاستقلالية واحترام الواجب لذاته فقط، و"...يهدف آبل إلى تأسيس شكل إجرائي يسهل انسيابية النقاش والحوار بغرض الوصول إلى نتائج، وأن يكون النقاش حقيقي، واقعي يدور حول مصالح البشر كما هي متجلية في واقعهم الاجتماعي والتاريخي...⁸⁸⁸، لقد حاول آبل تأسيس آتيقا للأخلاق بعدما كادت أن تفرغ من معانيها السامية تلهث وراء اللذة والسلبية.

يعتقد آبل أن أخلاقية الحوار وأسلوب الإقناع المؤسس على البنية والبرهان، هو الحل الوحيد لتحقيق قيمة الإنسان المعاصر والابتعاد عن النرجسية والأوهام المزيفة والأنانية، "...لقد ظلت الأخلاق تنن تحت تأثير وسائل الدعاية وأشكال التسويق، وأنماط السلوك المرتبطة بنظام الإنتاج الصناعي والرأسمالي التي أضفت على علاقات الناس بعضهم ببعض علاقات حسابية ومنفعية...⁸⁸⁹، فآتيقا المناقشة تتمثل في "...إن للعقل بنية منطقية تتيح اعتماد البرهان كضرورة لأي تأسيس أو تقعيد لما يختاره الإنسان من نظم...⁸⁹⁰.

⁸⁸⁶ المرجع نفسه، ص 259.

⁸⁸⁷ علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهناة، المرجع السابق، ص 259.

⁸⁸⁸ المرجع نفسه، ص 262.

⁸⁸⁹ المرجع السابق، ص 261.

⁸⁹⁰ المرجع نفسه، ص 261.

يتخذ الحجاج شرطا ضروريا مناسب للزمن الراهن المتميز بانتشار التقنية وسط تضارب الاعتقادات الدينية المتشددة واختلاف الرؤى حدثية، فوجب تحضير الجو الملائم لهذا الراهن، حسب آبل بتأسيس عقل عملي يعمل على إنتاج الحجج المقنعة والمؤسسة "...في المناقشة ستنم محاولة الفهم والتفاهم بالمقال والخطاب، بتقديم حجج ومناقشة أخرى وفي هذا المجال نقوم بإنتاج منطوقات أو ملفوظات مقعدة تأخذ شكل اقتراحات، فعندما نقوم في إطار مناقشة معينة بتأكيد شيء معين أو نفيه، فإن ذلك يعني تطلعا منا لامتلاك الحقيقة..."⁸⁹¹، فلا سبيل لبلوغ الحقيقة الذي استشكل على المعرفة الإنسانية إلا بالحوار، واتيقا المناقشة واحترام الرأي المخالف وعدم طمسه وتحقيره، وبهذا يتحقق الاتفاق والإجماع بين الأطراف المعنية المتخاصمة.

وهنا يتفق آبل مع هابرماس على ضرورة احترام الخطاب التواصليين وذلك وفق شروط معينة تتمثل في :

المعقولة: إنتاج خطاب تتوافر فيه الصحة التركيبية وتحترم فيه الصحة اللسانية، الحقيقة: أي في المقال ستكون القول عن وقائع حقيقية، المصادقية: تطابق الفعل اللغوي مع مقتضيات مخطط سابق معترف به من طرف المجتمع.، الصدقية: التعبير عن مكنون الصدور والمقاصد والنوايا بأسلوب صادق وواضح غير ممزوج بالمداهنة والرغبة في التضليل..."⁸⁹²، وبذلك اصبح للحوار شروط فعلية تركز على ما هو اخلاقي بالدرجة الاولى، باعتباره يعكس رهان التواصل الفعلي.

قدم آبل وهابرماس إثراء لنظرية كانط الأخلاقية، وأفرغوها من الواجبات الصورية إلى الفعل، وبهذا حل التواصل والمجادلة مكان القيم الأخلاقية للإنسان الانواري الصورية المجردة، واصبح سبيلا مثاليا لتحقيق الجوهر العقلي، كما يحقق هذا النقاش الأخلاقي الموضوعية والشمولية لاتخاذ القرارات، بعد التبرير والتعليل وتبادل الحجج اجتنابا لكل عنف مادي ولفظي، واجتناب الاستبداد السياسي والفردي.

⁸⁹¹ علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهناة، المرجع السابق، ص 262.

⁸⁹² المرجع نفسه، ص 263.

لقد اهتم هابرماس وآبل بتقويض فلسفة الوعي بأسس فلسفية لتواصل البنيدات، فالمعنى لا تنتج ذات واحدة، وبهذا يحتاج العقل النظري والعملي في ما بعد الحداثة إلى تبادل وجهات النظر بين الأنا والآخر، فخيرتنا بالآخر خبرة لغوية وليس فعلا ذاتيا، وفهم الآخر ليس التلاعب والسيطرة بل المشاركة والانفتاح، فاللغة تمثل أرضية المشاركة بين الذات والفرد يجد تعبيره الكامل القابل للفهم موضوعيا، "...فالتواصل البنيداتي يمثل القاعدة لعملية التشارك والتعاون الاجتماعي وذلك عبر وسيط اللغة في السجلات والنقاشات..."⁸⁹³ كما عوّض آبل الشروط الترنستدنتالية القبلية بالشروط التداولية الترنستدنتالية وهذه الشروط حصيلة التذوات، "...فاللغة هي الوسط الذي تشارك فيه المعاني فتعبر عن ذاتية الفعل والتعاطف وتبادل المشاعر، وبهذا تتوطد صلة الفرد بالآخر دون ضغط بغية تشكيل لحمة النسيج الاجتماعي، وفق نموذج اتيفا المناقشة باستلهاهم من العقلانية التنويرية الأصلية، كما تصورها المشروع الحد اثوي في الغرب..."⁸⁹⁴.

تضائل وجود الإنسان الانواري الذي ردّ كل الكائنات إلى مفاسه كونه مصدر التصورات، وهو الناطق والمتمثل لكل موجود، فظهر تيار فلسفي يقوم على الاختلاف والتغاير، وتشخيص واقع الإنسان المعاصر وتطوير أنماط جديدة من الأفكار كالانفصال بدل الإتصال، التكاثر بدل الاختزال فأحييت هذه الآراء الإنسان وأضاءت تفكيره، بعدما شلته ميتافيزيقا الذات التي كانت تخضع كل شيء لنظام قيمة ذاتية، لقد انتقد فلاسفة الاختلاف، الانعكاسات السلبية لمشروع الحداثة، وبسط التقنية على حياة الفرد، واعتبار الكائنات كما لو كانت أرقاما في المصنع فتحوّلت الفلسفة إلى كلام مقال، وظهرت كتابة شذرية ردا على فلاسفة الأنساق، التي فرضت تصورات الكليانية على الأشياء والأفكار وعملت على تجميع المفاهيم المتناقضة، وأصحت ذات الإنسان يعيش

⁸⁹³ المرجع السابق، ص 263.

⁸⁹⁴ علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة، المرجع السابق، ص 263.

انقساماً وشرخاً بعدما كانت موضوع للملاحظة العلمية والدراسة العقلانية، فالإنسان يعيش التجربة ويتواصل مع الآخر، ويفهم الآخر في تموضعاته.

اختلف فلاسفة ما بعد الحداثة مع هابرماس مثل ليوتار الذي يرى "...إن المعايير التي تنظم دعاوي الحقيقة المعرفية مشتقة من ألعاب لغوية تعتمد على السياق، ويولي نموذج الرئيسة أولوية للإجراءات التي تميز المعرفة الذاتية..."⁸⁹⁵، إن العلم بعد الحديث يتبع الأهداف التقنية والتجارية للأداء الأمثل، وهو نشاط المغالطة، وهكذا يظهر مصدر جديد للشرعية يتم استثماره في أنماط قصصية.

كما نجد ليوتار ينتقد مشروع هابرماس بالرد عليه في 1980 في مقال " الحداثة مشروع لم يكتمل"... فقد هاجم فلاسفة ما بعد الحداثة العقل ونظروا إلى فكرة الإنسان ومفهوم الذاتية على أنها ما هي إلا نزعة أنوية، وحفاظ على الذات وعلى الجانب الآخر دافع هابرماس عن العقل تحت مسمى العقلانية التواصلية..."⁸⁹⁶، اعتبر ليوتار أن كل النظريات ما هي إيديولوجيات تضيء الشرعية على الوضع الراهن، وإن نظرية هابرماس شكل مزيف لفكرة يقدم الإنسانية نحو التحرر والانعتاق فما هي إلا فلسفة سردية، ويقسم ليوتار النظريات إلى نوع قصة تحكي كيفية التحرر والثانية تسرد تحرر الفرد من قيودهن "... وقد حكم ليوتار على فلاسفة التاريخ بأنها ميتافيزيقية إضفاء نظام منطقي ونسقي على الأحداث لتثبيت سيرها نحو غاية مثالية..."⁸⁹⁷.

يحمل خطاب الإنسان المستتير في نظر هابرماس في ذاته مصداقية يعبر عن الوعي الذاتي الذي بلغه الإنسان المعاصر، فقد رأى ليوتار أن الوعي الأخلاقي الذي ظهر في أوروبا سيضمحل، فقد اعتمد على استقلال الإنسان كذات حرة ومسؤولة عن نفسها، غير أن هابرماس ينظر إلى الوعي الأخلاقي أنه يمثل نضجاً، ويتعجب وذلك من فلاسفة ما بعد الحداثة على نقدهم لكل شيء، وعدم التمييز بين عوامل القهر والأمل

⁸⁹⁵ عطيه أحمد عبد الحميد ، ليوتار وما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 11.

⁸⁹⁶ عطية أحمد، المرجع السابق، ص 168.

⁸⁹⁷ المرجع السابق، ص 171.

التحرر وبين الحقيقة والزيف، فالمشروع الثقافي الغربي قد استنفذ أهدافه لصالح الحداثة التقنية التي ساهمت في إنتاج الإنسان ذي البعد الواحد، الإنسان المحاصر في عصر المراقبة الالكترونية.

ينتقد هابرماس فوكو لعدم وضوح النسق الذي ينتقده، فهو يقدم شبكة متداخلة من علاقات السلطة والمعرفة، فهي كلية القدرة والحضور وبعد هذا التصور بعيدا عن الواقع وكأنه يعيش في عزلة، "...تعتبر الدراسة التي كتبها هابرماس سهم في قلب الحاضر، إن كانط الذي تعرض له فوكو في دراسته عن الأنوار ليس كانط الذي تعرض له في الكلمات والأشياء..."⁸⁹⁸، حيث أن فوكو احتفظ بالتنوير لكنه انتقد ترنسندالية كانط.

يعتبر هابرماس أنه اكتشف فوكو في كانط المعاصر يحول الفلسفة إلى نقد للزمن الحاضر، أو يرى في فوكو أول من صوب سهمه إلى الحاضر ليفتح بذلك خطاب الحداثة، بل أن مفكري الهدم مدينون لكانط لأنهم يستعدون سؤاله باستمرار، حيث ظل مشروع الأنوار الشغل الشاغل من إيمانويل كانط لخطاب ما بعد الحداثة حول الإنسان المعاصر.

لقد أكد هابرماس على أن كانط كان يعي أنه بصرف النظر عن كون التنوير حقبة مضت، إلا انها مازالت جديرة بأن تستكمل، "...إن التنوير ينطوي على تحرير الافراد من التصنيفات الجامدة حتى يستطيعوا أن يكونوا على الفعل...إن التنوير شهد خلق عالم شعبي يتم فيه مناقشة الآراء وتحويلها إلى رأي عام...إن الرأي العام يمكنه ان يستيقظ وأن يبدأ في ممارسة دوره ضد القوى التقليدية..."⁸⁹⁹ إن التنوير الذي يتحدث عنه هابرماس وريث للحداثة إنه تفعيل للذات ضمن فضاء عمومي، إنه "اجرو على استخدام عقلك" التي تحدث عنها كانط لكنه هذه المرة بصيغة ذاتية متصلة بالواقع.

⁸⁹⁹ دوريندا أوترام، التنوير، تر: ماجد مريس إبراهيم، دار الفارابي، ط2008، 1، بيروت، ص76.

المبحث الثالث: الإنسان الأنثوري في الخطاب العربي المعاصر

1. النهضة وخطاب التنوير:

عرفت النهضة العربية منذ بدايتها انشغالا بسؤال الإنسان والتنوير، وقد امتد ذلك ليشمل في الخطاب الإسلامي المعاصر، الذي أصبح فيه الدين يشكل واقعا متحديا، يتفاعل مع القيم الكونية دون أن يلغيها ، معتبرا تأويل النص تأويلا عقلانيا يتناسب مع راهنية الإنسان، "...إن الفكر الإنساني الأجدر به أن يستجيب للراهن وأن يتصدى

لحقائق العصر وينتصر للتقدم والتتوير، ويحارب التخلف ولا يتردد إلى العصور السابقة...⁹⁰⁰، من خلال الشعور بالحاضر الذي نعيش فيه وبتراكماته الحضارية والمعرفية والقيمية حتى لا يكون وجودنا وفكرنا خارج التاريخ، بسبب عدم قدرتنا على الخروج من ثنائية الأصالة والمعاصرة،... فاستيعاب التحولات الفكرية والمعرفية والإقتصادية التي عرفتھا الإنسانية منذ الثورة الكوبرنيكية يستوجب منا يقظة حاسمة لتجاوز أزمة إنتاج الوجود..".⁹⁰¹ ، حيث أن الحداثة والأنوار هي نتاج وعي تاريخي بالراهن.

يرى دعاة الأنوار أن الخطاب الديني في تكريسه لعبودية الإنسان يستند إلى النصوص المقدسة، لكن الوجود الإنساني وهو الأساس، إن التتوير في الفكر العربي المعاصر هو محاولة لتجاوز التخلف والتبعية والركود، والفلسفة بما أن لها دور في إعداد العقول الحرة فلا بد أن تحرر الإنسان من كل سلطة أبوية، وتحرره من براديجم الوعي أي التفكير بلا هوية، ومن هنا نتساءل عن كيفية تحقيق وجودنا في زمن الصراع الإيديولوجي، إن" من الأسباب الرئيسية لسوء الفهم المشترك بيننا، اختلاط معايير التمييز الناتجة عن المظاهر المصاحبة للحداثة والتحديث وللشعارات الإيديولوجية المعلنة عن ظهور حداثة إسلامية جديدة.."⁹⁰²، غير أن أدلجة الحداثة لا يكفي لإنتاجها فعلياً. فكيف نربط تراثنا مع واقعنا المتأزم؟ وكيف نفكر بطريقة حرة في نقد سلطة التراث المفروضة، والعيش فقي عصر مستتير توطئه عملية الانخراط ضمن مجموعة مفاهيم إنسانية، وإحلال الوعي في كل مظاهر الوجود الإنساني؟ وهل الحداثة قابلة لتبئية في وطننا العربي؟ وهل تقدمنا أو تخلفنا مقرون بمدى قربنا من الحضارة الغربية أو بعدها عنها؟.

