❖ **جامعة محمد لمين دباغين سطيف2**
❖ **كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية**
❖ **قسم الفلسفة : مقياس : إشكاليات في الفلسفة الحديثة .**
❖ **ماستر فلسفة عامة.**

مقدمة :

لعلّ السّمة التي تختصّ بها الفلسفة الحديثة هي سمة العقلانية*، والعقلانية بدورها تنخرط في نظام معرفي وحقبة أوسع هي حقبة الذّاتية بما هي حقبة تتأسّس على الثّقة في العقل وعلى إجلال الوعي والمبالغة في تقديره، إنها حقبة الذّاتية التي أبصر فيها هيجل ملمحا جوهرا في مشروع الحداثة، والذّاتية بدورها ليس ممكنا فهم دلالتها إلا عن طريق ربطها بالمعقولية، هذا التواشج والتآخي بين الذاتية والمعقولية يجد مبرّراته في محدّدات سيكولوجية وسوسيولوجية ارتبطت تاريخيا في لحظة التمفصل بين العصور المتأخّرة من السكولائية إلى هيجل؛ بمعنى وجدان الضّمانة في الذّات والاعتزاز بالاستمداد منها من غير أن تستلف معيارتها من زمن ماض أو ثقافة أخرى؛ إنّها مجبرة على أن تستمد معياريتها من ذاتها.

أولا. إشكالية الذّاتية في الفلسفة الحديثة

وبرأي الفيلسوف الألماني المعاصر يوغن هابرماس، إنَّ هيجل هو من طوّر مفهوما للأزمة الحديثة بوصفه عودة إلى الذّات سمّاه ذاتية أو أنّية "وبحسب هذا المبدأ، تنمو كل المظاهر الأساسية المعيّنة في الشمولية الفكرية وتتطوّر لتحصل على حقوقها الخاصة. عندما ميّز هيجل هيئة الأزمنة الحديثة (أو العالم الحديث)، فسّر وشرح الذّاتية "الإنيّة»بالحرية وبالتفكير: "إن مكوّن عظمة زمننا هو الاعتراف بالحرية وبملكية الفكرة وكونه في الذّات وبفتح الذّات. في هذا الإطار تتضمّن كلمة ذاتية قبل كل شيء أربعة مدلولات:أ)- الفردانية: في العالم المعاصر يحق للفردية المسرفة في خصوصيتها أن تبرز قيمة طموحاتها؛ب) الحق في الانتقاد: يتطلب مبدأ العالم الحديث أن يبدو ما يتوجَّب على فرد تقبله في نظره كشيء له ما يبرّره،ج) استقلالية العمل: يعود للأزمنة الحديثة الفضل في

---

* يُفرّق "إدغار موران»بين العقل و العقلانية و التبرير العقلاني، منطلقا من الدّلالة التي حملها أي مفهوم العقل في اللغة االلاّتينية، حيث أنه يسمي عقلا كل منهج في المعرفة قائم على الحساب والمنطق، كل منهج مستعمل لحل المشاكل المطروحة على الفكر، بدلالة معطيات تميز وضعية ما أو ظاهرة ما. والعقلنة تتحدد تبعا لهذا بإقامة معادلة بين نوع من التناسق المنطقي وواقع تجريبي. والعقلانية هي،1) رؤية للعالم تؤكد على الاتفاق الكلي بين ما هو عقلي (التناسق) وواقع الكون.فهي إذن تقصي من الواقع كل ما ليس عقليا وكل ماليس ذا طابع عقلي.2) أخلاقية تؤكد بأن الأفعال الإنسانية و المجتمعات الإنسانية يمكن أن تكون عقلانية، ويجب أن تكون كذلك، في مبدئها وسلوكها وغاياتها.و التبرير العقلاني هو إنشاء رؤية منسجمة، كلية عن الكون انطلاقا من معطيات جزئية، من نظرة جزئية، أو من مبدء واحد. أنظر، إدغار موران، **العقل المنفتح** ترجمة محمد سبيلا ضمن كتاب **تساؤلات الفكر المعاصر** ط1، دار الأمان الرباط ط1 1987.

إرادتنا أن نكون مسئولين عما نفعل؛ وأخيرا، الفلسفة المثالية بالذات: يرى هيجل أن من منجزات الأزمنة الحديثة أن تدرك الفلسفة "الفكرة»التي تعي ذاتها"[1].

ويترصّد هيجل اللّحظات الكبرى للذّاتية أو الأحداث التاريخية الكبرى وهي أحداث مفاتيح وهي:الإصلاح الدّيني المسيحي وعصر الأنوار والثّورة الفرنسية؛ وتستحيل عناصر الثّقافة برمّتها(الحياة الدينية والدولة والمجتمع والعلم والأخلاق) إلى تجليات لمبدأ الذّاتية بما هو مبدأ وثيق الصّلة بفكرة العقلنة، و الأدهش أن فكرة العقلنة ذات المنشأ العلمي الحسابي أرادت الانتقال من الممارسة المعهودة لفعل التعقيل العلمي إلى فكرة مجتمع عقلاني يحكم فيه العقل لا النّشاط العلمي والإجراء التقني فحسب، بل حكومة البشر كيْما تكون هناك قوانين موضوعية تنبذ الفئوية والفساد وقد»تخيّل هذا التصوّر المجتمع أحيانا على أنّه نظام، على أنه هندسة معمارية قائمة على الحساب، وأحيانا أخرى، جعل من العقل أداة في خدمة منفعة الأفراد ومُتعتهم، وأحيانا ثالثة، استعمله سلاحا نقديا ضد جميع السّلطات، من أجل تحرير «الطبيعة الإنسانية»التي سحقتها السّلطة الدينية. لكن هذا التصور جعل من العقلنة، في جميع الأحوال، المبدأ الوحيد لتنظيم الحياة الفردية والجماعية، إذ قرنها بموضوع الدنيوة، أي التجرّد من كل تحديد «للغايات النّهائية"[2].

نحن إذن أمام مشروع فلسفي هو علامة كبرى على تغيّر جذري وعميق(كما أراده مؤسّسوه)، يُظهر القطيعة الضّرورية مع غائيات الفكر الديني، ويستبدل مكان الدين كأساس لتأويل الوجود والمعرفة والقيم، يستبدله بالعقل والعلم في تحقّقه أثناء الثورة العلمية لعصور النّهضة الأوروبية، وهكذا تحدّدت رؤية الذّات العاقلة إلى نفسها بوصفها ذات مفكّرة تستمدّ مبادئ يقينها من داخلها، وتبصر في ما يختلف عنها موضوعات قابلة للمعرفة يتسلّط عليها العقل العلمي ويحوّلها إلى وسيلة في خدمة أغراض معيّنة، فالمعقولية الفلسفية إذن قامت على محور ربط المعرفة بالذّات، بما يلازم هذا المحور من انفصال عن نظام المعرفة الهجين:الأفلاطوني والأرسطي والنّصراني الذي هيمن في حقبة العصور السكولائية.

ثانيا . إشكالية المنهج في الفلسفة الحديثة

ويمكن أن نرصد الاستتباعات التي أثمرتها المعقولية الفلسفية الحديثة باعتبارها المحدّد المرجعي الوحيد لماهية الحقيقة في جملة من الوسائل التي يجري توظيفها؛ ونحصيها تواليا:

أوّلا: في مستوى الوضوح والتمييز : مع ديكارت يتحدّد الوضوح والتمييز كمعيار رصين للحقيقة، غير أن هذه الحقيقة إنّما تجد ضمانتها في اليقين الذي تنتجه الذّات من داخلها، وما الشّك الذي راود ديكارت في تطوّره الفكري سوى صراطا نحو اليقين، أو هو شك ذرائعي يبتغي التأسيس، ثم إن الشّراكة بينه وبين أفلاطون تتبدّى لنا في إبعاد العقل عن الحواس، متى كنا نبتغي بلوغ المعرفة الحقيقية، لأن أحكامنا بشأن العالم الخارجي عرضة للخطأ

---

[1] يورغن هابرماس، **الخطاب الفلسفي في الحداثة**، ترجمة علي مقلد، العرب و الفكر العالمي، بيروت، العدد التاسع شتاء 1990، ص 106.

