الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الشهيد حمه لخضر – الوادي –

كلية العلوم الإجتماعية و الإنسانية(قسم الفلسفة)

مذكرة مكملة لنيل شهادة ماستر أكاديمي في شعبة الفلسفة

تخصص : فلسفة عامة

مذكرة بعنوان :

نشأة الخطاب الفلسفي الحديث وتحولاته

(من التأسيس إلى التشظي)

إعداد الطالبة :

*سعيدة تليلي

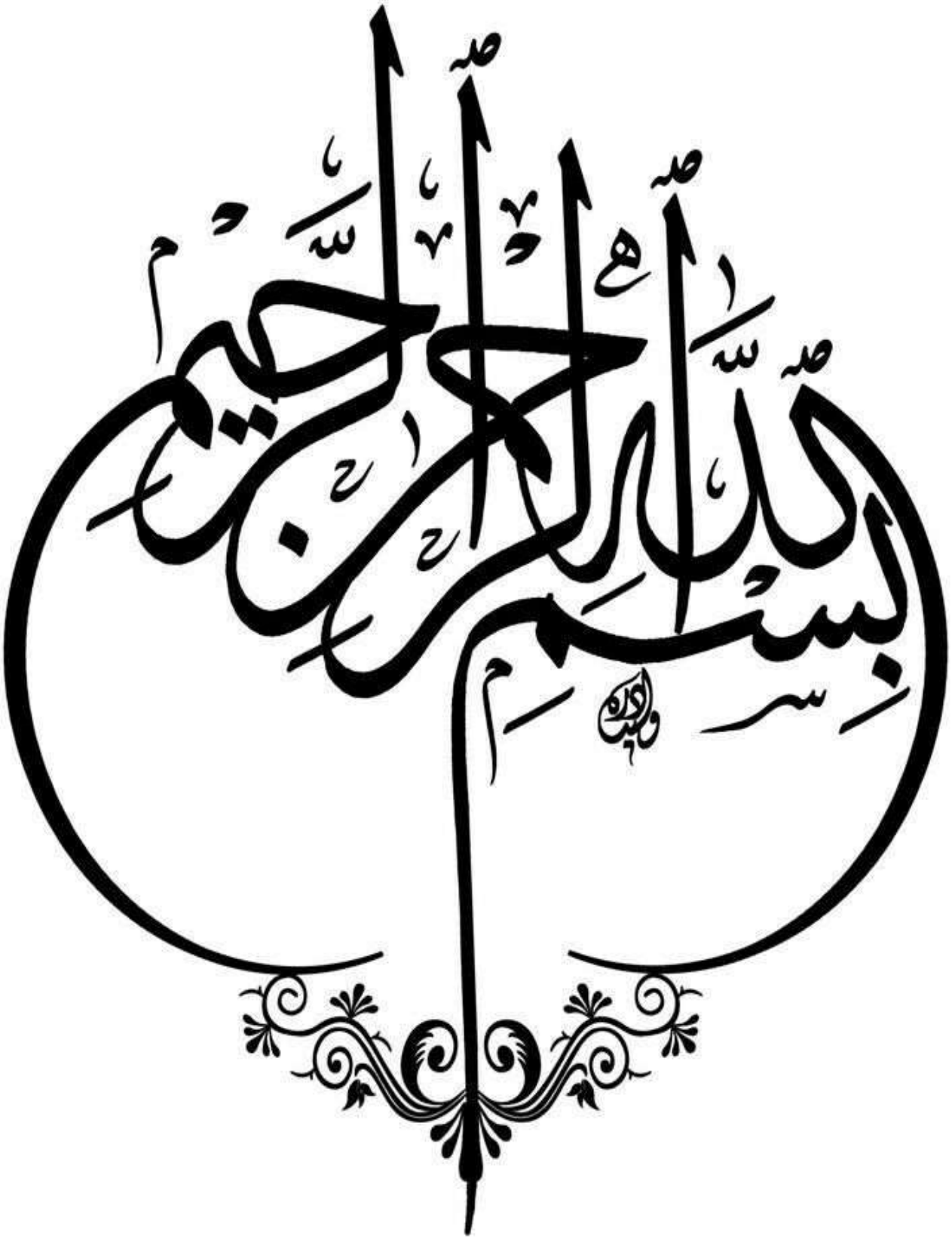
إشراف الأستاذ:

– د. عبد الحفيظ البار

لجنة المناقشة :

اللجنة	الرتبة	الجامعة	الصفة
الدكتورة سارة بلخيري		الشهيد حمه لخضر– الوادي	رئيسا
الدكتور عبد الحفيظ البار		الشهيد حمه لخضر– الوادي	مشرفا و مناقشا
الدكتور حوري بديع الزمان		الشهيد حمه لخضر– الوادي	مناقشا

السنة الجامعية : 2025/2024


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (10) ۞

(الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله)

إلى من كانت سندي في كل مراحل حياتي، إلى من تعبت وسهرت لأصل وأرقى

إلى شمعة عمري المضيئة

والدتي الحبيبة رمز التضحية و العطاء

إلى روح والدي الحبيب الغائب، الحاضر في قلبي، رحمه الله و غفر له

إلى أخي الذي لم يكن مجرد أخ، بل كان سندا وعضدا ورفيقا في لحظات التعب والنجاح

إلى إخوتي وأخواتي الذين كانوا العون الدائم لي ، وكانوا القوة التي تدفعني لأكمل الطريق

إلى روح خالتي الطاهرة فقيدة قلبي رحمات ربي تتغشاها

إلى من لهم في القلب مكانة لا يعلمها إلا الله

إلى خالي الذي كان والدا لي حين غاب والدي

إلى أقاربي وأصدقائي الأعزاء ، رفاق الدرب ومصدر الإلهام

أهدي هذا العمل المتواضع ، عرفانا وامتنانا لكم جميعا

شكر و تقدير و عرفان

بسم الله الرحمن الرحيم

{رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ}

بكل مشاعر الإمتنان والعرفان، أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى كل من ساندي في إنجاز العمل .

أوجه شكري العميق إلى أساتذتي الكرام الذين لم يبخلوا علي بتوجيهاتهم، وكانوا شعلة علم انارت طريقي.

إلى استاذي الفاضل:

الدكتور عبد الحفيظ البار

إلى من كان حاضرا بحكمته و صبره ونقده البناء.

أقدم لك خالص شكري و امتناني، لأنك كنت مرآة الفيلسوف الذي لا يمل من البحث، ولا يرضى بأنصاف الإجابات.

أقول لكم جميعا: شكرا لكم من القلب.

الملخص:

تسعى هذه المذكرة إلى تتبع المسار التاريخي والفلسفي لنشوء وتطور وانهيار الخطاب الفلسفي الحداثي من خلال ثلاث مراحل مركزية: التأسيس، التبلور، ثم التصدع والتشظي.

ينطلق الفصل الأول من لحظة انحسار العصر الوسيط حيث أدت التحولات الاجتماعية والاقتصادية خاصة صعود البرجوازية وتراجع هيمنة الكنيسة إلى أحداث قطيعة مع المنظومة الفكرية القديمة، مع عصر النهضة بدأت ملامح جديدة تظهر مثل الحركة الإنسانية التي أعادت الاعتبار للإنسان والإصلاح الديني الذي هز سلطة الكنيسة، بالإضافة إلى الثورة العلمية التي فتحت الباب أمام تصور جديد للكون والمعرفة منفصلاً عن التقليد الأرسطي.

في الفصل الثاني ننتقل إلى مرحلة تشكل الخطاب الفلسفي الحداثي حيث أصبح العقل والمنهج أساساً لبناء المعرفة، ظهر ذلك أولاً في المشروع التجريبي مع فرانسيس بيكون ثم العقلانية الديكارتية ما أدى إلى انقسام واضح بين التجريبيين والعقلانيين حول مصدر المعرفة، جاء إيمانويل كانط لاحقاً ليحاول تجاوز هذا الانقسام عبر نقد العقل الخالص فاتحاً بذلك مرحلة جديدة من التفكير الفلسفي، كما عرف هذا العصر صعود فكر التنوير الذي حمل طموحات كبرى في تحرير الإنسان، إلى جانب تشكل الفلسفة المثالية مع هيجل التي حاولت بناء نسق عقلاني شامل للواقع.

لكن هذه الطموحات لم تدم طويلاً، في الفصل الثالث نرصد بداية تصدع الخطاب الحداثي حيث وجه فلاسفة مثل ماركس ونيتشه وفرويد انتقادات حادة للمفاهيم الحداثية مثل العقل والذات والوعي، معتبرين أن هذه المفاهيم تخفي سلطات عميقة أو وهماً معرفياً، ثم جاءت محاولات لترميم هذا المشروع مع هوسرل وكاسيرر لكنها لم تمنع ظهور خطاب ما بعد الحداثة الذي أعلن القطيعة مع كل مركزية عقلانية، ودعا إلى تفكيك الثنائيات الكبرى وإعادة التفكير في المعرفة والمعنى والسلطة.

Abstract:

This study traces the historical and philosophical trajectory of the emergence, development, and decline of modern philosophical discourse through three central phases: .foundation, crystallization, and subsequent fragmentation

The first chapter begins with the waning of the medieval era, where socioeconomic transformations - particularly the rise of the bourgeoisie and the decline of ecclesiastical dominance - precipitated a rupture with traditional intellectual systems. The Renaissance witnessed emerging paradigms: the humanist movement restoring human dignity, religious reformation challenging Church authority, and scientific revolution establishing new cosmological and epistemological .frameworks independent of Aristotelian tradition

The second chapter examines the formation of modern philosophical discourse, where reason and methodology became foundational for knowledge construction. This manifested initially in Bacon's empirical project and Cartesian rationalism, creating a clear epistemological divide between empiricists and rationalists. Kant later attempted to transcend this dichotomy through his critique of pure reason, inaugurating a new philosophical era. This period also saw Enlightenment thought advocating human emancipation and Hegel's idealist system constructing a comprehensive .rational framework for reality

However, these aspirations proved transient. The third chapter documents modernism's disintegration through Marx, Nietzsche, and Freud's radical critiques of modern concepts like reason, subjectivity, and consciousness, revealing their hidden power structures or epistemic illusions. Though Husserl and Cassirer attempted restoration, postmodern discourse ultimately emerged, rejecting all rationalist centrisms and advocating deconstruction of fundamental binaries while .rethinking knowledge, meaning, and power relations

Collectively, this study provides a comprehensive analysis of modernity's trajectory from inception to fragmentation, illuminating the philosophical transformations that shaped contemporary thought

المحتويات

الإهداء..... IV

شكر و تقدير و عرفان..... V

الملخص: VI

مقدمة : ..... أ

تمهيد : 15

الفصل الأول :إرهاصات التأسيس نحو بناء الحداثة : 16

المبحث الاول : نهاية السياق الثقافي للعصر الوسيط و بداية عصر النهضة..... 16

1 السمات الثقافية و الفكرية للعصر الوسيط : 16

2 عوامل انهيار النموذج الوسيط : 19

2.1 صعود البرجوازية و بداية التمركز حول الانسان : 19

2.2 الازمات الاقتصادية و الاجتماعية : 21

3 بوادر النهضة المبكرة : 23

3.1 إختراع الطباعة و دورها في نشر الافكار : 26

المبحث الثاني : من الحركة الانسانية الى الاصلاح الديني : 27

1 اسس الحركة الانسانية : 28

2 رواد الحركة الانسانية و تأثيرهم : 30

2.1 فرانشيسكو بترارك (1304–1374): 31

2.2 ايرازموس (1466–1536): 31

2.3 توماس مور(1478– 1535) : 32

3 الانتقال الى الإصلاح الديني : 35

3.1 مارتن لوثر و قضية صكوك الغفران : 37

المبحث الثالث : الحركة العلمية و بداية الانفصال الفلسفي : 40

1 جذور الحركة العلمية في عصر النهضة : 41

1.1 علم الميكانيكا : 41
1.2 علم الفيزياء: 43
1.3 الرياضيات : 44
2 الفلسفة التطبيقية وتفكيك النموذج الأرسطي : 46
2.1 نيكولاس كوبرنيكوس و نموذج مركزية الشمس : 46
خلاصة الفصل الأول: 49
تمهيد: 51
الفصل الثاني : تشكل الخطاب الفلسفي الحداثي : 52
المبحث الأول :الاهتمام بالمنهج و تشكيل الأنا المفكرة : 52
1 نقد المناهج التقليدية و بداية التحول الحداثي : 52
1.1 تأثير النهضة العلمية (غاليليو-1563-1642) : 54
1.2 دور المنهج في بناء المعرفة الفلسفية الحديثة : 56
2 تشكل الذات المفكرة كأساس للمعرفة: 58
المبحث الثاني: الخطاب التجريبي والخطاب العقلاني (التبلور والامتداد): 61
1 الثورة التجريبية (فرانسيس بيكون): 61
1.1 الأورجانون الجديد: 62
1.2 أوهام العقل الأربعة: 64
1.3 منهج الاستقراء العلمي عند بيكون: 68
2 الثورة العقلانية (ديكارت): 70
2.1 المنهج عند ديكارت: 71
2.2 قواعد المنهج الديكارتي: 71
2.3 الكوجيتو الديكارتي: 72
2.4 برهنته على وجود الله: 73
2.5 برهنته على وجود العالم: 74

3 تشكل التيارين الفلسفيين المختلفين (حول مصدر المعرفة) : 75
3.1 الجدل بين العقلانيين و التجريبيين : طبيعة المعرفة و مصادرها:..... 75
المبحث الثالث: الخطاب الفلسفي من النقد إلى بناء الأنساق: 82
1 الثورة الكانطية لإعادة تشكيل الفلسفة..... 82
1.1 نقد العقل الخالص: حدود المعرفة و المقولات : 83
2 خطاب التنوير و تجلياته الإجتماعية و السياسية:..... 84
2.1 فلسفة التنوير عند فولتير:..... 85
2.2 العقد الاجتماعي (جون جاك روسو): 88
3 الفلسفة المثالية و بناء خط الإكتمال: 90
3.1 الروح المطلقة (العقل المطلق) عند هيجل: 90
3.2 الجدلية كمنهج عند هيجل:..... 92
خلاصة الفصل الثاني:..... 96
تمهيد:..... 98
الفصل الثالث: تصدع الخطاب الفلسفي الحداثي (نهاية نسقية الحداثة) 99
المبحث الأول: ارهاصات فلاسفة الشك الحداثي: 99
1 كارل ماركس: (1818–1883) 99
1.1 الدياليكتيك و المادية الديالكيتية :..... 99
1.2 الصراع الطبقي و تقويض أسس الحداثة السياسية : 101
2 فريدريش نيتشه: (1844–1900) 103
2.1 نقد العقل المطلق: 104
2.2 القيم و الأخلاق:..... 105
2.3 موت الإله:..... 107
3 سيغموند فرويد: (1856–1939) 107
3.1 تفكيك مركزية الوعي في المشروع الحداثي:..... 107

3.2 اللاوعي عند فرويد: 108
المبحث الثاني: محاولات ترميم الحداثة:..... 110
1 هوسرل وإعادة الديكارتية: 110
1.1 محاولة إعادة الديكارتية:..... 110
2 إرنست كاسيرر و الكانطية الجديدة:..... 112
2.1 كاسيرر و إعادة احياء الكانطية:..... 112
المبحث الثالث: تشظي الخطاب الفلسفي الحداثي وتأسيس ما بعدها: 116
1 ما بعد الحداثة و تفكيك المركزيات: 116
1.1 تفكيك مركزية السلطة : 117
1.2 تفكيك الثنائيات التقليدية عند جاك دريدا: 118
2 إشكالية ما بعد الحداثة بين النقد و التأسيس: 120
2.1 ما بعد الفلسفة وفوضى المعرفة: 121
خلاصة الفصل الثالث: 124
خاتمة:..... 125
قائمة المصادر والمراجع: 126

المقدمة

مقدمة :

يعتبر الخطاب الفلسفي أحد أقدم أشكال التعبير الفكري عن الأسئلة الكبرى التي شغلت الإنسان، الأسئلة التي تعلقت بالوجود والمعرفة والقيم، لم يثبت هذا الخطاب، بل تغير وتحول بمرور الزمن تحولات عميقة شكلت معالمه وحددت اتجاهاته، وقد شكل الانتقال من العصر الوسيط إلى العصر الحديث أهم هذه التحولات الجذرية في تاريخ الفكر الفلسفي، حيث انهارت البنى الفكرية والثقافية التي قامت عليها الحضارة الأوروبية لعدة قرون، وحل محلها رؤية جديدة للإنسان والعالم، لقد كان الانتقال ثورة شاملة ليس في الفلسفة فقط، بل كانت ثورة على الدين والسياسة والعلم والمجتمع، وهذا ما جعل الخطاب الفلسفي الحداثي يبدو وكأنه يعبر عن هذه التحولات العميقة.

فبعد أن كان الفكر الأوروبي خاضعا لسلطة الكنيسة واللاهوت المدرسي، بدأت تظهر إرهاصات التمرد على هذا النسق مع نهاية القرون الوسطى، وذلك عندما حاول الفلاسفة والمفكرون البحث عن أسس جديدة للوصول إلى المعرفة يكون فيها الإنسان هو الأهم، وذلك من خلال عقله وحريته في التفكير بدلا من سيطرة الكنيسة وسلطتها، ولعل أهم هذه المحطات التي سعت لتحقيق هذا تمثلت في عصر النهضة وحركة الإصلاح الديني والثورة العلمية، فبهما تفكك النظام المعرفي القديم وتفتحت آفاق أمام عصر التنوير والفلسفة النقدية.

لقد شهد القرن السابع عشر انطلاقة هذا التحول، خاصة مع ظهور فلسفة ديكارت التي مثلت لحظة تأسيس حاسمة للفكر الحديث، وكذلك فرانسيس بيكون الذي كان له دور أساسي في تأسيس ملامح الفكر الحديث وإن اختلف عن ديكارت الذي أسس مشروعه من الشك المنهجي والبحث عن اليقين الذي لا يتزعزع، وركز على الذات العارفة ورأى أنها المنطلق لكل معرفة، أما فرانسيس بيكون فقد دعا إلى تجاوز النظرية القديمة والعودة إلى الواقع، مؤكدا على أهمية المنهج التجريبي والملاحظة كوسيلة للوصول إلى المعرفة، وهكذا أسهم معا رغم اختلافهما في إعادة تشكيل المعرفة ليشكلا معا الخطوة الأولى لهذا الخطاب الحديث، وهذا الانقسام الذي ولد التيار العقلاني الذي سار على خطاه ليبنتز وسبينوزا، والتيار التجريبي الذي اتبعه جون لوك ودافيد هيوم، وقد كان هذا الانقسام تعبيرا عن سعي الفلسفة الحديثة نحو بناء نسق متكامل يفسر الإنسان والعالم من خلال اتباع منهج عقلاني، وقد بلغ هذا المسار ذروته مع إيمانويل كانط الذي حاول التوفيق بين التجريبية والعقلانية عبر المنهج النقدي، لكن مشروع الحداثة الذي سار نحو الاكتمال النسقي مع المثالية الألمانية مع هيجل وغيره، سرعان ما

دخل في أزمة عميقة مع ظهور فلاسفة الشك والتفكيك مثل ماركس ونيتشه وفرويد الذين أظهروا تصدعا في جدار الحداثة، مما فتح الباب أمام التحولات الإصلاحية كمحاولة هوسرل وكاسيرر، ثم آل الأمر إلى التشظي الكامل مع ظهور البنيوية وما بعدها مع فوكو ودريدا ودولوز الذين رفضوا فكرة النسق المطلق واعتبروا الحقيقة بناءً لغويا متغيرا وليس ثابتا مطلقا.

ينطلق هذا البحث من إشكالية محورية تتمثل في: كيف تشكل الخطاب الفلسفي الحداثي؟ وما هي الأسس التي بني عليها؟ وكيف تطور هذا الخطاب وتحول من مشروع عقلاني تأسيسي إلى خطاب متشظ ومفتت في سياق ما بعد الحداثة؟

و ينبثق عن هذه الإشكالية الرئيسية عدة تساؤلات فرعية:

كيف انتقل الفكر الأوروبي من السياق اللاهوتي للعصر الوسيط إلى العقلانية النقدية للحداثة؟

ما دور المنهج الفلسفي عند ديكارت و بيكون في تشكيل الذات العارفة و إعادة تشكيل المعرفة؟

كيف تحول هذا الخطاب من البناء النسقي اللى التفكك و التشظي؟

حاولت الإجابة على هذه الإشكالية عبر فصول ثلاثة رئيسية:

الفصل الأول: إرهاصات التأسيس نحو بناء الحداثة

حيث ندرس التحول من العصر الوسيط إلى عصر النهضة مع التركيز على انهيار المنظومة الثقافية القديمة ودور الحركة الإنسانية والإصلاح الديني في تحرير الفكر، وكذلك الثورة العلمية وتأثيرها على الفلسفة.

الفصل الثاني: تشكل الخطاب الفلسفي الحداثي

وفيه نرصد تبلور الفلسفة الحديثة عبر الثورة المنهجية لديكارت وبيكون، والصراع بين العقلانية والتجريبية، ومشروع كانط النقدي، وفلسفة التنوير، والمثالية الألمانية ونسق هيجل المطلق.

الفصل الثالث: تصدع الخطاب الفلسفي الحداثي

حيث نناقش نقد الحداثة من داخلها مع ماركس ونيتشه وفرويد، ومحاولات الإنقاذ مع هوسرل وكاسيرر، وتفكيك الذات والنسق مع البنيوية وما بعد الحداثة.

وتتجلى أهمية هذه الدراسة في كونها تسعى للإحاطة بمسار أحد أهم الخطابات الفكرية في تاريخ الإنسانية من خلال مقاربة شمولية تربط بين النظرية والوقائع التاريخية، وتظهر آليات التحول الفلسفي وعلاقته بالأحداث الكبرى التي حدثت في العالم.

أما أسباب اختياري لهذا الموضوع فتعود لأسباب ذاتية وأخرى موضوعية، فأما الذاتية فيعود اختياري لهذا الموضوع للاهتمام الشخصي بالفكر الفلسفي الحديث وتحولاته، خاصة التغيرات الجذرية التي مست التفكير الفلسفي ومناهجه ومفاهيمه عبر العصور، وكذلك الرغبة في فهم المسار الجدلي بين التأسيس والتشظي، كان دافعاً لاختيار هذا الموضوع لما يوفره من تأمل وتحليل وإعادة نظر في مسلمات الفكر المعاصر.

أما الأسباب الموضوعية فتعود لراهنية الموضوع وارتباطه بالتحول الفكري والثقافي الذي يعيشه عالمنا اليوم، كما أن دراسة هذا الخطاب وتحولاته تتيح فهماً أفضل للفلسفات المعاصرة من التفكيك إلى ما بعد الحداثة التي ما زال تأثيرها واضحاً في المناقشات الفكرية والأكاديمية إلى يومنا هذا، ومن هنا فإن دراسة مراحل هذا التطور تساعد على قراءة الحاضر قراءة نقدية وتفتح المجال لدراسة العالم بأفق جديد.

ولقد اتبعت في دراسة هذه الإشكالية المنهج التحليلي التاريخي لأنه الأنسب لهذه البحوث الفلسفية، لأن المنهج التاريخي يعتمد على تتبع الخطاب الفلسفي الحديث عبر مراحله ابتداءا من لحظة التأسيس، مرورا بمرحلة الاكتمال، وصولا إلى لحظة التفكيك والتشظي، ووظفت من خلاله الأفكار ضمن سياقها الزمني والثقافي.

أما المنهج التحليلي فقد وظفته في قراءة المفاهيم والمواقف الفلسفية الأساسية التي شكلت هذا الخطاب، فقد ساعدني في تفكيك النصوص الفلسفية واستخراج منطقها الداخلي وإبراز مواقف الفلاسفة وتياراتهم المختلفة، كما استخدمت بشكل ثانوي المنهج النقدي خاصة في الخطابات المعاصرة التي أعادت النظر في نسقيات الحداثة.

أما الدراسات السابقة فقد تمثلت في رسائل دكتوراه ومراجع وكتب مترجمة ومقالات منشورة ومجلات وكتب مترجمة.

وقد اعتمدت في بحثي هذا على عدة مصادر و مراجع أهمها: فرنسيس بيكون "الأورجانون الجديد" "ارشادات صادقة في تفسير الطبيعة"، و رينيه ديكارت "مقال عن المنهج"، ترجمة: محمود محمد الخضيري، و عدة مراجع أخرى.

أما الصعوبات التي واجهتني فتتمثل في صعوبة الإحاطة بالامتداد الزمني والفكري الواسع لهذا الموضوع، كذلك قلة بعض المصادر المترجمة للعربية، وصعوبة الموازنة بين المنهج التاريخي والتحليلي والنقدي في دراسة هذا الموضوع، وعامل الضغط الزمني نظراً لتوسع هذا الموضوع والمذكرة محدودة الحجم والزمن، مما حتم علي التركيز على المحاور الأساسية دون الإخلال بالعمق.

الفصل الأول

إرهاصات التأسيس نحو بناء الحداثة

تمهيد :

إن الحداثة ليست مجرد مصطلح فلسفي أو اتجاه فكري عابر، بل هي تحول جذري في الرؤية والمنهج، انبثقت معه أسئلة وجودية ومعرفية جديدة حول الإنسان والعقل والمجتمع، لقد شكلت إرهاصات التأسيس للحداثة مرحلة حاسمة في التاريخ الفكري الغربي، حيث انطلقت من رحم التحولات الكبرى في أوروبا بين عصر النهضة والتنوير، معلنة قطيعة مع الموروث الميتافيزيقي التقليدي، ومؤسسة لعصر جديد قائم على العقلانية والنقد والتقدم.

وفي هذا الفصل، سنتبع البذور الأولى لهذه الإرهاصات، بدءًا من الانزياحات الفكرية التي مهدت لولادة العقل الحديث، مرورًا بالثورات العلمية والفلسفية التي أعادت تشكيل الوعي الإنساني، وصولًا إلى الأسس التي قامت عليها مشاريع الحداثة الكبرى، وسنحاول الكشف عن السياقات التاريخية والثقافية التي أنجبت هذه التحولات، وكيف انعكست على مفاهيم السيادة والحرية والمعرفة.

لن يكون السؤال المركزي هنا: "ماذا كانت الحداثة؟"، بل "كيف نبتت فكرتها؟"، وما هي التحديات والتناقضات التي واجهتها منذ لحظة التأسيس؟ فإن فهم إرهاصات الحداثة يعني الغوص في أعماق الأزمات والانتصارات التي من خلالها نشأت الحداثة، و هدفنا من هذا الفصل إظهار كيف أن الحداثة لم تظهر فجأة، بل كانت نتيجة تراكم تغييرات ثقافية واجتماعية وعلمية. هذا الفصل هو الأساس لفهم الفصول التالية عن تطور الحداثة .