⁹⁰⁰ نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، الناشر سينا للنشر ، ط2، 1994، ص 197.

⁹⁰¹ بن قيزة الطاهر ، مجتمع المعرفة والمواطنة، منشورات المركز الدولي لعلوم الإنسان ببيلوس، ط1

2018، ص335-336

⁹⁰² المرجع نفسه، ص336

شكل سؤال الإنسان موضوع مقاربات فلسفية بعد ما كان مقصيا في خطاب الإسلاميين، وكان محجوبا عن تغيرات الواقع، "...فالحداثة لا نعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي، بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث ومواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي..."⁹⁰³، فهناك من يريد اللحاق بالغرب مع المحافظة على الهوية أي التعايش مع الحضارة الغربية، والتكيف مع مستجديتها والعمل على تزوج التفكير الديني والتنوير، فإذا كانت فكرة المزوجة بين الإسلام والحداثة جوهر الطرح **جمال الدين الأفغاني(1838_1897) ومحمد عبده (1849_1905)**، فما هي خصوصية فكرة إسلامية المشروع النهضوي، ورفضه للمقاربة المادية للإنسان وتجريده الإنسان من الروح، فالإسلام في الواقع هو طريق التنوير والتقدم والإصلاح "...فهذا الدين يطالب المتدينين أن يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم وأن السعادة من نتاج العقل والبصيرة..."⁹⁰⁴، حيث يعلن دعاة هذا الإتجاه إن الإسلام عن ادعاء أنه دين يدعو للتعقل.

الإنسان في تصور الدين الإسلامي خليفة الله في الأرض وله دور في تقرير المحبة والعدل، حيث تسليط الضوء على الإنسان، فهوية لا تتحدد بكونه مالكا لماهية مجردة، بل كهوية ذاتية، ولهذا ينبغي أن نفكر في راهنا، لأننا "...لسنا أصلا هوييا مغلقا ونهائيا لجماعة عرقية أو دينية..."⁹⁰⁵، فالإسلام أعطى للإنسان دور الريادة في تدبير أموره وحل مشاكله وفي جلب المنفعة ودرء المفسدة، "...إن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له..."⁹⁰⁶، والاستخلاف أشار إليه القرآن في قوله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾⁹⁰⁷، و يمكن فهم معنى الاستخلاف بكونه

⁹⁰³ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991، بيروت، لبنان، ص 15-16.

⁹⁰⁴ جمال الدين الحسني الأفغاني، الشيخ محمد عبده، العروة الوثقى، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2002، ص

72.

⁹⁰⁵ فتحي المسكني، الهوية والحرية، نحو الأنوار الجديدة، جداول للنشر والتوزيع، ط1، 2011، ص 24.

⁹⁰⁶ المرجع نفسه، ص 30.

⁹⁰⁷ سورة البقرة الآية 30

سيطرة الفكر البشري على الطبيعة بعقولنا وملكاتنا، "...إن الاستخلاف هو إذن محاولة توفير أساس وجودي وأخلاقي لعمراننا ورعاية الوجود أو كما عبر عنه **كانط** في قوله: الواجب اتجاه الكون ومستقبل البشرية والتأسيس لثقافة العيش المشترك معا والقبول بتعدد الشخصية الإنسانية كواقعة أخلاقية ووجودية..."⁹⁰⁸ ، حيث نجد ان فكرة الاستخلاف تعني مشروعا إنسانيا يعكس فاعلية الذات التنويرية تجاه الوجود.

فوفق التصور الإسلامي، فإن الفرد المسلم يجب أن يلتزم بمبادئ دينية عملية تدعو إلى التفكير والعلم والعدل والتسامح، وهذه المبادئ تستدعي النظر العقلي والخروج من حرفية النص المقدس من أجل تفعيلها في الراهن، و"...استخدام الشريعة في اطار النظم القائمة في الغرب، ورفض سجن العقل في حرفية النص، لا يجوز المزج بين النص كمصدر للشرائع وطرق تطبيق الشرائع، حيث أن النص يحتوي على المعنى المطلق خارج نطاق الزمان والمكان، أما التطبيق فإنه يؤخذ روح النص ويراعي ظروف الزمان والمكان..."⁹⁰⁹.

يتعامل الفكر الإسلامي المعاصر مع الحضارة الغربية كمعطي صلب، في سياق حوارها فما يزال هناك إحساس بالعجز في مواجهات تحديات الراهن، فهل بالجدل ندخل عالم الحداثة؟ أم بإتقان لغة هذه الأدوات الحضارية الجديدة؟ كيف لنا أمام أدلجة الفكر والمعرفة وانسداد السلطة أن نحقق الديمقراطية والحرية؟

يستدعي الحديث عن كرونولوجيا مفهوم الحداثة منا معرفة الانزياحات الذي عرفها هذا المفهوم، والذي اختلفت معه الروى الفكرية للواقع المتأزم الذي يعيش فيه الوطن العربي بصيغة خاصة والإسلامي، هذه المساءلة اللغوية الوظيفية حيال مفهوم الحداثة ، هي محاولة نبش ما وراء هذا المفهوم من إمكانات وتأويلات، فإذا كانت الحداثة هي تنوير العقل وإصلاح المجتمع، فما نوعية التفكير الذي تحتاج إليه المجتمعات المتخلفة والإسلامي لننهض بالعقل؟ إن الأصل في الحداثة الانتقال من حالة القصور إلى حالة

⁹⁰⁸فتحي المسكني، المرجع السابق، ص 47.

⁹⁰⁹دوريندا أوترام، المرجع السابق، ص46

الرشد، والرشد يتأسس على الإبداع والنقد ويقضي ممارسة العقلنة في كل شيء، فهل يمكن تأصيل مفهوم الحداثة في الثقافة الإسلامية؟.

يستدعى مساءلة مفاهيمه تأصيلية لفكرة الحداثة، في المجال العربي الإسلامي ، العودة إلى الاصل اللغوي ، "...اللفظة العربية للحداثة، مشتقة من حدث بمعنى وقع، والحديث نقيض القديم، ولفظة الحداثة الغربية Modernité مشتقة من الجذر Mode وهي الصيغة أو الشكل..."⁹¹⁰ ، ما يحدث له أكثر من دلالة، يعبر عن الواقع التحول الحضاري الذي أوجده انفصال الكنيسة عن الفعل الاجتماعي والسياسي في أوروبا، ففي الحداثة يصبح الإنسان محور التقدم فخلاصه بيده، "...إن البحث في مفهوم الحداثة يثير لدى البعض قلقاً فكرياً وجودياً لأنها تشمل كل مستويات الوجود الإنساني...."⁹¹¹ ، حيث حدث الانتقال من سلطة الخطاب الإلهي إلى تأسيس تاريخه النص الديني ، لأن التراث كان قد تم اختزاله إلى هوية، فكل نقد ورفض له يعرض صاحبه للضياع ، ومن هنا نتساءل فهل تخلف الفكر العربي المعاصر هو من تخلف الواقع أم من تخلف الذات؟

يرى الأنواريون في الخطاب الإسلامي أنه لا بد من التوجه إلى انجاز وعي علمي بالتراث، "...فالدين يشير إلى طريقه الحياة، ولكن في بداية عصر التدوين ... أصبحت الهيمنة لسلطة النصوص، بمعنى أن الماضي هو المنتج للمعرفة، وليس الحاضر..."⁹¹² ، حيث أصبح العقل رهين النصوص المتعالية، "...فالقرآن اعتبر ديناً وتراثاً، ولقد أدى التوحيد بين الدين والتراث إلى إضفاء القداسة على ذلك التراث

⁹¹⁰ مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، ط1 1990، بيروت لبنان،، ص 223.

⁹¹¹ عبدالرحمن خالص ، عقل الحداثة بحث محكم في سبيل نهضة الفكر الغربي والإسلامي المعاصر، مجلة رؤى إستراتيجية أبريل 2015.

⁹¹² ناصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة وإرادة المعرفة وإرادة الهيمنة ، المركز الثقافي العربي، ط5 2001، الدار البيضاء ، المغرب، ص 16.

واقترنت مهمة العقل على ركود الثقافة...⁹¹³، ما أوصله الى انسداد، وبدل منه فإنه يجب أن "... يعطي الأولوية لأخلاقيات الدين وليس لحرفية النص، ويراعي التغيير اللانهائي للحضارة الإنسانية..."⁹¹⁴.

ولك ن نجد أن التصور النهضوي اعتبر أن الدين قدس العلم والحياة، فما تاريخ العالم إلا تجليات للوجود المطلق الذي يتطلب التفسير والفهم، ولقد نوه الأفغاني بقيمة المعرفة العلمية في بقاء الأمم، حيث يقول: "...التصديق بان الإنسان ملك الأرض... الاعتقاد بأن الإنسان إنما جاء إلى هذه الحياة الدنيا لتحصيل كمال يهيبه المعروف إلى عالم أسمى، كما غرس الدين في نفوس أتباعه ثلاث خصال فقط الحقوق والأمانة والصدق..."⁹¹⁵، حيث يحدد بذلك القيم التي رسخها الدين والآفاق التي فتحتها للعقل، هذه شروط النهضة وسعادة الإنسان وتتوير عقله، وبهذا استطاع خطاب التنوير أن يتعامل مع النص الديني بوصفه ظاهرة تاريخية، "...النص القرآني نص لغوي لا تمنع طبيعته الإلهية أن يدرس ويحلل لمنهج بشري، وتأسيس مفاهيم عقلية تسعى لواقع إنساني أفضل..."⁹¹⁶، وذلك في دعوة إلى نزع القدسية باعتبارها تعالي يعيق فهم النص، ويؤدي إلى تحول لعائق إيديولوجي أمام التنوير.

لا يتحدث الله عن نفسه إلا من خلال الوحي واللغة، ومن هنا ضرورة حضور الوعي الإنساني لتحليله وتفكيك رموزه فكلام الله قابل للتأويل العقلي والفهم، بالاعتماد على الانجازات اللغوية في فهم النصوص، "...إذا كان الفكر الديني يجعل قائل النصوص - الله - محور اهتمامه ، فإننا نجعل المتلقي الإنسان بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي هو نقطة البدء والمعاد..."⁹¹⁷، فما هي أسباب ركود العقل الإسلامي، هل

⁹¹³ المرجع نفسه، ص 20.

⁹¹⁴ دوريندا أوترام، مرجع سابق، ص 46.

⁹¹⁵ محمد عثمان الخشت، الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان، دار قباء، ط 1، 1998، ص 34.

⁹¹⁶ المرجع نفسه، ص 20

⁹¹⁷ نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، ص 200.

يعود إلى شمولية الدين وسلطة النصوص وركود الواقع الغربي اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا؟

خضع ضبط الواقع الإنساني إلى إقصاء الخبرة الإنسانية وتقديم سلطة النص "...يعتمد الخطاب الديني في تكريسه لعبودية الإنسان على سلطة النصوص ، فالوحي واقعة تاريخية....." ⁹¹⁸ ، وأمام أدلجة الفكر والاجتهاد، الذي رغم أهميته في التمييز بين الإلهي والبشري، بين العقيدة وإدراك الإنسان لها، لأن الإنسان يتغير طبقا للواقع والإسلام يؤسس للعقل في مجال الحياة، يتوجب "...إن إعادة البناء يستلزم تفكيك البناء القديم أولا واختيار مكوناته لاستبعاد العناصر اللصيقة بسياقها التاريخي...". ⁹¹⁹

الحدثة هي فعل واعي وإبداعي ، تعمل على تحديث آليات التفكير ومناهجه ومختلف استراتيجياته من أجل عقل حدائتي تنويري، "...ولكن إنتقال منظومة ثقافية تقليدية إلى الحدثة هو في الغالب انتقال عسير مملوء بالصدمات الكوسمولوجية والسيكولوجية للإنسان وكذا التمزقات العقديّة...". ⁹²⁰ ، وهذا يتطلب تحطيم الحواجز الإيديولوجية واللاهوتية والجيوسياسية التي طبعتها بطابعها، لقد ازداد التعصب العقائدي وتلون بالغيب مما جعل النمط الهوي للمسلمين هش، وتقبلوا الصورة التي طرحها الغير عليهم، فالحاضر هو العقل المتحقق بالفعل والحدثة هي أسلوب عمل وليس فقط مجرد أفكار، وهي محاولة انتزاع الأفراد من انتماءاتهم وإخضاعهم إلى نمط عمومي كوني للتجمع والوجود، باختلاف الثقافات تصبح عائقا أمام تقدم التاريخ فكيف تزيل هذه العقبة؟

2. إشكالية أدلجة التنوير:

⁹¹⁸ المرجع نفسه، ص 105.

⁹¹⁹ نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ،المرجع السابق، ص 108.

⁹²⁰ عبد الرحيم خالص، عقل الحدثة ،مرجع سابق، ص

حاول بعض المفكرين طرح أفكار التنوير في التشريع الإسلامي، فحاول **رفاعة الطهطاوي (1801_1873)** و**محمد عبده** تغيير الفكر الإسلامي وفهم فكرة الغرب عنا، لفك النزاع والصراع الإيديولوجي، فالإسلام في اعتقادهما ينطق بمفاهيم مشروع التنوير الغربي في فلا جدوى من الصدام، حيث وصل به الأمر إلى اعتبار أن علم أصول الفقه يسمى تماثل الحقوق الطبيعية التي جاءت بها الحداثة، ولقد اندهش **محمد عبده** من الحضارة الغربية وما حققتة من تقدم في مجال الحريات وحقوق الإنسان، رغم أنها مخالفة للتصور الإسلامي، "...إن العقل العربي حاول التعامل مع أوروبا في عصر الأنوار، لكنه وقع في ازدواجية متعارضة بين ما ينشدون الاندراج في سياق الثقافة الأوروبية وهم ينظرون إلى أوروبا، وبين ما ينشدون الانسلاخ عنها..."⁹²¹.