[2] آلان تورين، **نقد الحداثة–الحداثة المُظفّرة–**، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1998، ص 16.

والوهم، وحواسنا لا يعوّل عليها بشأن الطبيعة الحقيقية للواقع، وبعد هذا يتوجّه ديكارت إلى نقد المنطق الأرسطي بعد أن درسه بالتلازم مع تحليل الهندسيين والجبر، لأنه وبعد أن تفحّصها يقول ديكارت «تبيّنت بخصوص المنطق، أن قياساته وأغلب تعاليمه الأخرى تصلح لأن نشرح بها للنّاس ما نعلمه وحتى للكلام، كلاما دون حكم في الأمور التي نجهلها، أكثر مما تصلح لتعلّمها"[3]. وبعد أن تبيّن له تضليل الأحكام الحسية وعقم الأقيسة المنطقية المدرسية؛ وجد ديكارت في العقل على النّحو الذي يتحدد به في النموذج الرياضي مثالا أعلى للوضوح واليقين. وقد طوّر ديكارت قواعد للمنهج الواضح المميّز بين الزّيف والخطأ على مثال العلوم الهندسية، "لأن الخواص ذات الدقة الصّارمة والتي يحدّدها التفكير الرياضي هي وحدها يمكن فهمها بوضوح وتميّز بحيث تستبعد كل إمكانية للخطأ"[4]، وقد اكتفى ديكارت بالقواعد الأربعة الشّهيرة شريطة أن لا يحيد مرّة واحدة عن مراعاتها «فكانت الأولى أن لا أقبل أبدا أي شيء على أنه حقيقة دون أن أعرف معرفة جليّة أنه كذلك: أي أن أبتعد تمام الابتعاد عن التسرّع والظن، وأن لا أشمل بأحكامي أكثر مما يتقدّم لفكري **بقدر الوضوح والتمييز** لا يدع أي فرصة للشك فيه. وتمثّلت الثّانية في تقسيم الصعوبات التي أفحصها إلى ما يمكن من الأجزاء، وما ينبغي لحلّها على أفضل وجه. وتمثّلت الثالثة في تسير أفكاري حسب نظام مبتدئا بأبسط المواضيع وأيسرها على المعرفة للارتقاء شيئا فشيئا، وحسب التدرّج، إلى معرفة أكثر تركيبا، ومفترضا وجود نظام حتى بين التي لا تتابع بصفة طبيعية.وكانت الأخيرة أن أقوم في كل المواطن بتعددات على درجة من الاكتمال، ومراجعات على درجة من الشمول بحيث أكون واثقا من أنني لم أهمل شيء"[5] وهذا التقعيد المنهجي هو ما اعتاد الهندسيون استعماله للوصول إلى أصعب براهينهم، والأدهش أن ديكارت اعتبر أن جميع المعارف التي تقع تحت دائرة المعارف الإنسانية من الأجدى لها أن تستجيب لهذا النّظام وأن تتم المحافظة عليه حتى لا يبقى منها شيء واحد لا يمكن بلوغه، "وبهذا فإن دعوى الفكر العقلاني لدى ديكارت واضحة جوهريا، لأنّها مؤسّسة على العلوم ووفق مخطّطاتها، ولأن قيمة الوضوح الرياضية في المنهج هي سليلة الفكر الرياضي ذاته"[6] .

ثانيا–في مستوى الصرامة المنهجية: ثمّة وصف ملازم لأنماط المعقولية الحديثة في صِلتها بالتفكير المنهجي. فحديث الطّريقة لديكارت ومسلك سبينوزا في رؤيته الأخلاقية وكيف صاغ الأخلاق على مثال البرهنة الرياضية، وإرادة هيجل أن تتزيّد الفلسفة دناوة من العلم؛ جميعها تعكس اليقين الذي أضحى عليه المنهج بما هو جوهر التفكير لدى الذّات الفلسفية الحديثة، فعندما كتب فرانسيس بيكون كتابه "الأورغانون الجديد»سنة 1620، أراد له أن يكون أداة جوهرية من أجل تطوير مشروع لإصلاح طرائق المعرفة والعمليات الذّهنية، إلاّ أن ظاهرة الشّغف بالمنهج أو بالأحرى انتصار المنهج على العلم أضحت معها الطرائق الإجرائية تحضى بأولوية كلية عن الموضوع

---

[3] رينيه ديكارت، **حديث الطريقة**، ترجمة عمر الشارني، المنظّمة العربية للترجمة، وكز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص ص 89، 90.

[4] جورج كوتنغهام، **العقلانية فلسفة متجدّدة**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري، سوريا، 1997، ص 52.

[5] ديكارت، **حديث الطريقة**، مرجع سابق، من ص 94 إلى 102.

[6] Roger Lefévre, **La métaphysique de Descarte**, PUF Paris 1966 P 45.

بخاصة على النّحو الذي أرساه ديكارت حيث يتواشج المنهج بمسألة إدخال الرياضيات وإعطاء الأولوية لليقين على الحقيقة وللمنهج على الشيء أو الموضوع المدروس، من هنا فالمنهج ليس مجرّد قضية معرفية : إنه روح ونظرة إلى الوجود والأشياء «إنه تعبير عن تدخّل الذّات الإنسانية العارفة، المنهج من حيث هو تنظيم لطريقة المعرفة، هو بنفس الوقت تحايل على الكائن وتدخّل في طريقة وكيفية حضوره أمام الذّات ومثوله أمام الذّات البشرية، المنهج لا يترك الوردة تنقح لوحدها، لذاتها، في تلقائيتها، بل يوجه وينظّم ويتدخّل في طريقة تفتحها، المنهج لا يترك الشيء الحاضر يحضر في تلقائيته حضوره بل يوجه ويكيّف الحضور نفسه"[7].

وبهذا الاعتبار؛ فإن الخلفية الكبرى الذي تغذّي الشّغف بالمنهج هي التفكّرات الانتصارية للذّات المتعالية، فهو محاولة لتأسيس الحقيقة على الذّات بما هي كوجيطو أو عقل محض أو أنا مطلقة أو روح مطلق؛ تأسيسها على اليقين الذّاتي والتحرّر من أية سلطة قبلية تحدّد معنى الحقيقة وصورة اليقين.[8]

ثالثا– في مستوى "إرادة النّسق":

هيمنت على أنماط المعقولية الحديثة ظاهرة الانهمام بالنّسق، وإرادة تكوين رؤية فلسفية كلية تستجمع في داخلها عناصر الوجود كلّها. إن الفلاسفة بخاصة النّموذج الكانطي والهيجلي هم بناة للأنساق كما صرّح بذلك نيتشه، ويتعاضد من أجل تكوين النّسق الكلي و"النّهائي»فعل التعقّل بما هو جوهر الكائن، والمنهج بما هو أداته المركزية، ولقد أفصح هيجل عن هذه الرّغبة المتجذّرة في تأسيس الأنساق قائلا «إن الشّكل الحق الذي تكون فيه الحقيقة إنما هو النّسق العلميُّ الذي لها، وما يشغلني إنّما هو المساهمة في أن تتزيّد الفلسفة دناوة من صورة العلم ومن الغاية التي تطرح بها اسم حب المعرفة حتى تكون العلم الحاق والضّرورة الباطنية التي بها تكون المعرفة علما إنما هي من طبيعتها، وما كفاية تبيان ذلك إلا ببيان الفلسفة ذاتها"[9]. وما تختصّ به الممارسات النّسقية في إنشاءاتها أنّها تعتقد بمطابقة مفاهيمها المتماسكة والمتراكبة مع نظام الموجودات، وهيجل كان طوّر هذا المنظور باعتقاده التطابق بين الحقيقي والعقلاني [10]، غير أن مجاوزة المعنى الإجرائي للنّسق بوصفه صورا أو علائقا يدفعنا إلى اكتناه المعنى الجوهري والانطولوجي للنسق في صلته بالحقيقة كيقين ذاتي وفي صلته بالذّات العارفة؛ وهذا الاكتناه يجعنا نجري تخريجا للنّسق في أبعاده الأنطولوجية، يمكن رصد هذه التّخريجات في الصّيغ المتوالية:

أ– بروز الرّياضي (Le mathématique) كنموذج رئيسي بالنسبة إلى المعرفة الإنسانية والذي من شأنه أن يحوّل العالم بجملته إلى موضوع قابل للعلم والنّظام والقياس.