الفصل الأول :إرهاصات التأسيس نحو بناء الحداثة :

المبحث الاول : نهاية السياق الثقافي للعصر الوسيط و بداية عصر النهضة

شكل العصر الوسيط في أوروبا مرحلة زاخرة بالتحولات الفكرية والثقافية التي رسخت نموذجا حضاريا قائما على الهيمنة الدينية والصراع بين العقل والنقل، حيث سيطرت الكنيسة على الحياة الفكرية وأطرت المعرفة ضمن رؤية لاهوتية ضيقة، غير أن النموذج لم يدم طويلا، إذ بدأت عوامل داخلية وخارجية تهدد أسسه مما مهد للانهيار التدريجي وظهور بوادر نهضة مبكرة أعادت تشكيل ملامح أوروبا.

في هذا المبحث، سنتناول السمات الثقافية والفكرية للعصر الوسيط التي جسدت هيمنة الفكر الديني وتهميش العقل لصالح النص المقدس، كما سنكشف عوامل انهيار النموذج الوسيط سواء كانت أساسية أم فكرية أم اجتماعية، وأخيرا سنستعرض بوادر النهضة المبكرة التي تجلت في انبعاث الاهتمام بالإرث الكلاسيكي الروماني وبروز النزعة الإنسانية واندياح السلطة من الكنيسة نحو المدن والمثقفين.

من خلال هذه العناصر، يتضح كيف شكلت نهاية السياق الثقافي الوسيط لحظة فارقة في التاريخ الأوروبي، حيث انبثقت من رحم الأزمات مبادئ جديدة حملت بذور الحداثة والعقلانية، لتبدأ معها رحلة أوروبا نحو عصر النهضة.

إذا كان العصر الوسيط قد شكل نموذجا ثقافيا مغلقا هيمن عليه الرؤية الأحادية، فكيف تمكنت أوروبا من تجاوز هذا النموذج والانطلاق إلى عصر النهضة؟ وما الدور الذي لعبته العوامل الفكرية والاجتماعية والسياسية في تفكيك النظام الثقافي الوسيط وبناء النهضة المبكرة؟

1 السمات الثقافية و الفكرية للعصر الوسيط :

إن العصر الوسيط، أو ما يسمى بالعصور الوسطى، كان في فترة ممتدة ما بين القرن الخامس والقرن الخامس عشر الميلادي، وقد شهد سمات فكرية وثقافية مميزة، سواء في العالم الأوروبي أو في العالم الإسلامي، "فبين

الغارات البربرية الكبرى في القرن الخامس، وبين فجر النهضة الأوروبية في القرن الخامس عشر، مضت ألف سنة من عمر الزمان، أطلق عليها عادة إسم "القرون الوسطى" أو "العصر الوسيط"[1].

من أبرز السمات التي ميزت هذا العصر في أوروبا هي الهيمنة الدينية أو هيمنة الكنيسة والتفكير الغيبي، كان نظام الحكم الرئيسي في القرون الوسطى هو النظام الإقطاعي بأشكال مختلفة، حيث كانت العلاقة بين الملك وطبقة النبلاء تقوم على عقد متبادل مشترك، فيمنح الملك النبلاء إقطاعيات، ويتعهد النبلاء مقابل ذلك بتقديم الدعم العسكري والضرائب للملك، كما كان هناك عقد آخر بين الأتباع والفلاحين، يقضي بأن يحمي التابع سكان إقطاعيته، بينما يقدم هؤلاء جزءًا من محاصيلهم مقابل هذه الحماية.[2]

بعد أن أصبحت المسيحية هي الدين المسيطر، حدثت تغيرات جذرية على الحياة السياسية والفكرية في القرون الوسطى، وتضافرت حينها سلطتان رئيسيتان، السلطة المدنية والسلطة الكنسية، وكان مبدأ "طاعة الرعاية" يلزم العامة بالخضوع للحكام المدنيين، إذ تقول العقيدة المسيحية "لتخضع كل نفس للسلطات العليا، فلا سلطة إلا من الله، والسلطات القائمة هي من قِبل الله"، ولذلك، "من يقاوم السلطة يقاوم قضاء الله، ومن يقاوم سيجلب اللعنة على نفسه".[3]

تعكس هذه العبارة المأخوذة من العقيدة المسيحية الرؤية اللاهوتية السائدة في العصور الوسطى التي ربطت بين السلطة السياسية والمشيئة الإلهية، فالنص يحثّ على الخضوع الكامل للسلطات الحاكمة باعتبارها منصبة من قبل الله، مما يجعل أي مقاومة لها بمثابة تحد للإرادة السماوية، وقد استخدمت الكنيسة هذا المبدأ لتبرير النظام الهرمي للمجتمع الإقطاعي، حيث كان الملوك والنبلاء يحكمون بمباركة دينية، بينما كان على العامة والفلاحين القبول بوضعهم الاجتماعي كجزء من النظام الإلهي، كما أن التحذير من أن مقاومة السلطة ستجلب "اللعنة" عززت الخوف من العقاب الدنيوي والأخروي، مما ساعد في الحفاظ على الاستقرار السياسي والاجتماعي، لكن هذا المبدأ لم يكن مطلقا، إذ كانت الكنيسة نفسها تتجاوزه أحيانا، عندما تتعارض مصالحها مع حاكم معين، مما يكشف عن الجانب العملي والسياسي لهذه العقيدة إلى جانب بعدها الديني.

---

[1] نور الدين حاطوم : تاريخ العصر الوسيط في اوروبة ، الجزء الأول ، دار الفكر ، ساحة الحجاز ، دمشق ، 1982 ، ص 4.

[2] غنار سكيربك ، نلز غيلجي : تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة الى القرن العشرين ، ترجمة : د حيدر حاج اسماعيل ، مراجعة : نجوى نصر ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الاولى ، بيروت ، لبنان ، 2012 ، ص 247.

[3] غنار سكيربك ، نلز غيلجي: المرجع نفسه، ص: 250.

كذلك كان للجامعات والمدارس الكاثوليكية دور كبير في تشكيل المعرفة في العصر الوسيط، فقد كانت هذه العصور تتميز بالفلسفة المدرسية أو الإسكولائية، فقد بدأت هذه الفلسفة في أوائل القرن 12، كما قلنا، تتميز بكونها فلسفة مدرسية، فقد حاصرت نفسها مع أصول الدين الصحيح في حدود الدين الصحيح، راجحةً على أنها حجة عليا، ولم يعد أفلاطون يحتل المكانة الأولى، أما ما ميزها أيضًا هو العقيدة القوية في الديالكتيك وفي التدليل القياسي، فقد كان الإسكولائيون يهتمون بدقة في التفصيلات والمنازعة فيها أكثر من اهتمامهم بالغموض التصوفي، كذلك، ازدادت مشكلة الكليات أهمية حين وجدوا أرسطو وأفلاطون لا يتفقان على الرأي فيها، فرأوا أنه من الخطأ أن نظن بأن مشكلة الكليات كانت هي المهمة الرئيسية التي عني بها الفلاسفة في تلك الفترة من الزمن. [1]

كانت الجامعات والمدارس الكاثوليكية مراكز رئيسية لنشر المعرفة في أوروبا خلال العصور الوسطى، وهذه المؤسسات اعتمدت على الفلسفة المدرسية (الإسكولائية) التي كانت محاولة للتوفيق بين العقل والإيمان، أي بين الفلسفة اليونانية والعقيدة المسيحية، وكانت المدرسة الإسكولائية تعتمد على المنطق والجدل لدراسة المسائل الدينية والفلسفية ضمن إطار المدرسة الكنسية، فقد حاصرت نفسها في حدود الدين الصحيح، أي إنها لم تتعارض مع العقيدة المسيحية، وكانت فلسفة أفلاطون مهيمنة في بداية العصر الوسيط، لكن الإسكولائية أعطت الأولوية لأرسطو بعد ترجمة أعماله من العربية إلى اللاتينية، وركزت على الجدل المنطقي والاستدلال القياسي الذي تميزت به فلسفة أرسطو، واشتغل الفلاسفة المدرسيون بمناقشات دقيقة حول قضايا مثل مشكلة الكليات، بدلًا من التصوف والغموض الروحي.

مشكلة الكليات هي جدال فلسفي حول طبيعة المفاهيم العامة، مثل الإنسان والعدالة، هل لها وجود حقيقي مستقل كما يقول أفلاطون، أم هي أسماء ننطقها على أشياء مشتركة كما يقول أرسطو؟ ورأى الإسكولائيون أن هذه المشكلة ليست القضية المركزية للفلسفة في عصرهم، فقد اهتموا بتوظيف المنطق لحل المشكلات الدينية، مثل إثبات وجود الله أو طبيعة الثالوث.

يعد توما الأكويني أعظم الفلاسفة الإسكولائيين، فكانت فلسفته تدرس في جميع المعاهد التعليمية الكاثوليكية، لأنها الفلسفة الوحيدة الصحيحة، فقد كان الأكويني ذا أثر حي كأفلاطون وأرسطو، وكانط

[1] برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ،الكتاب الثاني ،الفلسفة الكاثوليكية ، ترجمة : زكي نجيب محمود ، مراجعة : أحمد أمين ، مؤسسة هنداوي ، 2024 ، ص 170.

وهيجل، وقد كان في معظم الموضوعات يأخذ برأي أرسطو أخذا أمينا، حتى أصبح أرسطو معدودا من الكاثوليك، وواحداً من الآباء، ورأوا أن نقده في أمور الفلسفة الخالصة يقود حتما إلى الكفر في الدين، وكانت هناك معركة قائمة للدفاع عن أرسطو في عهد الأكويني، في مقارنته بأفلاطون، لم تنته إلى نصر حاسم، وعندما جاء الأكويني، فاز أرسطو في هذه المعركة.[1]

فقد فهم الأكويني أرسطو فهما حقيقيا كاملا، فما قرأ له بترجمات من اليونانية فحسب، بل كتب هو نفسه تعليقات على ما قرأ، فتبع أرسطو الحقيقي، وكره الأفلاطونية حتى في صورتها التي تبدت بها عند القديس أغسطين، ونجح في إقناع الكنيسة بأن فلسفة أرسطو أفضل من فلسفة أفلاطون في أن تكون أساسا لفلسفة مسيحية. [2]

2 عوامل انهيار النموذج الوسيط :

2.1 صعود البرجوازية و بداية التمركز حول الانسان :

لقد عملت التجارة في القرون الوسطى على ازدهار المشاريع الصناعية وتوسع الأسواق التجارية، الذي جر عنه زيادة الإنتاج، وهذا ما أدى إلى تحسن الآلات الصناعية في تلك الفترة نتيجة استعمال الأوروبيين قوة المياه لإدارة المحركات، فأصبحت المحركات المائية ذات تأثيرات محسوسة في زيادة الإنتاج، كما انتشرت الطواحين التي تحركها قوة الهواء.

كذلك، يظهر النشاط الاقتصادي في الإقبال على استثمار مناجم الذهب الخالص، الذي أصبح مصدرا مهما لتموين أوروبا بالمعدنين الثمينين، كذلك، نشطت صناعة التعدين في جهات أوروبية أخرى، وأصبحت من المراكز المهمة لصنع الحديد في القرن الثالث عشر.[3]

[1] برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ،الكتاب الثاني ،الفلسفة الكاثوليكية ، المرجع السابق ، ص:189.

[2] برتراند راسل : المرجع السابق ، ص190.

[3] عبد القادر أحمد اليوسف : العصور الوسطى الأوروبية ، دراسات تاريخية ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ، 1967، ص 205-206.

أيضا، ازدهرت في هذه الفترة الصناعات الزراعية التي تنتج الغلة، التي يستفاد منها في صناعة المشروبات، واعتنقت مناطق إنجلترا الشرقية المراعي الحيوانية، وخاصة الأغنام، التي يستفاد من صوفها لأجل تصديرها إلى أسواق أخرى.[1]

إذن شهدت أوروبا في القرون الوسطى طفرة اقتصادية نتيجة تطور الصناعة والتجارة، والابتكار في استخدام الطاقة مثل الماء والهواء، وكذلك الاستثمار في التعدين والزراعة، وقد ساعدت كل هذه العوامل مجتمعة في تشكيل الأساس للثورة الصناعية لاحقاً.

لقد كونت المدن وحدات سياسية كانت إداراتها منفصلة عن الإدارة الإقطاعية، لأن الإدارة الإقطاعية لم تعد تتلائم مع مقتضيات حياة المدن، فالمحاكم الإقطاعية ترتكز على عادات وقوانين مستمدة من المحيط الزراعي، بينما تحتاج المدن إلى قوانين تخدم حياتهم التجارية والصناعية، أيضاً، تحتاج المدن إلى تنظيمات ومؤسسات إدارية لم تكن الأرياف الإقطاعية على معرفة بها.

لم يتمكن قسم كبير من المدن من الحصول على الاستقلال الذاتي عن الإدارة الإقطاعية إلا بعد كفاح جديد عن طريق القوة والسلم، فحاربت عدة مدن للفوز باستقلالها، وكان النبلاء بحاجة للأموال لاستخدامها في الأغراض الصليبية، لذلك كانوا يبيعون صكوك الحريات للمدن الباقية ضمن إقطاعياتهم، وقد خاضت المدن التي نشأت على أراضي الكنيسة صراعاً مريراً ضد السلطات الدينية، وخاصة في فرنسا.

إثر هذا أصبحت المدن التجارية قوة لا يستهان بها منذ القرن الثاني عشر، وكان لها دور هام في تقرير مصير الأقطار الأوروبية من الناحية السياسية، فهذا التفاهم بين ملوك فرنسا وأغلبية المدن ساعد في الضرب على أيدي الإقطاعيين وتقوية الاتجاهات المركزية.[2]

هذا إن دل على شيء، فإنه يدل على صعود المدن وتحررها من النظام الإقطاعي في أوروبا خلال العصور الوسطى، فالإدارة الإقطاعية للريف الزراعي لم تعد تناسب احتياجات المدن النامية التي اعتمدت على التجارة

[1] عبد القادر أحمد اليوسف: المرجع السابق، ص: 207.

[2] عبد القادر أحمد اليوسف، المرجع نفسه،ص : 210-212.

والصناعة، فكما قلنا، إن المحاكم الإقطاعية كانت تعتمد على قوانين زراعية تقليدية، وقد تطلبت المدن قوانين جديدة تنظم الحياة التجارية والمصرفية والحرفية لتلبي احتياجاتها.

وقد كافح سكان المدن من أجل الاستقلال بالقوة والسلم، فبعض المدن خاضت حروبًا ضد الإقطاعيين، مثل مدن شمال إيطاليا وفلاندرز، أما عن طريق السلم، فقد اشترت مدن أخرى حرياتها عبر صكوك الحريات التي كان النبلاء يبيعونها لتمويل الحملات الصليبية، كذلك، واجهت المدن الواقعة على أراضي الكنيسة مقاومة شديدة من السلطات الدينية التي رفضت التخلي عن سيطرتها.

نستنتج أن صعود المدن شكل نقطة تحول في أوروبا، حيث:

- تقلصت سلطة الإقطاعيين لصالح الملوك والبرجوازية
- ظهرت أنظمة حكم جديدة تعتمد على القوانين المدنية بدلاً من العادات الزراعية.
- أعدت هذه التغيرات الطريق لعصر النهضة والثورة الصناعية والعصر الحديث.

2.2 الازمات الاقتصادية و الاجتماعية :

يرى بعض المؤرخين أن سنة 1453 هي التي تحدد نهاية العصور الوسطى، وبهذا التاريخ يبدأ عصر النهضة، وتحدد هذا لسببين هامين، أولهما أن حرب المئة عام بين إنجلترا وفرنسا انتهت، تلك الحرب التي امتلأ بها العصر الوسيط، واعتبرت من أهم مظاهره ومميزاته، كالعدوان الصليبي على العالم العربي، وكذلك غيرها من الأنظمة والحركات الاجتماعية والدينية، مثل الرهبنة والديرية والإقطاع والفروسية، أما السبب الثاني فهو سقوط القسطنطينية في قبضة الأتراك العثمانيين، وبسقوطها انهار آخر صرح من مؤسسات الدولة البيزنطية التي تمثلت فيها نظم وتقاليد وفلسفة وأفكار العصور الوسطى، ومن هنا، ينتقل العالم الأوروبي من تقاليد العصر الوسيط إلى أوضاع جديدة.[1]

[1] جوزيف نسيم يوسف : تاريخ العصور الوسطى الأوروبية و حضارتها ، مكتبة التاريخ الوسيط ، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة و النشر و التوزيع ، اسكندرية ، مصر ، 1984، ص :43.

إذن، يعتبر عام 1453 أحد التواريخ المحورية في التاريخ الأوروبي، وكذلك العالمي، وهو التاريخ الذي يشار إليه غالبا كنهاية العصور الوسطى، وبداية لعصر النهضة، وكما ذكرنا، فإن نهاية حرب المئة عام، هذه الحرب الطويلة، كانت واحدة من أبرز سمات العصور الوسطى، حيث تجسدت فيها القيم الإقطاعية مثل الفروسية والولاء الإقطاعي، وانتهت هذه الحرب بتغير جذري في المشهد السياسي الأوروبي، حيث بدأت الدول القومية الحديثة، مثل فرنسا موحدة، في الظهور على حساب النظام الإقطاعي التقليدي، كما أنها أضعفت النخب الإقطاعية، وأدت إلى تغيرات اجتماعية وعسكرية، مثل صعود المشاة والمدفعية، مما قلل من أهمية الفرسان في ساحات القتال.

ويعد كذلك سقوط القسطنطينية، العاصمة البيزنطية، على يد العثمانيين بقيادة محمد الفاتح حدثا ضخما، رمزيا وعلميا:

رمزيا: فقد انهارت بقايا الإمبراطورية الرومانية الشرقية، التي كانت تمثل استمرارية الثقافة الكلاسيكية والعصور الوسطى المسيحية.

أما علميا: فظهر تدفق العديد من العلماء البيزنطيين إلى إيطاليا، حاملين معهم مخطوطات يونانية قديمة، مما ساهم في إحياء الدراسات الكلاسيكية، وكان أحد شرارات النهضة.

كما أن سقوط القسطنطينية غير موازين القوى في أوروبا، حيث أصبح العثمانيون قوة كبرى تهدد أوروبا، مما حفز الاكتشافات الجغرافية، مثل رحلات كولومبوس للبحث عن طرق تجارية جديدة بعيدة عن سيطرة العثمانيين.

من هنا نستنتج أن سنة 1453 ليست مجرد تاريخ عشوائي، بل هي لحظة تحول، حيث تزامن سقوط النظام القديم مع تحرر أوروبا من إرث العصور الوسطى، مثل الإقطاع والحروب الطويلة وهيمنة الكنيسة، ومن هنا بدأت أوروبا تشق طريقها نحو الحداثة بعصر النهضة.

3 بوادر النهضة المبكرة :

يمثل عصر النهضة حركة فكرية نشأت أولا في إيطاليا، وذلك في القرن الرابع عشر حتى نهاية القرن السادس عشر، كانت هذه الفترة مزدهرة بالأنشطة الفكرية والفنية، ويعني لفظ "النهضة" إعادة الولادة والتجديد، أي يولد مرة أخرى.[1]

ولمفهوم النهضة أيضا دلالة على النزعة الفردية، وعلى الاهتمام بالأدب والفن بصفة خاصة، والفلسفة على وجه العموم، وقد ظهرت النهضة الأوروبية، كما قلنا، في إيطاليا، واستمرت قرنين من الزمان.[2]

أهم ما ميز هذه الحركة، أو مميزات النهضة الأوروبية، أنها كانت تسعى إلى التحرر من سلطان الكنيسة ومن رجال الدين. كذلك سعت إلى التمرد على قواعد الأخلاق المتفق عليها، وأهم شيء هو رفض الفلسفة المدرسية التي تميز بها العصر الوسيط[3]، أي أن أهم وأول ما يميز النهضة هو الثورة على سلطان الكنيسة، والثورة على النفوذ الكبير الذي كانت تتمتع به في العصور الوسطى، حيث كانت تتداخل في مختلف جوانب الحياة، بما في ذلك السياسة والعلم والفكر، وجاء عصر النهضة للتحرر، أي الرغبة في التخلص من هذا النفوذ والسيطرة، أي سيطرة رجال الدين والباباوات.

ثم إن النهضة لم تقتصر فقط على تحدي سلطة الكنيسة، بل امتدت لتشمل تحدي المفاهيم والقيم الأخلاقية السائدة في ذلك الوقت، أي قواعد الأخلاق المتفق عليها، والتي تشير إلى المعايير الأخلاقية التي كانت مقبولة بشكل عام في المجتمع، وجاءت النهضة للتمرد، أي عدم الالتزام بهذه القواعد والسعي إلى تغييرها.

كذلك، أكدت النهضة على رفض الفلسفة المدرسية، أي النظام الفلسفي الذي كان سائدا في الجامعات خلال العصور الوسطى، والذي كان يعتمد بشكل كبير على المنطق الأرسطي والتوفيق بينه وبين اللاهوت المسيحي، فحركة النهضة لم تقبل هذا النظام الفلسفي وسعت إلى تطوير أساليب تفكير جديدة.

يقول الدكتور نور الدين حاطوم في كتابه " تاريخ عصر النهضة الاوروبية": "النهضة تفتح عجيب للحياة بأشكالها المختلفة، بلغت مظاهرها الكبرى بين 1490 و 1560، ولكن دون أن تبقى مقيدة في هذه ا

[1] أمل مبروك : الفلسفة الحديثة ، التنوير للطباعة و النشر ، مؤسسة ديموبرس للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، 2011، ص : 20.

[2] ابراهيم مصطفى ابراهيم : الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم ، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر ، الاسكندرية ، 2001، ص : 45.

[3] ابراهيم مصطفى ابراهيم : المرجع السابق، ص : 46

لحدود، وهي بالمعنى العام الواسع تدفق من الحيوية أثار البشرية الأوروبية، فتبدلت على إثرها حضارة بأكملها، وبالمعنى الضيق، نزعة حياتية في أعمال الفكر"[1]، هذا يدل على أن النهضة لم تكن مجرد فترة تاريخية، بل هي انطلاقات جديدة للحياة بكل جوانبها، أي تحول واسع وعميق وغير مسبوق، وهذا التفتح والتغير شمل مجالات متعددة مثل الفن والأدب والعلوم والفلسفة، وحتى الحياة الاجتماعية والسياسية، وقد تحدد ذلك في فترة زمنية بلغت فيها مظاهر النهضة أوجها، وكانت هذه الفترة الذهبية للنهضة، فقد ظهرت فيها أهم إنجازات الفنانين والمفكرين وأعمالهم الفنية والفكرية.

كذلك، تأثير النهضة لم يقتصر على الفترة الزمنية المحددة، بل تجاوزها واستمر تأثيره إلى أمد بعيد. أيضا، النهضة ليست فقط أحداثا تاريخية، بل هي قوة من الطاقة والإبداع أثرت بشكل عميق على العقل الأوروبي. وهنا يظهر أثرها الهائل الذي أدى إلى تغيير جذري وتحول شامل في القيم والأفكار والممارسات للحضارة في الحضارة الأوروبية.

أما بالمعنى الضيق للنهضة، فيقال إنها نزعة حياتية، أي تشير إلى ميل أو اتجاه معين في الحياة. فالمعنى الضيق للنهضة يركز على أعمال الفكر، أي التركيز على الإنجازات الفكرية والفلسفية التي ظهرت في هذه الفترة.

لم تقف حركة النهضة عند إيطاليا فقط، ففي القرن الخامس عشر الميلادي شاعت الحركة الإيطالية في أنحاء أوروبا، فتأثرت بها فرنسا وألمانيا وإنجلترا، لكن هذه الحركة لم تسر على أثر النهضة الإيطالية تمامًا في كل خصائصها.

فقد اشتركت هذه الدول مع إيطاليا في الثورة على سلطة الكنيسة والبابا، وكذلك على الفلسفة المدرسية وعلى المنطق الصوري، ولكن الاختلاف كان يكمن في أنها لم تشجع على الإلحاد مثل ما حدث في النهضة الإيطالية، وإنما كانت هذه الدول تؤمن بالعقائد النصرانية، ووجهوا عناية بدراسة الكتاب المقدس وتفهمه، كما أنهم كانوا يتمسكون بقواعد الأخلاق الدينية.[2]

[1] نور الدين حاطوم : تاريخ عصر النهضة الأوروبية ،الموسوعة التاريخية الحديثة ، دار الفكر ، 1968، ص : 75.

[2] ابراهيم مصطفى ابراهيم : الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم ،مرجع سابق ، ص :50

وقد ألف الفيلسوف الفرنسي ايبوليت أدولف تين في كتابه "تاريخ الأدب الإنجليزي" "عن انتقال النهضة إلى إنجلترا، حيث بدأت الاكتشافات وتحركت الصناعة والعلوم نحو طريق التجديد، كذلك بدأت العلوم التجريبية تنمو كالنبت الصالح، واتجه الإصلاح كذلك نحو الإصلاح الديني، ولم يكتف الإنسان عند فحص الأشياء الفردية حسب ترتيبها الإسكولائي، بل اتجه إلى النظرة الشاملة"[1]

عند وصول النهضة إلى إنجلترا، بدأ ازدهار الاكتشافات الجغرافية، مثل رحلات الاستكشاف، وهذا ما فتح آفاقًا جديدة للتجارة والمعرفة، كذلك تطورت الصناعة، وهذا ما أدى إلى تحسين الإنتاج وزيادة الثروة، أيضًا شهدت العلوم تقدمًا ملحوظًا، حيث بدأ العلماء في إنجلترا في تبني المنهج التجريبي، أي الاعتماد على التجربة والملاحظة بدلاً من الاعتماد على النظريات القديمة فقط.

قد نمت العلوم التجريبية بشكل طبيعي وقوي، مثل النبات الجيد الذي يزدهر في تربة خصبة، وكونها تعتمد على التجارب العلمية والملاحظة المباشرة هو ما كان تحولًا كبيرًا عن الطرق التقليدية التي كانت تعتمد على النظريات المجردة.

لم تقتصر النهضة في إنجلترا على المجالات العلمية والأدبية فقط، بل شملت أيضًا الإصلاح الديني، الذي كان حركة لتجديد الكنيسة وتحسين فهم الدين، وقد تأثرت إنجلترا بهذه الحركة، خاصة مع ظهور شخصيات مثل مارتن لوثر وجون كالفن في أوروبا.

قبل النهضة، كان التفكير يعتمد على المنهج الإسكولائي أو الفلسفة المدرسية، التي كانت تركز على تحليل الأشياء الفردية بشكل منفصل وفقًا لنظام صارم، لكن مع النهضة، تغير هذا النهج إلى النظرة الشاملة، حيث أصبح الإنسان ينظر إلى الأشياء في إطارها الكلي ويربط بينها بشكل أكثر عمقًا وشمولية.