لكن مشروع النهضة ظل مرهونا بموافقة الحاكم، فالمتقف العربي يبدع تحت وصاية السلطة "...فلا بد من كسر احتكار السلطة واحتكار ما يمثل أدوات صنع الوعي، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالنضال من أجل إقرار التعددية وممارستها على مستوى العقل إنها ديمقراطية العقل..."⁹²²، وهنا تظهر ضرورة فصل الديني عن الاجتماعي و السياسي واعتبار المسألة الثقافية أولوية تنويرية، "...فالدين مسألة فردية شخصية اما الحياة العامة فهي تحتاج إلى اتفاق ديموقراطي بين أعضاء المجتمع..."⁹²³، الامر الذي لم يكن حاضرا ضمن الممارسة الدينية الثقافية، التي عجزت عن تحقيق الطفرة التاريخية للإنسان وإحياء المعنى الفعلي لوجوده، وتفعيل دوره في تنمية مجتمعه، ومن هناك نتساءل كيف نواكب أو نهضم انجازات الحضارة الغربية، هل بهدم المرجعية الدينية كشرط للتقدم والتعايش مع الحداثة الغربية؟

يعتبر **محمد عبده** أن الدين يدعو إلى التعقل في أمور الدنيا، ويؤكد أن الإنسان حر ومختار ومسؤول والوحي جاء متجاوبا معه الواقع، وأسباب النزول كثيرة تتعلق

⁹²¹ نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص 21.

⁹²² نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص 63.

⁹²³ دوريندا أوترام، التنوير، المرجع السابق، ص 46.

بمشاكل الإنسان النابعة من الواقع ، فالإسلام كان سبب في تقدم المسلمين، ولكن عندما سادت مرجعية النقل على العقل تعقدت الإشكالية في فهمه، أن الإسلام ليس خصما للعلم، وإذا كان هناك تعطيل له "...إن الإسلام كدين أثناء النصف الأول من حياته لم يعق الحركة العلمية عن الظهور في بلاد المسلمين، إن سوء الفهم للإسلام الذي قدمه الفقهاء المستبدون كانوا سبب في تأخر المسلمين، وهذا ما سماه محمد عبده إسلام القرآن وإسلام الحكام..."⁹²⁴، تولد عن هذا الهجوم على التفكير العقلي وسيطرة النصوص ورفض الخلاف والتعددية، "...إن النصية منهج ملائم تماما لأهداف أي سلطة سياسية..."⁹²⁵، ما يوضح أن الإسلام في نظره قد تم استغلاله سياسيا، ما نتج عنه أزمة في ما هو معرفي، "...تشكل ظواهر خلط الديني بالسياسي...التي ترمي إلى القمع المعرفي..."⁹²⁶.

كما يعتقد عبد الوهاب المسيري(1938_2008) إن الاستعمال الحر لعقلنا شرط لتتوير الإنسان والإبداع في بناء مشروع إنساني إسلامي، ففي كتابه إشكالية التحيز للحضارة الغربية، يدعوا إلى نقد جذري لها، حيث تقيم خطابا توليديا استكشافي إنطلاقا من المنظومة الإسلامية، لا يحاول التوفيق بين الحداثة الغربية والإسلام، بل يبدأ من نقد الحضارة الغربية باعتبارها رؤية كاملة للكون، وهو يعود إلى المنظومة الإسلامية بكل قيمها وخصوصيتها الدينية والأخلاقية، ويحاول تجريد نموذج معرفي يتمكن من خلاله توليد إجابات على الإشكاليات المتعلقة بالواقع، حيث يمكن يتبنى التتوير كأسلوب "... أعمال العقل للإجابة عن المستجدات والإشكاليات، والبحث عن صيغة للتدين لا تعوق التقدم..."⁹²⁷.

⁹²⁴ محمد عثمان الخشت، المرجع السابق، ص64.

⁹²⁵ نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص 56.

⁹²⁶ دوريندا أوترام، المرجع السابق، ص50.

⁹²⁷ دوريندا أوترام، المرجع السابق، ص16.

يلح عبد الوهاب المسيري على المشروع البديل وعلى إنسانية مشتركة تقبل التنوع الحضاري، من خلال الانفتاح على الآخر فالخطاب الإسلامي في تصوره يتضمن مفاهيم العولمة والتقدم فهو يجمع بين الجسد والروح وينمي روح التواصل، كما لا يمانع المسيري من أسلمة المعرفة واستفادتها من العلم والتكنولوجيا، "...لابد من الانفتاح على ثقافات العالم، والاستفادة من التراث الثقافي والفكري للحضارة العريقة التي تمتلك زادا معرفيا غزيرا في فهم الإنسان والطبيعة والمجتمع..."⁹²⁸ ، إن الانفتاح على الحداثة الغربية والابتعاد عن فكرة الملة والهوية المطلقة التي ألصقها بنا الاستعمار، سيصلح كل التشوهات المعرفية ويجعلنا ننخرط في الحضارة الإنسانية، "...صار علينا أن نفكر بهذا الاعتبار، نحن أحد المصادر الحيوية للإنسانية الحالية، ولسنا أصلا هوييا مغلقا ونهائيا لجماعة عرقية أو دينية..."⁹²⁹.

كما يرى **عبد الوهاب المسيري** ، أن الناس بشر متماثلون، وأن دين المستقبل سيكون ذو بعد إنساني في ضوء شمولية الإسلام الحامل لقيم التنوير، ويقدم الحداثة كمفهوم إنساني مشترك، والعمل على إبداع قيم إنسانية تجمع ما هو مختلف في تركيب مشترك، مع مراعاة المصلحة العامة للأوطان ومع خلق مفاهيم جديدة، والعمل على استقلالية الإنتاج المعرفي من يد أي سلطة ، لأن كلا من المثقف والسياسي يدعيان حماية الجماهير بسبب نقص وعي من الفتن، ويحاولان احتكار وعي الجمهور، فالرهان على الجمهور في حكر ما بعد الحديث، بعدما فشلت مفاهيم الحداثة كالقومية والشعب والعرق والجنس "...إن الذات الإنسانية قد صارت اليوم مفتتة إلى كيانات سردية وهويات متصارعة..."⁹³⁰.

⁹²⁸عبد الوهاب المسيري ، إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهد، معهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3، 1998 القاهرة، ص 103.

⁹²⁹ فتحي المسكني، الهوية والحرية، نحو الأنوار جديدة، المرجع السابق ص 24.

⁹³⁰فتحي المسكني، المرجع نفسه، ص 36

يظهر الحل في شرط إمكان حوار أصيل، لأن تطور التكنولوجيا أثر على العقول البشر في كل مكان وفقا لمشروع العولمة، وإزاحة الإنسان من المركز وزوال فكرة الهوية في عالم أصبح بفضل الفيض العلمي متقارب الحدود، وبالتالي يصبح فكرة الغيرية ضرورة، " ...فتأصلنا لكياننا دون تواصلنا مع الغير يؤدي إلى هذا النوع من الهوية السردية الانعزالية..."⁹³¹ ، إن الحقيقة لم تعد مجردة فلها وجه آخر، فهي لعبة المراد منها الإبقاء على سلطة الإنساق الكبرى ضد الإنسان، فالعقل يتمظهر ويتغلغل في النسيج الاجتماعي ولا يخضع لاعتبارات سياسية ، فمن الصعب توحيد العقول ، كما أدعى فلاسفة الأنوار في الطبيعة البشرية.

لقد توصل الإنسان بعقله إلى معرفة ذاته والاعتراف بغيره ، كإرادة حرة لها حق الاختلاف، فالإنسان لا يحقق وجوده إلا بالآخر المختلف عنه ثقافيا وعقائديا، وتتبع هذه المقاربة عن مساءلة فلسفية أنطولوجية ، كيف يمكن التأسيس لرؤية فلسفية واقعية لفهم العلاقات الأنطولوجية التي تحكم الموجودات؟، لقد برزت ضرورة تخلص الذات من سجن المعنى والمعرفة، وبعث سؤال الإنسان وتفعيله واستجلاء راهنه وربطه بالغيرية، "...فالذات عند ريكور غير معطاة لا في بديهية نفسية ولا في حدس ذهني ولا في رؤية صوفية..."⁹³² ، فالفكر يفهم الفكر ويبعث المعاني السامية للإنسان كبعد أنطولوجي يحضره ريكور في ضرورة تفعيل الغير.

ينخرط الإنسان في الحياة ضمن المجموعة الإنسانية ويمد جسور التواصل بين الجميع ، فأفعاله هي وليدة مظاهر وجودية أخرى، فمفهوم الإنسان سوف تتوحد فيه كل الأنظمة الرمزية، الإنسان ملزم بأن يحيا في الوجود "...إننا لا نملك مشروعنا ذاتنا ، أصبحت مصادر أنفسنا متعددة ، لم تعد الملة هي الأفق الروحي الوحيد لأنفسنا، إن

⁹³¹عبدالوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الوعي للنشر والتوزيع ، ط2، 2012، ص

⁹³²Paul Ricoeur, le conflit des interprétations essais d'hermenutique.op.cit,p321.

علاقتنا بالأصل قد تغيرت بلا رجعة...⁹³³ ، لقد تعامل معنا الاستعمار أننا مسلمون ديننا ووطننا وأن الإسلام هويتنا ، فلا وجود لأي موقف تأسيسي سوي الانتماء إلى الأدمية " ...وآدم هي صيغة هوية فارغة من أي معنى محدد...⁹³⁴ ، فكل إنسان مسؤول عن تعمير الأرض والحفاظ عليها.

إن شبح الأصول سيطر على الفكر النهضوي العربي وجعله يركز على نقائص الحداثة الأوربية، و يعتبر الثوابت الماضية أهم من المتغيرات الحاضرة، ويعتبر أن الإنسان إذا جدد فإنه سيعود إلى شيء غير محدد لا توجد فيه توابت ولا قيمة ولا حقيقة وبلا غاية، تتعدم فيه الابعاد الروحية، حيث أن "...بدء العالم من دون الإنسان وسينتهي من دونه...⁹³⁵ ، ويصر على أن الحداثة الغربية رغم بريقها تبقى متناقضة كونها لا تجمع بين التنظير والتطبيق، و " أقصى السؤال الأصل، السؤال الأصعب في الفكر الإسلامي، أي إذا كان الأصل الديني، هو كامل لا يعتريه نقص فقد أعلن عن كماله في زمن مضى، ناصر المسلمين على غيرهم...كشف الفكر النهضوي عن تجليات اللاعقلانية في المجتمع العربي ولا يعود هذا إلى قصور جوهري فيه، إنما يعود إلى الشروط الاجتماعية الذي ظهر فيها"⁹³⁶ لكن لماذا فشلت خطابات النهضة في امتصاص صدمة الحداثة وانشاء حداثة عربية؟ لماذا استمرت في استيراد مشكلات الحداثة؟

⁹³³ عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، المرجع السابق، ص66.

⁹³⁴ المرجع نفسه، ص66.

⁹³⁵ المسيري عبدالوهاب ، إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهد ، المقدمة، فقه التحيز، معهد العالمي للفكر الإسلامي ، السلسلة المنهجية الإسلامية 1998 ط3 القاهرة، ص 27.

⁹³⁶ طه حسين وأدونيس، الحداثة المتقهرة ، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية مؤسسة ناديا للطباعة والنشر

والإعلان والتوزيع ، ط1 01 2005 .- رام الله فلسطين، ص10-11

بين التجديد والتقليد والتبعية تطرح مشكلات التنوير في الخطاب الإسلامي، "إن... إن وقوف الخطاب الديني عند المعاني ينتهي إلى الارتداد بالواقع وتجميد النصوص وتعقيد وجوده..."⁹³⁷، وإن تناقضات الفكر الديني نابعة من لا تاريخيته و..التهميش النسبي والجزئي والعادات لحساب المطلق والكلي"⁹³⁸، كيف يمكن إنتاج نصوص جديدة في معالجة إشكالية الإنسان الأنثوري؟ ، إن الوحي من صنع التاريخ ولقد واكب تطوره وساعد على تقدم الوعي،"... لا يمكننا أن نتحدث عن التجديد في التراث، فالتراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، فهو إذن وصية موروث وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات..."⁹³⁹ وفق هذا الطرح ليس التراث مشكلة وإنما هو تراكم تاريخي وصلنا إلينا في الحاضر.

إن التماس الحل يكون بالعودة إلى العقل مكتمل وقادر على ادراك المعرفة بالوجود "...عندما استقل العقل واستقلت الإرادة ، كان هذا دليلا على ختم النبوة، ولذلك قال المعتزلة في إعلانهم أن العقل قادر على أن يصل إلى ما يصل إليه الوحي، إذ هذه هي غاية الوحي تحقيق الإنسان القادر على الحرية..."⁹⁴⁰ ، فالإنسان حر لا يملك أي برنامج يعتمد على الغيب مسؤول ازاء الوجود، لأنه مستخلف في الأرض إن معنى الاستخلاف عبر عنه **كانط** "...الواجب اتجاه الكون ومستقبل البشرية والتأسيس لثقافة العيش معا..."⁹⁴¹، حيث يعتبر أن الجنس البشري واحد رغم تعدد ثقافته،"...يعود البشر

⁹³⁷ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 200.

⁹³⁸ نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص 235.

⁹³⁹ كريمة كربية، إشكالية التجديد في فكر حسن حنفي، مجلة الأدب والعلوم الاجتماعية، جامعة السلطان قابوس المملكة العربية السعودية، ص38

⁹⁴⁰ عبدالجبار الرفاعي، قضايا إسلامية معاصرة الاجتهاد الكلامي ، دار الهادي، ط1، 2002، ص 51.

⁹⁴¹ فتحي المسكني ، المرجع السابق، ص 35.

كلهم إلى نوع واحد طبيعي، الإنسان موجه بعقله شكل مجتمعا مع الآخرين...⁹⁴²، ويدعو لتأسيس مواطن عالمي كسمبوليتك وفي هذا التجمع ينهض بالثقافة والعلوم، غير أن "العقل المقلد، عقل تبعي يفتقد كل شروط التجديد الممكنة في بيئته الطبيعية، إن تحقيق حداثة الفكر العربي والإسلامي المعاصر رهين يتجاوز أصول الاستبداد ومركزاته"⁹⁴³.