ب– تحوُّل المعرفة التقليدية إلى معرفة تنتج أساسا اليقيني والقطعي الخاص بها بالاعتماد على ذاتها، وبناء على ذلك، تصبح القضية "أنا أفكر إذن أنا موجود» المبدأ المؤسّس لخطاب الحقيقة.

---

[7] محمد سبيلا، **في الشرط الفلسفي المعاصر**،أفريقيا الشرق، 2007، ص 51.

[8] Voir, Sarah kofman, **Nietzsche et la scène philosophique**, Galilée Paris 1986 P 198(Questions de méthode).

[9]هيجل، **فنومينولوجيا الروح**، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية 2006، ص121.،

[10] Voir, Jean-François Kervégan (**Hegel et lésprit objectif**) **Vrin**,**Lebraire Philosophique** Paris 2007 P 18.

ج- تحوّل الحقيقة-المطابقة إلى الحقيقة-اليقين بما هو يقين تنتجه الذّات من حيث هي كوجيطو، فالتفكير واليقين يصبحان المعيار المحدّد لجوهر الحقيقة.

د- بروز الإنسان الحديث كوعي نَزُوعٍ إلى الحرية[11]، والتحرّر هنا عملية انقلاب ذاتي يعود فيه الإنسان إلى جوهر كينونته ويتخلّى عن مصادر التشريع الخارجية في تقرير الحقيقة وتدبير السّلوك، في أحكام الذّوق كما في طرائق التفكير.

ثالثا . إشكالية العقلنة باعتبارها جوهر الفلسفة الحديثة

لا يأتي دمج مفردة الفلسفة بالحديثة، "، من جانب حشر الحداثة في انتمائها الثقافي وموطنها الأصلي على سبيل التشهّي والتحكُّم، إنّما يأتي من مسوّغ أنّ هذه الحداثة ليست كونية، إنّما هي غربية المنشأ والتكوين، وأنّها تشرّبت قيم الغرب، بما هي قيم خصوصية لا قيم كونية. من هنا، لا يصح فهم ثقافة العقل والعقلانية إلّا بإدراجها ضمن هذا المعنى. وحين نؤكّد أنّ ثمّة وحدة بين الحداثة والعقل والعقلانية، فإنّ مقصودنا يجب إجلاء معناه، فالعقل لم يكن في أنشطة الإنسان بما هو أداة إدراك؛ لم يكن في صلة تقابلية ضدّية مع الإيمان الديني، كما أنّه (أي العقل) كان متواضعًا، لا يتجاوز الأطر والحدود التي لا تنطبق على موضوعاته، خاصة مع تجربة إيمانويل كانط (kant) النقدية التي وضعت العقل على المحك، حيث خضع لعملية تشريح لملكاته، وترسيم لحدوده، وبيان الاستعمالات المشروعة وغير المشروعة لهذه الملكات. يقول كانط في هذا المقام: "بما أن العقل الإنساني لا ينفكّ عن التّوق إلى الحرية، فإنه حين يكسر قيوده، ينقلب حتما إلى استعماله الأول لحرية فقد منذ أمد طويل التعوُّد عليها، إلى مغالاة وثقة متهوّرة في استقلال قدرته عن كل قيد، وإلى اقتناع بالسُّلطة المطلقة للعقل التأمُّلي الخالص الذي لا يقبل شيئا آخر سوى ما يمكن تبريره بمبادئ موضوعية وقناعة دوغمائية."[12]

وهذا التهوُّر -بعبارة كانط للعقل- هو مدار الاعتراض؛ لأنّه مع بداية مشروع الحداثة الغربية، الذي كان من مرتكزاته الثقة في العقل واستبعاد التوجيه الديني، استحال العقل من مجرّد أداة إلى قوة عليا يُحسب لها حسابها في أنشطة المعرفة والفعل الإنسانيين، وصار للعقل وظيفة توسّعية تتم بمقتضياته عقلنة فضاءات الحياة برمّتها، أو دوائر الثقافة بمحدّداتها جميعًا: عقلنة الفكر الديني، وعقلنة الفكر السياسي، وعقلنة أشكال التنظيم الاجتماعي، وعقلنة الممارسة الأخلاقية. وبهذا الاعتبار "فإن نظرية المعقولية يمكن وصفها بكونها إيديولوجيا العلم لأنها تقدم مصفوفة من التصورات تحدد للعقل الإنساني الموقف الذي يقضي من منطلقه في كل أحداث العالم والكيفية التي يقضي بها فيها."[13]

وتتجلّى فضاءات هذه العقلنة في ما يأتي:

---

[11] يوسف بن أحمد، **منظورية الحقيقة عند نيتشه**، مرجع سابق ص 55.

[12] كانط، إيمانويل. **ما التوجه في التفكير؟**، ترجمة: محمود بن جماعة، تونس: دار محمد علي للنشر، 2005م، ص113.

[13] أبسالون، أدموندس. **الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية-مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة**، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2009م، ص23.

1. عقلنة رؤية العالم:

لما اتجهت العقلانية، في مساراتها، إلى حذف القداسة من مصادر المشروعية ومنابع المعنى، اتجه مبدأ هذا الحذف بصورة خاصة نحو رؤية العالم؛ لأنّها النواة المركزية التي تدور في فلكها جميع عناصر الثقافة الأخرى (المعرفية، والقيمية، وغيرهما). فرؤية العالم ليست مجرّد انطباع شخصي عن العالم المحيط بنا، إنّما هي كيفية فهمنا للعالم، وطريقة التفكير فيه، ومقاصد الفعل الإنساني التي يسلك الإنسان من أجلها. فالرؤية موصوفة بالكلّية والشمولية. والعقل الحداثي قدّم لنا صورة "عقلانية للعالم تدمج الإنسان في الطبيعة، والعالم الصغير في العالم الكبير، وفي رفض كل ثنائية للجسد والروح، للعالم البشري وللعالم المتعالي... [لذلك] فالحركة المهيمنة في الفكر الغربي، منذ القرن السادس عشر هي الحركة المادية. كان يجري دائما اعتبار اللجوء إلى الله، والإحالة على الروح ميراثا لفكر تقليدي يتعيّن تدميره [كان هذا وغيره] رفضا للتعالي، كما كان رفضا صريحا لانفصال الروح عن الجسد، ودعوة إلى وحدة العالم والفكر المشكوم بالعقل أو البحث عن المصلحة والمتعة."[14] وهذا المنحى في التفكير اتجه بمقتضاه العقل الحداثي إلى "نزع الطابع السحري عن العالم، بعبارة ماكس فيبر، ويتجلّى هذا النزع، حقيقةً للقداسة لا للسحر، في مظاهر شتّى أقواها ظهورًا:

أ. انقلاب الرؤية إلى الكون، وذلك من النظر إليه بوصفه مخلوقًا من رب رحيم وإله مبدع، إلى هيكل تنتظمه قوانين طبيعية داخلية، قابل للفهم، ولا يحيل إلى أيّة غائيات خارجة عنه، وهذا الفهم أداته القصوى هي العلوم والمعارف الفيزيائية التي هي أداة العقل الإنساني في مشروع الغزو العقلي للكون. ونتيجة لتنامي ظاهرة الثقة في رؤية العالم المادية؛ بدأت ظلال الإله في الاختفاء، إلى أن حلّت النظرة الميكانيكية الآلية الكمّية محلّ الرؤية الدينية تمامًا. ويُعَدّ الفهم الديكارتي الرياضي للطبيعة من أولى الوسائل التي جرى توظيفها لإنجاز هذه المهمة، فمقولة ديكارت "نجعل أنفسنا أسياد الطبيعة ومالكيها" طبيعة أخذت بوجهها الآلي، إذ قامت مسلّمته على علاقات تسيطر على طبيعة جرّدت من أي غاية خاصة."[15]

ب. قلب التراتب المسيحي بين الروحي والمادي، الذي يجد أحد مرتكزاته الفلسفية في الثنائية الأفلاطونية بين المثالي والمحسوس. فالجسد بمعناه الثقافي يُحَطّ من قيمته لأنّه رمز للخطأ والشر، في حين تستعيد قيمة هذا العالم الحسي والقيم الجسدية الحيوية مرتبتها في أفق نظرة مادية إلى العالم، فـ "ثمّة احتضان حميم لهذا العالم ولهذه الحياة بوصفهما مسرح الملحمة الإنسانية كلها، مسرح سيرة الإنسان بقضها وقضيضها، حل محل النبذ الديني التقليدي للوجود الأرضي المبتذل بوصفه امتحانا عسيرا مؤقتا تمهيدا للحياة الأبدية. بات طموح الإنسان أكثر تركُّزا على التحقُّق العلماني. بالتدريج تحوّلت الثنائية المسيحية الموزّعة بين الروح والمادة، بين الرب والعالم، إلى الثنائية الحديثة

---

[14] توران، **نقد الحداثة**، مرجع سابق، ص36.

[15] جارودي، روجي. **حفارو القبور: نداء جديد إلى الأحياء**، سوريا: منشورات عويدات، ص78.

القائمة على العقل والمادة. على الإنسان والكون: على وعي إنساني ذاتي وشخصي في مواجهة عالم مادي موضوعي ولاشخصي."[16]

ت. إفراغ العالم من الفهم الذي يستند إلى مرجعية الوحي أو الكتب المقدّسة، وإحلال ذهنية العلم والرصد التجريبي للظواهر وصياغتها في رموز رياضية. وثمّة وحدة في اختلاف ضمن هذا المنظور؛ وحدة بين القائلين بأولوية العقل في النشاط المعرفي للإنسان، والقائلين بأولوية التجربة في النشاط المعرفي للإنسان أيضًا، فكلاهما قدّس عنصرًا من العناصر؛ الأول: قدّس العقل، حتى لكأنّنا أشبه بظاهرة عبادة الفعل. والثاني: قدّس العالم الخارجي الذي رفعه إلى مقام ينبوع القوانين التي لا تخطئ أبدًا.

ث. معرفة العالم لا تستند إلى أدوات إدراكية متعددة، تتكامل فيما بينها من أجل استكناه الحقيقة. فملكات الإنسان التجريبية والعقلية وحدها –من حيث المبدأ– لها الكلمة العليا، "في حين أنّ جوانب أُخرى من الطبيعة البشرية (عاطفية، جمالية، أخلاقية، إرادية، علائقية، خيالية)، تُعَدّ عمومًا غير ذات أهمية أو مُشوِّهة أيّ فهم موضوعي للعالم. فمعرفة الكون باتت في المقام الأول قضية دراسة لاشخصية حصيفة، متمحّضة، عند نجاحها، لا عن تجربة روحية (كما في الفيثاغورسية والأفلاطونية) بمقدار إفضائها إلى تحكُّم فكري وتحسُّن مادي."[17] أين بداية الاقتباس؟!

ج. إذا كانت الكوسمولوجيا الكلاسيكية تقيم تراتُبًا بين عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر (يمثّل العالم الأول مأوى للكائنات العلوية والنماذج الأصلية للأشياء، وهو من طبيعة متفاضلة من حيث القيمة مع العالم الأدنى، في حين تُبصِر فيه النظرة الحديثة إلى العالم كونًا مفتوحًا يحوي داخله ما يكفي لتفسيره. علمًا بأنّ هذا العالم (ما فوق فلك القمر) لم يعد يرمز أو يحيل إلى غيره على سبيل القدرة وتأويل المستقبل)؛ فإنّها أضحت كيانات مادية تحكمها منظومة قوانين ميكانيكية مادية آلية، لا مكان فيها للقصد أو الغائية، وأضحى يُنظر إلى التأويلات الحيوية للطبيعة، بوصفها بقايا من الأنانية البشرية التي تريد أن تجعل العالم على صورتها، وتخلع المواصفات الإنسانية على حركة الموجودات. وتبعًا لهذه الكوسمولوجيا المادية للكون، وخلافًا للنظرة المسيحية السائدة في القرون الوسطى، "بات استقلال الإنسان الفكري والنفسي الروحي، مؤكدُ جذريا، مع تآكل متزايد لكل المعتقدات الدينية والبُنى المؤسسية، التي من شأنها إبطال حق الإنسان الطبيعي وقدرته الكامنة على العيش المستقل والتعبير الفردي عن الذات، وفي حين أن غاية المعرفة بالنسبة إلى مَسِيحِي أو العصر الوسيط كانت إطاعة مشيئة الرب الفضلى، فإن غايتها بالنسبة إلى الإنسان الحديث هي ابتكار أفضل وسائل جعل الطبيعة تمتثل لإرادة الإنسان."[18]

---

[16] تارناس، ريتشارد. **آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم**، ترجمة: فاضل جكتر، المملكة العربية السعودية، الإمارت العربية المتحدة: العبيكان، دار كلمة للترجمة ، 2010م، ص342.

[17] المرجع السابق، ص344.

[18] المرجع السابق، ص346.

2. عقلنة التنظيرات الاجتماعية والسياسية:

نود الإشارة هنا إلى أنّ عقلنة رؤية العالم ليست منفصلة عن دوائر الوجود الأُخرى. فهذه الرؤية هي المفتاح لفهم أسباب زحف العقلنة إلى هذه الميادين؛ ذلك أنّ العقلنة امتدّت إلى أسس التنظيم الاجتماعي والسياسي، بالعمل على خلخلة وإزاحة الأسس الدينية التي كانت دعامة التركيب الاجتماعي، حيث جرى توسيع الحلم من عقل يختص بالمعرفة إلى مجتمع عقلاني يحكمه نظام العقل، وعبارة هيجل الشهيرة "كل ما هو عقلاني واقعي، وكل ما هو واقعي عقلاني" تُلخِّص بقوة هذه الوحدة بين نُظم العقل ونُظم المجتمع، ويستتبع هذا المنظور تحويل المقولات الدينية وعلمنتها، حيث يكون محدّد المجتمع الأساسي هو المنفعة، والإنسان ليس سوى مواطن، والرحمة المسيحية تستحيل تضامنًا، والمواطنة مؤاخاةً، ومحكمة الضمير تصير هي التضامن، ويحلّ رجال المحاكم والإداريون محلّ المبشّرين ودعاة المجتمع الديني، ويتكوّن تبعًا لهذا فهمٌ آخر للنُّظم الاجتماعية يعني "إخضاعا تدريجيا لمجموع العلاقات الاجتماعية إلى معايير القانون الصوري ويرتبط انتشار هذه المنظومة القانونية أي فكرة التقنين الشامل لكل العلاقات، بنمو كمي للديمقراطية. هنا فحسب يمكن فهم هذه العقلنة الملازمة للتحديث كمسار لإحلال الديمقراطية، وهي ديمقراطية تتوقف على نسيج من المؤسسات والقواعد والإجراءات التي يتم تركيزها بسعي من الدولة وتحت سلطتها."[19]

تتعاضد مع هذه العقلنة للمجتمع عقلنة أخرى للتنظيمات السياسية؛ إذ لم تعد الصلات بين أفراد المجتمع صلات تراحمية، بقدر ما أضحت صلات برّانية خارجية يتحكّم فيها القانون أكثر من أيّ شِرعة قيم أخرى، إنّها علمنة وحذف لأيّة أسس وغايات دينية ترتبط بالتنظيمات السياسية، ثمّ جرى الفصل بين الدين والسياسة، والأدهش أنّ قيم المسيحية نفسها كانت تحوي داخلها هذا الفصل؛ برفعها شعار "اترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله". فهو استعداد أصلي لتقبُّل الفصل بين الكنيسة والدولة، وقد ساعد على إنجاز هذه العقلنة للسياسة عوامل عدّة، أبرزها:

– "تنامي الفلسفة السياسية، بعد تمهيدات ميكيافيلي، في اتجاه تحرير الدولة من الشرعية الدينية.

