مركز
الفكر الإسلامي المعاصر

٥

جدلُ الحداثةِ وما بعدَ الحداثةِ في الفكر الاسلامي المعاصر

قراءةٌ موجزةٌ في اشكاليّةِ العلاقة

إحسان العارضي

جدلُ الحداثةِ وما بعدَ الحداثةِ في الفكرِ الإسلامي المعاصِر

قراءةٌ موجزةٌ في إشكاليّةِ العلاقةِ

احسان العارضي

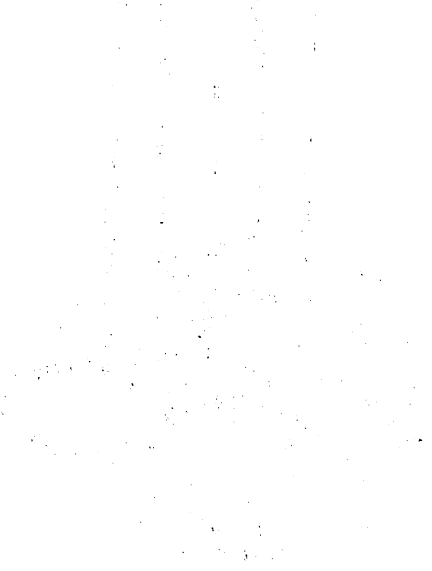
١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م

كافة الحقوق محفوظة ومسجلة

الطبعة الأولى
١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م

مؤسسة مثل الثقافية
مركز الفكر الإسلامي المعاصر

بسم الله الرحمن الرحيم



الاهداء...

الى سيدي ومولاي الامام المُفدّى محمدٍ بن الحسن صلوات الله عليه وعلى آبائه الطاهرين، صاحب المشروع النهضوي الرباني العظيم القادم وخليفة الله تعالى الاعظم في الوجود الإمكاني ...

اهدي هذا المجهود المتواضع راجياً منه قبولي في زمرة الممهّدين لقدومه المبارك والتشرّف برؤيته ونيل رضاه.

مقدمة المركز

مركز الفكر الإسلامي المعاصر في النجف الأشرف، مؤسسة فكرية إسلامية تعنى بدراسة ومتابعة التحولات الفكرية والعلمية والثقافية الهائلة التي أفرزتها التطورات التي شهدها العالم منذ عصر النهضة والأنوار والحداثة وصولاً إلى ما يطرح اليوم في أزمنة العولمة وما بعد الحداثة من مفاهيم ونظريات ونماذج فكرية، تنموية وتجديدية، كان لها منذ نهاية القرن السابع عشر أبلغ الأثر في تفعيل عوامل النهضة وشروط التّبني الحضاري والتغيير الجذري في عالمنا الإسلامي وإعادة تشكيله، مثلما كان لها الدور الكبير في تحريك الصراعات الإيديولوجية والعرقية والمذهبية مّما غَيّبَ سؤال النهضة والتقدم في خِضَمّ هذه الأزمات في أكثر من موقع في عالمنا الإسلامي.

من هنا تأتي أهمية رسالة المركز وما أخذه على عاتقه من العناية بما أنجزَ من البحوث والدراسات الحديثة والمعاصرة في مجالات تطور المعرفة وتجديد الفكر الديني وتحولاته المعرفية باتجاه الاجتهاد في الفقه الاجتماعي، ومجالات لم تكن مطروقة من قبلُ كالسياسة والاقتصاد والقانون والتربية والمجتمع وغير ذلك من العلوم السلوكية والإنسانية، من أجل الكشف عن منطق التجديد وأصول بناء النماذج الإسلامية والأطر النظرية للتطبيقات القائمة على أساس بديهيات الفكر الإسلامي مما ورد في القرآن الكريم والسنة الصحيحة .

نحاول في هذا المركز الاشتغال على مجالات الإنتاج العلمي والفكري والثقافي وتشكيل النماذج المنهجية التي تقارب الأدوات البحثية الحديثة والمعاصرة

بموضوعات التراث والواقع، وكذلك تقديم الخدمة من خلال إعداد الموسوعات وتنظيم المعاجم التي تكوّن بِنيَةَ تحتية من المعارف والمفاهيم والتي تشكل مورداً أساسياً في الانطلاق إلى مراحل أكثر تطوراً في الانجاز الفكري والحضاري والتنمية البشرية القائمة على تعددية الخيارات وانفتاح الآفاق.

في هذا الإصدار الجديد من إصدارات المركز تم تناول البحث حول جدل الحداثة وتطوره في ضوء جدلية الواقع والمنهج ، هذه الجدلية التي أسهمت في بروز النظرية الاسلامية الحديثة والمعاصرة،

يأمل المركز في أن يكون هذا المنجز معزّزاً لمنجزات أُخرى في طريق تجديد الفكر الإسلامي وتوفير المعلومات والأفكار الميسّرة للعمل العلمي والإبداعي في زمن تتسابق فيه البلدان والشعوب من أجل انجاز نهضتها العلمية والحضارية والوقوف في مصافِّ الدول الكبرى المتقدمة في المجالات كافة .

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة والسلام على سيدنا وشفيعنا محمدٍ واله الطاهرين وبعد:

ثمّة أسئلةٌ كثيرةٌ تطرح نفسها بقوّةٍ على الفكر الاسلامي منها:

ما هو موقف الفكر الاسلامي من الحداثة؟

وهل إنّ هناك حداثةً في الإسلام؟

وهل تتعارض الحداثة وبكلْ ما تحمل من تراثٍ غربيٍ مع الاسلام؟

وهل توجد مشتركاتٌ بين الإسلام ـ بوصفه منظومةً حضاريّةً ـ والحداثة الغربيّة؟

وأين تكمن نقاط الاشتراك أو الافتراق بينهما؟

وهل يمكن التوفيق بين الإسلام بوصفه حضارةً انسانيّةً والحداثة الغربيّة؟

أسئلةٌ كثيرةٌ تحاول هذه الدراسة الموجزة تقديم اجاباتٍ موضوعيّة قدر المستطاع عليها كون الاشكاليّة المثارة في هذا الصدد كبيرةً وخطيرةً يمكن أنْ نضمنها في اتّجاهاتٍ اربع:

الاتّجاه الاوّل: فكر القطيعة مع الحداثة وما بعدها، وهذا الاتّجاه نلمسه في الفكر السلفي بشكلٍ عامٍ والذي يرفض الحداثة شكلاً ومضموناً رفضاً قاطعاً، بل ويصل إلى تكفير من يؤمن بها ويقبلها اسلوباً للحياة.

الاتّجاه الثاني: فكر التماهي مع الحداثة وما بعدها، ونرى هذا الاتّجاه عند المستغربين؛ أي: اصحاب النزعة الغربيّة في الحياة من المسلمين والذي يرى أنّ القطيعة مع التراث ــ لا سيّما الديني منه ــ تمثّل شرطاً لازماً للتقدّم والتطوّر الحضاري، وأنّ الأخذ بالحداثة الغربيّة وبكلّ حمولتها الفكريّة والعمليّة هو السبيل إلى تجاوز حالة التخلف والاستبداد الذي ترزح تحته الشعوب المتخلفة.

الاتّجاه الثالث: وهو الفكر التوليفي ما بين الإسلام والحداثة وما بعدها، والذي يحاول التنقيب عن المشتركات والمبررات في التراث الديني لإيجاد التوفيق والانسجام بين الاسس والمنطلقات المشتركة ما بين الإسلام والحداثة الغربيّة، سواءً على مستوى المنهج أو المضمون أو كليهما معاً.

الاتّجاه الرابع: وهو الفكر الاجتهادي الذي يتعامل مع الحداثة وما بعدها بوعيٍ وانتباهٍ، مستنداً إلى ثوابت الإسلام ــ لاسيّما اصل التوحيد ــ ومنطلقاً منها في القراءة والتحليل للبنى الاساسيّة، ويحرّر بشكلٍ موضوعيٍ متوازنٍ المشتركات أو المختلفات ما بين الإسلام والحداثة وما بعدها، سواءً على مستوى المرتكزات أو المنطلقات ليصوغ في النهاية نظريّةً ديناميكيّةً متجدّدةً، تجيب بشكلٍ واضحٍ على الاسئلة المثارة عن إشكاليّة العلاقة.

إنّ الاشكاليّة الكبرى التي تواجه الحضارة الاسلاميّة والتي تمثّل ــ برأينا ــ تحدّياً خطيراً لهويّتها، تكمن في غزو المنظومة الفكريّة والتكنولوجيّة للحضارة الغربيّة للبلاد الاسلاميّة، حيث نفذ هذا الغزو إلى الفكر الاسلامي عبر مستويين:

الاوّل: البناء الفوقي للمفاهيم والاصطلاحات والذي يُعَدّ الاساس النظري الذي يستند اليه الوعي المنشئ للرؤى والنظريّات العلميّة، فقد لاحظنا شيوع التساهل

في استعارة المفاهيم ذات المنشأ الغربي تأريخاً ودلالةً في كتابات المفكّرين والباحثين، وكذلك شاع هذا المنحى في وسائل الاعلام المختلفة ايضاً.

الثاني: البناء التحتي للمفاهيم الاسلاميّة والذي يؤسّس النظريّة ويصوغ (الايدلوجيا) التي بموجبها يقوم البناء العملي، وهذه نتيجةٌ حتميّةٌ للتشويه الذي اصاب البناء الفوقي للمفاهيم والمصطلحات الفكريّة الاسلاميّة .

وهنا نودُّ التأكيد على أنَّ الغاية الأساسيّة من هذه الدراسة هو تسليط الضوء على الاتّجاهات والمواقف من الحداثة وما بعدها في الفكر الاسلامي المعاصر، ومحاولة تقديم اجابةٍ واعيّةٍ على جدل الحداثة وما بعدها بعد التعرض بصورةٍ موجزةٍ إلى مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، وبيان موقف كلّ اتّجاهٍ من اتجاهات الفكر العربي والاسلامي المعاصر ازاء الحداثة وما بعدها.

وقد تضمّنت الدراسة مقدّمةً وبابين وخاتمةً، تضمّن الباب الأوّل ثلاثة فصولٍ، تناولنا في الأوّل منها مفهوم الحداثة وتطوّره وتجلّياته ومواقف الحداثة من الدين والتراث والادب والفن والمجتمع والاخلاق، وأمّا الفصل الثاني فقد استعرضنا فيه مفهوم ما بعد الحداثة وتاريخ تطوّره ودلالاته وتجلّياته ومواقفه﴾ وأمّا الفصل الثالث فقد تعرّضنا فيه إلى نقد الحداثة وما بعدها في الفكر الغربي.

وأمّا الباب الثاني، فقد تناول الفصل الأوّل منه بيان الاتّجاهات والمواقف ازاء الحداثة وما بعدها، والفصل الثاني حاولنا فيه بيان اوجه التوافق أو الاختلاف بين الفكر الاسلامي والحداثة وما بعدها على مستوى الأُسس والمنطلقات والمواقف.

أمّا الخاتمة، فقد تضمّنت اهم الاستنتاجات التي توصّلت اليها الدراسة، وقائمةً بالمراجع والمصادر.

وختاماً لا يسعني إلّا أنْ اتقدّم بالاعتذار للقرّاء الاعزّاء عن كلِّ ضعفٍ أو هفوةٍ انتابت هذه الدراسة الموجزة ـ ففوق كلّ ذي علمٍ عليمٌ ـ وارفع يديّ إلى البارئ الكريم أنْ يسبغ نعِمَهُ الظاهرة والباطنة على كلّ الذوات الذين ساهموا بإخراج هذا المؤلّف للنور سائلاً العلي القدير التوفيق والسداد والفلاح لهم جميعاً.

الباب الأوّل

الفصل الأول
الإطار المفاهيمي والنظري

الحداثة وما بعد الحداثة
المفهوم والنشأة والتجليات

الحداثة وما بعد الحداثة
المفهوم والنشأة والتجليات

لابدّ لنا أوّلاً، أنْ نعرّج بشكلٍ مختصرٍ وسريعٍ على مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة وتطوّرهما التاريخي، وكذلك جدل الحداثة وما بعدها في الفكر الغربي، قبل بيان موقف الاتّجاهات الفكريّة العربيّة والاسلاميّة منهما كون هذا البيان الموجز يوفّر امكانيّةً جيّدةً لفهم المواقف والآراء عنهما، محاولين قدر الامكان التزام الموضوعيّة في بيان ما تقدّم.

مفهوم الحداثة

الحداثة لغة بالمفهوم المعاصر:

لا يوجد لها تعريفٌ متكاملٌ في القواميس اللغويّة، كونها مفردةً جديدةً لم يتم تداولها في الماضي لأنّها من المفردات الوافدة إلينا من الفكر الغربي والتي تحدّد حركة التطوّر عقب النهضة الأوربيّة، لكنَّ الراغب الأصفهاني في مفرداته يقول عن الحدوث: (كون الشيء بعد أنْ لم يكن ذلك أو جوهراً، وإحداثه: إيجاده، وإحداث الجواهر ليس إلّا الله تعالى، والمحدَث: ما اوجد بعد أن لم يكن وذلك إمّا في ذاته أو عند من حصل عنه، نحو: أحدثت ملكاً، قال تعالى ﴿ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ

مُحْدَثٍ﴾[١]، ويقال لكلّ ما قرب عهده محدثٌ، فعلاً كان أو مقالاً، قال تعالى ﴿حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْراً﴾[٢].

وفي معاجم اللغة العربيّة في مادّة (حدث) نرى أنّ الحديث: نقيض القديم[٣]، والحديث: الخبر يأتي على القليل والكثير، ويجمع على أحاديث على غير قياسٍ[٤].

واستحدثت خبراً؛ أيْ: وجدت خبراً جديداً[٥]، وتقول: افعل هذا الأمر بحدثانه وبحداثته؛ أيْ: في أوّله وطراوته[٦].

ومستحدثات: مولدات وحديث السن وغلمان[٧].

وفي اللغات الأجنبيّة (الإنجليزيّة والفرنسيّة) نجد أنّ كلمة حداثة لفظ أوربي المنشأ، ففي الإنجليزيّة لفظان :(*Modernism*)و (*modernity*) ومثلهما في

---

(١) سورة الأنبياء، الآية:٢.

(٢) الاصفهاني، الراغب، مفردات الفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، انتشارات ذوي القربى، الطبعة الرابعة، ١٤٢٥هـ - ١٣٨٨هـش، مادة بحث: ٢٢٢.

(٣) لسان العرب، مادة (حدث) ٣: ٧٥.

(٤) لسان العرب، مادة (حديث)٣: ٧٦.

(٥) لسان العرب، مادة (حدث) ٣: ٧٥.

(٦) لسان العرب، مادة (حدث) ٣: ٧٥، بتصرفٍ.

(٧) مرعشلي، نديم، وأسامة مرعشلي، الصحاح في اللغة والعلوم، تقديم: الشيخ عبد الله العلايلي، الطبعة الأولى، دار الحضارة العربية – بيروت- ١٩٧٥م: ٣١٥. ومحمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، طبعة مكتبة لبنان - ١٩٩٩م- إخراج دائرة المعاجم في مكتبة لبنان: ١١.

الفرنسيّة، والترجمة العربيّة لهذين المصطلحين تختلف من حداثةٍ إلى عصريّةٍ إلى معاصرةٍ.

فالدكتور محمد مصطفى هدارة، يفرّق في الترجمة بينهما على النحو التالي:

فـ(*Modernity*) تعني المعاصرة والعصريّة، وتعني المعاصرة في تعريفه أو تعبيره: (إحداث تغييرٍ وتجديدٍ في المفاهيم السائدة، والمتراكمة عبر الأجيال نتيجة تغييرٍ اجتماعيٍّ أو فكريٍّ أحدثه اختلاف الزمن).

وأمّا الـ(*Modernism*) حسب تعبيره، فتعني الحداثة عنده: (مذهبٌ أدبيٌّ أو نظريّةٌ فكريّةٌ تدعو إلى التمرّد على الواقع، والانقلاب على القديم الموروث بكلّ جوانبه ومجالاته)[1].

ويختلف آخرون مع هدارة فيجعلون كلمة *(Modernism)* لفظاً دالاً على حب الجديد، كما يدل على العصريّة، ثم تطوّر حتى غدا مصطلحاً له دلالةٌ على مذهب الحداثة في الأدب كما سيظهر.

أمّا كلمة *Modernity* فهي تصف الزمن الثاني لهذه الحقبة كما تصف حداثة الأدب بكونه عصريّاً[2].

---

(١) النحوي، عدنان علي رضا، نظرية تقويم الحداثة، دار النحوي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى،١٩٩٢م: ٢٦.

(٢) المصدر السابق.

وللمصطلح جذرٌ عربيٌ له دلالة من حيث مشتقّاته فهو يعني: الجدَة، الشباب، أوّل الأمر وبداءته، حدوث شيء لم يكن، إلى غير ذلك من المعاني، وعند الترجمة من اللغة الأجنبيّة إنجليزيّةً كانت أو فرنسيّةً، نجد اللبس والغموض والاضطراب والتفاوت واقعاً ظاهراً، وهذا الامر ينقل عدوى الاضطراب والتفاوت إلى المفهوم والتعريف الاصطلاحي.

يفهم ممّا تقدّم: أنَّ الحدوث هو حصول شيءٍ جديدٍ في الواقع بعد أنْ لم يكن، وعلى هذا يمكن فهم المعنى اللغوي للحداثة بأنه حدوث اشياءٍ جديدةٍ في الواقع الانساني بشكلٍ سيّالٍ ومستمرٍ سواء كان ذلك في الفكر أو الحياة العمليّة.

بين الحداثة والتحديث

يُعَدّ الفصل بين مفهوم الحداثة والتحديث مدخلاً منهجيّاً لتعريف الحداثة بصورةٍ علميّةٍ، وغالباً ما يرسم الباحثون في ميدان العلوم الإنسانيّة حدوداً فاصلةً بين مفهومي الحداثة والتحديث.

وعلى الرغم من هذا الترسيم العلمي يلاحظ أنَّ هناك تداخلاً كبيراً بين المفهومين، فغالباً ما يجري استخدام مفهوم "تحديث" للدلالة على الحداثة، وعلى خلاف ذلك كثيراً ما يستخدم مفهوم الحداثة للإشارة إلى ظاهرة التحديث.

وفي وصف هذه الإشكاليّة يقول محمد محفوظ: (يبدو أنَّ مصطلح الحداثة وكأنَّه نصٌ مفتوحٌ على كلّ مضامين التقدّم المعاصر، بحيث أنَّك لا تفرّق بشكلٍ صارمٍ بين مضمون مصطلح الحداثة وبين مضامين مفاهيم التحديث والتقدّم

والعصريّة أو الجديد ويمتد التداخل ليشمل المعايير والقيم وأنماط السلوك واللباس وطراز السكن؛ أيْ: كلّ مناحي الحياة في آخر المطاف).[1]

يتمايز مفهوما الحداثة والتحديث، فالحداثة هي موقفٌ عقليٌ ورؤيةٌ فكريّةٌ ازاء مسألة المعرفة، وإزاء المناهج التي يستخدمها العقل في التوصل إلى معرفةٍ ملموسةٍ، أمّا التحديث فهو عمليّة استجلاب التقنيّة والمخترعات الحديثة، حيث توظف هذه التقنيات في الحياة الاجتماعيّة دون إحداث أيّ تغييرٍ عقليٍ أو ذهنيٍ للإنسان من الكون والعالم.

فعلى سبيل المثال: فإن أنصار التّيارات السلفيّة المتطرفة يتواجدون في المعاهد العلميّة ويتعاملون مع التقنيّة الحديثة دون أنْ يأخذوا بالروح العلميّة أو الفلسفيّة لهذه التقانة، أو في الاقل ليس لديهم موقفٌ فكريٌ رصينٌ ازائها.

ومن أجل أنْ نفهم جوهر الحداثة يتوجّب علينا أنْ ندركها بوصفها طاقةً مجدّدةً متحرّكةً منطلقةً، ومنهجاً فكرياً وسلوكياً معيناً تمثّل الماضي والحاضر وتعيد إنتاجهما بروحٍ مستقبليّةٍ جديدةٍ وفق فلسفةٍ غربيّة الطابع والروح.

إنَّ التطوّرات التي تسجل في مستويات الإنتاج والاستهلاك وفي البنية التحتيّة، تشّكل صورةً لعمليّة "تحديثٍ"، وشتان ما بين الحداثة والتحديث، فالتحديث يعني مظاهر الحداثة وقشورها بينما تعني الحداثة الغربيّة في الأصل اللحظة الواعيّة التي تتمثّل في انتظام العقلانيّة والفرديّة والعلمانيّة والحريّة في اندفاعةٍ

---

(١) محفوظ، محمد، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،الطبعة الاولى، ١٩٩٨م: ٣٣.

حضاريّةٍ قادرةٍ على إحداث تحوّلاتٍ عميقةٍ في البنى الاجتماعيّة والبنيويّة للمجتمعات الغربيّة بالأساس.

والحداثة ظاهرةٌ عالميّةٌ تسرّبت إلى كلّ القطاعات الانسانيّة المختلفة من الفكر إلى التاريخ والى الفعل الانساني والدين.

فالحداثة هي حالةٌ تعتمل في بوتقة الروح الاجتماعيّة وتتجلّى في مظاهر الوعي الاجتماعي وتجلّياته، أمّا التحديث فقد يكون حالةً من حالات الاستيراد المنظم لشكليّات الحداثة مثل: استيراد السيارات والطائرات وأنظمة التعليم ومناهج ومعايير الاستهلاك الاجتماعي للبضائع والخدمات، ووفق الفهم الغربي له فهو عبارةٌ عن سياسةٍ شاملةٍ لتقريب المجتمعات غير الغربيّة من وضع الحداثة الغربيّة.

والتحديث في التجربة العربيّة يأخذ في الاعم الاغلب طابع المحاكاة الجوفاء لمظاهر المدنيّة في الغرب ونماذجه الحضاريّة، وهذه المظاهر لا تنمّ عن حالةٍ حضاريّةٍ أو حداثيّةٍ تنبثق من صميم المجتمع وتتكون في رحمه الحضاري، بل استيرادٌ فجٌّ ومتلهفٌ للتقانات الغربيّة فحسب، دون رؤيةٍ واضحةٍ أو فلسفةٍ رصينةٍ تستند اليها عمليّة التحديث.

وغالباً ما تكون هذه النماذج الحضاريّة متعارضةً مع النسق الحضاري العربي ـ الاسلامي في أصوله وتجلّياته الذاتيّة، وهذا يعني أنّ استجلاب مظاهر الحداثة من الغرب قد يؤدّي إلى مزيدٍ من الضياع والاحتضار، و يعني ذلك ايضاً ـ وهذه هي الحالة في الاعم الأغلب في عالمنا العربي ـ تعايش منظومتين اجتماعيتين متنافرتين في آنٍ واحدٍ هما: مجتمعٌ تقليديٌّ يمارس حياته وفق معايير وقيمٍ تقليديّة، ومجتمعٌ

حداثي يعيش وفق أحدث المعايير العصريّة دون أن يتمثل روح هذه المعايير ويتشرب من تدفقاتها الذاتيّة.

وفي هذا المجال يميّز محمد أركون في كتابه (الإسلام والحداثة) بين المفهومين: فالحداثة موقفٌ للروح أمام مشكلة المعرفة، إنّها موقفٌ للروح أمام كلّ المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفةٍ ملموسةٍ للواقع[1].

أمّا التحديث فهو مجرد إدخال للتقنيّة والمخترعات الحديثة (بالمعنى الزمني للكلمة) إلى الساحة العربيّة أو الإسلاميّة؛ أي: إدخال المخترعات الأوروبيّة الاستهلاكيّة وإجراء تحديثٍ شكليٍّ أو خارجيٍّ لا يرافقه أيُّ تغيّرٍ جذريٍ في الموقف العملي تجاه الكون والحياة.

ويؤيد محمد أركون هذا الموقف بأمثلةٍ مستَمدةٍ من واقع الجزائر والخليج العربي، ففي الجزائر وفي صبيحة الاستقلال عام ١٩٦٢ تمَّ الانخراط في تحديث مجال التصنيع الثقيل وذلك عن طريق استيراد المصانع والمعامل والخبرات، وفي الخليج نشاهد الموقف عينه، فبلدان الخليج تستورد مظاهر الحداثة المادّيّة من آليّاتٍ وسيّاراتٍ وأجهزةٍ وأنابيب النفط ومعامل تكريرٍ وهي آلاتٌ ومخترعاتٌ كلّفت أوروبا مئات السنين من البحث والتجريب العلمي، وفي أصل هذه المخترعات تكمن روح ديكارت وفرانسيس بيكون وغاليليو وكوبرنيكوس وأديسون وغيرهم، وهذه هي الروح العلميّة روح العلم الحديث التي تمثّل جوهر الحداثة[2].

---

(١) الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، مصدر سابق: ٣٣.

(٢) المصدر السابق: ٤٥.

وفي تحديد المضمون الحقيقي للحداثة وتمايزه عن التحديث، يميّز محمد محفوظ بين وجهين للحداثة: خارجيٍ وداخليٍ، حيث يتجلّى الوجه الخارجي بالمنجزات المادّيّة والتطوّرات العلميّة والتكنولوجيّة؛ أي: بالمحيط الإنساني، ويتجلّى الوجه الداخلي بالسلوك والشعور والقيم الإنسانيّة، فالحداثة لا تقوم بذاتها وإنّما تتأصل في النسق الاجتماعي الذي يشمل كلا الوجهين الماديّ والمعنوي[1].

إنَّ الفرق بين الحداثة والتحديث، يكمن في أنَّ الحداثة تتّخذ طابعاً بنيويّاً جامعاً للقسمات المشتركة بين نواحي الحياة الانسانيّة كافّةً، أقرب ما يكون إلى المنظور البنيوي، بينما يصطبغ مفهوم التحديث مدلولاً جدليّاً تاريخيّاً منذ البداية من حيث إنّه لا يشير إلى القسمات المشتركة بقدر ما يشير إلى الديناميّة المقتحمة لهذه المستويات والى طابعها التحّولي[2].

أمّا **مفهوم الحداثة اصطلاحاً**، فقد تعدّدت التعاريف والآراء فيها بحسب الانتماء الفكري و الايدلوجي للمفكّرين، وهنا اجد نفسي قد تورّطت في استخدام مفردة (الايدلوجيا) أو غيرها في دراستي هذه، لما لهذه المفردات من نحو شيوع واسعٍ يصل إلى حدّ عدم الاستغناء عنها في احيانٍ كثيرةٍ كونها تؤدّي المطلوب منها اكثر من غيرها لقبول الناس والُفَتهم لها، وهذا يوضّح درجة التأثير الخطيرة للحداثة في البنية الفكريّة للمسلمين.

---

(١)الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، مصدر سابق: ٣٥.

(٢) المصدر السابق: ٧ - ٨.

وللحداثة تعريفاتٌ عدّةٌ عند أهلها من اهل الغرب التي نشأ المصطلح بينهم وفي بيئتهم، ولها تعريفاتٌ عند دعاتها في بلادنا، وكذلك عرّفها الرافضون لها من المسلمين وغيرهم.

إنَّ شيوع هذا المصطلح في كتابات المثقّفين الاسلاميين والمفكّرين العرب بل وفي مجال الاعلام والسياسة ايضاً جعل من فهم معناها امراً من الصعوبة بمكان لتعدّد مدلولاتها وغموضها والتباسها من جهةٍ اخرى، ويمكن ارجاع اسباب هذا الوضع الفارق إلى عوامل عدّةٍ:

١. أنَّ صياغتها حديثة العهد كما تقدّم وحسب الكاتب موريس باربي أنَّها لم تظهر الّا سنة ١٨٢٣م وكانت تعني آنذاك خاصيّة كلّ ما هو حديث، وما هو معارضٌ للماضي الذي يجسّد كلّ ما هو قديمٌ وعتيقٌ[١].

٢. أنَّ ما ينتج ممّا تقدّم هو غياب هذا المصطلح من القواميس الفلسفيّة أو حضورها الباهت، فـ (لا لاند) لم يخصّص في موسوعته الفلسفيّة عنها سوى نصف صفحةٍ ضمن معجمه الفلسفي الضخم .

٣. بسبب عدم الوضوح والتأخّر الزمني في تناولها فقد اتّسمت علاقة العرب والمسلمين بها بالضبابيّة وعدم الوضوح لاسيّما في التمييز بين الحداثة والتحديث، واقتصرت على المحاكاة والتقليد للنماذج الغربيّة في الاعم الاغلب[٢]، لا سيّما في الادب والفن والسياسة.

---

(١) الخطابي، عز الدين، اسئلة الحداثة ورهاناتها، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة - الجزائر، الطبعة الاولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م: ١٥.

(٢) الخطابي، عز الدين، اسئلة الحداثة ورهاناتها، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة -

أمّا على صعيد الفكر الغربي فالحداثة تعني: (تجسّد صورة نسقٍ اجتماعيٍ متكاملٍ، وملامح نسقٍ صناعيٍ منظّمٍ وآمنٍ، وكلاهما يقوم على أساس العقلانيّة في مختلف المستويات والاتّجاهات) وهذا التعريف عند (ماركس وإميل دور كايم، وماكس فيبر)[١].

وهي عند جيدن: تتمثّل في(نسق من الانقطاعات التاريخيّة عن المراحل السابقة حيث تهيمن آنذاك، التقاليد والعقائد ذات الطابع الشمولي الكنسي)[٢].

ويعرّف الفيلسوف الألماني (كانط) الحداثة في سياق إجابته عن سؤالٍ، ما الأنوار؟ فيقول: (الأنوار أنْ يخرج الإنسان من حالة الوصاية التي تتمثّل في استخدام فكره دون توجيهٍ من غيره)[٣].

وباعتبار أنَّ (كانط) من آباء الحداثة الغربيّة فإنّه يؤكّد في كلّ أعماله أنّ شرط التنوير والحداثة هو الحريّة ... بمعنى أنَّ العقل يجب أن يتحرّر من سلطة المقدّس ورجال الكهنوت والكنيسة وأصنام العقل[٤].

الجزائر، الطبعة الاولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م: ١٦.

(١) وطفة، علي، مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة"، بحث منشور في مجلة فكر ونقد - عدد (٣٤)، ٢، وكذلك في موقع محمد عابد الجابري www.aljabriabd.com.

(٢) المصدر السابق: ١.

(٣) المصدر السابق: ١١.

(٤) وطفة، علي، مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة"، بحث منشور في مجلة فكر ونقد - عدد (٣٤).

فهي وريثة النهضة وبنت التنوير لكنّها ورثت عن الاغريق احتفاءها بالعقل والعقلانيّة ونزعتها إلى رؤية الإنسان وعالمه في صورةٍ كلّيّةٍ[١].

إنَّ السمة الاساسيّة في مقولات كانط تؤكّد على أنَّ العقل يجب أنْ يتحرّر من سلطة المقدّس ورجال الكهنوت والكنيسة وأصنام العقل كي يستطيع الإنسان أنْ يبني نهضته نحو الحضارة والحريّة والمدنيّة والحداثة.

ويعرّف (رولان بارت) الحداثة بأنَّها: (انفجارٌ معرفيٌ لم يتوصّل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه).[٢]

ويصف لنا (جوس أورتيغا كاسيت) الحداثة قائلاً: (إنَّ الحداثة هدمٌ تقدّميٌ لكلّ القيم الإنسانيّة التي كانت سائدةً في الأدب الرومانسي والطبيعي، وأنَّها لا تعيد صياغة الشكل فقط بل تأخذ الفن إلى ظلمات الفوضى واليأس)[٣].

والحداثة عند آلان تورين باختصارٍ كما يقول في كتابه(نقد الحداثة): (بثٌّ لمنتوجات النشاط العقلي والعلمي والتكنولوجي والاداري ضمن منهجٍ للعقلانيّة الأداتيّة المنطويّة على المفاضلة المتناميّة بين القطاعات المتنوعة للحياة الاجتماعيّة، السياسيّة، الاقتصاديّة، الحياة الاسريّة، الدين، والفن على وجهِ الخصوص)[٤].

---

(١) عماد، عبد الغني، سيسيولوجيا الثقافة، الطبعة الاولى: ٢١٥.

(٢) النحوي، عدنان علي رضا، تقويم نظرية الحداثة، دار النحوي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ -١٩٩٢م، السعودية: ٣٥.

(٣) المصدر السابق: ٣٥.

(٤) آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة عبد السلام الطويل، مراجعة محمد سبيلا، نشر افريقيا الشرق ٢٠١٠،المغرب،دط: ١٥.

وتعمل فكرة الحداثة على احلال العلم محلّ الله في مركز المجتمع، مفسحةً المجال للعقائد الدينيّة في الحياة الخاصّة[1].

وهذه التعريفات تشير في جملتها إلى معانٍ كثيرة منها:

* أنَّ الحداثة فكرةٌ لا تقتصر على الجانب الفني والأدبي فحسب كما تصوّر البعض، إنَّما هي نظريّةٌ وفلسفةٌ تشمل جوانب الحياة كافّةً، اجتماعيّةً كانت أم معرفيّةً أم اقتصاديّةً أم غيرها، وبالتالي فالحداثيّون يقدّمون تصوّراً جديداً لحياة الناس يشمل مختلف نواحيها.

* أنَّ الأساس الذي تقوم عليه فكرة الحداثة هو العقل والعقلانيّة التي تهدر معها كلّ ما لا يدركه العقل الحسي، فالعقل المتحرّر من كلّ سلطانٍ هو معيار أهل الحداثة وهو السلطان الحاكم على الأشياء.

* الحداثة تعاكس الماضي وتنقطع عنه، فهي انفصالٌ للحديث عن القديم، بل هي ثورةٌ على كلّ قديمٍ مقدّسٍ أو غير مقدّسٍ.

* أنَّها الحريّة المطلقة التي لا يقف في طريقها ضابطٌ، ولا يحكمها شيءٌ.

* أنَّ الحداثة لا تتحقّق إلّا بحركة الإنسان حرّاً طليقاً دون وصايةٍ عليه من أيّ جهةٍ.

* والحداثة بحسب ما تقدّم هي فكرةٌ ضدّ الله والغيب، وفي ذات الوقت لا تتحقّق إلّا بعزل الدين عن شؤون الحياة، وتقصره على الشؤون الخاصّة بكلّ فردٍ.

---

(١) آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة عبد السلام الطويل، مراجعة محمد سبيلا، نشر افريقيا الشرق ٢٠١٠، المغرب: ١٦.

وفي كلّ الاحوال يأخذ مفهوم الحداثة مكانه اليوم في حقل المفاهيم الغامضة كما اسلفنا، كون هذا المفهوم يعاني من غموضٍ كبيرٍ في الفكر الغربي ذاته الذي أنبثق منه، فإنَّ هذا الغموض يشتّد في دائرة ثقافتنا العربيّة ويأخذ مداه ليطرح نفسه في إشكاليّةٍ فكريّةٍ هامّةٍ تتطلّب بذل مزيدٍ من الجهود العلميّة لتحديد مضامينه وتركيباته وحدوده.

بعض تعريفات الحداثة عند بعض الكتّاب والمثقفين العرب والمسلمين:

يعرف الباحث د. محمد سبيلا الحداثة بقوله: (مفهومٌ حضاريٌ شموليٌ يطال كافة مستويات الوجود الانساني حيث يشمل الحداثة التقنيّة والحداثة الاقتصاديّة وأُخرى سياسيّةً واداريّةً واجتماعيّةً وثقافيّةً وفلسفيّةً...الخ)[1].

بينما يرى الباحث مصطفى ملكيان أنَّ الحداثة هي ثقافةُ الحضارة الحديثة في الغرب؛ أيْ وجهها العقدي والوجداني والعاطفي، وبكلمةٍ ثانيّةٍ: هي روحها الرؤيويّة والفكريّة[2].

وباحثٌ آخُر يعرّف الحداثة بأنّها: (نظرةٌ فلسفيّةٌ شاملةٌ للعالم تنطلق من اعتبار الإنسان الفرد ـ في فكره وارادته ـ هو المطلق الذي لا يجوز إخضاعه لأيّة سلطةٍ اخرى[1]).

---

(١) سبيلا، محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، مايس ٢٠٠٥م:٧.

(٢) مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، حوار مع الباحث الايراني مصطفى ملكيان، السنة التاسعة، العدد: ٤٤.

ويرى جابر عصفور أنَّ الحداثة: البحث المستمر للتعرّف على أسرار الكون من خلال التعمّق في اكتشاف الطبيعة والسيطرة عليها وتطوير المعرفة بها، ومن ثَّمَ الارتقاء الدائم بموضع الإنسان من الأرض.

أمّا سياسيّاً واجتماعيّاً فالحداثة تعني الصياغة المتجددة للمبادئ والأنظمة التي تنتقل بعلاقات المجتمع من مستوى الضرورة إلى الحريّة، من الاستغلال إلى العدالة، ومن التبعيّة إلى الاستقلال ومن الاستهلاك إلى الإنتاج، ومن سطوة القبيّلة أو العائلة أو الطائفة إلى الدولة الحديثة ومن الدولة التسلّطيّة إلى الديمقراطيّة وتعني الحداثة الإبداع الذي هو نقيض الاتباع، والعقل الذي هو نقيض النقل[٢].

اما ناصيف عواد فيرى أنَّ الحداثة "هي حالة خروجٍ من التقاليد وحالة تجديدٍ، وتتحدّد الحداثة في هذا المعنى بعلاقتها التناقضيّة مع ما يسمى بالتقليد أو التراث أو الماضي[٣].

ونورد هنا فقراتٍ من مقالٍ لكاتبٍ حداثي يمجّد الحداثة ويعمل على تأصيلها في الواقع العربي فيقول:

---

(١) السويج، رجب، الإسلام وإشكاليات الحداثة، محاضرات السيد صدر الدين القبانجي، دار تحسين للنشر، النجف الاشرف، الطبعة الاولى، ١٤٣٠هـ: ٢٧.

(٢) مقاربة بين مفهوم الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق: ٣.

(٣) المصدر السابق.

* إنَّها تغييرٌ في كلّ الاتّجاهات لبنى الواقع والفكر العربيين، إنّها اندراجٌ دون أوهامٍ في العالميّة والحضارة المادّيّة وأولويّاتها، هي إنهاءُ الخصوصية وهذا التراث.

* الحداثة تعني ظهور الفرديّة والوعي الفردي المستقل والاهتمامات الخاصّة، وذلك بالقياس إلى المجتمع التقليدي الذي يتميز بالطابع السحري الديني.

* وهي صيغة انفصالٍ وإبداعٍ فردّيٍ وتجديدٍ يسم الظاهرة الاجتماعيّة، وهي محاولةٌ دائمةٌ لهدم القديم وتدميره.

* الحداثة هي حالةٌ ولادة جديدة لعالمٍ يحكمه العقل، وتسوده العقلانيّة.

وبعبارة أخرى: الحداثة وضعيّةٌ اجتماعيّةٌ وحضاريّةٌ تجعل من العقل والعقلانيّة المبدأ الأساس الذي يعتمد في مجال الحياة الشخصيّة والاجتماعيّة، وهذا يقتضي وجود حالة رفضٍ لجميع العقائد والتصوّرات وأشكال التنظيم الاجتماعي التي لا تستند إلى أسسٍ عقليّةٍ أو علميّةٍ.[1]

والحداثة عند كمال أبو الديب هي: (وعي الزمن بوصفه حركة تغييرٍ... والحداثة اختراقٌ لهذا السلام مع النفس ومع العالم، وطرحٌ للأسئلة القلقة التي لا تطمح إلى الحصول على إجاباتٍ نهائيّةٍ بقدر ما يفتنها قلق التساؤل وحمّى البحث، والحداثة جرثومة الاكتناه الدائب القلق المتوتّر، إنّها حمى الانفتاح)[2].

---

(١) مقاربة بين مفهوم الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق: ١٥-١٦.

(٢) تقويم نظرية الحداثة، مصدر سابق: ٣٨.

ويقول أيضاً: (الحداثة انقطاعٌ معرفيٌ ذلك أنَّ مصادرها المعرفيّة لا تكمن في المصادر المعرفيّة للتراث، في كتب ابن خلدون الأربعة، أو في اللغة المؤسساتيّة والفكر الديني، وكون الله مركز الوجود، وكون السلطة السياسيّة مدار النشاط الفني، وكون الفن محاكاةً للعالم الخارجي، الحداثة انقطاعٌ، لأنَّ مصادرها المعرفيّة هي اللغة البكر، والفكر العلماني، وكون الإنسان مركز الوجود، وكون الشعب الخاضع للسلطة مدار النشاط الفني، وكون الإنسان مصدر المعرفة اليقينيّة ــ إذا كان ثَمَّة معرفةٌ يقينيّةٌ ــ وكون الفن خلقاً لواقعٍ جديدٍ ...). [1]

إنَّ كلا الفريقين من مفكري الغرب والمستغربين (اتباع المنهج الغربي من العرب والمسلمين) **يقرّران:** أنَّ الحداثة فكرةٌ ضد الدين، وضد التراث، وضد القديم، وأنَّها تحرّرٌ مطلقٌ من القيود الضابطة من دينٍ أو خلقٍ أو حتّى عرفٍ اجتماعيٍ لكونه متغيّراً بحسب نظريّة التغيّر والتطوّر في المادّة.

وبعيداً عن التوظيفات الساذجة والشائعة لمفهوم الحداثة، التي تختزله إلى صيرورته الزمنيّة الراهنة، حيث يجري الحديث عن الزمن الحاضر أو المرحلة الراهنة أو العصر الحديث أو المجتمع المعاصر ــ سَمّه ما شئت ــ يمكن القول بأنّ الحداثة لا تقتصر على البعد الزمني فحسب، بل إنّها مفهومٌ فلسفيٌ مركبٌ جوهره سعيٌ لا ينقطع للكشف عن ماهيّة الوجود، وبحثٌ لا يتوقّف أبداً عن إجابات تغطّي مسألة القلق الوجودي وإشكاليّات العصر التي تثقل كاهل الفكر الإنساني[2].

---

(١) تقويم نظرية الحداثة، مصدر سابق: ٣٩.

(٢) بوزيد، بومدين، الفكر العربي المعاصر وإشكالية الحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية،

ومن هنا يمكن وصف الحداثة بأنّها نزعةٌ ميّالةٌ إلى التغيير المستمر في المناهج والسلوك والمعرفة والرؤية، وحيث يمكن تلمّس انطواء البعد الزمني فيها بوضوحٍ، إذ يشير وحسب الفيلسوف الألماني فريدريك هيجل(١٧٧٠م-١٨٣١م) إلى أنَّ الحداثة بدأت مع عصر الأنوار بفعل الذين أظهروا وعياً وبصيرةً، وباعتبار أنَّ هذا العصر هو حدٌ فاصلٌ ومرحلةٌ نهائيّةٌ من التاريخ.

لقد أكّدت الثورة الفرنسيّة في عام ١٧٨٩ م حضور الدولة البرجوازيّة والقيم الليبراليّة والديمقراطيّة التي سجّلت نفسها في منطق الحداثة.

ومن جهةٍ اخرى فإنه يمكننا ـ وعبر التوفّر على نظرةٍ تاريخيّةٍ فاحصةٍ لتطوّر الغرب ـ رؤية أنَّ هناك تيّاراً اجتماعيّاً قويّاً متمثّلاً بالطبقة الوسطى حاول ويحاول ـ وينجح في احيان كثيرة ـ أنْ يتجاوز القيم والاعراف السائدة ويتّجه إلى إحداث تغييرٍ نوعيٍّ في أوجه الحياة الانسانيّة كافّةً.

ويطلق مصطلح الحداثة بوجهٍ عامٍّ على صيرورة العقل الغربي في رؤيته الكونيّة للوجود والانسان عبر مسيرة المجتمعات الغربيّة منذ عصر النهضة إلى اليوم، حيث يغطّي مظاهر الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والأدبيّة وغيرها في الغرب واتّسع ليشمل العالم بعد ذلك وبدرجاتٍ متفاوتةٍ.

لقد أدخل التقدّم المستمر للعلوم والتقنيّات وثورة التكنولوجيا إلى الحياة الاجتماعيّة ـ عامل التغيير المستمر والصيرورة الدائمة التي أدّت إلى انهيار المعايير والقيم الثقافيّة التقليديّة.

قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، العدد ١٨، بيروت: ١٢.

وفي ظلّ هذه الصيرورة الاجتماعيّة بمختلف اتّجاهاتها، تحدّد السياق العام لمفهوم الحداثة بوصفه ممارسةً اجتماعيّةً ونمطاً من الحياة يقوم على أساسي التغيير والابتكار[١].

ومما هو غنيٌ عن البيان، أنَّ أكثر اللحظات في التاريخ أهميّةً وإبداعاً اللحظات التغييريّة الحداثيّة التي يتم فيها الكشف عن منطقٍ خاطئٍ مضللٍ والكشف عن منطقٍ جديدٍ، إذ نجد في الفلسفة، نقديّة كانط التحليليّة ومثاليّة هيجل الكلّية وماديّة ماركس الجدليّة وظواهريّة هوسرل التأويليّة وبنيويّة فوكو التفكيكيّة، وهي من أهم اللحظات التاريخيّة في الحداثة الفلسفيّة[٢].

إنَّ فهم معنى الحداثة ينبغي أنْ يكون ضمن نسقٍ حضاريٍ شموليٍ يطال مستويات الوجود الانساني كافّةً، كونه هو الذي يحدد القاسم المشترك بين نواحي الحياة الانسانيّة الاجتماعيّة والصناعيّة والإداريّة والثقافيّة وغيرها، فمفهوم الحداثة هذا أقرب ما يكون إلى مفهومٍ مجرّدٍ أو مثالٍ فكريٍ يلمّ شتات كلّ ما تقدّم من اوجه الحياة الانسانيّة[٣].

وتتميّز الحداثة بأنَّها تحوّلٌ جذريٌ يطال المستويات كافّةً، المعرفة، فهم الانسان، فهم الطبيعة، وفي فهم التأريخ بنحوٍ جديدٍ يختلف عن الماضي وباختصارٍ شديدٍ، أنّها بنيةٌ معرفيّةٌ شاملةٌ وعندما تصطدم ببنيةٍ معرفيّةٍ مغايرةٍ لها فإنّها تكتسحها،

---

(١) تورين، آلان، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٩٢م: ١٦.

(٢) الفكر العربي المعاصر وإشكالية الحداثة، مصدر سابق: ١٩-٣١.

(٣) الحداثة وما بعد الحداثة: ٧.

بل وتبتلعها بالتدريج ممارسةً عليها ضروباً من التفكيك والتهشيم ورفع القدسية عن كلّ ما هو مقدّسٌ فيها[1].

والحداثة الغربيّة من الناحية التاريخيّة نتاج الثقافة الغربيّة والفكر الفلسفي الغربي، وقد بدأت معالمها تتضح بالتدريج منذ القرن السادس عشر الميلادي، ثم اخذت تنمو وتتدرّج في صور الحياة الغربيّة المختلفة، حتى أصبح الغربيّون ينسبون اليها اسباب تقدمهم وازدهار حضارتهم خلال السنوات الأربعمائة الماضيّة.

فهي ظاهرةٌ نشأت في أوروبا منذ القرن السادس عشر وبلغت ذروتها في القرنين التاسع عشر والعشرين، وقد قسّمت التاريخ إلى قسمين:

ما قبلها، وما بعدها، **فما قبلها** كانت العصور الوسطى المسيحيّة أو محاكم التفتيش الظلاميّة، هذا بالإضافة إلى الفقر والجوع والزهد في الحياة الدنيا وانتشار أفكار الخوف والتعصّب والحروب الطائفيّة أو المذهبيّة.

ولا ننسى أنّها قد ظهرت كنتيجةٍ للصراع المستحكم بين افكار عصر الانوار ورجالاته مع القيم والعقائد لعصور الظلام في أوربا التي انتجت فكراً متخلّفاً يعدّ الإنسان قيمةً متدنيّةً متلبساً بفكرة الخطيئة المدنّسة التي توجب عليه الرجوع إلى الكنيسة ورجالها للتخلّص من الخطيئة واكتساب الطهارة.

وما بعدها كانت الحضارة العلميّة والتكنولوجيّة والفلسفيّة والتقدّم المادّيّ والاقتصادي الذي لا مثيل له سابقاً في التاريخ الانساني.

---

(١)الحداثة وما بعد الحداثة: ٢٨.

ويفرّق الدكتور عبد الكريم سروش بين الحداثة والحداثويّة، فالحداثة بنظره هي التجدّد في معالم الحياة، اما الحداثويّة فهي نوعٌ من (الايدلوجيا) ونوعٌ من الفكر والرؤية للعالم والحياة يهدف إلى استبدال القديم بالجديد[1].

مرتكزات الحداثة

نقصد بمرتكزات الحداثة، تلك الاسس التي قامت عليها وهذه الاسس استمدّت وجودها من فلسفة الحضارة الغربيّة نفسها، وعليه يمكن اجمالها باختصارٍ شديدٍ بحسب الآتي:

اولا: اصالة الفرد

أضحى هذا المبدأ احد اهم المرتكزات الاساسيّة للحداثة الغربيّة وتبلور بعد عصر الانوار ورفض سلطة الكنيسة والاقطاع والاباطرة التي كانت تتحكّم بحياة الافراد والشعوب والامم وتوجيهها بما يخدم مصالح التحالف الثلاثي اعلاه، فلا قيمة للفرد ولا دور له سوى ما يقرّره هذا التحالف مجتمعاً أو منفرداً.