أي أن النهضة غيرت طريقة تفكير الإنسان من النهج التقليدي الضيق إلى النهج الشامل الذي يركز على فهم الصورة الكبيرة الشاملة، وهذا ما يظهر دور الإنسان الذي سعت حركة النهضة إلى إظهاره بعد أن كان مضطهدا في العصور الوسطى، وذلك بسلطة الكنيسة والباباوات، وكذلك انتهاج المناهج المدرسية

[1] أمل مبروك : الفلسفة الحديثة،، مرجع سابق ، ص : 29.

3.1 إختراع الطباعة و دورها في نشر الافكار :

إن أهم ما ميز فترة الانتقال من العصور الوسطى إلى عصر النهضة هو تطور له أهمية خاصة، وهو اختراع المطبعة التي تستخدم حروفا منفصلة يمكن تحريكها، وكان هذا الاختراع في القرن الخامس عشر، ورغم أن الصينيين كانوا يستخدمون هذه الطريقة قبل خمسة قرون، لكنها لم تكن معروفة في أوروبا.

بظهور الطباعة، اتسع نطاق تداول الأفكار الجديدة إلى حد هائل، وهذا ما ساعد على هدم السلطات القديمة، لأن الطباعة وفرت الكتاب المقدس مطبوعا بين أيدي الناس، وكذلك استطاعت أن توفره مترجما إلى لغات محلية، وهذا ما أفسد على الكنيسة ادعاءها الوصاية على أمور العقيدة.[1]

أما المعرفة بوجه عام، فإن الأسباب ذاتها قد عجلت بالعودة إلى العلمانية، وقد أتاح تأثير الطباعة لعلماء الحركة الإنسانية نشر طبعات لمؤلفات القدماء، وهذا ما شجع على تعمق في دراسة المصادر الكلاسيكية، ورفع مستوى التعليم.

بما أن اختراع الطباعة ساعد في انتشار المعلومات على نطاق أوسع، بدأ الناس يكونون فكرة أصح عن الأرض التي يعيشون عليها، وساعد ذلك سلسلة من رحلات الاستكشاف، التي فتحت مجالات جديدة لاندفاع الغرب وجهوده التوسعية.[2]

إن اختراع المطبعة القابلة للتحريك كان الاختراع الأبرز في تلك الفترة، رغم أن الصينيين سبقوا إلى فكرة مشابهة قبل 500 عام، لكنها لم تصل إلى أوروبا، وسهلت الطباعة إنتاج الكتب بكميات كبيرة وبسرعة فائقة.

أدى انتشار هذه الكتب المطبوعة إلى توسيع تداول الأفكار الجديدة، كما ساهمت في انهيار السلطات التقليدية، خاصة الكنيسة الكاثوليكية التي كانت تحتكر تفسير الكتاب المقدس، وأصبح الكتاب المقدس متاحاً للناس بلغاتهم المحلية بدلاً من اللاتينية، مما قوَّض ادعاء الكنيسة باحتكار الوصاية على العقيدة، كذلك، مهد الطريق لحركات مثل الإصلاح البروتستانتي.

[1] برتراند راسل : حكمة الغرب ، الجزء الثاني ، مؤسسة هنداوي ، 2021، ص 18.
[2] برتراند راسل ، المرجع نفسه، ص : 19.

كذلك ساعدت الطباعة على إحياء المؤلفات الكلاسيكية اليونانية والرومانية، مما عمق الاهتمام بالعلوم الإنسانية، ورفعت مستوى التعليم عن طريق توفير مصادر للمعرفة العامة، وساهمت المعلومات المطبوعة في تكوين تصورات أدق عن الجغرافيا، مما دفع رحلات الاستكشاف مثل كولومبوس، ففتحت الطريق أمام التوسع الاستعماري الأوروبي.

إذن، اختراع المطبعة لم يكن مجرد تطور تقني، بل كان ثورة ثقافية غيرت الدين من الهيمنة الكنسية إلى التعددية الدينية، وشمل ذلك المجال السياسي، فقد غيرت السلطة من السلطة الكنسية إلى العلمانية، وكذلك أدى ذلك إلى التوسع من أوروبا المنغلقة إلى عصر الاستعمار

المبحث الثاني : من الحركة الانسانية الى الاصلاح الديني :

شهدت أوروبا في بداية العصر الحديث تحولات فكرية وثقافية تمثلت في ظهور الحركة الإنسانية التي أعادت اكتشاف التراث الكلاسيكي اليوناني والروماني، وركزت على قيمة الإنسان وقدراته العقلية، هذه الحركة لم تكن مجرد نهضة أدبية وفنية، بل كانت تمهيدا لثورة دينية هزت أركان الكنيسة الكاثوليكية، وهي الحركة الإصلاحية الدينية.

في هذا المبحث، سنتبع مسار التطور الفكري من الحركة الإنسانية إلى الإصلاح الديني من خلال استعراض أسس الحركة الإنسانية وبرز روادها مثل بترارك وإيرازموس وتوماس مور، الذين أرسوا دعائم الفكر النقدي والإيمان بقدرة الإنسان على إصلاح ذاته ومجتمعه، ثم نناقش كيف مهدت هذه الأفكار لظهور الإصلاح الديني بقيادة مارتن لوثر الذي تحدى الممارسات الكنسية مثل صكوك الغفران، مما أدى إلى انقسام العالم المسيحي وتأسيس مذاهب جديدة.

هذه الرحلة الفكرية تعكس كيف يمكن للأفكار أن تحدث تحولات جذرية ليس فقط في الثقافة، بل أيضا في الدين والمجتمع.

فإذا كانت الحركة الإنسانية قد ركزت على إعلاء شأن العقل والنقد والرجوع إلى الأصول، فكيف أسهمت هذه الأفكار في تمهيد الطريق للإصلاح الديني؟ وهل يمكن اعتبار حركة مارتن لوثر امتدادا للنزعة النقدية التي أطلقها رواد الإنسانية، أم أنها كانت قطيعة مع المنظومة الفكرية السابقة؟.

1 اسس الحركة الانسانية :

عرف مصطفى حسيبة النزعة الانسانية في معجمه الفلسفي فقال :

"النزعة الإنسانية أو الحركة الإنسانية هي مذهب فلسفي وأدبي وديني، يؤكد فردية الإنسان ضد الدين، ويغلب وجهة النظر المادية الدنيوية"[1].

و هذا ما يشير إلى أن النزعة الإنسانية ليست حكرًا على مجال واحد، بل تمتد لتشمل الجانب الفلسفي، والجانب الأدبي، وكذلك الجانب الديني، وتؤكد على فردية الإنسان ضد الدين، واستقلاليته في التفكير، وتحريره من الهيمنة المؤسساتية، وحقه –أي الإنسان– في تحديد قيمه ومصيره دون وصاية دينية.

إن الحركة الإنسانية هي النواة الفكرية لعصر النهضة،" وقد امتدت فترة هذه النزعة الإنسانية منذ عام 1453 حتى عام 1600، وهو العام الذي أُحرق فيه جيوردانو برونو."

ظهر هذا المذهب في إيطاليا بداية عصر النهضة الأوروبية، التي تعتبر تغييرًا في الفكر، ونجم عن هذا المذهب تغير في جميع الشؤون الحياتية، فكانت سببا في تحرير الإنسان الأول الذي كان مكبلاً بقيود الكنيسة طوال فترة العصور الوسطى التي استمرت أكثر من عشرة قرون، فكان الإنسان فيها مطالبًا بطاعة عمياء لرجال الدين، وكان يعتبر من طبيعة فاسدة بسبب الخطيئة الأصلية.

أما المرأة فكان لا ينبغي لها أن تحب بسبب الخطيئة، لذلك لم يكن رجال الدين يتزوجون بها وعزفوا عن الزواج. وكانوا يسمحون للغير بالارتباط بالمرأة فقط لأنها وسيلة للإنجاب واستمرار البشرية، أما الرجال فكانوا وسيلة لتحقيق أهداف الكنيسة، وكل من عصى أو خرج عن هذه الأهداف يكون مصيره الموت.[2]

[1] مصطفى حسيبة : المعجم الفلسفي ، دار أسامة للنشر و التوزيع ، الطبعة الأولى ، الأردن ، عمان ، 2009، ص: 621.
[2] مصطفى حسيبة :المرجع نفسه، ص: 622.

ترى النزعة الإنسانية في الإنسان أرفع القيم، ولهذا جاءت لتدافع عن حريته وتطوره في كافة الجوانب والمجالات، وأبرز من رفع لواء هذه النزعة: دانتي، وبورنو، وفرنسيس بيكون، وميكيافيلي، ونيقولا دي كوسا.

لقد كانت منذ بداياتها تمهيدًا فكريًا لمعظم الثورات التي قامت بها أوروبا، وكانت مواجهة للفلسفة الدينية والأخلاق الإقطاعية، ولهذا، كانت مطالبها الحرية، والحق في التمتع بالحياة الدنيا، كذلك، سعت إلى تحرير الإنسان من الاضطهاد واللامساواة الذي كان معرضا له في العصر الوسيط.

اتصفت هذه النزعة بالتجريد؛ لأنها ردت إلى مطالب الإنسان الأساسية لتحقيق طبيعة الإنسان الأصلية السامية، وبعد نشأة الرأسمالية في أوروبا وأمريكا، أصبحت هذه النزعة مجرد ستائر تستتر وراءها طبيعة الرأسمالية المستغلة واللاإنسانية، لكن أصحاب هذا الاتجاه الإنساني وقفوا ضد جميع أشكال الحرب والنظم العسكرية الديكتاتورية في العالم.

وقد اعتمد فلاسفة النزعة الإنسانية على ومضات داخلية تشع في نفوسهم؛ ذلك لافتقارهم إلى المنهج العلمي الدقيق المستخدم في الفكر، لأن فلاسفة العصر الوسيط اعتمدوا على منهج تحديد المعاني والتعريفات الدقيقة للمصطلحات المستخدمة، كذلك، اعتمدوا على المنهج الأرسطي الذي يقوم على القياس الدقيق، الذي يعتمد على الانتقال من مقدمات محددة إلى نتائج صحيحة، لكن فلاسفة عصر النهضة بحثوا عن مناهج أخرى لمواجهة الحقائق الجديدة، وهذا كان السبب وراء توصل العلماء إلى اكتشافات وعلوم جديدة.

في الفلسفة، يمكن القول بأن حركة النهضة الإيطالية لم تأت، عموما، بأعمال كبرى، فقد كانت تلك فترة إعادة كشف للمنابع، لا تأمل فلسفي واسع النطاق، وأدت إعادة دراسة أفلاطون، بوجهٍ خاص، إلى تحدي النزعة الأرسطية السائدة في المدارس.[1]

إن التركيز في هذه الفترة كان على إعادة كشف المنابع، أي استعادة النصوص القديمة اليونانية والرومانية ودراستها، بدلًا من الابتكار الفلسفي، فعصر النهضة لم يشهد ظهور فلسفات جديدة كتلك التي ظهرت لاحقا، مثل فلسفات ديكارت وأسبينوزا في القرن السابع عشر، بل ركزت هذه الفترة على إحياء التراث الأفلاطوني وتحدي الأرسطية، فقد كانت الفلسفة الأرسطوطاليسية (مدرسة أرسطو) مهيمنة في الجامعات الأوروبية في ال

[1] برتراند راسل : حكمة الغرب ،مرجع سابق ، ص: 22.

عصور الوسطى، خاصة في إطار الفكر المدرسي (السكولائية)، ومع النهضة والحركة الإنسانية، أعيدت دراسة أفلاطون، مما شكل تحديا للهيمنة الأرسطية، حيث ركز أفلاطون على الأفكار المثالية والعقلانية، مما أثر لاحقا في فلسفات العصر الحديث.

شهدت فلورنسا في عهد كوزيمو دي مديتشي افتتاح أكاديمية فلورنسا في أوائل القرن الخامس عشر، وكان هذا المعهد منحازا لأفلاطون على خلاف الجامعات القائمة، ويمكن القول بوجه عام إن جهود الباحثين الإنسانيين قد مهدت الطريق للتطورات الفلسفية الكبرى التي حدثت في القرن السابع عشر.[1]

لقد تأسست أكاديمية فلورنسا (أو الأكاديمية الأفلاطونية الجديدة) في القرن الخامس عشر، والتي روجت لأفكار أفلاطون مقابل الأرسطية التقليدية، هذه الأكاديمية مثلت انحيازا واضحا للفكر الأفلاطوني، مما ساهم في تنويع المناخ الفكري.

إن وجود الباحثين الإنسانيين ومفكري النهضة الإنسانية، مثل بترارك وبيكو ديلا ، لم يكن فلسفة كاملة، لكنها مهدت لظهور الفلسفة الحديثة في القرن السابع عشر، التي ظهرت فيها فلسفات عقلانية وتجريبية، مثل ديكارت ولوك، وتعتمد على منهجيات جديدة، جزئيا بفضل إحياء النهضة للتراث القديم ونقده.

2 رواد الحركة الانسانية و تأثيرهم :

يعد كل من فرانشيسكو بترارك و إرازموس و توماس مور من أبرز رواد الحركة الإنسانية في عصر النهضة، حيث مثلوا نقلة فكرية و حضارية ركزت على كرامة الإنسان و العقلانية ، فبينما أرسى بترارك أسس الفكر الإنساني بإحياء التراث الكلاسيكي ، جاء إرازموس ليدعوا الى اصلاح ديني يعتمد على العقل و التعليم، بينما قدم مور رؤيته للمجتمع المثالي في "يوتيوبيا" معارضا الإستبداد السياسي و الديني

[1] برتراند راسل : حكمة الغرب ،مرجع سابق ، ص: 22.

2.1 فرانشيسكو بترارك (1304–1374):

إن بترارك كان ممن هيئوا تربة صالحة لتثمر فيها النهضة الأدبية، وكان من بين من كانوا الطلائع والبشائر الذين هتفوا بقادم جديد، فقد كان شاعرا وأديبا، واهتم بالمخطوطات القديمة وترجمتها، ووجد فيها متاعا لا حد له؛ لأن غايته أن يستمد لإيطاليا جديدة حياة من ينابيعها القديمة.

فكان مما عبر فيه بترارك عن حبه للاتينية القديمة ملحمته "أفريقيا"، وقد أثر فيها علاقة قصائده الغنائية، رغم أن هذه القصائد أصبحت أنموذجا يحتذى به الشعراء من بعده، فكان خالدا في العالِم الأدبي بأغانيه، مثل أشعار "إلى سيدتي لورا"، ولعلها أنفس ما قدمه رجل لامرأة.

كان يكتب اللاتينية بكل طلاقة، ويدعو الناس إلى دراسة الأدب الإغريقي في أصوله، وبهذا، كان أول مذيع للدعوة الهيلينية في أوروبا الحديثة.

فبترارك ما زال حيا بيننا بأغانيه، والبحر الذي اختاره لأناشيده ما زال في الأدب الإنجليزي يسمى "البحر المتراكي" حفاظا على ذكراه، فلم يكن شاعرا فقط، بل كان هو من بشر بالثقافة الإنسانية الصحيحة، وهو من أتت منه البذرة الأولى للمدينة لتنمو وتزدهر، والمدينة عنده هي مدينة اللاتين والإغريق.

2.2 ايرازموس (1466–1536):

يعد إيرازموس نموذجا لعصر النهضة في الشمال، وكان يحتقر الفلسفة المدرسية، وكان يستهدف إصلاحا كنسيا داخل الكنيسة ذاتها، وكان كاتبا ظريفا على درجة عالية من البراعة، كان أيضا إماما للفكر قبل ثورة لوثر، ولكن بعد الثورة، كان العنف في العالم من الجانبين، فلم يطقه إيرازموس، وخر عاجزا.

اهتم إيرازموس بدراسة الإنجيل، وما دفعه لذلك هو زيارته الأولى لإنجلترا سنة 1499، حيث وجد كولت يحاضر عن الإنجيل دون أن يعرف اليونانية، وهذا ما جعل إيرازموس يقدر أن معرفة اللغة اليونانية أمر جوهري، فشرع في تعلمها عند مغادرته لإنجلترا سنة 1500، وبعد سنتين كان حاذقًا فيها، وعند زيارته إلى إيطاليا، صمم على أن ينشر القديس جيروم، وعلى أن يخرج العهد الجديد باليونانية ومعه ترجمة لاتينية جديدة، وقد أنجز

هذين العملين سنة 1516، واكتشف الأخطاء في الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس، التي كانت الكنيسة الكاثوليكية تعتمدها في وضعها للكتاب

كتب كتاب "الثناء على الحماقة" سنة 1509، وهو الكتاب الوحيد الذي لا يزال يقرأ إلى الآن، تحدث فيه عن الحماقة وأنها تشمل جميع جوانب الحياة الإنسانية وجميع الطبقات والمهن، كذلك الدين، الذي قال عنه إن الدين الحقيقي هو صورة من صور الحماقة، وهناك نوعان من الحماقة، أحدهما ذو طابع سخرية، والآخر طابعه جاد، فهي التي تظهر في البساطة المسيحية، وهو أيضاً مجانس لكراهية إيرازموس للفلسفة المدرسية.

بقي في إنجلترا في زيارته الثانية خمس سنوات، وكان له تأثير كبير في تحفيز النزعة الإنسانية الإنجليزية، ولقد كان أديباً عريقاً، كتب كتاباً بعنوان "المحاربين المسيحيين"، ينصح فيه الجنود الأميين أن يقرأوا الإنجيل، وأن يطالعوا أفلاطون وجيروم وأغسطين.

بعد حركة الإصلاح، عاش فيلوفان التي كانت تؤمن إيمانا كاثوليكيا كاملا، ثم ذهب إلى بازل التي أصبحت بروتستانتية، وبعدها، ظهر رأيه جليا حول انحرافات الكنيسة وشرور الباباوات، فقد نشر مقطوعة هجاء بعنوان "بوليوس المقصى"، وصف فيها فشل بوليوس الثاني في الصعود إلى السماء، لكنه في النهاية انضم إلى

الجانب الكاثوليكي، وعنّف لوثر صده. وكتب عن حرية الإرادة التي كان لوثر يرفضها، وهذا ما جعله أقل شأنا وأهمية حتى مماته.[1]

2.3 توماس مور(1478– 1535) :

يعد توماس مور من أعظم الشخصيات في عصر النهضة، وأحد أبرز علماء الحركة الإنسانية. " كان محاميا وقديسا، وكذلك له أثر فكري كبير، فقد كتب عدة أعمال مثل: نشيد النهضة، والأشياء الأربع الأخيرة، وتأملات، وكذلك صلوات"[2] ، ولكن أهم كتاب تميز به هو كتاب اليوتوبيا، وقد طبع كتاب اليوتوبيا بالشكل الأدبي والروائي الذي جمع بين العالم المثالي وارتباطه بالواقع، وهذا ما ميزه عن جمهورية أفلاطون، ومدينة الله ل

[1] برتراند راسل: الفلسفة الحديثة ، الكتاب الثالث ، ترجمة : د. محمد فتحي الشنطي ، المؤسسة المصرية العمامة للكتاب ، ص: 44.

[2] امل مبروك: الفلسفة الحديثة ، مرجع سابق ، ص: 30 .

أوغسطين، وسياسة لأرسطو، والمدينة الفاضلة للفارابي[1]، إذن، يعتبر توماس مور من رواد الحركة الإنسانية التي ركزت على قيمة الإنسان والمعرفة العقلية، بدلا من الهيمنة الدينية الصارمة، فقد جمع بين صفتين بارزتين، أولاهما المحاماة، مما يدل على فكره القانوني والاجتماعي، والقداسة، حيث يعتبر قديسا في الكنيسة الكاثوليكية بسبب موقفه الديني.

كان له تأثير فكري كبير، كما قلنا؛ فقد ألف عدة كتب، لكن أشهر أعماله هو كتاب "اليوتوبيا"، ويعد من الكتب المؤسسة لفكرة المدينة الفاضلة أو المجتمع المثالي، وتميز هذا الكتاب بالجمع بين المثالية والواقعية، وكتب بطريقة سردية جذابة، مما ساهم في انتشاره.

تميز هذا الكتاب لأنه مزج بين الخيال الأدبي والنقد الاجتماعي الواقعي، مما جعله أكثر تأثيرا في الفكر السياسي والأدبي.

يتحدث كتاب "اليوتوبيا" عن جزيرة نائية في نصف الكرة الجنوبي، أراد مور القول إن البلاد النائية أصلح للمجتمع المثالي، عكس أوروبا التي لا تصلح أن تكون مجتمعًا فاضلا، فوصف مدينة يوتوبيا الخيالية، حيث يعيش سكانها على مبدأ التملك المشترك، وأن الصالح العام يكمن في الملكية العامة، ودعت هذه المدينة إلى التساوي بين الناس، وعدم السماح فيها بملكيات خاصة؛ لأنها لا تدعو إلا إلى الفساد.[2]

اختار مور أن تكون مدينته الفاضلة في جزيرة نائية بعيدة عن أوروبا، وهذا الاختيار الجغرافي كان له دلالتان، إحداهما رمزية البعد عن الفساد الأوروبي، أما الدلالة الثانية فهي إمكانية البدء من الصفر في بناء مجتمع جديد، وقد انتقد مور المجتمعات الأوروبية في القرن السادس عشر بوصفه لها مجتمعات غير قادرة على تحقيق الكمال، وتعاني من أنظمة فاسدة، وكذلك تكرس التفاوت الطبقي.

وللمجتمع اليوتوبي عند مور مبادئ اقتصادية واجتماعية:

ففي الاقتصادية ركز فيها على إلغاء الملكية الخاصة التي يراها مصدر كل شر، واستبدلها بالاعتماد على الملكية العامة لوسائل الإنتاج.

[1] امل مبروك: الفلسفة الحديثة ، مرجع سابق ، ص: 31 .

[2] المرجع نفسه، ص: 31.

أما في النظام الاجتماعي فركز على المساواة المطلقة بين المواطنين، ورفض التراتبية الاجتماعية، وركز على العيش المشترك.

هنا نرى أنه نقد واقع المجتمعات الأوروبية، وحفز التفكير في إمكانية مجتمع أفضل، وطرح بدائل للنظم القائمة، وقد كتب هذا الكتاب – كما قلنا – في فترة تتزامن مع الإصلاح الديني، فهذا يعكس صراعه مع السلطة الكنسية الحاكمة، وكذلك يمثل حلماً إنسانياً رغم أن مور كان من رجال الدين.

وصف مور تنظيم الدولة في هذا الكتاب بالتفصيل، فتحدث عن مساكنهم المتشابهة جدا، وعن إمكانية دخولها من أي شخص، لأن السرقة لا معنى لها في مدينة لا تؤمن بوجود ملكية خاصة، كذلك تكلم عن نظامي توقيت العمل فيها وعن وتيرته الرتيبة، أما الفئة التي تملك الاستعداد للمعرفة، فتركز على الجهود العقلية، ومنها تكون الفئة الحاكمة عن طريق الديمقراطية النيابية، ويكون الرئيس المنتخب حاكما مدى الحياة، ويتم عزله عندما لا يحسن التصرف أو الحكم، و قال أيضا إن أهل البلاد يحتاجون للمال، وحياتهم متحررة من التعصب والتقشف. غير أنهم لا يمنحون الملحدين التمتع بمركز المواطن، ولا يمكنهم دخول الحكومة دون أن يعترض أهل المدينة على اعتناق آرائهم، ولا يتدخلون فيها[1].

إن أهم ما جاء في "يوتوبيا" مور هو تقييد العبيد وأسرى الحروب بالأغلال بعد الحكم عليهم بالخروج على تعاليم الدين، فيتعاقبون بالأشغال الشاقة، ولكن بمجرد توبتهم وصلاحهم، يصبحوا أحرارا، وهذا ما يظهر النظرة التحررية الجديدة في مسألة التسامح الديني، لأن كتاب "يوتوبيا" يتزامن مع حركة الإصلاح الديني.[2]

يقدم توماس مور في "يوتوبيا" نموذجا لمجتمع مثالي ، فالمساكن المتشابهة و لا تحتوي على اقفال تعكس مجتمعا تسوده المساواة والثقة، بينما يدار العمل بنظام زمني دقيق، يعتمد النظام السياسي على ديمقراطية نيابية يختار فيها العقلاء حاكما مدى الحياة قابلا للعزل، مما يوازن بين الاستقرار والمساءلة، يتميز المجتمع بتحرر نسبي من التعصب مع حظر مشاركة الملحدين سياسيا، ويعاقب الخارجون على الدين بالأشغال الشاقة مع إتاحة فرصة للإفراج بالتوبة، يعكس هذا التصور تناقضات عصر النهضة بين التحرر والقيود.

[1] امل مبروك: الفلسفة الحديثة ، مرجع سابق ، ص: 32.
[2] امل مبروك: الفلسفة الحديثة ، مرجع سابق ، ص: 30.

3 الانتقال الى الإصلاح الديني :

لقد كان الإصلاح الديني معاصرا للحركة الإنسانية في ألمانيا، في الواقع، كانت الكنيسة نفسها تعترف بضرورة حدوث شكل من أشكال الإصلاح داخلها، كما كان انتقاد الحركة الإنسانية للممارسات السيئة التي تمارسها الحكومة الكنسية كبيرا، غير أن قبضة الباباوات كانت أقوى من هؤلاء جميعا، ولكن عندما ظهرت حركة الإصلاح الديني، عارضتها روما وأدنتها بقسوة، وهكذا فإن حركة الإصلاح، التي تعد حركة جديدة داخل نطاق الكنيسة العالمية، اضطرت إلى الانعزال وتطورت بحيث تألفت من عدد من الكنائس البروتستانتية القومية، وبعد ذلك، بدأت الكنيسة الكاثوليكية تحاول إصلاح نفسها، لكن كان قد فات أوان رأب الصدع الديني، ومنذ ذلك الحين، ظلت المسيحية الغربية منقسمة على نفسها، حيث انقسمت إلى كاثوليكية وبروتستانتية، وأصبحت الكاثوليكية تدين المذاهب الإصلاحية للحركة الإنسانية بفكرة "كهانة الجميع"، أي أن كل إنسان على اتصال مباشر بالله، وليس المسيحيون في حاجة إلى باباوات وكهنة وسطاء بين العبد والإله[1]

إن حركة الإصلاح الديني هي حركة ظهرت في القرن السادس عشر بالتزامن مع الحركة الإنسانية في ألمانيا، والتي انتقد فيها المفكرون الإنسانيون الممارسات الفاسدة في المؤسسة الكنسية، رغم دعوات الإصلاح، فقد قاوم الباباوات أي تغيير جذري، وقد واجهت الكنيسة هذه الحركة التي قام بها لوثر بقسوة، لا بل حرمتها، وهنا اضطر الإصلاحيون للانفصال وتشكيل كنائس قومية مستقلة، وهذا ما جعل الكنيسة الكاثوليكية تقوم بإصلاح مضاد متأخرا بعد انقسام الكنيسة، ولكن استمر الانقسام بين الكاثوليكية التي حافظت على التراتبية الكنسية، والبروتستانتية التي تبنت مبدأ "كهنوت جميع المؤمنين"، فقد كانت الفكرة المركزية للإصلاح أن كل من يؤمن يمكنه التواصل مع الله مباشرة، ورفضت فكرة الوساطة الكنسية من البابا والكهنة للخلاص، هذا المبدأ قوض السلطة الكنسية التقليدية، وأدى لظهور المسيحية البروتستانتية.