– قيام الثورة الفرنسية الكبرى بعد معاهدة وستفاليا، والثورتين الإنكليزية والأميركية، بالانتصار لسيادة الشعب والدولة القومية ومبادئ الحرية والمساواة والإخاء، وإقامة التشريع في الدولة على أساس "حقوق الإنسان المواطن."[20]

لقد أسهمت هذه العوامل في تأكيد رغبة الخروج من مصادر المشروعية الدينية المسيحية المستبدّة، والرُّكون إلى العقل كقدرة قصوى على تنظيم الحياة الإنسانية، وتحالف رؤى فلسفية ومشروعات فكرية من أجل بلوغ هذا المقصد؛ ذلك "أن الفلسفة السياسية الحديثة التي تبلورت على الخصوص في أعمال هوبز وسبينوزا ولوك ومنتسكيو

---

[19] عبارة لِـ "جون ماك فيري"، ذكرها:

– نور الدين الشابي، **نيتشه ونقد الحداثة**، تونس: دار المعرفة الجامعية، 2005م، ص56.

[20] نصار، ناصيف. **العلمانية انتصارًا للعدل**، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2010م، ص138.

وروسو أكّدت بصورة قاطعة قدرة العقل على النظر في طبيعة الحياة السياسية والدول وأنظمة الحكم وأشكالها من دون رجوع إلى الرؤية الدينية، للسلطة والتشريع. وترافقت أعمالها مع أعمال باهرة للعقل العلمي والعقل الفلسفي في ميادين النظر في الطبيعة وما بعد الطبيعة والرياضيات، تأكّدت بها قدرة العقل البشري على التحرُّك خارجا عن اللاهوت."[21]

3. عقلنة التاريخ:

واضح –إذن– كيف أنّ التنكُّر للقداسة والثقة في العقلانية هما الملمح الجوهري لمشروع العقلنة في دوائر الاجتماع والسياسة، ورؤية العالم. ولم تُستثنَ أيّ جهة أو عنصر من عناصر الثقافة من هذا الزحف العقلاني، ففي مجال التاريخ –مثلًا– استعيض عن التفسيرات الغائية للحركة التاريخية، وعن الإرادة الإلهية الكامنة خلف حركة التاريخ، بالتفسير العقلي، خاصة ما أورده هيجل الذي طوّر تاريخًا للعقل كاتجاه ينتظم غنى الحوادث؛ بتقلُّبها وتنوُّعها واختلافاتها وكثافتها ولطافتها، ضمن ناظم منطقي يتيح لها الفرصة كي تتكلّم، وتجد لنفسها موقعًا ضمن هذه المخاطرة الكبرى، وتسلسل الأحداث، وتعاقُب العصور. ولا شكّ في أنّ مَنْ ينظر إلى التاريخ بنظّارات هيجل تبدو له الصورة عقلانية تمامًا، أو يبدو تاريخ العالم عملية عقلانية، وحضارته هي التنزيل العملي لأزمنة تقدّم العقل والوعي. ومبتغى سعي الروح هذا هو تحقيق الكينونة المثالية، أو التطابق بين العقل والواقع.

4. عقلنة الدين:

فضلًا عن الدوائر التي رصدناها في هيمنة العقلانية عليها (أي عقلنة رؤية العالم، والمجال الاجتماعي والسياسي)، فإنّ زحف هذه العقلانية قد وصل إلى ينبوع القداسة؛ أي الدين، ومركز القوة؛ أي ما كانت تناهضه الفلسفات ذات المنزع الإنساني، الواثقة بقدرة العقل على الإحاطة بكلّ شيء؛ علمًا، وتدبيرًا.

إنّ فعل عقلنة الدين لا يروقه وجود العناصر الرمزية الغيبية التي تُشكِّل بُنى المقدّس، والإحالات الأخروية التي تَعِدُ بالأمان والسعادة في عالم آخر غير هذا العالم الذي يحيا فيه الإنسان. لذا، فإنّ ثمّة اشتغال على حذف هذه الإحالات؛ لأنّ مقولات العقل لا تستجيب لها، ولا تعطيها أيّة معانٍ أو دلالات.

قد نشير في هذا المقال التحليلي إلى نموذج الدين الطبيعي؛ أي الدين الذي يقبله العقل، ويكون منزوعًا من عناصره الغيبية والمقدّسات المتعالية. وتُعَدّ تجربة كانط نموذجًا حيًّا على هذه العقلنة للدين، "فكانط يعرّف الدين بأنه "معرفة واجباتنا كأوامر إلهية." ولذلك ليس هناك بالضبط سوى دين أصيل واحد لا يتضمن أصولا للعقيدة ولا تعبُّدا وإنّما قواعد أخلاقية وحسب ويختلط بالدين الطبيعي الأخلاقي، إن الدين الحقيقي الوحيد لا يتضمن سوى قوانين، أي إرشادات عملية بحيث نستطيع بها أن نكون واعين لضرورتها غير المشروطة، وبالتالي لا يمكننا الاعتراف بها أنها موحى بها عن طريق العقل الصّرف."[22]

---

[21] المرجع السابق، ص141.

[22] لاغريه، جاكلين. **الدين الطبيعي**، ترجمة، منصور القاضي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993م، ص96.

جليٌّ —إذن– كيف تحدَّدت منزلة القداسة الدينية ضمن مشروع أخلاقي يخدم الإنسان ولا يتوجّه إلى الله، يتوجّه إلى مفهوم المواطنة المدنية وليس إلى العبودية الغيبية، يتوجّه إلى دين من دون وحي ولا عبادة ولا طقوس. وقد حدّد كانط تخومًا لهذا الدين الطبيعي، أو حدودًا قصوى لأيّ اعتقاد ديني: "الحماسة والخرافة والنّزعة الإشراقية، والقول بالخوارق، وهي كلّها أشكال من الوهم الديني، ويقابلها: العقل ضد الخرافة والنقد ضد الحماسة، والحرية ضد الاستبداد الروحاني."[23]

وبذا، تستحيل العقلانية أو العقلنة قوة عليا أو آمرًا كلّيًّا لا رادّ لأمره، يحاكم جميع الأنظمة الإيمانية والمعرفية والقيمية إلى مبادئه وقوانينه؛ إنّها تُركِّز على النّزعة الإنسانية وبلوغها مرحلة الأوج، ولو أنّنا استخلصنا المبادئ الناظمة لهذه العقلانية المهيمنة لوجدناها تنحصر في مبدأ:

– التوجّه إلى الإنسان وحده، والانفصال عن الإله.

– الثقة في العقل وحده، والانفصال عن الوحي.