إنَّ ذلك قد تغيَّر تدريجيّاً نتيجة افكار عصر التنوير والاكتشافات العلميّة وتطوّر وسائل الانتاج والسيطرة على المستعمرات ونهب ثرواتها وتطوّر التجارة بشكلٍ كبيرٍ، ونشوء المدن الكبيرة، كلّ ذلك وغيره ادّى إلى قيام طبقةٍ وسطى تركّز بيدها المال الكثير لا تنتمي إلى التصنيفات السابقة للمجتمعات الاوربيّة: رجال

---

(١) سروش، عبد الكريم، التراث والعلمانية، ترجمة احمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت – لبنان، الطبعة الاولى،٢٠٠٩م: ٢٣٠-٢٣١.

الكنيسة والملوك والنبلاء والحرفيين والفلاحين، وهذه الطبقة الجديدة هي التي قادت عملية التحرّر من سيطرة التحالف الثلاثي السابق وأرست قواعد جديدةً للمجتمعات الغربيّة قوامها تأكيد سيطرة الفرد على ذاته واعتبار الإنسان الفرد هو الاصل وهو الفاعل وصاحب الاختيار والمبادرة، لا سلطة فوقه غير ذاته وهو محور الوجود لا غيره، وبات الفرد هو القاعدة التي ينبغي أنْ يرتكز اليها النظام الاجتماعي، والدولة الصالحة المطلوبة هي الدولة التي تقوم بحماية الافراد وخدمتهم وحفظ مصالحهم[1].

وقد تطوّر هذا المفهوم عبر مراحل أربعة:

من مرحلة الكلّيّة التي من شأنها أنْ تسحق الفرد وتمحقه وتذوّبه ضمن النسق الاجتماعي العام آنذاك إلى مرحلةٍ ثانيةٍ عبر التحولات الكبرى السابق ذكرها، إذ اضحى فيها الفرد فرداً بالمعنى الاجتماعي والسياسي لكلمة فردٍ؛ أيْ: الفرد العاقل المالك لحياته وفكره ووضعه العام حيث شهد التأريخ الانساني والغرب لاسيّما في عصر الانوار، التطوّرات الهائلة في التاريخ المعقلن والاقتصاد العقلي والسياسة العقليّة التعاقديّة.

وفي مرحلةٍ ثالثةٍ، اقترن مفهوم الفرد بمعنى المبادرة الخلّاقة، حيث صيَّر إلى التخلّي عن تجريديّة الانوار؛ أيْ: الفرد العاقل الذي لا وجود له في الواقع التاريخي ولا كيان و لا قيام واستعيض عنها بتبني مفهوم الفرد الفاعل الواقعي لا الخيالي.

---

(١) الصدر، السيد محمد باقر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية،١٤١٩هـ - ١٩٩٨ م: ١٦.

أمّا المرحلة الرابعة لتطوّر هذا المفهوم فهو عهد الفرد المغاير والمخالف الذي يعكس الروح النخبويّة المتمردة على الواقع حيث انتجت آنذاك، المذهب الماركسي والفلسفات الاخرى كالوجوديّة والعبثيّة الخ.....[1].

وقد تبدّت الفرديّة في المواقف الفكريّة والحياتيّة في الطور الرابع اعلاه بـ(الفردانيّة) نذكر المهم من سماتها:

الإنسان هو محور الوجود والتخلّي عن النظرة الدينيّة السابقة التي تعتقد بأنّ الله هو محور الوجود، واولت الاعتبار لمبدأ (الأنا) مقابل مبدأ (النحن) واعطت الاهميّة لمبدأ الفرد ضدّ مبدأ الجماعة واسندت القيمة لمبدأ الذات ضدّ فكرة الموضوع[2]، واعادت الحداثة عبر مقولاتها الفلسفيّة صياغة مفهوم جديدٍ للذات وتحديد علائقها مع الاخر حيث وضعتها ــ اي الذات ــ مركزاً ومعياراً لكلّ المكونات التي مكّنت من نشوء التصوّر الاساس للعالم الذي لم يكن وارداً بهذه الصورة في الماضي، ففي العصور القديمة لا سيّما في الفكر الاغريقي لم يكن الفرد يستمدّ كينونته من ايّة ذاتيّةٍ ولا من انتمائه إلى أيّ نظامٍ ثيولوجي، أمّا في العصور الوسطى فقد اخذ الإنسان يستمدّ كينونته من كونه مخلوقاً ومنتمياً لنظامٍ علويٍّ، بينما في العصور الحديثة، اضحى الإنسان هو الحقيقة الاولى والوحيدة الذي يشكّل المرجعيّة لكلّ الاشياء، وقد اتّخذت هذه الذاتيّة في مراحلها الاولى صورة العقل مع

---

(١) الشيخ، محمد، رهانات الحداثة، دار الهادي، الطبعة الاولى،١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م: ٢٣.

(٢) الشيخ،محمد، من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، دراسة منشورة في مجلة قضايا اسلامية معاصرة، تصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، السنة التاسعة،العدد ٣٠، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م: ٢٤٩.

ديكارت وليبينتز، ولكنْ مع كانط اتّخذت الذاتيّة صيغة الارادة الفاعلة نحو تحقيق السعادة والحريّة، بينما اتّخذت الذاتيّة مع نيتشه تحقيق القوّة دون غايةٍ محدّدةٍ لتتحوّل في النهاية إلى ارادةٍ تنكر كلّ غايةٍ أو نهايةٍ ولا تقبل بأيّة غايةٍ إنْ لم تكن هي ذاتها وسيلةً[1]...

* وهذا الاعتقاد ادّى إلى التوجّه نحو الإنسان نفسه وحصول القطيعة مع السماء بنفي الميتافزيقيا والاعتماد على الانظمة الوضعيّة التي يشرّعها الإنسان نفسه لتسيير حياته بعيداً عن سلطة السماء، وفي هذا السياق نجد أنّ القيم والممارسات الاخلاقيّة اصبحتا قائمتين على الارادة الفاعلة للإنسان في حين أنّهما كانتا من قبل مدوّنةً ومفروضةً عليه من سلطةٍ اعلى منه حيث كانت الكنيسة والملك هي المدعيّة لتمثيل السلطة الالهية.

ويؤكّد الفيلسوف مارتن هايدجر أنّ الحداثة إنّما هي منعطفٌ عرفه النظام الاوربي وتمثّل في تحرير الإنسان من اجل ذاته، وصار بذلك معياراً للكائن ومركزه وقطب رحاه الذي عليه مداره والذي يصيّر كلّ شيءٍ موضوعه، وقابلاً لأن يتمثّله؛ أيْ: انه صار ذاتاً اوحديّةً فريدةً، وكلّ ما عداها صار لها موضوعاً؛ أيْ: انقلبت المعادلة وانعكست تماماً[2].

* الاعتماد على الحس وما يطاله عبر الوسائل والامكانات العلميّة .

---

(١) الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق: ٨٦- ٨٧.

(٢) الشيخ، محمد، نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الاولى، آب ٢٠٠٨م: ٤٦٢.

* اعتماد العلم المادّي والتجربة اساساً للبرهان والتخلّي عن المنطق الارسطي الذي ظلّ متسيّداً لقرونٍ متماديّةٍ واستبداله بالكوجيتو الديكارتي.

* اعتماد النسبيّة والصيرورة والتغيّر، لكون الإنسان في حالة تغيّرٍ وتبدّلٍ مستمرين - بحسب نظريتهم في التحوّل والتكامل في المادّة- معياراً للحياة الانسانيّة بتجلّياتها المختلفة.

* سيادة المبدأ النفعي وهيمنته على مظاهر الحياة بشكلٍ عامٍّ.

ويوجز الفيلسوف هابرماس دلالات الفردانيّة في محاور اربعة:

١. الفردانيّة لها الحقّ في اعطاء قيمةٍ لادّعاءاتها بوصفها هي المرجعيّة الوحيدة الحقّة.

٢. لها الحقّ في النقد، ويعني أنّ مبدأ العالم الحديث يتطلّب من كلّ فردٍ أنْ يتقبّل فقط ما هو مقنعاً ومبرراً.

٣. استقلاليّة الفعل؛ أيْ: إنّ من خصائص العصر الحديث قبول ما يفعله الافراد والاستجابة له.

٤. الفلسفة تأمليّة في ذاتيّتها؛ أيْ: إنّ من خصائص العصر الحديث - وكذلك عند هيجل- أنْ تدرك الفلسفة الفكرة التي تحتاز وعياً بذاتها، ويرى هيجل أنّ مبدأ الذاتيّة هذا بدلالاته قد فرضته الاحداث التاريخيّة الكبرى: الاصلاح البروتستانتي، عصر الانوار، الثورة الفرنسيّة[1].

---

(١) سبيلا، محمد، مخاضات الحداثة، دار الهادي، الطبعة الاولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م: ٢٢ـ ٢٣.

وبهذا اجتمعت عدّة مفاهيمٍ دارت حولها ذاتيّة الازمنة الحديثة؛ أيْ: (الانا) و(الذات) و (الموضوع) و(التمثّل) و(الفكر) و(الانسان)، وعلى هذا فإنَّ هايدغر يصف الحداثة بكونها (عهد اولويّة الذات) و(عهد توجيهٍ اوّليٍ للنظر الفلسفي على الذات) و(العهد الذي صارت فيه الذات تؤدّي الدور الاساس)[1].

أمّا أهم المرتكزات التي قامت عليها معرفة الذات فهي:

* أنَّها ذاتٌ واعيّةٌ ومدركةٌ وكونيةٌ.

* أنَّها تدرك العلم عن طريق العقل المفكّر وهو المعبّر الموضوعي الوحيد لها.

* أنَّ العلم المترشّح من فعاليّات الذات هو الذي يوفّر الحقائق الشاملة عن العالم بغض النظر عن ذات الفرد المفكّرة ووضعها.

* تنماز هذه المعرفة العلميّة الناتجة عن العلم بالحقيقية – أي اصيلة- وهي المعوَّل عليها للوصول إلى الكمال، وعن طريق العلم يمكن تحليل الظواهر والممارسات الانسانيّة وتطويرها باستمرار.

* أنَّ العقل هو المعيار في الحكم على ما هو حقيقي وصحيحٌ وما هو جيّدٌ واخلاقيٌ وقانونيٌ.

---

(١) نقد الحداثة في فكر هايدغر، مصدر سابق: ٤٦٣ -٤٦٤.

* أنَّ الحقيقة المتبناة في عالم العقل هي الحقيقة التي تمثّل الحقّ والخير والجمال ولا يمكن لهذه القيم أنْ تتصارع أو تتناقض فيما بينها لأنها تقع على خطٍّ واحدٍ منسجمٍ ومتماسكٍ.

* أنَّ العلم الحسي هو الذي يقدّم كلّ اشكال المعرفة المفيدة اجتماعيّاً، وهو يتّسم بالحياديّة والموضوعيّة.

* تتّسم اللغة المستخدمة في انتاج المعرفة ونشرها بالعقلانيّة والوضوح وأنْ تعبّر عن العلم المدرَك عقلياً[1].

ثانيا: العقلانيّة

إنَّ الذات الانسانيّة وفاعليتها وحريّتها وارادتها تعدّ هي المركز والمرجع كما اسلفنا، ومضمون هذه الذات المرجعيّة هو الإرادة والعقل الأداتي الذي يجد نفسه في العلم بوصفه منظوراً حسابيّاً قابلاً للقياس والاستخدام، وفي التقانة محرّضاً للطبيعة ومرغماً لها على تسليم اسرارها اليه اذ تضحى هذه الاسرار اسيرة الذات العارفة، وأمّا الطبيعة فهي عبارةٌ عن مجموعة قوانينٍ شفافةٍ ومعروفةٍ من طرف الذات[2].

فالسمة الاساسيّة الملازمة للذات هي العقلانيّة؛ أيْ: اخضاع كلّ شيءٍ لقدرة العقل والتي هي بحثٌ مستمرٌ عن العلل والاسباب والتي عبّر عنها الفيلسوف ليبنتس: أنّه لا شيء دون علّةٍ، وبفضله يصبح كلٌّ من الواقع الطبيعي والتاريخي- معقولاً أو

---

(١) قراءات ما بعد الحداثة، ترجمة واعداد حارث محمد حسن وباسم علي خريسان، سلسلة قراءات للآخر الغربي، الطبعة الاولى: ٣

(٢) مخاضات الحداثة: ٢٢.

عقلانيّا- قابلاً للتفسير بالنسبة للذات عن طريق الفحص والفهم ومحكوماً من قبل العقل، ومن خلاله يتحقّق الإنسان من سيادته النظريّة على العالم الذي يسلّم اسراره تدريجيّاً له، وهذا الامر يوفّر له نوعاً من السيطرة والقوّة[1].

فالحداثة في جوهرها هي مشروعٌ تندمج فيه بصورةٍ متناغمةٍ إرادة الهيمنة بإرادة التحرّر.

وبعبارةٍ أخرى: الوضعيّة الاجتماعيّة والحضاريّة للحداثة تجعل من العقل والعقلانيّة المبدأ الأساس الذي يُعتمد في مجال الحياة الشخصيّة والاجتماعيّة، وهذا يقتضي وجود حالة رفضٍ لجميع العقائد والتصوّرات وأشكال التنظيم الاجتماعي التي لا تستند إلى أسسٍ عقليّةٍ أو علميّةٍ.

وهذا هو التصوّر الذي اعتمدته فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر والتي نادت بوجود الإنسان على أساس التوافق مع العقل والعقلانيّة، سعياً إلى تحرير الإنسان من العبوديّة والظلم، ومن المخاوف الأسطوريّة والجهل والعبوديّة والتسلط، وقد اتّجهت هذه الحركة إلى إزالة العقبات التي تقف في وجه المعرفة العلميّة.

ويمكن اجمال المبادئ الرئيسة لعصر الانوار بحسب الاتي:

١. استقلاليّة العقل، منذ عهد ديكارت صار العقل هو ما يحدّد كنه الإنسان وصار الإنسان يُحدّ بكونه ذاتاً عاقلةً، واضحى أنْ لا فكر إلّا فكر الذات أو الانا العاقلة

---

(١) مخاضات الحداثة: ٢٤.

وعلى هذا الاساس بنيت المعرفة الحديثة بأكملها، أمّا ما قبل ذلك فكان الإنسان يُحدّ بما هو الكائن الحيّ المبين[١].

٢. رفض الاحكام القبليّة سيّما تلك التي تستند إلى سلطةٍ عليا فوق الإنسان الفرد.

٣. بلورة منظومةٍ فكريّةٍ سياسيّةٍ قائمةٍ على مفاهيم الحريّة(التي نادى بها فولتير،كانط) والتسامح (لوك) والمساواة (روسو).

٤. أنَّ فكرة التقدّم المطَّردة بنيت على اساس فهمٍ تاريخيٍ لتطوّر المجتمعات[٢].

وتأخذ الحداثة ملامحها الأساسيّة في الفلسفة الوضعيّة التي أحدثت نوعاً من القطيعة مع التصوّرات الأبويّة والكنسية التقليديّة مؤكّدةً أهميّة المعرفة العلميّة والعقلانيّة في شتّى مناحي الحياة الاجتماعيّة واتّجاهاتها، وفي هذا السياق تتمظهر الحداثة أيضاً في انجازات المنهج العلمي التجريبي الذي تلبّس بالهيئة العقلانيّة الأداتيّة التي اتسمت بالموضوعيّة والتماسك وبدأت تسجل حضورها العارم في مجالات المعرفة العلميّة بفروعها المختلفة.

ثالثا: الحريّة

تأخذ الحريّة مكانها المميّز في صميم مفهوم الحداثة، فالحداثة هي حركةٌ فاعلةٌ في عالم الضرورة والحتميّة وهي من هذه الزاوية تتجلّى في صورة إرادةٍ

---

(١) نقد الحداثة في فكر هايدغر، مصدر سابق: ٥٠٥.

(٢) مخاضات الحداثة، مصدر سابق: ٥٦ – ٥٧.

إنسانيّةٍ حرّةٍ تتحدّى وتتقصّى وتغامر لتصنع مصير الإنسان على مقياس إرادته وعلى أطياف أحلامه الإنسانيّة، وتتمثّل هذه الحريّة في إرادةٍ إنسانيّةٍ تسعى لهدم عالم الوصاية وتدميره بمختلف تجلّياته وحدوده ومرتسماته.

واضحت الحريّة منعطف الحداثة الاساسي في تأكيد الذات ونفي سلطة الكنيسة والاقطاع وحكم الملوك والاباطرة آنذاك، والحقّ أنّ حرية الغرب الحديثة ما كانت تحرّراً من سلطات الاغيار فحسب، بل كانت تحرّراً ثلاثيّاً من النظام الغيبي (الميتافزيقي) وعقيدة الكنيسة المسيحيّة اوّلاً، وتحرير الإنسان من الانغمار في الطبيعة والانقياد لها دون وعيٍ ثانياً، وتحرير الفرد من الاستغراق في الجماعة ثالثاً، واعادة تنظيم العلاقة فيما بينهما على اساس التعاقد الحر الجديد.

وعلى ما تقدّم نستطيع القول: إنّ الحداثة قد قامت على مبدأٍ في غاية الاهميّة، وهو أنْ يكون الإنسان حرّاً بمنح نفسه قانونه الخاصّ ويختار شريعته؛ أيْ: أنْ تضع الذات لنفسها ما هو ضروريٌّ وشرعيٌّ وإلزاميٌّ، فيصير الإنسان هو محدّد كنه نفسه وسيّد ذاته ومن ثَمَّ يكون قادراً على التمكّن من الاشياء وتطويعها لخدمته.

إنّ مقتضى الحريّة الحداثويّة هو صيرورة الفكر الانساني وبما يحوي من قوى خلّاقةٍ وإرادةٍ واعيةٍ وملكاتٍ كامنةٍ، هو القانون الاساس لذات الأشياء وناموسها وحينها صار بإمكانه غزو العالم[1].

(١) نقد الحداثة في فكر هايدغر، مصدر سابق: ٥٠٦ -٥٠٧.

وهذا يعني أنَّ الإنسان يشكّل بإرادته وحريّته وحجم حضوره في هذا الكون، الحقيقة الأولى وصانعها، والفعل الإنساني في نهاية الأمر صورة إرادةٍ إنسانيّةٍ تجعل من الإنسان بصورته الاجتماعيّة مبتدأ الحقيقة وغايتها[1].

أسباب ظهور الحداثة في الغرب

لأن دراستنا هذه تهتمّ بالاتّجاهات الفكريّة الاسلاميّة ازاء الحداثة وما بعدها، لذلك لا يمكننا أنْ نسهب في موضوع الحداثة وما بعدها، لأنَّ ذلك يحتاج إلى كتبٍ عدّةٍ وليس كتابٌ واحدٌ في هذا الجانب، وعليه يمكن اجمال اسباب ظهور الحداثة في الغرب باختصارٍ شديدٍ، بالنقاط الاتية:

١. **الاكتشافات العلميّة والجغرافيّة:** ادّت هذه الاكتشافات إلى هدم الكثير من العقائد القديمة وبطلان نظريّة الكنيسة التي كانت تحتكر الحقيقة وتفرضها على الناس هذا من جهةٍ.

ومن جهةٍ اخرى احدثت الاستكشافات الجغرافيّة للعالم ونهب ثروات المناطق المستكشفة إلى تدفق الثروات على اوربا مما ساعد على ظهور طبقةٍ برجوازيّةٍ جديدةٍ لا تنتمي إلى الطبقات السائدة آنذاك، وقادت هذه الطبقة عمليّة التحرّر وبناء المدن الكبيرة وتبني مفاهيم جديدةٍ لا تنتمي إلى الماضي بأي صلةٍ كمنظومة حقوق الإنسان والحريات والعقد الاجتماعي وغير ذلك، وإحداث ثورةٍ

---

(١) ابن عاشور، عياض، الضمير والتشريع، العقلية المدنية والحقوق الحديثة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الاولى، الدار البيضاء، ١٩٩٨: ١٤ و١٥.

في الاقتصاد عن طريق اتّباع سياسة الانتاج الواسع، كلّ هذا وغيره ادّى بالغرب إلى التحرّر من هيمنة الثالوث: الكنيسة والاقطاع وحكم الاباطرة المستبد.

٢. افكار عصر التنوير: هذه الافكار ترافقت مع الكشوفات العلميّة والجغرافيّة ووضعت اسساً جديدةً للعلاقات للمجتمعات الاوربيّة بعد عهودٍ طويلةٍ من الاستبداد، وإنّ سمتي النقد والتشكيك كانتا المنهج والاسلوب الرئيس الذي شمل جميع قطاعات الثقافة واشكال التعبير الانساني واضحى وسيلةً فعّالةً لدى اصحاب المشروع الانواري ثم الحداثوي لإزالة الاوهام والعقبات التي ترسّبت على مرّ العصور والتي وقفت حجر عثرةٍ في طريق التقدّم الانساني، ومن هنا تشكّل النقد بوصفه آلةً اوّليةً وعنصراً ضرورياً للإصلاح الفكري والديني والسياسي والعلمي والاقتصادي والاجتماعي وغيره، ثُمَّ توسّع النقد ليطال العقل نفسه بوصفه اداة الإنسان في تحصيل المعرفة والوصول إلى الحقيقة الثابتة .

٣. ونتيجةً للحراك السابق وارهاصاته المتنوّعة فقد حدثت الثورة الفرنسيّة التي وضعت اسساً جديدةً للعلاقة بين الحاكم والمحكوم قوامها العقد الاجتماعي والحدّ من صلاحيات الملوك والحكام واحدثت وضعاً جديداً يختلف عن السابق تماماً.

٤. وقد بان اثر ذلك في الاصلاح الديني للكنيسة الكاثوليكيّة بقيادة مارتن لوثر كنغ وكالفن وغيرهم ممّا ادّى إلى تقليص هيمنة الكنيسة على الحياة العامّة بشكلٍ كبيرٍ.

المراحل التاريخية للحداثة الغربية:

لكي نفهم طبيعة التحوّلات الجارية في الغرب، لا بدّ لنا من فهمٍ دقيقٍ لتسلسل المراحل التاريخيّة التي مرّ بها الغرب ليصل إلى ما وصل اليه اليوم، ولفهم هذه المراحل علينا أنْ نطلّ اطلالةً سريعةً على التاريخ الاوربي الحديث؛ أيْ: من بعد عصر النهضة- والذي استمدّ جذوره ومبانيه الاصليّة من حضارة اليونان والاغريق حيث قام بإحياء مبانيها الفلسفية بعد خمودٍ طويلٍ وكان رائد هذا الفتح القدّيس توما الاكويني الذي عاش وكتب في اواخر العصور الوسطى.

وإذ فتح الاكويني هذا الباب فسرعان ما ولج فيه واوغل الكثير من فلاسفة الغرب آنذاك، حيث ذهبوا اشواطاً ابعد ممّا ذهب اليه الاكويني[1].

إنَّ البراعم الاوّلى للوعي الحداثوي يعود بالأساس إلى فيلسوفين كبيرين:

اوّلهما: رينيه ديكارت الذي انشأ الكوجيتو(المنطق الديكارتي)، ممّا مهّد لانطلاق ديناميّة الفكر الحديث موفّراً الاساس الصلب لفكر الحداثة.

وثانيهما: ايمانويل كانط الذي يعدّه البعض مفكّر الحداثة الأوّل وبؤرتها ومرآتها، فهو ينظر إلى الكون نظرةً غائيّةً محكوماً بقوانين كلّيةٍ في انسجام غائيٍّ مع (الطبيعة) (الضرورة) (الانسان) (الفطرة). وبذلك قدّم كانط رؤيةً توفيقيّةً بين الفكر المدرسي الطبيعي وفكر الطبيعة الحديث عن طريق اثبات القوانين الميكانيكيّة

---

(١) خاتمي، محمد، مدينة السياسة، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر والتوزيع، العراق – النجف الاشرف، الطبعة الاولى: ١١٦.

الكامنة في الطبيعة ومعارضاً للنزعات والاتّجاهات المدرسيّة، لكنّه في الوقت نفسه أقرّ بوجود عقلٍ كلّي ناظمٍ للقوانين الميكانيكيّة التي تحكم المادّة وتحقّق لها الانسجام والوحدة والاطّراد وتحميها من الصدفة والعبث[1].

وبهذه التغيّرات وغيرها، تمهّد الطريق لدخول الإنسان الغربي عصر التاريخ الحديث، هذا التاريخ الذي يقوم الإنسان نفسه بصياغته من جديدٍ على انقاض القرون الوسطى والذي طواه انسان الغرب متوجّهاً إلى العصر الحديث عبر بوابتين رئيستين هما: النهضة العلميّة، والاصلاح الديني كما مرّ سابقاً، واعتماد الغرب العقيدة الليبراليّة [2] بوصفها الاساس للبنية التحتيّة للفكر الاوربي، وما تجلّى منها في ساحات الفكر والسياسة والاقتصاد والاجتماع وغير ذلك من أوجه النشاط الانساني.

لكنّ هذه الليبراليّة لم تدم على نسقٍ واحدٍ، فمنذ عهد الفيلسوف (جون لوك) إلى يومنا الحاضر مرت الليبراليّة بتحوّلاتٍ كثيرةٍ على صعيد النظريّة والتطبيق، واتاحت الانتقادات الموضوعيّة لها وتراكم الخبرات لدى معتنقيها إلى أنْ تتجاوز ما

---

(١) مخاضات الحداثة، مصدر سابق: ٢٨- ٢٩.

(٢) الليبرالية كلمة مشتقة من اللاتينية liberals اي ما يتفق مع الانسان الحر ويتوافق مع الحرية الفردية والاغلب انها ظهرت في بداية القرن التاسع عشر وهي حركة وعي اجتماعي سياسي داخل المجتمع تهدف إلى تحرير الانسان فردا وجماعة من قيود السلطة في السياسة والاقتصاد والثقافة، ويرى هارولد لاسكي ان الليبرالية ظهرت مع الطبقة الصناعية الجديدة وان كانت مقدماتها الفكرية قد سبقتها منذ عصر الاصلاح الديني حين ظهرت البروتستانتية. المصدر "بتصرف": الموسوعة الاشتراكية، مجموعة من المؤلفين، راجعها كامل زهيري، الطبعة الاولى، مطبعة دار الكتب، بيروت – لبنان: ٣٧٦-٣٧٧.

تعرّضت له من أزماتٍ بنيويّةٍ وتهديداتٍ خارجيّةٍ وظلّت متفوقةً على سائر المذاهب الوضعيّة منذ نشأتها والى يومنا الحالي.

إنَّ اهم اسباب نجاح الليبراليّة وصمودها في الغرب خاصّةً، وفي العالم عموماً يرجع إلى اسبابٍ اخرى- اضافةً إلى ما تقدّم، يمكننا اجمالها بحسب الاتي:

* سيادة القانون ووجود قدرٍ جيّدٍ من العدالة والشفافيّة في الغرب.
* كفالة الحريّات وضمانها بالدستور وبالعرف الاجتماعي.
* وجود النقد الموضوعي والقدرة على تصحيح الاخطاء والشجاعة في بيان الباطل.
* استقرارٍ سياسيٍ نسبيٍ لا بأس به رافقه انتعاشٌ اقتصاديٌ للطبقات الاجتماعيّة ممّا ساعد في اخماد الثورات الشعبيّة.
* وجود مصالحٍ مشتركةٍ بين الاثنيات والاعراق المختلفة
* بلورة هويّةٍ وطنيّةٍ قائمةٍ على احترام حقوق الإنسان .
* تجانسٍ ثقافيٍ اجتماعيٍ للشعوب الاوربيّة ممّا ساعد على نشوء مشتركاتٍ كثيرةٍ فيما بينها.

وعلى ما تقدّم نستطيع أنْ نقسّم المراحل التاريخيّة للحداثة الغربيّة إلى مرحلتين اساسيتين:

المرحلة الاولى:

بدأت هذه المرحلة بظهور افكار عصر التنوير ونظرياتٍ فلسفيّةٍ وعلميّةٍ اخرى تزامنت واتّسقت واجتمعت في حقبةٍ زمنيّةٍ متقاربةٍ، فتجلّت عن كشوفاتٍ علميّةٍ ضخمةٍ رافقها تغيّرٌ ثوريٌ في النظرة التقليديّة لنظريّة المعرفة ومناهجها، ونقدٌ

مريرٌ للمنطق الارسطي افضى إلى انزوائه عن الساحة المعرفيّة وفسح المجال إلى منطقٍ جديدٍ قائم على الحس والتجربة وما يلزمه من ادواتٍ مناسبةٍ له، وتزامن ذلك كله مع انبثاق نظرياتٍ سياسيّةٍ واجتماعيّة وسلوكيّةٍ شاملةٍ، وتطوّرٍ في وسائل الانتاج وتدفّقٍ للثروات من المستعمرات التي غزاها الاوربيّون وتراكمٍ للمال في ايدي طبقةٍ جديدةٍ بدأت تتسيّد الساحة الاجتماعيّة وتقصي الطبقات السابقة من اقطاعٍ ونبلاءٍ ورجال كنيسة وتحلّ محلّها في قيادة المجتمعات الغربيّة لتحوّلها إلى مجتمعات مدنيّةٍ قائمةٍ بالأساس على التصنيع الواسع في المدن بدل الزراعة، حيث رسمت لها نظماً وسياقاتٍ عمليّةً وقيميّةً جديدةً تماماً، تأثر العالم برمّته بها فيما بعد[1].

(١) ورقة عمل للسيد عمار ابو رغيف الموسومة: اشكاليات الحداثة وما بعدها القاها في الملتقى الثاني لمعهد الدراسات العقلية في النجف الاشرف بتاريخ ٢٠٠٥/١٢/٢م.

المرحلة الثانية:

تجليات الليبرالية: شهدت هذه المرحلة ترسيخ مبدأ الليبراليّة حيث تجلّت في مناحي الحياة الغربيّة كافّةً، ففي الاقتصاد _ وهو الدعامة الرئيسة للحضارة الغربيّة_ اعتمدت الرأسماليّة منهجاً لها في تسيير النشاط الاقتصادي، وفي الاجتماع تجلّت الليبراليّة في العلمانيّة وفصل الدين عن السياسة والتشريع وقصره على الحياة الفرديّة، وفي السياسة تجلّت الليبراليّة في التداول السلمي للسلطات عبر صناديق الانتخابات واعتماد الديمقراطيّة اساساً للعلاقات السياسيّة.

أمّا في المجال العقدي، فقد اعتمدت الحريّة الدينيّة للناس باعتبار أنَّ الدين شأنٌ فرديٌ يتعلق بالإنسان نفسه سواء التزم المذهب الكاثوليكي أو البروتستانتي أو غيرهما، وقد برزت منهما تياراتٌ شتّى وكذلك اعتمدت القوميّة والماركسيّة والعبثيّة والوجوديّة بشقّيها الإيماني والالحادي[1].

وفي ذلك كلّه اعتمد الغرب على مبدأ الحريّة بوصفه اساساً للحضارة الغربيّة ولحركة المجتمع والفرد معاً، وهذه الحريّة المنفلتة عن تعاليم الدين وسلطة

---

(١) الوجودية: فلسفة تضم اتجاهات متعددة تتفق كلها على ان الانسان هو الكائن الوحيد الذي يسبق وجوده ماهيته ولا يمكن فهمه الا من خلال المواقف التي يختارها هو بنفسه، وكان للوجودية تأثير واسع لا سيما في الادب والفن والثقافة بشكل عام كما نلاحظ ذلك في اعمال جان بول سارتر وسيمون دو بفوار والبير كامو وجان جينيه وغيرهم، وقد امتد تأثير الوجودية على الحياة الاجتماعية الاوربية لا سيما في قطاع الشباب. المصدر: مبادئ الفلسفة الاسلامية، عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ١٤٢٦هـ _٢٠٠٥م: ٥١.

الاكليروس إنما جاءت بوصفها ردة فعلٍ عنيفةٍ ازاء المظالم والجنايات الكبرى التي اوقعتها الكنيسة والاقطاع والملوك ضدّ الشعوب الاوربيّة لقرونٍ متماديةٍ من الزمن.

المراحل التاريخيّة لتطوّر الفكر الفلسفي الغربي

إنّ مفهوم الفلسفة التقليدي الذي امتدّ على المساحة التاريخيّة قد تغيَّر بشكلٍ كبيرٍ إذ مرّ بتحوّلاتٍ عدّةٍ إلى أنْ اكتسب شكله النهائي الحالي، فقد اطلق فيما مضى على معنى عامٍّ وشاملٍ لجميع العلوم النظريّة والعلميّة وكان مرادفاً لمصطلح العلم بل متداخلاً معه، ولكنْ عندما استبدلت العلوم التطبيقيّة اسلوب القياس الارسطي والبرهان العقلي بالمنهج التجريبي، اضحى لكلٍّ من مصطلحي الفلسفة والعلم مفهومٌ محددٌ خاصٌ وكلٌّ واحدٍ منهما يختلف عن الاخر، حيث انحصرت القضايا التي تمثّل ثمرة التجربة البشريّة بـ (العلم) والقضايا التي لها طابعٌ عقليٌّ ونظريٌّ بـ (الفلسفة)[1].

ومن أهمّ العلامات الفارقة على تطوّر الفكر الفلسفي الغربي بعد عصر النهضة الذي بدأ ما بين عام ١٣٠٠م -١٦٠٠م هو التغيّرات الكبرى في الصعد كافّةً، التي حدثت بهذا العصر، والذي بات بوّابة الغرب للدخول في العصر الحديث، وهنا يمكن ملاحظة النقاط الاتية:

١. اعادة قراءة التراث الفلسفي اليوناني في ضوء ازدهار العلوم التطبيقيّة والرياضيّات التي استمدّت ازدهارها هذا من فلاسفة عصر النهضة الذي يدعو إلى

---

(١) الرفاعي، عبد الجبار، مبادئ الفلسفة الاسلامية، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ١٤٢٦هـ_٢٠٠٥م: ٦٢.

الاستناد إلى التجربة والملاحظة -لا سيّما فكر الفيلسوف فرانسيس بيكون- الامر الذي ادّى إلى التحرّر التدريجي من الفلسفة الكنيسيّة المدرسيّة ثُمَّ مغادرتها نهائياً[١].

٢. فصل العلوم التطبيقيّة عن الفلسفة: اضحت العلوم ذات السمة التطبيقيّة منفصلةً عن الفلسفة القديمة التي كانت تضمّها، وإنَّ الملاحظ على هذه الحقبة؛ أيْ: منذ العصور الوسطى حتى نهاية القرن الثامن عشر- هو تفشي الصراع الفكري والعلمي بين روّاد النهضة الاوربيّة والذي تجلّى في استبدال المفاهيم القديمة التي تسيّدت على الفكر سابقاً، بالمنهجيّة الحسّية التجريبيّة[٢].

لقد ظلّ العقل الغربي أسيراً لمجموعة من المفاهيم والمقولات الخاطئة التي أعاقت نموَّه وتطوّره قروناً عديدةً سابقةً على النهضة الاوربيّة.

٣. نموُّ المعرفة العلميّة التطبيقيّة بإطّرادٍ متسارعٍ حيث احرزت كشوفاتٍ باهرةً اذهلت العقل الغربي والعالمي وادّت إلى تغييرٍ كبيرٍ في منظومته العرفيّة بشكلٍ عامٍ، بل وحتّى في النظرة إلى الحياة والكون والمقولات التقليديّة التي اعتنقها سابقاً، فعلى سبيل المثال: ادّت الكشوفات العلميّة عن كرويّة الارض والاجرام السماويّة إلى تهاوي نظريّة بطليموس الفلكيَّة التي اعتمدتها الكنيسة بشكلٍ رسميٍ وفرضتها على العقل الغربي قروناً طويلةً بعد أنْ اضفت عليها هالةً من القداسة والثبات.

---

(١) الرفاعي، عبد الجبار، مبادئ الفلسفة الاسلامية، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ١٤٢٦هـ_٢٠٠٥م: ٣٥.

(٢) شيت، حميد، تاريخ الفلسفة إلى اين، دراسة منشورة في مجلة دراسات فلسفية، العدد الثاني، بغداد، حزيران السنة الثانية، ٢٠٠٠م- ١٤٢١هـ: ٣١.

إنَّ اعتماد المنهج التجريبي في العلوم المختلفة والتي كانت سابقاً تعتمد المنطق الارسطي بشكل اساسي، شكّل مَعلماً اساسيّاً للعلم الحديث مَكّنَ الغرب لأنْ يحرز كشوفاتٍ باهرةً في مدّةٍ زمنيّةٍ قصيرةٍ جدّاً مقارنةً بالسابق، ممّا وفَّر للعلم سيادةً تكاد تكون شبه كاملةٍ على مناحي الحياة الانسانيّة كافّةً، وبموجب هذا فقد تأثَّر الفكر الفلسفي بشدّةٍ بما يتولّد من كشوفاتٍ ومعارفٍ علميّةٍ حيث اعاد النظر بمنظومته المعرفيّة ومقولاته من جديدٍ.

ومن جانبٍ آخر فقد تسارعت وتائر التقدّم العلمي بشدّةٍ من خلال مضاعفة قدراته وتطوّر مناهجه لدرجة أنَّه لا يمكن مقارنة هذا التسارع بالقرون الماضيّة كلّها.

لقد حقّق العلم التقني الحديث ثوراتٍ فكريّةً هائلةً في ميادين الحياة كافّةً، إذ غيَّر صورة الطبيعة والنظرة اليها، بل وتدخَّل في تغيير مكوّناتها في المجالات المختلفة، وبَدَّلَ علاقة الإنسان بالطبيعة والكون إلى حدٍّ بعيدٍ بعد أنْ حقّق العلم ــ هذا المارد الذي خرج من قمقمه الذي ظلَّ محبوساً فيه طويلاً ــ ثوراتٍ هائلةً في الانجازات العلميّة وفكَّ الكثير من الاسرار الطبيعيّة والكونيّة مما وسَمَ العصر الحديث بسمته بشكلٍ واضحٍ لا غبار عليه.

إنَّ التطورات العلميّة الهائلة والمتسارعة كمّاً وكيفاً وما تمخَّض عنها من نتائج هائلةٍ قد استفزّت العقل الفلسفي بشدّةٍ وشكّلت واقعاً جديداً يحتاج إلى اجوبةٍ تناسبه حيث لم تعد تنفع الاجابات أو المقولات السابقة معه.

هذا الواقع الجديد قد طرح اشكالاتٍ كبرى على الموقف الانساني ونظرته إلى الاشياء، وعلى هذا اضحت الاسئلة الفلسفيّة الجديدة عن وضع الإنسان وصيرورته ومستقبله ومصيره اكثر عمقاً وتعقيداً من السابق بكثيرٍ، حيث كان يتّسم

بمحدوديّة الاسئلة الفلسفيّة وبساطتها والذي تكفّلت الفلسفة القديمة بمساعدة المنطق الارسطي والمقولات الكنيسيّة بالإجابة عليها، لكنَّها لم تعد قادرةً على التماهي فضلاً عن توفير الاجوبة المقنعة على الاشكالات الكثيرة التي تفرزها النتائج المتمخّضة عن الكشوفات العلميّة في المجالات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والاخلاقيّة والنفسيّة للإنسان الحداثوي، وليس هذا فحسب، بل إنَّ التقانات الاعلاميّة والتوجيهيّة باتت مؤثرةً في سلوك الافراد والجماعات ولها القدرة على تشكيل الوعي وقولبته والمعرفة و النظرة إلى الامور والاحداث اضافةً إلى تنمّية المفاهيم الجديدة وترسيخها واحلالها محلّ المفاهيم والسلوكيّات القديمة[1].

وفي ضوء ما تقدم يمكن اجمال المراحل التاريخيّة لتطوّر الفكر الفلسفي بحسب الآتي:

١. **مرحلة عصر النهضة** "(١٣٠٠م-١٦٠٠م) والتي من ابرز ملامحها ظهور الكشوفات العلميّة، وامتازت الفلسفة في هذه الحقبة بأنَّها كانت تمثّل تحوّلاً في القيم ووعياً ذاتيّاً جديداً للروح الانسانيّة، وكانت النزعة الانسانيّة في عصر النهضة معبّرةً بشكلٍ مباشرٍ عن المطالب الثقافيّة لهذا العصر، من حيث اعادت اكتشاف الفرد وصحوة الشخصيّة ودعم الفرديّة وصياغة قيمٍ جديدةٍ[2].

٢. **عصر الانوار: القرنان السابع عشر والثامن عشر**: وقد ظهرت فيه المذاهب الفلسفيّة الحديثة وفي مقدمتها مذهب ديكارت العقلي في فرنسا والفلسفة

---

(١) دراسات فلسفية، مصدر سابق: ٥٨.

(٢) دراسات فلسفية:تأريخ الفلسفة إلى اين، مصدر سابق: ٣٠.

الواقعيّة التجريبيّة التي ظهرت على يد الفلاسفة الانكليز جون هوبز وفرنسيس بيكون وجون لوك ومن اقتفى اثرهم كديفيد هيوم ومونتسكيو وكوندياك في القرن الثامن عشر حيث ظهرت فلسفة كانط النقديّة التي شبّهها البعض بالثورة الكوبرنيكيّة، وقد وجّه كانط نقده للمذهبين العقلي والتجريبي واظهر عيوبهما، وانتهى إلى القول إنَّ التجربة العقليّة الخاضعة لشروط العقل هي مصدر المعرفة، والعقل بنظر كانط يمكنه الوصول إلى الشروط الاوّليّة لمعرفة الواقع التجريبي وجعل التجربة ممكنةً[1].

٣. عصر الحداثة (القرن التاسع عشر): إذ شهد النصف الثاني اتّجاهاتٍ متباينةً في فلسفة العلوم ونظريّة المعرفة وكان محورها (الفلسفة والعلم) وتمخَّضت هذه الاتّجاهات عن ظهور ثلاثة مدارسٍ فلسفيّةٍ هي: المدرسة الوضعيّة والمدرسة الوضعيّة المنطقيّة والمدرسة التحليليّة[2].

٤. ما بعد الحداثة (النصف الثاني من القرن العشرين): اتّجه الفكر الانساني إلى انشاء فلسفاتٍ ومناهجَ جديدةٍ اتّجهت إلى البحث عن المعرفة الانسانيّة ووجود الإنسان واللغة، واضحت مهمّة الفلسفة الحديثة الرئيسة هو البحث عن اهدافٍ تتناسب مع تغيّرات العصر الذي تعيشه محاولةً الاجابة على معضلاته الفكريّة، وذهب قسمٌ من مفكري الغرب إلى أنَّ ما بعد الحداثة هي امتدادٌ لمشروع الحداثة الذي لم يكتمل.

---

(١) دراسات فلسفية: تأريخ الفلسفة إلى اين، مصدر سابق: ٣١.

(٢) المصدر السابق.

وانبثقت تياراتٌ فلسفيةٌ جديدةٌ في العقود الاخيرة للقرن العشرين امتازت بالعمق الفكري في تحليل العلاقة بين الفلسفة والعلوم، وتبلورت هذه التيارات في:

* تيار الوضعيّة الروحيّة في فرنسا.
* تيار الوضعيّة المنطقيّة الجديدة في الفلسفة والعلم.
* تيار العقلانيّة التطبيقيّة أو الرياضيّة كما هي عند الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار[1].

ويرى بعض المفكّرين أنَّ الحداثة هي المفهوم الجامع لكلّ تلك المراحل بتقسيماتها التاريخيّة، إذ إنَّ هذه المراحل ما هيَ الا تجلّياتٌ للحداثة .

وهكذا يجد الباحث نفسه في مسيرة الفلسفة عبر الزمن، أنّها عاشت التطوّر العلمي باستقلالها عن العلوم الاخرى بعدما كانت هذه العلوم جزءً أو فروعاً منها، لكنْ ظلت للفلسفة موضوعاتها الخاصّة التي لا يمكن العلوم الاخرى أنْ تتناولها، مثل النظرة العامّة عن الحياة والعالَم والوجود والموقف من القيم ونقد المعرفة والمبادئ العامة التي تستند اليها العلوم التجريبيّة والانسانيّة.

(١) دراسات فلسفية: تأريخ الفلسفة إلى اين، مصدر سابق: ٣٧.

ابرز سمات الحداثة الغربيّة

في المستوى الفكري: فهي كما يراها الباحث الاسلامي مصطفى ملكيان، تتلخّص بالآتي:

١. أنَّها راصدة تجريبيّة.

٢. تقول بالعقل الجزئي الاستدلالي الذرائعي.

٣. ماديّةً إلى حدٍّ ما.

٤. ذات نزعةٍ انسانيّةٍ.

٥. ذات نزعةٍ فرديّةٍ.

٦. تطالب بالمساواة .

٧. متحرّرةً فكريّاً ومناهضةً للتعبد.

٨. ذات نزعةٍ عاطفيّةٍ.

٩. تدعو إلى تحرّر الانسانيّة وتقدّمها.

١٠. تتهرّب من التراث والسلف[١].

أمّا اهم سمات الحداثة الغربيّة في المستوى العملي: تتلخص بالنقاط الآتية:

١. **العلمانيّة:** يرى ماكس فيبر أنَّ العلمانية مفهومٌ حاملٌ لدلالات الفصل بين المجتمع السياسي والمجتمع الديني، بمعنى أنَّ الدولة لا يمكن أنْ تفرض سلطتها

---

(١) مجلة قضايا اسلامية معاصرة العدد ٣٠، مصدر سابق: ٤٤- ٤٥.

على الامور الدينيّة، وبالمقابل فإنّ الكنيسة لا يمكنها أنْ تتدخل في الامور السياسيّة، وتعدّ معاهدة وستفاليا (١٦٤٨م) المحطة الاولى في استخدام هذا المصطلح والذي يشير إلى دلالة خروج الاراضي عن ملكيّة الكنيسة ثم اتّسع ليشمل معانٍ اخرى منها عزل القساوسة واعفائهم وفصل الدين عن السياسة وتسلط الدولة على الكنيسة _ بمعنى أنْ تكون هي الراعية لشؤونها _ ثم اتّخذت العلمانيّة منحى عزل الدين عن ساحة الحياة الاجتماعيّة للإنسان بصورةٍ نهائيةٍ، فالعلمانيّة هي تلك النزعة التي تفصل الدين عن الحياة الانسانيّة بشكلٍ عامٍ وتحصره في الجانب الفردي فقط[1].

٢. **غياب المعنى أو عدم الغائيّة**: وهذه احدى اهمّ سمةٍ فلسفيّةٍ اساسيّةٍ تسم العصور الحداثويّة، ألا وهي غياب المعنى وانتفاء المقاصد الغائيّة الكبرى التي كانت تسم العصور التقليديّة؛ أيْ: افتقاد القيم العليا لمكانتها الغائيّة وقيمتها الأساسيّة، وعدم وجود الجواب عن السؤال البسيط "لماذا؟"، اذ يمثّل هذا الامر النتيجة الطبيعيّة والوجه المقابل المنطقي لشموخ الذاتيّة وظفر العقلانيّة الأداتيّة، وانفلات العلم التقني وتحوّله إلى اداةٍ للسيطرة على الطبيعة، بل وعلى الإنسان كذلك، ولمعالجة غياب المعنى حاولت الحداثة ممثّلةً برجالاتها، التوفّر على بدائل لملأ الفراغ الناتج عن غياب المعنى للأشياء بالكشوفات العلميّة الباهرة واعادة انتاج سيكولوجي للأساطير وباستثمار اقانيم جديدةٍ كالأيدولوجّيات أو السرديّات المثاليّة الكبرى الواعدة

---

(١) الجابري، محمد عابد، في نقد الحاجة إلى الاصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية،الطبعة الاولى، ايلول ٢٠٠٥م، ٧٩- ٨٠ وكذلك: رمضاني، علي، ترجمة محمد السالم، العلمانية العلمية في الغرب، دراسة غير منشورة: ١ - ٢.

بالسعادة والعدل والحريّة والرفاهيّة وابراز دور ابطال الرياضة والفن بوصفهم معادلاً موضوعيّاً يحاول سدّ الفراغ السابق ذكره[١].

٣. **النسبيّة:** كان العقل البشري يعتقد أنَّ للأشياء كالأفكار والمرجعيات والقيم والايديولوجيا والمبادئ- حقائق ثابتةٌ أزليةٌ أبديةٌ، وقد سمّى الفلاسفة القدماء وربما أيضاً المحدثون، هذه الثوابت جواهراً، أمّا ما قد يطرأ عليها من تغيّراتٍ ظاهرةٍ فسمّوها مجرد أعراضٍ لتلك الجواهر، وهذا يعني أنَّ تلك الجواهر ستظلُّ على حالها الثابتة منذ بدء العالم إلى نهايته من دون تغييرٍ أو تطويرٍ، ثُم جاء تصوّرٌ عقليٌ جديدٌ جعل التغيَّر مكان الثبات، وانتهت بذلك مرحلة التفكير المطلق، وبدأت مرحلة التفكير النسبي الذي ينظر إلى كلّ شيءٍ على أنّه متغيّرٌ ونسبيٌّ.

ولتمييز مستويات ودرجات المعرفة، قسّم الفيلسوف الالماني ايمانويل كانط نظريته في مجال المعرفة إلى ثلاثِ مجالات هي: الرياضيّة، الطبيعيّة، الميتافزيقيّة، وهو يرى امكانية التوصل إلى المعارف اليقينيّة من القسمين الاولين، بينما يرى استحالة التوصل من خلال المعارف الميتافزيقيّة إلى معرفةٍ يقينيّةٍ عن طريق العقل النظري واكدّ على أنَّ النسبيّة مفروضةٌ على كلّ حقيقةٍ تتمثّل في ادراكنا للأشياء الخارجيّة، بمعنى أنَّ ادراكنا يدلّنا على حقيقة الشيء لذاته لا على حقيقة الشيء في ذاته[٢].

---

(١) الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق: ٢٧- ٢٨.

(٢) فلسفتنا، مصدر سابق: ١٢٨ـ ١٢٩.