تمثل حركة الإصلاح الديني من الناحية الدينية ثلاثة أمور:

[1] برتراند راسل : حكمة الغرب ،مرجع سابق ص 16.

أولا: " تبسيط مجموع العقيدة المسيحية مع التجديد في نظرية الخلاص ووسائلها، واعتبارها الدعائم الأساسية.[1]"

يقصد هنا تبسيط العقيدة المسيحية، فقد كانت الكنيسة الكاثوليكية تفرض تفسيرات معقدة للعقيدة، مع طقوس متعددة وتعاليم لاهوتية يصعب على العامة فهمها، فدعا المصلحون إلى العودة إلى أصول المسيحية البسيطة كما وردت في الإنجيل، وبإلغاء كثير من الطقوس الكنسية، مثل سلطة الباباوات والقديسين.

إن المقصود بالتجديد في نظرية الخلاص ووسائله، نقد النظرية الكاثوليكية، فقد كانت تعتمد على أن الخلاص يكتب بالأعمال الصالحة، مثل الصلاة والصدقات وشراء صكوك الغفران. أما المصلحون فقد رفضوا ذلك، وأكدوا أن الخلاص هبة إلهية بنعمة الله فقط، لا بالأعمال، والوسيلة الوحيدة هي الإيمان بالمسيح، ورفض وساطة الكنيسة أو الكهنة في الخلاص.

"ثانيا: يشير إلى أن الإصلاح البروتستانتي ركز على العلاقة المباشرة بين الإنسان والله، دون وساطة الكنيسة. [2]"

هذا ما يلخص أحد المبادئ الأساسية للإصلاح الديني الذي تمحور حول العلاقة المباشرة مع الله، فقد رفض المصلحون البروتستانت فكرة أن الإنسان يحتاج إلى وسيط كالكهنة أو البابا للتواصل مع الله، وأكدوا أن كل مؤمن يمكنه أن يتعبد ويتواصل مع الله مباشرة دون حاجة إلى وساطة الكنيسة، كذلك أكدوا على إلغاء دور الكنيسة كوسيط ضروري، فقد عارضوا نظام الكنيسة الكاثوليكية الذي كان يعتبر الكهنة والبابا وسطاء ضروريين للخلاص، ورفضوا فكرة أن الكنيسة تملك سلطة منح الغفران أو التحكم في علاقة الإنسان بربه.

"ثالثا: يوضح أن هذا التغيير أدى إلى إضعاف نظام الطقوس الكاثوليكية وهيكل الكهنوت (مثل سلطة البابوات والكهنة)."[3]

[1] امل مبروك: الفلسفة الحديثة ، مرجع سابق، ص: 41.
[2] المرجع نفسه، ص 41.
[3] المرجع نفسه، ص: 41.

هذا ما يظهر تأثير إضعاف نظام الطقوس الكاثوليكية، حيث قام المصلحون البروتستانت بإلغاء العديد من الطقوس التي اعتبروها غير كتابية ولا حاجة لها، مثل تحويل التركيز من الطقوس الشكلية إلى العبادة القلبية والإيمان الشخصي.

قد ألغوا التمييز الصارم بين رجال الدين والعلمانيين، ورفضوا سلطة البابا باعتبارها سلطة بشرية غير كتابية، وهذا ما أدى إلى فقدان الكنيسة الكاثوليكية سيطرتها المطلقة على الحياة الدينية، حيث ظهرت كنائس محلية مستقلة دون خضوع للسلطة، وتقلصت الهيمنة السياسية والاقتصادية للكنيسة، وتحولت السلطة الدينية من المؤسسة إلى النصوص الكتابية والتفسير الشخصي.

3.1 مارتن لوثر و قضية صكوك الغفران :

يعد الراهب الألماني مارتن لوثر(1483- 1546)، عالم لاهوت ومنشئ حركة الإصلاح الديني البروتستانتي في أوروبا، فهو يعتبر من غير مسار التاريخ الديني والسياسي لاوروبا.

لقد أثارت فيه حادثة بيع صكوك الغفران، التي اعتبرها ممارسة هابطة، استياء أخلاقيا، وفي سنة 1517، نادى بـ"القضايا 95" المشهورة التي سجلها في وثيقة وعلقها على باب كنيسة قلعة فتنبرج، ولم يكن ينوي حينها إقامة مذهب ديني جديد، لكن المسألة أثارت مشكلة سياسية كاملة، وهي الحصص المالية الضخمة التي كانت تدفع لدولة أجنبية، وعندما حرق لوثر المرسوم البابوي بطرده من الكنيسة في سنة 1520، لم تعد المسألة تقتصر على الإصلاح الديني فقط، بل أصبحت ثورة سياسية للألمان ضد البابا الأشد خفاء.[1]

تمثل صكوك الغفران بمثابة الشرارة الأولى التي استاء منها لوثر أخلاقيا، وهي وثائق تغفر الخطايا مقابل المال، ورأى في هذه الممارسة انحدارا روحيا واستغلالا للعامة، فدون "القضايا 95"، وهي نقاط جدلية ضد صكوك الغفران والممارسات الكنسية، وعلقها على باب الكنيسة، وهو بذلك لم يقصد إحداث انقسام ديني، بل

قصد فقط تصحيح ممارسات الكنيسة، فكشف هذا عن مشكلة سياسية، وهي تدفق الأموال الألمانية إلى روما، مما أثار استياء الألمان من السيطرة البابوية الأجنبية.

[1] برتراند راسل: حكمة الغرب ،مرجع سابق ص 32.

حين أحرق لوثر مرسوم الحرمان البابوي، تحولت من حركة إصلاح ديني إلى تمرد سياسي، وأصبحت تعبيرا عن التحرر الألماني ضد الهيمنة البابوية، وتجاوزت المسألة اللاهوتية إلى مسألة سلطة البابا المستترة.

إن مجموعة الأطروحات التي كتبها لوثر كانت باللاتينية، وعلقت على باب الكنيسة كما قلنا، في يوم الواحد والثلاثين من أكتوبر عام 1517، روج أيضا لصكوك الغفران على أنها الضمان بغفران الخطايا، رغم أنها كانت تغني وحسب عن العقوبات المفروضة، أي الكفارة، وهذا بعد أن يعترف المخطئ للقسيس.[1]

قد أصبح تاريخ 31 أكتوبر 1517 ذكرى عيد الإصلاح البروتستانتي لاحقا، وكانت اللغة اللاتينية التي كتب بها لوثر أطروحاته هي لغة العلماء ورجال الدين آنذاك، وكانت أطروحاته الـ95 تكشف مفعول صكوك الغفران المحدود، فهي فقط تخفف العقوبات الأرضية، أي الكفارة، بعد أن يعترف للقس، لكنها لا تغفر الخطيئة نفسها أمام الله، وإن غفران الخطيئة هو علاقة بين الإنسان والله، والكفارة عقوبة دينية تفرضها الكنيسة.

يقول لوثر: "لم أعقد العزم إلا على مهاجمة صكوك الغفران، ولو أخبرت في مجلس فورمز أنه سيكون لي في غضون بضع أعوام زوجة ومنزل خاص بي، لما صدقت ذلك"[2].

يؤكد لوثر في هذا التصريح أن نيته كانت محدودة في البداية، ويعبر عن دهشته من التحولات الكبرى التي حدثت لاحقا في حياته الشخصية، كزواجه وتحوله إلى شخصية عامة وامتلاكه لمسكن خاص، أي أن كل هذا كان غير متصور، وهذا ما يظهر المفارقة التاريخية، حيث إن النية المحدودة، وهي إصلاح الكنيسة، تحولت إلى ثورة دينية كبرى، وأن الراهب المتواضع أصبح قائد حركة عالمية، وأن الانتقادات اللاهوتية أدت لتحولات اجتماعية وسياسية، وهذا يكشف عن تواضع لوثر وعدم إدراكه الكامل لعواقب أفعاله.

قد قال لوثر هذا الكلام في ثلاثينيات القرن السادس عشر، معبرا عن مفارقة الإصلاح الديني الذي قاده شخص لم يخطط لقيادة ثورة، وكيف تفجرت الأحداث بشكل تجاوز توقعات الجميع، والتحول من راهب كاثوليكي إلى زعيم بروتستانتي.

[1] سكوت إتش هندريكس : مارتن لوثر مقدمة قصيرة جدا ، ترجمة : كوثر محمود محمد ، مراجعة : هبة عبد العزيز غانم ،مؤسسة هنداوي ، 2013، ص: 33.
[2] المرجع نفسه ، ص : 33.

إن أطروحات لوثر لم تهاجم الدعاة لصكوك الغفران، بل هاجمت بابا الكنيسة الرومانية لسماحه بمنح هذه الصكوك نظير أموال كبيرة، وقد اتصلت بعد هذه الأطروحات بالجرأة، فكتب لوثر أنه من الغرور الثقة في نيل الخلاص بصكوك الغفران، حتى وإن وهب البابا

المبحث الثالث : الحركة العلمية و بداية الانفصال الفلسفي :

تعد نشأة العلوم الطبيعية عاملا عظيم الأثر في توجيه الفكر الحديث، ودراسة الظواهر الطبيعية بالتجربة العلمية، ولقد امتد تأثير العلم فوق ذلك بكشف أمريكا، والطريق البحرية إلى الهند، وكذلك بدراسات كوبرنيكوس الفلكية، من اعتبار الأرض كوكبا من بين كواكب المجموعة الشمسية، وما اهتدى إليه جاليليو وكبلر وغيرهما من النتائج العلمية، فقد أدى ذلك كله إلى توجيه العقل اتجاها جديدا، فقد ابتعد العقل عن عالم الغيب والتفكير اللاهوتي، وارتبط بطبيعة المحسوسة الواقعية التي نلمسها.[1]

هنا يبرز دور العلوم في تشكيل الفكر الحديث، وكيف حولت الاكتشافات العلمية والدراسات التجريبية نظرة الإنسان إلى العالم حوله، فتعد نشأة هذه العلوم مثل الفيزياء والفلك والكيمياء ...الخ، عاملا أساسياً في توجيه العقل البشري نحو التفكير العلمي القائم على الملاحظة والتجربة، بدلا من الاعتماد على الغيبية أو الدينية البحتة، وكان تأثير الاكتشافات الكبرى مثل كشف أمريكا الذي غير المفاهيم الجغرافية القديمة، كذلك الطريق البحرية إلى الهند والذي وسع آفاق التجارة والمعرفة، تأثيرا كبيرا على العقل البشري.

كذلك نظريات كوبرنيكوس التي أثبتت أن الأرض مجرد كوكب في المجموعة الشمسية، بدلا من كونها مركز الكون كما كان يعتقد، وفي هذه الفترة ظهرت إسهامات العلماء مثل جاليليو الذي دعم نظرية مركزية الشمس بالتجارب العلمية، وكبلر الذي وضع قوانين حركة الكواكب، وغيرهم ممن ساهموا في تحويل الفكر من اللاهوت أي الدراسة الدينية إلى العلم التجريبي.

هنا يظهر كيف قادت الثورة العلمية خاصة في القرنين السادس عشر والسابع عشر ميلادي تغيير نموذج التفكير البشري من الاعتماد على الدين أو الفلسفة إلى المنهج العلمي القائم على البرهان، وهذا التحول هو أساس الحضارة الحديثة بكل إنجازاتها.

إن من خصائص الحركة العلمية اختراع الآلات التي ساعدت العلماء على الدقة في الملاحظة والمشاهدات العلمية، ومن هذه الآلات التي ظهرت بفضل هذا المنهج والنشاط العلمي اختراع الميكروسكوب، والتلسكوب،

[1] زكي نجيب محمود. أحمد أمين: قصة الفلسفة الحديثة ، صدر في :1936 ، صدر عن مؤسسة هنداوي: 2020 ،ص : 27-28.

والتيرمومتر الذي اخترعه جاليليو، والبارومتر، والمضخة الهوائية... إلخ، وتطورت صناعة الساعات في القرن السابع عشر بفضل نشاط جاليليو العلمي.وقد ظهر علماء أمثال جيلبرت الذي كتب عن المغناطيسية، وهارفي الذي اكتشف الدورة الدموية، وبويل صاحب قانون الغازات وصيغته[1].

1 جذور الحركة العلمية في عصر النهضة :

شهد عصر النهضة انطلاقا علميا غير مسبوق، حيث أعاد العلماء اكتشاف تراث الحضارات القديمة وبنوا عليه بأفكار مبتكرة، ومن بين المجالات التي ازدهرت في هذه الفترة علم الميكانيكا، حيث تم تطوير مبادئ الحركة والقوى مستلهما من أعمال علماء متعددين مثل ليوناردو دافنشي وغيرهم.

كذلك شهد علم الفيزياء تحولا جذريا بفضل دراسات الضوء والجاذبية والطاقة، تمهيدا لاكتشافات كبرى مثل نيكولاس كوبرنيكوس وجاليليو لاحقا، كما شكلت الرياضيات لغة العلوم مع تقدم الحساب والهندسة والجبر، مما مهد الطريق للثورة العلمية في القرن السابع عشر.

1.1 علم الميكانيكا :

يعتبر ليوناردو دافنشي شخصية علمية نهضوية أوروبية فذة، أبدع في كافة صنوف المعرفة مثل العلوم، والأدب، والهندسة، والطب، والتشريح، والرسم، والنحت، والموسيقى، وصناعة الآلات الميكانيكية وغيرها، فقد ظهر إنتاجه الغزير خاصة في لوحاته، ومخطوطاته، ومنحوتاته، والآلات التي لا حصر لها، فقد اخترع آلات تساعد على الطيران، وبكرات متعددة لرفع الأثقال، وآلات للبناء، ومضخات مياه، ومعدات عسكرية قتالية، وغيرها من الآلات التي تعبر عن انطلاقة مشروع نهضوي كبير.[2]

إن ليوناردو دافنشي شخصية نهضوية بامتياز، تجسد روح عصر النهضة الأوروبية التي مزجت بين الفن والعلم، فكان عبقرياً متعدد المواهب، ولم يكن فنانا فقط، بل كان عالماً ومخترعاً ومهندساً، فقد برع في الفنون كالرسم، ودليل ذلك لوحة الموناليزا الشهيرة، وتميز أيضاً في النحت والموسيقى، ولم يقتصر الأمر على الفنون فقط، بل برع في العلوم كالتشريح، فقد شرح عدة جثث، وبرع في الهندسة والفيزياء، وصمم أكثر من 100 نموذج لآلات مختلفة، منها آلات الطيران وآلات البناء، وكذلك تميز في التكنولوجيا العسكرية والهندسة المدنية.

[1] ابراهيم مصطفى ابراهيم : الفلسسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم، مرجع سابق ، ص: 55 -56.

[2] أيوب أبو دية : علماء النهضة الاوروبية، دار الفارابي ، بيروت ،لبنان، الطبعة الأولى، 2011 ، ص: 57-58.

كانت اختراعاته تمثل الروح الابتكارية لعصر النهضة، وأعماله تجسد التكامل بين الفن والعلم الذي ميز تلك الفترة، ومشاريعه قد سبقت عصره بقرون عديدة.

اخترع أيضا ساعة مائية ومقياساً للزمن فيه ثقل من الرصاص، ويعمل بالهواء المضغوط، استطاع به إجراء تجاربه وضبط الوقت بدقة، وقد صمم مدافعا متعددة الفوهات، وضع مخططات لسفن وعربات وأسلحة تدمير، وحواصل وأسلحة آلية ومظلات للهبوط الحر، وآلات حفر، وآلات لرفع الأحمال الثقيلة، ودرس أيضا الجسم البشري بكل تفصيلاته، فرسم العظام والأعضاء الداخلية وتفصيلات الجمجمة.

لم يقتصر إبداع دافنشي على هذا فقط، فقد درس حركة الماء وقوتها، ودرس سقوط الماء الحر وحركة الدوامات في المياه الجارية، وما ينجم عنها من فقاقيع للهواء، كما درس الرياضيات والهندسة، وصمم آلات لصقل العدسات، ووضع تصاميم جسور متحركة تعمل على ضغط الماء، واخترع بعض الآلات الموسيقية أيضا.[1]

هنا تبرز الاختراعات الميكانيكية والهندسية ليوناردو دافنشي، فقد اخترع ساعة مائية ومقياس زمني يعمل بثقل رصاصي وهواء مضغوط، مما يدل على فهمه العميق لميكانيكا الموائع والتحكم الدقيق في الزمن، وصمم مدافع متعددة الفوهات وأسلحة آلية، مما يظهر اهتمامه بالتكنولوجيا العسكرية، وطور آلات لرفع الأحمال الثقيلة وآلات حفر، وهي أساسيات الهندسة الميكانيكية المدنية.

أجرى دراسات تشريحية دقيقة للجسم البشري، حيث رسم الهيكل العظمي بتفاصيله، والأعضاء الداخلية ووظائفها، وتفاصيل الجمجمة وتركيبها، هذه الدراسات كانت أساسا للتشريح العلمي الحديث.

درس حركة المياه وقوتها بشكل منهجي، وحلل ظاهرة السقوط الحر للماء، وبحث في حركة الدوامات المائية وتشكل فقاعات الهواء، فهذه الأبحاث سبقت علم ديناميكا الموائع بقرون.

كانت له أيضا إسهامات في الرياضيات والهندسة، طور تصميمات لجسور متحركة تعمل بضغط الماء، وصمم آلات لصقل العدسات (أساس البصريات الحديثة)، وزاد على ذلك، اخترع آلات موسيقية مبتكرة، فهو جمع بين النظرية والتطبيق العلمي، وربط بين الفن والعلم، وهذا ما يظهر الاهتمام بالدقة القياسية والملاحظة

[1] أيوب أبو دية: المرجع السابق، ص : 60.

المنهجية، وكان له السبق العلمي في العديد من المجالات، فقد وضعت هذه الاختراعات أسساً للعديد من العلوم الحديثة، ومثلت نقلة نوعية في منهج البحث العلمي القائم على التجربة، وأظهرت التفكير المتكامل في مختلف التخصصات العلمية.

هذا ما يؤكد لنا أن دافنشي عبقري متعدد الأوجه، جمع بين الدقة العلمية والإبداع الفني، مما جعله أحد أبرز رموز عصر النهضة، وأكثر العقول ابتكاراً في التاريخ البشري

1.2 علم الفيزياء:

لقد بدل تلاميذ مدرسة ويليام أوكام في القرن 14 بناء أرسطو حسب الاتجاه العام الذي كان يعمل على مسلمات التجربة اليومية، ولاحظوا المسافة التي يقطعها حجر أو رصاصة في الهواء، والأثر الذي تتركه القذيفة (كرة) خلفها عندما تكون الشمس في منتصف المسافة بين الأفق وسمت الرأس، وصرحوا بأن القذيفة تترك وراءها فراغا، والهواء لا يتحمل هذا الفراغ، سينفذ فيه ويسحب المتحركة إليه إلى الوراء ليملأه.[1]

هذا ما يصف الثورة العلمية المبكرة التي قام بها تلاميذ ويليام أوكام في القرن 14 ضد الفيزياء الأرسطية التقليدية، مع تحليل التجارب التي أجروها على حركة المقذوفات، كان أرسطو يعتقد أن الحركة تحتاج إلى قوة مستمرة، لكن تلاميذ أوكام – وخاصة جان بوريدان – شككوا في هذه الأفكار بناء على الملاحظة التجريبية، فقد تتبعوا مسار الحجارة والرصاص في الهواء، ولاحظوا أن القذيفة تترك أثراً مرئياً عند وجود الشمس في الزاوية المثالية، ولاحظوا أن القذيفة تخلق منطقة فراغ خلفها أثناء الحركة، واقترحوا أن الهواء يندفع لملء الفراغ خلف الجسم المتحرك ويسحب الجسم للخلف، وأثبتوا أن الحركة لا تتطلب محركاً مستمراً كما قال أرسطو، متجاوزين فكرته في الحركة الطبيعية.

"وعليه، فإن رد فعل الوسط لا يمكن إلا أن يعيق الحركة. ولشرح بقاء الحركة، فُرض انطباع الحركة، وهو خاصية يكتسبها المتحرك، ويستطيع بها – إذا انفصل عن المحرك – أن يستمر في حركته من تلقاء نفسه خلال فترة معينة"[2].

[1] نور الدين حاطوم: تاريخ عصر النهضة الأوروبية، مرجع سابق، ص: 120.
[2] المرجع نفسه، ص: 120.

هذا يعد تفسيرا لاستمرار الحركة يعكس الانتقال من الفكر الأرسطي إلى الميكانيكا الحديثة، وهذا ما يؤكد أن مقاومة الوسط (الهواء/الماء) تعيق الحركة حتما، وهو ما يتفق مع الملاحظة الحسية، اقترحوا أن الجسم المتحرك يكتسب خاصية داخلية (انطباع الحركة) تشبه البصمة، وهي تمكن الجسم من:

الاستمرار في الحركة ذاتيا

مقاومة تأثير الإعاقة

الحفاظ على زخمه فترة محدودة

هذا ما يمثل تحولا جذريا عن فيزياء أرسطو التي كانت تربط الحركة بالمحرك المستمر.

ظهر مفهوم "الإيمبتوس" (القوة الدافعة) في القرن 14 مع جان بوريدان (تلميذ أوكام) الذي طور نظرية القوة الدافعة. وهذا ما يفسر الظواهر مثل:

استمرار سهم في الحركة بعد تركه القوس

دوران العجلة بعد توقف الدفع

قذف الحجارة في الهواء

1.3 الرياضيات :

"في الحين الذي حصل فيه التبدل الفكري، أخذ الجهاز الرياضي بالتكامل، فقد اكتشف تارتاغليا حل المعادلات المكعبية التي عرف بها كاردان سنة 1545، وحسن الحساب التجاري."[1]

هذه تعد لحظة محورية في تاريخ الرياضيات خلال عصر النهضة الأوروبية، حيث يشير التبدل الفكري إلى الانتقال من الرياضيات الوسيطة إلى عصر النهضة، تمثل الفترة بين 1550 مرحلة حاسمة في تطوير الجبر الحديث،

[1] نور الدين حاطوم: تاريخ عصر النهضة الأوروبية، مرجع سابق، ص : 121.

ففي سنة 1535، اكتشف نيكولو فونتانا حلا عاما للمعادلات المكعبية، واستخدم طريقة هندسية جبرية مبتكرة تعتمد على التحولات، وأدى هذا إلى تطورات رياضية موازية مثل تحسين الحساب التجاري، تشمل:

تطوير طرق المحاسبة ،و تبسيط العمليات الحسابية ،و إدخال مفاهيم الفائدة والتأمين.

مثلت حلول المعادلات المكعبية اختراقا في الجبر الأعلى، وتمهيدا لنظريات أخرى، وأساسا للهندسة الجبرية الحديثة.

"وضع كاردان نظرية المعادلات، وفكرة الحساب والاحتمالات، واخترع الفلاماندي ستيفن الكسور العشرية عوضا عن الستينيات عام 1585، ونشر جداول الحساب والفوائد البسيطة والمركبة، وكانت لديه فكرة عن تحليل القوى وتوازي القوى."[1]

هذا ما يمثل نقلة نوعية من الرياضيات الكلاسيكية إلى الحديثة، فقد طور جيرولامو كاردانو نظرية شاملة للمعادلات الجبرية في كتابه "أرز ماغنا"، وأسس مبادئ أولية لنظرية الاحتمال من خلال تحليل ألعاب الحظ، وأدخل تحسينات جذرية على الحساب التجاري باستخدام الرموز الجبرية، كما ابتكر سيمون ستيفن الفلامانكي استبدال النظام الستيني بالكسور العشرية سنة 1585، ونشر جداول حسابية متطورة للفوائد:

البسيطة: تحسب على المبلغ الأصلي فقط.

المركبة: تحسب على المبلغ زائد الفائدة التراكمية.

وضع أساس الرياضيات المالية الحديثة، وكانت له إسهامات في الميكانيكا، حيث طور مفاهيم تحليل القوى، وبحث في توازي القوى وتأثيرها، وسبق مفاهيم نيوتن في تحليل الحركة، وقد مثلت هذه التطورات تحرر الرياضيات من القيود اليونانية القديمة، وتكاملاً بين النظرية والتطبيق العملي، وتمهيدا للثورة العلمية في القرن 17.

"ألف القاضي الفرنسي فييت في الجبر بلغة دولية باستعمال الحروف، وطبق الجبر على علم المثلثات، وظهر فكر حساب اللانهائيات."[2]

[1] نور الدين حاطوم: تاريخ عصر النهضة الأوروبية، مرجع سابق، ص : 121.

[2] المرجع نفسه، ص: 121.

هذا ما يعبر عن الإسهامات الجوهرية للعالم الفرنسي فرانسوا فييت في تطور الرياضيات الحديثة، فقد استبدل فييت الأرقام بالحروف، وطور الجبر التحليلي الذي مكن من التعبير عن القوانين الرياضية بشكل عام وحل المشكلات برموز رمزية وتأسيس لغة رياضية موحدة، كما طبق الجبر على المثلثات فوحد بينهما عبر صياغة متطابقات مثلثية جبرية وحل مسائل المثلثات كمعادلات جبرية وتطوير مفهوم الدوال المثلثية، كذلك وضع بذور حساب التفاضل والتكامل عبر دراسة المتتاليات اللانهائية وتحليل التغيرات الصغيرة وتطوير مفاهيم التقارب والنهايات.

وقد مثلت أعمال فييت في القرن السادس عشر جسرا بين الرياضيات القديمة (اليونانية والعربية) والرياضيات الحديثة (رياضيات ديكارت ونيوتن ولايبنتز)، وساهمت في الثورة العلمية في القرن 17 وظهور الفيزياء الرياضية وتطور الهندسة التحليلية.

2 الفلسفة التطبيقية وتفكيك النموذج الأرسطي :

شكلت الفلسفة التطبيقية نقلة تاريخية في طريقة فهمنا للعالم، حيث إنتقلت من التنظير المجرد إلى إختبار الأفكار على أرض الواقع، و كان من أبرز مظاهر هذا التحول تفكيك النموذج الأرسطي الذي سيطر على الفكر الغربي لقرون، خاصة في مجال الفلك.