– التعلّق بالحياة الدنيا وحدها، والانفصال عن أيّ دلالة أخروية.[24]

تُلخِّص لنا هذه المبادئ الثلاثة المعايير الثاوية خلف إرادة العقلنة. ولكن، هل حقّقت هذه العقلنة مقاصدها (أي بلّغت الإنسان رشده الوجودي وفهمه لنظام الكون بمركباته جميعًا)؟ هل انتهى مشروع العقلانية حقيقةً إلى تحرير الإنسان والارتقاء به في أفق المعنى والقيمة؟

ثانيًا: عقلانية الفلسفة الحديثة ونتائجها

لا أحد يُنكِر المكاسب الإيجابية التي جنتها الحداثة العقلانية من هذه المبادئ والإنجازات، خاصة في مراحلها الأولى التي لم تسفر فيها عن الطابع العدمي والمآلات الانحطاطية التي كانت تلازمها؛ إذ إنّ إعادة الاعتبار إلى الإنسان كذات حرّة، واكتشاف دور العقل في فهم العالم، والتخلُّص من هيمنة الذهنيات التي تتقنّع الدين وتتحالف مع قوى المال والسلطة، كلّ ذلك مكاسب محمودة ارتقت بأسبابها الإنسانية إلى تحقيق مستوى عالٍ من الضمانات الاجتماعية والوعي وإدارة الصلات الإنسانية إدارة عقلانية، إلّا أنّ هذه المقاصد التي كانت تلوح في مراحل المشروع العقلاني الأولى لم تحافظ على نقاوتها ومقاصدها الأصلية التي نهضت من أجلها؛ ذلك أنّها لم تنتبه إلى المفاعيل العكسية التي كانت تعمل في الخفاء، وهي مفاعيل نُبصر فيها نحن أعراض مَرضٍ في مشروع الحداثة العقلانية، لا تكفي فيها المسكّنات الوقتية، بقدر ما تحتاج إلى إعادة بناء النظرة الكلّية إلى العالم، وما يتشعّب عنها من النظرة إلى المعرفة، والنظرة إلى القيم، والنظرة إلى الإنسان، والنظرة إلى الطبيعة.

إنّ النتائج والمآلات التي أفضت إليها الحداثة العقلانية، وهي بتعبير الفيلسوف الألماني نيتشه مآلات انحطاطية، يمكن لنا تجميعها في المناحي الآتية:

---

[23] المسكيني، أم الزين بنشيخة. **كانط راهنًا أو الإنسان في حدود مجرد العقل**، المغرب–بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006م، ص56.

[24] بلعقروز، عبد الرزاق. **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل**، الجزائر: منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009م، مقدمة الكتاب.

1. نزع القداسة عن المعرفة واختزالها في تنمية دوافع القوة والهيمنة:

كان من نتائج هذه الذهنية العقلانية في تأويل العالم، أن فصلَتْ –تدريجيًّا– القداسة عن المعرفة، وحوّلتها إلى معرفة علمانية خالية من نداوة الإيمان ورطوبة الروح. "وقد بدأت العملية قديمًا في اليونان مع فقدان الروحية الرمزية وبروز العقلانية والتشكيكية وغيرها، ولئن احتفظت اليونان مع ذلك بإرث حكمي إلهي، فقد تم صرفه إثر الصراع الذي قام بين الهيلينية والمسيحية. ثم كانت القطيعة الكبرى مع المقدّس عندما أحال ديكارت الأنا الفردية إلى محور الواقع بعد فصلها عن الوحي وعن العقل وهما مركز الثبات في الكون، وأخيرا استطاع هيجل بعدما مهّدت له شكوكية هيوم ولا أدرية كانط، أن يقوّض هذا المركز تماما مختزلا الكينونة إلى صيرورة والحقيقة إلى عملية زمنية والعقائد الميتافيزيقية الجليلة إلى فكر دنيوي مقوّض ومفكّك. "[25]

إنّ المعرفة التي كان من مقاصدها الاتصال بالوحي ومعرفة الله، ثمّ الاتصال بالعالم والإنسان، جرى توجيهها نحو مقاصد أُخرى، هي: علمنة المعرفة، وتكثير الاستدلالات البُرهانية، والالتحام بالمعرفة الحسية. لقد تركّزت المعرفة في الأنا الواعي لذاته، الذي جعل وجهته الذات العارفة وموضوع المعرفة. أمّا الوحي والإله فقد جعل دورهما لاحقًا على دور الإنسان؛ ما أدّى ببعض المناحي الفكرية إلى الفصل بين الفلسفة والحكمة، والفارق بينهما أنّ الأولى حصرت جهدها في العالم الحسي، في حين جدّدت الثانية الاتصال بالأفكار القريبة من التصوّف أو البصيرة النورانية، كالأفلاطونية أو الفيثاغورية. غير أنّ انتشار الرشدية والأرسطية أعاد القيمة إلى مشروع نزع القداسة عن المعرفة؛ فنتيجة لأثر الأرسطية الشديد، جرى التأكيد مع التوماوية على القيمة الكبيرة للحس، والتوكُّؤ على المقولات الأرسطية في التعبير عن المسيحية، وقد لعبت هذه العوامل دورًا مركزيًّا في استكمال مشروع العلمنة.

ومع مسارات الزمن في أفق الحداثة العقلانية، انبجست الهيجلية التي سمت بالعقل إلى مرتبة المطلق، واختزلت الحقيقة إلى عملية زمنية، والواقع إلى جدل منطقي دائم التحوُّل. وفي المقابل، فـ" إن خسارة معنى الدوام في المدارس الفلسفية أوصل بمعيّة وضعية أوغست كونت Auguste Comte إلى المرحلة المتقدّمة من علمنة المعرفة ولكن أيضا إلى خسارة معنى المقدّس وهذا ما طبع الإنسان الحديث بطابعه، أما الفلسفات التي تلت، من قبيل اللاعقلانيات التي جاءت كردّ فعل على الهيجلية أو الفلسفات الوضعية المختلفة أو الفلسفة التحليلية، فقد استكملت المراحل الأخيرة من برنامج التدمير التام لكلّ ما هو مقدّس في المعرفة إما بفصله تماما عن الدين والسعي وراء المقدّس من خلال العقلانية والمنطق، وإمّا باستنزاف اللغة والعمليات الفكرية، وهي بالطبع مرتبطة باللغة، من كلّ ما هو ميتافيزيقي لا تنفصل المعرفة فيه عن السعي إلى المقدّس."[26]

وقد بلغت العلمنة ونزع القداسة عن المعرفة قمّتها عند نيتشه (Nietzsche)، الفيلسوف الذي أبصر في إرادة المعرفة مجرّد إرادة قوى تُعبِّر عن نفسها فيها ومن خلالها. وإمعانًا منه في التقليل من قيمة إرادة المعرفة بإرجاعها إلى أصولها الحيوية وصيغتها التأويلية للعالم، المندرجة في إطار الصيرورة، يقول ساخرًا: "ما المعرفة في

---

[25] نصر، سيد حسين. "نزع القداسة عن المعرفة في الغرب"، **المحجة**، عدد20، شتاء–ربيع 2010م، ص155.

[26] المرجع السابق، ص166.