ان تعزيز الحداثة في الخطاب الاسلامي، مرهون بالانخراط والاستجابة للشمولية الفكرية، القائمة على تثبيت العقل في كل المجالات، اننا نعيش في زمن يحمل صفة الكونية، فكيف نجد صيغة لوضع الانسان المسلم الذي يشعر أنه يعيش على هامش الحضارة الغربية؟ وهل التنوير يقتضي تبني تجربة الغير في الوطن العربي؟

3. الحداثة كواقع كسموثقافي:

لقد ظهرت مقاربات مستبقة تعتبر أن الحداثة وضع ثقافي مفروض، خلقتة العولمة السياسية و الثقافية، كشفت النقاب عن مشكلا عميقة وأبرزتها للسطح دون القدرة على استيعابها، وولدت حراكا إجتماعيا عميقا فهل نستطيع الدخول إلى مجتمع الحداثة بمجرد اتصالنا، "...في زمن التقليد والحداثة وتلازمهما، تزداد معرفة الإنسان وانتاجاته ويبرز الجهل بشكل واضح...تحول مطمح مجتمع المعرفة إلى نموذج إشكالي غريب يعاني من سلطان الحقد المؤسس لمجتمع الجهل الموسوم بفكر الخرافي؟..تقديسه لمؤسسات

⁹⁴²Hubert carron, kant anthropologie et moral, arte philosophia, seance 23avril 2009.

⁹⁴³ عبد الرحيم خالص عقل الحداثة، بحث في سبل نهضة الفكر العربي والإسلامي المعاصر، رؤى استراتيجية

التجهيل-هل المقابلة بين مجتمع الجهل والمعرفة افتعال أم حقيقة تعيشها ونمارسها في زمن اختلطت فيه معايير التمييز غائبة؟⁹⁴⁴.

إن ما يميز الحداثة هو الراهينة أو الاهتمام بالحاضر، إن الحداثة الأوروبية تمكنت من استيعاب تراثها لتنتج راهنا فعلا "فالاهتمام بمشاغل الحاضر وتراكماته المعرفية والاهتمام بالذات المعرفة إنما هو أصل الحضور في العالم"⁹⁴⁵ ، إن الراهنية هي الغنخراط الفاعل في الحاضر، "فامتلاك الحاضر يمنح الدول الأوروبية قدرة فائقة على الاستشراف والتخطيط، لذلك تتسلح أوروبا وأمريكا بمؤسسات مهمتها اقتراح القوانين والمعاهدات التي تضمن تفوقها الحالي"⁹⁴⁶ ، كما انها استطاعت من استشراف مستقبلها، لكن الحال أن "الحقيقة أن حاضر العرب هو حاضر الأزمة، أزمة متعددة المعاني والأبعاد: فهي هيكلية، اجتماعية، تكنولوجية، معرفية، اقتصادية، سياسية، قيمة؛ يؤدي بنا ذلك إلى التساؤل عن مدى نجاعة اختياراتنا الحضارية، وعن وجهة النماذج التي نختارها طريقا لتقدمنا..."⁹⁴⁷ ، غن هناك فرقا بين الحداثة والتحديث ، الحداثة موقف فكري و ثقافي، أما التحديث فهو نتيجة للحداثة، لذلك فإن "إن جميع الأسئلة التي نطرحها عن أنفسنا والتي تحاول فهم آلية الانفتاح والانغلاق عندنا، إنما هي أسئلة يتعذر إدراك أهميتها ما لم تطرح في سياق ابستمولوجي شامل لا يفصل بين المعرفة والسلوك، وما لم يتم تجاوز المعارضات بين الأنا والآخر والأصيل والدخيل"⁹⁴⁸.

⁹⁴⁴ بن قيزة، الطاهر مجتمع المعرفة والمواطنة، المرجع السابق، ص 08

⁹⁴⁵ بن قيزة طاهر، مجتمع المعرفة والمواطنة ، ، المرجع السابق، ، ص 08

⁹⁴⁶ المرجع نفسه، ص 10

⁹⁴⁷ المرجع السابق، ص 17

⁹⁴⁸ المرجع نفسه، ص 37

لقد سبب الانغلاق الفكري وانسداد الأفق المعرفي أزمة عميقة في الذات العربية ف
"رغم إعجابهم بمنجزات الحداثة وما صاحبها من فوائد تنظيمية إلا أن كل من رفاة
الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده، لم يروا رابطة تربط بين نظام الترتيب التقني وترتيب
النظام الفكري القيمي.."⁹⁴⁹، إن هذا العجز عن ربط بين الفكر والعمل يعود إلى مشكلة
التعاطي مع المقدس بدرجة أولى "لذلك يرفض محمد عبده الفصل التقليدي بين الدين
والسياسة"⁹⁵⁰، ويصرّون على أن إن الإسلام دين وشرع فنوضع حدودا ورسم حقوقا
وحدد جميع العلاقة إنها حالة التبعية التي يوكل من خلالها الحاضر للماضي، الذي
يجعلهم "لا يمعنون النظر في معاني التقدم والتأخر وأسبابه الإستمولوجية بل ينظرون
إلى القضية من زاوية واحدة وهي الزاوية الاخلاقية معتبرين انفسهم نموذجا للسلوك
الاخلاقي، والأوربيين نموذجا للتدني الاخلاقي، أي تحويل الهزيمة إلى انتصار والتأخر
إلى نقاوة، حيث يغيرون السؤال ماذا خسر العالم من انحطاط المسلمين فلماذا عجز
الغرب عن فهمنا؟"⁹⁵¹، يقصى ذلك كل امكانية نقد أو مساءلة للذات ويضعها في
مواجهة الآخر كمضاد، هذا و"يؤدي منطق المواجهة بين الشرق والغرب إلى تشويه
حقيقة علاقة التداخل بين الحضارات... يكون إثبات الانا متعطلا إذ لم يكن في سياق
إثبات الآخر"⁹⁵².

إن الوضع الحدائي ليس معطى جاهزا فالحدائفة الاوربية " تحولا وانتقالا، فولوج الحدائفة
لا يكون أبدا طبيعيا وتلقائيا بل ينتج دائما عن إرادة في التغير، وفي التقدم وفي التحول

⁹⁴⁹ المرجع السابق، ص54

⁹⁵⁰ المرجع نفسه، ص54

⁹⁵¹ بن قييزة الطاهر ، مجتمع المعرفة والمواطنة ، المرجع السابق،، ص63

⁹⁵² المرجع نفسه، ص59

عن نمط معين في العمل والتواصل إلى نمط آخر يتميز عنه باتساع أفقه والتفائه مع القيم الكونية⁹⁵³، إن السمة الأساسية للحادثة هي الراهنية،"فالحادثة حركة حضارية يتعارض مع الانشداد الدغمائي للماضي وتقديس رموزه، فهي تصور جديد للزمان والتاريخ"⁹⁵⁴، تتعارض الحادثة مع الدوغمائية والتقديس المتعالي عن الراهن،" إن الميزة اللافتة للأزمة الحديثة تتمثل في ما سماه ماكس فيبر رفع السحر عن العالم أي التقدم في أشكال العلمنة"⁹⁵⁵.

أنتجت هذه الحادثة وضعا ثقافيا مغاير لما مضى حيث أن من ابرز نتائجها التطور التكنولوجي، الذي فرض على العالم نمطا جديدا من التواصل والانخراط فهل يكون هذا كافيا لتحقيق الكونية التي نادى بها كانط وفلاسفة الأنوار؟ "إننا دخلنا في مجتمع معلوماتي لأن نمط الإنتاج الرأسمالي الصناعي قد تغير وهو محدد بتطور تكنولوجي إعلامي تواصلي ... إنه شكل خاص من النظام الاجتماعي يصبح فيه الإبداع وتداول المعلومة وتداولها مصدرا من المصادر الإنتاجية والسلطة الأولى...وقد أصبح التطور التكنولوجي محركا أساسيا في التنمية البشرية والاقتصادية.."⁹⁵⁶.

يجب النظر إلى قضية الحادثة ليست مسألة فلسفية بقدر ما هي تجديد حضاري شامل، حققته أوربا باعتباره مكسبا أوربيا أولا وقبل كل شيء، وإضافة إنسانية يمكن لبقية شعوب العالم أن تستفيد منها"⁹⁵⁷، أدت الحادثة إلى "...إحداث معارف جديدة تغير المشهد الثقافي بإقحام مجموعة من المفاهيم المستحدثة مثل التفاعل، الدفع، التدفق كما

⁹⁵³ المرجع السابق، ص82

⁹⁵⁴ المرجع نفسه، ص83

⁹⁵⁵ المرجع السابق، ص87

⁹⁵⁶ بن قيزة الطاهر ، مجتمع المعرفة والمواطنة ، المرجع السابق، ص153

⁹⁵⁷ المرجع نفسه، ص57

نعير الثورة المعلوماتية ، مفاهيم الزمان و المكان...⁹⁵⁸، هذا التغير فرض نفسه على العالم بشكل لا يمكن لنا تجاهله، ففي زمن المعلوماتية يصبح "البعد الاستمولوجي للزمن صارت المعلومة موردا من الموارد الأساسية ، فمن يمتلك المعلومة قادر على استثمارها قبل غيره، الأمر الذي يؤهله لاستباق الأحداث واستثمارها والتفوق في تطوير موقعه الاقتصادي والسياسي والمعرفي"⁹⁵⁹، فالقضية أصبحت إما الانخراط في عالم المعرفة أو البقاء خارج عنه.

فهل كان للتطور التكنولوجي انعكاس عملي أدى إلى ثروة صاخبة داخل المجتمعات الإنسانية؟ وخاصة العربية، يرى **جوهر الجموسي** (الافتراض والثورة مكانة الانترنت في نشأة مجتمع مدني عربي) أن التطور التكنولوجي لوسائل الاتصال "سيخول للمجتمع العربي تحقيق قفزة نوعية في وجوده الاجتماعي، بتزايد تخوف الأنظمة الحاكمة من وقعه وأثره في إنتاج القوة، وإعادة توزيع علاقاتها بين المجتمع المدني والدولة، وبين الفرد والدولة والمؤسسات"⁹⁶⁰ ، بمعنى ان الرهان الخاص بالتحول الاجتماعي سيحدث ثورة جذرية في بنية الفكر، حيث أن " الارتقاء إلى مجتمع المعرفة لا ينفصل عن البعد التثويري والتنموي الملازمين لكل نهضة ممكنة فاكتساب المعرفة حق مواطني"⁹⁶¹.

غير أن الوضع الحداثي يتطلب ضمانات سياسية ف " لا يمكن لمجتمع المعرفة أن يتوطن في البلاد العربية ما لم يتفتح الطريق أمام منظمات المجتمع المدني الملتزمة بالقوانين الوضعية والمواطنة، والعاملة على تدعيم آليات المراقبة وعلى ضمان حرية

⁹⁵⁸ المرجع السابق ، ص153

⁹⁵⁹ المرجع نفسه ، ص153

⁹⁶⁰ بن قيزة الطاهر، مجتمع المعرفة والمواطنة ، المرجع السابق،،ص137-138

⁹⁶¹ المرجع السابق، ص158

الرأي والمعتقد والنقد، وكل ذلك لا يبتسر إلا من خلال المؤسسات التي تدعم ركائز مجتمع المعرفة⁹⁶²، إن المكسب الاساسي للحدثة و لما انجزته على مستوى الواقع هو الفرد،" قد كرست الثورة الفرنسية فكرة الاستقلال الذاتي من خلال رفعها لشعار الحرية، والفكرة القائلة أن للفرد قيمة مطلقة وهي قيمة يحوزها الفرد بقطع النظر عن المجتمع الذي ينتمي إليه، فقيمة الفرد ليست مرتبطة بانتماؤه للمجتمع بل تكمن في ذاته ومن جهة كونه أخلاقيا تتحدد من خلال التزامه بالقانون الوضعي والأخلاقي، بهذا المعنى فإن الفرد هو مصدر القانون وهو مصدر السلطة السياسية ومصدر نفوذها⁹⁶³.

إن الديمقراطية باعتبارها الوضع الذي يسمح بالوجود الفردي الحر ضمن مجتمع القانون، لم تكتمل شروطها ".أن الشرط الأول للديمقراطية هو الوعاء الذي يحتويها، إن الديمقراطية لا تكون بغير الوعي بالحس المدني وبالبنية التي تجعل الدولة في خدمة الصالح العام.. كانت الحدثة صيرورة تتفاعل في رحمتها معطيات المجتمع المدني⁹⁶⁴، و مع الثورة التكنولوجية صار الوجود ضمن شبكة الأنترنت متاحا، غير أنه غير كاف لانشاء فعل ديمقراطي".صار من الضروري الإشارة إلى الربط بين المجتمع المدني بالمجتمع الافتراضي، والتي تجعل المواطن يدعم فعله المواطني، من خلال تأثيره الناطمواطني غير أن هذا الترابط بين الفضاء العمومي والفضاء السيبرنطقي لا يزال في العالم العربي موضع إشكال بسبب انتشار الأمية المعرفية، الأمر الذي يجعل مسألة

⁹⁶² المرجع نفسه، ص 197

⁹⁶³ المرجع السابق، ص 111

⁹⁶⁴ المرجع نفسه، ص 269

التربية عن المواطنة رهانا أساسيا لابد أن تتوقف عنده باعتباره الطريق الملكي لتحقيق هدف مجتمع المعرفة المنشود⁹⁶⁵.

إن الولوج لمكتسبات الحداثة يتطلب أولا أحداث حداثه فكرية، بحل العقد المتعلقة بأزماتنا الحاضرة التي تسبب فيها علاقتنا مع الماضي.

5. إمكانية تأسيس أفق حداثة عربية:

تميز الخطاب الفكر العربي المعاصر بمشاريعه فكرية التي تعيد النظر في التراث، والبحث عن امكانات معاصرة تؤسس المواجهات نظرية ومعرفية لهذا الراهن، الذي يتغير بسرعة حاملا لثقافة تتوالد وتنتشر بسرعة، وتسعى لفرض نفسها على الآخرين، مستخدمة اسلوب الحجاج والاقناع والتحدي وتلبي حاجات الفرد، ولكن التتوير ليس اخذ تجربة الغير من دون نقد ، فهناك تراث عميق لهذا الفرد العربي، فهل يتخلص منه او يعيد قراءته وتفكيكه وابرار قوته؟.