يعد نيكولاس كوبرنيكوس أحد رواد هذا التغيير عندما قدم نموذج مركزية الشمس، متحديا بذلك الفكرة الأرسطية القائلة بأن الأرض هي مركز الكون ، فكيف غير هذا الإكتشاف مسار الفلسفة و العلم معا؟.

2.1 نيكولاس كوبرنيكوس و نموذج مركزية الشمس :

يعتبر نيكولاس كوبرنيكوس(1473-1543)، عالم فلك، ورياضيات، وعالم اقتصاد، وقانوني، ورجل دين بولنديا من عصر النهضة، أحدث ثورة في علم الفلك عندما اقترح أن الشمس – وليس الأرض – هي مركز الكون، وأن الكواكب (بما فيها الأرض) تدور حولها، وهذا عكس النموذج السائد آنذاك (نموذج بطليموس) الذي وضع الأرض في المركز.

لقد كان له إنتاج فكري كبير، ومن أهمه رسالته عن النظام الفلكي بعنوان "في الثورات على الأفلاك السماوية" التي تحدى فيها النظام الفلكي الذي كان سائدا في الفكر العلمي منذ عهد أرسطو وبطليموس، ذلك النظام الذي كان يقوم على أساس أن الأرض هي مركز الكون وأن سائر الكواكب تدور حولها، فأكد كوبرنيكوس أن مركز الأرض ليس هو مركز الكون، وأن الأرض متحركة، وأن دورتها اليومية ناتجة عن دوران الأرض دورة كاملة في كل يوم حول نفسها، وأن الحركة الظاهرية للشمس ناتجة عن الدورة السنوية للأرض حول الشمس، كما أكد أن الأرض تدور حول الشمس مثل أي كوكب آخر.[1]

كان النظام السائد منذ القرن الثاني الميلادي يعتمد على مركزية الأرض، التي تمثل نظرية أرسطو وبطليموس، التي تفترض أن الشمس والقمر والكواكب تدور حول الأرض، وقد فسروا الحركات السماوية بنظام معقد من الأفلاك والدوائر التدويرية.

لكن كوبرنيكوس قلب النموذج السابق رأساً على عقب، ووضع الشمس في مركز النظام (نظرية مركزية الشمس)، بين أن الأرض مجرد كوكب مثل الآخرين، وقدم تفسيرا علميا لحركات الكواكب، واكتشف أن الدوران اليومي ناتج عن دوران الأرض حول محورها، والدوران السنوي نتيجة حركة الأرض حول الشمس.

بهذا، أزال التعقيدات الرياضية في نظام بطليموس، ووضع أساسا لقياسات فلكية أكثر دقة، وقد واجهت نظريته مقاومة شديدة لأنها خالفت الحس السليم الذي يرى الأرض ثابتة، وناقضت التفسيرات الدينية السائدة، وغيرت مكانة الإنسان في الكون.

لكنها مع ذلك مهدت للثورة العلمية في القرن السابع عشر، وألهمت كيبلر وجاليليو ونيوتن، وغيرت جذريا مفهومنا عن الكون.

يتبين أن كتاب "دورات الأجرام السماوية" الذي كتبه كوبرنيكوس، والذي نشر بعد وفاته، ينقسم إلى قسمين، يقدم في الفصل الأول فكرة عامة عن النظام الشمسي المركزي، ويظهر فيه اعتراضات الإغريق على فكرة

[1] عبد الرحمن بدوي: ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، الاردن، الطبعة الأولى، 1996، ص: 248.

أن الأرض تتحرك، كذلك يشير إلى عدد ممن سبقوه من الإغريق إلى فكرة مركزية الشمس، وقد ذهب إلى أن نموذج مركزية الشمس يقدم تفسيراً للنظام الشمسي أكثر بساطة وأكثر اتساقا.[1]

ينقسم كتاب كوبرنيكوس "دورات الأجرام السماوية" إلى قسمين رئيسيين، فكان القسم الأول يمثل المبادئ الأساسية للنظام الشمسي المركزي، والقسم الثاني يتناول الحركات السماوية التفصيلية، ويعرض الكتاب رؤية شاملة للنموذج الهيليوسنتري (الشمسي المركزي)، ويناقش اعتراضات الفلاسفة الإغريق، خاصة أرسطو وأتباعه، على حركة الأرض بدلا من ثباتها، ومركزية الشمس بدلا من مركزية الأرض، ويوثق الإشارات التاريخية لفكرة مركزية الشمس عند بعض المفكرين الإغريق القدامى، مثل فيلولاوس الفيثاغورسي وأريستارخوس الساموسي.

يتميز نموذج كوبرنيكوس بالبساطة الرياضية، حيث يختزل التعقيدات الحسابية لنظام بطليموس، والاتساق المنطقي الذي يتمثل في تفسير موحد لحركات الكواكب، وتقديم فهم أكثر ترابطا للظواهر الفلكية.

قد واجه كوبرنيكوس ترددا في نشر أفكاره، فقد نشر هذا الكتاب بعد وفاته، ولكنه أدرج مناقشة الاعتراضات الإغريقية كاستباق للنقد المتوقع، وقد استند إلى التراث الإغريقي لإضفاء الشرعية على نظريته.

قد مثل الكتاب نقطة تحول في تاريخ الفلك، وفلسفة العلم، وكذلك في المنهج البحثي العلمي، وأصبح أساسا للثورة العلمية التي قادها كيبلر وجاليليو.

" قال إن الكون يتألف من النظام الشمسي والنجوم الثابتة. أما الجزء الثاني من الكتاب فيحتوي على الحسابات الرياضية لحركة الكواكب، وهو جزء تقني أكثر بكثير. ولكن كوبرنيكوس يستخدم الأدوات الهندسية نفسها التي استخدمها الإغريق."[2]

[1] فريديل فاينرت: كوبرنيكوس وداروين وفرويد، ثورات في تاريخ و فلسفة العلم، ترجمة: أحمد شكل، مراجعة: فتحي خضر، مؤسسة هنداوي، 2019، ص :.37

[2] المرجه نفسه: ص:37.

خلاصة الفصل الأول:

شهدت نهاية العصر الوسيط تحولات جذرية في البنية الثقافية والفكرية الأوروبية التي كانت تهيمن عليها الكنيسة والفكر اللاهوتي، وقد تميز العصر الوسيط بسمات رئيسية أهمها هيمنة الفكر الديني على جميع مناحي الحياة، والاعتماد على المنطق الأرسطي في تفسير الظواهر، كذلك غياب النقد والبحث العلمي الحر، أما عوامل الانهيار فتشمل صعود البرجوازية، وتحول الاقتصاد من الإقطاع إلى التجارة، كذلك ظهور طبقة جديدة ذات مصالح مختلفة، وهذا ما يؤدي إلى بداية التمركز حول الإنسان بدلاً من اللاهوت، وقد شكلت الأزمات الهيكلية المتمثلة في الأوبئة والمجاعات كالطاعون الأسود، وانهيار النظام الإقطاعي، وتزايد السخط الاجتماعي، عوامل أدت إلى ظهور النهضة المبكرة التي شهدت اختراع الطباعة الذي أحدث ثورة في نشر المعرفة، وكسر احتكار الكنيسة للثقافة، وتسريع حركة الإصلاح الديني.

برزت الحركة الإنسانية كرد فعل على الجمود الفكري معتمدة على إحياء التراث الكلاسيكي اليوناني والروماني، والتركيز على العقل والفردية، والنقد الاجتماعي والسياسي، أما أبرز روادها نذكر بترارك مؤسس النزعة الإنسانية الذي دعا لدراسة الآداب الكلاسيكية، وكان شعاره العودة إلى المصادر، كذلك إيرازموس الذي نقد الممارسات الكنسية، ودعا لإصلاح التعليم، وتميز بعمله الشهير مديح الحماقة، ومن أبرز روادها أيضاً توماس مور الذي تميز برؤيته الطوباوية للمجتمع المثالي، ونقد النظام الاجتماعي القائم، وتضحيته بحياته دفاعا عن مبادئه.

أما حركة الإصلاح الديني فتتمثل في احتجاج لوثر على صكوك الغفران، كذلك ترجمة الإنجيل إلى اللغات المحلية، وهذا ما أدى إلى ظهور البروتستانتية كبديل عن الكاثوليكية، وقد أسست النهضة لمنهج علمي جديد يقوم على تقدم العلوم التطبيقية مثل الميكانيكا التي درسها ليوناردو دافنشي، كذلك الفيزياء وقوانين الحركة الأولى، والرياضيات وتطور الجبر والهندسة، كذلك تكلمنا عن التحولات الفلسفية بدءا بكوبرنيكوس الذي قلب نظام الكون بنظرية مركزية الشمس، وتحدي الجغرافيا الكونية الكنسية، فقد أدى هذا الأمر إلى تفكيك المنطق الأرسطي، والانتقال من القياس إلى التجربة، وإعادة تعريف مفاهيم الزمان والمكان، إذاً شكلت هذه التحولات مجتمعة الأسس التي قامت عليها الحداثة الغربية، حيث مثلت القطيعة مع التراث الوسيط، وولادة عقلية جديدة تقوم على العقلانية، والنزعة الإنسانية، والمنهج العلمي، والنقد الحر.

الفصل الثاني

تشكل الخطاب الفلسفي الحداثي

تمهيد:

يمثل الخطاب الفلسفي الحداثة إحدى اللحظات المفصلية في تاريخ الفلسفة، حيث شهد العقل البشري تحولاً جذريا في نظرته إلى ذاته وإلى العالم من حوله، فقد بدأت الفلسفة الحديثة بالتأسيس لمرحلة جديدة تجاوزت المنطلقات التقليدية والموروثة عن الفكر الوسيط، وذلك من خلال إعادة بناء العلاقة بين الذات والمعرفة، وتأكيد مركزية الإنسان ككائن عاقل وقادر على إدراك الحقيقة بوسائله الخاصة بعيداً عن السلطة الدينية.

في هذا السياق تبلورت تيارات فلسفية كبرى أبرزها التيار التجريبي والتيار العقلاني، وبين هذين التيارين نشأت جدالات فلسفية عميقة حول المعرفة ومصادرها، وقد جاء النقد الكانطي محاولا التوفيق بين هذين الاتجاهين فكان بمثابة ثورة فلسفية جديدة، كما لم يقتصر الخطاب الحداثي على البعد المعرفي والمنهج فقط بل امتد إلى المجالات الاجتماعية والسياسية متجسداً في فلسفة التنوير، وكان للفلسفة المثالية خاصة مع هيجل دور محوري في إكمال هذا البناء الحداثي من خلال تقديمها لأنساق فكرية شاملة تهدف إلى فهم الواقع في كليته.

الفصل الثاني : تشكل الخطاب الفلسفي الحداثي :

المبحث الأول :الاهتمام بالمنهج و تشكيل الأنا المفكرة :

في مطالع العصر الحديث، بعد القرون الوسطى وعصر النهضة، شهد الفكر الغربي تحولات جذرية في المنهج وتشكيل الأنا المفكرة، حيث انتقل من هيمنة اللاهوت والسلطة الكنسية إلى العقلانية والتجريبية والنقد الذاتي.

وأدى هذا التحول إلى انهيار المنهج المدرسي (الإسكولائي) الذي كان سائدًا في العصور الوسطى، وكان يعتمد على اللاهوت المدرسي الذي يوفق بين العقل والنقل تحت سلطة الكنيسة.

ومع عصر النهضة والحداثة، ظهرت مناهج بديلة تعتمد على العقل، وتشكلت في هذا العصر الأنا المفكرة، فتحولت من "أنا" خاضعة إلى "أنا" مستقلة، فقد كانت في العصور الوسطى الهوية الفكرية تحدد بالانتماء الديني والاجتماعي، أما في العصر الحديث، أصبحت الأنا كيانا عاقلا مستقلا.

وظهر مفهوم الفرد كوحدة عقلانية مستقلة، وساهم في ذلك ظهور العلم الحديث، الذي تقدمت فيه الفيزياء والرياضيات، مثل نظريات غاليليو ونيوتن، وتطبيقات المنهج العلمي في الفلسفة والاجتماع، وكذلك ساهمت الثورات السياسية، كالثورة الفرنسية التي نادت بحقوق الفرد.

1 نقد المناهج التقليدية و بداية التحول الحداثي :

استطاعت المسيحية السيطرة على قلوب الناس في العصور الأولى، فأبعدت دور العقل وأكرهته على الدعوة لتعاليمها، وأصبح نفوذ الوحي مسيطرا عدة قرون، حتى حاولت أوروبا في أواخر القرن الوسيط إحياء التراث الفكري القديم، وهنا استعاد العقل سلطته، وأحدث انقلابا شمل كل مرافق الحياة، وهذا ما سمي بعصر النهضة، فلما أقبل العصر الحديث، كان العقل قد سيطر على عقول المفكرين، فوجدوا فيه الخلاص من تنافر العقل والوحي، والجمع بين الضدين في وحدة عقلية متسقة، وهذا ما أخضع الوحي المسيحي لنقد العقل.[1]

هذا ما يدل على علاقة الدين والوحي في تاريخ أوروبا فقط، انتشرت المسيحية بقوة خلال العصور الأولى، وسيطرت على المشاعر الدينية للناس، وركزت على الإيمان بالنصوص المقدسة، وأهملت الدور العقلي في التفكير

[1] توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين و الفلسفة ،السلسلة الفلسفية و الإجتماعية-4- ، مكتبة الآداب بالجماميز، مصر، ص: 137.

النقدي، وحاربت كل محاولة لاستعمال العقل أو الشك في هذه التعاليم الدينية، وأصبح الكتاب المقدس وتفسيرات الكنيسة هما المصدر الوحيد والمنهج المتبع الذي يوصل إلى الحقيقة لعدة قرون.

في أواخر القرن الوسيط، بدأ مفكرو أوروبا من فلاسفة وعلماء العودة إلى التراث اليوناني والروماني القديم، مثل أفكار أرسطو وأفلاطون وغيرهم، الذي كان يعتمد على العقل والمنطق، وأدى هذا إلى انتعاش الفكر العقلي، مما أحدث ثورة شملت جميع جوانب الحياة، كالفن والعلم والسياسة والدين، وشهدت هذه الفترة تحولا فكريا بعد قرون من الجمود تحت سيطرة الكنيسة.

وكل هذه الظروف أدت إلى انتصار العقل في العصر الحديث، مع بداية العصر الحديث في القرن السابع عشر وما بعده، أصبح العقل هو الأساس في الفكر الفلسفي والعلمي، وقد حاول بعض المفكرين التوفيق بين الإيمان الديني والعقل بإخضاع النصوص الدينية للنقد العقلي، بدلا من قبولها بشكل أعمى، ونتيجة لذلك، خضعت التعاليم الدينية لفحص العقل، مما أدى إلى ظهور تيارات فكرية مثل التنوير، التي رفضت الخرافات ورفعت شعار العقلانية.

وهذا يفسر لنا التحول من سيطرة الدين الكاملة في العصور الوسطى، إلى تحرر العقل في عصر النهضة، ثم إلى هيمنة العقلانية في العصر الحديث، حيث حاول الفلاسفة الجمع بين الإيمان والعقل، أو حتى نقد الدين بعيداً عن سلطة الكنيسة.

إن من أهم ما ميز الفكرة الإنسانية وقدم لظهور الفلسفة الحديثة هو نشأة العلم الحديث، أي العلوم الطبيعية والكيمياء والأحياء والفلك والرياضيات، والمقصود بنشأتها نشأة تجريبية تقوم على أساس المنهج العلمي الحديث، الذي يتمثل في الملاحظة والمشاهدة والتجربة، وتحقيق النظريات العلمية تحقيقا تجريبيا.[1]

إننا نعني بظهور الفلسفة الحديثة التحول من الفلسفة المدرسية (فلسفة القرون الوسطى) إلى فلسفات عصر النهضة والتنوير التي اعتمدت على العقل والتجربة، ونرى أن الثورة العلمية في القرن السادس عشر والسابع عشر

[1] ابراهيم مصطفى ابراهيم : الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم ،مرجع سابق ، ص: 56.

ميلاديا، عندما تحولت العلوم من التفسيرات الدينية والميتافيزيقية إلى المنهج التجريبي، هنا نشأ العلم الحديث، وقد تقدم في مجالات عدة مثل الفلك الذي مثله كوبرنيكوس، وفيزياء نيوتن، ورياضيات ديكارت، وكيمياء بويل.

وهو ما قادنا إلى استعمال المنهج الجديد الذي ابتكره عدد من العلماء، والذي يقوم على رصد الظواهر بالملاحظة، ودراسة التفاصيل، واختبار الفرضيات بالتجربة، وإثبات النظريات عبر التطبيق العملي أو التحقيق التجريبي.

والمنهج العلمي الحديث هو النظام الذي حل محل المنهج القائم على السلطة الدينية أو آراء القدماء، وأصبح يعتمد على الشك المنهجي والقوانين الرياضية.

إذن، الفكرة الإنسانية حررت العقل البشري، فسمحت بنشوء العلوم التجريبية، فولدت الفلسفة الحديثة التي تبنت المنهج العلمي كأساس للمعرفة.

1.1 تأثير النهضة العلمية (غاليليو-1563-1642) :

كان جاليليو طالب طب تحول شغفه إلى الفلسفة والرياضيات، كما أبدى اهتماما عميقا باللغتين اليونانية واللاتينية، تأثر بأفكار أفلاطون أكثر من أرسطو، وبعد انتهاء دراسته، تفرغ لدراسة الفلك القديم، مؤمنا بنظرية كوبرنيكوس التي تجعل الشمس مركز الكون، وفي عام 1609، حقق إنجازا علميا كبيرا بصنعه التلسكوب، الذي مكنه من رصد الأقمار الأربعة للمشتري وتحديد قوانين حركتها، ثم دون اكتشافاته تلك في كتابه الشهير "رسالة النجوم"، الذي أعلن فيه صراحة تأييده لنظرية كوبرنيكوس، مما أثار ضجة في الأوساط العلمية والدينية، ولم يتوقف عند ذلك، بل اكتشف أيضا دوران الشمس حول نفسها، وهو ما نقض الاعتقاد السائد آنذاك عن ثباتها، وزعزع الأفكار القديمة التي وصفت الكون بأنه فاسد وسفلي، وعندما دعا أتباع أرسطو للنظر عبر التلسكوب ليروا الأدلة بأنفسهم، رفضوا بإصرار، متمسكين بمذهب معلمهم دون غيره، هذه المواقف الجريئة جعلت جاليليو هدفا لهجوم رجال الكنيسة، الذين رأوا في نقضه لنظرية أرسطو تحديا لسلطتهم ومعتقداتهم الراسخة. [1]

[1] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي، نشر الكتاب سنة:1939، صدر عن مؤسسة هنداوي سنة:2012، ص: 28.

تكمن أهمية جاليليو في تاريخ الفلسفة في المنهج العلمي، فنجده يقول عن المنطق السوري، إنه مفيد في تنظيم التفكير وتصحيحه، لكنه لا يقدر على اكتشاف حقائق جديدة، ولا يحصل الاستكشاف باستقراء جميع الحالات الممكنة، وإنما الاستكشاف يحصل بعدة مراحل؛ فأولها المرحلة التحليلية، ثم المرحلة التركيبية، فتقوم المرحلة التحليلية على استخلاص الفرضيات من التجارب، أما المرحلة التركيبية فهي محاولة تركيب قياس بين الفرضية ونسبة تطابقها لتجارب أخرى، فتكون المرحلتان متكاملتان متساندتان، وهذا ما يعني أن المنهج العلمي هو الاستقراء الناقص الذي يؤيد بالقياس، وأن الاستقراء ممكن حتى ولو لم نستطع أن نجد في الطبيعة الفرضية التي نستخلصها.[1]

وهنا تظهر جليا رؤية جاليليو الثورية للمنهج العلمي، فيقر بفائدة المنطق السوري الأرسطي في تنظيم الأفكار وتصحيح المسار الفكري، لكنه يحدد قصوره الرئيسي في عدم قدرته على اكتشاف حقائق جديدة، وكان يرفض فكرة أن الاستكشاف العلمي يمكن أن يتم بمجرد استقراء جميع الحالات، كما في المنهج الأرسطي.

وحدد مراحل للمنهج العلمي الحديث، بدءا بالمرحلة التحليلية، فهي مرحلة استقرائية تبدأ من الملاحظة والتجربة، فيتم فيها استخلاص الفرضيات والبيانات من البيانات التجريبية، وتعتمد على الملاحظة الدقيقة للظواهر الطبيعية.

أما المرحلة الثانية فهي المرحلة التركيبية، فهي مرحلة استنتاجية تعتمد على القياس الأرسطي، يتم فيها اختبار الفرضيات وقياس مدى تطابقها مع نتائج تجارب أخرى، وهي تعمل على بناء النماذج التفسيرية للظواهر.

هذا ما يظهر تكامل المنهجين، فيؤكد جاليليو على أن المرحلتين متكاملتان وليستا متناقضتين، فالتحليل دون تركيب يؤدي إلى تجزئة المعرفة، والتركيب دون تحليل يؤدي إلى تنظير مجرد.

رأى أن المنهج العلمي الأمثل يجمع بين الاستقراء الناقص (وهو مرحلة التحليل) والقياس (الذي يعد مرحلة التركيب)، ويبرر جاليليو استخدام الاستقراء حتى لو لم نجد في الطبيعة تطابقا كاملا مع الفرضية، فهذا تقدم كبير

[1] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ، المرجع السابق، ص: 30-31.

في فلسفة العلم، حيث يشرعن العمل بالفرضيات حتى قبل اكتمال الأدلة، ويؤسس لمفهوم النماذج العلمية التي تقرب الحقيقة دون أن تطابقها تماما.

يعتبر هذا النص قطيعة مع المنهج الأرسطي السائد، ويؤسس لأولوية التجربة على التنظير، وشرعية الفرضيات العلمية، وتكامل الاستقراء والاستنباط، وهذه الأفكار هي ما جعلت جاليليو أبا للمنهج العلمي الحديث الذي تطور لاحقا عند بيكون وديكارت.

1.2 دور المنهج في بناء المعرفة الفلسفية الحديثة :

في العصر الحديث، أصبح المنهج أكثر من مجرد أداة للتفكير الفلسفي، وهو عامل حاسم في تشكيل رؤية الإنسان للعالم، وتحديد مصداقية المعرفة، ومع تطور العلم وبروز النظريات الجديدة، اضطرت الفلسفة إلى إعادة النظر في مناهجها لمواكبة التحولات الفكرية والمنطقية التي فرضها العصر، وبرز دور المنهج في العصر الحديث كوسيلة لا غنى عنها لفهم الذات والعالم، بل وإعادة تشكيلهما وفق رؤى جديدة تتجاوز الثنائية القديمة، فالمنهج لم يعد مجرد طريق للمعرفة، بل أصبح جزءًا من حلها.

يرى فرانسيس بيكون أن المنطق التقليدي الأرسطي غير قادر على تقديم معرفة دقيقة عن الطبيعة، كما يعتبره عديم الفائدة في الاكتشافات العلمية الجديدة، فقد رأى أن هذا المنهج العقيم يعيق التقدم الحقيقي للمعرفة البشرية.

أما ليوناردو دافنشي فقد هاجم بشدة المنطق الأرسطي الذي كان سائداً في العصور الوسطى، ووصف أعمال أنصاره بالدجل والجنون، ودعا بدلا من ذلك إلى إحياء المناهج العملية القديمة، وخاصة منهج أرخميدس الذي اعتمد على التجربة المباشرة والاستدلال الرياضي الدقيق.

من جهته، أكد راموس على محدودية المنطق المدرسي، مشيرا إلى أنه لا يصلح إلا لوصف المعارف الموجودة مسبقا، فقد بين عجزه التام عن اكتشاف حقائق جديدة أو تحقيق أي ابتكارات علمية، فهو – برأيه – منهج يحفظ القديم لكنه عاجز عن استكشاف المجهول.

كان بيكون يرى أن المنطق القديم عاجز عن تقديم معرفة صحيحة عن الطبيعة، ولا يساعدنا في اكتشاف أي شيء منها، أما ليوناردو دافنشي فانتقد منطق المدرسيين، واعتبر أعمالهم دجلا أو جنونا، ورأى أنه من الضروري الرجوع إلى المناهج القديمة، مثل منهج أرخميدس الذي تميز بالتجربة والاستدلال الرياضي، أما راموس فقرر أن المنطق المدرسي يصلح للتعبير عن علم الموجود، وهو عاجز تماما عن اكتشاف أو ابتكار جديد، فهو مفيد للقديم المعلوم، وعاجز عن الجديد المجهول.[1]

أثر هذه الأفكار كان عميقا في تطور المنهج العلمي الحديث، حيث ساهمت في تحول جذري في طبيعة البحث العلمي، وانتقل الفكر من المنطق النظري المجرد إلى الاعتماد على الملاحظة المباشرة والتجربة العملية، فأصبحت التجربة هي المصدر الأساسي للمعرفة بدلا من النصوص القديمة، وشهدت أدوات البحث تطورا ملحوظا مع ظهور أجهزة علمية متطورة وقياسات دقيقة.

تحولت المعرفة من تفسيرات فلسفية مجردة إلى قوانين رياضية دقيقة ونماذج قابلة للاختبار، كما أصبحت النظريات تخضع لمحك التجربة والبرهان، مما قاد إلى ثورة علمية حقيقية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، ووضع أسسا متينة للعلوم الحديثة كالفيزياء والكيمياء.

غيرت هذه التحولات الجذرية نظرة الإنسان إلى الكون وقدراته على فهم الظواهر الطبيعية والتحكم فيها، فانتقل من موقع المتلقي السلبي إلى موقع الباحث الفاعل القادر على اكتشاف قوانين الطبيعة وتسخيرها لخدمة البشرية، مما فتح آفاقا جديدة للتقدم العلمي والتقني.

لم يختلف ديكارت عن هؤلاء في نقد المنطق المدرسي، وقال إنه مفرط في الاعتماد على صيغ القياس الأرسطي، ويختصر على الشكل الخارجي للبرهان دون الاهتمام بالمحتوى المعرفي، وأضاف أن المنطق يتحول إلى مجرد لعبة لفظية شكلية.

[1] نجيب بلدي: ديكارت، نوابغ الفكر الغربي 12، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، ص:60.

من أهم عيوب المنطق في رأيه اختزاله كل الحجج في قوالب القياس المنطقي الجامد، وكذلك تركيزه المفرط على الصياغة اللفظية على حساب المضمون الفكري، وتحويل التفكير إلى عملية ميكانيكية مقيدة بالقواعد الشكلية

هذا ما يؤدي إلى إنتاج متحدثين بارعين في الجدال اللفظي، مع العجز عن إصدار أحكام صحيحة حول الواقع، وكذلك الانفصال عن القضايا المعرفية الجوهرية، وإن كان يفيد في التعبير المنظم، والشرح التعليمي، والمناظرات، " ديكارت أيضا نقد المنطق المدرسي، إذ يرجع جميع الحجج إلى القياس، ويكتفي بصور تلك القياسات، مهملا مادتها، فهو يبقيها في حدود الصور اللفظية، ويقيدنا بقواعد متعلقة بتلك الصور وحدها، فنصبح بفضله قادرين على الكلام، عاجزين عن الحكم"[1].