التحليل الأخير؟ إنها تأويل؛ استثمار لمعنى، فهي في أغلب الحالات لا تفسر؛ إنّها تأويل جديد لتأويل قديم أضحى غير صالح ولا منتفع به، ولم يعد سوى مجرد علامة، لا توجد هناك حالة واقعية، كلّ شيء في سيلان، يستحيل المسك به، والأكثر دواما هي آراؤنا،"[27] وكأنّ الصيرورة هي الثابت الوحيد في وسط عالم لا يعتدّ بالنظريات الكبرى والتأويلات الشاملة، وهذه خطوة حاسمة خلع فيها النسبية والسيولة المعرفية على الحقيقة الموضوعية والذات المدركة. وبهذا، فإنّ ما في المعرفة أو الحقيقة وما يُختزَن داخلهما هو منظور وحسب، لا يتماثل مع الواقع أو يقترب منه، إنّما هو علامة أو أثر على إرادة القوة التي تنجح في فرضه، والنجاح في فرضه يعني أنّه حقيقي. فالمعرفة وَفقًا للتأويل النيتشوي لا تسكنها الماهيات والجواهر، ولا تُحرِّكها المبادئ والغايات، فضلًا عن الأشياء التي لا معاني لها في ذاتها؛ فالمعاني والدلالات تفرضها إرادة القوة بما هي منظور مخصوص وأثر لرغبات الكائن الإنساني. كما أنّ "منهج الحقيقة لم يبتكر لبواعث الحقيقة، لكن من أجل دوافع القوة والهيمنة."[28]

وبذا، أنجز نيتشه أخطر الخطوات بشطبه كلّ إحالات المعرفة نحو عالم آخر غير العالم الأرضي، وسعيه من خلال تقليبه أنظمة المعرفة التاريخية إلى الكشف عن رهاناتها المصلحية والعوامل الحيوية المنتجة لها. وفي المقابل، فقد دعا إلى المطابقة بين الحياة والصيرورة حيث تستحيل المعرفة وهمًا في يد إرادة إحدى القوى أو أحد آثارها.

2. هيمنة العقل الأداتي واستعماره عالم الحياة:

تُمثِّل مدرسة فرانكفورت أحد أهم الاتجاهات الفلسفية التي أبانت عن لاعقلانية العقل، الذي اصطلحت على تسميته بـ "العقل الأداتي"، أو "الإجرائي"، أو "الحسابي"، وهو عقل لا يهتم كثيرًا بالغايات والقيم، وتنحصر دائرة اهتمامه في التحسيب والإجراء؛ إنّه عقل كمّي آلي، لذلك جرى وصفه بالعقل القمعي. وقد عملت هذه المدرسة على تزويد العقل بالبُعْد الفني والأسطوري لكي يتحرر من إرادة السيطرة. إنّ هذا العقل الذي تعارضه مدرسة فرانكفورت وتناهضه، نال من الاهتمام ما رفع من شأن قيمته إلى رتبة عليا، وهو العقل الذي "سيتصدى بالنقد إلى الأساطير والأديان في صورة ربما جاز لي أن انعتها بالقاصرة لأنها قصّرت عن رؤية المحتوى الإنساني في الأساطير وفي الدين، ويمكن القول أن هذا العقل قد أنشأ نظرياته– خاصة منها النظريات العلمية– وبنى فكرة أن العالم قابل للإدراك كليا عن طريق العقل ولأن الإنسانية يقودها العقل. وإذ هذا العقل المتحكّم في كل شيء قد صار كأنّما توجّهه العناية الإلهية أو كأنّما تحكمه أسطورة أشبه بالدينية."[29]

وبذا، فإنّ نقد ثقافة العقل القمعية، والإبانة عن دوافع الهيمنة المستبطنة خلف الأنساق المعرفية "العلمية لدى أعضاء المدرسة؛ يُمثِّلان مقدمة معرفية نقدية يتم التوجّه بها بخاصة لدى "هربرت ماركيوز (Herbert) Marcuse (1898–1989) نحو جبهة أخرى، هي مناهضة الأنظمة الاجتماعية القائمة، أو التحوّل من

---

[27] Nietzsche f, **La volonté de puissance tom 1**, Trad.G. Bianquis,N R F Galimmard,1948 § 197 p99.

[28] Ibid § 190 p 96.

[29] موران، إدغار. **هل نسير إلى الهاوية؟**، ترجمة: عبد الرحيم حزل، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2012م، ص38.

العقل النظري إلى الممارسة الاجتماعية. وقد حدّد ماركيوز مقصدًا دالًّا في أثناء مساءلته لما يسميه "العقلانية التكنولوجية"، هدف إلى إقامة البرهان على الطابع الداخلي الأداتي النزعة لهذه العقلانية، ذلك الطابع الذي يجعل منها قبليًّا، وعلى نحوٍ مسبق تكنولوجيًّا، وبالتالي إقامة البرهان على قبلية التكنولوجيا بوصفها شكلا من أشكال الرقابة والسيطرة الاجتماعية."[30] فالتقنية، وهي أوج الفكر العلمي، سيطرت على الطبيعة وعلى الإنسان، سيطرة منهجية تتوسّل التحسيب والتجريب. وقد رفض ماركيوز الفصل بين مجالات المنهج العلمي ودوائر الاشتغال السياسي؛ لأنّ القبلية التكنولوجية التي أشار إليها ما هي إلّا قبلية سياسية، من مصلحتها المنافحة عن "الوجود الموضوعي للأشياء"، بغية تبرير وجود المؤسسات القائمة، وإعادة إنتاج النظام القائم، ومضاعفة الإنتاجية تحت أقنعة الفكر العلمي. وتبعًا لهذا، فالصلة وثيقة بين هذا الفكر العلمي وعالم التفاعل الاجتماعي؛ إذ إنّهما يخضعان لمنطق واحد وعقلانية واحدة، إنّه منطق السيطرة وعقلانيتها.

ويماثل ماركيوز بين العقلانية التكنولوجية وأدوات الضبط السياسي وفقدان الحرية في عالم اليوم، بقوله: "إنّ التكنولوجيا المعاصرة تضفي صيغة عقلانية على ما يعانيه الإنسان من نقص في الحرية، وتقيم البرهان على أنه يستحيل "تقنيا" أن يكون الإنسان سيّد نفسه وأن يختار أسلوب حياته. وبالفعل، إن نقص الحرية لا يطرح نفسه اليوم على أنه واقعة لاعقلانية أو واقعة ذات صبغة سياسية، وإنما يعبر بالأحرى عن واقع أن الإنسان بات خاضعا لجهاز تقني يزيد من رغد الحياة ورفاهيتها كما يزيد من إنتاجية العمل. إن العقلانية التكنولوجية لا تضع شرعية السيطرة موضع اتهام، وإنما هي تحميها بالأحرى؛"[31] أي إنّ التقنية والفكر العلمي الناهم بالفعالية العقلية يساوي جوهر آخر هو جوهر العبودية المستديمة. وبعبارة أُخرى، فإنّ هذا جوهر التقني ألغى تجربة التأمّل المنسية، وألغى إمكانية إعادة بناء العقلانية بناءً نقديًّا. ومع أنّ النقد الذي طال العقلانية التكنولوجية يجد منابته لدى هيدجر، الذي ناقش مشكلة هذا التصور التجاري للتقنية، وسمّاه بالتصور الأداتي والأنثربولوجي للتقنية،[32] فخلَّف ما يبدو عقلانيًّا وموضوعيًّا ومحايدًا، إلّا أنّ ثمّة إرادة قوة كامنة تريد أن تُؤوِّل العالم وَفق منظورها؛ تلبية لدوافع وحاجات معيّنة.

3. متتالية العلمانية والرؤية العلمانية للوجود والتاريخ:

كان من نتائج سلوك منهج العقلانية تنامي العلمنة التي أضحت لازمة من لوازم الحداثة الغربية، هذه العلمنة التي لم تتمكّن المسيحية من التصدي لها، بسبب نفوذها في مجالات الفكر والحياة برمّتها، ونزوع أغلب الفلاسفة – وفي مقدّمتهم ديكارت– إلى الثقة بالوعي، ونظرة الإنسان المركزية إلى الكون، وانكفاء المسيحية على استكمال تأويل النصوص التي –بسبب كثرتها– أفقدت النص الأصلي قيمته وقداسته.

---

[30] ماركيوز، هربرت. **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: منشورات الآداب، 1988م، ص189.

[31] المرجع السابق، ص190-191.

[32] Voir, Heidegger Martin , **Essais et conférence**, trad. Andre bréau, Gallimard . Paris 1958 P 09.