يجب الوعي بـ"استحالة استنساخ التجارب الحداثية مع إمكان الإفادة منها في ولوج المجتمعات العربية إلى أزمنة حداثية مخصصة"⁹⁶⁶ ، كما أن الحداثة ليس معطى يمكن جلبه برفض التراث، حيث أن هناك عوامل اجتماعية وأنثروبولوجية تسهم فيه، "يسهم الوجود الاجتماعي في بلورة الوعي الإنساني، تأتي إشكال الحداثة عندما يتداخل المفهوم مع السياقات التاريخية التي يتولد منها..⁹⁶⁷"، بالإضافة إلى أن خصوصية الثقافة العربية المتمثلة في سيادة العرف الاجتماعي أبطنت من استيعاب الازمة التي ولدتها صدمة الحداثة الغربية "يعد الواقع المركز المحوري في عملية وعي العقل العربي

⁹⁶⁵ بن قيزة الطاهر ، مجتمع المعرفة والمواطنة ، المرجع السابق،، ص281

⁹⁶⁶ مهور باشة عبد الحليم ، الحداثة الغربية وأنماط الوعي بها في الفكر العربي المعاصر، دراسة مقارنة بين

عبدالله العروي وطه عبد الرحمن، مجلة التبيين ع: 6/26 شتاء 2018، ص104

⁹⁶⁷ مهور باشة عبد الحليم، المرجع السابق، ص 110

بالحادثة الغربية...صدمة الحادثة وارتداداتها على وعي العقل العربي...دهشة العرب من الحادثة هي أهم حدث روحي في تاريخهم المعاصر⁹⁶⁸.

إن النكوص إلى الماضي (السلف) ولد ما يسميه الجابري بالقراءة التراثية للتراث، أمر ينبغي تجاوزه "علينا أن ننظر إلى القراءة بوصفها اختلافاً عن النص لا تماهياً معه، وأن تهتم بما تظهر قراءة النص من التعدد والتنوع والتفاصيل والترجح والاختلاف... فالنص هو حقا حيز كلامي يتعدد معناه وتتفاضل دلالاته وتتعدد مقاماته وتختلف سياقاته"⁹⁶⁹، يجب وضع النص ضمن سياقه التاريخي، "...فالمثقف العربي مفكر لا تاريخي يسقط التاريخ من حساباته الواقعية"⁹⁷⁰، في هذا الصدد يؤكد عبد الله العروي (1933_ أن "التاريخ المدخل المركزي لتأسيس الحادثة العربية... إن التاريخية هي المحدد الأساسي في الوعي بالحادثة الغربية، تبقى الحادثة المشروع الوحيد الذي علينا أن ننخرط فيه إذا ما أردنا التأسيس لحادثة عربية"⁹⁷¹.

شكل التراث عائقا امام الحادثة حين تم التعامل معه "...كقيمة في المجتمعات التراثية، يكون بديلا عن الواقع، هو الذات والموضوع، الأنا والغير، الروح والمادة مغلق على نفسه، وحدة لا يقبل الانقسام، كامل حقائق مطلقة فتم التكرار للحاضر كلية..."⁹⁷²، يجب الفهم التراث ضمن تاريخيته كظاهرة ثقافية ينبغي دراستها، "...التراث ليس بالدين، لأن التراث ظاهرة حضارية ثقافية، فالدين جزء من التراث، فالتراث إن هو الإعطاء زمني أو مكاني حمل في طياته كل شيء، لا يوجد دين في ذاته بل يوجد تراث لجماعة

⁹⁶⁸ المرجع السابق، ص 111

⁹⁶⁹ مهور باشة عبد الحليم، المرجع السابق، ص 111

⁹⁷⁰ المرجع نفسه، ص 117

⁹⁷¹ المرجع السابق، ص 117

⁹⁷² كربية كريمة، المرجع السابق، ص 38

معينة يمكن تطويرها حسب منطق الحاضر، فالإسلام ظاهرة حضارية وضعت في التاريخ...⁹⁷³، يمكن هذا من النظر للتراث كمعطى ثقافي لغوي ويمكن من تحليله بشكل مجاني للإيديولوجيا يخدم الراهن الحداثي ولا يقدر التراث كماض يعجز عن استحضاره لخدمة الحاضر.

ان هناك علاقة وثيقة بين الراهن والتراث، او كما يرى محمد عابد الجابري (1936-2010) "...سؤال الحداثة متعدد الابعاد، سؤال موجه الى التراث بجميع مجالاته، وسؤال موجه للحداثة بكل معطياتها وطموحاتها، ولأن الحاجة الى الاشتغال بالتراث تمليه الحاجة إلى تحديث كيفية تعاملنا معه خدمة للحداثة وتأصيلا لها"⁹⁷⁴، فمشكلات الانسان المعاصر نابعة من طموحاته وواقعه، وحتى يتمكن من استيعابها وادماج قيم التنوير في صيرورة تطوره، عليه ان يتغير بكل ارادته في اسلوب تفكيره ويتحكم في المنظومة العالمية للتكنولوجيا والعلم، وان يشارك الاخرين بإنتاج تجربة جديدة، وتوظيف قيم انسانية تغير من حياته، "والتراث ليس بناء صوري شكلي، فهو المخزون النفسي عند الجماهير، هو تركز الماضي في الحاضر يتحول إلى سلطة في مقابل سلطة العقل..."⁹⁷⁵، إذا ما تم النظر اليه من منطلق أنه تراث مقدسة يتجاهل راهنية الحاضر.

إن طريقة قراءة التراث هي التي تحدد حدثنا وتحدد أيضا علاقتنا مع حادثة الآخر "...فالتراث والتجديد رؤية الحاضر داخل الماضي ورؤية الماضي داخل الحاضر يؤسسان حسب حسن حنفي(1935_) علما جديدا وهو وصف الحاضر كأنه

⁹⁷³ كربية كريمة، إشكالية التجديد في فكر حسن حنفي، المرجع السابق، ص38

⁹⁷⁴ محمد عابد الجابري، دراسات ومناقشات المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1 1991، ص 14.

⁹⁷⁵ كريمة كربية، المرجع السابق، ص38

ماضي متحرك ووصف الماضي على أنه حاضر معاش.. إن قضية التراث والتجديد هي قضية التجانس في الزمان وربط الماضي بالحاضر وإيجاد وحدة التاريخ.. استثمار الحضارة على أساس جديد من احتياجات العصر...⁹⁷⁶ غير ان نجاح ذلك الرهان يتطلب الوعي بضرورة النقد واستثمار معطيات العلوم الانسانية لتفكيك ازمان الذات، يجب التعامل مع الماض ك"... مادة حية تغطي النظرية العلمية في تفسير الواقع، نظرية للعمل موجها لسلوك الإنسان ومادة تكتشف وتستمر لإعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض"⁹⁷⁷.

يجب الرهان على الإنسان وعلى العقل لفهم الذات والخروج بها من التراثية إلى الحداثة"... فالإنسان بعقله المستقل وإرادته الحرة قادر على أن يواصل حركة التاريخ والغاية النهائية للوعي الإنساني الجديد لتحويل الوعي إلى علم إنساني شامل وإيجاد موقف من الواقع ... في وحدة عضوية داخل الإنسان وفي سلوكه الفردي والاجتماعي...⁹⁷⁸، يحتاج التراث لا إلى تجديد وإنما إلى أنسنة وفهم" يصبح بذلك الإنسان هو الفاعل المتدخل في حركة التاريخ والقادر على تطوير واقعه ويصبح التراث هو نظرية الواقع والتجديد هو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته"⁹⁷⁹.

كما تبرز ضرورة ممارسة النقد بطريقة عقلانية لكل المفاهيم والمناهج وحتى على نفسه، لأنه لا يمكن تعميم تجربة اوروبية، وإقصاء كل ما يتعلق بهويتنا ومنظومتنا التراثية، يقول هشام شرابي(1927-2005): "... لا يمكن اعتبار الانماط الفكرية، انماطا انسانية شاملة تنطبق على جميع البشر، لأنها على انواع واشكال مختلفة

⁹⁷⁶ المرجع نفسه، ص41

⁹⁷⁷ المرجع السابق، ص41

⁹⁷⁸ كربية كريمة ، المرجع السابق، ص43

⁹⁷⁹ المرجع نفسه ، ص44

باختلاف سياقها الحضاري والتاريخي، فهذه السياقات هي التي يتشكل على اثرها الافق الحضاري الانساني الخاص المبني على التجربة والادراك والتفسير، وفي هذه العملية تلعب اللغة كونها تضيف على التجربة الادراكية بنية مسبقة، فتجعلنا نرى العالم بضوء معين⁹⁸⁰ ، فلا بد من مراعاة معطيات الثقافة الاسلامية وخصوصيتها، ولخلق تفاعل ايجابي مع الغير.

إن التأسيس لإنسان الأنثوري في الخطاب الإسلامي يمكنه من تجاوز الواقع المتأزم ويؤهله لصد كل ما يهدد وجوده وفق تطلعات ذاتية، يتطلب الوعي العميق بمتطلبات الحداثة، فإذا كان التنوير هو احساس بالرفض لكل ما هو قائم، فهو ليس الاحتكاك بالمجتمعات التي تمجد المستقبل وتعيش حركية ودينامية والتحرر من كل الاشكال الثقافية التقليدية، "إن هذا التصور للحداثة تصور غير حدائي، لأنه ينقل الحداثة من رتبة مفهوم عقلي إجرائي إلى شيء مقدس، فوعي العقل العربي بالحداثة الغربية هو وعي واقعي، فلم يرتق بعد إلى الوعي بمبادئ الحداثة أو روحها..."⁹⁸¹. إن روح الحداثة حسب طه عبد الرحمن(1944_) هي الوعي العميق بحالة القصور و السعي للخروج منها بإمكانات أصيلة، ".إن الأصل في الحداثة الانتقال من حالة القصور إلى حالة الرشد، إن القصور هو اختيار التبعية للغير"⁹⁸²، وهنا يحضر التصور الكانطي القائم على مبدأ أجرؤ على استخدام عقلك.

إن التأصيل للحداثة هو التخلص من التبعية و يحل أشكال التبعية إلى "التبعية الإبتاعية: وهي أن يسلم القاصر قيادة عن طواعيه لغيره ليفكر مكانه، والتبعية

980 هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1 1990 ص 49.

⁹⁸¹ مهور باشة عبد الحليم ، الحداثة الغربية وأنماط الوعي بها في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق ص104

⁹⁸² المرجع نفسه، ص120

الاستساخية: وهي أن يختار القاصر بمحض إرادته أن ينقل طرائق ونتائج تفكير غيره وينزلها بصورتها الأصلية عبر واقعه وأفقه، والتبعية الآلية، وهي أن ينساق القاصر إلى تقليد غيره في مناهج تفكيره ونتائجه لشدة تماهيه مع الغير⁹⁸³، حيث أن المجتمع العربي في مختلف مستوياته، والمتقف العربي خاصة، حسبه يعاني من هذه التبعية التي تجعله عاجزا عن إحداث تغيير جذري في الوعي القائم ويتوصل إلى ان روح الحداثة تكمن في تكوين قدرة على النقد، و بناء مبدا الرشد،" ويسهم وعي العقل الغربي بمبدأ الرشد في الخروج من حالة القصور المعرفي وفي هدم فكرة الإلتباع الطوعي لما ينتجه العقل الغربي، أن نفكر في أوضاعنا الحضارية من دون أن يفكر الآخر بدلا منا، إن الوعي بمبدأ النقد إخضاع كل المنظومات الفكرية إلى عملية النقد...⁹⁸⁴، ويحدد سمات الحداثة في ثلاثة مبادئ هي الكفيلة بجعلها حداثة فاعلة تتمثل في مبدأ الرشد، مبدأ النقد، مبدأ الشمول.

خلص طه عبد الرحمن إلى أن روح الحداثة هي في مبدأها الأصيل، القادر على التكيف و الإنتاج ، "فهذه الروح ما تقدم عبارة عن جملة من المبادئ، ومعلوم أن المبدأ لا يستنفذه أبدا تطبيق واحد، ومن هذا التصور لا يصبح الواقع الحداثي الغربي إلا أحد الممكنات التي تجلت فيها هذه المبادئ، فلئن أخذت المجتمعات العربية لهذه المبادئ عليها أن تنتج واقعا حداثيا مخصوصا بها، فالأصل أن نبدأ من روح الحداثة لا تطبيقاتها...⁹⁸⁵.

⁹⁸³ المرجع السابق، ص120

⁹⁸⁴ مهور باشة عبد الحليم، المرجع السابق، ص120

⁹⁸⁵ المرجع نفسه، ص 130

الخاتمة

خاتمة:

في خاتمة هذا القول يمكن أن نعود إلى اعتبار أن التساؤل عن معنى الإنسان هو الذي يكون الفلسفة، وما زال يتولد باستمرار، رغم كل تقدم أحرزه الإنسان في مجال الفكر والعلم والعمل، فهو سؤال حيوي، اهتم **كانط** بهذا السؤال وقارب من عدة جوانب معرفية وقيمية، يكتسب التساؤل عن معنى الانسان الانوارى مشروعيتها من راهنيتها حيث مازال يتولد باستمرار، حيث أن الاسئلة التي طرحها **كانط**: ماذا يجب أن أعرف؟ ماذا يجب ان اعمل ؟ ما الري يجب أمله وما هو الإنسان؟ تصب في إطار فهم الوجود الإنساني وامكانيات الذات.

اهتم **كانط**، ضمن مسعاه هذا المتميز بالنسقية التي أمت بكل المواضيع المتعلقة بوجود الإنسان، في الجانب المعرفي، أعطى **كانط** تصورا جديدا للذات العارفة حين جعل معرفتنا بالعالم الخارجي تبدأ بالحواس وتنتقل إلى الفاهمة وتنتهي في العقل الذي هو ملكة المعرفة العليا اما الذهن فهو ملكة التفكير الحسي، حيث نجده يبحث في الإدراك الحسي حيث تصبح الموضوعات متعلقة بالفهم، لقد اهتم **كانط** بالمقولات التي تنطبق على الظواهر المادية ، كما فرق بين الحساسة والفهم ،وميز في الحساسة بين صورة الحدوس الحسية ومادتها ، على اعتبارات المادة هي موضوع الإحساس في حين أن الصورة هي المبدأ الذاتي الذي يقوم بالتنسيق بين الظواهر، كما جعل **كانط** للمخيلة دور الوسيط الذي ي يوحد بين المعاني والإدراك ، فالمخيلة تقدم رسوما تخطيطية للمقولات ، ولكي تخطط يجب أن يكون هناك صورة ثلاثم الظواهر الحسية مثل الزمان لأنه الوسط بين الحدس والمقولات، فكل شيء يدرك داخل الزمان.