واضحت المعرفة العلميّة في ضوء المعرفة الاستقرائيّة الحديثة، معرفةً قائمةً على الاحتمال العلمي المستند إلى المنهج الاستقرائي الذي لا يفيد اليقين مهما تعدّدت شواهده، وتوالت تجاربه لكنَّه من جهةٍ اخرى يفيد الواقع، وذهب (ديفيد هيوم) بالمذهب التجريبي حتّى نهايته وسَلّمَ بعقم الاستقراء بوصفه حجّةً منطقيةً يركن اليها، وقال بضرورة اعتماد النسبيّة المطلقة في تحديد قيمة المعرفة.

حاول الاستقرائيّون أنْ يقيموا المعرفة الاستقرائيّة على اساس (هرم استنباطي منطقي) لكي يتجاوزوا اشكاليّة ديفيد هيوم الآنفة الذكر، لكنَّ الاستقراء لم تكن قد وجهت له هذه الاشكاليّة فقط، بل إنَّ الفيلسوف التجريبي المعاصر كارل بوبر وجه له ضربةً اخرى مفادها: إنَّه خرافة لا طائل من ورائها والتجربة لا تفيد إثباتاً للحجج المنطقيّة والفلسفيّة بل تفيد الإبطال ليس إلّا، وذهب الفيلسوف الفرنسي باشلار إلى أنَّ العقل العلمي ليس عقلاً إثباتيّاً وأنَّ فلسفة العلم هي فلسفة نفيٍ.

وتدلّ هذه الاشكاليّات المثارة من قبل هؤلاء الفلاسفة على المعرفة العلميّة على مؤشرٍ مهمٍ من مؤشرات نهاية حقبة الحداثة.

أمّا كانط فقد اضحت معالجاته التوفيقيّة في مجال نظريّة المعرفة في ذمة التاريخ وليست لها قيمةٌ علميّةٌ يعتدّ بها، بل ذهبت اتّجاهات الفكر الغربي بشكلٍ عامّ ضدَّ مذهب الفيلسوف ايمانويل كانط[1].

٤. **سيطرة مبدأ البراغماتيّة** على الحياة[1]: وهذه من نتائج الفردانيّة التي وسمت المجتمعات الغربيّة بميسمها المميَّز عندما اكّدت على الفرد بوصفه العامل

---

(١) اشكاليات الحداثة وما بعدها، مصدر سابق: ٢ ـ ٣.

الاساس في الحياة الانسانيّة وكلّ الاشياء تدور لمصلحته ولمنفعته وبالتالي انسحبت هذه النظرة والموقف على علاقته بالآخر سواء كان انساناً أم غيره.

٥. **التخصصيّة**: وهذه سمةٌ أساسيّةٌ من سمات المجتمعات الحديثة وهي تخصّص المؤسسات وتميّز كلّ واحدةٍ منها عن الأخرى، ممّا يجعل كلّاً من الانساق السياسيّة والثقافيّة والاقتصاديّة والدينيّة ومن الحياة الخاصّة دوائر منفصلةٌ، بحيث توقف النسق الديني عن فرض قواعده على القطاعات الأخرى.

فالنظام السياسي في المجتمع الحديث "بتأثير العلمانيّة "على سبيل المثال لا الحصر، تخلّص من تأثير العامل الديني تحت شعار الفصل بين الدين والدولة، كما أنَّ القطاعات العلميّة والاقتصاديّة وحتّى الثقافيّة، انطلقت بعيداً عن التوجّهات الدينيّة الصارمة التي رأى فيها انصار الحداثة قيوداً تكبّل انطلاقة المجتمع تجاه التقدم.

٦. **العلميّة والتقانة**: بعيداً عن تصديق تعاليم الدين واحكامه ممّا لا يخضع لقوانين العلم وتجاربه، بات الإنسان يحسّ بأنَّه سيّد مصيره وصانع تاريخه، فسادت العقلانيّة الماديّة التي صورت للإنسان قدرته الغالبة على الكون والدين ممثلاً "بالكنيسة" ونبذ الغيبيات، وكان كلّ ذلك بسبب نتائج التقدّم العلمي والتكنولوجي منذ أنْ تحرّر العقل الأوروبي من ربقة قيود الكنيسة، وانطلاقه في فضاءٍ رحبٍ لارتياد المعرفة في الأرض والبحر والجو.

---

(١) البراغماتية كما يعبر عنها وليم جيمس(١٨٤٣م- ١٩١٠م): ان معيار صدق الاشياء يتمثل في مقدار ما تقدمه من نفع وما توفره من خير: المؤلف.

إنَّ المائز الأساس بين العلم القديم والعلم الحداثوي يقوم في التصوّر الرياضي للطبيعة الذي رسّخه غاليليو في ١٦٧٣م، الذي أكّد على أنَّ الطبيعة مكتوبةٌ بلغةٍ رياضيّةٍ وأنَّ استخدام الرياضيّات يعدّ شرطاً مدخليّاً إلى فهم الطبيعة والانتماء اليها وتطويعها اخيراً.

أمّا الموضوع العلمي نفسه فقد اضحى نتاج تدخل الذات عن طريق الافتراض المنهجي والاعداد النظري لموضوعه.

إنَّ السمة الاساسيّة للعصور الحديثة هو التقدّم العلمي المتسارع بشدّةٍ من حيث الكمّ والكيف معاً، والذي ادّى إلى تدخّل التقانة، بل وسيطرتها في كثيرٍ من الاحيان على الحياة الانسانيّة، واضحى العلم مظهراً من مظاهر التقانة ــ التي باتت تمثّل نمط علاقةٍ جديدةٍ للإنسان مع محيطه الخارجي ــ وهذه العلاقة تتسم بالاستغلال؛ أيْ: بالتسخير العملياتي ـ البراغماتي ـ للطبيعة ومواردها والتحكّم بها وبالإنسان معاً[1].

وآمن الغرب بفكرة التقدّم وخلاصتها: أنَّ الانسانيّة تسير دائماً إلى الأمام من عصرٍ إلى عصرٍ، وأنَّ كلّ عصر تالٍ لا بدّ أنْ يكون اكثر تقدماً وافضل للناس من العصر الذي سبقه، فالحاضر افضل من الماضي، والمستقبل افضل من الحاضر، والتقدّم بهذا المعنى اضحى أمراً حتميّاً، في حين أنَّ الناس قبل القرن السادس عشر كانوا يمجّدون الماضي ويرون العصور السابقة افضل من الحاضر وأنَّ كل عصر

(١) الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق: ٨٤ ـ ٨٧.

قادم أسوأ من العصر الذي قبله، ومن هنا نشأت فكرة تقديس الماضي، فكان الناس آنذاك يحنّون إلى الأيام الغابرة السعيدة.

موقف الحداثة من:

١. **الدين والتراث:** بعد التجربة المريرة التي عاشتها اوربا لقرونٍ طويلةٍ مع محاكم التفتيش وصكوك الغفران والتفسير اللاهوتي القائم على الاحاديّة المسيحيّة المفروضة قسراً على الفكر الغربي، برزت تيّاراتٌ إصلاحيّةٌ قامت على اساس تغيير النظرة الكنسية الجامدة وتحديث الفكر الديني من داخل الكنيسة، وقاد هذا الاتّجاه الاصلاحي مارتن لوثر (١٤٨٣م ــ ١٥٤٦م)، وجون كالفن (١٥٠٩م ــ ١٥٦٤م) وآخرون حيث استطاعوا ــ وبتظافر عواملٍ مساعدةٍ لحركتهم الاصلاحيّة ــ أنْ يزعزعوا سطوة الكنيسة الكاثوليكيّة على الفكر والحياة الاجتماعيّة بعد أنْ تعرضوا إلى حملاتٍ حاميةٍ الوطيس من الكنيسة، لكنَّ تيّار التجديد والاصلاح قد فرض نفسه بقوّةٍ في الواقع محدثاً ثورةً شاملةً تحدّدت معالمها في النهاية بالتعدديّة الدينيّة والتي تعدّ اهم النتائج التي تمخَّض عنها الاصلاح الديني البروتستانتي والذي صاغ مبانيه الفكرية ضمن الأسس الاتية:[1]

* عدم الاقتصار على اللغة اللاتينيّة ــ والتي كانت معتمدة من قبل الكنيسة الكاثوليكيّة سابقاً، بوصفها لغة العلم والفلسفة- وبذلك أُتيح المجال لترجمة الكتاب المقدّس إلى اللغات الاوربيّة المحليّة .

---

(١) ليكنهاوزن، محمد، الإسلام والتعددية الدينية، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر والتوزيع، العراق – النجف الاشرف، د ط: ١٣ـ٤٠

* دعت البروتستانتيّة إلى امكانيّةٍ متجدّدةٍ لفهم آخر لفكرة الخلاص المعتمدة في العقيدة الكاثوليكيّة وعدم الاقتصار عليها، الامر الذي ادّى إلى اثراء الفكر اللاهوتي المسيحي بأطروحاتٍ جديدةٍ.

* انفتاحها وتفاعلها مع المبادئ الاخلاقيّة التي تدعو إلى التسامح ورفض فكرة الانحياز المسبق لأيّ دينٍ، أو عقيدةٍ، أو مذهبٍ، وهي بهذا المنظار تبدو متأثّرةً بالمنهج العلمي التجريبي.

* اكّدت المدرسة البروتستانتيّة الليبراليّة على ضرورة التوفّر على نظرةٍ تشكيكيّةٍ تجاه السجالات المنطقيّة التي ترتكز على عقدةٍ تفوّق العقائد المسيحيّة على غيرها.

* وتؤكّد كذلك على العناصر المشتركة للمعتقد الشخصي، لاسيّما فيما يتعلق بالشعور الداخلي تجاه المطلق، وتشدّد على أنّ المظاهر الخارجيّة للمعتقد في المبدأ الديني والمذهب الثيولوجي هي من الدرجة الثانية في الاهميّة[1].

وقد اثّر السجال المرير بين الحداثويين (البروتستانتيين) وبين الكنيسة المحافظة على مجالات الحياة الاوربيّة المختلفة، وبموجب ذلك فقد تحدّدت السمات الاساسيّة للدين الحداثوي بحسب الاتي:

* تجرّده من الصفة الغيبيّة وصار عقلانيّاً.

* لديه مجموعةٌ من المقولات الاخلاقيّة الجديدة.

---

(١) ليكنهاوزن، محمد، الإسلام والتعددية الدينية، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر والتوزيع، العراق – النجف الاشرف، د ط: ٤٢.

* أنَّ طريق المعرفة الدينيّة مرتبطةٌ بالمنهج العلمي.

* لا يلتزم بالإجابة على الاسئلة التي لا يجد لها جواباً قائماً على العلم التجريبي.

* يرفض المسائل المتعلقة بالروح والنفس، بوصفها مواضيع غير قابلةٍ للمعرفة الحسيّة.

* ينماز بالنظرة المتفائلة المنطلقة من امكانات العقل الذي يوجّه مسيرة التقدّم العلمي للإنسانيّة.

* يسعى لأنْ يكون ديناً سماته: الانسانيّة، الاخلاقيّة، العقلانيّة، الموضوعيّة، التسامح، ساعياً للعدالة وذلك عن طريق اظهار الجوهر الاخلاقي العالمي المشترك لكلّ النظم العقديّة[1].

٢. الادب والفن: إنَّ حركة الحداثة ظهرت في الفنون المرئيّة والموسيقى والادب والدراما بوصفها حركةَ رفضٍ للمعايير الفكتوريّة القديمة حول الفن ومعناه، وفي حقبة الازدهار الحداثويّة ما بين ١٩١٠م_ ١٩٣٠م ساهم الروّاد في ادب الحداثة في اعادة صياغة تعريف الرواية القصة والقصيدة بشكلٍ يختلف اختلافاً جذريّاً عمّا سبق، وكان للإدباء امثال: وولف وجويس واليوت وستيفنز وبروست ومالارام وكافكا وريلك، دورٌ مهمٌّ في تأسيس حداثة القرن العشرين[2].

---

(١) ليكنهاوزن، محمد، الإسلام والتعددية الدينية، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر والتوزيع، العراق – النجف الاشرف، د ط.

(2) Klages,mary, post modernism, http,www.colorado,edu/English/engl 1201 lages/promo,p82.

اهم الخصائص الاساسيّة للحداثة في المجال الفني والادبي:

* الانطباعيّة[1] والذاتيّة في الآداب والفنون والتأكيد على الكيفيّة التي تفسر نفسها بها وليس على ما يفهم منها.

* الابتعاد عن الموضوعيّة التي يمثّلها وجود رواةٍ خارجين عن الحبكة القصصيّة أو آراء ثابتةٍ تروي القصة بمعرفةٍ كلّيّةٍ أو ضمن مواقفٍ اخلاقيّةٍ قاطعةٍ، وتمثّل قصص فوكنر(*Faulkner*) المرويّة من وجهات نظرٍ مختلفةٍ، انموذجاً لما تقدّم.

* ضبابيّة التمييز بين المدارس الفنيّة والادبيّة، كما في اعمال اليوت و ولف وجويس .

* التأكيد على المشاهد المتقطعة والاشكال المتشظّيّة والتقطيع الاعتباطي (في الظاهر) لعناصر العمل الفني والادبي.

* الاتّجاه نحو الانعكاسيّة[2] واضفاء الوعي الذاتي في الانتاج الفني، إذ إنّ كلّ قطعةٍ فنيّةٍ أو ادبيّةٍ تستدعي الاهتمام بها بوصفها نتاجاً مستقلاً بذاته يتم تشكيله والتعامل معه بطريقةٍ منفصلةٍ.

* رفض المعايير الجماليّة المألوفة لصالح الصياغات الفنيّة المبسّطة "كما هو ظاهر في اعمال "كارلوس وليمز " الادبيّة.

---

(١) الانطباعية: حركة فنية فرنسية المنشأ في الآداب والفنون والموسيقى ترى ان مهمة الفنان والاديب الرئيسة هي نقل انطباعاته البصرية والذهنية للجمهور وليس تصوير الواقع الموضوعي. المصدر السابق.

(٢) الانعكاسية: هي صفة للفعل الذي يكون مفعوله نفس فاعله. المصدر السابق.

وبعبارة اخرى، رفض النظريات الجماليّة السائدة لصالح التلقائيّة والابتكار.

* رفض التمييز بين ثقافةٍ عليا (نخبويّة) واخرى شعبيّةٍ[1].

٣. المجال الاجتماعي: وبإيجازٍ شديدٍ: هناك فروقٌ اجتماعيّةٌ اساسيّةٌ بين عصر ما قبل الحداثة وعصر الحداثة وبحسب الآتي:

* إنَّ سمة المجتمعات ما قبل الحداثة هي سمة التخلّف والبدائيّة، بينما تكون سمة المجتمعات الحداثويّة سمةً عصريّةً.

* إنَّ العلاقات الاجتماعيّة في المجتمعات ما قبل الحداثة تستند إلى القبيّلة بوصفها المرجعيّة الاجتماعيّة فيها، بينما تستند العلاقات في المجتمعات الحداثويّة إلى تنظيمات المجتمع المدني.

* إنَّ التقانة متخلّفةٌ في المجتمعات ما قبل الحداثة، بينما تكون عاليةً المستوى في المجتمعات الحداثويّة.

* الوضع الاقتصادي للمجتمعات ما قبل الحداثة متخلّفٌ ويتّسم بانتشار الفقر، بينما سمة المجتمعات الحداثويّة الغنى والرفاهيّة الاقتصاديّة.

* القوى السياسيّة المتحكمة بالمجتمعات ما قبل الحداثة قوى تقليديّة "كنسيّة، ملوكيّة استبداديّة، اقطاعيّة" بينما سمة القوى السياسيّة في المجتمعات الحداثويّة ديموقراطيّة مدنيّة.

* نمط البناء في المجتمعات ما قبل الحداثة نمطٌ متخلّفٌ مبعثرٌ غير مخططٍ، بينما هو عكسه في المجتمعات الحداثويّة.

---

(١) الانعكاسية: هي صفة للفعل الذي يكون مفعوله نفس فاعله، المصدر السابق.

* نمط المجتمعات ما قبل الحداثة السائدة ريفيّة الطابع والسمة، بينما نمط المجتمعات الحداثويّة نمطٌ مدنيٌ صناعيُ الطابع.

* الدين يلعب دوراً رئيساً في المجتمعات ما قبل الحداثة، لكنّه يقتصر على الوعظ الاخلاقي المحدود في المجتمعات الحداثويّة .

* تستند المجتمعات ما قبل الحداثة إلى الخرافة والبدائيّة في اساليب الحياة المختلفة والانتاج فردي السمة وعدم وجود تمايزٍ بين ابناء الطبقة الواحدة، بينما تكون سمات العقلنة والتصنيع والانتاج الواسع والتمايز بين افراد الطبقة الواحدة هو جوهر المجتمعات الحداثويّة.

* الاقتصاد ريفي الطابع فردي السمة في المجتمعات ما قبل الحداثة، بينما الشيء الاكثر تميُّزاً في المجتمعات الحداثويّة هو الاقتصاد الرأسمالي القائم على الانتاج الواسع وتضخّم الناتج القومي وظهور الثروات الفرديّة الكبيرة.

* اساليب التعليم قائمةٌ على المنهجيّة العلميّة والواقعيّة والموضوعيّة في المجتمعات الحداثوية، بينما عكسها في المجتمعات ما قبل الحداثة.

* تؤكّد المجتمعات الحداثويّة على القوميّة التي تستند اليها الهويّة الوطنيّة وكذلك بوصفها معياراً للانتماء الاجتماعي.

* تكون وسائل الاتصال والمواصلات والبنى التحتيّة المرتبطة بها متطوّرةً في المجتمعات الحداثويّة وعلى العكس من ذلك في المجتمعات ما قبل الحداثة.

* التفكّك الاسري وضعف العلاقات الاجتماعيّة سمة المجتمعات الحداثوية بينما العكس من ذلك في المجتمعات ما قبل الحداثة.

٤. الحداثة والقيم الاخلاقية: عندما تجتمع مبادئ الفردانيّة والبراغماتيّة وفلسفة القوّة النيتشويّة[1] والتطوّر والتحوّل في المادّة (النظريّة الداروينيّة) والمادّيّة والنسبيّة والحريّة في منظومةٍ حضاريّةٍ واحدةٍ، فإنها تنتج حداثةً منفصلةً عن القيمة

---

(١) مذهب القوّة: يعدّ هذا المذهب - الذي دعا إليه الفيلسوف الألماني فردريك نيتشه(١٨٤٤-١٩٠٠)- ردَّة فعل على الأخلاق المسيحية التي تستند إلى المذهب الأخلاقي الرواقي، هذا التأثر بالرواقية أدَّى إلى اتجاهات أخلاقية سلبية تدعو الناس إلى الاستسلام للقضاء والقدر، ومن هنا شعر نيتشه بأنَّ من يتربَّى على هذا المذهب سوف يكون إنساناً خاملاً مستعداً لتحمل الظلم، فانبرى لمواجهة هذا المذهب الأخلاقي وثار في وجه الأخلاقيات المسيحية. ان مرد اعتراض نيتشه على المسيحية كونها تدعو إلى تكريس روح العبودية في نفوس أتباعها وتربِّي إنساناً خاملاً وذليلاً، وهذه الأخلاقيات غير مقبولة، وعلى المذهب الأخلاقي أن يربِّي إنساناً فاعلاً ومؤثرا ويقول عن المسيحية: "أنا أدين المسيحية وأحكم عليها بأقسى حكم أصدره مدَّعٍ حتى الآن، وأرى فيها أبشع صور التدمير أذمُّها وأعدُّها لعنة عظيمة فهي ليست سوى ذل البشرية الخالدة".

يرى نيتشه أنَّ "القوَّة" و"السلطة" أساس الأخلاق الفاضلة كلَّها. وفي شرحه لنظريته الأخلاقية يرى أنَّ كل موجود حي يحب حياته، ويريد المحافظة عليها، هذا الأمر يحتاج إلى القوة. لذا فإن الإنسان الضعيف محكوم بالهزيمة والفناء ...

وأحسن خلاصة لمذهب نيتشه الأخلاقي، ما يذكره هو بنفسه حين يسأل ثم يجيب: "ما هو الخير. هو الذي ينمّي حس السلطة. ما هو الشر؟ هو ما يولد من الضعف. ماهي السعادة؟ هي إحساس ازدياد السلطة، والانتصار على العوائق لا القناعة، بل المزيد من السلطة، ليس السلام بل الحرب، لا الفضيلة بل الذكاء، العاجزون والمرضى ينبغي إعدامهم، وهذا هو الأصل والقاعدة الأولى لحقوق الإنسان. المصدر: هايدغر قارئاً نيتشه - "مجلة العرب والفكر العالمي" العدد الرابع - خريف ١٩٨٨م.

الاخلاقيّة التي تضحى شأناً فرديّاً خالصاً متغيّراً باستمرارٍ لا يهم سوى الفرد نفسه لا غير، وفي هذا الصدد كتب الدكتور عبد الوهاب المسيري: (عرفت الحداثة بأنّها: تبني العلم والتكنولوجيا والعقل كآليّاتٍ وحيدةٍ للتعامل مع الواقع). وكما أبيّن دائماً فإنَّ هذا التعريف يهمل البعد المعرفي، الكلّي والنهائي، والذي يتبدى في صورة الإنسان الكامنة في هذا التعريف.

ولذا؛ لسدِّ هذه الثغرة نقول: إنَّ الحداثة هي تبني العلم والتكنولوجيا والعقل المنفصلين عن القيمة *(value free)* كآليّاتٍ وحيدةٍ للتعامل مع الواقع.

وقد هيّمن نموذج الحداثة المنفصلة عن القيمة على كلِّ مجالات الحياة المهمّ منها وغير المهمّ، المركزي منها والهامشي، وأحكم قبضته وأصبح هو أساس الخريطة الإدراكيّة للإنسان الغربي الحديث، وكثيرٍ من شعوب العالم الثالث، خاصّةً نخبها الحاكمة.

وصورة الإنسان الكامنة في الحداثة المنفصلة عن القيمة هو الفرد صاحب السيادة الكاملة، مرجعيّة ذاته، والهدف من الوجود بالنسبة له تحقيق النفع الشخصي وتعظيم المتعة وزيادة اللذة. فهو إمّا إنسانٌ اقتصاديٌ أو إنسانٌ جسمانيٌ أو خليطٌ منهما، وهو في جميع الأحوال إنسانٌ طبيعي/مادّي لا علاقة له بالخير أو بالشر أو بأيَّ قيمةٍ تقع خارج نطاق الحواس الخمس.

وقد عبّرت الحداثة المنفصلة عن القيمة عن نفسها في عدّة مجالاتٍ، من أهمّها: مجال الأخلاق، فالأخلاق إنْ هي إلا ما يجرّده العلم الطبيعي من تجاربنا الحسيّة أو الماديّة، والقول بوجود شيءٍ يسمى الأخلاق خارج هذه التجارب هو من قبيل التخريف.

فالخير والشر ليسا وصفين لمقولاتٍ مطلقةٍ أو شبه مطلقةٍ متجاوزةٍ للدوافع المادّيّة للبشر، وإنّما هما وصفان لسلوك بعض الناس واستجابتهم الفرديّة الخاصّة لتجارب مختلفةٍ خاصّةٍ بهم، وما هو خيرٌ هو ما اتفقت الجماعة على تصنيفه كذلك، والشر لا يختلف عن الخير في هذا. فالأخلاق مسألة اتفاقٍ شائعٍ وعرفٍ سائدٍ. ويشيع الإيمان بأنَّ كلَّ القيم الأخلاقيّة نسبيّة، ولذا؛ فهي خاضعةٌ تماماً للتفاوض.

ولكنْ مع هذا تظهر المنظومة الداروينيّة باعتبارها المنظومة الأخلاقيّة الوحيدة الممكنة (الواقعية) ومن ثَمَّ، يتراجع التراحم بين أعضاء الجماعة كقوّةٍ محركةٍ للمجتمع الإنساني، ويحلُّ محلَّه التنافس والصراع بين الأفراد، فحريّة المنافسة هي الوضع الطبيعي للإنسان الطبيعي، والمنافسة تؤدّي إلى الكفاءة وتعظيم الإنتاج واستئصال من ليس كفؤاً من خلال عمليّةٍ ماديّةٍ طبيعيّة.

ويصبح حب الذات الدافع الأكبر الذي يعبّر عن نفسه في شكلين متناقضين: الأخلاقيات النيتشويّة للأقوياء المنتصرين، حيث تصبح إرادة القوّة (الداروينيّة ــ النيتشويّة) القيمة الأخلاقيّة المطلقة، فهي تعبيرٌ عن أنَّ الكائن أصبح مرجعيّة ذاته، وأن أخلاقياته كامنةٌ فيه، نابعةٌ منه، عائدةٌ عليه (هو) بالمنفعة أو اللذة أو البقاء، فهو الذي يفرض الأمر الواقع الذي يخدم صالحه، ولذا يمكن تسمية الحداثة المنفصلة عن القيمة بأنَّها الحداثة الداروينيّة.

أما بالنسبة للضعفاء المهزومين فأخلاقيّات التكيُّف البرجماتيّة من نصيبهم، فهم أيضا يبحثون عن البقاء، ولا يمكنهم تحقيقه - بعد هزيمتهم- إلّا من خلال التكيُّف البرجماتي والإذعان للأمر الواقع، فهذا الإذعان هو الذي يحقّق مصالحهم.

وإذا ما نظرنا للوظائف والحرف والمهن، سنلاحظ أنَّها تتمايز وتنفصل الواحدة عن الأخرى، الأمر الذي يؤدّي إلى تزايد تخصّص الوظيفة وعدم تشابكها مع نشاطاتٍ أخرى.

ثُمَّ تتحرك الوظائف حسب قوانينها الداخلية والذاتيّة الكامنة فيها، فتصبح مرجعية ذاتها منفصلةً عن أيّة قيمٍ متجاوزةٍ، وتظهر شخصية البيروقراطي الذي يلتزم بأداء وظيفته بحيادٍ شديدٍ دون تساؤلٍ عن المضمون الأخلاقي لفعله أو عن الهدف الإنساني منه، (أثناء محاكمة أيخمان في إسرائيل[1]، كان هذا هو خط الدفاع، إذ قال: إنّه مجرّد موظّفٍ تصدر له أوامر فيقوم بتنفيذها دون أن يخضعها لأيِّ تقييمٍ أخلاقيٍ أو إنسانيٍ).

وبسبب تحييد مضمون الوظيفة الأخلاقي، وتقبُّل هذا الحياد، واستعداد أعدادٍ أكبر من أعضاء المجتمع لأن يتحولوا إلى مادّةٍ وظيفيّة وعدم اعتراضهم على أنْ يوظّفوا جسدهم وحياتهم بأسرها لتحقيق طموحاتهم، تصبح بعض الوظائف ــ التي كانت مشينةً وهامشيةً في كثيرٍ من المجتمعات ـ مقبولةً، بل مرغوبةً ومركزيةً.

كما أنَّ بعض الوظائف التي كانت توضع في قمة الهرم الوظيفي، بسبب مضمونها المثالي ومرجعيتها الأخلاقيّة، تفقد مكانتها وتُهمَّش بسبب انفصال الوظيفة عن القيمة.

---

(١) ايخمان قائد نازي ارتكب جرائم ضد الانسانية في عهد الرايخ الثالث وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية هرب إلى الارجنتين متخفياً سنين طويلة إلى ان كشف هويته الموساد الاسرائيلي وقام باختطافه ونقله سراً إلى اسرائيل حيث تمت محاكمته واعدامه لاحقا. المؤلف

فوظائف مثل عارضة الأزياء أو النجمة السينمائيّة أو المضيّفة، كانت غير مقبولة في كثيرٍ من المجتمعات لأسبابٍ مختلفةٍ، فعارضة الأزياء تقوم بعرض مفاتنها وما ترتديه من أزياء لتشجيع النساء على شراء السلعة التي تبيعها.

والحياة الخاصّة للنجمة السينمائيّة ملكٌ للجميع، كما أنَّها قد تلعب أدواراً تتطلب منها استباحة جسدها للجمهور، وهو أمرٌ لا يقبله كثيرٌ من البشر.

والمضيّفة الجويّة تسافر كثيراً، الأمر الذي يهدّد حياتها الأسرية، ووظيفتها كزوجةٍ وكأمٍّ، كما أنَّ شأنها شأن المضيّفة الأرضيّة في المطاعم والحانات، تحتكّ بنماذج بشريّةٍ كثيرةٍ بعضها غير مقبولٍ بمعايير المجتمع الذي تنتمي إليه.

ولذا؛ كان يقوم بهذه الوظائف إمّا عناصر وافدةٌ أو أبناء الطبقات الدنيا أو أعضاء الأقليّات الهامشيّة، أما الآن، فإنَّ هذه الوظائف أصبحت حلم كلِّ فتيات الطبقة المتوسطة في الشرق، وأمراً عاديّاً تماماً في الغرب.

وقد أصبحت هذه الوظائف حلماً لارتباطها بقيمٍ مادّيّةٍ منفصلةٍ عن القيمة مثل الشهرة وبريق الأضواء والمتعة والثّراء، ويلاحظ مؤخراً أنَّ وظيفة العاهرة بدأت تحقّق قبولاً اجتماعيّاً في الغرب وكذا وظيفة الراقصة في الشرق بسبب غياب المرجعيّة الأخلاقيّة[1].

---

(١) من السجالات الكبرى التي اثيرت في المجتمع الفرنسي حديثاً هو الاعتراف الرسمي والسياسي بالدعارة بوصفها وظيفة تمتلك الهيكلية المطلوبة لكل وظيفة مربحة، ولموظفيها الحق في الحصول على الحقوق المهنية من ضمان اجتماعي وتقاعد وغيرها. وكانت المرجعية الاساس لمثل هذا التوجه هي القيم الاولى التي تحتكم اليها الحداثة وهي الحرية والاستقلالية، وقد اثرت هذه السجالات في المجتمع الفرنسي وقسمته ما بين مؤيد له ورافض وذلك للاختلال الاخلاقي

وبالمقابل تفقد كثيرٌ من الوظائف التقليديّة مثل التدريس مكانتها، فهي تدور في إطار القيم والمثاليات الأخلاقيّة، وليس في إطار الحداثة المنفصلة عن القيمة.

وكان الهدف من الرداء في الماضي هو تغطية الجسد، ولكنَّه انفصل هو الآخر عن القيمة، وأصبح هدفه جذب الأنظار إلى الجسد وتعميق الإحساس باللذة والتسخين الجنسي، ومن هنا ظهور الميني سكيرت التي تقترب من حالة الطبيعة، والميكروسكيرت التي تعلن نهاية التاريخ والحضارة والملابس.

كما ظهرت مؤخّراً أشكالٌ أكثر عرياً من الملابس النسائيّة في الغرب مثل ما يسمى (فوق البطن) بالفرنسية *(demi-ventre)* التي أخذت تنتشر في بلاد العالم الثالث وأصبحت علامةً على سعة الأفق والتفتّح ومواكبة التطوّر.

ومفهوم التقاليع (الموضة) يُعَدُّ من أهمّ تبدّيات الحداثة المنفصلة عن القيمة، فالتقاليع تعني التغيير الدائم والتطلّع الحاد نحو الاستهلاك، وهي تجسّد رؤية العالم كمادّةٍ متحركةٍ.

ويلاحظ أنَّ كثيراً من مصممي الأزياء من الشواذ جنسياً (ومن أشهرهم فرساتشي الذي قتله صديقه عام ١٩٩٧).

ويقال: إنَّ حوالي خمسة منهم ماتوا بالإيدز في عامٍ واحدٍ، ولكنَّ القائمين على صناعة الأزياء نجحوا في حجب الخبر حتّى لا تُضار الصناعة وحتّى لا تتأثر

الذي يؤدي اليه هذا المطلب في المجتمع الفرنسي. المؤلف

الأسعار، ودلالة كلِّ هذا هو انفصال هذه الصناعة عن المعايير الأخلاقيّة والدينيّة والإنسانيّة.

تناول الطعام عمليّة فيزيقيّة، فهل يمكن القول: إنَّه هو الآخر تم فصله عن القيمة؟ فلنحاول تطبيق نموذجنا التحليلي.

الوجبة التي تعدّها الأمّ بطريقةٍ خاصّةٍ وفريدةٍ يأكلها أفراد الأسرة في جوٍّ تراحميٍ يقوّي أواصر الصلة بينهم ويزيد المجتمع تماسكاً والفرد انتماءً.

في مقابل ذلك يظهر ما يمكن تسميته (الطعام البراني) أو (التيك أواي) وهو طعامٌ منفصلٌ عن قيم التراحم والأسرة ويحكم عليه من منظورِ السرعة والسهولة والنمطيّة، وهو طعامٌ يُعدّ بطريقةٍ نمطيّةٍ جمعيّةٍ، ولا شخصيّة له، يشتريه الإنسان عادةً من أنثى (البديل الحديث للأمّ) تبتسم له بطريقةٍ نمطيّةٍ بلاستيكيّةٍ معقمةٍ. وهو عادةً ما يلتهم طعامه وهو يلهث من عمله إلى منزله (أو العكس)، بل قد يبتلعه وهو أمام التلفاز.

ويمكن القول: إنَّ (الهامبرغر) ـ من هذا المنظور ـ هو قمة الانفصال عن القيمة بالنسبة للطعام، فهو يشبه الوقود الذي يضعه الإنسان في سيارته حتّى يستمر في العدو، فالهامبرغر مادّةٌ استعماليّةٌ عامّةٌ، لا طعم لها ولا لون ولا رائحة، فهو ظاهرٌ دون باطنٍ، شيءٌ عامٌ لا خصوصية له، مناسبٌ تماماً لذلك الإنسان الطبيعي/المادّي الذي يقذف به في جوفه.

وتظهر أشكال الطعام الفوريّة بالإنجليزيّة (*instant food*) مثل القهوة (النسكافيه) بالإنجليزية *(instant coffee)* وما يسمّى عشاء التليفزيون بالإنجليزيّة (*T.V.dinner*) وهو طعامٌ له طعم البلاستيك، يُخزن في فريزر الثلّاجة وتقذفه ربّة

الأسرة في فرن (الميكروويف)، فيتم إعداده في دقائق ثم يقذفه أعضاء الأسرة في أفواههم وهم متراصون جنباً إلى جنبٍ أمام التليفزيون _لا ملتفّين حول المائدة_ ولا ينظر الواحد منهم في عيون الآخرين، وهم لا يتحدثون سويّاً ولا يأكلون من الأطباق نفسها، فكلٌّ عشاءٍ وحدةٌ مستقلة[1].

ولعلَّ ما يسمى "الجنس العَرَضي" بالإنجليزي (*Casual sex*) والذي أشير إليه أحيانا بأنّه "الجنس الفوري" بالإنجليزية (*instant sex*) تعبيرٌ عن انفصال الجنس عن القيمة.

فالجنس العَرَضي ابن اللحظة التي يتحقّق فيها ولا يتجاوزها ويعبِّر عن رغبة الإنسان في أنْ يُشبع رغباته الجنسيّة في أيِّ وقتٍ ومع أيِّ شخصٍ، خارج إطار أيّة تركيبيّةٍ إنسانيّةٍ فرديّةٍ أو أيّة عواطفٍ أو إحساسٍ بالطمأنينة، وخارج إطار القيم والمثاليّات الأخلاقيّة والاجتماعيّة.

وهو يأخذ شكل علاقةٍ جسديةٍ مؤقّتةٍ تهدف إلى الإشباع الجسدي المادّي المباشر دون إرجاءٍ أو تأجيلٍ. ولكنَّ الجنس العَرَضي يعبّر أيضاً عن عدم الاكتراث بأيّة قيمٍ داخليةٍ إنسانيّةٍ أو خصوصيّة فرديّةٍ، وهو في هذا يشبه الطعام التيك أواي(*take away*) فاللقاء الجنسي يتمّ دون اهتمامٍ بعواطف الآخر أو بأيّ هدفٍ يتجاوز اللذة الجسديّة المباشرة الطارئة.

---

(١) تعليق للمؤلف: ولعل هذا الامر قد استفز الرئيس الامريكي السابق جورج دبليو بوش بعد فوزه بالانتخابات الرئاسية آنذاك حيث دعا إلى احياء قيم العائلة الامريكية السابقة ومنها الجلوس حول مائدة واحدة وتلاوة صلاة الشكر التقليدية التي اهملت في امريكا مؤخراً.

ومصدر الشرعية ـ أو القيمة إن شئت ـ في هذا الضرب من الجنس مدى كفاءة الشخص في الأداء الجسماني ومدى نجاحه في تحقيق اللذة لنفسه وللآخر، أو للآخر بمقدار ما يحقّقه لنفسه. وفي إطار انفصال الجنس عن القيمة يعتبر البغاء على سبيل المثال مجرد نشاطٍ اقتصاديٍ، وتُسمى "عاملة جنسٍ (*sex worker*)، فهي مجرد إنسانٍ يقوم بكسب العيش لقاء جهدٍ عضليٍ يبذله.

ولننظر إلى مجالٍ أحرز شيوعاً غير عاديٍّ في الآونة الأخيرة، وهو الرياضة، ففي الماضي كان الهدف منها هو تهذيب الجسد والنفس وتدريب الناس على التعاون وعلى الصراع الرقيق، وتسريب النزعات الصراعيّة في الإنسان من خلال قنواتٍ شرعيّةٍ حتّى يتمّ إعلاؤها، ومن هنا الحديث عن الروح الرياضيّة؛ أيْ: أنْ يقبل الإنسان الهزيمة بصدرٍ رحبٍ وطريقةٍ متحضرةٍ.

ولكنْ تم فصل الرياضة عن القيمة وكلّ العناصر الاجتماعيّة والإنسانيّة، فأصبحت المعايير التي تستخدم للحكم على الرياضة رياضيّةً، وأصبح الهدف الوحيد هو تحقيق الفوز والبطولات والأرقام القياسيّة، ومن هنا جاء استخدام المخدرات والمنشطات لتحقيق الفوز دون اكتراثٍ بأيّ قيمٍ أو معاييرٍ لا تقع داخل نطاق الرياضة[1].

---

(١) مقال للدكتور عبد الوهاب المسيري، بعنوان "حضارة الهامبرغر والإنسان" المنشور في موقع الجزيرة:

http://www.aljazeera.net/NR/exeres/9C4C9A0D-503B-4DFA-BDAF-316DB895DBD4.htm

http://www.aljazeera.net/NR/exeres/066AF030-23B1-4280-8BF7-82FC12BC7D30.htm

الباب الأول

الفصل الثاني

ما بعد الحداثة
المفهوم والنشأة والتجلّيات

ما بعد الحداثة
المفهوم والنشأة والتجليات

مفهوم ما بعد الحداثة:

لا يوجد إجماعٌ بين المفكّرين والفلاسفة على تعريفٍ واضحٍ لمفهوم ما بعد الحداثة، ولا حتّى بداية زمنها، ولكنَّ الشيء الملفت للنظر، أنَّ مصطلح ما بعد الحداثة قد ساير موجة (الما بعد) كما هو شأن سائر المفاهيم والمصطلحات (الما بعدية)، مروراً بما بعد السلوكيّة وما بعد البنيويّة وما بعد الاستعمار (ما بعد الكولونياليّة) وما بعد الماركسيّة وغيرها، والتي تعكس شعوراً واضحاً وملحّاً بوجوب التغيير دون أنْ تستطيع أن تحدّد بدقّةٍ ملامح هذا التغيير واتّجاهاته، وقد اضحت مبشّرةً بتحوّل ما دون أنْ تندرج في اطار رؤيةٍ متماسكةٍ لماهيّة التغيير والتحوّل الحاصل ومساراتهما، ومن هنا حدث التفاوت بين من ينظر إلى ما بعد الحداثة بوصفها مرحلةً جديدةً من مراحل التطوّر الذي يحدث في الغرب ابتداءً، والقائم على تجاوز الاطر والمضامين الاصيلة للمنظومات الفكريّة التي احدثتها الحداثة في الغرب.

هذه الرؤى (الما بعد حداثية) تعكس عمق التحوّلات واستمراريتها وفق علاقاتٍ تبادليّةٍ في شتّى الصعد الفكريّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والتقنيّة والتي تميّزت بالشموليّة والتشكيكيّة، والنقد القائم على النقض والتفكيك عبر آليّاتٍ واساليبٍ مبتكرةٍ تنسجم مع المرحلة التاريخيّة التي يمرّ بها الغرب والعالم بشكلٍ عامٍّ.

فمصطلح ما بعد الحداثة من المصطلحات التي تتّسم بالغموض والتعقيد، كونه مجموعةً من الافكار والرؤى التي لم تبرز في الفكر الاكاديمي الغربي إلّا بعد منتصف الثمانينيّات من القرن العشرين، وهو مفهومٌ يتّسع ليشمل ليس فقط المفاهيم والمدارس الفكريّة التي تنتمي اليه فحسب، بل يمتدّ تأثيره ليشمل الفن والعمارة والسينما والمسرح والادب وعلم الاجتماع والاتّصالات والموضة والتقانة.

وبعبارةٍ مختصرةٍ: جميع اوجه النشاط الانساني[1].

إنَّ ظاهرة (ما بعد الحداثة) وكما ترد في أعمال أغلب التيّارات الفكريّة الغربيّة، لا تزال عصيّةً على أنْ تكون موحّدة المواصفات أو راسيّةً على تعريفٍ بعينه، ومن الصعوبة بمكان القول إنَّ هذه الظاهرة موجودةٌ في الاجتماع دون الاقتصاد، أو في الثقافة دون السياسة أو غيرها، وليس هناك بالتالي إمكانيّةٌ لحصر تأثيراتها في ميدانٍ أو مجموعة ميادين، كما ليس بالمقدور الإحاطة باتّجاهاتها كافّةً، يضاف إلى ذلك الاختلافات الكبيرة في مقاربة هذه الظاهرة بين مجتمعٍ (غربيٍّ) ومجتمعٍ آخر، كلٌّ بحسب تقاليده الفكريّة والثقافيّة وبحسب خصوصيّاته في هذا المجال.

وعليه، فإنَّ ظاهرة (ما بعد الحداثة) المتنوّعة الأبعاد والمشارب، تأبى ـ حتّى الآن ـ أنْ تتموضع ضمن حدودٍ معيّنةٍ واضحةٍ أو نهائيّةٍ، وهذه الحقيقة تنعكس بشكلٍ جليٍ في مجمل الأعمال والمواقف الفكريّة والعمليّة التي برزت في الغرب حتّى قال الباحث الامريكي (ديفيد هارفي): ((من المؤكّد أنَّ الجميع يختلف في

---

(١) قراءات ما بعد الحداثة، مصدر سابق: ١.

شأن الامر المقصود بدلالة ما بعد الحداثة، اللّهم ما عدا كونها تجسيداً لردّة فعلٍ ضدّ الحداثة أو أنّها عن الحداثة بمنأى ومبعدٍ ومعزلٍ))[١].

وفي هذا الصدد يمكن الإشارة إلى موقف يورجين هابرماس (*Jurgen Habermas*) من هذا المفهوم في مقالةٍ له بعنوان (الحداثة مشروع لم يكتمل) في عام ١٩٨١، حيث يرى بأنّ لفظة ما بعد الحداثة (*Post-modernity*)تمثّل رغبة بعض المفكّرين في الابتعاد عن ماضٍ متشبّعٍ بتناقضاتٍ كبيرةٍ، وتعبّر في الوقت نفسه عن سعيٍ حثيثٍ إلى وصف العصر الجديد بمفهوم لم تتحدّد ملامحه بعد، وذلك لأنّ الإنسانيّة لم تستطع أنْ تجد الحلول المناسبة للإشكاليّات التي يطرحها العصر، ووفقاً لهذه الرؤية يرى (هابرماس) بأنّ ما بعد الحداثة هي صيغةٌ جديدةٌ لمفهوم قديمٍ (الحداثة) وأنّ ما بعد الحداثة محاولةٌ لإثراء مرحلة الحداثة ذاتها وإتمام مشروعها حتّى النهاية[٢].

إنّ الـ(ما) ينطوي على مفهوم قوى للما بعديّة؛ أيْ: انه يطغى عليه نقد ال (ما قبله) فهو ينتقد الحداثة من منطقٍ اكثر جذريّةً محقّقاً قطيعةً فكريّةً كاملةً مع الحداثة وداعياً إلى تجاوزها بالمرّة وهذا هو سرّ قوّة الشقّ الأوّل من المصطلح "ما بعد" الحداثة[٣].

---

(١) الشيخ، محمد، من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، دراسة منشورة في مجلة قضايا اسلامية معاصرة، السنة التاسعة،العدد ٣٠، ٢٠٠٥م ـ ١٤٢٥هـ: ٢٥٩.

(2) Jurgen Habermas, (La modernité, un projet inachevé), Critique, n° 413, Octobre, 1981, pp950 967.

(٣) الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق: ١٠١.

وفي غمرة الانتقادات التي وجّهت إلى الحداثة وفي ملامح الأزمة التي تعيشها الحداثة، فقد دفعت بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأنَّ الإنسانيّة خرجت ـ تحت تأثير هذه الاختناقات الحضاريّة ـ من مرحلة الحداثة وبدأت مرحلةً جديدةً أُطلق عليها ما بعد الحداثة.

واختلف الكثيرون في بدء حقبة ما بعد الحداثة تبعاً إلى تعدّد السمات والتحوّلات التي حدثت في الغرب، ولكنْ يمكن القول بشكلٍ عامٍ إنَّ حقبة ما بعد الحداثة ـ بوصفها مرحلةً تاريخيّةً ـ ظهرت بشكلٍ واضحٍ في اواخر القرن العشرين بصعود الليبراليّة المعولمة وظهور دراساتٍ فكريّةٍ لفلاسفة الغرب تنتقد الحداثة وتؤسّس لملامح مرحلةٍ جديدةٍ لما بعد الحداثة عدّها البعض نقضاً للحداثة برمّتها و ضرباً من مستوىً متقدّمٍ للحداثة، ولكنْ بقي مفهوم ما بعد الحداثة مفهوماً غامضاً ويشوبه قدرٌ كبيرٌ من الالتباس والتعقيد، الامر الذي دعا الباحث الامريكي (ديفيد هارفي) لأن يقول عنه: (من المؤكّد أنَّ الجميع يختلف في شأن الامر المقصود بدلالة "ما بعد الحداثة"، اللّهم ما عدا كونها تجسيداً لردّة فعلٍ ضدّ الحداثة أو أنَّها عن الحداثة بمنأى ومبعدٍ ومعزلٍ)[1].

ما بعد الحداثة تعني حرفيّاً بعد الحداثة، في حين أنَّ "الحديث" في حدّ ذاته يشير إلى شيءٍ ما (متصلٍ بالحاضر)، فإن حركات الحداثة وما بعد الحداثة تُفهَمُ على أنَّها مشاريعٌ ثقافيّةٌ أو على شكل مجموعةٍ من وجهات النظر، وهي تُستخدمُ في النظريّة النقديّة لتشير إلى نقطة انطلاق أعمال الأدب والدراما والعمارة والسينما

(١) من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، مصدر سابق: ٢٨٥- ٢٨٦.

والصحافة والتصميم، وكذلك في مجال التسويق والأعمال التجاريّة، وفي تفسير التاريخ والقانون والثقافة والدين.

استخدم المصطلح لأوّل مرّةٍ في حوالي سبعينيّات القرن التاسع عشر في مختلف المجالات، فعلى سبيل المثال، أعلن (جون واتكنز تشابمان) أنَّ نسقاً من اللوحات ما بعد الحداثي اعتبره تجاوزاً للانطباعيّة الفرنسيّة، ثم استخدمها (جي. إم. ثومبسون) في مقالته لعام ١٩١٤ في مجلّة هيبرت ـ وهي مجلّةٌ دوريّةٌ فلسفيّةٌ فصليّةٌ ـ لوصف التغييرات في المواقف والمعتقدات في نقد الدين قائلاً: (إنَّ علّة وجود مرحلة ما بعد الحداثة هي للهروب من ضعف أفق الحداثة، بأنْ نكون مُجدِّدين في نقدها عن طريق توسيع نطاقها لتشمل الدين فضلاً عن اللاهوت، وإلى الشعور الكاثوليكي، وكذلك التقاليد الكاثوليكيّة)[١].

وينسب البعض اطلاق هذا المصطلح للمؤرّخ البريطاني (ارنولد توينبي) سنة ١٩٥٩م[٢]، ولكنّ هذا الاتّجاه الجديد (ما بعد الحداثة) قد رصد اوّل مرّةٍ في مجال البناء والعمارة، حينما طرح الناقد المعماري (جوناثان رابان) في كتابه (المدينة الرخوة *soft city 1974*) نموذجاً مدنيّاً معماريّاً وجماليّاً مباينا للنموذج الحداثوي المألوف، وقد قام هذا النموذج على الدعوى القائلة "بموت مدينة الحداثة" وميلاد مدينة ما بعد الحداثة[٣].

---

(١) ما بعد الحداثة، جي.إم. ثومبسون، مجلة هيبرت، المجلد الثاني عشر، الرقم الرابع، يوليو ١٩١٤: ٧٣٣.

(٢) من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، مصدر سابق: ٢٦٠.

(٣) المصدر السابق: ٢٦١.

وقد وصف الفيلسوف والناقد الأدبي (فريدريك جيمسون) ما بعد الحداثة بأنها: (المنطق الثقافي المهيمن للرأسماليّة المتأخرة" التي هي الممارسات الثقافيّة المترابطة ترابطاً عضوياً إلى العنصر الاقتصادي والتاريخي لما بعد الحداثة (الرأسماليّة المتأخرة)، وهي الفترة التي تسمّى أحياناً الرأسماليّة الماليّة، أو ما بعد الثورة الصناعيّة، أو الرأسماليّة الاستهلاكيّة، أو العولمة، وغيرها).