ومن هنا نرى أن ديكارت يرى أن المنطق المدرسي في أحسن أحواله ليس إلا أداة بلاغية، وطريقة للتنظيم اللفظي، وهو ليس أداة معرفية فلسفية حقيقية، " وقد يكون هذا المنهج أداة مفيدة في التعبير الدقيق المختصر، أو في شرح العلم لمن كان جاهلاً له، أو أخيراً في تنظيم المناقشات اللفظية البحتة، وعلى ذلك، فالمنطق المدرسي في أسوأ مراتبه باب من أبواب البلاغة، لا جزء من الفلسفة".[2]

أظهر تحليل أفكار هؤلاء المفكرين أن المنهج تحول من أداة جدلية شكلية إلى أساس للمعرفة اليقينية، حيث لم يعد مجرد قوالب لفظية كما في المنطق الأرسطي، بل أصبح جسراً بين العقل والواقع، ومعياراً للتمييز بين العلم والخرافة، وأداة لاكتشاف الحقائق بدلاً من مجرد تنظيم الأفكار، فباتت الفلسفة الحديثة بمنهجها التجريبي الرياضي قادرة على تفسير الطبيعة والتحكم فيها، بدلاً من الاكتفاء بالتأملات النظرية المجردة.

2 تشكل الذات المفكرة كأساس للمعرفة:

في الماضي، كانت الفلسفة التقليدية مرتبطة ارتباطاً وثيقا بالسلطات الحاكمة، سواء الحكومية أو الدينية، فقد كانت الأفكار الفلسفية حينها مثل نظريات أرسطو أو أفلاطون أو القديس أغسطين تهدف إلى خدمة

[1] نجيب بلدي: ديكارت، نوابغ الفكر الغربي 12 ، المرجع السابق، ص:61

[2] المرجع تفسه، ص: 61.

المجتمع ككل وفقا لرؤية السلطة، وهذه الأفكار لم تكن فردية بل كانت تعبر عن أهداف جماعية تصاغ ضمن أطر سياسية أو دينية محددة.

هذا ما وضحته **الدكتورة راوية عبد المنعم عباس** في كتابها **ديكارت و الفلسفة العقلية** فقالت: " في الماضي، كان الهدف من الأفكار الفلسفية والنظريات الاجتماعية التي ترسمها الحكومة أو السلطة الدينية هو خدمة أهداف المجتمع وتحقيق سياسته، أفكار أرسطو السياسية وآراء أفلاطون عن مدينته الفاضلة، وتصور أوغسطين لمدينة الله، وغيرها من أفكار ومذاهب سياسية اجتماعية ودينية ارتبطت بأنظمة سياسية واجتماعية أو دينية للمجتمع، وكانت تعبر عن أهدافه في صورة عامة وكلية".[1]

لقد أدى هذا إلى التحول الجذري في طبيعة الفلسفة مع العصر الحديث، حيث انتقلت من فكر جماعي موجه كما قلنا إلى فكر فردي حر، ركز على استقلالية الفيلسوف والمنهجية العقلانية والتجريبية، وذلك القطيعة مع وصاية السلطات، " وعلى عكس ذلك، فقد تميز الفكر الفلسفي الحديث بالنزعة الفردية، والفيلسوف يحاول التوسل إلى آرائه ونظرياته بذاته بتقصي الوقائع ووضع الفروض وإجراء التجارب حتى الوصول إلى النتائج من دون أن يخضع لأهداف محددة أو خطط مرسومة للحكومة أو السلطة الكنسية"[2]

فالفردية تعني تحرر الفيلسوف من الانتماء إلى أي مؤسسة ليكون صاحب رؤية مستقلة، مثال ذلك ديكارت "أنا أفكر إذا أنا موجود" التي جعلت الفرد أساسا للحقيقة، ويعني اعتماد الفيلسوف على منهجه الخاص دون وصاية خارجية، كذلك المنهج التجريبي الذي أصبح أساسا للفلسفة الحديثة، ومثال ذلك بيكون وجون لوك وديفيد هيوم الذين ربطوا المعرفة بالتجربة الحسية دون الخضوع لأي أهداف محددة، وهذا نقد للفلسفة القديمة التي كانت تخدم أيديولوجيات مسبقة.

هذه النقلة أسست للحريات الفكرية في العالم الحديث، منها نشأت مفاهيم مثل حرية التعبير والفصل بين الدين والدولة، ولا تزال هذه الرؤية تؤثر في النقاشات المعاصرة حول حدود السلطة والمعرفة.

[1] راوية عبدالمنعم عباس:ديكارت و الفلسفة العقلية،تقديم: محمد علي أبو ريان، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت،1996، ص:24.
[2] المرجع نفسه، ص: 24.

بعد أن وضحنا كيف تحرر الفكر الفلسفي الحديث من سيطرة السلطات، أصبح يجب أن نجيب عن السؤال: ما هي النتائج الملموسة لهذا التحرر؟ فهنا يظهر الأثر العملي للنزعة الفردية التي ذكرناها سابقا " فكان الفلاسفة الحديثون يعملون في حرية شخصية، أي في فردية وأصالة، هذا ما تميزت به الفلسفة الحديثة التي أكدت ذاتية الفرد وأظهرت شخصيته وأهميته ووجوده وفكره، ومن هنا تكونت العقول المفكرة التي لا تخضع لأي سيطرة إلا ذاتها"[1].

عندما نقول يعملون في حرية شخصية، فنحن نقصد انفصال الفلاسفة عن أي مؤسسة تفرض عليهم أفكارا مسبقة، أما الفردية فتعني اعتبار الفيلسوف كيانا مستقلا بفكره، والأصالة هي ابتكار نظريات غير مقلدة، كذلك نرى هنا تأكيدا على ذاتية الفرد والمغزى، وكان مغزى الفلسفة الحديثة من ذلك التركيز على الوعي بالذات كما جاء بالكوجيتو الديكارتي، ونستنتج من هنا أن العقل الحديث أصبح سلطة عليا بدلا عن الكنيسة أو الدولة، نتيجة ذلك ظهر الفكر النقدي وعدة أفكار.

هذه الأفكار مثل حرية الفرد وسيادة العقل تعد أساس الديمقراطيات الغربية، فلم تعد الحقيقة مطلقة يعلنها الكهنة أو الملوك، بل أصبحت نتاجا للبحث الفردي، وقد كان لها تأثير على العلوم الإنسانية، فقد نشأ علم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا لاحقا.

وهنا نرى اختزال روح العصر الحديث بامتياز، فحسب انتقلنا من "أنا خاضع للسلطة" إلى "أنا مصدر المعرفة"، أي من الحقيقة الجاهزة إلى الحقيقة التي يكتشفها العقل الحر والأنا ال

[1] راوية عبدالمنعم عباس: المرجع السابق، ص: 25.

المبحث الثاني: الخطاب التجريبي والخطاب العقلاني (التبلور والامتداد):

إن الخطاب التجريبي والخطاب العقلاني يمثلان تيارين فكريين رئيسيين في تاريخ الفلسفة والعلم، وقد شكلا تحولات كبرى في طرق التفكير والمعرفة، فقد نشأ الخطاب العقلاني في القرن السابع عشر مع فلاسفة مثل

ديكارت، الذي يعد مؤسس العقلانية الحديثة، وسبينوزا ولايبنتز، وكان يعتمد على أولوية العقل كمصدر للمعرفة، مع التركيز على الاستدلال المنطقي والمبادئ البديهية، وقد كان له تأثير في الرياضيات والمنطق، مثل تطوير الهندسة التحليلية،كذلك، كان له تأثير على فلسفة كانت، التي حاولت التوفيق بين العقلانية والتجريبية، وامتد أيضا إلى الفكر الألماني عند هيجل وفيشته.

أما الخطاب التجريبي، فقد تطور في نفس الفترة تقريبا مع فرانسيس بيكون، مؤسس المنهج التجريبي، ومع جون لوك وبركلي، وكان هذا المنهج يرفض الأفكار الفطرية، ويؤكد على أن المعرفة تأتي من التجربة الحسية فقط، وقد امتد ليكون أساسا للعلوم الطبيعية، مثل فيزياء نيوتن التي تعتمد على الملاحظة، وتطور في الوضعية المنطقية التي ربطت المعرفة بالتحقق التجريبي، وأثر في علوم الاجتماع.

وقد حاول كانط التوفيق بينهما، مؤكدا أن المعرفة تحتاج إلى مقولات عقلانية ومحتوى تجريبي، وفي العصر الحديث، تكامل التياران في المنهج العلمي، أي: تجارب + نماذج رياضية عقلانية.

1 الثورة التجريبية (فرانسيس بيكون):

يعتبر فرانسيس بيكون أول من صاغ منهج البحث في العلوم التجريبية، وأول من تحمس للمنهج الاستقرائي، تقدم المنهج الاستقرائي في وقت كانت فيه فيزياء أفلاطون وأرسطو ومنطقهما، وكتابات توما الأكويني، مصادر الفكر الرئيسية في الجامعات.[1]

[1] محمود زيدان: الاستقراء و المنهج العلمي ، مؤسسة شباب الجامعة ، بيروت ، 1966، ص : 59

فرانسيس بيكون هو رائد المنهج التجريبي القائم على الملاحظة المباشرة للظواهر والاستقراء (الانتقال من الجزء إلى الكل)، بدلا من المنهج الاستنباطي السائد، جاءت أفكاره كرد فعل على المناهج التقليدية التي تعتمد على التخمين أو السلطة الفكرية.

تقدم المنهج الاستقرائي في وقت كانت فيه فيزياء أفلاطون وأرسطو ومنطقهما، وكتاباتهما ، مصادر الفكر الرئيسية في الجامعات، ونلاحظ هنا جليا التناقض الجذري بين القديم والجديد، أي بين المناهج النظرية الموروثة وبين المنهج التجريبي.

برز بيكون كمفكر ثوري غير مسار العلم، فبينما كانت الجامعات تدرس أن الأجسام الثقيلة تسقط أسرع (كما قال أرسطو)، دعا بيكون إلى ملاحظة سقوط الأجسام فعليا وقياس سرعتها، مما مهد لفيزياء نيوتن لاحقا.

وهذه تعد نقطة تحول في تاريخ العلم، حيث انتقل الفكر من الاعتماد على السلطة التقليدية إلى التجريب والاستقراء كأساس للمعرفة الموثوقة.

1.1 الأورجانون الجديد:

نشر بيكون كتابه "الأورجانون الجديد" سنة 1620، وكان يحوي نظرياته في الاستقراء، وسمى كتابه بهذه التسمية إشارة إلى إعلان الثورة على أرسطو، الذي كان يعرف المنطق على أنه الأورجانون أو الأداة التي تحصن العقل من الخطأ، وفي "الأورجانون الجديد" ثلاثة مواقف أساسية، فحاول نقد المنطق الأرسطي، وإظهار أخطائه التي تدفع العقل البشري للوقوع فيها، ثم أظهر موقفه من المنهج الجديد الاستقرائي.[1]

إذن لم يكن اختيار عنوان كتاب "الأورجانون الجديد" اختيارا عشوائيا، بل هو تحدي صريح لكتاب أرسطو "الأورجانون" الذي كان يدرس في الجامعات الأوروبية منذ العصور الوسطى، وهو إعلان ثوري بأن المنطق الأرسطي لم تعد الأداة الفعالة للوصول إلى الحقيقة، التاريخ (1620) مهم لأنه يضع الكتاب في بدايات الثورة العلمية قبل أعمال جاليليو ونيوتن.

وقد احتوى الكتاب – كما قلنا – على ثلاث مواقف، أولها نقد المنطق الأرسطي، فقد انتقد بيكون أرسطو اعتماده على القياس المنطقي، مثل: "كل البشر فانون، سقراط بشر، إذن سقراط فان"، الذي يراه بيكون

[1] محمود زيدان: الاستقراء و المنهج العلمي ، المرجع السابق، ص: 61-62

عقيما لأنه لا ينتج معرفة جديدة، ونقد أيضا المقدمات المجردة غير المبنية على ملاحظة تجريبية، وحدد بيكون ما سماه "أوهام العقل الأربعة"، كشف فيها أخطاء المنطق القديم.

وقدم بيكون بهذا منهجا قائما على:

الملاحظة المنظمة للظواهر الطبيعية.

التجريب المكرر تحت شروط مختلفة.

التي تقود إلى الاستقراء التراكمي، أي جمع البيانات ثم استخلاص القوانين.

ولم يكن نقد بيكون للمنطق الأرسطي غاية في ذاته، بل تمهيدا لتحرير العقل من الأساليب القديمة، وتأسيس علم جديد قائم على التجربة والمنفعة العلمية، ولم يكن المنهج الاستقرائي مجرد أسلوب بحث، بل رؤية فلسفية ترفض السلطة المطلقة لكتابات أرسطو أو الكنيسة، وترفض المعرفة المجردة غير القابلة للتطبيق.

قال بيكون في كتابه "الأورجانون الجديد" ناقدًا لمنطق أرسطو: "مثلما أن العلوم في وضعها الحالي لا تجدي نفعًا في اكتشاف نتائج جديدة، كذلك المنطق الذي بحوزتنا لا جدوى منه في اكتشاف العلوم"[1]، يؤكد بيكون في هذه العبارة أن المنطق الأرسطي التقليدي أصبح عاجزا عن إنتاج المعرفة العلمية الجديدة، تماما كما فشلت العلوم القائمة في تحقيق اكتشافات مبتكرة، داعيا إلى ضرورة تطوير منهج جديد، و هو المنهج الاستقرائي.

وقال أيضا: "نسق المنطق الحالي يفيد في تثبيت وترسيخ الأخطاء القائمة على الأفكار السائدة، أكثر مما يفيد في البحث عن الحقيقة، ومن ثم فإن ضرره أكبر من نفعه"[2]، و هنا ايضا ينتقد المنطق التقليدي لكونه يعزز الأخطاء الشائعة بدلا من كشف الحقائق، مما يجعله ضارا أكثر من كونه مفيدا".

[1] فرنسيس بيكون : الأورجانون الجديد "ارشادات صادقة في تفسير الطبيعة" ، ترجمة : د. عادل مصطفى، رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013، ص: 19.
[2] المرجع نفسه: ص: 19.

1.2 أوهام العقل الأربعة:

لقد عرض بيكون أوهام العقل في كتاب سابق له بعنوان "تقدم المعرفة" أو "النهوض بالعلم"، لكنه لم يسمها بالمسميات التي سماها بها في "الأورجانون الجديد"، وهذه الأوهام الأربعة تحدق بالعقل البشري وتلاحقه، وتضع أمامه العوائق التي تمنعه من التقدم في تجديد العلوم، إلا إذا أخذ البشر حذرهم منها قدر ما يستطيعون. فهذه الأوهام بالنسبة إلى تفسير الطبيعة... وسمى بيكون هذه الأوهام بأوهام القبيلة، وأوهام السوق، وأوهام الكهف، وأوهام المسرح.[1]

هذا يشير إلى أن بيكون طرح فكرة أوهام العقل في عمل سابق، لكن دون التسميات التي استخدمها لاحقًا في "الأورجانون الجديد". وهنا يظهر أن هذه الأوهام تتربص بالعقل البشري، وتشكل عوائق أمام التقدم العلمي، كذلك تتطلب وعيًا وحذرًا للتعامل معها.

والتسميات النهائية التي أطلقها بيكون في "الأورجانون الجديد" هي: أوهام القبيلة، وأوهام الكهف، وأوهام السوق، وأوهام المسرح، ونراه هنا أن هناك ترابطا بين هذه الأوهام وموضوع تفسير الطبيعة، مما يشير إلى أن بيكون يرى أنها معوقات رئيسية لفهم العالم الطبيعي.

أولاً: أوهام القبيلة أو أوهام الجنس

وهي أخطاء عامة يمارسها كافة البشر ولا حدود لها، هي أوهام ضعف الحواس عن إدراك كل شيء، هي ضعف إدراك العين عن رؤية كل الموجودات مثلاً، وكذلك باقي الحواس مثل اليد والأذن ...إلخ، وهذا ما يؤدي إلى القصور في بلوغ المعارف الدقيقة، وكل تلك الأوهام تعوّد الذهن على البحث في العلل الغائية في العالم الطبيعي، فعندما نتصور أن لكل حادثة علة، فهذا تصور قديم جدا، والواقع أن لذلك التصور أصول في العقل الإنساني أكثر من أصول في العالم الطبيعي، "وبيكون يقصد أن الغاية مصدرها إنساني، نلاحظها في خبراتنا

[1] مصطفى عادل : أوهام العقل (قراءة في الأورجانون الجديد لفرانسيس بيكون) ، مؤسسة هنداوي ، تاريخ الصدور:2012، صدر عن مؤسسة هنداوي سنة:2018، المملكة المتحدة ، ص: 18.

السلوكية، ونرتكب الخطأ حين نسقطها على الطبيعة"[1]، فتفسير الظواهر بمجموعة قليلة من المبادئ الثابتة يجعلنا نتجاهل الكثير من التفاصيل التي لها أهمية بالغة في النظام الطبيعي.[2]

إن أوهام القبيلة (الجنس) هي أخطاء معرفية مشتركة بين جميع البشر بسبب طبيعتهم البشرية، تنشأ من محدودية الحواس الإنسانية، مثل السمع والبصر واللمس، مثال ذلك العين لا ترى كل الموجودات كأشعة تحت الحمراء، وكل هذه المحدوديات تؤدي إلى قصور المعرفة الدقيقة، وتجعل العقل يبحث عن علة غائية (أي أهداف نهائية) لكل ظاهرة طبيعية، وهذا النمط من التفكير قديم وغير دقيق، ومصدره العقل البشري أكثر من كونه صفة للطبيعة نفسها.

ويحذر بيكون من إسقاط التفسيرات البشرية على الطبيعة، ويرفض اختزال الظواهر الطبيعية في مبادئ بسيطة، ويؤكد على أهمية التفاصيل الدقيقة في فهم النظام الطبيعي، لأن المشكلة الأساسية هي تحويل الغايات الإنسانية إلى تفسيرات للظواهر الطبيعية، وتجاهل التعقيد الحقيقي للطبيعة لصالح تبسيطات عقلية، فعندما نقول: "الشمس تشرق لتضيء لنا"، نكون قد أسقطنا غاية بشرية (أي غاية الإضاءة) على ظاهرة طبيعية (وهي شروق الشمس)، بينما الواقع أكثر تعقيداً ويتعلق بدوران الأرض حول الشمس.

ثانيا: أوهام الكهف

ويقصد بالكهف الفردانية، فكل فرد يعيش في كهف خاص يشوه الطبيعة، ولكل فرد تكوينه الخاص، وموروثه الجيني، والثقافة التي نشأ عليها، والتربية، والظروف تختلف من شخص إلى آخر، والقراءات، والقدوة، وكل ما يتعلق بحياته، فهناك من يميل إلى تأمل التفاصيل، وهناك من يميل إلى أوجه الشبه بين الأشياء، وهم أصحاب المزاج التأملي والاستدلال، وكلاهما متعرضان للشطب، سواء المتشبثون بالفروق التافهة أو بخيالات التشابه، وهناك عقول أخرى مغرمة بالقديم، وبعضها يميل أكثر إلى الجديد، ولكن المفترض أن الحقيقة تلتمس في ضوء الطبيعة

[1] . محمود زيدان: الاستقراء و المنهج العلمي ، المرجع السابق، ص: 63.
[2] المرجع نفسه:ص:63.

والتجربة، وذاك شيء خالد، وعلى كل دارسي الطبيعة أن ينظروا بشكل إلى كل ما يفتن العقل، حتى يحفظ للذهن صفاءه وتوازنه.[1]

يقصد بيكون هنا بمفهوم الكهف استعارة للعزلة الذهنية التي يعيش فيها كل فرد، ويشير إلى أن كل شخص لديه منظوره الخاص المشوه للحقيقة، مثل سجين في كهف يرى ظلال الأشياء، وهنا توجد إشارة إلى أسطورة الكهف عند أفلاطون.

ومصادر هذا التشويه تعود إلى التكوين الفردي (البيولوجيا والجينات)، كذلك الخلفية الثقافية والتربية، والظروف الحياتية المختلفة، والقراءات والتأثر بشخصيات قدوة، وهنا يختلف نمط التفكير من شخص إلى آخر، فالمتأملون للتفاصيل يركزون على فروق دقيقة، والباحثون عن المتشابهات يميلون للتعميم، والمحافظون المتمسكون بالقديم، وهناك المجددون المولعون بالحديث.

ولكن المشكلة الأساسية أن كلا النمطين (المتأمل والمستدل) معرضان للخطأ، إما بالتركيز على فروق غير جوهرية، أو بافتراض تشابهات وهمية، وأقترح أنه يجب البحث عن الحقيقة من خلال مراقبة الطبيعة مراقبة مباشرة (الملاحظة العلمية)، كذلك الاعتماد على التجربة العملية، فهذا المنهج يضمن صفاء الذهن، والتوازن الفكري، والموضوعية في البحث.

ثالثًا: أوهام السوق.

ويعتبرها بيكون أخطر هذه الأوهام، والسوق يرمز إلى المكان الذي تباع فيه السلع، واللغة وسيلة هذا التبادل، ما هي الوسيلة التي يتبادل بها الناس آراءهم وأفكارهم؟، أيضا بيكون هنا يحذرنا من استخدامها في البحث العلمي، فهي لا تعبر عن كل مدلولاتنا بدقة، لأننا لا نحتاجها في حياتنا اليومية. وإذا استعملناها في الحياة العلمية بغير تقديرها، فهناك ألفاظ في اللغة لا تشير إلى موجودات، وألفاظ تشير إلى موجودات فعلية لكنها

[1] مصطفى عادل : أوهام العقل (قراءة في الأورجانون الجديد لفرانسيس بيكون)، مرجع سابق ، ص:22.

جردت من الأشياء ففسد معناها، ولذا يجب مراعاة الدقة في استخدام مادة اللغة، وأن يكون لكل ألفاظنا معاني.[1]

يقول بيكون إن أوهام السوق هي أخطر الأوهام بين الأوهام الأربعة التي ذكرناها، ويرمز السوق للمكان الذي يتبادل فيه الناس السلع والأفكار والآراء عبر اللغة، والمشكلة تكمن في أن اللغة، رغم كونها وسيلة أساسية للتواصل، قد تكون غير دقيقة أو تحمل معاني مشوشة، مما يؤدي إلى سوء الفهم والخطأ في التفكير.

ويحذر بيكون من استخدام اللغة في البحث العلمي، فيقول إن اللغة اليومية قد لا تعبر بدقة عن المفاهيم العلمية أو الفلسفية، لأنها مليئة بألفاظ لا تشير إلى شيء واقعي، مثل بعض المصطلحات المجردة والخيالية، وكذلك تحتوي على ألفاظ تشير إلى أشياء حقيقية، لكنها فسرت بشكل خاطئ، مما أفسد معناها الأصلي، لذلك، فإن الاعتماد على اللغة العادية في البحث العلمي دون تدقيق قد يؤدي إلى استنتاجات خاطئة.

ويرى أنه يجب الدقة في استخدام اللغة، خاصة في المجالات العلمية والفكرية، وكذلك التأكد من أن كل لفظة تستخدم لها معنى واضح محدد، بعيدا عن الغموض والالتباس، لأن اللغة المشوشة تؤثر على التفكير، فهو يدعو إلى الانتباه لدورها في تشكيل المفاهيم، خاصة في البحث العلمي الذي يتطلب وضوحا ومنطقا صارما.

رابعا: أوهام المسرح.

"وكان يقصد بها خطأ النظريات الفاسدة التي تسيطر على العقول فتنحرف عن الحقائق، وكان يشير بوجه خاص إلى النظريات الطبيعية والميتافيزيقية الإغريقية." [2]

أوهام المسرح هي رابع نوع من الأوهام التي حدث عنها فرانسيس بيكون، ويقصد بها النظريات الفلسفية والعلمية الخاطئة التي تسيطر على العقول، مثل المسرحيات التي تسحر المشاهدين، فتحرفهم عن إدراك الحقائق الموضوعية.

[1] محمود زيدان: الاستقراء و المنهج العلمي ، مرجع سابق، ص:64.
[2] المرجع نفسه: ص: 64.

وطبيعة هذه الأوهام، نظريات قديمة متوارثة، وأفكار فلسفية مسيطرة، وأنظمة فكرية مغلق، ويقصد بيكون النظريات التي تقدم تفسيرات خاطئة للطبيعة، وتبني استنتاجات على مقدمات غير صحيحة، حتى تصبح عقائد جامدة لا تقبل النقد، فنظرية أرسطو عن العناصر الأربعة (نار، هواء، ماء، تراب) مثلا هي التي حجبت التقدم في الكيمياء الحقيقية، كذلك نظرية بطليموس عن مركزية الأرض التي أعاقت تطور الفلك، وأفكار أفلاطون عن المثل التي جعلت الفلاسفة يهملون دراسة العالم المادي.

وهذه الأوهام تجعل الباحثين ينظرون للعالم من خلال منظار النظريات القديمة، كذلك تخلق تحيزات فكرية تعيق الاكتشافات الجديدة، وتحول الأفكار إلى مسلمات غير قابلة للنقاش.

يبدعو بيكون إلى التحرر من سلطة النظريات القديمة، وفحص كل الأفكار الموروثة، والاعتماد على الملاحظة والتجربة بدلا من النظريات المجردة، فمثلا، كما أعاقت نظرية أرسطو عن الحركة (أن الأجسام تتحرك بفعل قوة خارجية) تطور الفيزياء، حتى جاء نيوتن بديناميكية جديدة، وهذا النوع من الأوهام يظهر كيف يمكن للنظريات أن تصبح مثل مسرحيات العقل التي تسحرنا بجمالها المنطقي، بينما تبعدنا عن الحقيقة الموضوعية.

1.3 منهج الاسقراء العلمي عند بيكون:

الإستقراء عند بيكون يتميز بالرفض والاستبعاد، أي أن الإستقراء يفصل الطبيعة بواسطة عمليات الرفض والاستبعاد الصحيحة، ثم يخلص إلى نتائج بعد جمع عدد كاف من الحالات السالبة، فهذا يعني أن نسقط كل الأمثلة السلبية، وهذا الحذف يتم بطريقة الملاحظة للطبيعة، أي أن يتم جمع وقائع بأي طريقة ومن أي مصدر، وتكون هذه الوقائع مضاعفة ومتنوعة، ويرى أن هذا يمنع الذهن من التجمد، ويتيح الفرصة للباحث ليلتقط الصورة التي يبحث عنها، وضرب هنا مثلا بـ"آلة صيد بان"، بأن فعاليات صيد بان التي تتيح الوصول إلى العلم بالصور لا تتم إلا عن طريق الملاحظة.[1]

[1] حبيب الشاروني : فلسفة فرانسيس بيكون، الشركة الجديدة درا الثقافة، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، المغرب، 1981، ص: 76-77.