و في الجانب القيمي اشتغل **كانط** بتحديد المفاهيم، كما أولى للأخلاق اهتماما كبيرا ، فهي تخترق كل مجالات ومواضيع التفكير الفلسفي، حيث لا يمكن فصل الإنسان عن الأخلاق ، فالقيم الأخلاقية ترسم مسار الوجود الأساسي وتشكل الرمزية المشتركة بين البشر ،لان جوهر الأخلاق هو علاقة الأنا بالآخر والمجتمع، كما ربط **كانط** الواجب

بالفرد الحر، كما جاء تصويره للفعل الإنساني مرتبطا بالبعد الأخلاقي، إن الإنسان الأخلاقي ليس ذلك الذي يقدم يد العون للمحتاجين سواء، نتيجة حساب مسبق بل بحكم إرادي يكون الفعل الأخلاقي هو ذلك الذي يتم بحكم احترام الواجب، إنه وإن تم انتقاد فكرة الواجب والقول بنهاية عصره، إلا الهاجس الأخلاقي لا يزال حاضرا اليوم حيث أصبحت الأخلاق متوغلة في كل المجالات الفعل الإنساني.

كما اهتم بدراسة الحكم الجمالي الذي هو حكم ذاتي، وبنوه بالعبقرية في خلق الأعمال الفنية حيث تتلذذ الذات، فالذوق هو ملكة الحكم على الشيء أو طريقة تصور للذة أو عدمها بشكل منزه عن الغرض، كما أن الفن كتعال وتسامي، لا يمنع في البحث عن ضمان مشروعية الأحكام الذي جعله مرهون باستدراك الجميع ضمن مفهوم الحس المشترك، فكل إنسان يملك القدرة على التلذذ فشرط ملكة الحكم موجودة لدى الجميع، والذوق يجعل الشعور بالجمال مشترك.

و بالعودة إلى الإنسان في وجوده المشترك ، يشير كانط إلى ضرورة تفعيل شروط السلام العالمي، رهانه الأساسي أن يكف كل واحد منا عن أن ينصف نفسه بنفسه، لأن العدالة والسلام قيمتان متعاليتان يجب أن تفعل بشكل غير مشروط، باعتبار أن احترام القانون والسلام هو احترام الإنسان.

كانت فلسفة كانط منفتحة على العلوم والفنون، فهي في صميمها روح ومنهج، فليس المهم في نظره، أي في اتجاهه النقدي، أن يعترف باستحالة تجاوز الظواهر، وانكاره لقدرة العقل في معرفة الاشياء في ذاتها، إنما المهم هو المنهج النقدي الذي اراد من خلاله الخروج، من دائرة الفلسفات الدوغمائية، والارتيابية، وكذلك حاول كانط أن يخلص الميتافيزيقيين من كل خلافات مذهبية فسعى الى فك الصراع بينهما، وبفضل هذا النقد يتعرف العقل على حدوده ومضمونه ويتفحص ذاته، ولا شك ان المسعى النقدي نهض لاستثمار الانسان الانوارى، بوصفه الأرضية الفلسفية لكل الروافد الفكرية الحديثة والمعاصرة.

مثل اشتغال **كانط** على الانسان منعطفا فكريا أنواريا احترم الفرد في وجوده الاجتماعي والقيمي بتأسيس لأخلاق انسانية، فالضمير حسب **كانط** موجود في كل فرد وهو الذي يضع كرامته، فكل في داخله يحمل الحقائق الاخلاقية والمبادئ السامية، كل انسان سيكون عمله اذا كان حرا في المستوى اللامشروط وبالتالي سيصبح في مستوى العالمي، نجح ايضا **كانط** في التقريب بين الامم وفتح طريق السلام الدائم، وعمل على توسيع النظام الجمهوري ومشاركة الجميع في الحياة العامة، تتمثل راهنية **كانط** في دعوته الى اقامة مجتمع إمي ومعاملة الاجانب كمواطنين عالميين، حيث يجب ان يحترم القانون العالمي على شروط الضيافة الكونية.

تبلور تصور الانسان الأنوارى عند **فيخته** و**شيلنج** و**هيجل** الذين انتهوا إلى ان كل شيء من الذات إلى الذات، واحلال مبدأ المعقولية في الطبيعة وتنظيم الحياة الفردية، وإن الانسان الانوارى حقق بأفعاله صورة الفعل المثالي، وأهميته مرتبطة بمدى استعماله ارادته وجعل الحرية مبدأ اعلى للإنسان، كما تطرق الكانطيون إلى العديد من المفاهيم التي شكات نسيج الميتافيزيقا، والتي عدت لفترة طويلة الكليات والمطلقات الموجهة لحضور الانسان في التاريخ (الوجود، الكائن، الذات، التنوير).

دعى **كانط** إلى مشروع الانوار كبدل عقلي نقدي للإنسان، حيث عمل على فهم اليات العقل، كما عمل على تغيير وجهة العالم بسيادة العقل، إن لحظة المشروع النقدي لم تولد متسارعة بل كانت لحظات مترسبة في الوعي، فالمعرفة الإنسانية حاولت وصف العالم وتحليله بوساطة التعابير الموضوعية، كانت المشكلات النظرية الخالصة التي شملها نقد العقل، وهي مشكلات متعلقة بالترابط القائم بين الموضوعات النظرية والعملية من جهة، والوعي من جهة اخرى، افترضت أن هناك حقيقة يجب كشفها عن طريق الحصول على اجوبة مرتبطة بالشرط الانساني للوجود.

اثرت فلسفة **كانط** في فلسفات الاختلاف ، فابتداء من القرن 19م لم يعد هناك ضرورة لقواعد لتوجيه العقل وبيان صلاحيته، فالنص الكانطي ما هو الأنوار؟، الذي صنف

ضمن الصيرورة التاريخية للأفكار والتي غيرت الإنسان ، لم يعد كافيا لمتابعة تغيرات الإنسان ما بعد الحداثي، فالإنسان الذي اجتمعت فيه كل متناقضات الوجود هو قلق مهموم ، فلقد سيطرت النزعة الفردانية والمنفعة على القيم الروحية والمعرفية والجمالية، وأثرت على كرامة الإنسان الذي أصبح سلعة متداولة ، فالعالم منظم بطرق إدارية صارمة، ليس إلا ذلك العالم الذي تصورته ميتافيزيقية حديثة، فالثقافة وكل ما أبدعه قد حاصروا فلم يصل إلى صميم نفسه بل اشرف على النهاية، فكيف يسترجع الإنسان الانواري معناه الحقيقي؟.

استمدت الحداثة جذورها من فلسفة الأنوار التي اعلنت مركزية الانسان، ولقد مثل مركز القول الفلسفي وعد السؤال المركزي لكل الاسئلة عند **كانط**، لكن الانسان الأنواري فقد قيمته لدى فلاسفة ما بعد الحداثة الذين يرفضون التاريخ الخطي حول ذات مؤسسة، كما ابرز فلاسفة الاختلاف تهافت الانسان باعتباره ذات وعقل يفرض قواعده على العالم، وضع فلاسفة الاختلاف في مقابل رفض الهوية والجوهر والذات والعقل ككيانات مطلقة وثابتة مبادئ جديدة، دعت في مشروعها الى مجاوزة الفكر النسقي من اجل التشريع للتفكير على نحو اخر، ان فلاسفة ما بعد الحداثة تريد القطعية مع كل تقليد في التفكير تميز بكثافة حضور مقولات الذات والإنساني الكلي.

عمل فلاسفة ما بعد الحداثة والاختلاف على تحليل منظومة الذات، من خلال تفكيك المفاهيم التي شكلت مسيرة الانسان، بوصفه بنية ووعي، ولذلك تولدت المحاولات المعرفية لإزاحة هذا المفهوم «الانسان الانواري»، حيث سعى **ميشال فوكو** الى تحليل الاستعمالات التي غلفت المعرفة عبر فترات مختلفة، فعمد الى تحليل تلك الخطابات ومكوناتها، توصل **فوكو** الى تعريفها وبين أن الطريق العقلاني الذي يحتوي المقولات القبلية والمبادئ الاخلاقية والخيرة والجمالية، لا يحصل على النتائج المرجوة لأنها متحيزة لمؤسسات سلطوية، قدم كذلك دراسات شاملة لكل المفاهيم والخطابات من خلال امتحانها واختبار فاعليتها في تأسيس فكرة الانوار الانساني، سعى **فوكو** إلى تفكيك وتعرية

العقلانية الغربية وشجع اختلاف الدلالات، وركز على حركة الدوال وعدم الثقة بالمدلولات التي تعكسها التقاليد، وتكتسب سمة المشروعية عن طريق المؤسسات ذات الصيغة القانونية، رفض ايضا فوكو مفاهيم الانسان العاقل والوعي المنتج لأنها تنشأ خارج سياقها التاريخي والانساني، وانصرف نحو الأصول الخفية والهامش المقصى .

يتمثل الخط الفاصل بين حديث **كانط** عن الانسان الانواري وموته لدى **فوكو** في العلاقة بين الفكر واللافكر ، الطبيعة والثقافة، الوعي واللاوعي ،الثورة على الانسان المتعالي هي الثورة على جمود المعنى، والدعوة الى ابعاده هي في صميمها تعبر عن تقويض هوية العقل وعمل على تدمير الحقيقة بوصفها نباء مستمرا، فلقد لجأ العقل الغربي الى تمثلات المعرفة، للتعرف على امكانياتها في تجهيز الحلول المتزنة للانقطاعات التي تعتري انظمة التطور المعرفي، التي اطلق عليها ميشال فوكو(الابستيمات) وهي النظرة المسؤولة عن تجدد اشكال المعارف، وهي الشروط القبلية لإمكانية ظهورها وانتظامها.

الانسان محدود ومتناهي وقد حان الوقت لإعلان نهايته، وان الروح في المجتمعات الغربية قد ماتت وحل محلها التفكير النقد، فهذه النتيجة تكشف عن أهمية الانسان في تقديم اجندته من المناهج النقدية، وفي نفس الوقت تفتت البنية العقلانية، لا يؤمن فلاسفة الاختلاف بالأفكار الجاهزة والاشياء الثابتة، وفي هذا دعوة للتحرر من تقديس الاسلاف والخروج عن قيد المقولات.

غير أننا نجد أن **حاول هابرماس** اعادة الثقة في الحداثة والانوار بالكشف عن منطقة اخر في التطور، يمثل عقلانية في التواصلية، لقد كشف **كانط** الدروب المعاصرة من خلال سعيه لتحديد الغايات الحقيقية للإنسان، وهو النموذج الفاعل المستقل والمسؤول والذي يحدد لنفسه بنفسه قوانينه الخاصة من غير رجوع الى سلطة خارجية، ان للعقل بنية منطقية يتخذ الحجاج شرطا ضروريا مناسب للزمن الراهن، وبذلك **حاول هابرماس**

ترميم الشرح الذي اوجده العلم الانوارى في وجود الذات الإنسانية، من اجل اعادة الثقة في الإنسان القادر على خلق فضاء عمومي فاعل قيميا.

وفي الأخير قمنا بإلقاء الضوء على إشكالية الإنسان والتنوير في الثقافة العربية الإسلامية، حيث شهد الطرح الديني في الحراك العربي اشتغاله بسؤال التنوير في الخطاب الاسلامي، الذي وقع في ازدواجية الانبهار والرفض للعقلانية الغربية، والذي حاول توظيف مفهوم الانوار وإخراجه من سياقه لإسقاطه على واقع مختلف ما أنتج معطيات مختلفة في المجال السياسي والثقافي.

غير أن مفهوم الإنسان المستنير يبقى حامل لعدة دعاوى أخلاقية أساسية في وجود الإنسان، كالتسليم بالحق في الاختلاف في الاعتقاد والاعتراف الفرد في التعبير داخل الفضاء المتمدن، فهو يشكل المفهوم لا يضم بل ينمو ويزداد ويكتسب عدة دلالات أنطولوجية وقيمة، كما أنه مفهوم قابل للتبني بشكل فاعل شريطة إحترام امكاناته الفلسفية.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

1. بالعربية:

أ-المصادر:

1. كانط إيمانويل، اسس ميتافيزيقا الاخلاق، تر: د.محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة الحديثة.ط1، 1969.
2. كانط إيمانويل ، نقد العقل العملي، تر: احمد الشيباني، دار اليقظة العربية للتأليف والنشر،ط1 1966.
3. كانط إيمانويل، نقد العقل المحض،تر: موسى وهبة، دار الثقافة للنشر،ط2 1974، بيروت لبنان.
4. كانط إيمانويل، نقد ملكة الحكم، تر غانم هنا، دار النهضة العربية للطباعة والنشر،1985 .
5. كانط إيمانويل ، نحو السلام الدائم، ص13تر: نبيل الخوري،دار صادر ، ط1 1985، بيروت لبنان.
6. كانط إيمانويل، ثلاثة نصوص تأملا في التربية، ما هي الانوار ، ما التوجه في التفكير، تر: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، ط1 2005،مصر.

ب-المراجع:

1. أندريه كرسون، المشكلة الاخلاقية و الفلاسفة، تر:عبد الحليم محمود و الأستاذ أبوبكر زكري، الرشاد للنشر و التوزيع ،ط1، 2003.
2. ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، دار الب العلمية،2003 ، بيروت لبنان.
3. إبراهيم زكريا ، هيجل المثالية المطلقة، ج1، الناشر مكتبة مصر، 1970.
4. ابراهيم زكريا ، كانت أو الفلسفة النقدية ، مكتبة مصر للمطبوعات مصر ط2، 1987.