في هذا الفهم إذن، يمكن أن ننظر إلى هيمنة فترةٍ ما بعد الحداثة على أنّها بدأت في وقتٍ مبكّرٍ من الحرب الباردة بعد نهاية الحرب العالميّة الثانيّة واستمرّت إلى الوقت الحاضر[١].

وتبعاً لما سبق يمكن القول: إنَّ ما بعد الحداثة تشمل مظاهر متعددةً في مجالاتٍ عديدةٍ وليست ظاهرةً واحدةً، إذ شكّلت موضوعاً مشتركاً لتيّاراتٍ فكريّةٍ وفنيّةٍ متنوعةٍ وقد وصفها بعض الباحثين من حيث هي اطروحةٌ في الفلسفة تشمل عدداً من المقاربات النظريّة نذكر منها: ما بعد النزعة البنيويّة، والنزعة التفكيكيّة، والفلسفة ما بعد التحليليّة، والبراغماتيّة الجديدة، وهي مقارباتٌ تسعى إلى تجاوز التصوّرات العقليّة ومفهوم الذات بوصفها اساس التقليد الفلسفي الحداثي الذي اختطّه ديكارت وكانط[٢].

---

(١) فريدريك جيمسون، ما بعد الحداثة، أو المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة، دورهام، ولاية نورث كارولاينا، مطبعة جامعة ديوك، ١٩٩١.

(٢) جديدي، محمد، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، منشورات الاختلاف، الطبعة الاولى،١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨ م: ١٦٥.

إنَّ الاشكاليّة الرئيسة التي ترافق مصطلح ما بعد الحداثة، أنَّه يتغيّر ويتّخذ معنى غير معناه الأوّل تبعاً للتطوّر والتبدّل الحضاري اوّلاً، وكذلك تبعاً لإستعمالاته المتنوّعة والمتكرّرة في ميادين شتّى "كالفن والهندسة والفلسفة ....الخ" ثانياً، ومن هنا، فإنَّ هذا المفهوم ليس موضع خلافٍ فحسب، بل هو ايضاً متضاربٌ ومتناقضٌ داخليّاً، فما بعد الحداثة ليست شيئاً يمكن أن نثبته في مكانه مرّةً واحدةً لكي نعاود استخدامه لاحقاً بكلّ هدوءٍ[1]، وهذا ما دعا الباحثة الامريكية (مارجريت روز) إلى القول: (مع انتهاء عقد الثمانينات تتزايد صعوبة التحديد الدقيق للمعنى وراء مصطلح ما بعد الحداثة، لأنه يتشعّب عبر مناقشاتٍ مختلفةٍ ويتجاوز الحدود ما بين فروع المعرفة المختلفة، وتسعى اطرافٌ مختلفةٌ للاستشهاد بهذا المصطلح واستخدامه للتعبير عن خضمٍّ من الاشياء والتوجّهات والطوارئ المتنافرة)[2].

إنَّ استخدام هذا المصطلح لم يقتصر على مجالات الفن والادب والعمارة والتقانة والاقتصاد، بل له استخداماتٌ اخرى في مجال النظريّة الاجتماعيّة والسياسيّة، ومن اهم ممن كانت لهم مساهماتٌ واضحةٌ الكاتب (دانييل بيل) من خلال كتاباته المحلّلة لظاهرة المجتمع ما بعد الصناعي ونقد الايدلوجيا في مؤلفاته: "نهاية الايدلوجيا" ١٩٦٠م، "نحو مجتمع ما بعد صناعي" ١٩٧٣م، و"التناقضات الثقافيّة الرأسماليّة" ١٩٧٦م، وكذلك عالم الاجتماع الفرنسي (آلان تورين) الذي درس الحركات الاجتماعيّة والعماليّة في كتابه "سيسيولوجيا الفعل" ١٩٦٥م، و"انتاج

---

(١) الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، مصدر سابق: ١٥١.

(٢) المصدر السابق: ١٤٣.

المجتمع" ١٩٧٣م، والسيسيولوجي الفرنسي (جان بوديار) الذي كرّس عمله في دراسة وتحليل المجتمع المعاصر من خلال تطبيق المنهج البنيوي على نظريّة الاقتصاد السياسي لماركس واستمرّ في ابحاثه في تحليل ظاهرة المجتمع الاستهلاكي[١].

أمّا استخدام مصطلح ما بعد الحداثة في مجال الفلسفة فقد كان متأخّراً زمنيّاً عمّا سبقه، فقد اكّد الفيلسوف (جان ليوتار) في كتابه (الوضع ما بعد الحداثي ١٩٧٩م) على ضرورة تأقلم الإنسان في العيش من دون رواياتٍ كبرى حسب قوله، والتي تعني اساطير أو مذاهب تاريخيّة في التقدّم والسعادة والتي غذّت المجتمعات الحديثة لمددٍ طويلةٍ، هذه السرديّات الكبرى كالديمقراطيّة الليبراليّة والماركسيّة والحريّة والتقدّم ... الخ قد اثبتت عجزها وفشلها عن أنْ تمنع المآسي الكبرى التي حلّت بالإنسانيّة كالحربين العالميتين والحروب الاخرى والمجاعات والانظمة الاستبداديّة التي دمّرت شعوبها واشعلت الحروب والنزاعات، فضلاً عن احداث برلين ١٩٥٣م والمجر ١٩٥٦م وجيكوسلفاكيا ١٩٦٨م وبولونيا، ١٩٨٠وغيرها من الاحداث قد فنّدت الماديّة التاريخيّة، واما الازمات الاقتصاديّة عام ١٩١١م و١٩٢٧م والثورة الطلابيّة في فرنسا عام ١٩٦٨ وغيرها فقد اطاحت بالليبراليّة الاقتصاديّة وكذلك ازمة عام ١٩٧٤-١٩٧٥ التي نقضت تنظيم ما بعد كينز للاقتصاد[٢].

---

(٢) الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، مصدر سابق: ١٦١.

(٣) المصدر السابق: ١٦٩.

وينتهي (ليوتار) بعد هذه الحصيلة السلبيّة إلى نتيجةٍ مهمّةٍ: أنْ يبحث الإنسان عن خلاص نفسه بنفسه وأنْ لا يطمئنَّ من جديدٍ إلى المفاهيم التي اشاعتها الحداثة، وهذا يضع الإنسان في وضعٍ تاريخيٍ جديدٍ[1].

ويمكن القول: إنَّ معنى ما بعد الحداثة ودلالاته ينحصر في بُعدين اساسيين هما:

الاسلوب والزمن.

أمّا بالنسبة إلى بُعدُ الزمن فهو يعني أنَّ الزمن يتدخّل في الربط بين ظهور خصائص شكليّةٍ جديدةٍ في الثقافة و ظهور نمطٍ جديدٍ من الحياة الاجتماعيّة ونظام اقتصاديٍ جديدٍ.

واما بُعدُ الاسلوب أنَّ حقبة ما بعد الحداثة يكون لها طابعها واسلوبها المميّز في النظر إلى الاشياء والحكم عليها واتّخاذ المواقف ازاءها.

إنَّ ما بعد الحداثة التي ترفض نظريّاً القوالب الجاهزة، وتميل إلى السيلان والهلاميّة العامّة لا يمنعنا من وضع تصوّرٍ لأحوالها العامّة والمتكرّرة والتي تقودنا في نهاية التحليل إلى الإقرار بأنّها حالةٌ معرفيّةٌ وقيميّةٌ ذات رؤيةٍ تتصوّر الوجود والإنسان من خلال منظارٍ يرفض المركزيّات والمرجعيّات والنهايات والغايات، وتؤول بكلّ شيءٍ إلى الانعتاق التام من كلّ شيءٍ لحساب لا شيءٍ، إذ لا شيء يمكنه الثبات في مكانه إلى النهاية.

---

(٤) الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، مصدر سابق: ١٦٣.

وهذا الوضع الجديد؛ أيْ: ما بعد الحداثة افرز حالةً جديدةً تؤكّد على حقيقةٍ كبرى وهو أنّه لا توجد جهةٌ لها وجهةُ نظرٍ يمكنها أنْ تفصح عن الحقيقة المطلقة للوقائع، أو تتيح لنا تحديد ماهيّة الاشياء، وتبعاً لهذه الحقيقة، فإنّه يترتّب عليها نتائج مهمّةٌ في مجالاتٍ عديدةٍ اهمّها ميادين المعرفة والاخلاق والسياسة سوف نأتي عليها لاحقاً إنْ شاء الله تعالى.

بعض التعاريف المعاصرة لما بعد الحداثة:

استخدم العديد من الأكاديميين مصطلح (ما بعد الحداثة)، في إشارةٍ إلى مفاهيم مختلفةٍ، وحتّى متناقضةٍ. وهذه بضع تعريفاتٍ للمصطلح:

(نمطٌ ومفهومٌ في الفنون يتميّز بالريبة من النظريات والأيديولوجيات، وبتوجيه الانتباه إلى مواضع الاتفاق)[1].

أو الحالة المتصلة، أو التي تجري في عصرٍ واحدٍ بعد حديث، أو الاوضاع التي تظهر بأيٍّ من الافعال المختلفة التي نشأت كردّ فعلٍ على الحداثة، والتي تتميّز عادةً بالعودة إلى الموادّ والأشكال التقليديّة (كما هو الحال في الهندسة المعماريّة) أو عن طريق الإشارة الساخرة من الذات أو السخرية (كما هو الحال في الأدب)، أو كونها نظريّةً تنطوي على إعادة تقييمٍ شاملةٍ للافتراضات الحديثة عن الثقافة أو الهويّة أو التاريخ أو اللغة[2].

---

(١) قاموس اوكسفورد

http://www.askoxford.com/concise_oed/postmodernism view=uk

(٢) قاموس ميريام وبستر في تعريف ما بعد الحداثة.

أو الحالة المتصلة بالفن أو العمارة أو الأدب، أو الذي يتفاعل ضدّ المبادئ الحداثيّة من وقتٍ سابق، مثل تقديم عناصر الأنماط التقليديّة أو الكلاسيكيّة، أو بإدخال نمطٍ من الأنماط الحداثيّة أو ممارساتها للنقيض[1].

ويعطي (جوش ماكدويل) و(بوب هوستيتلير) التعريف التالي لما بعد الحداثة: "إنّها النظرة إلى العالم التي تتميّز بالاعتقاد، إنَّ الحقيقة لا وجود لها في ايّ معنى، بل هي تُخلقُ بدلاً من اكتشافها." الحقيقة "التي أوجدتها ثقافةٌ معينةٌ ولا توجد إلّا في تلك الثقافة. ولذلك، فإنَّ أيّ نظامٍ أو بيانٍ يحاول الاتصال بالحقيقة هو لعبة سلطةٍ، ومحاولةٌ للهيمنةِ على الثقافات الأخرى[2].

اهم ملامح ما بعد الحداثة

نحاول باختصار شديد بيان أهمّ ملامح ما بعد الحداثة والتي لها آثارٌ عميقةٌ على مناهج البحث في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، لا سيّما ما يتعلق منها بتعدّد الثقافات:

* **التحطيم والتقويض**: تسعى ما بعد الحداثة لتحطيم السلطة الفكريّة للأنساق الفكريّة الكبرى المغلقة التي عادةً ما تأخذ شكل الإيديولوجيّات "السرديّات"، على أساس أنَّها في زعمها تقدّم تفسيراً كلّيّاً للظواهر، وأنَّها ألغت حقيقة التنوّع الإنساني، وانطلقت من حتميّةٍ وهميّةٍ لا أساس لها.

---

(١) روث رايخل، كوك،قاموس التراث الأمريكي لتعريف ما بعد الحداثة، نوفمبر ١٩٨٩.

(٢) gosh macdoweel,bob hosteleter,tayndel albeit,١٩٩٨.p. 208

* **التركيز على الحاضر:** لظاهرة ما بعد الحداثة أفكارٌ محدّدةٌ وجديدةٌ حول التاريخ كعلمٍ مستقلٍ، أو كمدخلٍ لكثيرٍ من العلوم الاجتماعيّة، تريد أنْ تنزله من موقعه وتقلّل من أهميّته ومن كثرة الاعتماد عليه.

والتقليل من أهميّة التاريخ يرجع إلى فكرة أساسيّة مفادها: أنَّ الحاضر الذي نعيشه ينبغي أنْ يكون هو محور اهتمامنا، وليس التاريخ مهمّاً إلا بقدر ما يلقي الضوء على الأحوال المعاصرة.

* **رفض احتكار الحقيقة:** لظاهرة ما بعد الحداثة أفكارٌ عن دور النظريّة، وعن نفي ما يطلقون عليه (إرهاب الحقيقة).

والفكرة المركزيّة هنا، أنّه يكاد يكون من المستحيل الوصول إلى الحقيقة، فهي إمّا أنْ تكون لا معنى لها أو أنْ تكون تعسفيّة، ومن هنا ترفض ما بعد الحداثة أيّ زعمٍ باحتكار ما يسمّى الحقيقة لأنّ في ذلك " إرهاباً فكريّاً " غير مقبول.

وهكذا، يشهد العالم مرحلة إعادة نظرٍ جذريّةٍ في قضيّة الثقافة، بل إعادة اعتبارٍ لها من زاوية استراتيجيّات المستقبل، سيّما وأنَّ التطوّرات الجارية تبشّر بمستقبلٍ جديدٍ على مستوى الإنجاز المادّي والتقدّم التكنولوجي، وتطوّر وسائل الاتصالات والمعلوماتيّة ونظم الإدارة ونظرياتها ممّا ينعكس على الفكر ومقولاته بشكلٍ عامٍ.

ركائز ما بعد الحداثة

قامت ما بعد الحداثة على ثلاثة ركائز جديدةٍ اضافةً إلى ركائز الحداثة السابقة عليها: الوعي بالذات بتحريرها من قيودها التي فرضتها جدليّات الحداثة

وحركتها النظريّة والعمليّة، وتخطّي أكذوبة مركزيّة الذات وعقلها التسلّطي، وبالتحوّل من معقوليّة التوحيد والانتظام إلى معقوليّة التنوّع والتشظّي والّلا انتظام، وبرغم ما يكمن في هذه الركائز من فوضويّةٍ وكشفٍ للأوهام الحداثويّة التي ظلّت مهيمنةً على العقل الغربي طويلاً، إلّا أنَّها غدت مفاهيم مفعمةً بالمتغيّرات لمجتمعات الوفرة والتي انتجت ردود فعلٍ قويّةٍ ازائها، فمن اجل إنقاذ الحداثة من أزماتها لزمت العودة إلى وحدة العقل بتمظهراته المتنوعة في الثقافات المختلفة: التآنس، والحريّة، والتعقليّة، هذه التمظهرات العقليّة الجديدة يمكن لها أنْ تجعل المجتمعات ــ كما تزعم ـ في حالة توازن.

إنَّ مرتكزات ما بعد الحداثة هي نفسها مرتكزات الحداثة باعتبار النشأة والصيرورة، ولكنَّ مرحلة ما بعد الحداثة تميّزت بنقد هذه الاسس وغيرها ممن يرتبط بها وبحسب ألآتي:

اولا: النقد لمسلمات الحداثة:

ويتجلّى ذلك في هدم الأنساق الفكريّة السابقة وتقويض أسسها باعتماد آلياتِ التشكيك والتفكيك والنقض لمقولات الحداثة الاساسيّة.

إنَّ مرحلة ما بعد الحداثة لا ترفض عطاءات المرحلة الحداثيّة بل تأخذها وتعيد إنتاجها بطريقةٍ تسقط منها مختلف التناقضات، وتكامل فيها مختلف جوانب الوجود الفكري والإنساني في لحمةٍ واحدةٍ في محاولةٍ لإعادة ترتيب الإشكاليّات المطروحة ومن ثَمَّ العمل على تنظيم تناقضاتها وإدماجها في حركة التطوّر الإنساني.

لقد شكّلت التحوّلات الحضاريّة الجديدة مناخاً فكريّاً لولادة أنظمةٍ فكريّةٍ تتّسم بطابع الذكاء والتعقيد والتكامل في آنٍ واحدٍ، وهذه الولادة الذكيّة جاءت تعبيراً عن وعيٍ إنسانيٍ جديدٍ يتميّز بطابعه النقدي المتمرّد.

ثانيا: نقد الأنسنة الحداثوية:

إنّ النسق المعرفي المادّي للحداثة وتجلّياته العمليّة في الواقع الغربي لم يلبث أنْ أفرز تساؤلاتٍ عميقةً آلت بها إلى ما بعد الحداثة التي قامت - ومن منطلق توفير الاجابة على الازمات الآنفة - بتفكيك الإنسان وإنكار مركزيته، وأسلمته إلى العدميّة، فبعد تراجع الجوهر الإنساني لصالح الآلة والسوق والقوّة على يد الحداثة، تم اختزاله إلى شيءٍ أحادي البعد، جسدٍ، جنسٍ، لذّةٍ" على يد ما بعد الحداثة، وأصبح البشر ادوات في آلاتٍ إجتماعيّةٍ، والإنسان نتاج بيئته وثقافته ومحكومٌ داخلهما وهو فقط يتخيّل أنّه حاكم نفسه، لأننا في الأساس كائناتٌ اجتماعيّةٌ.

أمّا بالنسبة إلى الجسد، فإنّ ما بعد الحداثة اولته اهمّيةً بالغةً من حيث هو تركيبٌ مادّيٌ تحالفت اليه وفي خدمته، فروع التحليل النفسي والفلسفات المادّية الجديدة والنقد الأدبي والنزعات الانثروبولوجيّة والسوسيو ثقافيّة الجديدة، وبالتالي امسى التغنّي بالجسد- لاسيّما الاعضاء المثيرة منه جنسيّاً- هو الوسيلة والغاية في الوصف والتعبير والابداع، وباتت له مجالاتٌ خاصةٌ به وأعيد له الاعتبار بعد أنْ كان نسياً منسيّاً[1]، ولم يعد مهجوراً بل غدا موضوعاً حيويّاً له القدح المعلّى في قطاعات الثقافة والفن والادب، وتكوّنت له فلسفةٌ تتحدّث عنه وتدور حوله.

---

(١) الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، مصدر سابق: ١٥٧.

ثالثا: نقد العقل

انصبّ التمرّد ما بعد الحداثي على نقد العقل الانواري الحداثوي بوصفه الركيزة الاساس للحداثة، ويؤكّد انصار ما بعد الحداثة أنّ العقل لم يعد هو المحكمة العليا التي اضفاها (ايمانويل كانط) عليه، وأنّه ليس هناك عقلانيّةٌ موضوعيّةٌ لا يدخلها التحيّز كما تزعم الحداثة، وأنّ العقل الموضوعي خرافةٌ[1].

ومن خلال هذا السياق، جاء رفض العقل بوصفه غطاءً أو اداةً أو سياقاً للهيمنة التي غالباً ما مورست بإسمه حتّى وإن كان هو في حدّ ذاته مصدراً للمعرفة والفعل.

إنّ العقل ما بعد الحداثي وهو ينصّب نفسه حكماً وحاكماً على غيره من الوسائل والأدوات المعرفيّة ومصدراً أكيداً في ميدان العلم والمعرفة، لم يكتف بنقد غيره فحسب، بل وانتقد نفسه بنفسه لكي يؤسس لنفسه الوعي المناسب لإلزام نفسه بما تستوجبه منه الشروط المعرفيّة في معرفة ذاته وما يحيط به، تجنّباً للعقبات المعرفيّة والاغاليط المنطقيّة والاوهام المظلّلة والجزميّات المفرطة التي يحذّر منها العقل نفسه ويخشى الوقوع في متاهاتها .

فالعقل ما بعد الحداثي ليس معطىً أو معياراً معزولاً عن محيطه المادّي وعن ظروفه التاريخيّة والاجتماعيّة، بل هو نتاج ما تقدّم، ولكنْ له حدوده وقصوره التي لم تلاحظها الحداثة عندما اعطته حجماً تخطّى واقعه الموضوعي، وهنا يؤكّد مفكرو ما

---

(١) المصدر السابق: ١٦٣.

بعد الحداثة على توسيع امكاناته بالحفر المعرفي في المناطق المستبعدة سابقاً من النشاط العقلي والعمل على استنباط صعدٍ جديدةٍ لعمل الفكر واستنبات المفاهيم[١].

والسعي الجادّ لإزالة التناقض الحداثي بين الذات والموضوع، وكذلك بين الجانب العقلاني والجانب الروحي في الإنسان وذلك من منطلق الافتراض بعدم وجود مثل هذه الثنائيّة الميتافيزيقيّة، ورفض الحتميّة الطبيعيّة والتاريخيّة التي كانت سائدةً في مرحلة الحداثة، ولا سيّما في ما يتعلق بمفهوم التطوّر التعاقبي أو الخطّي أو الزمني الذي يسجّل حضوره في الأنساق الاجتماعيّة والحياة الاجتماعيّة الحداثويّة[٢].

ويمكن أنْ نميز شروط العقل ـ ما بعد الحداثي ـ المعرفيّة بحسب الاتي:

* أنّه فكرٌ يرفض الشموليّة في التفكير، لا سيّما النظريات الكبرى مثل نظريّة كارل ماركس، ونظرية هيغل، ووضعيّة اوغست كونت، ونظريّة التحليل النفسي لسيغموند فرويد...إلخ. ويركّز على الجزئيّات والرؤى المجهريّة للكون والوجود.

* يرفض اليقين المعرفي المطلق ورفض المنطق التقليدي الذي يقوم على تطابق الدال والمدلول؛ أي: تطابق الأشياء والكلمات.

---

(١) المصدر السابق: ١٥٤.

(٢) عبد الله، عصام، دراسة بعنوان الجذور النيتشوية لـ(ما بعد) الحداثة، الفلسفة والعصر، العدد الأول، أكتوبر، ١٩٩٩: ٢٣٧.

* يلحّ على إسقاط نظام السلطة الفكريّة في المجتمع والجامعة وفي الأدب والفن، والإطاحة بمشروعيّة القيم المفروضة من فوق في الأنظمة والمؤسسات الاجتماعيّة كافّةً.(١)

وفي هذا السياق، يرفض أنصار ما بعد الحداثة مفاهيم حداثيّة مثل: العقل والذات والعقلانيّة والمنطق والحقيقة، فهي مقولاتٌ مرفوضةٌ، كون الحقيقة وهماً لا طائل منه، لأنّها مرتهنةٌ بعددٍ من المعايير الخاصّة بالعقل والمنطق وهذه بدورها مرفوضةٌ أيضاً.(٢)

إزاء هذه التناقضات التي نسبت إلى مرحلة الحداثة وعرفت بها، وفي مواجهة هذه الإشكاليّات والتحديات التي انبثقت عن التحوّلات التاريخيّة في النصف الثاني من القرن العشرين، توجّب على الفكر الغربي الوضعي أنْ يبحث عن حالة توازنٍ جديدةٍ لتحقيق التوافق الاجتماعي الثقافي وتحقيق المصالحة بين العقل والروح، بين المظاهر المادّية للحضارة والمظاهر الروحيّة، بين العقلانيّة والذاتيّة، وفي إطار البحث الإنساني عن مخارج حضاريّةٍ جديدةٍ للأزمات المتفاقمة جاءت مرحلة ما بعد الحداثة بأفكارٍ وآراءٍ ونظريّاتٍ مرشّحةٍ لتقديم تصوّراتٍ ذكيةٍ عن المخارج الحضاريّة الجديدة لتجاوز الاختناقات الحضاريّة والتاريخيّة القائمة.

---

(١) الفكر العربي المعاصر وإشكالية الحداثة، مصدر سابق: ٢١.

(٢) الجذور النيتشوية لـ"ما بعد" الحداثة، مصدر سابق: ٢٣٨.

رابعا: آليات التفكيك والتقويض والتشكيك

تعتمد المجتمعات في حركتها الحضاريّة نماذج نظاميّةٍ محددةٍ أو غير نظاميّةٍ؛ أي: قائمةٌ على اسلوبٍ غير محدّدِ الملامح أو حتّى هجين يجمع بين المختلفات أو المتناقضات لتحقيق التقدّم ضمن مقولاتٍ ايدلوجيّةٍ كبرى (سرديات) تعتمدها اساساً لنهضتها وحركتها باتّجاه التقدّم والتطوّر، وتعتقد جازمةً أنّها السبيل الامثل والطريق الاوحد للوصول إلى السعادة والازدهار والتقدّم، كون أنّ لكلّ نظام عقديٍ ايدلوجيّةٌ كبرى (سرديّةً)، كما يرى (فرانسوا ليوتار) - ابرز منظّري مرحلة ما بعد الحداثة-، فعلى سبيل المثال: الماركسيّة تتبنّى مقولة أنّها النظام الاخير والنهائي الذي باستطاعته توفير السعادة للإنسان وأنّ انهيار الرأسماليّة يأتي ضمن سياقِ تطوّرٍ اقتصاديٍ اجتماعيٍ لحركة الانسانيّة ليأتي بعدها المجتمع الشيوعي، ويعتقد ليوتار كذلك أنّ جميع اوجه النشاط الانساني إنّما ترتكز في تجلّياتها المتنوّعة على هذه السرديات الكبرى، وعلى هذا فإنّ مرحلة ما بعد الحداثة تتّصف بنقد هذه السرديّات الكبرى وتفكّكها وتبرز تناقضاتها الداخليّة، وتظهر عوامل عدم الانتظام والارتباك المتأصّلة في أيّ تطبيقٍ اجتماعيٍ يعتمد هذه السرديات.

وتوفّر مرحلة ما بعد الحداثة سردياتٍ صغرى بدلاً عن السرديات الكبرى والتي تقوم بتفسير التطبيقات الصغيرة والاحداث المحليّة، وبذلك تتّسم بالظرفيّة والطارئة وعدم الشموليّة والمعقوليّة، وعلى ما تقدّم، فمرحلة ما بعد الحداثة تتّصف

بعدم وجود اصولٍ اصيلةٍ بل وجود صورٍ زائفةٍ للأمور والحقائق كما يعبّر عن ذلك الفيلسوف (جان بولارد)[1].

إنَّ ما بعد الحداثة لا تسعى لإحلال حقيقةٍ محلّ اخرى أو انموذجٍ للحياة محلّ آخر، بل إنَّها تعدّ نفسها لحياة بدون حقائق أو معاييرٍ ومُثلٍ محددةٍ وجازمةٍ.

فحقيقة ما بعد الحداثة تقوم على رفض الحقائق المطلقة والسرديات الكبرى التي تفسر حركة المجتمع وتطوّره وسبيل هذا التطوّر، أنَّها تهتم بدلاً عن ذلك، بالاختلاف والبحث عن القواسم المشتركة للثقافات والهويّات المتنوّعة.

إنَّ احد اهمّ الادوات والوسائل التي يعتمدها منظّرو (ما بعد الحداثة) في اعمالهم، هي الفلسفة التفكيكيّة التي تركّز على تفكيك النصوص واعادة انتاج المعاني، وهذا الامر يؤثّر بالتأكيد على انظمة التفكير والقيم ووسائل التعبير، فالتفكيكيّة بوصفها فلسفة ما بعد حداثيّة تسعى إلى البرهنة على مقولاتها وذلك بتحكيم اسلوبها وآليّات عملها من خلال التركيز على التناقض المخبوء في طيّات النص أو انظمة التفكير.

ويحتلّ البرهان التفكيكي مكاناً دائماً في نظام النص نفسه وليس خارجه، ومن وجهة نظر التفكيكيّة فإنه ليس هناك عرضاً متناسقاً للحقيقة؛ لأنّ أيّ عرضٍ نظامي للحقيقة يبدو في مرحلةٍ معيّنةٍ متناقضاً وبالتالي مثيراً للالتباس، وهذا يقود التفكيكيّة إلى تقويض الخاصيّة الإطلاقيّة والعقائديّة والايدلوجيّة لكلّ النصوص وانظمة التفكير.

---

(١) قراءات فيما بعد الحداثة، مصدر سابق: ٥ ـ ٦.

لكنّ التفكيكيّة بعملها هذا لا تسعى إلى تدمّير قيمة الحقيقة، كون إظهار مكامن الخلل في نظام معيّنٍ لا يعني بالضرورة تحطيم ذلك النظام، بل يبقى كما هو لكنّه حينئذ يفتقر إلى الرصانة الذاتيّة والتناغم بين مكوناته، والنتيجة المنطقيّة لعمل التفكيكيّة هذا يقودنا إلى تطبيق اسلوبها وآليّاتها اشتغالها على نفسها بوصفها نظاماً معيناً له نصوصٌ، وبالتالي فهي تخضع للتفكيك حالها حال أيّ حالةٍ اخرى.

ويبدو لنا بنظرةٍ متأمّلةٍ، أنَّ هناك "دوراً منطقيّاً" تدور فيه التفكيكيّة حيث إنَّ كلّ التفسيرات والنصوص تكون موضعاً للشك ولا تفاوت في مستويات الشك هذا بين الحقائق، لأن مستويات الشك نفسها تصبح نفسها موضعاً للشك، وهكذا سقطت التفكيكيّة في مشكلة منطقيّة على الرغم من قدرتها على اظهار عناصر الضعف والتناقض في النصوص والانظمة، لكنّها لم تستطع تقديم حلّاً ناضجاً للإشكاليّات والمشكلات الكبرى التي تواجه الحياة الانسانيّة، وهنا لابدّ من الاشارة إلى أنَّ فلاسفة ما بعد الحداثة (كبود يارد) يعتقدون أنَّ النمط التفكيكي هذا ليس صحيحاً في اطار الفلسفة التفكيكيّة فحسب، بل إنَّه يصح لوصف مسيرة العالم نفسه[1].

وهنا يخطر الذهن سؤالٌ مهمٌ وهو: ما هي فائدة الفلسفة التفكيكيّة إذن إذا كانت تسعى إلى إظهار عيوب الحقائق المطروحة في الساحة الفكريّة الانسانيّة؟

والجواب هو أنَّها توفّر الحيويّة والديناميكيّة لعمل الفكر الانساني وتوجّهه إلى مكامن الخلل والضعف في الانظمة والحقائق التي يحسبها أمراً مفروغاً من اصالتها وصحّتها وصلاحها، وبالتالي تجعل الفكر حيويّاً ومتجدّداً ونشطاً، فبدون

(١) قراءات فيما بعد الحداثة، مصدر سابق: ٤٦.

التفكيكيّة ربما تتلاشى الاسئلة الحيّة وتتعزّز حيويّة الفكر الانساني من خلال تقديم رؤيةٍ ضدّيّةٍ لما هو قائمٌ وسائدٌ.

إنَّ ما بعد الحداثة تجعلنا نجول في فضاءٍ خالٍ من الاسباب المقبولة والحقائق ولو في حدّها الادنى، وبالتالي تعيدنا إلى البداية لإستئناف الموقف الانساني برمّته من جديدٍ في هذا العالم لإعادة اكتشافه من جديدٍ كما يبرّر انصارها المواقف ما بعد الحداثويّة[1].

ابرز سمات ما بعد الحداثة

إنَّ ابرز سمات ما بعد الحداثة تتجلّى من خلال مواقفها ازاء ما قبلها، وكذلك من خلال وضعيّتها التي قامت عليها، لكنّنا يمكن تأشير ابرز هذه الملامح بحسب الاتي:

١. سمة اللامركزيّة الانسانيّة:

ركّزت مرحلة ما بعد الحداثة على مفهوم الوقتيّة والتلاشي والتهافت والتبديل، وما عاد الإنسان ما بعد الحداثي يمثّل مركزاً أو محوراً ولا كينونةً دائمةً كما كان على عهد الحداثة، بل اضحى كائناً هشّاً سريع الانعطاب ولم يعد مركزاً للحقيقة وللوجود كما كان سابقاً، ولا يمكنه أنْ يصف نفسه بالأوصاف العلويّة السابقة، وقد أثّرت فيه التقانة حتّى تدخلت في استبدال ابضاع جسده، بل وصاغت فكره ايضاً، وصار يقبل استبدال كلّ شيءٍ بآخر، فما من موضوع يأبى ذلك،

---

(١) قراءات فيما بعد الحداثة، مصدر سابق: ٥٠.

فالمنتجات الطبيعيّة استبدلت بالصناعيّة والغذاء الطبيعي استبدل بالمعدّل وراثيّاً وهكذا اصبح كلّ شيءٍ لا يستقرّ بموضعه بل يستبدل بغيره تبعاً لتبدّل الاوضاع والاطوار.

لقد صار الإنسان إلى تبديل الاشياء التي يعدّها قديمةً بأشياء مصنّعةٍ مستحدثةٍ لا تدوم هي الاخرى الا لوقتٍ قصيرٍ، إذ سرعان ما تستبدل هي الاخرى[1]، ففقدت الاشياء قيمتها تبعاً لتزعزع قيمة الإنسان نفسه وصارت ميّزات الاشياء تتّصف بالتهافت وعدم الثبات والاصالة.

٢. سمة التعددية:

بعد أنْ اكّدت الحداثة على أنَّ الانسانيّة سائرةٌ لا محالة إلى حياةٍ يسودها التماثل والتنميط والتسويّة، إلّا أنَّ مرحلة ما بعد الحداثة قلبت هذه الحالة رأساً على عقب، حيث يلاحظ أنَّ الناس يعيشون حالةً من التنويع شملت كلّ مظاهر حياتهم، فلا غرابة إنْ سكن الناس في اغرب المباني واعتنقوا اكثر الآراء والافكار غرابةً، حتى وصل الامر أنْ يدعو فيلسوف ما بعد الحداثة، (الفرنسي ميشيل فوكو) إلى ضرورة تطوير انماطٍ جديدةٍ من الرغائب والتفكير والسلوك من شأنها الاتّكاء على مبدأ التكثير عوضاً عن الاختزال والتوحيد، والركون إلى مبدأ التقابل بدل الاستناد إلى مبدأ التماثل والاستئناس بفكرة الانفصال بدل الإتصال؛ أي: الإحتكام إلى انماطٍ تتميّز بموجبها الامور المتنوّعة والمتعدّدة بدل الامر الموحّد والمتشابه والمتطابق، والامور المتحوّلة المتشظّية والمتناثرة بدلاً عن الامور الثابتة والمتظافرة والمتقاربة،

---

(١) من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، مصدر سابق: ٢٦٣-٢٦٤.

والامور التي توحي بالسيولة الدائمة على تلك التي تتّصف بالوحدة الجامدة، فما عاد هناك مكانٌ للحديث عن نزعة الحداثة (الاحاديّة) وانما صرنا إزاء مبدأ التعدّديّة، ويشهد على ذلك طراز العمارة ما بعد الحداثويّة، وتجلّيات الاعمال في الآداب والفنون وغيرها[1].

إنَّ سرّ قوّة ما بعد الحداثة أو جزءً من قوّتها الاساسيّة هو في حضورها القوّي الذي له منطقه الداخلي والخاص، ولها تجلّياتها ومعالمها التي تفرض نفسها على الجميع، حتّى لو حاول البعض رفضها أو مقاومتها أو تجاهلها، وسرّ هذه القوّة والحضور القوي يكمن في سمة التجديد التي تتمتع بها والذي يخشاه الكثيرون كونه يمثّل بنظرهم قفزةً إلى المجهول كما يراها (تيري ايغلتون) و(ريتشارد رورتي)[2].

٣. سمة التشظي:

لأنْ قام منطق التأليف بين الاشياء على مبادئ التوحيد والتنميط والتسويّة في العهد الحداثي، فقد قام منطق التأليف في العهد ما بعد الحداثة على اسلوب التشظّي والتفتيت والتشذير، وبذلك صارت فلسفة ما بعد الحداثة نابذةٌ للنسق، آخذةً بالتشظيّة، رافضةً للجج، ميّالةً إلى الشعر، طارحةً لفكرة (النظام) ، سالكةً مسلك التلاعب على حدّ عبارة الفيلسوف الالماني (جاكوب تاوبس)، إذ ما عاد هناك امكان الحديث عن كائنٍ ميتافزيقي يضع الأهداف والغايات للوجود، وما عاد ثَمّة

---

(١) المصدر السابق: ٢٦٥- ٢٦٦.

(٢) الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، مصدر سابق: ١٧٧.

امكانيةٍ للقول بوجود خيرٍ اسمى، وادرك الإنسان ما بعد الحداثة أنْ لا غايةٌ نهائيّةٌ يسعى اليها، ولا صيرورةٌ تمكّنه لبلوغها، ولا وجودٌ لوحدةٍ عليا تنتظم الاشياء والاعمال فيها، وأنَّ العالم الحقّ خرافةٌ ووهمٌ، وبالتالي لا يمكن طبقاً ما تقدّم فهم طابع الوجود لا بالتوسّل بمفهوم الغاية ولا بالاستناد إلى مفهوم الوحدة ولا بالاعتماد على مفهوم الحقيقة، وأنَّ الكون لا ينزع إلى أنْ يكون اجمل واكمل، كون هذا الفهم لا يتعدّى سوى اسقاطاتٍ بشريّةٍ، إذ ليس لمسار الكون مآلٌ أو قرارٌ ولا لتعدّد الحدث وحدةٌ ولا لوهم الوجود حقيقةٌ، تلك اذن حركةٌ عدميّةٌ ليس إلّا[1] !!!!

وهكذا صار كلّ وجود وجوداً تأويليّاً ولا متناهياً لنا باعتبار كثرته وتكثّره، وكلّما تعدّد وتكاثر، تكاثرت اوجه تأويله بحيث لا يمكن أنْ نعدّ الا ذواتاً متعدّدة لا ذاتاً واحدةً.

لقد ولّى زمن الأنساق والاتساق؛ لأنَّ عهد ما بعد الحداثة هو عهد التفتّت والتشظّي لا عهد التنسيق والتوليف والوحدة.

مواقف ما بعد الحداثة من:

١. الدين

٢. الفلسفة والفكر

٣. الفنون والآداب

٤. العلم والتقانة

٥. المجتمع

---

(١) الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، مصدر سابق: ٢٦٦-٢٦٧.

٦. الاقتصاد

٧. القيم والاخلاق

في هذا المحور سوف نمرّ مرور الكرام على مواقف ما بعد الحداثة المختلفة محاولين توضيح كلّ موقفٍ بشكلٍ مختصرٍ كون موضوع الدراسة الاساس هو، موقف الفكر الاسلامي المعاصر باتّجاهاته المختلفة ازاء الحداثة وما بعدها وليس الدخول في أيّ تفصيلاتٍ اخرى إلّا بقدر تعلّقها بموضوع الدراسة وبشكلٍ مختصرٍ.

١. الدين:

ما بعد الحداثة تستند بشكلٍ عامٍ الى فرضيّةٍ اساسيّةٍ، وهي أنّ الحقائق ذاتيّةٌ لا موضوعيّةٌ، إذ لا توجد هناك حقيقةٌ مطلقةٌ، فليس هناك حقيقةٌ واقعيّةٌ خارج ذهن الإنسان توجد بذاتها سواء آمنّا بها أم لم نؤمن بها، وإنما تتكوّن داخل الإنسان الحقائقُ بفعل ثقافته ولغته.

فالحقيقة بنية ثقافيّةٌ والإنسان لا يمكن له أنْ يتخلّص من ذاتيّته وليس لديه القدرة على الحكم الموضوعي بسبب ارتباط فكره بلغته.

وبناءً على هذا، فكلّ الحقائق التي تتكوّن لدى الناس متساويّةٌ وليس من حقّ أيّ إنسان أنْ ينتقد حقائق ثقافةٍ أخرى.

وعلى ذلك فموقف ما بعد الحداثة من الدين يختلف عن موقف الحداثة، ففي حين أنّ الحداثة تنظر إلى الدين على أنّه أمرٌ غير علميٍ كونه قائم على افتراض وجود موجودٍ وكائناتٍ غيبيّةٍ (ميتافيزيقيّة) لا يمكن التحقّق منها بالحواس وإدخالها تحت نطاق التجربة كون الحقيقة موضوعيّةً علميّةً تستند إلى الحس والتجربة، وأضحى الدين في نظر الحداثيين خرافةً بمعنى أنّه مناقضٌ للعلم، وإن كان بعضهم

يرى أنه لابأس من أنْ يتّخذ الإنسان تلك الخرافة ديناً ويؤمن بها انطلاقاً من احترام حريّته الفرديّة ليس إلّا.

أمّا مذهب ما بعد الحداثة فيرى صحّة جميع الأديان، لا من حيث إنّه يعترف بالوحي أو بوجود الإله، بل من حيث إنّها جميعاً بنىً ثقافيّةٌ، ولا أحد يملك أنْ يحكم عليها بأنّها باطلةٌ، فكلّ أتباع دين يكون دينهم حقّاً بالنسبة لهم، ومن هنا فما بعد الحداثة لا تحارب الأديان، بل تشجّعها وتدعو للتعايش بين الأديان جميعها دون استثناء، وترى أنّها سواسيّةٌ، إذ إنّها ترى أنه ليس لدى أحدٍ معيارٌ مطلقٌ يمكن أنْ يقاس به الدين الحقّ من الباطل.

ورغم المهمّة الصعبة التي تواجه الكنيسة في اداء رسالتها في عهد ما بعد الحداثة لأنّها لا تستطيع أنْ تستمرّ في دعواها أنْ يسوع هو الطريق الوحيد إلى الله تعالى، إلّا بالتوجّه إلى طرقٍ جديدةٍ لا تتّسم بالانحياز والعجرفة والفوقيّة، بل بالحساسيّة والتعاطف والحرص على التأكيد بأنّ هناك طرقاً اخرى غير موقفها المتصلّب للوصول إلى الحقيقة الموجودة في النظم العقديّة الاخرى، وبهذا الموقف يمكن للكنيسة أنْ تؤسّس جسراً جديداً للعلاقة مع ما بعد الحداثة يتّسم بالمرونة واستيعاب الاخر.

إنّ ما بعد الحداثة تتضمّن بعض الايجابيّات بالنسبة إلى الكنيسة راعية الدين المسيحي، ففي الوقت الذي تدخل الحداثة مرحلة الاحتضار يمكن للكنيسة أنْ تبقى مستمرّةً في اداء رسالتها من خلال الاتفاق مع ما بعد الحداثيين، إنّ للعقل البشري حدوداً، وإنّ كلّ معرفة ليست تامّةً ونهائيّةً.

إنّ ثقافة ما بعد الحداثة تحاول اعادة اكتشاف فكرة البعد الروحي في التجربة الانسانيّة وبالتالي اعادة الاهتمام بالدين المسيحي ثانيةً.

وعلى الرغم من اتّساع اهتمام الكنيسة بالانفتاح داخل المجتمعات الغربيّة بشكلٍ خاصٍ، لكن دعاتها ورجالاتها يواجهون مهام صعبةً في اداء واجباتهم في عالم ما بعد الحداثة، ويلاحظ (روبنسون) أنَّ المسيحيّة قد تساعد بالتدريج في قيادة ما بعد الحداثة إلى مرحلة اكثر استقراراً[1].

٢. الفلسفة والفكر:

ما فتأت ما بعد الحداثة في البعد الفلسفي تشير إلى غموضٍ وعدم وضوح مفاهيميٍ كبيرٍ، فهي تجسّد عدداً كبيراً من الآراء الفلسفيّة التي يمكن بشكلٍ عامٍ تصنيفها إلى صنفين اساسيين:

الاوّل: فلسفات ما بعد حداثيّة تحاول التشكيك بالأفكار والبنى التي يعتبرها الناس بعيدةً عن الشك، فهي - أيْ هذه الآراء الفلسفيّة- تحاول اثارة الشبهات والشكوك في الامور التي تعتبر من المسلّمات ووسيلتها إلى ذلك هي الفلسفة التفكيكيّة والتأويليّة وما بعد البنيويّة وما بعد التحليليّة وغيرها[2].

والثاني: فلسفات ما بعد حداثيّة تسعى إلى وصف حركة العالم والتغييرات التي تصيبه في الحاضر والمستقبل من خلال التأكيّد على عدم وجود نظامٍ قيميٍ او معايير مفروغٍ عنها سلفاً أو مُثلٍ محدّدةٍ، منطلقةً من عدم صحّة السرديّات الكبرى

---

(١) قراءات في ما بعد الحداثة، مصدر سابق: ٦٣-٦٤.

(٢) الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، مصدر سابق: ١٦٥.

والنظام القيمي الموجود، حيث بدأ مفكّرو (ما بعد الحداثة) بصياغة افكارٍ جديدةٍ مستندةٍ إلى تجزّء الحقيقة وعدم قدرة الفكر الإنساني على الحكم الموضوعي على الحقائق والامور[١].

إنّ الخطاب ما بعد الحداثي الفلسفي يركّز على أنّ هناك استحالةً في الاحاطة بشرعيّةٍ اساسيّةٍ أو ابستمولوجيّةٍ بالمعارف، وفي هذه الحالة اصبح يبحث عن العلّة والعلّل المحليّة الجزئيّة، فألقي العقل النظري جانباً واضحى يبحث في الجزئي المتشظّي وفي المناطق اللامعقول والشذوذ والمحتمل واللانسقي، بوصفها مناطق فيها غنىً وعمقٌ في دلالاتها وطبقاتها ممّا هو عقلاني، أو ما جاهدت الحداثة إلى عقلنته[٢].

واستناداً إلى ما تقدّم، فإنّ ما بعد الحداثة تتركنا في فضاءٍ خالٍ من الاسباب المقبولة والحقائق ولو في حدودها الدنيا، وبالتالي نعود إلى البدايات ونستأنف الموقف الانساني برمّته من جديدٍ محاولين اكتشافه كما يزعم انصار ما بعد الحداثة في تبرير المواقف ما بعد الحداثويّة.

وتطرح ما بعد الحداثة نفسها بوصفها انموذجاً يعمل من خلال مفاهيمه وسياقاته الخاصّة به، وهذا الانموذج يدلّ على نظامٍ للتفكير يعتمد على مفاهيم التعدّد والمعقد والمتجادَل عليه، ويعمل بصورةٍ تتخطّى بها المجالات النظاميّة السابقة عليها،

---

(١) قراءات ما بعد الحداثة، مصدر السابق: ١٢.

(٢) الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، مصدر سابق: ١٦٣.

وبموجب هذه الديناميكيّة العمليّة نستطيع القول: إنّ ما بعد الحداثة تخلق تناقضاتها الخاصّة بها من خلال ديناميّتها ونظمها المحدّدة.

٣. الفنون والآداب:

إنّ الفن ما بعد الحداثي الذي يفترض به أنْ يعكس صورةً مجتمعةً بطريقةٍ أو بأخرى، يركّز على مفاهيم الاشكال المنفصلة والمتشظّية والمفتوحة والدعوة إلى ثقافة (البوب) الشعبيّة وتآكل الفاصل بين الثقافة الراقيّة والشعبيّة[1]، وإنّ الفن دخل في مرحلة النفي الأبدي والمستمرّ لما ينتج، فما دام الجديد لا يلبث أنْ يصبح قديماً، وإنّ النفي ايضاً فقد قدرته على الخلق، لذلك صار الفن يرتاد الحقول المختلفة من سينما وأدب وفنون تشكيليّة بكثيرٍ من الفجاجة، وعلى ذلك فما بعد الحداثة الفنيّة تنادي وتطالب بمحو الفوارق بين الحقول الفنيّة المختلفة، إذ تريد أنْ تكون اساساً للتجديد وللسعي الأبدي إلى الفرادة والاستبطان المنهجي للاحتمالات، إنّها تتطلّع إلى تفكيك أوصال الصنم الرومنطيقي للمبدع الفرد، المنغلق المتمحور على ذاته، حتّى يتمكّن الفنان التقني أنْ يلهو بإعادة تجميع أشلاءه وفق هواه.

ففي مجال العمارة تتجلّى ما بعد الحداثة في انماط العمارة المتمحورة حول العشوائيّة واللا انتظام، حيث يترافق ايّ شيءٍ مع أيّ شيءٍ آخر كلعبةٍ دون قواعد محددةٍ وأنّ الصوّر المتشكّلة من البناء لا تنسجم مع ما يجاورها أو حتّى ضمن البناء نفسه، ويضحى المعنى المستنبط قابلاً للتشظية كما هو الحال في المدن الكبرى كنيويورك أو لندن، حيث نرى نماذج واضحةً للفن ما بعد الحداثي تحلّق في سماء

---

(١) الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، مصدر سابق: ١٧٤.

الفانتازيا دون قيودٍ، كما أنّ الاعلانات ومحلات الجنس والتسجيلات الغنائيّة تمثّل نماذج واضحةً لفن ما بعد الحداثة، واستبدلت الكلمة المكتوبة بالصورة واحتلّت مكانها المرموق في الشوارع والميادين العامّة.

واخيراً لابدّ من التنويه إلى أن تيّار ما بعد الحداثة يتجلّى في انتشار اللغة بوصفها مقوّماً انسانيّاً، فاللغة خاصّيّةٌ انسانيّةٌ جوهريّةٌ وليست اداةً أو وسيلةً للتعبير وبيان المقاصد فحسب، لكنّها خطاب تعبيرٍ ووصفٌ للذات والعالم لا مناص للإنسان من اللجوء اليها، كونها الاساس في أيّ مقصدٍ سواء كان وصفاً أو تحليلاً أو فهماً أو تأويلاً أو تفسيراً.

إنَّ اهمية اللغة كما تؤكّد(جوليا كريستيفا) تكمن في أنَّه اذا كان من الصواب أنَّ علوم الإنسان تستخدم اللغة كأداةٍ لاختراق درع العقلانيّة الواقي، فكذلك ايضاً من الصحيح اعتبار البحث المعرفي ـ الذي هو سمة القرن الحالي ـ قد رافقته واحدةٌ من اكبر المحاولات لتوسيع المدلول؛ أيْ:توسيع نطاق التجربة الانسانيّة من خلال اعادة تنظيم اشد عناصرها تميّزاً وهي اللغة[1]، ويبقى المعنى مُلك المتلقّي لا مُلك المُلقي، وقد طرحت ما بعد الحداثة إشكالاتٍ رئيسةً في معالجة وفهم النص (الهرمونتيك) عبر المدارس الظاهراتيّة[2]و البنيويّة[3] والتفكيكيّة[1]،

---

(١)الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، مصدر سابق: ١٧٦.