إنّ هذه العلمنة التي أفرزتها العقلانية لا تتعلّق بجوانب الحياة العامة فحسب، بل امتدّت إلى دوائر الحياة الخاصة وأمكنة القداسة بصورة خاصة. فمفاهيم العلمانية الأولى كانت تحيل إلى فصل الدين عن الدولة. أمّا الشؤون الأُخرى الخاصة، كالأسرة وصلات التراحم وأمكنة العبادة، فلا شأن للعلمانية بها. ولكنّ التحليل التاريخي يفيد بأنّ لهذا المفهوم ظروفه الخاصة فيما يتعلق ببنية الدولة آنذاك.

ذلك أنّ الدولة لها "مضمون تاريخي وحضاري محدد، فهي تعني بالدرجة الأولى المؤسسات والإجراءات السياسية والاقتصادية المباشرة. كما أن الدولة في القرن التاسع عشر حين وُضِعَ التعريف، كانت دولة صغيرة وكياناً ضعيفاً، لا يتبعها جهاز أمني وتربوي وإعلامي ضخم (كما هو الحال الآن)، ولا يمكنها الوصول إلى المواطن في أي مكان وزمان. وكانت كثير من مجالات الحياة لا تزال خارج سيطرة الدولة، فكانت تديرها الجماعات المحلية المختلفة، منطلقة من منظوماتها الدينية والأخلاقية المختلفة. فالنظام التعليمي على سبيل المثال لم يكن بعد خاضعاً للدولة، كما أن ما أسميه "قطاع اللذة" (السينما – وكالات السياحة – أشكال الترفيه المختلفة مثل التليفزيون) لم يكن قد ظهر بعد. والإعلام لم يكن يتمتع بالسطوة والهيمنة التي يتمتع بهما في الوقت الحاضر."[33]

وبالفعل، فحركة العلمنة –إذا استقصينا التعريفات التي أشرنا إليها في الفكرة السابقة– امتدّت إلى رؤية العالم والقيم. "فالعلمنة لا تقتصر على الجوانب السياسية والاجتماعية للحياة فحسب، ولكنها تشمل أيضا وبالضرورة الجوانب الثقافية، إذ تعني " زوال وظيفة الدين في تحديد رموز التوحيد والاندماج الثقافي للمجتمع،" وهي تعني "أن هناك مسارا تاريخيا لا راد له تقريبا هو الذي يتحرر بمقتضاه المجتمع والثقافة من الخضوع لوصاية الدين والأنساق الميتافيزيقية المغلقة. والعلمنة تطور "تحرري" وثمرتها النهائية هي النسبية التاريخية، وهكذا فإن التاريخ بالنسبة إلى العلمانيين عبارة عن سيرورة لتحقق العلمنة. إن العناصر المكونة للعلمنة تتمثّل في عدم الانبهار بالطبيعة وتحرير السياسة من الدين ونزع القداسة عن القيم."[34]

وبهذا، فقد جُرِّد الدين والمرجعيات المفارقة من أيّ سلطة لصوغ رؤى تفسيرية للعالم، أو إمداد المنظّرين بأسس تتعلق بآليات إدارة الشؤون الاجتماعية والاقتصادية. والفكر الغربي بتبنّيه هذا التأويل العلماني للعالم، وقع في دوّامة التأويل اللامتناهي للأشياء، والالتحام بالأرض والصيرورة، وهذا ما اصطلح الدكتور عبد الوهاب المسيري على تسميته بـ "العلمانية الشاملة"، التي برأيه هي "إيديولوجية كاسحة، لا يوجد فيها مجال للإنسان أو القيم،... وهي فصل القيم والغايات الدينية والأخلاقية والإنسانية عن الدولة، وعن مرجعيتها النهائية، وعن حياة الإنسان العامة

---

[33] المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية والحداثة والعولمة** (حوارات)، تحرير: سوزان حرفي، سوريا: دار الفكر، 2009م، ص104.

[34] العطاس، سيد محمد نقيب. **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، ترجمة: محمد طاهر الميساوي، ماليزيا–الأردن: دار الفجر، دار النفائس، 2000م، ص43.

والخاصة، وتطبيق القانون الطبيعي، المادي على كل مناحي الحياة، وتصفية أي ثنائية، بحيث يتم تسوية كل الظواهر الإنسانية بالظواهر الطبيعية، فتنزع القداسة تماما عن العالم، ويتحوّل إلى مادة استعمالية."[35]

يتبين ممّا سبق أنّ العلمنة عملت على تحويل العالم إلى مادة استعمالية وسوق رائج للتجارة بغرائز البشر، ويجد هذا المعنى دلالته في التنكُّر للقداسة، وتهميش (أو إلغاء) الوحي بوصفه مصدرًا من مصادر المعرفة، والمفاضلة بين مصادر المعرفة وتقسيمها إلى حقائق متعارضة ومتنافرة؛ ما أدى إلى تدمير الحقيقة كأفق ورجاء قد لا نبلغه في عالمنا الذي نعيش، وهذا ما يذهب إليه بول ريكور.

مجمل القول، إنّ العقلانية التي جلبتها الحداثة الغربية إلى العالم، هي مآلات لا ترتقي- بنظرنا- بالإنسان إلى المقاصد الكبرى التي تليق به؛ أي الارتقاء به إلى المراقي الروحية والنفسية والمعرفية والعمرانية التي تكوّن الصورة التركيبية المتكاملة؛ ذلك أنّها ألغت عامل القداسة من حياة الإنسان. علمًا بأنّ المقدّس هو "مصدر كل فاعلية... [إنّه] يتمتع بقدرة جذب سحرية. قمة الإغراء هو، وأقصى درجات الخطر؛ مرغوب يستحث الراغب على الجرأة والإقدام، ومرهوب يهيب بمن يُحاذيه إلى الرويّة والحذر... إن المقدس يشكّل طاقة خطيرة... شديدة الفاعلية."[36]

ولكن، وعلى الرغم من تجربة نموذج العقلانية الغربية، ونتيجة للثقة المفرطة بهذه العقلانية وبمبادئها؛ فقد تعذّر عليها إدراك كيفية توظيف المقدّس، أو الالتحام بطاقته، ما أدى إلى تآكُل هذا النموذج العقلاني، وفقدان بريقه الأدبي، وتَشكُّل مناحٍ فلسفية احتجاجية ترفض هذا التأويل العقلاني للعالم، وتُناهِض اختزاله في صورته المرئية؛ إنّها كما سمّاها الأستاذ طه عبد الرحمن عقلانية مجرّدة، وهي بوجه خاص "عبارة عن خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في السعي إلى تحقيق مقاصد لا يقين في نفعها بوسائل لا يقين في نجوعها... إنها تخل بشرط النفع في المقاصد لوقوعها في النسبية والفوضوية والاسترقاق، كما تخل بشرط النجوع في الوسائل لإقصائها المعاني الروحية واكتفائها بالظواهر الخارجية واعتمادها للوسائط المادية وحدها."[37]

من هنا، فإنّ المسلك الآمن لاجتراح أفق حداثي جديد لا يحاكي هذه التجربة الغربية، هو وجوب النظر فيها من زاويتين اثنتين: زاوية تلتزم مبدأ المسافة معها ومع منجزاتها الحضارية، وزاوية تفكر في شق طرائق أُخرى لا تتعارض مع القداسة، ولا تركن إلى العلمنة، وتعيد بناء مفهوم جديد للعقل والعقلانية، يتنزّل العقل بمقتضى هذا البناء في مكانه الحقيقي، وتُعطى تبعًا لهذا دلالات أُخرى لمفهوم رؤية العالم، وقيمة المعرفة والحقيقة، وجميع المفاهيم المتشعبة عنها.

---

[35] المسيري، عبد الوهاب. **رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر–سيرة غير ذاتية وغير موضوعية**، مصر: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2001م، ص299.

[36] كايوا، روجي. **الإنسان والمقدس**، ترجمة: سميرة رشا، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010م، ص39-40.

[37] طه، **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص75.