5. أبو زيد ناصر حامد ، النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة ، المركز الثقافي العربي، ط5 2001، الدار البيضاء ، المغرب.
6. أبو النور حمدي ، يورغنهابرماس، الأخلاق والتواصل، السوبر للطباعة والنشر والتوزيع، 2012.
7. أبو زيد ناصر حامد ، نقد الخطاب الديني، الناشر سينا للنشر ، ط2، 1994.
8. الأفغاني جمال الدين الحسني ، الشيخ محمد عبده العروة الوثقى ، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2002.
9. الكحلوي حسن ، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، الناشر مكتبة مدبولي ، ط1 2004 ، القاهرة .
10. المدمداوي علي عبود ، اسماعيل مهنانة، مدرسة فركفورت النقدية: جدل التحرر والتواصل والاعتراف ، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، 2012 .
11. العيادي عبد العزيز ، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ط1 1994.
12. الدواوي عبد الرزاق ، موت الإنسان في الفكر الفلسفي المعاصر ، هيدجر، ليفي ستراوس، ميشال فوكو، "دار الطبيعة للطباعة والنشر بيروت- لبنان ط1 1992.
- 13.
14. أدونيس، الحدائثة المتفهمرة ، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية مؤسسة ناديا للطباعة والنشر والإعلان والتوزيع ، ط01 2005 .-رام الله فلسطين.
15. أفاية محمد نور الدين ، الحدائثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، أفريقيا الشرق، ط2 1998 .

16. المسيري عبد الوهاب وفتحي التركي ،الحداثة وما بعد الحداثة دار الوعي للنشر والتوزيع ،ط1، 2012.
7. التهانوي محمد علي، موسوعة كشاف إصلاحات الفتوى و العلوم ج1 ،مكتبة لبنان، ناشرون 1991 .
8. الزواي بغورة، ما بعد الحداثة و التنوير موقف الأنطولوجيا التاريخية، دراسة نقدية، دار الطليعة للنشر بيروت ط1 2009 .
9. الزواي بغورة، التنوير ومساهمات أخرى، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية،دار الهدى، 2013عين مليلة، الجزائر.
10. ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2 1964.
11. الافغاني جمال الدين الحسيني، محمد عبدو، العروة الوثقى، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2002.
12. الحصري زينب، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، دار قباء للطباعة و النشر والتوزيع، القاهرة 1998.
13. القديس أوغسطين ،إعترافات ،تر الخوري يوحنا، المشرق، ط5 1986 .
14. المسكيني فتحي ، التفكير بعد هيدغر ،جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011،
15. الشيخ محمد، نقد الحداثة في فكر هيدجر، الشبكة العربية للأبحاث و النشر 2008، بيروت .
16. الشيخ محمد، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، ط1 2008 بيروت لبنان.

17. المسيري عبدالوهاب ، إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهد ، المقدمة،
 فقه التحيز، معهد العالمي للفكر الإسلامي ، السلسلة المنهجية الإسلامية
 1998 ط3 القاهرة.
18. المسيري عبدالوهاب وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الوعي للنشر
 والتوزيع ، ط2، 2012.
19. الرفاعي عبدالجبار ، قضايا إسلامية معاصرة الاجتهاد الكلامي ، مناهج وروى
 متنوعة في الكلام الجديد، دار المهادي، ط1، 2002.
20. المسكني فتحي ، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة جداول للنشر والتوزيع ، ط1،
 2011.
21. الصباح رمضان ، الاحكام التقويمية في الكمال والاخلاق. ط1، دار الوفاء
 الطباعة والنشر، اسكندرية.1998.
22. الخشت عثمان ، لعقل وما بعد الطبيعة، تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانت،
 دار التنوير، ط1، 2005، بيروت لبنان.
23. المسكني فتحي، الهوية والحرية نحو الأنوار جديدة جداول للنشر والتوزيع ، ط1،
 2011.
24. الصفدي مطاع ، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء
 القومي، ط1 1990، بيروت لبنان.
25. أفاية نور الدين ، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، أفريقيا الشرق
 1998 المغرب ط2.
26. العيادي عبد العزيز، ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات
 والنشر والتوزيع ط1 1994 .
27. الجابري محمد عابد ، التراث والحداثة، دراسات الوحدة العربية، ط1 1991،
 بيروت ، لبنان.

28. الجابري محمد عابد، دراسات ومناقشات المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1 1991.
29. الخشنت محمد عثمان ، الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان، الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع 1998.
30. الحمداوي علي عبود ، اسماعيل مهناة، مدرسة فركفورت النقدية: جدل التحرر والتواصل والاعتراف ، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، 2012
31. الزاوي بغورة، ما بعد الحداثة والتنوير، موقف الأنطولوجيا التاريخية، دراسة نقدية، دار الطليعة للطباعة والنشر ط1، 2009، بيروت.
32. التوفيق سعيد ، الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية، المؤسسة الجامعية للنشر و التوزيع، بيروت 1992 .
33. الكحلاني حسن ، الفردانية في الفكر المعاصر، مكتبة مدبولي، ط1 2004، القاهرة.
34. أوترام دوريندا ، التنوير، تر: ماجد مريس إبراهيم، دار الفارابي، ط2008،1، بيروت.
35. بدوي عبد الرحمن ، المثالية الألمانية شلنج ، دار النهضة الحديثة، ط1 1965.
36. أنجي فائز ، تقنين مبادئ التعايش السلمي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ط1 سنة 1995 .
37. إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلي عند هيجل ، دار المعارف، ط1 1969، مصر .
38. بدوي عبد الرحمن، كانط ، فلسفة القانون والسياسة، الناشر وكالة المطبوعات، ط3 1979، الكويت.

39. بدوي عبد الرحمن، الأخلاق النظرية ، الناشر وكالة المطبوعات، ط2، 1976.
40. بن قيزة الطاهر، مجتمع المعرفة والمواطنة، منشورات المركز الدولي لعلوم الإنسان بيلوس، ط1، 2018.
41. بنعبد العالي عبد السلام ، الفكر الفلسفي ومجازة الميتافيزيقا، دار توبقال، دار بيضاء، ط1، 1991.
42. بنعبد السلام ،اسس الفكر الفلسفي المعاصر مجازة الميتافيزيقا دار النشر دار توبقال للنشر ط 1 1991 المغرب.
43. جيارر جهامي، سلسلة موسوعات المصطلحات، مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون ط1 1998 .
44. جمال محمد اسماعيل، مارتن هيدجر الوجود والموجود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط2009، بيروت.
45. حرب علي ، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط2 1995، بيروت.
46. حيرش بغداد محمد، الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية، ابن النديم للنشر، دار الروافد الثقافية ناشرون، ط01، 2015 الجزائر لبنان
47. سبيلا محمد ، وبنعبد العالي لسلام ، مابعد الحداثة ، دار توبقال للنشر ،المغرب، ط1 – 2001 .
48. شراز هشام ،النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ط1 1990.
49. داستور فرنسوا ، هيدجر والسؤال عن الزمان ، تر سامي أدهم ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنسر ، لبنان ، ط2 ، 2002.
50. دلوز جيل ، فلسفة كانط النقدية، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، ط1 1997، بيروت، لبنان.

51. ديدية جوليا، فيخته، تر: حسيب نمل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1970.
52. ريكور بول ، الذات عينها كآخر ، تر: جورج زياتي، المنظمة العربية للترجمة ، ط1، بيروت
53. ريكور بول، فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء، تر: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي بيروت ، ط1، 2010، لبنان.
54. ريكور بول ، بعد طول تأمل ، تر: فؤاد مليت ، الدار العربية للعلوم ، منشورات الاختلاف لان المركز الثقافي العربي ، بيروت، الدار البيضاء ، ط1، 2006.
55. رزقير جان بول ، فلسفة القيم ، تعريب عاد العوا، عويدات للنشر للطباعة، بيروت ، لبنان ، ط2001، 2 .
56. رويس جوزايا، روح الفلسفة الحديثة، تر : احمد الأنصاري، المجلس الأعلى للثقاف، ط01، 2003، مصر.
57. ريني هونسون، علم الجمال، تر: منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1 1983.
58. فرانسوا شاتلي، هيجل، تر: جورج صدقي و فؤاد جرجي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ط 1 1976 ، دمشق.
59. فوكو ميشال ، الكلمات والأشياء، مركز الأبحاث القومي، تر : مطاع صفدي و سالم يافوت وآخرون، بيروت 1990.
60. فوكو ميشال ، إرادة المعرفة، تر: مطاع الصفدي، ركز الإنماء القومي، ط1 1990.
61. قنصوة صلاح، نظرية القيمة في الفكر المعاصر ، دار الثقافة للنشر والتوزيع 1986، ط2.

62. فوقية حسين محمد، فيشته وغاية الإنسان، مكتبة الأنجلو المصرية، ط01
2001، مصر.
63. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للطباعة والنشر، ط2
1975
64. عطية أحمد عبد الحليم ، ليوتار والوضع ما بعد الحداثي، ، دار الفارابي ط1
2011 .
65. عبد المعطي محمد، الفلسفة الحديثة من القرن 17 إلى القرن 20، الناشر منشأ
المعارف، ط1، 2001 .
66. عباس فيصل ، الفلسفة و الإنسان، دار الفكر العربي بيروت ط1 1996.
67. عامر ناصر شطارة، الفردانية في الفلسفة الحديثة كيركيغارد نموذجاً، دراسات
العلوم الإنسانية و الإجتماعية، المجلد 41 ملحق 1 2014
68. علي عبد المعطي محمد، قضايا الفلسفة العامة ومباحثها، دار المعرفة
الجامعية، ط1 1986.
69. كامل فؤاد، الفرد، في فلسفة شوبنهاور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط01
1991، مصر.
70. كريمة كريمة ، إشكالية التجديد في فكر حسن حنفي، مجلة الأدب والعلوم
الاجتماعية، جامعة السلطان قابوس المملكة العربية السعودية.
71. كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم و الطباعة و النشر و التوزيع ،
ط 1، 1986.

72. كرم يوسف ، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم للطباعة و النشر، ط1 لبنان 1986،
73. كارل ياسبيرس، مدخل إلى الفلسفة، تر محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، ط1، 1967.
74. كلي راين ويليام، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيد أحمد، مكتبة مؤمن قريش، ط 01، 2001، بيروت لبنان.
75. صايم عبد الحكيم، دراسات في فلسفة السلم، ، وزارة التعليم العالي، مديرية البحث العلمي، الوكالة الموضوعية للبحث للعلوم والتكنولوجيا، جامعة وهران، ردمك 2013.
76. ماير أرنست، هذا هو علم البيولوجيا، تر محمود عفيفي، عالم المعرفة، الكويت 2002.
77. مجموعة مؤلفين، المرشد في الفلسفة العربية ، دار مارون عبود، ط1983 .
78. محجوب محمد ،هايدغر ومشكل الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر والتوزيع، ط1، 1995، تونس.
79. مارتن فرانسوا، العدالة العالمية، الطريق نحو السلام، ، تر: نعيمة حاج عبد الرحمن مجلة ايس، عدد 1 2005.
80. محجوب محمد ، هيدجر ومشكل الميتافيزيقا، ، دار الجنوب للنشر، ط1 1995 ، تونس.
81. ماكس هوركهايمر ثيودور أدورنو، جدل التنوير، تر: جورج كتوره، دار الكتاب الجديدة المتحدة،، ط1 2006 . محفوظ محمد، معنى التسامح، مركز دراسات فلسفة الدين، 2000، بغداد العراق.

82. مهور باشة عبد الحليم ، الحداثة الغربية وأنماط الوعي بها في الفكر العربي المعاصر، دراسة مقارنة بين عبدالله العروي وطه عبد الرحمن، مجلة التبيين ع: 6/26 شتاء 2018.
83. موسى حسين ،الفرد والمجتمع عند فوكو ميشال، دار التنوير للطباعة و النشر، ط1 2009، تونس.
84. ليندا منشون، سياسة ما بعد الحداثة ،تر:حيدر حاج اسماعيل .توزيع مركز دراسات الوحدة العربية ط1 2009 .
85. ليشته جون ، خمسون مفكرا أساسا معاصرا ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1 2008.
86. ليوفسكي جيل ، نهاية الواجب، تر: بن عمر سواريت، ايس مجلة فصلية، ع1، جوان 2005.
87. هوسرل إدموند، مباحث منطقية ج01، تر: موسى وهبة، المركز الثقافي العربي، ط01 2010، بيروت لبنان.
88. هيجل، فينومولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 2006، بيروت.
89. هابرماس يورغن، المعرفة و المصلحة، تر: حسن صقر، منشورات الجمل،، ط1، 2001.
90. هيجل فريدريك، فينومولوجيا الفكر، تر مصطفى صفوان، المكتبة الوطنية للنشر و التوزيع، ط1 1981 ص 148.
91. هيجل فينومولوجيا الفكر، ترجمة مصطفى صفوان، المكتبة الوطنية للنشر و التوزيع، ط1 1981.

92. هيدغر مارتن ، الكينونة والزمان، تر فتحي المسيكني، الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2012، بيروت لبنان.
93. هيغل فريدريك، في الفرق بين نسق فخته ونسق شلنج في الفلسفة، تر، تاجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2007، بيروت.
94. هنشون، معجم الأفكار والإعلام، تر: خليل راشد، الجيوسي ط1 1997 .
95. يعقوب ولد القاسم، الحداثة في فلسفة هيغل ، إتحاد الجمعيات الفلسفية العربية، ط1 2003 .
96. يوسف الصديق، المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة ، دار العربية للكتاب تونس 1976 .
97. يافوت سالم ، المناحي الجديدة لفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، ط1 1999، بيروت.
98. ولتر ستيس، هيغل فلسفة الروح، مجلد 2، تر إمام عبد الفتاح، ط3، 2005، الناشر دار التنوير والنشر والتوزيع، ص 32.
99. و. وود ألان، كانط فيلسوف النقد، تر بدوي عبد الفتاح، المركز القومي للترجمة، ط1 2014 .

3-الدوريات:

أ- المعاجم:

1. ابن منظور، لسان العرب، مكتبة الهلال، ط1 1979.
2. وهبة مراد ، المعجم الفلسفي، دار القباء الحديثة ط5 ، 2007 .
3. صلبيا جميل، المعجم الفلسفي ج1 دار الكتاب اللبناني 1982.

4. تشاندير دانيال ، معجم المصطلحات الفلسفية الأساسية في علم العلامات،
تر: شاكر عبد الحميد.

5. بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984.

ب- المجلات:

1. سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي ط1 2011.

2. مجلة أيس العدد 01، جوان 2015، الجزائر.

3. مجلة رؤى إستراتيجية أبريل 2015.

4. مجلة الاستغراب صيف 2016، العراق.

5. مجلة عمران المعهد العالي للعلوم الإنسانية ابن شرف تونس ع6/8 2014.