(٢) الظاهراتية: تقوم في الاساس على تحليل جوهر المعطى أو الظاهرة، اي تحليل الماهيات. المصدر: مبادئ الفلسفة الاسلامية، مصدر سابق: ٤٨.

(٣) البنيوية: تعود الافكار الاساسية لهذا المذهب إلى مؤسسها السويسري فرديناند دي سوسير (١٨٥٧- ١٩١٣م) وابرز ما تمتاز به البنيوية هو في محاربتها للنزعة التجريبية من جهة ومن جهة

والتي مثّلت ارهاصات مفكّريها وفلاسفتها المحبطين من انجازات الحداثة المادّيّة التي عجزت عن تقديم تفسيرٍ مقنعٍ للوجود والقيم والدولة العادلة وغيرها.

٤. العلم والمعرفة:

إنَّ سمات مجتمعات ما بعد الحداثة تتميّز بعدم وجود اصولٍ اصيلةٍ، بل وجود صوّرٍ زائفةٍ للأمور والحقائق كما يقول الفيلسوف الفرنسي جان بولارد، وتعنى ما بعد الحداثة بتنظيم قضايا المعرفة، ففي مجتمعات الحداثة كانت المعرفة مساوقةً للعلم ومناقضةً للخرافة، ولكنّ ما بعد الحداثة يكون الهدف الاساس للمعرفة والتعلّم، ليس التعرّف عليهما فحسب، بل لاستغلالهما عن طريق التركيز على المهارات والتدريب وتوزيع وترتيب وعرض هذه المعرفة، وبالتالي الانتفاع الاقصى منها.

واقترنت ما بعد الحداثة بتطوّرٍ هائلٍ في تقانات الحاسوب ووسائل الاتصال بحيث اضحى دوران المعارف في هذين المجالين سريعاً جداً، لا يكاد احدٌ أنْ يستوعبه ويتقنه حتّى يفاجأ بتطوّرٍ جديدٍ في هذا المجال، وهكذا .

اخرى للنزعة التاريخية، وهي تذهب إلى القول بأن العقل ينمو نمواً عضوياً بحيث تظل فيه صورة هي اشبه بالنواة الثابتة وان كنا نزيدها توسيعاً وتعميقاً. المصدر السابق: ٥٣-٥٤.

(١) التفكيكية: كما سبق الاشارة لها سابقا فإن منهجها قائم على تحليل وتفكيك بنية العلوم الانسانية وكذلك تقوم على التفكيك بين الالفاظ لإظهار الاختلاف والتناقض في الافكار. مصدر سابق: ٥٥.

إنَّ هذا التطوّر الهائل في وسائل الاتصالات وتقانة الحاسوب خلق عوالم افتراضيّةً للبيع والشراء والتعرّف على الآخرين والاعلان والكتابة وغيرها من مناحي النشاط الانساني، وصار لهذه العوالم الافتراضيّة صانعون ومالكون، افراداً وحكوماتٍ وشركاتٍ، فما أنْ يدخل المرء فيها ويصول ويجول، ينفصل عن عالمه الواقعي شيئاً فشيئاً وبالتالي يكون انساناً جديداً عولميّاً عابراً للقارات والهويّات بامتياز.

لقد خلقت وسائل الاعلام وتقانات الاتصالات واقعاً الكترونيّاً مملوءً بالصوّر والرموز ابطل كلّ حقيقةٍ موضوعيّةٍ خارجه، ولم يعد من السهولة التمييز بين الخيال والحقيقة، كما يؤكّد المفكّر الغربي كومار[1].

٥. الاقتصاد والمجتمع:

إنَّ الكثير من مفكّري الغرب شعروا بالتحوّل من عصرٍ إلى عصرٍ جديدٍ آخر، جوهره التحوّل من الاقتصاد القديم القائم على كثافة الانتاج، إلى عصرٍ يتّسم بمرونةٍ اكثر، ويعتمد في حركته على التقانة الالكترونيّة وتكنولوجيا المعلومات وزيادة الاعتماد على الإنسان الآلي(الروبوت)، فقد كتبت مجلّة الماركسيّة اليوم عام ١٩٨٨م، أنَّ عالمنا اليوم يخضع إلى عمليّة اعادة تشكيلٍ جديدةٍ بدءاً من الانتاج الواسع والاستهلاك الكبير والمدينة الكبيرة والاسكان الواسع والدولة القوميّة الوطنيّة ومفاصل الحياة الاخرى كافّةً، حيث يلاحظ أنَّها باتت في عمليّة تراجعٍ مستمرّةٍ

(١) قراءات ما بعد الحداثة، مصدر سابق: ١٢.

مقابل تزايد المرونة والتنوّع والتمايز والحركيّة والاتصالات والتدويل (العولمة)، واضحت هويّة الذات تعيش حالة التحوّل من حقبةٍ إلى اخرى جديدةٍ[١].

إنَّ سمة مجتمع ما بعد الحداثة الاساسيّة تكمن في استبدال نمط المجتمع الغربي واسلوبه القائم على الانتاج الواسع، إلى نمطٍ واسلوبٍ قائمٍ على المعرفة (المعلوماتيّة) الذي يتحكّم به التكنوقراط المتخصّص على الضدّ من مجتمع الحداثة الذي كان يتحكّم به ارباب المال واهل الصناعة ارباباً وعمّالاً.

ولم تعد السلع تشترى لأجل قيمتها الاستعماليّة ـ كما كان سابقاً ـ بل تمثّل من جهةٍ معيّنةٍ، نمط الحياة الذي يعكسه تصميمها وتصنيعها[٢].

هذا على الرغم من أنَّ سمة مجتمعات ما بعد الحداثة كذلك ايضاً، تقوم على الاستهلاك الواسع والتبذير ممّا دفع البعض من المفكّرين إلى القول بأنَّ الاستهلاك هو محرّك المجتمع ما بعد الحداثي[٣].

إنّ التحوّلات المشار اليها سابقاً في المجتمعات الغربيّة هي تحوّلاتٌ شاملةٌ واساسيّةٌ؛ أيْ: أنَّها طالت المستويات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والمعرفيّة وغيرها بحيث وصفها كلّ مفكّرٍ من زاويته، فعلى سبيل المثال، قال عنها ليبوفسكي: إنَّها مجتمعاتٌ فراغيّةٌ، واما (سمارت) فقال عنها: عصر الشك، و(جان بوديار): إنَّها

---

(١) قراءات ما بعد الحداثة: ١٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق: ١١١.

المحاكاة والنسخ الباهتة (السيمولاكر) وعصر نهاية السرديّات الكبرى كما يؤكّد (ليوتار)[1].

(١) الحداثة وما بعد الحداثة: ١١٣-١١٤.

الباب الأول

الفصل الثالث

نقد الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الغربي

نقد الحداثة
وما بعد الحداثة في الفكر الغربي

نقد الحداثة:

من اوجه القوّة في الفكر الغربي بصورةٍ عامّةٍ، هو قدرته البنّاءة في نقد ذاته وما يتعلّق بها من امورٍ سعياً لتشخيص نقاط الضعف والقوّة في منظومته الحضاريّة ولتطوير هذه المنظومة باستمرار لكي تكون بمستوى التحدّيات التي تواجهها، هذا على الرغم من القصور الذاتي في اصل هذه المنظومة المادّيّة التي قامت على اساس الذاتيّة والعقلانيّة (والكوجيتو الديكارتي) والعلميّة التجريبيّة.

وعلى ما تقدّم فقد واجهت الحداثة على مدى القرون الماضية نقداً مريراً من قبل مفكّرين أفذاذٍ مثل ماركس ونتشه وفرويد حيث استطاعوا أن يفنّدوا جميع الأسس التي قامت عليها الحداثة، وفي خضمّ هذه الانتقادات برزت إشكاليّةٌ بين الجانب الذاتي في الإنسان والمتمثّلة في الجانب الانفعالي الانساني، والعقلانيّة نفسها بوصفها إحدى أهمّ التحدّيات التي واجهتها مرحلة الحداثة، فالحداثة تؤكّد العقلانيّة وهي لا تعير الجانب الذاتي الإنساني الاهتمام نفسه، وإذا كان تجاهل الجانب الذاتي في الإنسان يضع الحداثة في وضعيّة أزمةٍ، فإنّ تغييب الجانب العقلي لحساب الجانب الذاتي يضاعف من حدّة هذه الأزمة، فالإنسان الذي يتجرّد من عطاءات العقلانيّة يضع نفسه في أطرٍ ضيّقةٍ من الانويّة والنزعات الاعتباطيّة ويسقط في فخ التعصّب والتحيّز والانكماش.

لقد فقدت الحداثة قدرتها على تحرير الإنسان بعد أن أدّت دورها التاريخي، وفي هذا السياق يقول (تورين): (بقدر ما تنتصر الحداثة بقدر ما تفقد قدرتها على التحرير، إنّ دعوة التنوير مؤثّرةٌ عندما يكون العالم غارقا في الظلام والجهل والعبوديّة)[1].

ومن أجل تفسير هذا التناقض الكبير يشرح لنا (تورين) هذه الإشكاليّة، إشكاليّة التحرير والعبوديّة فيما بين عصر التقاليد وعصر الحداثة فيقول:(كنّا نعيش في الصمت صرنا نعيش في الضجيج، كنّا معزولين فصرّنا ضائعين وسط الزحام، كنّا نتسلّم قليلاً من الرسائل والآن تنهمر علينا كوابلٌ من نارٍ، لقد انتزعتنا الحداثة من الحدود الضيّقة للثقافة التقليديّة المحليّة التي كنّا نحياها وألقت بنا في جحيم الحريّة الفرديّة، لقد ناضلنا ضدّ نظم الحكم القديمّة الفاسدة وميراثها، أمّا في القرن العشرين فضدّ الأنظمة الجديدة والمجتمع الجديد والإنسان الجديد)[2].

ويعدّ الفيلسوف الفرنسي المعروف (جان فرانسوا ليوتار *Lyotard*) من كبار المفكّرين الذين وضعوا الحداثة في قفص الاتهام وهو من أعلن نهايتها معلناً عن ميلاد عصر ما بعد الحداثة في كتابه المعروف (الوضع ما بعد الحداثي) *La condition Postmoderne*عام ١٩٧٩، وهو في هذا السياق يعلن عن سقوط النظريّات والإيديولوجيّات الكبرى وعجز هذه النظريّات عن قراءة الواقع أو تفسيره لأن هذه الأنساق الفكريّة تعاني من الجمود والانغلاق، وهي ليست قادرةً أبداً كما

---

(١) نقد الحداثة: ١٢٩.

(٢) المصدر السابق.

يذهب أصحابُها وروادها على تفسير العالم أو المجتمع ومن هذه النظريّات الماركسيّة والوضعيّة والوجوديّة والبرغماتيّة وغيرها من السرديّات الشموليّة كما مرَّ سابقاً.

ومن القضايا التي يناقشها (جان فرانسوا ليوتار *Jean-François Lyotard*) في هذا الجانب إشكاليّة الحتميّة التي يعلن سقوطها تأسيساً على تطوّر العلوم الطبيعيّة والتاريخ[1].

فالحتميّة تعلن إفلاسها أمام المستجدّات العلميّة الجديدة في القرن العشرين، فقد بيّنت الأحداث المتتابعة على عقود القرن العشرين، أنَّ التاريخ لا يأخذ خطّاً حتميّاً تحرّكه تتابعات المراحل وحتميّات التتابع التاريخي الذي أنبأت عنه الماركسيّة وغيرها، فالتاريخ الإنساني قد يأخذ خطّ التقدّم ولكنّه قد يتراجع وقد ينهض من جديدٍ أو يراوح في مكانه، فلا مكان لأقدار الحتميّة وأفكار الغايات التي يسعى إليها التطوّر في منظور الأنساق الفكريّة الكبرى.

نقد الذاتيّة:

أولت الحداثة (الانا) عنايةً خاصّةً مقابل مبدأ (النحن) ولمبدأ الفرد أزاء مبدأ الجماعة ولمبدأ الذات ضدّ مبدأ الموضوع ولمبدأ الوعي ضد مبدأ (الغُمر) فالحداثة هي حقبة تحقّقت فيها مبدأ الذاتيّة وما انتجت من ايجابيّاتٍ بيّنةٍ منها الانعتاق من إسار التقليد والتحرّر من وضع النبتة العضويّة، واثبات الذات وانتشالها من خمولها في العهد ما قبل الحداثوي، ولكنْ على الرغم ممّا سبق قام الفيلسوف الالماني

(١) Jean François Lyotard, La condition postmoderne, Minuit, Paris, 1979.

(فردريك نيتشه) بمخالفة ما تقدّم من طرحٍ بقيامه بنقد مبدأ الذاتيّة، بل ونقضه ايضاً على المستويات: الانطولوجي (نقد الانا) والابستومولوجي (نقد الذات والوعي)، والاجتماعي والسياسي والاخلاقي (نقد الفرد والفردانيّة)[1].

فالذات عنده وهمٌ، وشأن (الانا) لا وجود لها، كون الفكرة التي يتبنّاها هي تعدّد الذوات وهو تعدّد ارستقراطي؛ أيْ: أنَّ شأنه ترجمةٌ تراتبيّةٌ لنوازع الجسد، فالجسد عبارة عن كائناتٍ يحكمها تعدّد مراكز سيادةٍ ومكامن قوّةٍ (صراع الخلايا والانسجة) بحيث يشهد على ظواهر سياسيّة، شأن استعباد بعض المكوّنات لبعضٍ وتنمّر بعضٍ على بعضٍ وتقسيم العمل و توزيعه وثنائيّة الحاكميّة والمحكوميّة.

ومثلما بدد (نيتشه) الانا والذات فإنّه بدّد الموضوع أو الشيء، والذي اضحى عنده إلى "فضلةٍ" وهميّةٍ أضيفت إلى جملة صفات، فما الشيء الا افق اعتبارٍ ونحن الذين ابتدعناه وقمنا بتصيير حزمةِ صفاتٍ إلى شيءٍ وادخلناه إلى فوضى الاحساسات وذلك بغية تنظيمها، فالأشياء ليست إلّا ظواهر منشأةً لا سرائر قائمةٌ، فكما أنَّ الديمومة والهويّة والكينونة لا توجد في (الانا) ولا تنهض، كذلك لا توجد في الموضوع ولا هي تحكمه[2].

وقام الفيلسوف الالماني "مارتن هايدغر(١٨٨٩م-١٩٧٦م)" بوضع النظريّة الحداثيّة القائلة: إنَّ الإنسان من حيث هو ذاتٌ و وعيٌ موضع مساءلة، وشكّك بقوّةٍ بالصلة المفترضة بين الذات والموضوع وفي عموميّتها فقال: يبدو أنَّ الصلة بين الانا

---

(١) الشيخ، محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشركة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الاولى، بيروت،٢٠٨م: ٥٨٠- ٥٨١.

(٢) المصدر السابق: ٥٨٥. ولمزيد من الايضاح راجع المصدر اعلاه.

والموضوع، تلك الصلة التي تحدّثت عنها كثيراً وكنت اعتبرها الاكثر كونيّة وشموليّة ليست إلّا تنويعةً تاريخيّةً للعلاقة بين الإنسان والشيء، وهي تنويعةٌ الجأ الإنسان اليها تصييره الاشياء موضوعاتٍ، فوراء هذه العلاقة يختفي امرٌ تأريخيٌ متعلّقٌ بتاريخ الكائن الانساني وتصوّرِه لنفسه من حيث هو ذاتٌ مقابل تصوّره للشيء بما هو موضوعٌ[1].

واتّخذ منهج تقويض الأنا أو الذات في فكر (هايدغر) مسالك عدّة:

المسلك الاوّل: قوّضَ اسس الهويّة المزعومة التي تفترض أنَّها تقوم في ما وراء احوال النفس المتغيّرة فليس من المفروض عنده أنْ تبقى الانا دوماً انا، بل الاصل في سلوك الإنسان اليومي هو ألّا يكون ذاته اصلاً وأنْ يخالف نفسه بدءاً، هنا يميّز (هايدغر) بين الذات بمعناها الحقّ والانا بمعناها الذاتي الضيّق أو الانية، فالانا المتشبّثة بذاتيّتها المفرطة تنتهي إلى أنْ تسقط في الشأن العرضي وفي عوارض المثيرات والحاجات التي تكون ملزمةً بإشباعها بشكلٍ مباشرٍ وفجٍ من جهة.

ومن جهة اخرى أنْ تكون مع الاغيار في مختلف شؤون الحياة اليوميّة، فلا احد لوحده يستطيع أنْ يُثبت في الحياة اليوميّة ذاته فهو لا احدٌ وما من احدٍ من هؤلاء هو احدٌ إلّا مع الغير[2].

---

(١) نقد الحداثة في فكر هايدغر، مصدر سابق: ٥١٣- ٥١٤.

(٢) المصدر السابق: ٥١٥-٥١٦.

المسلك الثاني: أنَّ كينونة الذات بما هي ذاتٌ ليست منعزلةً أو متفرّدةً متوحّدةً، بل إنَّ الاصل فيها ألّا تلزم محلّها وانيّتها، بل أن تخرج منها إلى خارجها وهذا هو شرطها الاساس، وبعبارة اخرى: فما كان شأن الذات أنْ تكون بدءاً ثمّ هي بعد ذلك وبعده فحسب تنفتح على الاخر، وإنّما الشأن فيها أنْ تكون في العالم إذ تنفتح على ألآخر[١].

المسلك الثالث: عندما وضع (ديكارت) الانا فإنّه لم يكن ليخطر في باله أنَّه استبق معنى الإنسان الاعلى عند (نيتشه)، وتصييره كنه الإنسان إرادة ذاتٍ تبغي نفسها فحسب، ولم يكن يدور بخلده أنْ يعمل على احلال (الانا) محلّ الرب وأنْ ينجز بذلك عمليّاً (قتل الاله) وأنَّ تأمّلات ديكارت الميتافزيقيّة لإله ميت؛أيْ: إلهٌ تمّ قتله بحسب هذا المنظار إذ ما كان من شأن الارادة- من حيث هي ارادةٌ- قوّةٌ أنْ تحيا إلّا بموت الاله[٢].

المسلك الرابع: على العكس من الدعاوى الفلسفيّة التي تركّز على الانا، دعا (هايدغر) إلى عدم التركيز على (الانا) وعدم جعلها مركزاً للنظر بل دعا إلى تهميشها، وهنا يركّز (هايدغر) على التمييز بين (الانانة) من جهةٍ، والذاتيّة بمعناها الحقّ من جهةٍ اخرى؛ أيْ: الانا المنفتحة على (الانت، والهو، والنحن)، بل هي هم، لا فرق، فهي الذات الجمعيّة لا الفرديّة، وهنا لابدّ من الفات النظر إلى أنَّ (هايدغر) لا يدعو إلى التخلّي عن الفرديّة بمعناها الذي يفهمه هو عنها؛ أيْ: أنَّ على الفرد بما

---

(١)نقد الحداثة في فكر هايدغر، مصدر سابق.

(٢) المصدر السابق: ٥١٦.

هو فردٌ ضمن جماعةٍ أن يقرّر بذاته وأنْ لا احد يمكنه أنْ يقرّر بدلاً عنه كون أنَّ هناك تعالقاً بين الكينونة مع الاخرين والكينونة في العالم[١].

نقد العقلانيّة:

لعلَّ (هوبز) اوّل مفكّرٍ غربيٍ وضع يده على الجوانب السلبيّة الكامنة في العقلانيّة المادّيّة حين اعلن أنَّ حالة الطبيعة؛ أيْ: وضعيّة الإنسان بعد اقصاء الاله واعلان موته" هي حالة حربٍ مع الجميع، فالإنسان هو عدوّ الإنسان الاخر ولدرء مخاطر هذه الحالة تم التعاقد الاجتماعي بين البشر لا بسبب فطرتهم الخيّرة، ولكنْ من فرط خوفهم الواحد من ألآخر وبسبب غريزة حب البقاء، فقاموا بنصب سلطة الدولة عليهم حتّى يتمكّنوا من تحقيق بعض الامن والطمأنينة[٢].

لكنَّ الذي انتبه للأسس السلبيّة للحداثة الغربيّة، هو الفيلسوف الالماني (نيتشه) الذي قام ببلورة اسس الاستنارة المظلمة حين بَيّنَ أنَّ الذات هي احدى الحيّل التي يحاول الضعفاء أنْ يخنقوا براءة القوّة وتلقائيّتها، فالذات هي التي تفرض المثل الوهميّة للوجود الثابت على عالم الصيرورة، فالذات هي توليفةٌ ايدلوجيّةٌ أو وضعٌ لغوي يسمّى الذات في حين ليس هناك ايّ وجودٍ حقيقيٍ لها[٣].

---

(١) نقد الحداثة في فكر هايدغر، مصدر سابق: ٥٢٠ -٥٢١.

(٢) المسيري، عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ -٢٠٠٨م، ٢٨.

(٣) المسيري، عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ -٢٠٠٨م.

وقام (نيتشه) بنقد الافكار التي بنيت عليها العقلانيّة من عِلّيةٍ وقانونٍ وضرورةٍ وغائيّةٍ، وفنّد ادّعاء العقل بنقد نفسه بنفسه، ذلك أنَّ العقل أداةٌ ليس بإمكانها أنْ تنقد قيمتها العمليّة بنفسها ولا أنْ تحدّ حدودها بذاتها لأنّه لنقد العاقليّة، يلزم أنْ تكون ثَمّة كائناتٌ اخرى مالكةٌ لمعرفةٍ مطلقةٍ وذلك اشبه ما يكون بأنْ نطلب من المعدة أنْ تهضم نفسها.[1]

فالحداثة عند (نيتشه) هي فعل تعقيلٍ، ومن هنا دعا إلى نقد العقل كونه صار قيمةً عليا واضحى سلطاناً في حقبة الحداثة، وشملت هذه السلطنة كلّ الوجود بل تمثّل الوجود به وصار كنهه، وأنَّ فرض تلك القيمة العليا للعقل الحداثوي ارتكز على ما فرضه بالأساس ديكارت – ابو الحداثة –بقوله: "إنَّ من شان كلّ ما يجري في العالم أنْ يصوغه العقل صوغاً"، وبعبارةٍ اخرى: فقد اعتقد الحداثويّون انْ ليس ثَمّة من امرٍ يتحقّق في الوجود إلّا وهو تحقيقٌ لتعقّلٍ سابقٍ، وهذا ما يرفضه (نيتشه) بادّعائه أنَّ العقل اجاز لنفسه أنْ يكون معياراً للحقيقة وقد تكون الحقيقة خلاف هذه الدعوى، كما يعتقد، وبالإضافة إلى ذلك وممّا يعزّز دعواه بما تقدّم أنّه يؤمن بتعدّد العاقليّات في الوجود وما يرتبط بها من اشكالٍ للفهم إذ إنَّ هناك من العاقليّات بقدر ما ثمّة من الموجودات، ولكلٍّ منها نحو نظامٍ وقوانينَ لا يستطيع الإنسان الاحاطة بها جميعاً، فلا يجوز- والحال هذه سوى أن نكون جزءاً منها أو حالةً خاصّةً لا يحقّ لنا اعمامها على العاقليّات الاخرى غيرنا[2].

---

(١) المسيري، عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ -٢٠٠٨م: ٦٠٩.

(٢) المسيري، عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة

لهذه الاسباب وغيرها، عمد (نيتشه) إلى بناء تأريخ اصول الفكر على مقولة أنّه ما من سبيلٍ لذلك سوى تحليل آليّات التعقيل التي تقوم عليها افعال التعقيل الاساسيّة فهي كما يراها تقوم على ركيزتين:

الاوّلى: آليّة التسمية وقرينتها آليّة التجريد؛ أيْ:آليّة بناء المفهوم، وهنا نبّه نيتشه على دور اللغة الاساس في هذه العمليّة والتي اطلق عليها فلسفة اللغة، وحاول انشاء فلسفة لغةٍ جديدةٍ من شأنها أنْ تقف على مفترضات فلسفة اللغة الشائعة والتي بُني على اساسها النظر العقلي بأكمله.

والثانية: آليّة التسوية والتعليل والتسويغ، والتي يراها (نيتشه) مرتبطةً ارتباطاً لا انفصام فيه بالمنطق منبّهاً على دور فلسفة المنطق الشائعة عاملاً على مواجهتها بأضدادها؛ أيْ: مواجهة الضرورة بالصدفة والغائيّة بالبراءة والسببيّة بالعود الابدي[1].

إنَّ نقد (نيتشه) لتأليه العقل انطلق من ايمانه بأنَّ ذلك الامر قد قام على اساطير(ميثولوجيّات) ثلاث: ميثولوجيا اللغة وميثولوجيا المنطق وميثولوجيا العلّية، وقد سعى بكلّ جهده إلى تفكيكها واحدةً تلو الاخرى وبيّن تهافتها وبطلانها[2].

وخلافاً للفهم الشائع أنَّ نقد العقل ومقولاته ومصادراته، يقود إلى الوقوع في اللامعقول والركون إلى النزعة اللاعقلانيّة، يرى الفيلسوف (مارتن هايدغر) أنَّ الامر

الثانية، ١٤٢٩هـ -٢٠٠٨م.

(١) المصدر السابق: ٦١٠.

(٢)المسيري، عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ -٢٠٠٨م: ٦١٨.

على الضدّ من ذلك، فإن كانت العقلانيّة قد تمظهرت في محاولاتها الدؤوبة إلى بسط مبدأ التعقيل على كلّ المجالات وتنميطها وتوحيدها، فإنّ محاولات الانفلات من العقلانيّة نحو اللاعقلانيّة تقود إلى التداخل وتبادل المواقع بينهما، واحتكارهما للحقيقة وكأنه ليس هناك من طريقٍ ثالثٍ بينهما، هذا الطريق الذي يمكنه أنْ يلعب دوراً فاعلاً في الحياة الانسانيّة، وأنّ دعوة (هايدغر) إلى تجاوز المنطق التقليدي لا تعني التنازل عن دقّة الفكر وصرامته والاستعاضة عنها بعبثيّة النوازع والاحاسيس، بل هي دعوة إلى سيادة فكرٍ اكثر أصالةً وصرامةً، فِكرٌ يكون هذه المرّة لاستذكار الكينونة لا لنسيانها وفي كنفها لا بمعزلٍ عنها وما من بديلٍ لسوء فهم الفكر أو سوء استخدامه، إلّا بالاستعانة بفكرٍ حقّ واصيلٍ يكون بديلاً عنه ولا عوض عن الفكر إلّا الفكر ذاته[1].

وقد ميّز (هايدغر) بين العقل بمعنى الروح والعقل بما هو ملكةُ استدلال، وهو قد قبل العقل بالمعنى الأوّل واعماله ووافق بأنْ تنسب فلسفته اليه، لكنّه اعتبر العقل بالمعنى الثاني؛ أيْ: الفهم والاستدلال مجرد ملكة استدلال واعتبارٍ للأشياء اعتباراً نظريّاً وعمليّاً ونفعيّاً، ما يصيّر العقل معه مجرد آليّة استدلالٍ يقوم على التمرين والتبسيط والتيسير ليكون في خدمة اغراض الإنسان فحسب، لكنّه في هذا المنظور الاستدلالي يفقد روحه التي هي محوره وكينونته الوجوديّة ويصبح معادياً للروح[2].

---

(١) نقد الحداثة في فكر هايدغر، مصدر سابق: ٥٣٢.

(٢) المصدر السابق: ٥٣٣.

وفي كلّ الاحوال لقد اعتبرت عقلانيّة التنوير أنّها في نفسها التاريخ، وهي نفسها البديل للزمان اللاّعقلاني الذي انتج جهالات القرون الوسطى تحت تأثير المؤسّسة المسيحيّة ومقولاتها القسريّة، ولذلك فليس من قبيل الغريب أن يستنتج إيديولوجيّو العقلانيّة الغربيّة - الأميركيّة- تعييناً، أنّ فن تكوين الحقائق أهم من امتلاك الحقائق.

إنّ الخطّ الذي انتهت إليه العقلانيّة الحديثة من خلال مطابقة العقل الكوني الإنساني بين الواقع والمعقول؛ أيْ: إضفاء العقلانيّة على المعقول بدلاً من عقلنته قد دفعت به إلى أنْ يقبل كشيءٍ معقولٍ عدداً من مظاهر الاستلاب الإنساني، ولم يعد العقل مجسّداً في الأفعال والأنظمة والعلاقات البشريّة، أو أنْ يسعى إلى البحث عمَّا يحرِّر من الاستلاب، بل أصبح يبرِّر أنواع الاستلاب الموجود.

وبدا واضحاً أنّ ضغط الواقع القائم في المجتمع الإنساني المعاصر قد دفع إلى أنْ يتراجع خطوات إلى الوراء عمَّا كان قد أعلن عنه كغايّةٍ له في لحظة انبثاقه وفي مراحل تطوّره الأساسيّة، وكذلك لم تعد غاية العقل هي الكشف عن جوانب اللاّمعقول في الواقع، بل البحث عن الصيغة التي يمكن بفضلها اعتبار ذلك الواقع مطابقاً للمعقول، ولم تعد الغاية هي التجاوز والتنوير والتغيير، بل أصبحت هي التبرير بعينه، وبدل أنْ يكون العقل الإنساني موجِّهاً للواقع المعاصر له، أصبح خاضعاً لهذا الواقع[1].

---

(١) حيدر، محمود، في أحوال ما بعد الحداثة ـ العقلانية الغربية لم تعد ذات أثر ـ (مجلة فكر) العدد ٧٨ ـ ٧٩، تموز ـ كانون ثاني ٢٠٠٢.

نقد الحريّة:

إنَّ الاساس الذي قامت عليه الحريّة الحداثويّة هو النزعة الذاتيّة المستندة إلى الفرديّة كما اسلفنا في السابق، والتي تجسّدت فيما بعد بالمؤسّسات الليبراليّة،هذه المؤسّسات يعتبرها (نيتشه) الضرر الاكبر على الحريّة كما يفهمها ويعتقد بها، فهي تنسف إرادة القوّة التي تقوم على الرفعة والتفوّق على الغير، وأنْ الحصول عليها يكون عبر اشّد الطلب والتوسّل وبشتّى الطرق للحصول عليها، فهو يعتقد أنَّ الاحساس بالحريّة يتأتّى[1] عبر تحريرٍ للقوّة واطلاق الطاقة من مكمنها حتّى تبلغ اوجها واذا بلغت ذلك الأوج، احسّ الإنسان بالرفعة والرفاهيّة؛ أيْ: أنَّها اكسبته الاحساس بالحريّة وهي بهذا المنظار تكون عمليّة تحرير لطاقة الانسان، وإنْ لم تكن كذلك فهي مجرد وهمٍ لا اكثر.

إنَّ الحريّة الحداثويّة صارت تخشى من كلّ حديثٍ عن السلطة والمسؤوليّة والمؤسّسات المنبثقة عنها لأنها - بحسب ما تعتقد الحداثة - توشك أنْ تعيده إلى عهد العبوديّة الذي مضى كما يعتقد (نيتشه) والذي انطلق من هذه النقطة لتفنيد وهم الحريّة الحداثويّة الذي قام على مفهوم الارادة الذي قام بنقده واعتبره وهماً عن طريق تفنيد ركائزه الوهميّة ـ بحسب ما يعتقد ـ وبحسب الآتي:

الاوّل: أنَّ الارادة لم تكن ابداً معطى مباشراً وإنّما هي استنتاج، والبحث ينصبّ على أنَّ هذا الاستنتاج مشروعٌ أمْ لا.

---

(١) نقد الحداثة في فكر نيتشه، مصدر سابق: ٦٤٢ -٦٤٣.

الثاني: أنَّ هذه الارادة هي ليست واقعاً متحقّقاً لكنّها فرضيّةٌ، و بحسب رأيه يجب فحص حقانيّة هذه الفرضيّة من عدمها.

الثالث: أنّه لا يمكن معرفة هذه الارادة إلّا بما هو معروفٌ عنها؛ أيْ: الجانب التعقيلي الواعي منها، وأنَّ الكثير من اسباب الافعال الانسانيّة مجهولٌ ولا يمكن أنْ نعيه.

الرابع: أنَّ فعل الارادة ما هو إلّا اكتمالٌ لصراع اسبابٍ ودوافع وما كان هو السبب، وأنّه محصّلةٌ لها، وعندما اريد "انا" فإن ارادتي هي ناتجةٌ عن صراعٍ عشته تغلّب فيه نازعٌ على نازعٍ آخر[1].

أمّا (هايدغر) فقد انطلق في نقده للحريّة الحداثويّة في رفضه ربط الحريّة بمبدأ الذاتيّة، وحجّته في هذا الرفض، أنَّه يعود بالحريّة لا إلى ذات الإنسان وإنّما إلى تاريخ الكينونة باعتبار أنّ الكينونة اكثر أصالةً من الكائنيّة والذاتيّة؛ أيْ: أنَّ الاولويّة للكينونة بدءاً، وأنَّ الحريّة سِمةُ الكينونة قبل أنْ تكون سِمةَ الكائن عامّةً والانساني خاصّةً.

إنَّ اعتقاده بأنّ الحريّة هي خاصّيةٌ للإنسان دون سواه هو غير صحيح، وإنَّ الصحيح عنده، أن الإنسان خاصّية الحريّة، وأنَّها بهذا الاعتبار اكثر أصالةً من الإنسان نفسه، بل هي اصله وهو قائدٌ ومديرٌ لها، فالحريّة هي الكنه الذي يتملّك كينونة الإنسان ويخترقها ولا انسانيّة له إلّا بأنْ يحال اليها في المؤسِّسة لكنهه[2].

---

(١) نقد الحداثة في فكر نيتشه، مصدر سابق: ٦٤٦.

(٢) نقد الحداثة في فكر هايدغر، مصدر سابق: ٥٥٥- ٥٥٦.

إنَّ الحريّة عند (هايدغر) هي تحرير الوجه الانساني للإنسان أو الادمي من البهيميّة ووضعه في موقف يتحمّل فيه المسؤوليّة .

وعلى ما تقدّم تكون الحريّة بالمفهوم "الهايدغري" شرطاً لإجلاء كينونة الكائن وفهمها ولهذا يقول: **(إنَّ كنه الحرية إنّما يكمن في الحريّة)**[1].

إنَّ هدف (هايدغر) كان بالأساس موجّهاً إلى فصل الحريّة عن الارادة ووصلها بالكينونة، فلا يكون الإنسان حرّاً إلّا اذا أُقحم في مجال المصير، واضحى الإنسان الحرّ عنده، هو الذي يستمع ويصغي، وليس ذلك العبد الذي يُؤمر فيطيع دون وعيٍ، فحريّة الامر الحرّ لا تكمن فقط في حريّة الارادة ولا في مجرد الخضوع للقوانين التي يفرضها الاجتماع الانساني.

إنَّ المجتمعات الغربيّة مرّت بمراحل وسيطةٍ وحديثةٍ وما بعد حديثةٍ، والقول إنَّ الأمر عينه ينطبق على سائر المجتمعات ـ أمرٌ فيه الكثير من عدم الدقّة العلميّة، وشواهد الاحداث التاريخيّة تفنّد هذا الزعم وتنكره، ذلك لأنَّ التاريخ لا يمكنه أنْ يتكرّر ومقولة إنّ التاريخ يعيد نفسه تنطبق على سننه وأحواله العامّة، أمّا أنْ تصدق على حيثيات الحياة وجزئيّاتها الخاصّة، فأمرٌ مردود لاعتباراتٍ كثيرةٍ، أبرزها أنَّ التاريخ وليد فكرٍ ما، والفكر تجاوبٌ مع معضلات الحياة ومشكلاتها، تبعاً لنسقٍ ثقافيٍ متميّزٍ ومتفرّدٍ، ومن هنا نؤكّد على الحذر من تكرار التجارب بنسختها الاولى، وإلّا تكرّر الخطأ.

---

(١) نقد الحداثة في فكر هايدغر، مصدر سابق: ٥٥٩.

وممّا تقدّم يمكن القول: إنّ تاريخ الحضارة الغربيّة هو ترجمان وعيها وحامل همّها، ولا يمكن بأيّة حالٍ أنْ يكرّر في هذا المجتمع أو ذاك، وبالتالي فالحداثة وما بعدها شأنٌ خاصٌّ وأحوالٌ جوهريّةٌ أو عارضةٌ تنسب إلى عوامل ملازمةٍ للوعي الغربي، وإنْ بُحثت خارج سياقها الحضاري والتاريخي وقع الباحث في مفارقةٍ لا يرفعها إلّا أن يسلّم بكونيّة تجربة الغرب التاريخيّة وإنْ اضطرّ إلى مراجعة ما انتهى إليه، فيقرّ أنّ الحداثة ومعانيها وميادينها وما بعديّاتها بكامل تشعباتها، هي مجرّد تطوّرٍ خاصٍّ، يمثّل حياة حضارة الغرب وكيانها، وما تحمله تلك المراحل محض مشكلاتٍ ذاتيّةٍ ـ بالمعنى الحضاري العام ـ وليس شرطاً حضاريّاً ولا تاريخيّاً أن يرى أيّ مجتمعٍ نفسه في مرآة الآخر،، وهنا بالذات يمكننا أنْ نضع فكرة الموضوع الأساسيّة- ما بعد الحداثة- في سياقها النظري والإشكالي.

فنقول: إنّها مرحلةٌ – كما سيرد بيانه- حبلى بمشكلات ما سبقها من مراحل، وتعبّر عن خصوصيّة التطوّر وما يقود إليه من مخارج أو من توريطاتٍ، فالأمر في إطار ما بعد الحداثة سيّانْ!!!

وفي الآونة الأخيرة حدث جدالٌ حول فكرة موت "ما بعد الحداثة" بشكلٍ متزايدٍ على نطاقٍ واسعٍ، ففي عام ٢٠٠٧، أشار (أندرو هوبوريك) في مقدّمته لإصدار خاصٍّ من مجلّة "أدب القرن العشرين" تحت عنوان "بعد ما بعد الحداثة".

إنّ "التصريحات عن وفاة ما بعد الحداثة قد أصبح شائعاً حرجاً."

وقد وضعت مجموعةٌ صغيرةٌ من النقّاد مجموعةً من النظريّات التي تهدف إلى وصف الثقافة والمجتمع في أعقاب ما بعد الحداثة المزعومة، وعلى الأخصّ كتابات راؤول إيشيلمان(الأدائيّة)، وجيليس ليبوفيتسكي (فرط الحداثة)، ونيكولا

بورياد(مضاد الحديث)، وآلان كيربي (الحداثة الزائفة)[1]، هذا على الرغم من عدم رواج هذه الافكار بشكلٍ كبيرٍ.

إنَّ مرحلة ما بعد الحداثة تمثّل ردّة فعلٍ طبيعيّةٍ على ما افرزته مرحلة الحداثة من مقولاتٍ وايدولوجيّات ونظريّات واعمالٍ، تبيّن فيما بعد عدم صمودها امام تحدّيات الواقع الذي تجاوز الكثير من مقولاتها، ممّا جعل الكثير من مفكّري الغرب وفلاسفته يعيدون النظر بشكلٍ جدّيٍ بالمنظومة الغربيّة برمّتها.

إنَّ الخطأ الكبير الذي وقعت فيه الحداثة أنَّها قدّمت نفسها بوصفها بنيةً محكمةً ذات طابعٍ علميٍ قائمٍ على صرامةِ مقولاتها الرئيسة الثلاثة: الأنسنة، والعقلنة، والحريّة، وعندما قام مفكّرو الغرب بنقدها بشدّةٍ بانَ خطل وضعف الكثير من مقولاتها وجزميّاتها مما افضى إلى تبلوّر فكرٍ اقل صرامةً بانفتاحه على مظاهر اللاعقلانيّة والمتخيّل والعاطفة والوجدان والمقدّس والدين، عُرفَ بفكر ما بعد الحداثة الذي مثّل مرحلةً جديدةً تتّسم بتجلّياتٍ حداثويّةٍ بعديّةٍ، اكثر انفتاحاً وتسامحاً من مقولات الحداثة البالغة الصرامة، فما بعد الحداثة لا تمثّل مرحلةً منفصلةً عن الحداثة ولا خروجاً عنها، بل استمرارٌ وترسيخٌ ومواصلةٌ لمشروعها بقواعد ومقولاتٍ وآليّاتٍ اكثر استجابةً لمعطيات العصر وتحدّياته الكبرى وفقاً لمنظومة الفكر الغربي[2].

---

(1) http://philosophynow.org/issues/٥٨/The_Death_of_Postmodernism_And_Beyond

(٢) سبيلا، محمد، معوقات الحداثة الاسلامية وازمة النخب، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، السنة التاسعة، العدد ٣٠ـ شتاء ١٤٢٥هـ -٢٠٠٥م: ٣٤.

ماذا وراء ما بعد الحداثة؟

إنَّ النتيجة المنطقيّة لتطوّر الحداثة الغربيّة وما بعدها، تاريخيّاً وقيميّاً ومعرفيّاً، تفرض استمرار الحركة إلى الامام وبشكلٍ مطّردٍ بملاحظة السياق التاريخي لتطوّر الاحداث، وستفرض استمراريّة الحركة سلبيّاتٍ عدّةً، اهمّها:

عدم المحافظة على انسانيّة الإنسان وقيمه التي ما فتأت تزداد ضعفاً، وهذا يفضي إلى أنْ يواجه الإنسان الغربي "بالأساس"، حاجةً ملحّةً إلى ايجاد حلول لمعضلته الخطيرة التي تهدّد كيانه وجوهره إنْ استمرّ بهذه الحركة العبثيّة التي تحوّله تدريجيّاً إلى انسانٍ لا هويّةٌ واضحةٌ ومتماسكةٌ له ولا يمتلك قيماً أخلاقيّةً راسخةً يستند اليها وجوده، بل يكون اشبه بالإنسان الالي "الروبوت".

إنَّ ما وراء الحداثة تسعى بالإنسان إلى اختيار سلوك سبيلين لا ثالث لهما:

إمّا المزيد من الخواء الروحي والشك والاستلاب القيمي والاخلاقي للإنسان الغربي بشكلٍ خاصٍّ بالسير قدماً للأمام، وبالتالي تفكّك الحضارة الغربيّة المادّيّة التي اوصلته إلى هذا المآل الرهيب، أو السعي الجاد للحصول على محورٍ معنويٍ وروحيٍ يستمدّ منه غذاءه الروحي الذي يمثّل الوقود اللازم للحركة والسعي الانسانيين، لكي يحفظ هويّته ويعيد تماسكها الذي تزعزع بشدّةٍ، وايجاد حالة توازن مركّبةً من العلم والدين والتراث في ثلاثيّةٍ متناسقةٍ تكمّل بعضها بعضاً، حتّى يُملأ الفراغ الحاصل من الشك والتشظّي والعبثيّة التي احاطت به احاطة السوار بالمعصم.

وبعبارةٍ اوضح: الرجوع إلى الدين الذي هُجِرَ طويلاً، والذي يبقى الملاذ الاوحد للخلاص من هذا المآل باستمداد القيم والمعنويّات منه لأنَّ الدين يمكنه وحده توفير مثل هكذا حلٍّ، والشواهد التاريخيّة تعزّز هذا الاتّجاه في اعادة الاعتبار

لهويّة الإنسان وحفظ توازنه وتماسك شخصيّته واعادة صياغة أهدافه المحرّكة له في الحياة .

إنَّ الملاحظ على الغرب حاليّاً بروز ظاهرة العودة إلى الدين وبروز التيّار الاصولي المسيحي المحافظ وتسيّده الساحة الاجتماعيّة في الغرب بشكلٍ عامٍ وفي امريكا بشكل خاصٍ، وهذا يمثّل احد اوجه ردّة الفعل ضدّ ضغوط الحداثة وما بعدها والناشئة من الاحساس الجادّ بالخطر تجاه العبثيّة والشك والتشظّي والتخوّف من استمرار وتيرة التجدّد والتغيّر المتسارعة بشدّةٍ .

الباب الثاني

الفصل الأول

اتجاهات الفكر الاسلامي المعاصر ومواقفه أزاء الحداثة وما بعدها

اتجاهات الفكر الاسلامي المعاصر ومواقفه أزاء الحداثة وما بعدها

نستطيع بشكلٍ عامٍ لا يخلو من مجازفةٍ - إذ إنَّ عمليّة التمييز بين الاتّجاهات أو وضع حدودٍ فاصلةٍ بينها هو من الصعوبة بمكان لكنّنا نؤكّد على السمة الغالبة على الاتّجاه بشكلٍ عامٍ- أنْ نَضَمِنَ اتّجاهات الفكر الاسلامي ومواقفه ازاء الحداثة وما بعد الحداثة في اتّجاهاتٍ اربعٍ رئيسةٍ:

الاتّجاه الاوّل: فكر القطيعة مع الحداثة وما بعدها، وهذا الاتّجاه نلمسه في الفكر السلفي بشكلٍ عامٍ والذي يرفض الحداثة شكلاً ومضموناً رفضاً قاطعاً، بل ويصل إلى تكفير من يؤمن بها ويقبلها اسلوباً للحياة.

الاتّجاه الثاني: فكر التماهي مع الحداثة وما بعدها، ونرى هذا الاتّجاه عند المستغربين المقلدين للغرب من المسلمين، الذي يرى أنَّ القطيعة مع التراث - لا سيّما الديني - تمثّل شرطاً لازماً للتقدّم والتطوّر الحضاري، وأنَّ الاخذ بالحداثة الغربيّة وبكلّ حمولتها الفكريّة والعمليّة هو السبيل إلى تجاوز حالة التخلّف والاستبداد الذي ترزح تحته الشعوب المتخلّفة.

الاتّجاه الثالث: وهو الفكر التوليفي ما بين الإسلام والحداثة وما بعدها، الذي يحاول التنقيب عن المشتركات والمبرّرات في التراث الديني لإيجاد التوفيق والانسجام في الأسس والركائز والمنطلقات بين الإسلام والحداثة الغربيّة، سواء على مستوى الشكل أو المضمون أو كليهما معاً.

الاتّجاه الرابع: وهو الفكر الاجتهادي الذي يتعامل مع الحداثة وما بعدها بوعيٍ وانتباهٍ مستنداً إلى ثوابت الإسلام - لاسيّما اصل التوحيد - ومنطلقاً منها في القراءة والتحليل للبنى الاساسيّة للثابت والمتغيّر، ويقوم بعد ذلك بإعطاء موقفٍ أو حكمٍ علميٍّ وموضوعيٍّ على القضايا المشتركة أو المختلفة الموجودة ما بين الإسلام والحداثة وما بعدها، سواءً على مستوى المرتكزات أو المنطلقات ليصوغ في النهاية نظريّةً ديناميكيّةً ومتجدّدةً تجيب بشكلٍ واضحٍ على الاسئلة المثارة عن إشكاليّة العلاقة.

وسوف نأتي - بعون الله سبحانه وتعالى إلى بيان موجز لأهمّ ركائز ومنطلقات وخصائص وادوات وآليات لعمل كلّ اتّجاهٍ من اتّجاهات الفكر الاسلامي المعاصر، وسوف نتوسّع قليلاً في تناولنا لإتّجاه فكر القطيعة مع الحداثة وما بعدها والاتجاه الاستغرابي، لخطورة دورهما في الواقع العربي والاسلامي لأنّ لديهما الامكانيّة الماديّة وغيرها للتأثير على الفكر والواقع الاسلاميين اكثر من غيرهما لأسبابٍ كثيرةٍ لا مجال للتعرض اليها حالياً.

الاتجاه الاول: فكر القطيعة مع الحداثة

إنَّ هذا الاتّجاه - في الاعمّ الاغلب - ينطلق في تبنيّه موقف القطيعة من الحداثة وما بعدها من رفض كلّ ما هو غير اسلامي لأنه يراه - وبحسب عقيدته وطريقته واسلوبه- تَشبّهاً بالكفّار أو الركون اليهم وبالتالي يكون المسلمون تحت سطوتهم ونفوذهم الروحي والفكري وبذلك يكمن الخطر على الإسلام واهله.

وقد افرز الفكر الاسلامي المعاصر المدرسة السلفيّة التي تؤكّد على أنَّ المعتقدات والتشريعات والشعائر، امورٌ ثابتةٌ شكلاً ومضموناً لا تقبل التغيير.

وبعبارةٍ اخرى: فالمرجعيّة الفكريّة في تحليل النص وفهمه واستنباط المواقف والرؤى منه عند هذه المدرسة تعتمد مرجعيّة الجمود على الثابت في المعرفة الدينيّة (الاسلامية)، وأنَّ أيّ إعمالٍ للفكر في أيّ مستوىً من مستويات الفهم والصياغة النظريّة للفكر أو ابتداع آليّةٍ للتعبير عنه، يُعَدّ تحريفاً وتزويراً للحقائق الاسلاميّة الاصيلة كما هي في الصدر الأوّل للإسلام الذي تعدّه هذه المدرسة العصر المرجعي للإسلام الاصيل - أو ما يطلقون عليه عصر الخلافة الراشدة - الذي يتوافر على الحلول الناجعة لجميع المشاكل وتحقيق الاهداف المطلوبة .

وقد انتجت هذه النظرة موجةً من الفهم الاستاتيكي (القار) الذي يرفض التجديد ولا يقبل المشاريع الفكريّة السياسيّة والثقافيّة التغييريّة - بغض النظر عن صحّتها من عدمها- لأنه- ببساطة- لا يقبل التعايش والتكيّف معها.