إن طبيعة الاستقراء البيكوني تتميز بالرفض والاستبعاد كآلية عمل أساسية، وهي ليست مجرد جمع للملاحظات الإيجابية، بل يركز بيكون على تصفية الطبيعة من خلال حذف العناصر غير ذات الصلة، والتركيز على الحالات السلبية (أي ما لا يحدث) بقدر الاهتمام بالحالات الإيجابية (أي ما يحدث).

ويتم هذا عبر جمع الملاحظات المتنوعة من مصادر متعددة، وتصنيفها وتحليلها للكشف عن الأنماط، كذلك استبعاد الفرضيات التي لا تتوافق مع الملاحظات السلبية، وهذا يؤدي إلى الوصول إلى النتائج بعد تراكم الأدلة السلبية والإيجابية.

ومن الخصائص المميزة لهذا المنهج أنه يعتمد على الملاحظة المنظمة وليس العشوائية، ويتطلب تنوعا في البيانات (أي تكون مضاعفة ومتنوعة)، ويمنع الجمود الفكري بالتجديد المستمر للملاحظات.

يشبه بيكون منهجه بـ"آلة صيد بان" تلتقط المعرفة كما تلتقط الشبكة الأسماك:

الشبكة هي منهج الاستقراء

الأسماك هي الحقائق العلمية

الصياد هو العالم الباحث

أما عملية الصيد فهي الملاحظة المنظمة

وللوصول إلى العلم بالصور، وضع بيكون عدة طرق يجب علينا متابعتها، وهي كالآتي:[1]

أولاً: تنويع التجارب بتغيير المواد وكمياتها وخصائصها، وتغيير العلل الفاعلة.

ثانياً: تكرار التجربة، مثل إعادة تقدير الكحول الناتج عن أول تقطير.

ثالثاً: مد التجربة، أي إجراء تجربة على مثال تجربة أخرى مع تعديل المواد.

[1] حبيب الشاروني : فلسفة فرانسيس بيكون، المرجع السابق، ص: 77.

رابعا: نقل التجربة من الطبيعة إلى الفن، كإيجاد قوس قزح بطريقة صناعية على مسقط ماء، أو مثل صنع أداة تعين السمع كما صنعت العدسات لتعين البصر.

خامسا: قلب التجربة، مثل الفحص عما إذا كانت البرودة تنتشر من أعلى إلى أسفل بعد أن نكون عرفنا أن الحرارة تنتشر من أسفل.

سادسا: إلغاء التجربة، أي طرد الكيفية المراد دراستها، مثل الفحص عما إذا كانت هناك أجسام معينة تلغي الجاذبية حين توضع بين المغناطيس والحديد.

سابعا: تطبيق التجربة، أي استخدام التجارب لاكتشاف خاصية نافعة.

ثامنا: ربط أو جمع عدة تجارب، أي الزيادة في فعالية الماء بالجمع بينها وبين فعالية مادة أخرى.

تاسعا: صدف التجربة، وهي عبارة عن إحداث تغيير طفيف في شروط التجربة.[1]

2 الثورة العقلانية (ديكارت):

تعد الثورة العقلانية واحدة من أهم التحولات الفكرية في تاريخ الفلسفة الغربية، حيث انتقل الفكر من الاعتماد على السلطة الدينية والتقاليد إلى الاعتماد على العقل كمصدر رئيسي للمعرفة، وقد تبنى هذه الثورة عدة فلاسفة منهم ليبنتز وسبينوزا، ويعد ديكارت أبرز رواد هذه الثورة حيث أسس لمبدأ الشك المنهجي ووضع العقل كأداة أساسية لفهم الوجود.

من خلال مقولته الشهيرة "أنا أفكر إذا أنا موجود" أكد ديكارت أن الفكر نفسه هو الدليل الأول على الوجود، مطلقا بذلك بداية الفلسفة الحديثة، واعتمد على الرياضيات والمنطق لبناء نظام معرفي جديد، مما أثر بعمق على العلوم والفلسفة إلى يومنا هذا.

[1] حبيب الشاروني : فلسفة فرانسيس بيكون، المرجع السابق ، ص: 78.

هنا نقف متسائلين، هل يمكن للعقل البشري وحده من خلال الشك المنهجي والمنهج العقلاني أن يصل إلى معرفة يقينية متحررة من سلطة التقاليد والحواس؟، وما حدود هذا العقل في بناء الحقيقة؟.

2.1 المنهج عند ديكارت:

عرف ديكارت المنهج فقال:"المنهج عبارة عن قواعد مؤكدة، إذا راعاها الإنسان مراعاة دقيقة، كان في مأمن من أن يحسب صوابا ما هو خطأ"[1]، و هذا التعريف يلخص فلسفة ديكارت في البحث عن اليقين، حيث المنهج هو الطريق الوحيد لتحصين العقل من الزلل.

يتأسس المنهج الديكارتي على أساسين هما البداهة والاستنباط، فالبداهة هي الرؤية المباشرة للأشياء، أي هي نوع من المعرفة المباشرة ينتقل فيها العقل من شيء معلوم إلى شيء مجهول، وهذا ما ميز ديكارت عن الرؤية العقلية المباشرة والرؤية الحسية، فهذه الأخيرة لا ترقى إلى درجة البداهة لأنها تقوم على الحواس، والحواس خادعة في كثير من الأحيان ولا تأتين بمعارف يقينية، والفكرة البديهية عند ديكارت تتميز بخاصيتين أساسيتين وهما الوضوح والتمييز، يقول ديكارت: "إني قادر على تقرير هذه القاعدة العامة وهي أن الأشياء التي نتخذها بوضوح تام وتمييز هي صحيحة كلها"[2]، أما الاستنباط فهو عملية ينتقل العقل بواسطتها من فكرة بديهية إلى فكرة جديدة تكون نتيجة لازمة لها، ومن هذه النتيجة إلى نتيجة أخرى مجهولة تصدر بضرورة عنها، إذا الاستنباط هو استدلال رياضي ننطلق فيه من فكرة بديهية لاكتشاف حقائق جديدة ومجهولة لنا ليست موجودة في الفكرة الأولى.[3]

2.2 قواعد المنهج الديكارتي:

يتأسس المنهج الديكارتي على أربع قواعد:[4]

القاعدة الأولى هي قاعدة اليقين، وتعني ألا نثق في شيء أو نتقبله على أنه صواب إلا بعد إعمال العقل في كل الأفكار التي نمتلكها، سواء كانت هذه الأفكار وراثية أم مكتسبة، وذلك لتنظيف عقولنا والاحتفاظ فقط

[1] مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للنشر و الطباعة و التوزيع، القاهرة، 2007، ص: 628.

[2] مهدي فضل الله: فلسفة ديكارت و منهجه،دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة للطباعة و النشر،الطبعة الثالثة، بيروت، 1996، ص: 4-5-6-7.

[3] رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضيري، مراجعة و تقديم: محمد مصطفى حلمي، الطبعة الثالثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص:137-138.

[4] المرجع نفسه: ص: 141.

بالأفكار السليمة التي يجب أن يحتويها العقل السليم دون إمكانية الشك فيها أو رفضها، وتقوم هذه القاعدة على ثلاث مبادئ، تجنب التسرع في الأحكام، وعدم الميل مع الهوى، وعدم قبول الشيء غير البديهي.

أما القاعدة الثانية فهي قاعدة التحليل، ويقصد بها تقسيم المشكلة إلى أكبر قدر ممكن من العناصر والأجزاء بقدر ما تدعو الحاجة لذلك، وهذا التحليل يؤدي في النهاية إلى فهم المشكلة ومعرفة الحلول المناسبة لها.

القاعدة الثالثة هي قاعدة التركيب، وهي القاعدة التي يرى ديكارت أن المنهج كله ينحصر فيها، وتعني أن نركب بين عناصر الفكرة المراد دراستها التي قمنا بتحليلها ونؤلفها تأليفا رياضيا، مع مراعاة درجات البساطة من الأبسط إلى الأقل بساطة وهكذا، ويجب عدم تركيب العناصر كما كانت عليه أبدا بل يجب التبديل والتعديل.

أما القاعدة الأخيرة فهي قاعدة الإحصاء الشامل أو الاستقراء التام، وتتطلب النظر مليا في كل العناصر والأجزاء والحدود التي تؤلف موضوع المشكلة، والتي تكون سلسلة الاستدلال الاستنباطي، بغية إدراكها إدراكا بديهيا ثم استنباط الحكم النهائي لبلوغ مرتبة البداهة من حيث الشك

2.3 الكوجيتو الديكارتي:

أنا أفكر إذا أنا موجود، هو الكوجيتو الديكارتي المشهور، وهو نقطة الانطلاق للميتافيزيقا الحديثة عند ديكارت التي ستأتي بسلسلة من النتائج المتمثلة في، أولا، أن الإنسان يفكر، وأنه موجود من حيث إنه مفكر، ويتم إدراكها بالفعل الواعي المنتبه، وهي نظرة واضحة لدرجة زوال كل شك فيها، وهي حدث، أي رؤية عقلية مباشرة، فهنا أعرف نفسي موجودا، ولا يمكنني إدراك وجودي إلا هكذا، موجود الفكر أشد ثبوتا من وجود الجسم، وماهية النفس هي الفكر، والنفس مستقلة عن الجسم، ومعرفتها أسهل من معرفتنا له.[1]

يعتبر الكوجيتو الديكارتي حجر الأساس في فلسفة ديكارت الميتافيزيقية، فجملة "أنا أفكر إذا أنا موجود" هي نتيجة الشك المنهجي الذي مارسه ديكارت، حيث شك في كل شيء، حتى في وجود العالم المادي والجسد، للوصول إلى حقيقة لا يمكن الشك فيها، اكتشف أن عملية الشك نفسها تثبت أنه كائن مفكر، لأن الشك يحتاج إلى وعي وإدراك، وبالتالي فإن مجرد التفكير يثبت وجود الذات، جعل ديكارت من الكوجيتو أساسا لإعادة بناء المعرفة، بدءا من اليقين الذاتي (وجود الأنا المفكرة)، ثم الانتقال إلى إثبات وجود الله والعالم.

[1] عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1967، ص:22-23.

قد ترتبت على هذا الكوجيتو عدة نتائج، منها إثبات وجود الذات، فالوجود هنا مرتبط بالفكر، أي "أنا موجود بوصفي كائنا مفكرا"، كذلك ارتبط بالإدراك الواعي، فالوجود يدرك من خلال الفعل الواعي (التفكير)، وليس عبر الحواس التي تخدع، وكذلك ترتبت عليه وضوح الفكرة، فهذه الحقيقة بديهية وواضحة لدرجة يستحيل معها الشك، مثل الحقائق الرياضية.

يرى ديكارت أن وجود الأنا كفكر أكيد أكثر من وجود الجسم المادي، لأن الأخير قد يكون وهما كما في الأحلام، لكن الفكر نفسه لا يُشكك فيه، ويرى أن النفس تساوي الفكر، وهي مستقلة عن الجسم، ومعرفتها أسهل لأنها تدرك مباشرة بالعقل، بينما الجسم يعرف عبر الحواس غير الموثوقة، ومن إثبات وجود الذات، يتوصل ديكارت إلى تمييز النفس عن الجسم، وأن جوهر النفس هو الفكر، بينما جوهر الجسم هو الامتداد في المكان.

2.4 برهنته على وجود الله:

سار ديكارت من النفس إلى الله مباشرة، على عكس من سبقه، فحاولوا معرفة الله من خلال العالم، ورأى ديكارت عكس ذلك، فإن معرفة العالم حسب رأيه تحتاج لوجود الله كسند لها، والوصول إلى الله انطلق من برهنته على وجود النفس، فعندما أكون موجوداً، فكونوا في نفسي فكرة الكامل، فقد استخلص ديكارت وجود الله من تعريف الله أو معناه الأنطولوجي، فإذا أسلمنا أن الله هو الكائن المتصف بكل صفات الكمال، فهذا دليل على وجود الله.[1]

اتبع ديكارت مسارا مغايرا للسابقين عليه، حيث انتقل من النفس إلى الله مباشرة، بدءا من اليقين بوجود الذات المفكرة عبر الكوجيتو، بينما سلك معظم الفلاسفة قبله طريقا غير مباشرا، من خلال دراسة العالم الطبيعي أولاً للاستدلال على الخالق.

اعتبر ديكارت أن إثبات وجود النفس المفكرة من خلال الكوجيتو هو المدخل الأساسي لإثبات وجود الله، وعندما أدرك وجوده ككائن ناقص لأنه يشك، اكتشف أن لديه فكرة الكمال المطلق في ذهنه (فكرة الله)،

[1] عثمان أمين: المرجع السابق، ص:23-24.

واستند ديكارت إلى تعريف الله كالكائن الكامل الذي تتضمن فكرته بالضرورة الوجود، وإذا كان الله كاملاً، فالوجود من صفات الكمال، لأن عدم الوجود نقص، إذن الله موجود بالتعريف.

رأى ديكارت أن الله (الكامل الذي لا يخدع) هو الضامن الوحيد لصدق أفكارنا الواضحة والمتميزة، بدون وجود الله، تظل كل المعرفة، بما في ذلك العالم المادي، مشكوكاً فيها، رفض ديكارت البراهين السببية التي تنطلق من العالم إلى الله، اعتمد بدلاً منها على منهج تحليلي لطبيعة الفكر الإنساني وما يحتويه من أفكار فطرية (كفكرة الكمال).

2.5 برهنته على وجود العالم:

وعندما توصل إلى برهنته على وجود الذات المفكرة التي تمثل الأنية أو الماهية، ثم البرهنة على وجود الله الكامل الذي من خلاله ضمن صدق الأفكار الواضحة والبديهية التي تراود عقله، هنا استطاع إثبات يقين العالم الخارجي والاطمئنان أن معظم الأشياء التي شك فيها من قبل، ما دام يدركها في وضوح وتميز، فميل النفس القوي إلى الاعتقاد بوجود العالم مصدره الكامل، والكامل لا يمكن أن يخدعنا أو أن يوقعنا في الظلال.[1]

يأتي هذا الاستدلال بعد أن أثبت ديكارت وجود الذات المفكرة ثم وجود الله ليصل إلى المرحلة الثالثة وهي إثبات وجود العالم المادي، نقطة البداية هي وجود الذات المفكرة (الأنا) التي تمثل الحقيقة اليقينية الأولى، أما المرحلة الوسيطة فهي إثبات وجود الله الكامل الذي لا يخدع، والنتيجة النهائية تكمن في إثبات وجود العالم الخارجي، من خلال وجود الله الكامل الذي لا يخدع يصبح بإمكاننا الوثوق بالأفكار الواضحة والمتميزة التي يدركها العقل، بالميل الطبيعي للنفس للاعتقاد بوجود العالم، وبالإدراكات الحسية عندما تكون واضحة لا لبس فيها.

يمثل الله الضامن النهائي لصدق مبدأ السببية أن لكل ظاهرة سببا، ومطابقة أفكارنا للواقع الخارجي، كذلك مصداقية قوانين الطبيعة والعقل.

[1] عثمان أمين: المرجع السابق، ص: 24-25.

ولا يعتمد ديكارت على الحواس مباشرة بل على وضوح الفكرة وتميزها، وعدم إمكانية الشك فيها عقليا، وتوافقها مع طبيعة الله الكاملة.

كذلك يقدم ديكارت هنا حلا لإشكالية الشك المفرط حيث أن الشك المطلق لم يعد ممكنا بعد إثبات وجود الله، كذلك العودة إلى الاعتقاد بوجود العالم تصبح مشروعة، والمعرفة العلمية تصبح ممكنة مجددا، وهذا البرهان يعتبر مكملا لثلاثية اليقين الديكارتية.

3 تشكل التيارين الفلسفيين المختلفين (حول مصدر المعرفة) :

تشكلت عبر التاريخ الفلسفي تيارات رئيسية حول مصدر المعرفة وطبيعتها، أبرزها العقلانية والتجريبية، اللذان مثلا اتجاهين متباينين في تفسير أصل المعرفة الإنسانية وحدودها، فبينما ركز العقلانيون على العقل كمصدر أولي للمعرفة اليقينية، رأى التجريبيون أن الخبرة الحسية هي الأساس الوحيد للمعرفة، وهذا الجدل لم يقتصر على الجانب النظري فحسب، بل امتد إلى مناهج البحث العلمي والفلسفي، مما دفع لاحقا إلى محاولات التوفيق بين الرؤيتين سعيا لتكوين رؤية أكثر شمولا، وربما هذا ما يدفعنا للتساؤل: أين يكمن مصدر المعرفة الحقيقية؟ هل هو العقل المجرد القادر على إدراك الحقائق بالاستدلال والبديهيات، أم أن التجربة الحسية هي المنبع الوحيد الموثوق به للمعرفة؟

3.1 الجدل بين العقلانيين و التجريبيين : طبيعة المعرفة و مصادرها:

باروخ سبينوزا (1632– 1677) :

يعد سبينوزا من رواد الثورة العقلانية، ورغم أنه لم يكن يرفض منهج التجريبيين، وكان هو ذاته له ملاحظات شديدة العمق، لكنه كان يؤمن أن الوصول للحقيقة لا يتم عبر الاستدلال الاستقرائي الذي دعا إليه فرنسيس بيكون، لأن الاستدلال الاستقرائي وكذلك منهج الملاحظة والتجربة يفترض أن في العالم كثرة وانفصال، وهو يخضع لعدد لا نهائي له من القوانين الجزئية، أما سبينوزا فكان يؤمن بأن الوجود وحدة شاملة هائلة، وأن الكون لا

نهائي ويسير وفق قوانين أزلية واحدة، وهنا يرى أن الوصول إلى الحقيقة يبدأ بالكل، وينتقل منه إلى فهم كل ما يتضمنه من جزئيات.[1]

لقد جمع موقف سبينوزا الفلسفي المتميز بين العقلانية الجذرية والرؤية الكلية للوجود، مع الحفاظ على احترامه للملاحظة التجريبية، رفض سبينوزا المنهج الاستقرائي (الانتقال من الجزء إلى الكل) لأنه يفترض تعددا لا نهائيا في الطبيعة (كثرة، انفصال)، ويعتمد على قوانين جزئية متغيرة، مثل دراسة ظواهر الطبيعة بشكل منعزل دون رؤية الوحدة الكامنة.

فرغم إعجابه بدقة الملاحظات التجريبية، يرى أنها لا تكشف عن الجوهر الأزلي للوجود، والبديل عند سبينوزا هو المنهج الاستنباطي الكلي، أي من الكل إلى الجزء، يبدأ من فكرة الوجود المطلق الواحد (الإله أو الطبيعة عند سبينوزا)، ويستنبط خصائص الجزئيات من هذا الكل الموحد، فمثلاً نفهم ظاهرة الموت من خلال مبدأ حفظ الطاقة الكوني.

ويرى أن الطبيعة تخضع لقوانين عقلية ثابتة كالهندسة، وتقوم فلسفته على الوحدة الجوهرية (الوجود يساوي طبيعة يساوي إله)، ونفي الثنائيات (مادة/روح، خالق/مخلوق ...إلخ)، ويرى أنه لا وجود للصدفة أو الإرادة الحرة، وكل الأحداث ضرورة منطقية، فهو كان يستخدم الملاحظة كخطوة أولى لفهم الظواهر، ولكن يعتبر العقل الأداة النهائية التي يفسر بها البيانات عبر المبادئ العقلية الكلية.

يقول سبينوزا عن المنهج: "قبل كل شيء يجب التفكير في وسيلة شفاء العقل وتطهيره، لكي يجيد معرفة الأشياء، هذه الوسيلة هي التي تميز بين ضروب المعرفة، وتقدير قيمة كل منها، لأجل الاهتداء إلى المعرفة الحقة".

يرى أن هناك معرفة سماعية تصل إلينا، مثل معرفتنا بتواريخ ميلادنا الذين نسمعه من أهلنا، وهي معرفة غير علمية، وإذا صرفنا النظر عنها، انحصرت المعرفة في ثلاث نقاط، النقطة الأولى، هي معرفة بالتجربة المجملة أو الاستقراء العامي، وهي أن ندرك الجزئيات بالحواس، مثل معرفة أنني سأموت لأنني رأيت أناسا ماتوا قبلي، وأن الزيت وقود للنار، وأن الماء هو ما يطفئ النار، فهذه المعرفة متفرقة مهلهلة، أما النقطة الثانية، فهي معرفة عقلية

[1] كامل محمد محمد عويضة: باروخ سبينوزا فيلسوف المنطق الجديد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 1993، ص:50-51.

استدلالية، تستنتج شيئا من شيء، كاستنتاج العلة من المعلول، فهو تطبيق قاعدة كلية على حالة جزئية، مثل تطبيق معرفتنا أن الشيء يبدو صغيرا عندما يكون بعيدا، وكبيرا عن قرب، وكذلك عن رؤيتنا للشمس، فنحن نعلم أن الشمس أكبر وأعظم مما تبدو لنا، واعتبر أيضا أن هذه النقطة هي معرفة متفرقة لا رابطة بين أجزائها، أما النقطة الثالثة، فهي معرفة عقلية حدسية، تدرك الشيء بماهيته وعلته القريبة، مثل معرفتنا أن النفس متحدة بالجسم لمعرفة ودرايتي بماهية النفس، أو مثل معرفتنا خصائص شكل هندسي لمعرفتنا بتعريفه، وأن الخطين المتوازيين لثالث متوازيان، واعتبر أن هذه النقطة الأخيرة هي الكاملة، لأن موضوعاتها لها معان متميزة يكونها العقل، وينطلق منها لتأليف سلسلة مرتبة من الحقائق، وهنا تتجلى الرياضيات والعلم الطبيعي، حيث تبدو الحقائق الجزئية نتيجة لقوانين كلية، ويبين العقل عن فاعليته واستقلاله عن الحواس.[1]

يقدم سبينوزا تصنيفا هرميا للمعرفة البشرية في ثلاث درجات، فالمعرفة الأدنى هي معرفة نقلية غير مباشرة، كمعرفة تاريخ الميلاد من الأهل، وهي لا تعتمد على التجربة أو التحليل، إذ هي غير موثوقة علميا، أما المعرفة التجريبية المتوسطة تعتمد على الملاحظة الحسية المباشرة، وتعتمد على الاستقراء العامي، مثل "كل البشر يموتون" بعد رؤية حالات فردية، فهي معرفة جزئية وغير مترابطة.

أما المعرفة الثالثة فهي المعرفة الحدسية، وهي المعرفة الأعلى، وهي إدراك مباشر للماهيات والعلل، تعتمد على العقل المجرد كالرياضيات، وتكشف العلاقات الضرورية بين الأشياء، وتصل إلى الحقائق الكلية كوحدة النفس والجسد.

وهنا تتميز المعرفة الحقيقية (العقلانية الحدسية) عن المعرفة الزائفة، حيث يرى أن الحقيقة المطلقة تدرك بالعقل لا بالحواس.

[1] كامل محمد محمد عويضة: المرجع السابق، ص:51-52.

التجريبيون:

يرى التجريبيون أن مصدر معارفنا جميعا هو الخبرة الحسية، والوسيلة التي تصلنا بها المعرفة هي الحواس، فمثلا البرتقالة، أعرف لونها بعيني، ومذاقها باللسان، ورائحتها بالأنف، واستدارتها ومدى صلابتها بالأصابع، وهكذا فإن البرتقالة هي مدركات حسية جميعا، ولو فقدت واحدة من هذه الحواس لما عرفت جانبا من جوانب هذه البرتقالة، أي كلما فقدت حاسة امتنعت عن معرفة، ووصلت لي المعرفة ناقصة.[1]

- **جون لوك:**

يرى جون لوك أن الإحساس ينتج من تأثير الأشياء المادية الموجودة في العالم الطبيعي حولنا، فكل الأشياء التي نراها مثل المقاعد والنوافذ والأشخاص، كلها نراها بحواسنا، فالعين ترى الأشياء من خلال ضوء معين، والبدن يشعر بالبرودة والسخونة عن طريق اللمس، ويشعر الفم بالطعام عن طريق التذوق، وهكذا هو دور كل الحواس التي خلقها الله فينا، وبعد الرؤية أو الشعور بالأشياء تؤثر على حواسنا، وهنا ينتقل الأثر إلى مركز الإحساس في المخ، وهكذا تتولد الأفكار في عقولنا، ونكون قد تحصلنا عليها من الصفات الحسية الموجودة في الجسم الخارجي، مثل الحجم واللون والطعم والرائحة ودرجة الصلابة أو الليونة وغير ذلك من الأمور.[2]

هنا تظهر رؤية جون لوك الأساسية عن أصل المعرفة الإنسانية، مؤكدا أن المعرفة تنبثق من التجربة الحسية وحدها دون وجود أفكار فطرية مسبقة في العقل، ويرى أن الأشياء المادية في الطبيعة مثل المقاعد والنوافذ والأشخاص إلى آخره هي التي تحدث التأثير الأول على حواسنا، ويرى أن الحواس هي القنوات الوحيدة لنقل المعلومات عن العالم الخارجي مثل الرؤية بالعين واللمس بالجلد والتذوق باللسان ...الخ.

كما لاحظنا مثال البرتقالة السابق يوضح أن معرفتنا ترتبط بمجموعة مدركات حسية، لون، رائحة، ملمس، طعم، وغياب أي حاسة يعني نقصًا في المعرفة.

[1] زكي نجيب محمود: نظرية المعرفة، مؤسسة هنداوي، ص:37.

[2] راوية عبد المنعم عباس: جون لوك إمام الفلسفة التجريبية، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، 1996، بيروت، ص:40-41.

وتتكون الأفكار عبر آلية تمر بعدة خطوات، فالخطوة الأولى أن الأشياء تؤثر على الحواس مثل ضوء ينعكس من المقعد إلى العين، والخطوة الثانية تنتقل هذه المؤثرات إلى مركز الإحساس في الدماغ ما يسميه لوك الفهم أو العقل، أما الخطوة الثالثة يترجم العقل هذه المؤثرات إلى أفكار بسيطة مثل لون أحمر، ملمس ناعم، والخطوة الرابعة تتراكم هذه الأفكار البسيطة لتشكيل معرفة مركبة مثل فكرة التفاحة التي تجمع بين اللون الأحمر والطعم الحلو والشكل الدائري.