ج- الرسائل الجامعية:

1. نعيمة حاج عبد الرحمن، مفهوم الحقيقة عند مارتن هايدغر، إشراف: محمد مولفي،
رسالة دكتوراه، جامعة وهران، 2009-2010

2. بالفرنسية:

1. Ouvrages :

1. Albert Rivant : histoire de philosophie tome 7
deuxième partie de Hegel a Schopenhauer puff 1968.
2. Emile Brehier, Histoire de la philosophie - l'antiquité
et le moyen-âge et renaissance , 7^{ed} P-U-F.

3. Emile Brehier : Histoire de la philosophie T-H la philosophie moderne le XIX siècle, presse universitaires de France, 5ed, 1967.
4. Emaniël Martineau, édition numérique hors commerce
5. Emile Brier , histoire de la philosophie, tome 02, la philosophie moderne le xix siècle ,puf 5ed 609.
6. Ernst Cassirer, liberté et forme , traduction JEAN CARRO, Cerf 2001,paris.
7. Fichete, ouvres choisies de philosophie première, 1794-1797, Aphilomentko libraie ph 01 p-jvin n, paris.
8. Foucault Michel, les mots et les choses, Gallimard,1966.
9. Heidegger Martin,etre et temps tra Emanuel Martineau ,ed numerique hors commerce.
10. Higel, Philosophie de l'esprit la phenomenologie, tr :hypolite aubier montaigne, 1ed 1931.
11. Hubert Carron « Kant Anthropologie et morale séance 23 Avril 2009 Arte Filosofia.
12. Jonas lions, le principe responsabilité, ed CERF, PARIS,1995.

13. ^{kant,} Critique de la raison pure, Traduction: Pacauts tremesayer, PUF,ed5 ,1975p.
14. Kant critique de la raison pure.Tra. pacavet.tremes ,Presse universitaire de France 5em .1975.
15. Paul Ricoeur le conflit des interprétations essais d'her menutique.op.cit.
16. Lavelle ,Chroniques philosophique ,psychologique et spirituelle, Albin michel,paris 1967.
17. Ricardo martinelle : nature et caractère dans l'anthropologie Kantienne. Esercigi Filosofia, 2011.
18. Spiobetta Aubier, Kant philosophie de l'histoire, Montaigne, paris 1947.

2.Dictionaries:

1. Foulquie Paul,dictionnaire de la langue philosophique,PUF.
2. Jaqueline RUSS , Dictionnaire philosophique Les concepts les philosophe, Bordas, paris, 1991.
3. Jacline Russ, Clotilde Badal- le guil, dictionnaire de philosophie ,Pordas, Paris,2005,

4. Louis marie morfaux ,vocabulaire la philosophie de sciences humaine, Larmand_colan paris.
5. Syevain Auroux, les notions philosophiques tome2, PUF
6. Noella Baraquin, Jean Dugue, François Ribes, Jacqueline La ffite, Dictionnaire de la philosophie, ed2 Aramand Colin,1995

الملحق



إيمانويل كانط

1. محطات من حياته:

- إيمانويل كانت (Immanuel Kant) هو فيلسوف ألماني من القرن الثامن عشر (1724 - 1804)، عاش كل حياته في مدينة كونيجسبرغ في مملكة بروسيا.
- نشر أعمالا هامة وأساسية عن نظرية المعرفة وأعمالا أخرى متعلقة بالدين وأخرى عن القانون والتاريخ.
- أما أكثر أعماله شهرة فهو كتابه نقد العقل المجرد الذي نشره سنة 1781 يبحث في المعرفة و يطرح أسئلة عديدة حول الحقيقة المطلقة للأشياء، ثم نشر أعمالا رئيسية أخرى في شيخوخته، منها كتابه نقد العقل العملي الذي بحث فيه جانب الأخلاق والضمير الإنساني، وكتابه نقد الحكم الذي استقصى فيه فلسفة الجمال والغائية.
- تأثر به الفلاسفة الألمان بعده. مثل يوهان جوتليب فيشته وفريدريك شلنغ والفيلسوف الكبير هيغل وآرثر شوبنهاور. وأسس هؤلاء ما عرف بالفلسفة المثالية الألمانية.

- استمر تأثير كانت وامتد ليكون مؤثرا أساسيا في الفلسفات التي جاءت بعده. فقد كان له تأثير كبير على الفلسفة التحليلية والفلسفة الأوربية القارية.
- تربي كانت تربية دينية، و نشأ على التفسير الحرفي للكتاب المقدس. تلقى كانت تعليما صارما وقاسيا ومنضبطا. كان يؤثر تعلم اللغة اللاتينية وتعلم الدين على تعلم الرياضيات والعلوم.
- درس فيها كل لغات ذلك الزمان من اللاتينية واليونانية إلى العبرية والفرنسية. ودرس الرياضيات واللاهوت.
- قضى كانط سبع سنوات في الجامعة لكنه لم يتخرج، فترك الكلية وأصبح مدرسا خصوصيا و كرس وقت فراغه الطويل في الدراسة الذاتية وكتابة أطروحته التي سيقدمها للجامعة.
- وفي عام 1755 عاد كانت إلى الجامعة مرة أخرى وقدم بحثه وأطروحته. وأعطته الجامعة وظيفة مساعد أستاذ .
- في ستينات وسبعينات القرن الثامن عشر نشر كانط كتبا عديدة وكتب مقالات كثيرة في موضوعات مختلفة. كتب عن العلم وعن الفلسفة والأخلاق والجمال وكتب عن الفلك والمنطق والميتافيزيقا
- في 1770 أسس كرسي المنطق والميتافيزيقا .
- لم يسافر في حياته كلها أبدا ولم يبتعد أكثر من مئة ميل عن مدينته كونيغسبرغ.

2. مؤلفاته:

تنقسم مؤلفات كانت إلى قسمين:

أ) المرحلة ما قبل النقدية:

كان يهتم بالعلم، فكتب عن فكتب عن الزلزال و ألف في الجغرافيا و من أهم مؤلفاته في هذه المرحلة. مؤلف بعنوان "التاريخ الطبيعي العام و نظرية السماء" و في عام 1766 كتب رسالة بعنوان "أحلام شبخ راء توضحها أحلام الميتافيزيقا. و له أيضا رسالة عن السامي والجميل.

ب) المرحلة النقدية:

صدرت فيها سلسلة مؤلفاته النقدي:

- 1- نقد العقل الخالص، الطبعة الأولى سنة 1781 و الطبعة الثانية سنة 1787.
- 2- نقد العقل العملي، سنة 1788 و في سنة 1790 أصدر كتاب بعنوان "نقد قوة الحكم" وفيه اهتم بالقضايا الأساسية للتقنين الوجداني الإنساني.
- 3- مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ممكن أن تصير علما.
- 4- دعائم ميتافيزيقا الأخلاق، ظهر سنة 1785 و يعد بمثابة تمهيد لكتاب نقد العقل العملي.
- 5- الدين في حدود العقل، سنة 1793
- 6- ميتافيزيقا الأخلاق عام 1797
- 7- رسالة حول السلام الدائم سنة 1795

الفهرست

الفهرس:

01.....	شكر
02.....	مقدمة
08.....	الفصل الأول: المفاهيم المؤسسة لمفهوم الإنسان الأنواري
09.....	المبحث الأول: مفهوم الإنسان من الناحية الإيتيمولوجية والإصطلاحية والفلسفية..
09.....	1. إيتيمولوجيا مفهوم الإنسان
21.....	2. جينياالوجيا مفهوم الإنسان
19.....	المبحث الثاني: المفاهيم المجاورة لمفهوم الإنسان
19.....	1. الوجود
25.....	2. الكائن
27.....	3. الكينوننة
33.....	4. الذات
39.....	5. القيمة
44.....	6. الفرد
47.....	المبحث الثالث: الإنسان الأنثروبولوجي في الأنوار
47.....	الإنسان ضمن مشروع الأنوار
53.....	الإنسان الأنثروبولوجي عند كانط

64 ما بعد السؤال عن الإنسان
69 الفصل الثاني: مشروع الإنسان الأنثوري عند كانط
69 <u>المبحث الأول: القيم الانسان المعرفية والميتافيزيقية</u>
61 1. تأسيس شروط المعرفة
66 2. منطق المعرفة الترسنتتالية
72 3. من امكان المعرفة الى امكان الميتافيزيقا
76 4. الإرادة الحرة والسببية
79 <u>المبحث الثاني: قيم الإنسان الأخلاقي</u>
83 1. مفهوم العقل العملي
86 2. من مفهوم الواجب إلى مفهوم الخير
90 <u>المبحث الثالث: قيم الإنسان الجمالي</u>
90 1. حكم الذوق الجمالي
100 2. السمو الجمالي بين الجميل والجليل
104 3. الفن والطبيعة
106 <u>المبحث الرابع: الإنسان وقيم التعايش السلمى</u>
106 1. نحو السلام العالمي
109 2. قيم السلام العالمي
133 الفصل الثالث: قيم الانسان الحديث بين الذات والوعي

133.....المبحث الأول: الذات من كانط الى فخته

1241.الأنا وفاعلية الذات

144.....2.الحرية والمشكلة الاخلاقية

148.....المبحث الثاني: من الإنسان الأنواري إلى الإنسان الرومانسي شلنج

1481.الانسان ضمن مذهب الرومنسية

150.....2.مذهب الحرية والمعرفة لدى شيلنج

1543.الفن عند شيلنج

155.....4.السعادة والفضيلة الأخلاقية عند شيلنج

157.....المبحث الثالث: الإنسان الأنواري والمطلق عند هيغل

157.....1.جدل الوعي عند هيغل

1632.الموضوع الحسي والمطلق

171.....3.تشكل الوعي الذاتي

175.....4.الذات بين هيغل وكانط

179.....5. الإنسان وعقلنة الوجود

184.....	الفصل الرابع: الانسان الأنواري في أفق ما بعد التنوير.....
185.....	المبحث الأول: سؤال الإنسان في خطاب ما بعد الحداثة (ميشال فوكو).....
186	1.الوضع ما بعد الحداثة.....
194.....	2.اركيولوجيا الحداثة وانسان الهامش.....
207.....	المبحث الثاني: تلاشي مفهوم الإنسان الأنواري (النظرية النقدية).....
207	1.قيم الانسان ضمن المجتمع الما بعد حدائي.....
212	2.الانسان المستتير بين كانط وهايرماس.....
226.....	المبحث الثالث: الإنسان الأنواري في الخطاب العربي المعاصر.....
226	1.النهضة وخطاب التنوير.....
231	2.اشكالية أدلجة التنوير.....
237.....	3.الحداثة كواقع كسموثقافي.....
242.....	4. إمكانية تأسيس أفق حداثة عربية.....
248.....	خاتمة ونتائج البحث
254.....	ملحق.....
258.....	قائمة المصادر والمراجع:.....
272.....	الفهرس.....

Résume :

La philosophie de Kant, est communément appelé « philosophie critique », Ainsi que « philosophie transcendantal » est parmi les considération les plus importantes de la critique de la raison pure a donc a la réfute de l'empirisme et de édifice de la métaphysique rationnelle dogmatique. Kant dans la critique de la raison pure, a limité les prétention de la raison, et il a aussi proposez une théorie des facultés. Kant n'a pas fait une distinction entre objet et le sujet de connaissance et il a confirmé cette relation .

Le projet philosophie Kantienne a été développe en trois grands livres : critique de la raison pure, critique de la raison de pratique , critique de la de faculté de jugement, Kant a posse trois questions fondamentaux : que je dois savoir ? Que je dois faire ? qu'est ce que l'homme ?

Avec Kant la raison va prendre une position central, elle organise la question de connaissance et de vérité , et l'homme devienne en tant que être raisonnable et responsable de soi-même , la question de paix a été aussi l'une de ses préoccupation dent il a essaie d'établir les conditions de paix perpétuelle entre les nations

L'être humain il le sujet présent dans toutes philosophie particulièrement dans la philosophie moderne et post modernité, au on se retrouve aux milieux de la critique de l'essai kantienne, les philosophe contemporaine ont déclaré la fine de philosophie et la mort de l'homme, alors quelle influence de Kant sur la philosophie moderne ? .

Les mots clés : l'homme_ lumières_ modernité_ critique_ les valeurs – le devoir_ la paix_ postmodernité.

الملخص:

طرح **كانط** اشكالية المعرفة من منظور نقدي ترنسندننتالي حيث بحث في شروط تأسيس العقل المعرفي، متجاوز بذلك الجدل القائم بين العقلانية والتجريبية، حيث تأسست مقارباته على فهم مختلف العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، مبينا حدود العقل، وهذا التأسيس المعرفي صياغة **كانط** في ثلاث مراحل: نقد العقل النظري، نقد العقل العملي، نقد ملكة الاحكام؛ مقدا تصورا متكامللا للذات الانسانية من خلال تتساءله: ماذا يجب ان اعرف؟ ماذا يجب ان اعمل؟ ماذا يجب ان امل؟ وما الانسان؟

انطلاقا من سؤال ما الانسان لأنه لا يمكن مقارنة اية اشكالية دون الولوج الى اشكالية الانسان، يتضح أن الإنسان محور مشروع الحداثة وما بعدها، حيث اعطى **كانط** السلطة للإنسان في التشريع الاخلاقي، ومنح العقل منزلة التنظيم الابدي لإدراك وتنسيق الحقائق الكونية، وعد الإدراك العقلي اداة معرفية قائمة بذاتها، فهم ينظم العالم في وحدات مفهومة، كما تصاغ اشكالية الإنسان القيمي ضمن فلسفة **كانط** الأخلاقية، فالإنسان يشعر بالزام يوجب عليه ان يتصرف وفقا لمبدأ، فالقانون الاخلاقي هو الذي يكشف عن الحرية فهو يخضع لقانونه الذي شرعه بنفسه،

كما يظهر الإنسان في بعده السياسي ضمن مشروع السلام الدائم الذي يسعى لتقنين القوة والتنافس بين الدول للوصول الى مرحلة السلم والاستقرار.

دشن **كانط** بسؤاله عن الانوار وعلى الانسان الراض لكل استعباد وهيمنة ماعدا استعمال الحر للعقل مشروع الحداثة، وقد عرف لاحقا مراجعة جدريه مع فلاسفة الاختلاف اللذين سعوا لقطع الصلة مع كل تفكير يتأسس من حضور الذات والانسان الكلي، فهل سيعلن هذا نقد عن موت الانسان الأنواري؟.

الكلمات المفتاحية: الإنسان- التنوير- الحداثة - النقد - القيم - الواجب - السلام - مابعد الحداثة.