إنَّ الذي يهمّنا هنا هو التأكيد على أنَّ السلفيّة المعاصرة هي الممثّلة لهذا الاتّجاه اصدق تمثيلٍ في نسقها العام، أو بعبارةٍ اخرى: اتّجاهها الفكري وموقفها من الحداثة وما بعد الحداثة بغض النظر عن التيّارات والاتّجاهات المتباينة للسلفيّة في

امورٍ عدّةٍ، فما يظهر للوهلة الاولى وبحسب الخطاب السلفي أنّه يمثّل عودةً إلى المنابع الاصليّة للدين، فإنه- في الحقيقة- عودةٌ إلى صياغة الذات الاسلاميّة وتحديد اطارها المعرفي بحسب هويّةٍ محدّدةٍ سلفاً نابعةٍ اساساً من الشعور المر بالهزيمة امام تحدّيات العصر الحديث – الغرب تحديداً – والعجز عن صياغة التاريخ مجدّداً كما يتصوّره هذا الاتّجاه، قد حدث في الصدر الأوّل من الإسلام الامر الذي ولّدَ شعوراً قويّاً بالتهديد والهيمنة من قبل (الآخر)، مما الجأه إلى فرض نظامٍ شاملٍ قائمٍ على معتقدات دينيّةٍ وثقافيّةٍ تقوم على معاداة الحداثة وما بعدها، ومحاربة من يتبنّاها، ومحاولاً - من خلال هذه المنظومة اعادة تشكيل الذات الاسلاميّة وفق نظرته ومنظومته القيميّة فقط- النهوض مجدّداً بالواقع ووضع حدٍّ للفرقة والتجزئة والضعف والتشرذم الذي انتاب العالم العربي والاسلامي، هذا مع الاشارة إلى تبنّينا موقف حسن الظن للمقاصد والغايات والاهداف للقائمين على هذا الاتّجاه.

ويمكن تلمس اهّم سمات هذا الاتّجاه وبشكلٍ مختصرٍ بحسب الآتي:

سمات التيّار السلفي:

لدى التيّارات السلفيّة مجموعةٌ من السمات أو القواسم المشتركة، منها على سبيل المثال:

١. عدم وجود تنظيمٍ موحّدٍ يضم المدارس الفكريّة وتيّاراتها المختلفة في إطارٍ تنظيميٍّ، ورفض فكرة العمل الجماعي .

٢. للتيّارات السلفيّة أصولٌ عامّةٌ تستند اليها ولكنْ ليس لها جماعةٌ موحّدةٌ ذات إطارٍ فكريٍّ أو أيديولوجّي مثل جماعة الإخوان المسلمين، وكلّ مدرسةٍ أو تيّارٍ يعمل بشكلٍ مستقلٍ عن الآخر، له شيوخه ومدرسته الخاصّة به وطلبته ومريدوه.

ولكنْ يبقى للتيّار السلفي الوهابي السعودي بريقه الخاصّ أكثر من غيره لأسبابٍ عديدةٍ لا مجال للتعرض اليها.

٣. التشدّد الفقهي، وعدم وجود مجالٍ للرأي الآخر، إذ يتبنّى التيّار السلفي الآراء الأكثر تشدّداً في الفقه والفكر، مع عدم وجود مرونةٍ فقهيّةٍ لدى التيّارات السلفيّة، لأنّ كلّ مرونةٍ فقهيّةٍ أو فكريّةٍ- من وجهة نظرهم- تعتبر تسيّباً.

٤. التمسّك بحرفيّة النص، وعدم مراعاة الواقع أو ما يسمّى بـ "فقه الواقع" والمستجدّات التي تطرأ على الحياة، بحيث يجب أنْ تكون الفتوى مناسبةً للواقع وتراعيه، وهذا ما تفقده التيّارات السلفيّة، لذا كثيراً ما تصطدم هذه التيّارات بالمتغيّرات نظراً لتمسّكها بحرفيّة النص ودورانها حول ظاهره ولا تحاول النزول إلى عمق النص أو فهم الابعاد الحركيّة – التاريخيّة له، وكذلك عدم الاهتمام اللازم والمطلوب لمقاصد التشريع وغاياته.

٥. التفسير التآمري للأحداث وسيطرة هذا الفكر التآمري على تفسير السلفيّة للأحداث، فالسلفيّة تفسر كلّ الأحداث الجارية في العالم على أنّها تدور في ضوء المؤامرة على الإسلام والمسلمين، وإلغاء الاعتبارات الأخرى كافّةً، مثل المصالح السياسيّة، والعلاقات الدوليّة، وأنّ الحدّيّة التي يتّسم بها الفكر السلفي دعته إلى أنْ

يواجه الحداثة بوصفها اسلوباً جديداً في الحرب ضدّ الاسلام، وفي هذا السياق صدرت مجموعةٌ من المؤلفات التي تهاجم الحداثة وتحذّر منها بشدّة[١].

٦. الغاء الآخر الاسلامي فلقد افتى محمّدٌ بن عبد الوهاب بكراهيّة الاخر من المسلمين وغير المسلمين إلّا من تبع مذهبه، وسار على نهجه، فيقول: إنَّ الإنسان لا يستقيم له اسلام ولو وَحّدَ الله وترك الشرك إلّا بعداوة المشركين والتصريح لهم بالعداوة والبغضاء[٢].

ويقصد بالطبع - وبحسب ما جرى عمليّاً في احداث الماضي- أنَّهم هم الموحّدون الحقيقيّون فقط وغيرهم، إمّا من الكفّار، أو من اهل الشرك والضلال.

واعطى تحالف محمّدٍ بن عبد الوهاب مع محمّدٍ بن سعود مؤسّس الدولة السعودية الاولى، المبرّر الشرعي لغزو البلاد الاسلاميّة وقتل اهلها بعد اتّهامهم بالكفر واكراههم على قبول الوهابيّة على أنَّها الإسلام الحقّ واعتبار بقيّة فرق المسلمين كفّاراً لا سيّما الشيعة[٣].

---

(١) ينظر على سبيل المثال لا الحصر آراء جمعة عائض الزهراني في كتابه الموسوم: (اسلوب جديد في حرب الاسلام) الصادرة من رابطة العالم الاسلامي في مكة المكرمة، سلسلة دعوة الحق(٨٩)لسنة ١٩٨٩م، وكذلك كتاب عدنان النحوي الموسوم: الحداثة من منظور ايماني، الصادرة من دار النحوي في الرياض وكتاب حلمي القاعود " الحداثة الصادر من دار المعراج في الرياض سنة ١٤٢١ هـ وغيرها.

(٢) عبد الوهاب، الشيخ محمد، كتاب كشف الشبهات و١٣ رسالة اخرى، نشر قصي محب الدين الخطيب، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٣٩٩هـ رسالة من ستة مواضع منقولة من السيرة: ٢٨.

(٣) محمود صبحي، احمد، جذور الارهاب في العقيدة الوهابية، دار الميزان، بيروت – لبنان،

ولتبرير الاعتداء والقتل الذي يمارسونه، نسبوا حديثاً للرسول الاكرم ﷺ يقول: «أُمرت أن اقاتل الناس حتّى يقولوا لا اله الا الله وأنَّ محمداً رسول الله»، وجعلوا هذا العدوان والقتل جهاداً في سبيل الله تعالى[1].

ركائز الاتجاه

١. تقديس السلف (الصالح):

جاء تقديس السلف (الصالح) عند هذا الاتّجاه من التأثّر الواضح بالحديث المنسوب إلى النبي الاكرم الموجود في كتب المسلمين السنة، فقد جاء في صحيح البخاري عن الرسول الاكرم ﷺ: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يأتي من بعد ذلك أناسٌ يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون ويكون فيهم الكذب»[2].

وقد سرى هذا التقديس إلى جميع الصحابة والتابعين بلا استثناءٍ وبحسب معايير التفضيل عند هذا الاتّجاه.

الطبعة الاولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م: ١٥.

(١) البخاري الجعفي، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، كتاب فضائل الصحابة – باب ما ذكر في الكف عن اصحاب النبي ﷺ.

(٢) المصدر السابق: ٢٤.

٢. دعوى امتلاك الحقيقة المطلقة:

إنَّ ادّعاء الفكر السلفي امتلاك الحقيقة التاريخيّة بالكامل - شخصاً ام فكراً- وعدم التوفّر على معيارٍ علميٍ موضوعيٍ عقلانيٍ للاحتكام اليه في التمحيص والتدقيق والنقد، ادّى ويؤدّي على الدوام إلى اثارة الفتن والبغضاء بين الفرق والمذاهب والتيّارات المتعدّدة والمختلفة.

إنَّ ادّعاء امتلاك الحقيقة المطلقة عند السلفيين ترتّب ويترتّب عليه آثارٌ خطيرةٌ كالتكفير واستباحة الدماء والاعراض والاموال، وقد اثار هذا التطرف الفكري المشحون بالاستعلاء على الاخرين لدى الاطراف الاخرى مخاوف حقيقيةً كثيرةً، فاستنّفرت كلّ ما بحوزتها من مكوّنات المواجهة ضدّهم، الامر الذي جعل من الصدامات المتبادلة قدراً لا مفرّ منه، وهذه من اهمّ النتائج الخطيرة على الفكر الانساني، بل على الحياة الانسانيّة نفسها.

ولعلّ المراجع لتاريخنا الاسلامي المعاصر - والذي كان الفكر السلفي الديني احد عناوينه البارزة المؤثرة بقوّة في كلّ حركته منذ بدايات الدعوة والى الوقت الحاضر الذي ظهرت فيه تيّارات السلفيّة الدينيّة واحزابها- لا يمكن إلّا وأن يلاحظ وجود اشكاليّةٍ مهمّةٍ يثيرها الاسلوب المنهجي والعملي في طبيعة التعاطي مع قضايا ورموز هذا التاريخ وشخصياته واحداثه وافكاره في كثير من مفاصله الهامّة، من خلال إنطلاقةً ضمن اجواءٍ ضاغطةٍ تتأسّس على رؤيةٍ ضبابيّةٍ تمجيديّةٍ للجانب الذاتي من التاريخ النظري والعملي إلى حدّ الاستغراق (المنتفخ) بالمجد التليد ألآفل- اذا صح التعبير -، والمعبّأ بكلّ ذاتيّات هذا التاريخ الزاهي في التركيز على

الصيغة التاريخيّة الميكانيكيّة الخطابيّة الجامدة التي لا تنتج إلّا الانحراف والتحريف في الفكر والممارسة، والفقر في الاغتناء المعرفي الحضاري والانساني.

وعندما يقوم الفكر السلفي بدراسة الظاهرة أو الحدث البشري أو الطبيعي- في محيطه الانساني والتاريخي -فإنه ينظر إلى انسان التاريخ (او الحدث أو الفكرة) ككائنٍ ينتمي إلى بعدٍ ذاتيٍّ واحدٍ، ينفصل عن الزمان والمكان، ويعيش في تشخّصاته الذاتيّة بعيداً عن التأثر أو التفاعل مع حركة الاحداث التي يعايشها، والتي يمكن أنْ يؤثر أو يتأثر بها فتغتني منه، ويغتني منها.

إنّنا نفهم من التطبيقات العمليّة للفكر السلفي -بعد دراسة السلفيّة بوصفها مصطلحاً فكريّاً- أنَّ طريقة تفكير هذا الاتّجاه غير موضوعيّة البتّة،لأنَّها لم تلتزم بجملة قواعد ومعاييرٍ علميّةٍ دينيّةٍ سليمةٍ وصحيحةٍ متّفقٍ عليها عند الاطراف المختلفة، ولم تكن لها مرجعيّةٌ معياريّةٌ محكمةٌ تستند اليها في تأويل النصوص وتحليل مداليلها المختلفة، بل استندت إلى فهمها الخاصّ وحدَه والذي كان ابرز سماته الشذوذ والتفرّد في استنطاق التراث بشكلٍ قوالب جامدةٍ وانماطٍ محدّدةٍ غير قابلة للانفتاح على الحياة والعصر، ممّا اوقع المنتمين اليه في ازمة الابتعاد العملي عن الواقع، والعيش في جنّة النظريّات والافكار.

وهنا يتجلّى مكمن الخطورة القاتل، فالسلفيّة- عموماً- التي دائماً ما يحتكم اليها العقل التقليدي السلفي المكّون من قوالب ثابتةٍ، ونصوصٍ جامدةٍ، ومفسرين محدّدين، وانماطٍ تفكيريّةٍ رتيبّةٍ، تجعل كلّ المستجدّات العصريّة محكومةً من قبل هذا العقل وبما يتماشى مع تقليديته وسلفيته.. فأيّ متغيّرٍ جديدٌ، أو مستجدٌّ أو قضيّةٌ جديدةٌ تطلّ برأسها على المجتمع بحكم تبدّل التاريخ وتغيّر المعطيات والمواقع

والادوار، فإنَّ عليها المرور على محكمة العقل التقليدي؛ أيْ: على نصٍ يفسره شخصٌ عاش في الماضي والذي يكون قوله الفصل، فإنْ توافقت مع ما تعوّد عليه هذا العقل فإنَّ مصير القضيّة المستجدّة يكون القبول، وإنْ لم تتوافق فمصيرها الرد بعد عمليّات التفسيق والتضليل والرمي بالبدعة.

٣. ماضويّة الفكر السلفي

لقد كانت - ولا تزال - المرجعيّة التي يعتمد عليها الخطاب السلفي ماضويّة الطابع والتفكير والمعيار، ونحن هنا لا نقف موقفاً سلبيّاً من الماضي ورموزه إلّا بقدر انسجامه مع المعطيات الحقيقيّة والمبادئ الاصيلة التي قام عليها الإسلام المحمدي الاصيل وما يريد أنْ يحققه من اهدافٍ نبيلةٍ في الحياة الانسانيّة.

فالاحتكام المرجعي السلفي كان ماضويّاً بامتيازٍ ازاء كلّ ما هو عصريٌّ ومستجدٌّ، ومن هنا أضحى الخطاب السلفي الديني واقعاً في ازمة الماضويّة حتّى لو حاول التلبس بالعصريّة، فهو تلبّسٌ شكليٌّ لا يدخل في صميم الذهنيّة حتّى يعيد تكوينها من جديدٍ بحسب ما يريد، فالقشرة الذهنيّة عصريّة الشكل، لكنَّ الروح الفكريّة ما تزال تراوح في عصورٍ سابقةٍ على العصر الحديث بمئات السنين، ومن هنا نشأت ولا زالت الازمة العصريّة الحقيقيّة في الخطاب الديني السلفي التقليدي.

ولأنَّ الخطاب الديني السلفي يفتقد إلى الاقناع - حيث إنَّ ادواته المعروفة هي: القسر، والضغط، والترهيب، والتخويف، والتفسيق، والتكفير - في عصر التعدّدية الفكريّة والمعلوماتيّة وتقاناتها، فإنّه يحاول التمسّك بالمقولات الدينيّة التي ينتقيها وبما تناسب اهدافه بقدر المستطاع ويوظفها في لغته التقليديّة ويجيّرها لصالحه في

اكثر الاحوال عن طريق تفسيراتٍ حرفيّة الطابع دون التحرّك صوب الفهم الدلالي للنصوص الدينيّة عامّةً، وبهذا الخطاب الساذج يحاول سوق الرأي العامّ تجاهه ودحض كلّ ما عدا ذلك.

وباختصارٍ شديدٍ، فإن العقل السلفي يقوم بالتقاط المعاني والافكار وغيرها من الإثارات الفكريّة من سلة التراث بحكم انكفائه عليه بشكلٍ شبه مطلقٍ في الوقت الذي لا يعي هذا العقل أهميّة إمتلاك الموضوعيّة العلميّة، ولذلك فانه لا يستطيع اقتناص الحقائق الاصيلة من التراث، لأنه لا يخضعها لعمليّة مقاربةٍ مع الواقع(دون الخروج من دائرة الشارع المقدّس بالطبع) واستلهام غايات التشريعات ومقاصدها النهائيّة التي تفرض نفسها على مسار الحركة الفكريّة الجائلة في مدارات النص واعماقه ودلالاته.

إنَّ العقل السلفي- وهو يقوم بعملياته الفكريّة لكي يستخرج من التراث رؤىً أو احكاماً أو مناهج للحياة أو مجابهة التحدّيات المفروضة عليه- إنّما يتمترس خلف قراءته الخاصّة به للنص المقدّس مستخدماً ادواته المعرفيّة السالفة الذكر، لكي يضفي على مقولاته القدسيّة والجزميّة وبذلك يمكنه إنْ يدعي امتلاكه ناصية الحقيقة، انطلاقاً من احساسه الذاتي بامتلاكه الحقّ في تفسير النصوص المقدّسة وسيرة السلف بصورةٍ انتقائيّةٍ، ودون الاهتمام بعناصر الزمان والمكان والتغيّر والتطوّر الذي هو سمة الكائن الحي بشكلٍ عامٍّ، والانسان بشكلٍ خاصٍّ، وكذلك عدم امكانيته تمييز العلاقة بين الثابت والمتغيّر، إذ إنَّ الثابت في المعرفة البشريّة يكون مرجعيّة المتغيّر.

فعلى سبيل المثال لا الحصر، نستطيع ايراد شواهد عديدةٍ تؤيد ما ذهبنا اليه من خلال قراءةٍ فاحصةٍ لكتابين مهمّين يعتبران مرجعيّةً اساسيّةً للاتّجاه السلفي الحديث: (معالم في الطريق لسيد قطب وكتاب الفريضة الغائبة لمحمّد عبد السلام فرج)[1].

ونتيجةً لما تقدم، فإن الخطاب السلفي يعاني من ازدواجيّةٍ بين الواقع المعاش وجدليّاته المفروضة على الإنسان وصرامة العقل السلفي في احكامه التي تتقاطع مع الواقع وتحدّياته المستمرة للنصوص الجامدة التي يتبناها بعد انتقائها بعنايةٍ من سلة التراث.

إنَّ مظاهر الحداثة وما بعد الحداثة الغربيّة ومعطياتها في الواقع الانساني على الصُعد الفكريّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والتقنيّة، تضغط بقوّةٍ على المجتمعات التي تتبنّى الاتّجاه السلفي وتجعلها اسيرة التناقض الفعلي الذي تعيشه بين الاضطرار إلى تبنّي الكثير من مخرجات الحداثة الغربيّة- لا سيّما التقانات واسلوب الحياة - وبين مقولات العقل السلفي وخطابه الماضوي الصارم.

ويمكن ملاحظة ما يلي:

١. كثرة الفتاوى الملزمة للمجتمع والتي تصدرها الكثير من الجهات الفتوائيّة، وتتنوّع هذه الفتاوى في إلزام الناس بقوائم الممنوعات واللاءآت

---

(١) القديمي، نواف، الاسلاميون سجال الهوية والنهضة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الاولى،٢٠٠٨م: ٢٥٠ – ٢٥٣.

المفروضة على الشعب ومن الملاحظ على هذه الفتاوى تغيّر بعضها بين الحين والاخر ليس استجابةً لمقتضيات الواقع ومتطلباته الفعليّة الضاغطة، بل بمقتضى الالفة مع تلك المستجدّات بوصفها امراً واقعاً، والالفة هذه تعني: أنَّ المجتمع بمن فيهم السلفيّة سيتعاملون مع تلك المتغيّرات بنوعٍ من التعاطي المتسامح بغض الطرف عنها أو تحليلها[1].

فعلى سبيل المثال لا الحصر، فقد اسرع الحكّام في الدول التي تتبنّى الاتّجاه السلفي التكفيري لإستيراد هياكل حضاريّةٍ غربيّةٍ كاملةٍ في شتّى المجالات، وزرعوها بجانب مدارس الحديث والقرآن، مثل مدينة جبيل الصناعيّة الضخمة ومطار الملك خالد الدولي ومطار الملك فهد الدولي وجامعة "الامام محمّد بن سعود"، ومشروع تحلية المياه، وتشييد ناطحات السحاب وشراء الاسلحة المتطوّرة جداً.....الخ، ولكنَّ الروح البدويّة الخشنة لم تتغير أو تنسجم مع مظاهر الحداثة الغربيّة المستوردة[2].

٢. يلتزم بتحريم العلوم الغربيّة ويعدّها علوماً كافرةً، ويتّسم بالانغلاق الحضاري وعدم الانفتاح، فعلى سبيل المثال لا الحصر، فقد فَنّدَ الشيخ عبد العزيز بن باز مفتي السعوديّة كرويّة الارض ودورانها حول الشمس واتى بالأدلة النقليّة والحسيّة على جريان الشمس وسكون الارض[3] !!!

---

(١) عبد الله، انور، خصائص المجتمع الوهابي- السعودي، مكتبة الشرق، باريس ــ فرنسا، د ن: ٤١-٤٣.

(٢) المصدر السابق: ٢٠١.

(٣) بن باز، عبد العزيز، رسالة في الادلة النقلية والحسية على جريان الشمس وسكون الارض،

٣. رفضه الاعتراف بالخطأ ويصرّ على أنّ معتقداته وآرائه هي الحقّ، وغيرها الباطل ويرتّب آثاراً عمليّةً على ذلك تتمثّل بإقصاء الآخر وتكفيره[١].

٤. رفضه للعقل ومقولاته، وقد انشأ الوهابيّون أجيالاً متعصّبةً دينيّاً ومنغلقةً على ذاتها، لا تؤمن بدور العقل وقاموا بإدانة الفلسفة والتيّار المعتزلي العقلي وكفّروا الفكر الشيعي وغيره[٢].

٥. الجزميّة؛ أيْ: يجزم بأنّه على الحقّ وأنّ كل ما سواه باطلٌ، إمّا ضالٌّ أو مشركٌ أو كافرٌ و لابدّ من الجهاد ضدّه[٣].

٦. يتّسم الفكر السلفي بالتماهي التامّ مع الماضي، إذ يقدّم فقه السلف وفكره بوصفه اطاراً تشريعيّاً مطلقاً يعلو على الزمان بأبعاده الثلاثة: الماضي، والحاضر، والمستقبل، ممّا افقد الفكر السلفي القدرة على الاستجابة المرنة لمتغيّرات العصر وتحدّياته، والانجرار إلى الماضي ومعاركه الكلاميّة واختياراته اللغويّة[٤].

٧. أنّ من اخطر ما تواجهه الامة الاسلاميّة حالياً هو انبهار الكثير من شبابها بالأفكار السلفيّة التي تعيد انتاج مقولات السلف بشكلٍ سطحيٍ ينسجم وحال

منشورات الجامعة، المدينة المنورة، ١٩٧٤م: ٢٣ -٢٤.

(١) البريدي، عبد الله، السلفية والليبرالية اغتيال الابداع في ثقافتنا العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ــ المغرب، الطبعة الاولى،٢٠٠٨م: ٤٦. وكذلك خصائص المجتمع الوهابي ــ السعودي: ٤١.

(٢) المصدر السابق: ٤٣.

(٣) المصدر السابق: ١٢٢ــ ١٧٤.

(٤) السلفية والليبرالية: ٥٠ -٥١.

الشباب التوّاق للتغيير والتمرّد على الواقع الفاسد الذي يعيشونه، وأنَّ مكمن الخطورة يكمن في الذين يؤثّرون في الواقع الاجتماعي – الديني، أولئك السلفيّون الذين يصوغون الحاضر في ضوء نمطيّة الماضي ومثاليته وثبات آليّاته وأفكاره، وهذا يعني أنَّهم يعيدون إنتاج الماضي في الحاضر واجترار كلّ أشكاله المألوفة ومن ثَمَّ لا يمثّل ما يقدّمونه إضافةً معرفيّةً جديدةً، وإنّما إنتاجُ ما تمّ إنتاجه، شرحاً، أو تلخيصاً، أو تلفيقاً إن لم يكن تشويهاً للفكر الاسلامي بصيغةٍ اختزاليّةٍ اقصائيّةٍ استعلائيّةٍ افتخاريّةٍ وتمجيديّةٍ.

إنَّ المثال الذي يسعى إليه هؤلاء لا يتحقّق وجوده في الحاضر والمستقبل بفعل الجهد الإنساني، وإنّما هو قارٌّ في الماضي، ومن ثَمَّ فإن التقدّم عند هؤلاء ليس في السير نحو المستقبل وإنّما هو في العودة إلى الماضي، ومثلهم الأعلى نظرياً هو الإيمان المطلق بكمال الماضي وهذا يعني من الناحيّة العمليّة، الخضوع للمرجعيّات السياسيّة أو الدينيّة أو الاجتماعيّة التي تمثّله بغض النظر عن صدق ووثاقة بعض تلك المرجعيّات[1]، وكذلك تجاهل التغيّرات والتطوّرات التي انتابت الفكر الانساني عبر مراحله التاريخيّة المتعاقبة وصولاً إلى العصر الحالي.

---

(١) فالسلفية يعتقدون بشدة وبجزمية مفرطة على ان خير عصور التاريخ الاسلامي هو عصر الخلافة "الراشدة" متناسين ما انطوى ذلك العصر على خلافات مريرة وصراعات متمادية وصلت إلى تكفير بعض الصحابة بعضاً، بل وقتل بعضهم بعضاً (كقتل الخليفة الثالث عثمان وحروب الجمل والنهروان وصفين التي خاضها الامام علي عليه السلام خليفة المسلمين الرابع آنذاك ضد جمهرة من الجيل الأوّل للصحابة كعائشة والزبير وطلحة ومروان بن الحكم ومعاوية وغيرهم من الرعيل الأوّل للصحابة)، وقيام الفتنة الكبرى بين المسلمين والتي لازال العالم الاسلامي يئن من آثارها

إنَّ من يقرأ كتاب عوض القرني الموسوم (الحداثة في ميزان الاسلام)[١]، والذي قدّمه الشيخ عبد العزيز بن باز، يستنتج ما ذهبنا اليه، فقد جاء في مقدّمته ما نصّه:(ومن هذه الأفكار التي ابتليت بها الأمة وبدأ خطرها يظهر في ساحتنا مذهبٌ فكريٌ جديدٌ يسعى لهدم كلّ موروثٍ، والقضاء على كلّ قديمٍ، والتمرّد على الأخلاق والقيم والمعتقدات، وهذا المذهب أطلق عليه كهّانه وسدنة أصنامه اسم (الحداثة) وأنا لن أستبق الأحداث، وأحاول أن أعرّف بالحداثة، فما هذا الكتيّب إلّا تعريفٌ بها في الجملة، وبيانٌ لحكم الإسلام فيها[٢]، والذي دعاني للكتابة في هذا الموضوع أمورٌ كثيرةٌ من أهمّها

١. أنَّ الله أخذ العهد على أهل العلم أن يبيّنوا الحقّ للناس ولذلك لا يمكن أن يطالب المسلم بالحياديّة ودينه يحارَب، وقيمه تدمّر، وعقيدته تنتقص، بل إنَّ الولاء والبراء من أظهر فرائض الإسلام، في سبيله تلغى جميع الروابط الأرضيّة الأخرى، ويصبح الساكت عن البيان في هذه الحالة شيطاناً أخرس، وخاصّةً حين نعلم أنَّ الله ربط بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين الإيمان، وأنَّ النبيﷺ نفى الإيمان عمّن فرّط في هذا الفريضة، وعلى الأخصّ حين يصبح المنكر ظاهراً، ينشر في الصحف، ويلقى في المنتديات، لم يعد أهله يستترون به، فإنَّ

المرة إلى يومنا الحاضر.

(١) القرني، محمد عوض، الحداثة في ميزان الاسلام، منشورات المنتدى الخاص بكتاب العرب، د ط: ٣ـ٤.

(٢) اي رأي الإسلام السلفي المتطرف بالطبع دون النظر في آراء ومواقف فرق الإسلام الاخرى التي لا يعترف بها التيار السلفي اصلاً.

الأمة ما لم ينبر منها من يردّ المنكر ويقيم المعروف، يوشك أنْ يعمّها الله بعقابٍ من عنده، كما أخبر النبي صلى الله عليه وآله.

٢. ولأنَّ كثيراً ممن كان المفترض فيهم من العلماء الأفاضل والمفكّرين النابهين، أنْ يكونوا أوّل المتصدّين لهذه الموجة الفكريّة العارمة، وقفوا منها موقف المتفرج غير المبالي، أو ردّوا عليها في مقالاتٍ محدودةٍ في بعض الصحف، ثم نسي الأمر، وأنا أستثني هنا الكاتب الفاضل محمد عبد الله مليباري، وسهيلة زين العابدين، ومحمد المفرجي، فجزاهم الله خيراً، لجهدهم وجهادهم، وإنني حين تقدّمت للمساهمة في هذا الموضوع لا أدّعي أنّني أوّل من يتصدى له، لكنّني أرجو أنْ أكون بعملي هذا أيقظت الهمم ونبّهت الغافلين، ممن هم أولى مني بهذا.

٣. لأنّ كثيراً من العلماء والأدباء الغيورين يظنّون أنَّ الخلاف مع الحداثة خلافٌ بين جديد الأدب وقديمه، وأنَّ المسألة لا تستحق كلّ هذا الاهتمام، وهذا ما يحاول الحداثيّون أيضاً أنْ يرفعوه في وجه كلّ متصدٍّ لهم، **لكنني أؤكّد أنَّ الصراع مع الحداثة أوّلاً وأخيراً صراع عقائدي بحت**، إذ إنني لا أنطلق في كتابي هذا في الحوار مع الحداثة منطلقاً أدبيّاً يتحدث فيه المتحاورون عن عمود الشعر ووزنه وقافيته وأسلوب القصة.

إنّنا نختلف معهم في المنطلقات الفكريّة العقائديّة، ونعترض عليهم في مضامينهم ومعانيهم التي يدعون إليها، وينافحون عنها، وعن هذه فقط سيكون حديثنا.

إنّ كلّ من يصدّق أنّ الحداثة مدرسةٌ أدبيّةٌ في الكتابة والشعر والقصة واهمٌ أو جاهلٌ بواقع الحال، أطالبه بأنْ يقرأ هذا الكتاب، ثم يحتكم إلى كتاب ربّه وما عليه إيمانه فقط.

٤. ولأنّ الحداثيين سيطروا على كثيرٍ من الأقسام الثقافيّة في الصحافة المحليّة وتغلغلوا في غيرها من النوادي الأدبيّة والأنديّة الرياضيّة وفروع جمعيّات الثقافة والفنون، واتّخذوا حيال أيّ فكرٍ غير فكرهم سياسةً قمعيّةً دنيئةً كما يقول أحد التائبين منهم، كما سترى في الكتاب، فكان لا بدّ من الرد عليهم بواسطة النشر في الكتب، بعد أن سدّوا جميع المنافذ أمام غيرهم، وكان نصيب أيّ مقالة ردٍ عليهم أو حتّى عتابٍ لهم هو سلة المهملات.

5. لعلّ هذا البيان والإيضاح يكون فيه موعظةٌ لمن خدع بالحداثة من أبنائنا، فينيب إلى ربّه ويعود إلى أصالته ويستغفر من ذنبه، والله غفور رحيم، بل إني أوجّه الدعوة إلى من حمل لواء الحداثة عن قناعةٍ أنْ يراجع حساباته ويتذكر يوم اليقين، يوم الرحيل عن هذه الحياة وبماذا سيواجه ربّه، وليعلم أنّ التاريخ لا يرحم أحداً، وأنّه لا يفرّق بين أهل العمالة الفكريّة والعمالة الأمنيّة أو السياسيّة[1]، بل قد تكون الأوّلى هي الأخطر.

---

(١) ان القرني هنا يصف اهل الحداثة صراحة بالعمالة الفكرية الاخطر في التأريخ من غيرها من (العمالات) !!!.

وإنّني أخيراً أحبّ أنْ أنبه على أمرين:

الأوّل منهما: أنّنا تعوّدنا من الحداثيين أنْ يرفعوا عقيرتهم بالصياح عندما نريد أن نحاكمهم إلى دين الله ويقولون ما علاقة هذا بالأدب والفكر، بل يقولون إنّ التستّر وراء الدين والالتجاء له في الخصومة الفكريّة علامة الضعف والهزيمة، بل وصل الأمر بهم أن يدافع أحدهم عن أحد الشيوعيين الذين نالوا من الله بألفاظٍ فجّةٍ قبيحةٍ -كما سترى عند الحديث عن البياتي- واعتبر أنّ الدفاع عن الدين علامة على فقد التقوى، ومع ذلك فإنّنا نؤكّد مرّةً أخرى أنّنا سنحاسبهم إلى الدين وإلى الدين فقط[1]، فهو مرجعنا وميزاننا ومعيارنا، فإنْ كان لهم من اعتراضٍ فليثبتوا لنا أنّ ما نناقشهم به لا يستقيم إسلامياً، ونحن مستعدون للتراجع عند ذلك عن كلّ ما نقول هنا، أمّا غير ذلك فإننا لن نأبه بنقيق الضفادع ولا نعيق البوم والغربان[2] ﴿وَ اللَّهُ غالِبٌ عَلى أَمْرِهِ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاس لا يَعْلَمُونَ﴾[3].

وكذلك الحال نفسه مع كتابات الوهابي المتشدّد عبد العزيز المقحم[4] وغيره.

---

(١) اي الدين الذي يفهمه ويعتنقه السلفيّون فقط.

(٢) وهنا نلاحظ بكلّ وضوح لغة الشتم الواضحة والنبرة الاستعلائيّة والاقصائيّة للآخر ووصفه اصوات خصومه: " نقيق الضفادع ونعيق البوم والغربان".

(٢) سورة يوسف، الآية: ٢١.

(٤) مجلة الدعوة،العدد١٥٩٨\٢٨ صفر ١٤١٨هـ الموافق ٣ يوليو ـ تموز ـ ١٩٩٧م.

ممّا تقدّم يستنتج القارئ ما لهذا الاتّجاه من سماتٍ استئصاليّةٍ للآخر سواء كان هذا الاخر فكراً أو بشراً، وقد عبّر احد اقطابهم عن ذلك بقوله:" يجب رمي الفكر الانساني في المزبلة"[1].

وخلاصة الامر: أنّ الفكر السلفي يتعامل مع النص بشكلٍ حرفيٍ؛ أيْ: مع ظاهر النص ويدور حوله ولا يغوص في اعماقه، ويحيل الفهم إلى ما يقوله السلف أو ما يحكم به عليه؛ أيْ: إلى المرجعيّة التي تتبنى الثابت من النص بحسب ما يرى، ممّا ادّى ويؤدّي به إلى الجمود الفكري والتشدّد والتعصب والذي يلقي بظلاله على الواقع الثقافي والاجتماعي بشكلٍ كثيفٍ ويولّد حالة انفصامٍ بين الواقع الراهن وبين هذا الاتّجاه المتطرّف المنغلق على نرجسيته الاقصائيّة المفرطة.

الاتّجاه الثاني: فكر التماهي مع الحداثة وما بعدها(الفكر الاستغرابي)

إنّ هذا الاتّجاه يعاكس ويضادّ الاتّجاه السلفي تماماً، فهو يقف في الجانب الفكري والتطبيقي المقابل له، ويؤمن هذا الاتّجاه بشكلٍ عامٍ بالقطيعة مع التراث والركون إلى التجربة الحداثويّة الغربيّة في الفكر والعمل وبناء الذات وصولاً إلى بناء حضارةٍ في العالمين العربي والاسلامي، ويعدّها السبيل الاوحد للتقدّم والنهوض بالواقع المتردّي الذي يعيشه العالم العربي خاصّةً والاسلامي عامّةً.

---

(١) مجلة الدعوة، العدد١٥٩٨/٢٨ صفر ١٤١٨هـ الموافق ٣ يوليو ـ تموز ـ ١٩٩٧م: ١١١ـ ١١٢.

وحسب هذا الاتّجاه فإنَّ الوصول إلى الحداثة والى ثقافةٍ علميّةٍ يكون بعدم الرجوع إلى تراثٍ قديمٍ، بل التوجّه صوب الغرب والاخذ من منابعه ما تطوّعوا بالعطاء وما استطعنا من القبول وتمثّل ما قبلناه[1].

وفي هذا الصدد يقول احد اقطاب هذا الاتّجاه مبرّراً هذه الدعوة الاستغرابيّة: " لا مبرّر لهذه الدعوة إلّا فرضيّةٌ واحدةٌ مستخرجةٌ من واقع التاريخ ذاته، وهي أنَّ الدور التاريخي الغربي الممتدّ من عصر النهضة إلى الثورة الصناعيّة، هو المرجع الوحيد للمفاهيم التي تشيّد على ضوئها السياسيات الثوريّة الرامية إلى إخراج البلاد غير الأوروبيّة من أوضاع وسلطويّة مترهّلة إلى أوضاعٍ صناعيّةٍ حديثةٍ، ليست هذه الفرضيّة فكرةً مسبقةً، بل نتيجة استطلاع التاريخ الواقع[2].

وتأسيساً على هذا الموقف الفلسفي يتعامل هذا الاتّجاه مع مشكلات النهضة العربيّة، ويحكم على التراث العربي- الإسلامي وهو يفعل ذلك وهو واعٍ بأنّه يحكم على التراث باستخدام مفاهيم خارجةٍ عنه، لكنّه يرى أنَّ هذا هو الموقف الصحيح، وذلك بطبيعة الحال انطلاقاً من مقولة وحدة الإنسانيّة ومفهوم "التقدّم" الحداثي. ويوضّح العروي هذا الموقف قائلاً:

إنّي أحكم على التراث انطلاقاً من مفاهيم غير نابعةٍ من صلبه، وأدعي أنَّ كلّ من يعيش في زماننا هذا، من يعتبر نفسه ابن هذا الزمان، لا يستطيع أن يفعل غير هذا، ومن عَكَس القضيّة خرج من زمانه إلى زمانٍ آخر، إنّي أنطلق من مفهومٍ هو

---

(١) محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة،١٩٨٢م: ٨٢.

(٢) العروي، عبد الله، الايدلوجيا العربية المعاصرة، تعريب محمد عيتاني، تقديم مكسيم رودنسون، بيروت ـ لبنان، دار الحقيقة للطباعة والنشر، ١٩٧٠،م: ١٢٥.

وليد تطوّرٍ تاريخيٍ وأطبّقه على مادّةٍ افترض أنَّها سائرةٌ إلى التطابق معه. أفعل ذلك وأنا واعٍ بالصعوبات المترتّبة على هذا الإجراء، إلّا أنّني أدعي أنَّ لا إجراء غيره، للسبب المذكور سابقا.

أعي أنّي أجعل من سيرورةٍ غير مؤكّدةٍ دليل صحةٍ تطبيق المفهوم، هذا دورٌ ولكنّه سليمٌ غير عقيمٍ، أعي كذلك أنَّ المفهوم المكتمل يدعوني إلى إنارة أشياء وإخفاء أشياء أخرى، فأبقي بالضرورة داخل ضوء المفهوم، وأدعي أنَّ هذه حال كلّ مفهوم، مكتملاً كان أو غير مكتملٍ، وأنَّ المفهوم المستعمل هنا هو مفروض علينا بالتزامنا إزاء الإنسانيّة الحاضرة.

هذه الضوابط هي في الحقيقة لوازمٌ لموقفٍ محدّدٍ من التاريخ ومن المجتمع، تقبل أو ترفض جملةً، لا جبر فيها ولا تعليل، ومن قال العكس فعن تسرّعٍ ومكابرةٍ[1].

إنَّ الدواعي والاسباب التي دعتهم للأخذ بالمنهج الغربي وادواته هذا تتلخص ـ بحسب رأيهم ـ بالآتي:

* انتشار الإيمان بالغيب (الفكر الغيبي) أهمّ أسباب انتكاسة الحضارة العربيّة.

* إذا كان الدين عنصر الوحدة في القرون السابقة، فإن القوميّة هي عنصرها المقوّم في العصر الحديث.

---

(١) العروي، عبد الله، مفهوم العقل، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م: ١٧.ويرجى ملاحظة الجزمية في احكام العروي اعلاه.

* من المستحيل أنْ نقبل تقنيّات الغرب وعلومه ونرفض في الوقت نفسه فلسفاته وثقافته.

* الحضارة الأوروبيّة حضارةٌ مطلقةٌ بمعنى أنَّها قابلةٌ للتطبيق في كلّ زمانٍ ومكانٍ، بينما الحضارات السابقة تاريخيّة نسبيّة.

* الليبراليّة أو الماركسيّة ليست غزواً فكريّاً يهدّد الأمة.

* على استراتيجيّة الثقافة أنْ تحذر من السقوط في حبائل الفكر الديني.

إنَّ تصوّر هذا الاتّجاه للنهضة، إنّما يرتبط بتحوّل المجتمعات العربيّة والاسلاميّة إلى الحداثة من خلال اعتماد آليّةٍ منهجيّةٍ تتلخص بالقطيعة المعرفيّة مع التراث، والقطيعة المعرفيّة هنا هي بمعنى القطع مع الأساليب والمناهج العقليّة للبحث الفكري التي استخدمت في التراث (أي التراث العربي- الإسلامي)، واستبدالها بالأساليب والمناهج العقليّة الحديثة والمعاصرة[1].

إنَّ من لوازم الاخذ بالقطيعة مع التراث هو نفي المقدّس واعتماد المنهج التجريبي والحسي في التعامل مع الدين والتراث بوصفهما منظومتين تقبلان الخضوع للتجريب والقراءة الحداثويّة، ونتيجةً لهذا، فأنَّ كثيراً من المفاهيم والمقولات الدينيّة سوف تتغيّر وتتبدّل وبالتالي تتبدّل المعرفة الدينيّة، بل المنظومة كلّها وفق هذا المنهج.

---

(١) العروي، عبد الله، مفهوم العقل، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦: ٩ـ١٢.

منهج وآليات الاتجاه الاستغرابي

ينطلق المنهج الاستغرابي في تأسيس منهجيّةٍ له لقراءة الدين من خلال اعتماد آليّات القراءة الغربيّة للدين المستندة إلى مركزية الانسان، والمنطلقة من الطبيعة والمعتمدة على العقل وفق الشروط الحداثويّة للوصول إلى تحقيق الاهداف العليا للنهضة في العالمين العربي والاسلامي، وفي سياق هذا الاتّجاه يؤكّد محمّد اركون النظرة إلى القرآن الكريم بوصفه جزءاً من التراث وليس نصّاً متعاليّاً ومفارقاً ومنفصلاً عنه فيقول: " إنّ ما كان قد قبل وعُلم وفُسّر وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهوديّة والمسيحيّة والاسلاميّة، ينبغي ان يُدرّس أو يقارب منهجيّاً بصفته تركيبةً اجتماعيّةً لغويّةً مدعمةً من قبل العصبيّات التاريخيّة المشتركة والاحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع "[1].

وهذه اهمّ ركائز الاتّجاه الاستغرابي وادواته المعرفيّة في القراءة والفهم والتحليل وصياغة الشروط والاحكام:

أ. **منهج الأنسنة**: التي تستهدف أساساً رفع عائق القدسيّة عن طريق النظر في الآيات القرآنيّة الكريمة وتحويلها من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، عبر ادواتٍ لغويّةٍ واصطلاحيّةٍ تعتمد حذف العبارات التقديسيّة (مثل: القرآن الكريم، الآية الكريمة، قال الله تعالى... الخ)[2]، واستبدالها بمصطلحاتٍ جديدةٍ ذات أبعادٍ ماديّةٍ

---

(١) اركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٥م: ٢١.

(٢) سروش، عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ترجمة احمد القبانجي، دار الفكر الجديد،

بما كان يتداول من مصطلحاتٍ ذات أبعادٍ إيمانيّةٍ مثل: (الظاهرة القرآنيّة بدل نزول القرآن، والمدوّنة القرآني بدل القرآن الكريم أو المصحف الشريف، التجربة الدينيّة[1] بدل الايمان الراسخ....الخ).

وكذلك التسويّة الرتبيّة في الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني، وهذه التسويّة في مراتب الاستشهاد تزيل الفارق تماماً بين ما هو نصٌّ مقدّسٌ قطعيٌ ونصٌّ بشريٌ يمكن له أنْ يتبدّل ويتغيّر بعد حينٍ من الدهر ليؤدّي بعد ذلك إلى الانتقال إلى الخطوة اللاحقة، وذلك بالتركيز على السياق الثقافي للنص القرآني المجرّد من دلالته القطعيّة المكتسبة من قدسيته، والدخول في بحث إشكاليّة فهمه وتأويله بحسب هذا المنهج وادواته المعرفيّة، والوصول في النهاية إلى عدم استقلاليّة النص القرآني عن مصدره المتمثّل بالرسول الاعظم صلى الله عليه وآله الامر الذي يؤدّي في النهاية، إلى القول ببشريّة القرآن الكريم[2].

وكذلك التوسّل بالمناهج المقرّرة في علوم الأديان، والعلوم الاجتماعيّة، لاسيّما اللسانيّات والسيميائيّات وعلم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والتحليل النفسي، **ومآل ذلك كلّه: تغيير مفهوم الوحي**، والتأكيد على أنّ ما ثبت من الأوصاف والأحكام والحقائق بصدد التوراة والإنجيل يثبت أيضاً بصدد القرآن الكريم، لأنَّ ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتقديم النص القرآني بوصفه نصّاً غير

العراق،٢٠٠٦م: ٢٧١.

(١) وهنا يلاحظ التماهي المفرط مع المنهج التجريبي في المجال العقدي،وبعبارة اخرى فإن التجربة الدينية توحي بمدة معينة تنتهي بانتهائها.

(٢) المصدر السابق: ٢٢.

متماسكٍ ولا متّسقٍ، وغلبة الاستعارة والرمزيّة والأسطورة عليه والمحاولة الدؤوبة لإظهار لاعقلانيّة الإيمان الذي يريد القرآن الكريم تقديمه.

ب. **منهج العقلنة**[1]: في القراءة الحداثيّة الاستغرابيّة يتمّ نقد علوم القرآن الكريم، وإعادة تعريف النص القرآني ذاته من خلالها، وذلك بهدف رفع الوحيانيّة الغيبيّة عن النص القرآني كونها- بحسب رأي هذا الاتّجاه - تمثّل عائقاً أمام القراءة الحداثيّة التاريخانيّة، وهنا لابدّ من توضيح هذا الاسلوب بإيجازٍ عن طريق ايراد احد الشواهد العمليّة لهذا المنهج عند واحدٍ من اعمدة هذا الاتّجاه، وهو الدكتور عبد الكريم سروش في مجمل كتبه ومحاضراته وحواراته، فعلى سبيل المثال لا الحصر، قدّم لنا سروش في كتابيه: (القبض والبسط)، (وبسط التجربة النبوية) ومعظم مؤلّفاته الاخرى، جملةً من المقاربات والتفكيكات التي شكّلت البناء الهرمي للبنية التكوينيّة، ليس لهذين الكتابين فحسب، بل لمجمل منهجه الفكري ومشروعه في النقد الثقافي للفكر الديني في ضوء علم الأديان، وذلك بما يؤكّد نظريّته في محدوديّة الفكر الديني وقصوره في معالجة تطوّرات الحياة وصيرورتها، وعلى اساس هذا الفهم فلابّد من تكييف الفكر الديني الإسلامي في ضوء مقولات الحداثة

---

(١) من المفرقات اللافتة للنظر ان دعاة التغريب واللحاق بالغرب في العالم العربي والاسلامي ما انفكوا يدورون في اطار عقلانية القرن الثامن عشر والتاسع عشر، في الوقت الذي سقطت فيه هذه العقلانية الغربية في الغرب نفسه وظهر للكثير من مفكري الغرب مدى خطل هذه العقلانية وقصورها وعجزها عن تقديم المزيد للحضارة الانسانية المتطورة باضطراد، وصار بهم الامر إلى البحث عن (عقلانية) بديلة تستطيع تلبية متطلبات الحضارة المتسارعة في الكم والكيف معا بحسب منظورهم الفلسفي- المادي.

ومسلّمات الفكر الغربي المعاصر، والتي على رأسها، محوريّة الإنسان وقدرته على ابداع وتأسيس فكرٍ دينيٍ جديدٍ يتماشى مع الحداثة وروح العصر بحسب ما يعتقد، من خلال شرعنة التعدّديّة الدينيّة المصحّحة لكلّ العقائد في ضوء نسبيّة الحقيقة وكيفيّة صياغتها وبشريّة المعرفة الدينيّة، وكذلك التكيّف مع فكرة نفي الإله المطلق واستبداله بالإنسان المتغيّر والمتحوّل في الزمان والمكان تبعاً لقانون الصيرورة والتحوّل الحاكمة على مسيرة الوجود الامكاني.

هذا المشروع الذي جاء شعاره على لسان سروش نفسه: (لا بدّ لإيقاف المياه، من سدّ منابعها) وذلك من خلال إعادة تعريف الإسلام مجدّداً وبمنأى عن الرأي المتسالم عليه في الأوساط الإسلاميّة، ومن ثَمَّ الوصول إلى القول ببشريّة القرآن الكريم، وتأكيد محدوديّة أهداف الرسالة الإسلاميّة وعدم شموليّتها لكلّ زمانٍ ومكانٍ، وبذلك يتمّ التمهيد بحسب سروش لقبول التكييف للفكر الديني الإسلامي مع هذه المسلّمات التي أفرزتها الحداثة[1].

ج. منهج النسبيّة التاريخيّة (التاريخانيّة): هذا الاسلوب في التعامل مع النص يستهدف إطلاقيّة احكام القرآن الكريم ومقولاته المتمثّلة في الآيات المحكمات (التي هي امّ الكتاب ومرجعيّة النص المتشابه) المقبولة والمسلّم بها عند المسلمين قديماً وحديثاً وتحويلها إلى نسبيّةٍ ظرفيّةٍ مرتبطةٍ بمكانها وبيئتها وزمنها عبر الخطوات الاتية:

---

(١) الناصر، الشيخ غالب، مباني الدين التجريبي والتعددية الدينية في فلسفة عبد الكريم سروش، مركز الفكر الاسلامي المعاصر، الطبعة الاولى ١٤٣٣هـ -٢٠١٢م: ٢١٠.

١. توظيف المسائل التاريخيّة العامّة وأسباب النزول والتقسيمات الكلاسيكيّة في العلوم القرآنيّة: المكي و المدني بشكلٍ ينسجم مع النسبيّة التاريخيّة.

٢. التقليل من دور الآيات الكريمة التي تقدّم أحكاماً إلزاميّةً، والتفريق بين القانوني والتشريعي الديني، ويستمرّ اعمام التاريخانيّة هذه على هذا المنوال ليشمل العقائد ذاتها.

٣. وتتوّج هذه العمليّة الواسعة بالدعوة – في الاعم الاغلب – إلى (تحديث الدين)، اذ تدعو هذه القراءات إلى أن نستخلص من النص القرآني والنبوي تديّناً ينسجم مع فلسفة الحداثة؛ أيْ: تطويع "ولي" عنق النصوص المقدّسة من قرآنٍ كريم وسنّةٍ مطهّرةٍ، لتتوافق مع مقولات ومناهج الحداثة وما بعدها ورؤيتها الشاملة عن الوجود والحياة.

هذا على مستوى المنهج، أمّا على مستوى الآليّات فينبغي التركيز على ثلاث آليّاتٍ متزامنةٍ يقوم بها أيّ منهجٍ أو عملٍ معرفيٍّ بحسب هذا الاتّجاه، وهي باختصارٍ شديدٍ:

٤. **الاختراق والتفكيك**: أيْ: اختراق المواقع الفكريّة التقليديّة السائدة وضرب البنى الفوقيّة والتحتيّة للمفاهيم والتشكيك بصحّتها.

٥. **الزحزحة**: وباستمرار هذا الضغط المقنّن يتمّ زحزحتها عن مواضعها ودفعها، بل وحشرها في زوايا ضيّقةٍ[1].

---

(١) بلقزيز، عبد الاله، قراءات في مشروع محمد اركون الفكري، ندوة فكرية، منتدى المعارف، الطبعة الاولى، بيروت، ٢٠١١م: ١٣٩.

٦. **التجاوز**: وذلك بطرح البديل المستند إلى القراءة المقلّدة للغرب، وغايته: تغيير الواقع المأساوي الذي يرزح تحته العرب والمسلمون المتّسم بالفشل والتراجع والاذلال والعنف، والتحوّل إلى وضعٍ متّسمٍ بالإبداع والتحرّر[1].

الاتّجاه الثالث: وهو الفكر التوليفي ما بين الإسلام والحداثة وما بعدها

هذا الاتّجاه يحاول التنقيب عن المشتركات والمبرّرات في التراث الديني لإيجاد التوفيق والانسجام بين الاسس والمنطلقات ما بين الإسلام والحداثة الغربيّة سواءً على مستوى الشكل أو المضمون أو كليهما معاً.

إنَّ هذا الاتّجاه وبحكم نشأته وبيئته المعرفيّة وامكانيته في فهم التجربة الحداثويّة الغربيّة واطلاعه العميق على الفكر الاسلامي – لاسيّما السني منه –، يرى إمكانيّة اللجوء إلى الآليّات والمناهج والوسائل الغربيّة في التعامل مع التراث الديني للخروج بفهمٍ عصريٍّ وتقديم رؤى حداثويّةٍ بإمكانها ان تُعتمَد في مشروعٍ نهضويٍّ شاملٍ للعالم العربي والإسلامي عن طريق تأسيس مبدأ " تعدّد الحداثات "، لأن تجربة نقل الحداثة الغربيّة إلى العالم العربي- الاسلامي -كما يراها اصحاب هذا الاتّجاه- لا يوجد فيها اصالةٌ أو ابداعٌ وجمالٌ، ولابدّ من التفريق بين واقع الاشياء وروح الاشياء؛ أيْ: الروح الكامنة فيها والتي تضفي عليها هويّتها ومعالمها الخاصّة

---

(١) اركون، محمد، ومجموعة من المفكرين، الحداثة والحداثة العربية، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا ـ دمشق،الطبعة الاولى، ٢٠٠٥م: ٥٦.

بها، ويقصد بالروح هنا: هو مجموعة القيم والمبادئ التي تتجسّد في الواقع بشكلٍ عمليٍّ.

وبعد ادراك هذا التمايز بين واقع الاشياء وروحها بشكلٍ دقيقٍ، يمكن البحث عن الحداثة بوصفها قيمةً حضاريّةً- لا واقع فحسب- نُقِلَ بصورةٍ قسريّةٍ دون ابداع او تكييفٍ للقيمة الحضاريّة المتجسّدة في روح الامة الاسلاميّة والمتمثّلة بالدين الاسلامي الحنيف.

وبموجبها – اي القيمة الاخلاقيّة الاسلاميّة – يمكنه مواجهة لا اخلاقيّة الحضارة الغربيّة[1].

إنَّ الدافع الاساس الذي ادّى إلى تبنّي هذا الاتّجاه عند ممثّليه هو غياب التعامل العلمي مع النص الديني والخطاب الديني معاً، سواء كانت نصوصاً اصليّة أو ثانويّة ممّا ادّى بفكر النهضة العربيّة الحديثة إلى السقوط في فخ التلفيقيّة التي تحاول أنْ تجمع بين تصوّراتٍ متناقضةٍ بدافعٍ نفعيٍ مباشرٍ تهرّباً من مواجهة الاشكاليّة المركزيّة الواجب حلّها لتحقيق التوفيق بين التراث والفكر المعاصر، وهنا يؤكّد اصحاب هذا الاتّجاه على أنَّ كلا الاتّجاهين السابقين (السلفيّة الرجعيّة والاستغرابيّة التابعة للغرب) يحاول فرض رؤيته وفلسفته وازاحة الاخرين من طريقه، فبالرغم من التناقض الظاهري بين الاتّجاهين، فإن كلّاً منهما يفضي إلى الاخر بوسيلته الخاصّة، تفضي التبعيّة المقلّدة للغرب إلى الدكتاتوريّة والاستغلال ومحاصرة الإنسان باسم

(١) عبد الرحمن، طه، سؤال الاخلاق ــ مساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي في الدار البيضاء ــ المغرب، بيروت، ٢٠٠٦م: ١٧١.

التغريب والحداثة، وتفضي السلفيّة إلى النتائج نفسها ولكنْ باسم الدين والتراث وتحقيق الهويّة الخاصّة[١].

خصائص الاتجاه التوليفي:

* اطّلاعٌ واسعٌ على الفكر الغربي والاسلامي (السنّي) وقلةٌ أو ضعف اطلاعه أو تجاهله لفكر اعلام مدرسة اهل البيت عليهم السلام، وأنّ اطلاعه على فكر اهل البيت يكون في معظم الاحيان ممّا يوجد عنهم في كتب اهل السنة[٢].

* انطلق كباقي الاتّجاهات من حالة ردة الفعل ازاء التخلّف والجمود والفشل الذي اصاب العالمين العربي والاسلامي.

* اعتماده المناهج الغربيّة الحديثة في تحليل النص الديني.

* انطلاقته من مرجعيّةٍ فكريّةٍ مغاربيّةٍ – فلسفةٍ رشديّةٍ- في الاعم الاغلب، والتي هي امتدادٌ للرؤية الاعتزاليّة القديمة بأدواتٍ منهجيّةٍ جديدةٍ ومختلفةٍ.

* يحاول تطويع النص الديني ومقولات التراث باتّجاه قبول الحداثة الغربيّة ومواقفها الفلسفيّة في الغالب عن طريق التحليل العلمي التاريخي والنقدي للنصوص وفهم العوامل الموضوعيّة (السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة)التي تتدخل في تشكيل التراث.

---

(١) ابو زيد، نصر حامد، النص ـ السلطة ـ الحقيقة، نشر المركز الثقافي العربي، الطبعة الاولى، ٢٠٠٠م: ٣٥.

(٢) الميلاد، زكي، الإسلام والحداثة .. من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة اسلامية، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الاولى، ٢٠١٠م: ١٦٠.

* أنَّ الموقف من الثابت والمتغيّر في النص الديني يتحدّد في هذا الاتّجاه طبقاً إلى فلسفته، فهو على سبيل المثال لا الحصر، يذهب إلى أنَّ الدين من الثوابت كونه مجموعةً من النصوص المقدّسة الثابتة تاريخيّاً، بينما يعتبر الفهم الديني لها من المتغيّر لكونه مجموعةً من الاجتهادات البشريّة في النصوص، وهذه الاجتهادات تمثّل نتاجاً طبيعيّاً لمجمل الظروف التاريخيّة والحقائق الاجتماعيّة وغيرها، التي تتدخل في صياغته، والدولة عنده من الثوابت لأنّها تقوم على فلسفةٍ مستندةٍ إلى ثوابت ولها مؤسساتها الثابتة بينما السلطة – أيّ سلطةٍ – فهي من المتغيّر[1].

فرضيّة وآليات الاتّجاه

اوّلا: فرضيته

تقوم فرضيّة هذا الاتّجاه على تبنّي الحكم القائل بأنَّ هناك نقصاً في التنظير العملي للمبدأ الاخلاقي في الفكر الاسلامي، وعلى هذا، فإنَّ الحاجة ماسّةٌ إلى تأسيس مفهوم العمل الاخلاقي القائم على مبادئ الدين الحنيف وقيمه عن طريق الاستناد إلى قراءةٍ معاصرةٍ للنص الديني باعتبار أنَّ الإسلام يمثّل رسالةً عالميّةً في المقام الاوّل[2].

---

(١) هذه الخصائص التي نلاحظها على هذا الاتّجاه انّما استخلصناها من خلال تأمّلنا في السياقات الفكريّة لهذا الاتّجاه بشكل عامٍ وقد توجد استثناءاتٌ هنا أو هناك، وكذلك لا ندّعي صواب جميع ما ذهبنا اليه فهذه غاية لا تدرك والله اعلَم.

(٢) المصدر السابق.

ثانيا: موقفه من تحليل النصوص وتفكيكها:

أنَّ المفهوم المركزي في تحليلات هذا الاتّجاه تقوم على التعدديّة الثقافيّة – اختلاف القراءات – ليس فقط بين الثقافات الكبرى فحسب وإنّما داخل اطار الثقافة الواحدة، وأنَّ عمليات تحليل النصوص وتحليل الخطاب في الثقافة العربيّة والاسلاميّة تركّز بالدرجة الاساس على كشف آليّات الهيمنة الثقافيّة لرؤيةٍ معينةٍ داخل الثقافة نفسها على الرؤى المغايرة لها، هذا من جهةٍ.

ومن جهةٍ اخرى، فإنَّ الحرص في استخراج الدلالات الكامنة في النصوص الدينيّة باستخدام المناهج الحديثة يستند إلى الحياديّة ازائها؛ أيْ: عدم فرض رؤيةٍ ايدلوجيّةٍ عليها من خارجها .

الشروط المعرفية اللازمة في تحليل النص الديني:

إنَّ هذا الاتّجاه وهو يمارس عمليات تحليل النصوص والخطاب الديني ينطلق من شروطٍ معرفيّةٍ تتلخص بحسب الآتي:

١. أنَّ أيّ مجالٍ معرفيٍّ لا يمكنه تجاهل أو الانفصال عن باقي المجالات المعرفيّة الاخرى في سياقٍ ثقافيٍّ معيّنٍ.

٢. أنَّ أيّ نشاطٍ فكريٍّ في أيّ مجالٍ معرفيٍّ لا ينفصل عن طبيعة المشكلات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والتاريخيّة التي تشغل الإنسان في أيّ عصرٍ من العصور، وأنَّ الوصول إلى الحقائق يتمّ من خلال ارجاعها إلى جذورها الأساسيّة وتحديد (العوامل أو العامل) الاكثر اهميّةً في صياغتها.

٣. أنَّ توفّر الرؤية الشاملة للوجود والمختلفة من امةٍ أو جماعةٍ إلى اخرى داخل الثقافة الواحدة فضلاً عن الثقافات الاخرى، هي التي يمكنها الحكم على صحّة وصدقيّة أو عدمهما للمنهج الفكري القائم، فنسبيّة الصدق أو عدمه يعتمد على صحّة الرؤية الشاملة للعالم واصالتها، والتي يمكن لها توفير الارضيّة المناسبة للتحليل الفكري، وهو ما يجعل القبول بالأيدولوجيّات المختلفة داخل النظام الفكري الاسلامي أمراً ممكناً.

٤. أنَّ جميع الخلافات الانسانيّة التي تحدث في المجتمعات الاسلاميّة يتمّ التعبير عنها بلغةٍ دينيّةٍ مؤدلجةٍ تحاول تأكيد صحّتها وصدقها في المجتمعات الاسلاميّة.

٥. أنَّ سيطرة اتّجاهٍ فكريٍ معيّنٍ لمدةٍ طويلةٍ من الزمن لا يعني أنَّ الاتّجاهات المضادّة له هي ضالّةٌ أو كافرةٌ، كون هذه الصفة الاقصائيّة تستخدم من قبل الاتّجاه المهيمن لإقصاء الاتّجاهات المضادّة له، وباستخدام وسائل وآليّاتٍ قسريّةٍ تأخذ- في الاعم الاغلب- اضفاء صفة الحقانيّة السرمديّة الابديّة عليها امام الاخرين.

٦. حين يتمّ طمس الحقائق والتاريخ الفكري لمنظومةٍ معيّنةٍ عن طريق الاقصاء القسري، تتحوّل افكار الجانب المهيمن ومقولاته إلى عقائد وثوابتٍ وتترسّخ في بما اراد الخيال الشعبي العامّ وتدخل في حرم النص الديني المقدّس، وهنا يضحى الاجتهاد الانساني ذو الطابع الايدلوجي مقدّساً لا يمكن اختراقه بسهولةٍ.

٧. فرز الثابت من المتغيّر وبيانه وتحديده بحاجة إلى آليّاتٍ تحليليّةٍ ذات مواصفاتٍ خاصّةٍ قادرةٍ على الحفر المعرفي من اجل ارجاع المفاهيم والمقولات إلى اصولها الاصيلة وبيان منشؤها الايدلوجي والتاريخي.

وهذه شروط مقبولة من جميع الاتّجاهات العلميّة الموضوعيّة.

ادوات الاتجاه:

كما ذكرنا اعلاه، فإنّ هذا الاتّجاه يلجأ إلى المناهج الغربيّة الحديثة في تعامله مع النصوص الدينيّة ومقولات التراث – لاسيّما المنهج الوصفي –، ومن هذه المناهج: الهرمونتيك، البنيويّة، الالسنيّة، التاريخانيّة، علم تاريخ الفكر، علم اجتماع المعرفة، وغيرها.

ثالثا: قواعد هذا الاتجاه وآلياته في التعامل مع النص وتحليل الخطاب الديني

يحاول اصحاب هذا الاتّجاه مزاوجة المناهج الحديثة مع المناهج التقليديّة في التراث الاسلامي بأسلوبٍ علميٍّ بغية تحيّل النصوص ومن ثَمَّ فهمها طبقاً إلى ذلك .

وهذه المحاولة تحاول اعادة قراءة الفكر الديني برؤيةٍ جديدةٍ مختلفةٍ عن اغلب القراءات السابقة بما يعيد بناءه بناء جديداً، مستخدماً آليّات التحليل العلمي – التاريخي بروحٍ نقديّةٍ موضوعيّةٍ للنصوص لكشف دلالاتها وايحاءاتها عن طريق التحليل الداخلي لبنية النص وبيان اثر العوامل الموضوعيّة (الاجتماعيّة، السياسيّة،

الاقتصاديّة ...الخ) التي ساهمت في صياغة النص وتشكيله وظهوره دون فرض رؤيةٍ ايدلوجيّةٍ على النصوص من خارجها.

إنَّ عمليات تحليل النصوص تَمرُّ من خلال مجالين معرفيين متداخلين هما: مجال علم تحليل الخطاب، ومجال علم العلامات (السيموطيقيا).

فبالنسبة إلى منهج تحليل الخطاب، يتعاطى هذا الاتّجاه مع آليّات المناهج الحديثة (السيمولوجيا والهرمونتيك) بالإضافة إلى اعتماده على الالسنيّة والاسلوبيّة وعلم السرديّات، لكنّه لا يقوم على توظيفٍ حرفيٍّ لمقولات تلك العلوم وقواعدها المنهجيّة بقدر ما يحاول الانطلاق من قراءةٍ معاصرةٍ للمنجز التراثي في علوم اللغة، لاسيّما تلك الانجازات ذات الطابع المتقدّم والتي تطرح بذوراً تسمح بتأسيس انجازات العلوم الحديثة تأسيساً معرفيّاً عربيّاً[1].

وهو في حركته التحليليّة هذه يفرّق بين النص الاصلي والنص الثانوي، فالنص الاصلي بنظره هو القرآن الكريم والنص الثانوي هو السنة النبويّة.

أمّا علم العلامات، فإنّها تعني جميع الانساق اللغويّة وغير اللغويّة (كالشعائر والطقوس ونوع الازياء وغيرها) المؤدّية إلى انتاج معنى كلّيٍ، وتتّسم العلاقة بين مجالي تحليل الخطاب وعلم العلامات بالتفاعل المتبادل والتي تثري كلٌّ منهما الاخرى.

---

(١) النص السلطة الحقيقة ـ الفكر الديني بين ارادة المعرفة وارادة الهيمنة، مصدر سابق: ٨.

ويدّعي بعض اقطاب هذا الاتّجاه بأنَّ التحرّر من سلطة النصوص ومرجعتيها الشموليّة يوفّر فرصةً لفهمٍ علميٍّ افضل، وبعقلٍ مفتوحٍ وفي الوقت عينه لا يلغي الدين ونصوصه أو مضمونه[1].

أمَّا بالنسبة إلى المعيار المعتمد في تفسير النص الديني، فتتمثّل بالآيات المحكمات أو النص الصريح المباشر الذي لا يقبل التأويل، والى هذا المعيار ترجع النصوص الدينيّة المتشابهة لإزالة غموضها وبيان مراداتها.

إنَّ هذا الاتّجاه وهو يعتمد هذا المعيار، يشير إلى الخلاف المرير بين الفرق الاسلاميّة في تحديد ما هو محكمٌ ممّا هو متشابهٌ ممّا جعل القرآن الكريم ساحةً للمعركة بين الفرقاء، وكلٌّ منهم يحاول تبرير موقفه العقدي والاجتماعي والسياسي وحقانيّته ازاء الاخرين[2].

أمّا المراحل المتّبعة في مشروع هذا الاتّجاه فهي باختصارٍ:

١. فكّ الارتباط والتماهي بين الفلسفة عموماً ومفهوم الحداثة خصوصاً وبين الفكر الغربي، كون الحداثة – بحسب نظره – تمثّل صيرورةً حضاريّةً يمكن لأيّ امةٍ ان تكون لها حداثةٌ خاصّةٌ بها مستندةٌ إلى خصوصيتها الحضاريّة.

---

(١) ابو زيد، نصر حامد، التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، الطبعة الاولى، ١٩٩٥م: ١٤٦.

(2) Abo zayd,Nasr hammed,the reform of Islamic thought- critical analysis of history, university of Amsterdam, first edition, 2006,p93

٢. اعادة الارتباط بين الاخلاق بوصفها عملاً وليس فكراً فقط وبين الفلسفة النظريّة عموماً، والحداثة بوصفها مفهوماً بشكلٍ خاصٍّ، وبهذا الفصل والوصل يضحى الفكر النظري والعمل الاخلاقي وجهين لعملةٍ واحدةٍ.

٣. تأسيس مفهوم العمل الاخلاقي على مبادئ الدين الاسلامي وقيمه بالاستناد إلى قراءةٍ معاصرةٍ للنص القرآني، انطلاقاً من أحد أهم الثوابت التي تقول بأنَّ الدين الاسلامي يمثّل رسالةً عالميّةً في المقام الأوّل .

٤. انشاء نسق حداثي اخلاقي يجبر النقص عند كلا الحضارتين: الإسلاميّة والغربيّة، وبعبارةٍ اخرى: سدّ الثغرة الاخلاقيّة في الفكر الغربي والنقص في التنظير المعرفي للمبدأ الاخلاقي في الفكر الاسلامي[١].

ان قراءة حديثة مبدعة انطلاقاً من الفكرة المتبناة عن روح الحداثة، والتي توظّف ضمن قناعةٍ تؤكّد الحقيقة التاريخيّة الاساسيّة القائلة بأنَّ "الفعل الحداثي الإسلامي" لا يقوم إلّا على اصل التفاعل مع الدين أو ما يطلق عليه الإبداع الموصول الذي يؤسّس صلةً مع الدين ولا يتقاطع معه، وبموجب ما تقدّم فإنَّ شرط الإبداع في القراءة الحداثية المبدعة، أنْ لا تتقاطع مع القرآن الكريم والسنّة الصحيحة، بل تساعد في ترشيد التفاعل الحداثي الديني، وتجديد الفعل الحداثي لا نقله[٢].

---

(1) Abo zayd,Nasr hammed,the reform of Islamic thought- critical analysis of history, university of Amsterdam, first edition, 2006, p93-94

(٢) عبد الرحمن، طه، روح الحداثة ـ المدخل إلى تأسيس الحداثة الاسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الاولى، ٢٠٠٦م.

اما خطّة هذه القراءة الثلاثيّة فهي تبدو نوعاً من المواجهة الأيديولوجيّة مع خطط القراءات الحداثيّة الاستغرابيّة أكثر منها تأسيساً معرفيّاً للقراءة القرآنيّة، فالخطّة بحسب ما يراها احد اقطاب هذا الاتّجاه وهو المفكر طه عبد الرحمن تشمل ثلاثة عناصر:

العنصر الاوّل: هو ما اسماه "التأنيس المبدع" الذي يعيد مركزيّة الإله في الوجود- بعدما اقصته الحداثة وما بعدها وأحلّت الإنسان مكانه - ووضع الإنسان في مكانه المناسب له، وفي الوقت نفسه لا يهمل انسانيّة الانسان، بل يتقدّم باتّجاه تكريم الإنسان لأنَّ غاية الإسلام هو السير بالإنسان في مدارج الكمال.

إنَّ مشروع عبد الرحمن الذي يقوم على المواجهة الايدلوجيّة مع الاتّجاه الاستغرابي، يرى أنّ هذه المواجهة تحافظ على مكسبين

الأول: لا تضعف التفاعل الديني

الثاني: أنَّها لا تحدث أيّ تشويهٍ للفعل الحداثي وتؤدّي غايتها في تحقيق الإبداع الذي يؤسّس جسوراً ما بين الحداثة والاسلام.

العنصر الثاني: هو التعقيل المبدع، وهو ليس إلّا استثماراً لكلّ طاقات العقل عبر استخدام الوسائل والمنهجيّات الحديثة المتاحة وبذلك يتحقّق ـ كما يقول عبد الرحمن ـ شرط عدم القطيعة ما بين الإسلام والحداثة ويكون التعامل العلمي مع القرآن الكريم مؤدّياً إلى تكامل التفاعل الانساني معه.

العنصر الثالث: التأريخ الخلّاق، فهو بدل محو الإطلاقيّة، يعتمد على السياقات التاريخيّة بوصفها دلالةً زائدةً على النص ومفيدةً في ترسيخ قيمه، وذلك

استناداً إلى مبدأي التدبّر والاعتبار القرآنيين، وبذلك فإن التاريخانيّة لن تضرّ بالفعل الحداثي بقدر ما ستكون مفيدةً له.

وبهذه العناصر الثلاثة التي تتألف منها خطّة عبد الرحمن، تتقوّض عناصر الاتّجاه الاستغرابي في القراءة الحداثويّة.

فلا دخول للمسلمين إلى الحداثة إلّا بحصول قراءةٍ جديدةٍ للقرآن الكريم كما يقول المؤلّف، وهذا صحيحٌ إلى حدٍّ كبيرٍ، ولكنَّ ما قدمه في خطّته للقراءة المبدعة – فضلاً عن أنَّه يعيش حالة مواجهةٍ أيديولوجيّةٍ مع الآخر – يعتمد على بلاغة لفظة الإبداع كما لو أنَّ سحر هذه اللفظة يفي بالغرض، وكذلك فإنّه يفتقر إلى جانبٍ عمليٍّ تطبيقيٍّ- في الأقل- في موازاة ما شرحه من آليّاتٍ وأدواتٍ لتحليل النص والقراءة المبدعة كما أسماها.

ثم إنَّ ما ابانه عمّا أسماه "القراءات الحداثية المقلّدة"، قد وفى بالغرض، لكنّه عندما يستند إلى مفهوم الحداثة ذاته فإنّه يقوم بالنقل والتقليد، ومبرراته في مطلع الكتاب لا تقنع، إذ يبقى المصطلح منتزعاً من الواقع الغربي للحداثة.

وكلمةً اخيرةً: إنَّ مشروع د. طه عبد الرحمن يبقى من اكثر المحاولات غنىً وجديّةً، وبرهن على امكانيّة تأسيس حداثةٍ اسلاميّةٍ أو بناء نظريّةٍ في هذا المجال متجاوزاً الاغلال الفكريّة التي طوقت اذهان الكثير من المفكرين المستغربين، ومنعتهم من التفكير بثقة واستثمار طاقاتهم وامكاناتهم بعيداً عن حالة الانبهار الاستلابيّة التي ابتلي بها غيره من المفكّرين الحداثويّين الذين تعلّقوا بالتجربة الحداثويّة الغربيّة اسساً ومنطلقاتٍ وغاياتٍ.

وفي كلّ الاحوال تبقى محاولات هذا الاتّجاه في تطويع آليّاتٍ ووسائل ومناهج القراءات الغربيّة الحداثويّة لقراءة النصوص الاسلاميّة وتحليلها، بل والخطاب الاسلامي بشكلٍ عامٍ - جيّدةً وتقترب كثيراً- بحسب رأينا — من الاتّجاه الرابع وهذا ما سنأتي إليه إنْ شاء الله تعالى لاحقاً.

الاتّجاه الرابع: الاتّجاه الاجتهادي

وهو الاتّجاه الذي يقوم على الفكر النقدي الذي يتعامل مع الحداثة وما بعدها بوعيٍ وانتباهٍ مستنداً إلى ثوابت الإسلام - لاسيّما اصل التوحيد - ومنطلقاً منها في القراءة والتحليل للبنى الاساسيّة للفكر الآخر، ويقوم بتحرير المشتركات أو المختلفات ما بين الإسلام والحداثة وما بعدها، سواء على مستوى المرتكزات أو المنطلقات بشكلٍ موضوعيٍ متوازنٍ، ليصوغ في النهاية رؤىً ديناميكيّةً متجددةً تستطيع الاجابة بشكلٍ واضحٍ على الاسئلة المثارة عن إشكاليّة العلاقة، وتقدّم في الوقت نفسه رؤيةً تبيّن كيفية تجاوز عوامل التخلف والضعف والانحطاط الذي اصاب الامة الاسلامية بشكلٍ عامٍ، والامة العربيّة بشكلٍ خاصٍ والذي مردّه يرجع - بحسب رأينا- إلى الاسباب الاتية:

١. ابتعاد الامة عن روح الإسلام المحمّدي الاصيل والانحراف عن تعليماته وضوابطه العامّة والخاصّة .

٢. الاستبداد السياسي المستشري في الامة لقرونٍ طويلةٍ باسم الدين الاسلامي.

٣. تسلط الاستعمار الغربي الحديث على مفاصل الحياة في المجتمعات الاسلاميّة ومحاولته ابقاء حالة الضعف والتخلف مستشريةً في الامة .

ويحدّد السيد محمد باقر الصدر "احد اقطاب هذا الاتّجاه" اسس مواقفه من الحضارة الغربيّة المادّيّة بالشرطين الآتيين:

* توافر الوعي التامّ والفهم الجيّد والدقة العلميّة ازاء فكر هذه الحضارة.

* جعل الإسلام الاصيل هو القاعدة الفكريّة الاساس والاطار العامّ لكلّ ما يُتَبنّى من مواقف فكريّةٍ وعمليّةٍ عن الكون والحياة والانسان والانسانيّة.[1]

وعلى ما تقدّم نبدأ أوّلاً ببيان خصائص الوعي الايجابي والذي هو عبارة عن سنخٍ من الاشراق الدائم في صفحة النفس البشريّة، وعمله اشبه ما يكون سلسلة من الومضات المتعاقبة والمتفاوتة في الشدّة والقوّة ـ إنْ صح التعبير ـ وأمّا **شروط هذا الوعي** فهي بحسب بالآتي:

١. للوعي صلةٌ وارتباطٌ بالواقع ومعطياته الثقافيّة النظريّة والعمليّة في المحيط الاجتماعي الذي يمارس فيه حركته الغائيّة.

٢. وهو متجدّدٌ ومتطوّرٌ باستمرارٍ اذا اريد له أنْ يؤدّي وظيفته وعمله بكفاءةٍ.

٣. يستمدّ معطياته من التاريخ والواقع وبشكلٍ متوازنٍ وموضوعيٍّ.

٤. لديه المرونة اللازمة في التكيّف مع الاحداث الضخمة والمؤثرة على مجرى التاريخ ومستوعباً لها.

---

(١) عثمان، عبد الزهرة، الامام محمد باقر الصدر رائد حركة في العراق، منشورات المركز الوطني للدراسات الاجتماعية والتاريخية، العراق، البصرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ: ٢٣-٢٤.

٥. لديه **مرجعيّةٌ معياريّةٌ موضوعيّةٌ دقيقةٌ** يحتكم اليها في تتميز ما هو ثابتٌ ممّا هو متغيّرٌ[1] وما هو محكمٌ ممّا هو متشابهٌ وما هو حقيقيٌّ مما هو اعتباريٌّ، وهذه برأينا من اهمّ شروطه.

٦. لـه القابليّة على استخدام الصورة الذهنيّة في تنظيم الخبرة والتعامل الايجابي مع الوجود الخارجي.

٧. عنده قابلية الاستجابة النظريّة والعمليّة للنقد الذاتي الموضوعي.

٨. لديه رؤيةٌ كونيّةٌ شاملةٌ يفسر بموجبها الاشياء والحكم عليها انطلاقاً من هذه الرؤية.

اهمّ خصائص الاتجاه النقدي

* لدى هذا الاتّجاه اطلاعٌ جيّدٌ بل ممتازٌ على الفكر الاسلامي القديم والمعاصر وبشقّيه(السني والشيعي) ومن مصادره الاصليّة.

* كذلك لديه فهمٌ عميقٌ لطبيعة التحوّلات التي انتابت الفكر الغربي ومراحل تطوّره التاريخيّة ومرتكزاته ومنطلقاته ومناهجه وادواته المعرفيّة.

* اعتماده **مرجعيّةً معياريّةً يحتكم اليها في معالجة النص والحوادث الواقعة** ومحاكمتها والحكم عليهما وفقاً لهذه المرجعيّة، وهي مرجعيّةٌ معياريّةٌ اصيلةٌ

---

(١) ممثلة بمرجعية اهل البيت عليهم السلام، ولمزيد من الايضاح يمكن مراجعة كتاب: الثابت والمتغير في المعرفة الدينية لمؤلفه الدكتور علي العلي، محاضرات السيد كمال الحيدري، دار فراقد، الطبعة الاولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

ممثّلةٌ بمدرسة أهل البيت (عليهم الصلاة والسلام) التي تستند في شرعيتها وحركتها الفكريّة والعمليّة إلى الحديث النبوي الشريف (حديث الثقلين المتواتر عند المسلمين كافّةً)[1].

* وهو اتّجاهٌ معاصرٌ نسبيّاً مقارنةً بما سبقه، وسبب ذلك هو معاناته من الاقصاء والتهميش والاضطهاد المستمر تاريخيّاً ولحدّ الآن.

* ويتحرّك هذا الاتّجاه في قراءته للنصوص ومحاكمتها، وكذلك مواقفه ازاء الحداثة وما بعد الحداثة من **خلال التمييز بين الثابت والمتغيّر في المعرفة الانسانيّة** وفهم محدداتهما وحركتهما في تحليل النص، ومستنداً في حركته الفكريّة هذه إلى المرجعيّة المعياريّة التي يحتكم اليها في تأويل النص وتحليل الخطاب الديني ضمن المدارس الفكريّة: العقلانيّة، الصدرائيّة[2]، والاستقرائيّة[3]، والعرفانيّة[4]، والاجتماعيّة[1]، وغيرها من المدارس الحديثة.

---

(١) وثق السيد مرتضى الحسيني الفيروز ابادي حديث الثقلين المتواتر بمؤلفه: "فضائل الخمسة من الصحاح الستة "، تحقيق المجمع العالمي لأهل البيت، قم الطبعة الاولى، ١٤٢٢هـ ٥٢ -٦٦، وكذلك اللكنهوري الهندي في كتابه:"نفحات الازهار في خلاصة عبقات الانوار "، تعريب السيد علي الحسيني الميلاني، الطبعة الاولى،١٤١٤هـ المجلد١ـ٢.

(٢) ونقصد الفلسفة المنسوبة لصدر المتألهين محمد بن ابراهيم الشيرازي ممثلة على سبيل المثال لا الحصر بالشيخ الفيلسوف مرتضى المطهري وغيره.

(٣) ممثلة على سبيل المثال لا الحصر بالمفكر السيد محمد باقر الصدر.

(٤) ممثلة على سبيل المثال لا الحصر بالمفكر الاسلامي اقبال اللاهوري والسيد روح الله الخميني وغيرهم.

فرضيّة الاتّجاه

يستند هذا الاتّجاه في حركته المعرفيّة من مقولةٍ تؤكّد أنَّ الدين الاسلامي الاصيل هو الاصل الذي ينبغي أنْ يرجع اليه مفكرو الامة في سعيهم لتأسيس نهضةٍ احيائيّةٍ وتجديد معرفيٍّ للمفاهيم والنظريّات في شتّى المجالات الانسانيّة، ومنه يمكن استقاء الحلول في مجابهة التحدّيّات التي تواجه الامة العربيّة والاسلاميّة، وانتشالها من حالة التخلّف والانحطاط الذي تعيشه[٢].

فالدين الاسلامي هو العنصر الاساس الذي تقوم عليه مشاريع النهضة والوحدة وقبول الآخر ضمن شروط الإسلام الرحيمة.

دواعي الاتجاه التأسيسيّة

يؤكّد هذا الاتّجاه- بشكلٍ عامٍّ- أنَّ هناك فراغاً معرفيّاً أو خلطاً وتشويهاً[٣] ونقصاً في التنظير والتأصيل للمفاهيم الفوقيّة والتحتيّة للفكر الاسلامي بصورةٍ عامّةٍ، الأمر الذي انعكس على مجمل الدراسات والمشاريع المطروحة في الساحة الفكريّة

---

(١) ممثلة على سبيل المثال بالمفكر الدكتور علي شريعتي.

(٢) ينظر على سبيل المثال لا الحصر، كتاب المفكر السيد محمد باقر الصدر الموسوم "الاسلام يقود الحياة".

(٣) وهذا الخلط أو التحريف سواء كان مقصوداً أو غير مقصود نتج من التماهي مع مقولات الغرب بعد ما انبهر بها البعض، فانعكس ذلك على الساحة الثقافيّة والفكريّة للامة الاسلاميّة بشكلٍ عامٍّ والعرب بشكلٍ خاصٍّ.

الاسلاميّة التي لم تلتزم مرجعيّةً معياريّةً اسلاميّةً اصيلة كما يلتزم بها هذا الاتّجاه، وبالتالي فالحاجة تدعو إلى تبنّي اتّجاهٍ اجتهاديٍّ نقديٍّ معياريٍّ حديثٍ هذا من جهةٍ.

ومن جهةٍ اخرى فإنَّ هذا الاتّجاه يرى أنَّ هناك صحوةً وانبعاثاً اسلامياً جديداً يمور في رحم الامة الاسلاميّة بشكلٍ عامٍّ والشعوب العربيّة بشكلٍ خاصٍّ، وهذه الصحوة تحتاج- فيما تحتاج اليه-، لفكرٍ مبدعٍ اصيلٍ وخلّاقٍ يوفّر لها مقومات النهوض والتجديد على الصعد كافّةً، وهو يرى أنَّ الفكر المطروح في الساحة المعرفيّة الاسلاميّة والعربيّة لم يستطع مجاراة الصحوة ومواكبتها، بل بقي اسير مرتكزاته ومحدّداته المعرفيّة ومنطلقاته العمليّة، وبالتالي لا يمكنه بسبب ما تقدّم وغيره من الاسباب، تقديم مشروعٍ نهضويٍّ يستجيب لما تقدّم[1].

اهداف هذا الاتجاه:

يهدف هذا الاتّجاه إلى تحقيق الامور الآتية:

* الردّ والتصدّي للمشاريع التي لا تستجيب لواقع الامة وتاريخها وتراثها العريق والثر، وبيان مغالطات وزيف المشاريع المضادّة للدين الاسلامي الاصيل وكشف الشبهات والضعف الموجود في الفكر المضادّ.

* التأسيس والتأصيل للمفاهيم الاسلاميّة وتنقيتها ممّا علق بها من تشويهٍ مؤدلجٍ مقصودٍ أو غير مقصودٍ.

---

(١) الميلاد، زكي، الإسلام والحداثة من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة اسلامية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الاولى، ٢٠١٠م: ٦٨ ـ ٦٩ ـ ٧٢.

* اطلاق مشروعٍ اسلاميٍّ احيائيٍّ نهضويٍّ ليكون بديلاً للمشاريع القاصرة المطروحة في الساحة الفكريّة، وهذا المشروع له تجلّياتٌ عدّةٌ في شتّى المجالات الانسانيّة، يتوافق ويستجيب لمقاصد الشريعة الغراء وهدفها النبيل ويتحرّك في افقها الرحيب.

وسائل وادوات الاتجاه الاجتهادي:

باستقراءٍ سريعٍ يمكن بيان اهمّ الوسائل والادوات المعرفيّة التي يستخدمها الاتّجاه الاجتهادي في حركته المعرفيّة وبحسب الآتي:

١. المنهج العقلي.

٢. المنهج الموضوعي[١].

٣. المنهج المقارن.

٤. منهج الاستقراء .

٥. المناهج العلميّة الحديثة كفلسفة العلم وعلم النفس والاجتماع والانثروبولوجيا والقانون والحقوق والعلوم السياسيّة واللسانيّات وعلم الدلالة والهرمونتيك وتوظيفها بوصفها ادواتٍ اجرائيّةً في تحليل النص الديني وتفسير الظواهر الدينيّة[٢].

---

(١) وهو المنهج الذي ابتدعه المفكر السيد محمد باقر الصدر في المجال القرآني ابتداء، واضحى منهجاً يمكن استخدامه في المجالات المعرفية المختلفة.(المؤلف)

(٢) الرفاعي، عبد الجبار، الاشكاليات الراهنة للتفكير الديني، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٤٥-٤٦، السنة الخامسة عشرة، ٢٠١١م ـ ١٤٣٢هـ: ١٢.

مراحل الاتجاه الحركيّة في مشروعه النهضوي

ويمكن- باختصارٍ شديدٍ- ايجاز ثلاثة مراحل حركيّةٍ اتّبعها الاتّجاه الاجتهادي في مسيرته المعرفيّة لتأسيس مشروعه النهضوي، تتلخّص بحسب الاتي:

١. استيعاب التراث بشكلٍ موضوعيٍّ والتعرّف على مكامن الضعف والجمود فيه، وكذلك مكامن القوّة والحيويّة التي يتوفّر عليها، عن طريق نقده نقداً علميّاً موضوعيّاً، وتقويمه واستخلاص عناصر القوّة والحيويّة فيه، واستبعاد العناصر المعيقة للنهضة والحركة، والتحرّر من المواقف التسطيحيّة في التعامل مع التراث والتوقّف عن النظر اليه بوصفه كمّاً من النصوص المحفوظة[١]، وتوظيف ذلك كلّه في بناء اسسٍ نظريّةٍ بإمكانها تلبية حاجات الامة الاسلاميّة الفكريّة والعمليّة.

٢. دراسة الآراء والنظريّات المطروحة من قبل الآخر لإكتشاف نقاط ضعفها وقوّتها وموارد تهافتها وتحليل البنى الاساسيّة لهذا الفكر وبيان نقاط الاشتراك أو الافتراق بينه وبين الفكر الاسلامي الاصيل[٢].

---

(١)الرفاعي، عبد الجبار، الاشكاليات الراهنة للتفكير الديني، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٤٥-٤٦، السنة الخامسة عشرة، ٢٠١١م ـ١٤٣٢هـ: ١٢.

(٢) وفي هذا الصدد يمكن لنا ايراد شواهد عديدة من كتابات السيد محمد حسين الطباطبائي والشيخ مرتضى مطهري والدكتور على شريعتي والسيد محمد باقر الصدر والسيد محمد محمد صادق الصدر وادريس هاني وزكي الميلاد وغيرهم من اقطاب هذا الاتّجاه.

٣. صياغة رؤيةٍ علميّةٍ ذات جذورٍ اسلاميّةٍ اصيلةٍ تستطيع اعادة بناء الذات الاسلاميّة وفق شروطها الخاصّة.

٤. ومن خلال هذه الرؤية الاسلاميّة الشاملة عن الحياة والوجود والمبدأ والغاية، تنبثق نظريّاتٌ واساليبٌ عمليّةٌ في شتّى المجالات الانسانيّة يمكن لها أنْ تقود الحياة والنهوض بالواقع ضمن مقولاتٍ وشروطٍ لهذه الرؤية وغاياتها[1].

(١) الغرباوي، ماجد،اشكاليات التجديد، كتاب قضايا اسلامية معاصرة، الكتاب السابع والعشرون، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م: ١٠٠.

موقف الاتجاه ازاء الحداثة وما بعد الحداثة

يمكن لنا أنْ نلخّص موقف الاتّجاه الاجتهادي ازاء الحداثة وما بعدها بالنقاط المختصرة الآتية:

١. يقرّ هذا الاتّجاه أنَّ الحداثة وما بعدها هي معطىً حضاريٌّ انسانيٌّ نشأ وترعرع في الغرب واتسع وامتدّ ليشمل العالم بدرجاتٍ متفاوتةٍ لأسبابٍ كثيرةٍ اهمّها الاستعمار والتّجارة، واسبابٍ اجتماعيّةٍ اخرى، وقد فرض تحوّلاتٍ جذريّةً في أكثر من افقٍ وفي أكثر من مجالٍ[١].

٢. أنَّ الاختلافات الموجودة بين الإسلام بوصفه حضارةً انسانيّةً عالميّةً والحضارة الغربيّة هي اختلافاتٌ جوهريّةٌ تشمل المرتكزات والمنطلقات والغايات المتبناة في كلّا الحضارتين.

٣. يؤمن هذا الاتّجاه بان نشوء الحضارات وتعملقها وسيادة مفاهيمها وقيمها في الساحة الانسانيّة لمدةٍ معيّنةٍ من الزمن[٢]، هي احدى السنن التاريخيّة ذات الاتّجاه الفعلي كما جاء بقوله تعالى: ﴿وَ تِلْكَ الْأَيَّامُ نُداوِلُها بَيْنَ النَّاسِ﴾[٣].

---

(١) مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٣٠، حوار مع المفكر الإسلامي ادريس هاني: ٧١.

(٢) حمية، خنجر، الشيخ مرتضى مطهري الاشكالية الاصلاحية وتجديد الفكر الاسلامي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، الطبعة الاولى، بيروت،٢٠٠٩م: ٣٠٩.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٤٠.

٤. أنَّ تشابه بعض المفاهيم كالحريّة والعدل والمساواة والممارسات المرافقة لهذه المفاهيم ما بين الحضارتين الاسلاميّة والغربيّة، ناتجةٌ عن الفطرة التي اودعها الله تعالى في الإنسان وهي التي تدفع الإنسان لطلب الحقّ والخير والجمال، وأنَّ اختلاف صيّغ التعبير عنها وكذلك شروط تطبيقها في الواقع الانساني ما بين الحضارتين، يرجع إلى مقولات الفكر الذي ترجع اليه تلك المفاهيم والممارسات العمليّة.

٥. أنَّ المقوّم الاساس الذي تستند اليه الحضارة وتنهض بموجبه هو الفكر، وهذا الفكر يتمظهر بحسب المعطى الفلسفي الذي تتبنّاه الحضارة، ففي الحضارة الغربيّة كان المقوّم الاساس الذي انطلقت من خلاله الحضارة الغربيّة وطبعها بميسمه الخص هو العلم التجريبي [١]، أمّا في الحضارة الاسلاميّة فالمقوّم الذي يمكن أنْ تنطلق منه هذه الحضارة وتنهض من جديدٍ، هو التوحيد[٢] الذي يستوعب العلم بشتّى تجلّياته وغيره من مقوّمات الانبعاث والنهوض بشرط توفّر عناصر النهوض والانبعاث الأخرى بشكلٍ مناسبٍ.

وهنا لا بدّ من بيان اهمّ عوامل الانبعاث والنهوض التي ينبغي توفّرها في أيّ مشروعٍ نهضويٍّ لامة الاسلام، وبدون تحقّق هذه الشروط الاساسيّة يبقى المشروع غير مستكملٍ لجوانبه الاساسيّة ومن هذه الشروط بإيجازٍ:

---

(١) حمية، خنجر، الشيخ مرتضى مطهري الاشكالية الاصلاحية وتجديد الفكر الاسلامي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، الطبعة الاولى، بيروت،٢٠٠٩م، ١٧٤ -١٧٥، وكذلك مجلة قضايا اسلامية معاصرة العدد ٣٠: ١٤١.

(٢) الصدر، السيد محمد باقر، النبوة الخاتمة، من محاضرات مطبوعة، دراسة وتقديم جودت القزويني، دار الرضي للطباعة والنشر، النجف الاشرف: ٦١ـ ١٨٦.

* تحرّر الشعوب العربيّة خاصّةً والاسلاميّة عامةً من الاستبداد وبكلّ اشكاله وصوره وامتلاكها زمام امرها بيدها دون قسرٍ أو اكراهٍ أو تدخّلٍ من أيّ جهةٍ معيقةٍ لعمليّة التحرّر هذه.

إنَّ هيمنة الاستبداد - لا سيّما السياسي منه على مفاصل الامة - قد خلق اشكالاتٍ كبرى اعاقت بل عطّلت عمليّة التجديد والانبعاث الحضاري للامة الاسلاميّة [1]، بسبب اصرار السلطات الاستبداديّة (في معظم دول العامل العربي

---

(١) من هذه الاشكالات المعيقة لعملية الانبعاث الحضاري: ١- تدجين السلطة الاستبدادية لمعظم المثقفين اما ترغيباً أو ترهيباً أو اخراجهم من ساحة الفعل الحضاري بشتى الصور والطرق٢- تحويل التحديث من خطاب له علاقة بالتغيير الاجتماعي الايجابي إلى اشكالية فكرية نظرية معزولة عن الواقع والمجتمع ٣- تعزيز الفوارق الاجتماعية داخل الامة نتيجة التركيز على مجتمع المدينة واهمال الريف الامر الذي انعكس بشدة على الواقع الديموغرافي لتوزيع السكان وخراب الزراعة وبوار الارض مما ادى إلى تشوه البنى الثقافية والاقتصادية والاجتماعية للشعوب. ٤- دخول السلطة في صراع مرير مع المشروع الاسلامي والتيارات الاسلامية وتوظيفها شعارات الحداثة الغربية في هذا الصراع ٥- تفشي الجهل والامية في المجتمع الامر الذي ادى إلى فقدان الحداثة مصداقيتها في الواقع الاجتماعي ٦- ادلجة الحداثة وتسيسها من قبل المتصارعين،اذ اضحت اداة مواجهة يمكن لها ان تحدد طبيعة الصراع وتوجهه بحسب القائمين على الصراع ٧-اعطى المثقفون المتأثرون بالغرب بشدة، لأنفسهم حق تبني مفهوم الحداثة كما هي في التجربة الغربية دون النظر داخلياً إلى نوعية التغيرات المطلوب حصولها في المجتمع كشرط لازم لعملية التحديث، وقاموا بالاستنساخ الساذج للتجربة الغربية ومحاولة فرضها بقوة في المجتمعات العربية بشكل خاص والاسلامية بشكل عام، الامر الذي ادى إلى قيادة عملية التحديث بشكل قشري سطحي ومشوه للبنى الحضارية الاسلامية.

خاصّةً، والاسلامي عامّةً)، على قيادة عمليّة التحديث وفق رؤاها وهواها وبما يضمن تكريس وجودها مستعينةً بالإمكانيّات المادّيّة والمعنويّة الهائلة التي استحوذت عليها، ومستوردةً للتقنيّات الغربيّة المتطوّرة التي وفّرتها الحداثة الغربيّة في هذا الجهد الباغي[1].

* توافر رؤيةٍ كونيّةٍ شاملةٍ رصينةٍ عن المبدأ والوجود والغاية، هذه الرؤية تبيّن القوانين الأساسيّة التي تحكم المجموع البشري والغاية التي يتوجّه اليها، وكذلك استطاعة هذه الرؤية توفير النظريّة العمليّة (الايدلوجيّا)التي تحدّد نوع الحركة واساليبها للوصول إلى الغاية، والبرهنة على سلامة هذه الرؤية بصورةٍ محكمةٍ.

* تحرّر النخب الفكريّة والتقليديّة من العوائق المعرفيّة والرؤى المكبّلة للفكر والابداع والعمل على تأصيل المفاهيم الفوقيّة والتحتيّة للحضارة الاسلاميّة الاصيلة، وبيان المعالم الاساسيّة للنظام الحضاري الاسلامي ضمن الرؤية الكونيّة الشاملة وفحص المنظومة الثقافيّة والوعي المرتبط بها وتشخيص نقاط الضعف والقوّة فيها.

* أنَّ من الشروط اللازمة للمشروع النهضوي الاصيل، مراجعة الذات ونقدها نقداً علميّاً وتقويمها.

* بلورة وعيٍ تاريخيٍّ مستنداً إلى السنن التاريخيّة في القرآن الكريم لا سيّما "سُنّة تداول ايام الحضارات" وهذا الوعي باللحظة التاريخيّة الحضاريّة يستطيع

---

(١) الإسلام والحداثة من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة اسلامية، مصدر سابق: ١٨.

الموازنة والتوفيق ما بين التراث والتحديّات المعاصرة ويقود الواقع إلى آفاقٍ رحبةٍ منسجمةٍ مع المبدأ والغاية.

* استثمار عناصر القوّة والحيويّة الموجودة في الفكر الاسلامي، كموضوعة الاجتهاد والعلاقة ما بين الثابت والمتغيّر والوسطيّة والعالميّة والاخلاق الاسلاميّة وغيرها من عناصر القوّة التي تكتنزها رحبات الفكر الاسلامي المعاصر.

* ضرورة فهم العلاقة ما بين الإسلام بوصفه منظومةً حضاريّةً تختزن الامكانيّة المطلوبة للانبعاث والنهوض بقوّةٍ من جديدٍ، وبين الحداثة الغربيّة بوصفها التجلّي الاساس للحضارة الغربيّة الحديثة التي اذهلت العالم وصدمته بإنجازاتها العلميّة والمعرفيّة المختلفة.

٦. يؤمن هذا الاتّجاه بإعادة صياغة تقابل العلاقة ما بين حال المسلمين كواقعٍ متخلّفٍ والحداثة بالمفهوم الانساني الاشمل لهذا المصطلح، إذ إنّ الحداثة بهذا المنظار الانساني الشامل، حدثٌ سيسيولوجيٌ – تاريخيٌ وحضاريٌ يتعلّق بتجربة امم وشعوبٍ وليست مسألة عقائد وافكارٍ بالدرجة الاساس.

ولأننا دخلنا الحداثة وواجهناها من اسوء بوّاباتها وهي الايدلوجيا، صار هناك صراعٌ مفاهيميٌ بالدرجة الاساس، فمواجهة الحداثة بوصفها حدثاً حضاريّاً له معطياتٌ ايجابيّةٌ على ارض الواقع ويختزن الارادة والابداع والتقدّم والاستقلاليّة [1]،

---

(١) فقد وفرت الحداثة للإنسانية تقدماً علمياً غير مسبوق وارست منظومة الحقوق الاساسية للإنسان ووفرت فضاءً من الحرية لم تعهده البشرية من قبل وانهت حكم الملوك الاستبدادي عبر التداول السلمي للسلطة وغيرها من الانجازات التي لم تعهدها الانسانية على مدى تاريخها

كفيلٌ بفهمٍ افضل لموجبات العلاقة بين الطرفين ببعديها النظري والعملي واستحقاقاتها التاريخيّة الحضاريّة، وسيجد الإسلام نفسه بوصفه منظومةً حضاريّةً تحوي التنزيل والتأويل معاً، وامتلاكه مرجعيّة التأويل المعياريّة التي يمكن الاستناد اليها في فهم النصوص، مدفوعاً إلى مستوياتٍ جديدةٍ من التكيّف مع "حداثاتٍ اخرى"، وهذا هو معنى ان يكون الإسلام خالداً [1]، إذ لا خلود دون حركةٍ فاعلةٍ هادفةٍ واثقةٍ ملتزمةٍ واعيّةٍ لا افراط فيها ولا تفريط.

٧. أنَّ الخطأ الاساس الذي تعامل من خلاله الكثير من مفكّري الإسلام مع الحداثة هو الموقف النظري الايدلوجي - مع عدم اغفال اهميّة هذا الموقف- لا الموقف العملي الانساني الحضاري، كون هؤلاء لم يستطيعوا ادراك أنَّ الحداثة - بوصفها نهضةً وتقدّماً وتجديداً - ضمن بيئةٍ غربيّةٍ بالأساس هي موقفٌ تأريخيٌّ ووعيٌّ بهذا الموقف، ومن خلال هذا الفهم يمكن الامساك بالديناميّة الفاعلة والمحرّكة لأيّ حضارةٍ وبناء نموذجٍ لمشروع النهضة يرتكز على هذه الديناميّة المحرّكة لقوى التقدّم والحركة في أيّ امةٍ من الامم، واقتناص هذه الكنوز النهضويّة الموجودة داخل كلّ حضارةٍ وبالتالي يمكن التعرّف على الجدل الكوني والخاصّ وجدل التأريخ العامّ والخاصّ لكلّ حضارةٍ [2].

الطويل.

(١) مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٣٠: ٦٨ ـ ٦٩.

(٢) المصدر نفسه: ٧٠. تعليق للمؤلف: ونحن نرى ان المقوم الاساس للنهضة الاسلامية التي بإمكانها اكتساح الحداثة وما بعدها،وتجاوزهما إلى مديات غير مسبوقة في تاريخ التطور البشري يكمن في العودة إلى الإسلام المحمدي الاصيل المتمثل بمرجعية اهل البيت عليهم الصلاة

٨ ونحن نؤكّد على أنَّ الديناميّة الفاعلة في الامة الاسلاميّة عامّةً، والعرب خاصّةً هو بالرجوع إلى الدين الاسلامي الحقّ الذي يرتكز على مقولة التوحيد الفاعلة والمحرّكة للنهضة والانبعاث الحضاري وبدء عمليّة التجديد.

إنَّ خطأ خطاب الحداثة في الفكر الاسلامي المعاصر – لاسيّما العربي منه – أنّه افترض وجود تناقضٍ بين الحداثة بوصفها منجزاً حضارياً يمكن الاستفادة منه، وبين الهويّة الاسلاميّة التي اشار اليه الخطاب الاستغرابي الحداثوي بوصفها هويّةً ماضويّةً تمجيديّةً افتخاريّةً تتّسم بالجمود والتمسّك بالتراث دون النظر إلى تحديّات الواقع.

وهذه الهويّة الماضويّة المسوقة قد اصابها الترهّل بسبب اصرار الخطاب الحداثوي السلبي (السلفي والمستغرب) الذي يسوقها للامة بهذا الشكل المتخلّف، بينما من المفروض أنْ يقدّم هذا الخطاب الهويّة الاسلاميّة بصيغةٍ مناسبةٍ تمكنها من أنْ تعكس روح الامة وشخصيتها الذاتيّة وجذورها الاصيلة الممتدّة في عمق التاريخ والتي استطاعت المحافظة على الإسلام باقياً في ضمير الامة وروحها إلى الوقت الحاضر[1].

والسلام الذين اذهب الله تعالى عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً.

(١) الإسلام والحداثة من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة اسلامية، مصدر سابق: ٣٦.

الباب الثاني

الفصل الثاني

الاسلام والحداثة
وما بعدها ... لقاءٌ أمْ فراقٌ

الاسلام والحداثة وما بعدها ... لقاء أم فراق

نحاول في هذا الفصل ــ بعون الله وتوفيقه ــ الوقوف على المشتركات والمختلفات الموجودة ما بين الإسلام بوصفه حضارةً عالميّةً والحداثة وما بعدها بوصفها التجلّي الرئيس للحضارة الغربيّة المادّيّة.

فهذه المشتركات هي عينها المختلفات، فالمشتركات هي مشتركاتٌ لفظيّةٌ وأمّا المختلفات فهي بنيويّةٌ اصيلةٌ، وبيان ذلك باختصارٍ شديدٍ:

١. اصالة الانسان.

٢. العقلانيّة.

٣. الحريّة.

اصالة الانسان

الحداثة تقرّر أن الإنسان هو الاصل والمحوّر لكلّ الحقائق والاشياء وأنّ الخير والشر والحقّ والباطل وغير ذلك من حقائق الوجود، هو ما يقرّره الإنسان فقط، وكلّ شيءٍ خارج ادراك الإنسان لا قيمة له ولهذا المبدأ (المرتكز) تجلّياتٌ عدّةٌ اهمّها الفردانيّة والنفعيّة وحقّ النقد لكلّ الاشياء والتشكيك بها إلى أنْ يثبتها الدليل المادّي، فلا يوجد شيءٌ مقدّسٌ لا يقبل النقد .

فالإنسان هو مصدر الثبوت ومصدر الالزام، وأنَّ التأريخ بجميع تفاصيله ما هو إلّا عبارةٌ عن ظهورٍ عينّي غير واعٍ لذهن الإنسان وارادته[١].

أمَّا الإسلام فيقرّر أنَّ الاصالة في الوجود لله سبحانه وتعالى، فهو الأوّل والآخر[٢] وهو خالق الخلق ومفيض الحقائق الوجوديّة وكلّ ما يصدر عنه سبحانه وتعالى هو الحقّ، والانسان هو خليفة الله تعالى في الارض كما جاء بقوله تعالى: "إنّي جاعلٌ في الارض خليفةً"[٣].

وقد سخّر الله تعالى للإنسان ما في البر والبحر واسبغ عليه نعمه ظاهرةً وباطنةً[٤]، لكي يسير إلى الله سبحانه وتعالى بصورةٍ مترقّيةٍ لينال مقام القرب منه ونيل رضوانه.

فكلّ شيءٍ يدور حول الله تعالى لا الإنسان وإنْ دار شيءٌ من ذلك حول الإنسان فبتفويضٍ وإذنٍ من الله تعالى، ولكون الإنسان الحقّ هو المُظهِر لصفاته تعالى في عالم الامكان برمّته.

---

(١) الإسلام وإشكاليات الحداثة، مصدر سابق: ٨٤.

(٢) كما جاء بقوله تعالى: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْباطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ سورة الحديد: ٣.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٣٠.

(٤) قال تعالى: ﴿أَ لَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ وَ أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظاهِرَةً وَ باطِنَةً وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يُجادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ لا هُدىً وَ لا كِتابٍ مُنِيرٍ﴾. سورة لقمان، الآية: ٢٠.

إنَّ الإسلام وجميع الشرائع الالهيّة التي سبقته زمنيّاً، تضع الحقّ مقياساً لها قبل المصلحة والمنفعة المترتّبة على الاشياء أو نتائجها ويكون سعي الإنسان للتعرف على الحقيقة من خلال جهده وحركته الغائيّة فما يكون به النفع العامّ وسيادة الرحمة والعدل فهو المراد لا اهواء الذات ونرجسيّتها [١].

إنَّ الإنسان في الإسلام هو مصدر اكتشاف القيم وليس مصدر وجودها وثبوتها في الواقع كما هو عند الحداثة، فكلّ قيمةٍ اخلاقيةٍ لا تتمتع بالإلزام إلّا من خلال ثبوتها وواقعيّتها، وهذا الثبوت والواقعيّة قد يكتشفهما الإنسان بإعمال عقله وإنْ كان لا يستطيع إدراك جلّ القيم، فيكون اللجوء إلى الوحي والتشريع الالهي؛ أيْ: من سلطةٍ متعاليةٍ فوق الذات البشريّة وهي سلطة الله سبحانه وتعالى، قال تعالى:﴿لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ إِلى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾[٢].

وقال تعالى: ﴿وَ ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَديدُ الْعِقابِ﴾[٣].

والاسلام لا يقبل بمقولة الحداثة بموت الاله ولا بمقولة ما بعد الحداثة بموت الإنسان والنتائج العبثيّة المترتّبة على ذلك[٤]، بل يقرّر بصورةٍ قاطعةٍ بأنَّ الله سبحانه وتعالى حيٌّ لا يموت.

---

(١) الاسلام واشكاليات الحداثة، مصدر سابق: ١٣٦.

(٢) سورة الحشر، الآية: ٥ .

(٣) سورة الحشر،الآية: ٧.

(٤) بارة، عبد الغني، فلسفة الحداثة واجتياز الحدود في فهم عقلانية التناهي، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مصدر سابق: ١٨٣.

قال تعالى: ﴿اللَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَوْمٌ لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ ما بَيْنَ أَيْديهِمْ وَ ما خَلْفَهُمْ وَ لا يُحيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِما شاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ لا يَؤُدُهُ حِفْظُهُما وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظيمُ﴾[1].

وقال ايضاً: لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يُحْيي وَ يُميتُ وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ * هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَليمٌ﴾[2].

وأمّا الإنسان فهو ينتقل من دارٍ إلى دارٍ أو من نشأةٍ إلى اخرى عن طريق الموت والبعث والنشور والحساب ودخول دار الخلود، إمّا في الجنّة أو في النار.

قال تعالى: ﴿زَعَمَ الَّذينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلى وَ رَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِما عَمِلْتُمْ وَ ذلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسيرٌ * فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ النُّورِ الَّذي أَنْزَلْنا وَ اللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ خَبيرٌ * يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذلِكَ يَوْمُ التَّغابُنِ وَ مَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَ يَعْمَلْ صالِحاً يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئاتِهِ وَ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْري مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدينَ فيها أَبَداً ذلِكَ الْفَوْزُ الْعَظيمُ * وَ الَّذينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِآياتِنا أُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ خالِدينَ فيها وَ بِئْسَ الْمَصيرُ﴾[3].

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.

(٢) سورة الحديد، الآيتان: ٢ـ٣.

(٣) سورة التغابن، الآيات: ٧ـ١٠.

العقلانيّة:

يعتقد الحداثيّون أنّ الناس قادرون على التفكير العقلاني المحايد وغير المتحيّز، فعقولنا على ما يراه الحداثيّون، يمكنها أنْ تدرك وتدرس الواقع (الحقيقة) وتصل إلى نتائج موضوعيّةٍ، بمعنى أنّهم يعتقدون أنّنا قادرون على فهم الواقع حقيقةً، غير متأثرين إلى حدٍّ كبيرٍ بتحيّزنا أو سوء فهمنا أو معتقداتنا السابقة.

فالنتائج التي نتوصل إليها تعكس الحقيقة كما هي في الخارج والواقع، وليست فقط افكاراً في عقولنا فحسب، فالنظرة الحداثيّة تؤمن بالتجربة، والاعتقاد التامّ بأنّ كل الظواهر يمكن تفسيرها بأسبابٍ وقوانينَ طبيعيةٍ.

ولم يؤثّر هذا الاعتقاد على نظرتهم لطبيعة الإنسان فحسب، بل أيضاً على فهمهم لطبيعة المعرفة الإنسانيّة، فما دام الإنسان كائناً مادّيّاً حيّاً، فالمعرفة يجب أن تعتمد على ما تتعامل معه حواسّنا المادّيّة، وهي النظرة إلى المعرفة التي تسمي المذهب التجريبي، والتي تقول: "لا شيء يقبله العقل أو يصح في العقل ما لم يكن أوّلاً في حواسنا"، فلا طريق للمعرفة إلّا من خلال الحواسّ.

فالمذهب التجريبي يرى أنّ المعرفة لابدّ أنْ تكون ضمن نطاق ما تتعامل معه الحواسّ أو تدركه، وكلّ ما يخرج عن نطاق الحواسّ المادّيّة الخمس كالوحي أو المعرفة الفطريّة، إنّما هو غير علميٍّ، ويكون البحث فيها خارج عن حدود المعرفة العلميّة للإنسان.

فالحداثيّون يرون أنّ الصورة التي تأتي إلينا عن طريق الحواس مطابقةً تماماً لما هو موجودٌ حقيقةً في الواقع خارج أذهاننا.

أمّا الإسلام فيؤمن بأنَّ هناك عقلاً ارقى واعلى من عقل الانسان، وهو الذي يمدّه بالتفسيرات الحقّة عن الغيبيات وما وراء الطبيعة، وهو الوحي الذي انزله الله تعالى على صفوة خلقه لكي يساعدوا الناس في استكمال رشدهم ووصولهم إلى الحقيقة التي ليس بمقدور عقل الإنسان لوحده من اكتشافها كاملةً [1]، والعقل الانساني هو أعظم مخلوقٍ خلقه الله تعالى ووهبه للإنسان وهو سرّ تكريم الإنسان واستخلافه وحصوله على أعلى مرتبةٍ وجوديّةٍ بين الخلائق.

فلا تعارض بين العقلين وإنّما هناك تكاملٌ بين الاثنين للوصول إلى الكمال والسعادة والفوز برضوان الله تبارك وتعالى.

الحريّة

اضحت الحريّة منعطف الحداثة الاساسي في تأكيد الذات ونفي سلطة الكنيسة والاقطاع وحكم الملوك والاباطرة آنذاك، والحقّ أنَّ حريّة الغرب الحديثة ما كانت تحرّراً من سلطات الأغيار فحسب، بل كانت تحرّراً ثلاثيّاً من النظام الغيبي (الميتافزيقي) وعقيدة الكنيسة المسيحيّة اوّلاً، وتحرير الإنسان من الانغمار في الطبيعة والانقياد لها دون وعيٍ ثانياً، وتحرير الفرد من الاستغراق في الجماعة ثالثاً، واعادة تنظيم العلاقة فيما بينهما على اساس التعاقد الحرّ الجديد.

---

(١) قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّما أَنا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحى إِلَيَّ أَنَّما إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ فَاسْتَقيمُوا إِلَيْهِ وَ اسْتَغْفِرُوهُ وَ وَيْلٌ لِلْمُشْرِكينَ﴾. سورة الزمر: الآية (٦) و: ﴿كَذلِكَ يُوحي إِلَيْكَ وَ إِلى الَّذينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزيزُ الْحَكيمُ * لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظيمُ﴾. سورة الشورى: ٤.

وعلى ما تقدّم نستطيع القول: إنَّ الحداثة قد قامت على مبدأ في غاية الاهميّة، وهو أنْ يكون الإنسان حرّاً بمنح نفسه قانونه الخاصّ واختيار شريعته؛ أيْ: أنْ تضع الذات لنفسها ما هو ضروريٌّ وشرعيٌّ وإلزاميٌّ، فيصير الإنسان هو محدّد كنه نفسه وسيّد ذاته ومن ثَمَّ يكون قادراً على التمكّن من الاشياء وتطويعها لخدمته.

وهنا لابدّ من عرض اهمّ محاور اشتغال الحريّة الحداثويّة بحسب ما تقدّم بالآتي:

١. التحرّر من النظام الغيبي وعقيدة الكنيسة باعتماد النظام الوضعي وحصر دور الكنيسة بالوعظ والارشاد واعتبار الدين شاناً فرديّاً لا يحقّ لاحدٍ التدخل فيه.

٢. تحرير الإنسان من الانغمار في الطبيعة والانقياد لها دون وعيٍ، بل ينبغي تغيير النظرة السائدة ما قبل الحداثة إلى الطبيعة واعتماد نظرةٍ ادائيّةٍ استخداميّةٍ واستغلاليّةٍ للطبيعة قائمةٍ على العلم التجريبي .

٣. التحرّر من الاستغراق في الجماعة القائمة على حقّ الطاعة والتسليم وتغيير ذلك إلى علاقةٍ قائمةٍ على اصالة الحريّة الفرديّة واسبقيتها على الالتزامات الجماعيّة واستبدال صيغة الالتزام السابق بالتزام جديدٍ قائمٍ على اساسٍ من التعاقد الاجتماعي الحرّ الطوعي.

إنَّ المحاور اعلاه قامت على اساس ردة الفعل الشعبيّة التي قادتها الطبقة الوسطى الصاعدة بقوّةٍ ضدّ ممارسات الكنيسة والاقطاع والملوك، هذا التحالف الثلاثي الذي بقي مهيمناً ومتحكّماً بالناس لحقبةٍ طويلةٍ من الزمن.

وبعبارة اخرى: فقد افرز الواقع الاجتماعي والاقتصادي والعلمي للغرب فكراً يلبّي طموحاته المتصاعدة باستمرارٍ، أمّا في الإسلام فالأمر بالعكس تماماً

فالفكر (الرسالة - الوحي -العقل) هو الذي يحدّد مسارات الواقع ضمن محدّداتٍ معياريّةٍ اوضحتهما الكتاب والسنّة المطهّرة.

إنَّ الحريّة الغربيّة قامت وتأسّست على الفرديّة واصالة الذات ونفي الغيب (الله سبحانه وتعالى).

أمَّا الحريّة في الإسلام فقد قامت على اساس العبوديّة لله سبحانه وتعالى ونفي سلطة الاغيار على الذات الانسانيّة بأيّ صورةٍ كانت إلّا ما يقرّره الله جل وعلا من سلطةٍ لغيره بإذنه وبرضاه، والتأكيد على أنَّ هذه السلطة المفوّضة منه تعالى، هي تجلٍّ لسلطته وانعكاسٌ لها ليس إلّا، وأنَّ دورها ينحصر في ايصال الإنسان إلى كماله المنشود في الدارين ونيل مقام القرب والرضوان من الله تعالى.

إنَّ تمام الحصول على الحريّة يقتضي تمام العبوديّة لله سبحانه وتعالى، فهي علاقةٌ طرديّةٌ بين الخضوع لله تعالى والحصول على الحريّة، لأنَّ الله سبحانه وتعالى هو الغنيّ المطلق والناس هم الفقراء ولا يسدّ هذا النقص والفقر الوجودي غير الله (جل وعلا) الذي هو مصدر الكمال الحقيقي، قال تعالى: " يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إلى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ "[1].

ومن هنا نفهم مغزى تقديم العبوديّة له تعالى على الاستعانة به كما جاء بقوله تعالى في سورة الفاتحة التي يردّدها المسلمون في صلواتهم اليوميّة الواجبة والمستحبة، ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[2]، فرسول الله صلى الله عليه وآله لم يحصل على مقام

---

(١) سورة فاطر، الآية: ١٥. وكذلك ما جاء في سورة آل عمران، الآيات: ١٤ -١٥ و ٦٥، وغيرها.

(٢) سورة الفاتحة، الآية: ٥.

النبوة التامّ والكامل والمقام المحمود إلّا عبر بوابة تمام العبوديّة له (جل شأنه)، كما يشهد له ﷺ بذلك المسلمون في تشهّد صلواتهم اليومية: " اشهد أنَّ محمّداً عبده ورسوله "، لأنَّ هذا هو السبيل الوحيد لإكتساب معنى الحريّة الحقيقي والتحرّر من اسر الشهوات والاغلال التي تطوّق الإنسان بقيودها وتجعله اسيراً لها ويوهم نفسه بأنّه حرٌّ[1].

إنَّ ضرورة أنْ يرتبط الإنسان بوصفه فرداً والانسانيّة بوصفها امّةً بالله (جلَّ وعلا)، هي ضرورةٌ وجوديّةٌ تقتضيها طبيعة خلقة التكوين البشري، لأنَّ الإنسان باحثٌ ابداً عن الكمال والجمال المطلق كهدفٍ اسمى في حركته الوجوديّة ويكتسب من خلال الارتباط بالمطلق الغاية والمعنى للحياة[2]، وبدون هذا الارتباط يكون الإنسان في متاهةِ العبثيّة والتشظّي والعدميّة التي تقوده إلى الانتحار لاستنفاذ أغراضه من الحياة .

هذا بالنسبة إلى النقطة الاولى المتعلقة بأصل الحريّة .

أمّا علاقة الإنسان بالطبيعة فهي علاقةٌ استخلافيّةٌ واعيّةٌ[3] قائمةٌ على الالتزام بحفظ الامانة المؤتمن عليها ومتوسّلةٌ بالعلم والتوازن وعدم الافراط في استغلال

---

(١) العارضي، احسان، اشكاليّة العلاقة بين الحريّة والديمقراطيّة، مركز الشهيدين الصدرين للدراسات والبحوث، الطبعة الاولى،٢٠٠٥م، ١٦-١٨.

(٢) الصدر، السيد محمد باقر، المدرسة القرآنية، شركة العارف للمطبوعات، الطبعة الاولى، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م: ١١٩ـ ١٤٤، ١٢٠.

(٣) المصدر السابق: ١٠٦- ١٠٨، وكما جاء بقوله تعالى: ﴿وَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ جَميعاً مِنْهُ إِنَّ في ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾. سورة الجاثية، الآية: ١٣، وهنا تؤكد الآية

الطبيعة إلى درجة ظهور الفساد والاختلال فيها كما جاء بقوله تعالى: " ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ "[1].

وهذا ما آلت اليه الحداثة الغربيّة في تعاملها مع الطبيعة .

وخلاصة الامر: يمكن لنا وبشكلٍ مختصرٍ جداً أنْ نبين مواقف كلٍّ من الحداثة و ما بعدها والدين من المقولات الاساسيّة، الإنسان والاختيار والعقل والعلم بحسب الاتي:

موقف الحداثة من الإنسان: له الاصالة ولا وجود للإله، وهو- أيْ الإنسان - ليس الا آلةً بيولوجيّةً لأننا نعيش في عالمٍ مادّي بحت، ولا شيء وراء ما تدركه حواسنا.

موقف ما بعد الحداثة: البشر "قطعٌ ميكانيكيّةٌ" في آلاتٍ اجتماعيّةٍ، فنحن في الأساس كائناتٌ اجتماعيّةٌ.

موقف الدين: الاصالة لله سبحانه وتعالى، فهو الأوّل والاخر والظاهر والباطن الحيّ القيّوم والقاهر فوق عباده وله الاسماء الحسنى، وأمّا الإنسان فهو مركّبٌ من روحٍ وعقلٍ وجسدٍ، خلقه الله لعبادته وفضلّه وكرّمه على كثيرٍ ممن خَلق، وجعله خليفته في الارض، وسَخّرَ له ما في الوجود الامكاني ليصل إلى مقام القرب والرضوان الالهيين.

المباركة على أهمية صفة التفكر للمؤمنين.

(١) سورة الروم، الآية: ٤١.

موقف الحداثة من الاختيار: الإنسان حاكم نفسه، وهو حرٌّ في أنْ يختار ما يشاء، إذا أحسن التعامل مع القوانين الطبيعيّة التي يكتشفها والتي تحكم الكون والإنسان.

موقف ما بعد الحداثة: الإنسان نتاج بيئته وثقافته ومحكومٌ داخلهما، وهو فقط يتخيّل أنّه حاكم نفسه.

موقف الدين: الإنسان له ارادةٌ، وهو فيها لا يخرج عن مشيئة الله سبحانه وتعالى، فهو خالقه وخالق مشيئته، وللبيئة والثقافة أثرٌ على الإنسان لكنّه يستطيع التأثير فيها ويستطيع أنْ يرفض أثرها عليه، ومع التسليم بتأثّر الفرد بثقافته التي يتربّى فيها، لكنَّ تضخيم ما بعد الحداثة أثر الثقافة على الفرد وزعمها أنَّ الفرد مسجونٌ داخل ثقافته لا يركن له تماماً، إذ إنّنا نرى أفراداً يخرجون على ثقافة مجتمعاتهم ويوجّهونها ويؤثّرون فيها، وقد يكون هؤلاء الإفراد قد تأثّروا بثقافاتٍ خارجيّةٍ أو يكونوا تأثّروا بأمرٍ خارجٍ نطاق البشر كحال الأنبياء والوحي، فمحمّدٌ ﷺ قد بان تأثيره ليس في مجتمعه فحسب، بل شمل المجتمعات الاخرى المعاصرة له، بل وسلّمت بقيادته وانقادت لها .

فكيف يقال في هذه الحالة وأمثالها إنَّ الفرد سجين ثقافته على هذا النحو من الاطلاق!!!.

موقف الحداثة من العقل: العقل هو الإله، وعلى الإنسان أن يكون عقلانيّاً متفائلاً ويعتمد على المعلومات التي تقدّمها الحواس للعقل ولا قيمة موضوعيّةً لأيّ شيءٍ خارج الحواس، وللعقل قيمةٌ عليا من خلال اعتماد الحداثة على تأكيد قيمة

العقل من خلال منهجين: المنهج التجريبي عند (بيكون) والمنهج العقلي لدى (ديكارت).

موقف ما بعد الحداثة:

ليس هناك عقلانيّةٌ موضوعيّةٌ لا يدخلها التحيّز كما تزعم الحداثة، والعقل الموضوعي خرافةٌ.

موقف الدين:

العقل نعمةٌ من الله وهو اعظم ما خلق وبه يثيب وبه يعاقب، وهو من أخصّ خصائص الإنسان، ولكنْ له مجالٌ وحدودٌ لا يستطيع أنْ يعملَ خارجها فتدعو الحاجة إلى الاستعانة بما فوق العقل وهو الوحي لترشيد السلوك الغائي للإنسان .

إنَّ موقف ما بعد الحداثة من العقل يناقض نفسه، اذ يستدل بحججٍ عقليّةٍ على عدم وجود عقلٍ موضوعيٍّ وأنَّ سعيها لإثبات عدم مصداقيّة العقل مبنيٌّ على قواعد عقليّةٍ، فكيف يطعنون في العقل وموضوعيّته بوسائل وحججٍ عقليّةٍ؟! ويزعمون أنّه ليس هناك أحكامٌ موضوعيّةٌ ويصدّرون هذا الحكم ويعطونه صفة الاعمام ويخطّئون ما سواه.

النظر إلى التطور:

موقف الحداثة:

الإنسان يتقدّم عن طريق العقل والعلم، لكنْ عجز العلم عن تفسير بعض الظواهر واكتشافها، لا يبرّر الطعن في قدرة العلم على اكتشاف كثيرٍ من الظواهر الطبيعيّة.

موقف ما بعد الحداثة:

"التطوّر" كلمةٌ خادعةٌ استخدمها الأوربيّون لتبرير سيطرتهم على الثقافات الأخرى.

موقف الدين: التقدّم المادّي التقني حاصلٌ ولا ينكره أحدٌ، وهو لا يعارض الدين ما دامت أهدافهساميةً، ولا يسبّب ضرراً للبشريّة وللطبيعة ولمخلوقات الله تعالى الاخرى، إلّا أنّه لا تلازم بين التطوّر العلمي وتقدّم البشريّة السليم، فالبشر يتقدّمون بمقدار اتباعهم لمنهج الله (سبحانه وتعالى) الذي شرّعه للبشر، ولنا في الحضارة الالهيّة التي انشأها نبي الله سليمان عليه السلام على سبيل المثال لا الحصر، خيرُ شاهدٍ ومؤيدٍ لما ذهبنا اليه.

هذه باختصارٍ شديدٍ اهمّ الفروق[1] بين الإسلام بوصفه منظومةً حضاريّةً متكاملةً تلبّي حاجة البعدين في النفس الانسانية المادّي والروحي، بل وتكرّس حركة البعد المادّي لخدمة البعد الروحي لأجل الارتقاء بالنفس المسلمة الفرديّة والجمعيّة إلى الاسمى والارقى، وبين الحداثة وما بعدها بوصفهما تجلّي الحضارة الغربيّة الأوّل بامتيازٍ في الساحة التاريخيّة الانسانيّة، بل هو وجه الحضارة الغربيّة وطابعها المميّز لها بوصفها الحضارة العالميّة السائدة الآن في الساحة التاريخيّة.

---

(١) وقد تكون هناك فروق لم أُحط بها خبراً ففوق كلّ ذي علمٍ عليمٌ.

الخاتمة

في ختام هذه الدراسة الموجزة نودّ أنَّ نذكّر القارئ الكريم بالأسئلة المثارة في مقدّمة الكتاب التي حاولنا الإجابة عليها بشكلٍ واضحٍ ومختصرٍ، وبَيان جملة الاختلافات والفروقات بين الحداثة وما بعدها، وبين الإسلام بوصفه حضارةً عالميّةً له من المزايا والمؤهلات ما يؤهله أنْ يكون البديل الناجح والضدّ النوعي المتفوّق على الحداثة وما بعدها في قيادة الانسانيّة في المستقبل.

ولا بدّ لي من التأكيد على أنَّ الحضارة الاسلاميّة المتفوّقة المقصودة، هي الحضارة المتمثّلة بمدرسة الرسول الاعظم صلى الله عليه وآله واهل البيت عليهم السلام، التي تختزن الارادة الكافية والابداع اللازم والمؤهلات المناسبة لتكون الحضارة الانسانيّة الاخيرة التي ستسود العالم كما وعد الله (سبحانه وتعالى) المؤمنين: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دينَهُمُ الَّذِي ارْتَضى لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَني لا يُشْرِكُونَ بي شَيْئاً وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذلِكَ فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿وَ لَقَدْ كَتَبْنا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُها عِبادِيَ الصَّالِحُونَ﴾[2].

---

(١) سورة النور، الآية: ٥٥.

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ١٠٥.

وقال تعالى: ﴿وَ نُريدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثينَ﴾[1].

ونحن نعتقد بقوّةٍ أنَّ الزمن الحضاري القادم هو زمن الحضارة الاسلاميّة بامتيازٍ بعد أن فقدت الحضارة الغربيّة ديناميّتها الحضاريّة التي تمدّها بأسباب التطوّر والديمومة والبقاء، واتّجاه الحضارة الغربيّة إلى فقدان الامل والغاية والهدف من الوجود الانساني، لإيغالها بالمادّة إلى حدّ الافراط وتفريطها بالروح والقيم الاخلاقيّة إلى حدودها الدنيا، وأنَّ من يراجع الحضارات التي سادت في التاريخ الانساني بنظرةٍ فاحصةٍ شاملةٍ، يرى أنَّ أهمّ اسباب افول هذه الحضارات ودمارها هو الركون إلى المادّة وفقدان القيم الاخلاقيّة التي تضبط حركة الحياة الانسانيّة بالاتّجاه الصحيح المراد لها ربانيّاً، وآخر دعوانا أنْ الحمد لله رب العالمين وافضل الصلاة والسلام على سيدنا وحبيبنا وشفيعنا محمّدٍ وآله الطاهرين، والعاقبة للمتّقين .....

(١) سورة القصص، الآية: ٥.

المراجع والمصادر

القران الكريم.

١. ابن عاشور، عياض، الضمير والتشريع، العقلية المدنية والحقوق الحديثة، المركز الثقافي العربي،،الطبعة الاولى، الدار البيضاء، ١٩٩٨.

٢. ابو زيد، نصر حامد، التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، الطبعة الاولى،١٩٩٥م.

٣. ـــــــــــــــــــ، نصر حامد، النص - السلطة - الحقيقة، نشر المركز الثقافي العربي، الطبعة الاولى،٢٠٠٠م.

٤. الاصفهاني، الراغب، مفردات الفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، انتشارات ذوي القربى، الطبعة الرابعة، ١٤٢٥هـ ق- ١٣٨٨هـ ش.

٥. اركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت – لبنان،٢٠٠٥م.

٦. ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ، ومجموعة من المفكرين، الحداثة والحداثة العربية، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا – دمشق، الطبعة الاولى، ٢٠٠٥م.

٧. البخاري الجعفي، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، دار ابن كثير، الطبعة الاولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٨. البريدي، عبد الله، السلفية والليبرالية اغتيال الابداع في ثقافتنا العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الاولى،٢٠٠٨م.

٩. بلقزيز، عبد الاله، قراءات في مشروع محمد اركون الفكري، ندوة فكرية، منتدى المعارف، الطبعة الاولى، بيروت،٢٠١١م.

١٠. بن باز، عبد العزيز، رسالة في الادلة النقلية والحسية على جريان الشمس وسكون الارض، منشورات الجامعة، المدينة المنورة، ١٩٧٤م.

١١. تورين، ألآن، نقد الحداثة، ترجمة عبد السلام الطويل، مراجعة محمد سبيلا، نشر افريقيا الشرق ٢٠١٠،المغرب،دط.

١٢. ـــــــــــــــــــــــــــ، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، المطابع الأميرية، القاهرة.

١٣. الجابري، محمد عابد، في نقد الحاجة إلى الاصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الاولى، ايلول ٢٠٠٥م.

١٤. جديدي، محمد، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، منشورات الاختلاف، الطبعة الاولى،١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨ م.

١٥. حمية، خنجر، الشيخ مرتضى مطهري الاشكالية الاصلاحية وتجديد الفكر الاسلامي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، الطبعة الاولى، بيروت،٢٠٠٩م.

١٦. خاتمي، محمد، مدينة السياسة، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر والتوزيع، العراق – النجف الاشرف، الطبعة الاولى.

١٧. الخطابي، عز الدين، اسئلة الحداثة ورهاناتها، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة - الجزائر،الطبعة الاولى،١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

١٨. الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، طبعة مكتبة لبنان، ١٩٩٩م .

١٩. الرفاعي، عبد الجبار، مبادئ الفلسفة الاسلامية، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ١٤٢٦هـ _٢٠٠٥م.

٢٠. سبيلا، محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، مايس ٢٠٠٥م.

٢١. ـــــــــــــــــــــــــــــ، مخاضات الحداثة، دار الهادي، الطبعة الاولى،١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٢٢. سروش،عبد الكريم،التراث والعلمانية، ترجمة احمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت – لبنان، الطبعة االاولى،٢٠٠٩م .

٢٣. ـــــــــــــــــــــــــــــ، بسط التجربة النبوية، ترجمة احمد القبانجي، دار الفكر الجديد، العراق،٢٠٠٦م .

٢٤. السويج، رجب، الإسلام وإشكاليات الحداثة، محاضرات السيد صدر الدين القبانجي، دار تحسين للنشر، النجف الاشرف، الطبعة الاولى،١٤٣٠هـ

٢٥. الشيخ، محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشركة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الاولى، بيروت،٢٠٨م.

٢٦. ـــ، رهانات الحداثة، دار الهادي،الطبعة الاولى،١٤٢٨ه

٢٧. ـــ، من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، دراسة منشورة في مجلة قضايا اسلامية معاصرة، السنة التاسعة،العدد ٣٠، ٢٠٠٥_١٤٢٥،ص٢٥٩.

٢٨. الصدر، السيد محمد باقر، المدرسة القرآنية، شركة العارف للمطبوعات، الطبعة الاولى،١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

٢٩. ـــ، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية،١٤١٩هـ - ١٩٩٨ م.

٣٠. العارضي، احسان، اشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية، مركز الشهيدين الصدرين للدراسات والبحوث، الطبعة الاولى،٢٠٠٥م.

٣١. عبد الله، عصام، دراسة بعنوان الجذور النيتشوية لـ"ما بعد" الحداثة، الفلسفة والعصر، العدد الأول، أكتوبر، ١٩٩٩.

٣٢. عبد الرحمن، طه، روح الحداثة – المدخل إلى تأسيس الحداثة الاسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الاولى،٢٠٠٦م.

٣٣. عبد الرحمن، طه، سؤال الاخلاق – مساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية،المركز الثقافي العربي في الدار البيضاء - المغرب، بيروت،٢٠٠٦م.

٣٤. عبد الوهاب، الشيخ محمد، كتاب كشف الشبهات و١٣ رسالة اخرى، نشر قصي محب الدين الخطيب، القاهرة، الطبعة الرابعة،١٣٩٩هـ .

٣٥. عبد الله، انور، خصائص المجتمع الوهابي- السعودي، مكتبة الشرق، باريس – فرنسا، د ن.

٣٦. عماد، عبد الغني، سيسيولوجيا الثقافة، الطبعة الاولى، د ن.

٣٧. عثمان، عبد الزهرة، الامام محمد باقر الصدر رائد حركة في العراق، منشورات المركز الوطني للدراسات الاجتماعية والتاريخية، العراق – البصرة، الطبعة الثانية،١٤٢٥ه.

٣٨. العروي، عبد الله، الايدلوجيا العربية المعاصرة، تقديم مكسيم رودنسون، تعريب محمد عيتاني، بيروت – لبنان، دار الحقيقة للطباعة والنشر، ١٩٧٠م.

٣٩. العروي، عبد الله، مفهوم العقل، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م.

٤٠. العلي، علي، محاضرات السيد كمال الحيدري، دار فراقد، الطبعة الاولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م .

٤١. الغرباوي، ماجد، اشكاليات التجديد، كتاب قضايا اسلامية معاصرة، الكتاب السابع والعشرون،١٤٢١هـ -٢٠٠م.

٤٢. الفيروز ابادي، مرتضى الحسيني، فضائل الخمسة من الصحاح الستة، تحقيق المجمع العالمي لأهل البيت، قم الطبعة الاولى، ١٤٢٢هـ .

٤٣. القاعود، حلمي، الحداثة، دار المعراج، الرياض، ١٤٢١ هـ

٤٤. القديمي، نواف، الاسلاميون سجال الهوية والنهضة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الاولى،٢٠٠٨م.

٤٥. القرني، محمد عوض، الحداثة في ميزان الاسلام، منشورات المنتدى الخاص بكتاب العرب، د ط .

٤٦. اللكنهوري، الهندي، نفحات الازهار في خلاصة عبقات الانوار، تعريب السيد علي الحسيني الميلاني، الطبعة الاولى،١٤١٤هـ المجلد ١،٢.

٤٧. ليكنهاوزن، محمد، الإسلام والتعددية الدينية، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر والتوزيع، العراق – النجف الاشرف، د ط.

٤٨. محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة،١٩٨٢م

.

٤٩. محفوظ، محمد، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،الطبعة الاولى، ١٩٩٨.

٥٠. محمود صبحي، احمد، جذور الارهاب في العقيدة الوهابية، دار الميزان، بيروت – لبنان، الطبعة الاولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

٥١. مرعشلي، نديم، وأسامة مرعشلي، الصحاح في اللغة والعلوم، تقديم الشيخ عبد الله العلايلي، الطبعة الأولى، دار الحضارة العربية، بيروت،١٩٧٥م.

٥٢. المسيري، عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ -٢٠٠٨م.

٥٣. الميلاد، زكي، الإسلام والحداثة ..من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة اسلامية، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الاولى،٢٠١٠م.

٥٤. الناصر، الشيخ غالب، مباني الدين التجريبي والتعددية الدينية في فلسفة عبد الكريم سروش، مركز الفكر الاسلامي المعاصر، الطبعة الاولى ١٤٣٣هـ -٢٠١٢م.

٥٥. النحوي، عدنان علي رضا، نظرية تقويم الحداثة، دار النحوي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى،١٩٩٢م.

٥٦. النحوي، عدنان علي رضا، تقويم نظرية الحداثة، دار النحوي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ -١٩٩٢م، السعودية.

٥٧. النحوي، عدنان، الحداثة من منظور ايماني، دار النحوي، الرياض.

المجلات والدوريات العربية

١. مجلة قضايا اسلامية معاصرة،الاعداد ٣٠،٣٢،٣٣.

٢. ـــــــــــــالعددان ٤٥-٤٦،السنة الخامسة عشرة، ٢٠١١م-١٤٣٢هـ

٣. مجلة الدعوة،العدد١٥٩٨\٢٨ صفر ١٤١٨هـ الموافق ٣ يوليو – تموز-١٩٩٧م.

٤. مجلة فكر، العدد ٧٨ ـ ٧٩، تموز ـ كانون ثاني ٢٠٠٢.

٥. مجلة هيبرت، المجلد الثاني عشر، الرقم الرابع، يوليو ١٩١٤.

٦. مجلة دراسات فلسفية، العدد الثاني، بغداد، حزيران السنة الثانية، ٢٠٠٠م- ١٤٢١هـ

٧. مجلة العرب والفكر العالمي" العدد الرابع ـ خريف ١٩٨٨.

٨. ١٠مجلة فكر ونقد - عدد (٣٤).

٩. مجلة قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، العدد ١٨، بيروت.

١٠. قراءات ما بعد الحداثة، ترجمة واعداد حارث محمد حسن وباسم علي خريسان، سلسلة قراءات للآخر الغربي، الطبعة الاولى.

١١. ورقة عمل للسيد عمار ابو رغيف الموسومة: اشكاليات الحداثة وما بعدها القاها في الملتقى الثاني لمعهد الدراسات العقلية في النجف الاشرف بتاريخ ٢٠٠٥/١٢/٢م.

الموسوعات والقواميس

١. الموسوعة الاشتراكية، مجموعة من المؤلفين، راجعها كامل زهيري، الطبعة الاولى، مطبعة دار الكتب، بيروت – لبنان.

٢. قاموس ميريام وبستر.

٣. قاموس التراث الأمريكي.

المصادر الاجنبية

1.fredric jimson .postmodernism, or the cultural logic of late capitalism, Durham, NC, Duke University Press, 1991.

2. klages/promo,p82 Klages,mary, post modernism, http,www.colorado,edu/English/engl1201

3. Abo zayd,Nasr hammed,the reform of Islamic thought-critical analysis of history, university of Amsterdam, first edition, 2006,p93.

4.http://philosophynow.org/issues/58/The_Death_of_Post modernism_ And Beyond.

5. Jean François Lyotard, La condition postmoderne, Minuit, Paris, 1979.

6. gosh macdoweel,bob hosteleter,tayndel albeit 1981, pp950-967.

7.http://www.aljazeera.net/NR/exeres/9C4C9A0D-503B-4DFA-BDAF-316DB895DBD4.htm.

8.http://www.aljazeera.net/NR/exeres/066AF030-23B1-4280-8BF7-82FC12BC7D30.htm.

9.http://www.askoxford.com/concise_oed/postmodernism view=uk

10. Jurgen Habermas, (La modernité, un projet inachevé), Critique, Octobre,

11.www.aljabriabd.com.

الفهرس

المقدّمة ٨

الباب الأول/ الفصل الأول

الحداثة وما بعد الحداثة المفهوم والنشأة والتجليات ١٥

مفهوم الحداثة ١٥

الحداثة لغةً بالمفهوم المعاصر: ١٥

بين الحداثة والتحديث ١٨

وهذه التعريفات تشير في جملتها إلى معانٍ كثيرة منها: ٢٦

بعضُ تعريفاتِ الحداثة عند بعض الكتّاب والمثقفين العرب والمسلمين:..... ٢٧

مرتكزات الحداثة ٣٤

اوّلا: اصالة الفرد ٣٤

وقد تطوّر هذا المفهوم عبر مراحل أربعة:..... ٣٥

ثانياً: العقلانيّة..... ٤٠

ثالثا: الحريّة ٤٢

المراحل التاريخيّة للحداثة الغربيّة: ٤٦

المرحلة الاولى:..... ٤٨

المرحلة الثانية:..... ٥٠

المراحل التاريخيّة لتطوّر الفكر الفلسفي الغربي ٥١

ابرز سمات الحداثة الغربيّة..... ٥٧
موقف الحداثة من:..... ٦٣

الباب الأول/ الفصل الثاني

ما بعد الحداثة المفهوم والنشأة والتجلّيات..... ٨١
مفهوم ما بعد الحداثة:..... ٨١
الاسلوب والزمن..... ٨٩
بعض التعاريف المعاصرة لما بعد الحداثة:..... ٩٠
اهم ملامح ما بعد الحداثة..... ٩١
ركائز ما بعد الحداثة..... ٩٢
اوّلاً: النقد لمسلّمات الحداثة:..... ٩٣
ثانياً: نقد الأنسنة الحداثوية:..... ٩٤
ثالثاً: نقد العقل..... ٩٥
رابعاً: آليّات التفكيك والتقويض والتشكيك..... ٩٨
ابرز سمات ما بعد الحداثة..... ١٠١
١. سمة اللامركزيّة الانسانيّة:..... ١٠١
٢. سمة التعددّية:..... ١٠٢
٣. سمة التشظّي:..... ١٠٣
مواقف ما بعد الحداثة من:..... ١٠٤
١. الدين:..... ١٠٥
٢. الفلسفة والفكر:..... ١٠٧

٣. الفنون والآداب: ١٠٩
٤. العلم والمعرفة: ١١١
٥. الاقتصاد والمجتمع: ١١٢

الباب الأول/ الفصل الثالث

نقد الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الغربي ١١٧
نقد الحداثة: ١١٧
نقد الذاتيّة: ١١٩
نقد العقلانيّة: ١٢٣
نقد الحريّة: ١٢٨
ماذا وراء ما بعد الحداثة؟ ١٣٣

الباب الثاني/ الفصل الأول

اتّجاهات الفكر الاسلامي المعاصر ومواقفه أزاء الحداثة وما بعدها ١٣٧
الاتّجاه الاوّل: فكر القطيعة مع الحداثة ١٣٩
سمات التيّار السلفي: ١٤٠
ركائز الاتّجاه ١٤٣
منهج وآليّات الاتّجاه الاستغرابي ١٦٠
خصائص الاتّجاه التوليفي: ١٦٧
فرضيّة وأليّات الاتّجاه ١٦٨
اوّلاً: فرضيته ١٦٨
ثانياً: موقفه من تحليل النصوص وتفكيكها: ١٦٩

الشروط المعرفيّة اللازمة في تحليل النص الديني: ١٦٩
ادوات الاتّجاه: ١٧١
ثالثاً: قواعد هذا الاتّجاه وآليّاته في التعامل مع النص وتحليل الخطاب الديني. ١٧١
الاتّجاه الرابع: الاتّجاه الاجتهادي ١٧٧
اهمّ خصائص الاتجاه النقدي ١٧٩
دواعي الاتّجاه التأسيسيّة ١٨١
اهداف هذا الاتّجاه: ١٨٢
وسائل وادوات الاتّجاه الاجتهادي: ١٨٣
مراحل الاتّجاه الحركيّة في مشروعه النهضوي ١٨٤
موقف الاتّجاه ازاء الحداثة وما بعد الحداثة ١٨٦

الباب الثاني/ الفصل الثاني

الاسلام والحداثة وما بعدها ... لقاءٌ أمْ فراقٌ ١٩٥
اصالة الانسان ١٩٥
العقلانيّة: ١٩٩
الحريّة ٢٠٠
موقف ما بعد الحداثة: ٢٠٦
موقف الدين: ٢٠٦
النظر إلى التطور: ٢٠٦
موقف الحداثة: ٢٠٦
موقف ما بعد الحداثة: ٢٠٧

الخاتمة ٢٠٩
المراجع والمصادر ٢١١
المجلات والدوريات العربية ٢١٧
الموسوعات والقواميس ٢١٨
المصادر الاجنبية ٢١٩
الفهرس ٢٢١