تكلم جون لوك في كتابه "مقال في الفهم الإنساني" عن نظرية الأفكار والمبادئ الفطرية، فرفضها بشدة وأكد على أولوية المعرفة الحسية التجريبية.[1]

فنقد موقف القائلين بنظرية الأفكار والمبادئ الفطرية، خاصة ديكارت ولايبنتز، فذكر في كتابه أن الكثيرين يؤمنون بوجود الأفكار الفطرية، ولو كان ذلك صحيحا لاستطاع البدائيون والأطفال والمجانين وعامة الناس أن يعرفوا قانون الذاتية أو التناقض، لكنهم يفكرون جميعا بطريقة سليمة بالرغم من جهلهم تماما بهذه القوانين التي تؤدي إلى سلامة الفكر، ولهذا فالناس تستطيع أن تكتسب المعارف باستخدام الحواس دون الحاجة إلى هذه المبادئ الأولية لكي يتعرفوا على العالم.[2]

وهذا يعني أن الأفكار التي تتكون في الذهن يجب أن تعود إلى الخبرة الحسية أو التجربة، فعقل الإنسان عند الميلاد يكون –كما تصوره لوك– صفحة بيضاء خالية من أي أفكار أو معاني، ويبدأ الإنسان في تحصيل المعرفة عن العالم وتكوين الأفكار، وهذا يعني بأسبقية الحس عن الفكر، فهو يرى أنه لا توجد في العقل فكرة واحدة لا يكون مصدرها حسيًا، لذلك فليس لمعارفنا الأولية قيمة ما دمنا نتحصل عليها بالتجربة والخبرة الحسية.

هاجم لوك مفهوم المبادئ الفطرية التي تتبناها ديكارت ولايبنتز، فأول حجة هي التنوع الثقافي فقال لو كانت الأفكار فطرية لوجدناها عند جميع البشر بما فيهم البدائيون أي الشعوب غير المتعلمة والأطفال والمجانين ذوي الاضطرابات العقلية، لكنهم يتصرفون بشكل عقلاني رغم جهلهم بقوانين مثل مبدأ الذاتية ومبدأ التناقض، فالمفارقة العملية أن العامة يفكرون بشكل سليم دون معرفة هذه المبادئ الفلسفية المجردة.

[1] راوية عبد المنعم عباس: جون لوك إمام الفلسفة التجريبية، المرجع السابق، ص: 45.

[2] راوية عبد المنعم عباس، المرجع نفسه: ص: 48-49.

يرى أن أصل المعرفة يقوم على الحواس أولا، فالعقل عند الولادة مثل الورقة البيضاء خالية من أي أفكار مسبقة، وجميع المعارف تأتي عبر التجربة الحسية الخارجية أي الإحساس بالملمس أو اللون أو الطعم، أو التجربة الداخلية التأملية أي عمليات العقل كالذاكرة والمقارنة، وتختلف المعارف باختلاف التجارب الحسية للأفراد.

- **دافيد هيوم:**

كان دافيد هيوم أيضا من رواد المذهب التجريبي، وكان تفكيره يدور حول تحليل المعرفة على أنها خالصة من كل إضافة عقلية وفقًا للمبدأ الحسي، فرأى أن المعرفة مصدرها الإدراك الحسي، وقال بأن شيئا لا يحضر في الذهن إلا أن يكون له صورة أو إدراكًا، فمذهبه يقوم على نقطتين، حسية وتصورية، كمذهب جون لوك ومذهب باركلي، لكنه كان تطبيقه للمبدأين دقيقا وجريئا أكثر من سابقيه في مواجهة النتائج الشكية، حتى أعلن الشك صراحة.[1]

أقام دافيد هيوم منهجه التجريبي على أسس صارمة، فكان يرفض أي إضافات عقلية، ويصر على أن المعرفة الحقيقية تأتي فقط من الانطباعات الحسية، أي الإحساس المباشر (رؤية، لمس، ...إلخ)، والأفكار، أي نسخ باهتة من الانطباعات في الذهن، مثلا فكرة التفاحة لا توجد في الذهن إلا إذا سبقتها انطباعات حسية (رؤية لونها، وتذوق طعمها، ...إلخ).

وقام منهجه على نقطتين أساسيتين، أولاهما **الحسية**، أي لا وجود لمعرفة دون انطباعات حسية أولية، فإذا لم تستطع الإشارة إلى الانطباع الحسي المقابل لفكرة ما، فهي فكرة فارغة، ثانيًا، **التصورية**، الأفكار مجرد صور ذهنية مشتقة من الانطباعات، ونتيجة ذلك أن كل المفاهيم المجردة كالسببية والذاتية تحتاج لإعادة فحص.

وبينما توقف جون لوك وباركلي عند حد معين، ذهب هيوم لأبعد من ذلك، فقد شكك في العلاقة السببية، مثلا رؤية النار لا تثبت أنها تسبب الحرق إلا بتكرار التجربة، وأنكر وجود الذات كجوهر، فقال إن العقل مجرد حزمة من التصورات المتغيرة، وقد توصل إلى أن المعرفة البشرية محدودة بالخبرة الحسية، ومعظم الميتافيزيقا التقليدية كالدين والأخلاق المطلقة لا أساس تجريبيا لها، مثل فكرة الله تفتقر إلى انطباع حسي مباشر.

[1] فاروق عبد المعطي: ديفيد هيوم الفيلسوف الأديب، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 1993، ص:33.

قد توصل هيوم في الرسالة حين ناقش طبيعة العقل والحواس غير المعصومة من الخطأ، وطبيعة الذهن، فقد توصل إلى نتائج شكية، وعدم إمكانية إقامة علم بالاعتماد عليها، وكان يقصد بحجته ضد كفاءة العقل إلى تأييد أن الاعتقاد حالة ترجع إلى الغريزة والعادة، ولا تكون عملية منطقية، وأنها لو بلغت عملية التدليل العقلي نتيجتها المنطقية لحطمت كل يقين عن أي شيء، وإذا كان الاعتقاد أمرا حادثا ولا شك فيه، فلابد أنه طبيعي وليس منطقي.[1]

هذا ما يلخص لنا الرؤية الشكوكية لهيوم حول حدود العقل البشري وأساسيات المعرفة، فيؤكد أن العقل والحواس ليست معصومة، أي غير معصومة من الخطأ، مما يقوض إمكانية بناء معرفة يقينية، وينتقد فكرة إمكانية إقامة علم، أو نظام معرفي مضمون، اعتمادا على أدوات معرفية غير موثوقة (عقل خادع، وحواس مضللة).

يحلل هيوم الاعتقاد على أنه ظاهرة نفسية ناتجة عن تكرار التجارب، أي العادات، وغرائز بيولوجية، ويرى أنه غير منطقي، ولا يستند إلى براهين عقلية صارمة، لكنه يوضح أن تطبيق المنطق العقلي بشكل متطرف يؤدي إلى تدمير كل يقين.

فعندما نعتقد أن الشمس ستشرق غدا، هذا الاعتقاد بحسب هيوم ليس استنتاجا منطقيا (فقد لا تشرق)، بل هو ناتج عن تكرار رؤية الشروق يوميا، وضروري عمليا، لأنه لا يمكن العيش دون هذا الاعتقاد.

هذا ما يعكس جوهر الشكوكية الهيومية التي تحولت من منهج إلى موقف وجودي، مؤكدة أن الإنسان يعيش في مفارقة بين حاجته لليقين، وعجزه عن إثباته فلسفيا.

[1] فاروق عبد المعطي: ديفيد هيوم الفيلسوف الأديب، ص: 50.

المبحث الثالث: الخطاب الفلسفي من النقد إلى بناء الأنساق:

يمثل الخطاب الفلسفي تحولا جوهريا من مرحلة النقد إلى مرحلة بناء الأنساق الفكرية المتكاملة، حيث ينتقل من تفكيك المسلمات التقليدية إلى إعادة التشكيل ورؤى جديدة للعالم والمعرفة، وهذا المسار يتجلى في تيارات فكرية متعددة، بدءا من الثورة الكانطية التي أعادت تشكيل الفلسفة عبر نقد العقل الخالص، مرورا بخطاب التنوير الذي ربط الفكرة بالتحولات الاجتماعية والسياسية، وصولا إلى الفلسفة المثالية التي ساهمت في بناء أنساق فكرية متكاملة، إذن ،كيف تحول الخطاب الفلسفي من النقد إلى بناء الأنساق الفكرية؟

1 الثورة الكانطية لإعادة تشكيل الفلسفة

الثورة الكانطية في الفلسفة، هي التحول الجذري الذي أحدثه إيمانويل كانط في الفكر الفلسفي، و الذي أعاد من خلاله صياغة العلاقة بين المعرفة و العقل و الواقع.

لقد مر تطور كانط الفكري بثلاث مراحل، المرحلة الاولى كان فيها عقليا متأثرا ب ليبنتز والعقلانيون في عصره، وكان يعتقد بأننا نصل عن طريق العقل الى المعرفة الحقيقية بعيدا عن التجربة، رغم ان مقالاته في تلك الفترة كانت تظهر عدم الرضا التام عن المذهب العقلي، أما المرحلة الثانية التي بدأت سنه ،1765 فقد تأثر فيها بالفلاسفة التجريبيين، وفيها أيقضته مقالات دافيد هيوم من سباته الدوغمائي، فقاده هذا الى القول ان كل معرفة تبدا بالتجربة، وان حقيقة الاشياء في ذاتها التي توجد وراء الاحساس ولا يمكن معرفتها عن طريق العقل، بعد هذا قرأ المقالات الجديدة لليبنتز، وقد اعتقد بأنه حتى لو أنه لا يوجد افكار فطرية، فإن للذهن قدرات تحدد تجاربه، وهنا اقتنع بأن فكر هيوم لو قسناه بنتائج منطقية لوجدنا أن كل تلك المبادئ ما هي الا تعميمات قائمة على الملاحظات، ونرى أنها ضرورية فقط بسبب العادة وتداعي الافكار، فكانط لم يقبل بهذه النتائج، وكل ما درسه من هندسة إقليدية وفيزياء نيوتينية هي معرفة برهن عليها بصوره مطلقة، وليست تعليمات محتملة، وهنا تساءل عن امكانية التوفيق بين اليقين المطلق للرياضيات والفيزياء، والحقيقة التي تقول ان معرفتنا كلها تبدا من التجربة، أما المرحلة الثالثة وهي المرحلة النقدية وهي أهم مرحلة مر بها كانط، وفيها تطور موقفه النهائي بالتأليف بين

المذهب العقلي والمذهب التجريبي، وهذا ما اطلق عليه اسم الفلسفة النقدية في كتابه "نقد العقل الخالص"، فبين كيف تكون المعرفة الفيزيائية والرياضية والميتافيزيقية ممكنة.[1]

1.1 نقد العقل الخالص: حدود المعرفة و المقولات :

العقل الخالص عند كانط هو العقل الإنساني عندما نستبعد الأفكار الحسية والتصورات التجريبية والقبلية، وهي ما يسميها كانط عالم الظواهر، وهو العالم المألوف بالنسبة لكافة البشر، سواء علماء أو أناس عاديون، وهو عالم يحوي أشياء مادية جزئية وحوادث طبيعية محددة بالزمان والمكان، فهو عالم الخبرة الممكنة، أي ما يمكن للإنسان إدراكه ومعرفته، وهذا ما يسميه كانط عالم الأشياء في ذاتها، وعبارة الأشياء في ذاتها تحمل معنيين، معنى يتعلق بعالم الظواهر، ومعنى يتعلق بما وراء العالم، وعالم الظواهر بالنسبة لكانط هو عالم له وجهان، وجه يمكننا إدراكه ومعرفته، ووجه لنفس العالم لكن لا يمكننا إدراكه أو معرفته، وأن ما ندركه ونعرفه هو العالم كما يبدو لنا، أو هو عالم الظواهر كما هو في حقيقته، أما عالم الأشياء في ذاتها، أي ما وراء العالم، فهو يتألف من الموجودات والمعاني المتضمنة في أسئلة ميتافيزيقية، مثل: هل الله موجود؟، وما هي صفاته؟، وما طبيعته؟، وهل الإنسان حر؟، وما إلى ذلك، فعالم الأشياء في ذاتها عالم لا زمني ولا مكاني، هو عالم الأشياء في ذاتها من طبيعة واحدة، والعقل الخالص عاجز عن معرفة الأشياء في ذاتها معرفة مباشرة أو بالاستدلال، وبالرغم من أن العقل الخالص لا يستطيع معرفة الأشياء في ذاتها، ولا يستطيع البحث فيها، لكنه قادر على أن يفكر فيها، فلكي نعرف شيئا يجب أن نكون قادرين على إثبات وجوده وجودا واقعيا، سواء بالإدراك الحسي أو بالاستدلال، لكن العقل الخالص عاجز عن الحصول على هذه المعرفة بالقياس إلى عالم الحقائق، لكنه يستطيع أن يفكر في شيء ما دام هذا الفكر لا يتضمن تناقضا.[2]

يميز كانط ويوضح الفرق بين عالم الظواهر، أي العالم الذي ندركه، وعالم الأشياء في ذاتها، أي الحقيقة المطلقة التي لا نستطيع إدراكها، فالعقل الخالص هو العقل الإنساني عندما يفكر بدون الاعتماد على الحواس أو التجربة، أي يفكر بطريقة مجردة، أما عالم الظواهر هو العالم الذي نعيش فيه ونراه بحواسنا، مثل الأشياء المادية

[1] أمير عباس صالحي: إيمانويل كانط ، فلسفة الأخلاق- الحداثة، الجزء الثالث، الطبعة الأولى، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، إيران، 2019، ص:356-357-358.

[2] محمود زيدان: كانط و فلسفته النظرية، الطبعة الثالثة، دار المعارف، الاسكندرية، 1979، ص:44-45.

والأحداث الطبيعية التي تحدث في الزمان والمكان، وهذا العالم مشترك بين جميع البشر، سواء كانوا علماء فيزياء أو أناسا عاديين.

وعبارة الأشياء في ذاتها تعني الحقيقة كما هي موجودة بشكل مستقل عن إدراكنا، ولها معنيان، فالمعنى الأول متعلق بعالم الظواهر، أي الأشياء كما تظهر لنا، والثاني متعلق بما وراء الظواهر، أي الحقيقة المطلقة التي لا نستطيع أن نعرفها.

وعالم ما وراء الطبيعة، أي عالم الميتافيزيقا، يشمل أسئلة كبرى مثل هل الله موجود، وما هي صفاته، هل الإنسان حر، وهذا العالم لا يحكمه زمان أو مكان، والعقل البشري عاجز عن إدراكه إدراكا مباشرا، والعقل الخالص لا يستطيع معرفة الأشياء في ذاتها، أي الحقائق المطلقة، لكنه يستطيع التفكير فيها بشرط أن لا يكون هذا التفكير متناقضا، مثلا يمكننا التفكير في فكرة الله أو الحرية، لكننا لا نستطيع إثبات وجودها بطريقة ملموسة

2 خطاب التنوير و تجلياته الإجتماعية و السياسية:

يمثل خطاب التنوير محطة أساسية في تاريخ الفكر الحديث لما حمله من تحولات عميقة مست جوانب متعددة من حياة الإنسان، خاصة في بعدها الاجتماعي والسياسي، فقد جاء هذا الخطاب كرد فعل على عصور الاستبداد والوصاية الفكرية، داعيا إلى تحرير العقل البشري من قيود الجهل والخرافة، ومؤسسا لفلسفات تعلي من شأن الحرية والعقل والمساواة، وقد تجلت هذه الأفكار في مشاريع فلسفية حملها مفكرون بارزون أمثال فولتير الذي نهض ضد التعصب والطغيان، وجون جاك روسو الذي أسهم بعمق في بلورة مفهوم العقد الاجتماعي، واضعا بذلك أسسا جديدة لفهم العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

ان حركة التنوير هي حركة فلسفية بدأت في أوروبا في القرن 18، وجاءت مع المذهب الإنساني وحركة النهضة، وقد تميزت بفكرة التقدم وعدم الثقة بالتقاليد، وكانت حركة متفائلة بالعقل وبالدعوة إلى التفكير الذاتي المستقل، وتقوم أحكام هذه الحركة على أساس التجربة الشخصية.[1]

[1] بشير بوغازي: فلسفة عصر التنوير، الطبعة العربية الأولى، مكتبة المجتمع العربي للنشر و التوزيع، عمان، الأردن، 2016، ص:15.

2.1 فلسفة التنوير عند فولتير:

يعد فولتير واحدا من مؤسسي حركة الأنوار الكبرى، وقت لعب دورا استثنائيا وأساسيا في الصراع التاريخي الذي خاضه البرجوازيون ضد المجتمع الإقطاعي القديم، وقد كان رائدا لهذه الحركة في بعض مراحلها، وهذا ما ظهر في كتاباته ومؤلفاته، فهي تعكس كل مراحل هذا العصر وتناقضاته في فرنسا، فكان الوجه المركزي والمحوري لهذه العقبة البارزة في التاريخ البشري.[1]

إن فولتير لم يكن مجرد كاتب أو فيلسوف، بل كان قائدا فكريا ساهم في تغيير مسار التاريخ الأوروبي من خلال دفاعه عن العقل والحرية وانتقاده للنظام القديم، لقد ساهم بأفكاره الثورية التي دعت إلى العقلانية والحرية الفردية ونقد السلطات الدينية والسياسية، في القرن 18 كانت أوروبا تعيش تحولا من النظام الإقطاعي إلى نظام جديد تقوده البرجوازية، وهي طبقة التجار والمفكرين، مثل فولتير صوت هذه الطبقة البرجوازية التي كانت تسعى إلى إصلاحات سياسية واجتماعية، ومن خلال كتاباته مثل رسائل فلسفية وكانديد، هاجم الإستبداد الديني والتعصب، ودعا إلى حرية التعبير والفصل بين الدين والدولة، وكانت كل أعماله تعكس تناقضات العصر وصراعا بين التقاليد والحداثة، بين الدين والعلم، والاستبداد والحرية.

احتلت حرب فولتير على الأباطيل والخرافات والأحكام المسبقة المرتبطة بالدين، التي كانت تلقى عناية من قبل الكنيسة ورجالها، الصدارة في النشاط الفكري والتثقيفي الجديد، فقد كانت الكنيسة هي العدو الرئيسي في نظره، لأنها كانت تسبب توليد أكثر المصائب الاجتماعية خطورة وتقدم تبريرات لها، هذا دون عن أحكامها المسبقة وأباطيلها التي تتنافى مع العقل السليم، وقد رأى أن تحرير العقول من تلك الأحكام المسبقة يؤدي إلى فهم صحيح للكون، ويشكل ضمانة لإعادة تنظيم العلاقات الاجتماعية وفقا لمبادئ العقل.[2]

اعتبر فولتير الكنيسة مصدرا رئيسيا للتشويه الفكري، وحاجزا أمام التقدم الاجتماعي، وكذلك مبررا للظلم واللامساواة، وكانت حامية للخرافات والأفكار اللاعقلانية، وقدم رؤية بديلة تقوم على تحرير الفكر من القيود المسبقة، وإعادة بناء المفاهيم الاجتماعية على أسس عقلانية، وتأسيس فهم كلي للكون، واعتمد في هذا الصراع

[1] ف. فولغين: فلسفة الأنوار،ترجمة:هنريت عبودي، مراجعة:جورج طرابشي، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، 2006، ص:24.
[2] ف. فولغين: فلسفة الأنوار، المرجع نفسه، ص: 26.

على النقد المنهجي للعقائد الكنسية، وفضح التناقضات في الخطاب الديني، والدعوة إلى الحرية الفكرية، والتأسيس لفلسفة تنويرية جديدة.

لم يكن الصراع مجرد معركة فكرية، بل كان له أبعاد اجتماعية عميقة، متمثلة في محاولة تغيير البنى الاجتماعية التقليدية، وكذلك مواجهة سلطة رجال الدين، وتحرير الفرد من الهيمنة الفكرية، وبناء أسس جديدة للعلاقات الإنسانية.

لقد حلل فولتير المصادر التاريخية للمذهب المسيحي، وأقام مقارنات بينها، وكشف عن التناقضات المنطقية الملازمة لهذا المذهب، ورسم لوحات إجمالية عن جرائم الكنيسة التي تتميز بالشطط والمبالغة، منها محاكم التفتيش والحروب الدينية ومحاكمات الهراطقة...إلخ، وأدان تعصب الكنيسة وقسوتها في كتاباته، وقد استعمل السخرية الثاقبة اللاذعة الموجعة سلاحا له.[1]

قام فولتير بدراسة نقدية معمقة للنصوص الدينية المسيحية وتطورها التاريخي، واعتمد على المقارنة بين النصوص والتفاسير المختلفة لكشف الاختلافات بينها، فقارن مثلا بين الأناجيل الأربعة لبيان التناقضات في الروايات، وركز على عدم اتساق بعض العقائد المسيحية مع العقل والمنطق، وناقش فكرة التثليث والمعجزات والتناقضات في النصوص المقدسة، واستخدم المنطق العقلي كمعيار للحكم على صحة الأفكار الدينية.

سجل بأسلوب أدبي بارع أهم الانتهاكات التي ارتكبتها الكنيسة، مثل محاكم التفتيش التي تمثلت في تعذيب وقتل المخالفين فكريا، والحروب الدينية مثل حرب الثلاثين عاما، ومحاكمات الهراطقة التي تم فيها اضطهاد كل من يخالف العقيدة الرسمية، وقدم هذه الأحداث بشكل درامي مبالغ فيه أحيانا لتعظيم تأثيرها، واتخذ أسلوب السخرية، وكان أسلوبا هجائيا فريدا يتميز بالسخرية اللاذعة والتهكم المرير والنقد الساخر، ولم يكن هدفه النقد فقط، بل كان هدفه تحرير العقول من الخرافات، وإقامة مجتمع على أسس عقلانية، والفصل بين السلطة الدينية والمدنية، وتأسيس أخلاق إنسانية مستقلة عن الدين.

[1] ف. فولغين: فلسفة الأنوار، المرجع السابق، ص:27.

تنكر فولتير لمبادئ الكنيسة وأدانها كقوة اجتماعية، ورأى أنه يجب استبدالها بالكائن الأسمى الخالق العاقل لهذا الكون، وهو العقل، وكانت حجته في الدفاع عن وجود الله تتمثل في بنية هذا العالم العقلانية، فرأى أن هذا العالم آلة رائعة، وكونه كذلك يفرض وجود عقل خارق، لكن إن كنا لا نستطيع أن نتصور العالم بدون الله، فإننا أيضا، ومن منظور فولتير، لا نستطيع أن نتصور الله بدون عالم، والله سرمدي وخالد والعالم كذلك، والمهندس السرمدي يخلق على الدوام، والعالم هو شعاع أبدي منبثق عنه، وقوانين الوجود التي أعطاها الله لنا لا تتحول، فلا يسع الله بعد أن وضع هذه القوانين التدخل في كل خطوة من خطوات مسار الأحداث، وإلا لكان كم من يصحح نفسه باستمرار.[1]

لم يكن رفض فولتير مجرد نقد لبعض الممارسات الكنسية، بل كان رفضاً لمشروعيتها ككيان، رفضاً لأن تكون مؤسسة اجتماعية وسياسية، وسلطة دينية متحكمة، وأن تكون مصدر التشريع الأخلاقي، رأى أن دورها يجب أن يستبدل بمرجعية عقلية.

صاغ فولتير مفهوماً جديداً للإله، ليس إله كتاب المقدس الشخصي، ولا إله الطقوس والكهنة، بل المهندس العظيم للكون، وهو عقل كلي يضمن انتظام الكون، وقد بنى إيمانه على إعجاب بالنظام الكوني، مثل عمل الساعة الدقيق، واستحالة الصدفة في هذا النظام المعقد، بل إن وراء هذا النظام مصمماً عاقلاً، لكن هذا الإله لا يتدخل بعد الخلق.

طرح فولتير رؤية ثنائية، فقال إن الله سرمدي وخالد، والعالم انعكاس أبدي له، والعلاقة بينهما خالق ومخلوق دائمة، ونفى إمكانية وجود أحدهما دون الآخر، وتصور الكون كآلة لها قوانين ثابتة لا تحتاج لتعديل مستمر، أي تدخل إلهي مستمر يعني نقص التصميم الأول.

[1] ف. فولغين: فلسفة الأنوار، المرجع السابق، ص: 27-28.

2.2 العقد الاجتماعي (جون جاك روسو):

تقوم فلسفة روسو على النقد الشديد للحضارة الأوروبية، وما تفرضه على الناس من حاجات وأهداف مزيفة، تدفع الإنسان إلى نسيان واجباته كإنسان وحاجاته الطبيعية، فيصبح ضحية تناقضات داخلية، وتكلم عن مرحلة المساواة التي تمثلت في تاريخه، السقوط من حال السعادة في المجتمعات الطبيعية إلى حال المجتمع الحضاري.[1]

يرى روسو أن الحضارة الأوروبية الحديثة خلقت حاجات مصطنعة، مثل الترف والمناصب الاجتماعية والثروة، وهذا ما يحرف الإنسان عن واجباته الإنسانية الأساسية وحاجاته الطبيعية الحقيقية، هذا يؤدي إلى تناقض داخلي في الإنسان، فهو يؤدي إلى فقدان السعادة التي كانت موجودة في المجتمعات البدائية البسيطة، ويشبه تاريخ البشرية بسقوط من حالة طبيعية سعيدة، حيث المساواة والبساطة، إلى المجتمع الحضاري الفاسد، حيث التفاوت والاصطناع.

ورأى أن الأخلاق لا تتحقق إلا من خلال الاجتماع، والمجتمع الصالح هو الذي يهيئ التربية ليعيش الفرد وفق طبيعته الخيرة، ثم ينمو ليصبح إنسانا اجتماعيا فاضلا، ولذلك ربط الأخلاق مع السياسة، فقال: لكي يكون الإنسان أخلاقيا يجب أن يكون اجتماعيا، ولكي يكون اجتماعيا يجب أن يكون سياسيا، وعندما يساهم الإنسان مع الآخرين في النفع العام، حينها يصبح لديه شخصية ناضجة، ويرى أن الناس في المجتمع الصالح متساوون، ولكن هناك فئة مستبدة بالسلطة والثروة، وتفلت من حقوق الغير.[2]

يرى روسو أن الأخلاق لا تنشأ من الفرد وحده، بل من التفاعل الاجتماعي والعيش المشترك في مجتمع منظم، والمجتمع الجيد يجب أن يوفر تربية طبيعية تتناسب مع الفطرة الإنسانية الخيرة، وأن يساعد الفرد على تطوير فضائله الاجتماعية.

[1] عبد المنعم حنفي: موسوعة الفلسفة و الفلاسفة، الجزء الأول، الطبعة الثانية، مكتبة مدبولي، 1999، ص:668.
[2] المرجع نفسه: ص: 668-669.

أما العلاقة بين الأخلاق والسياسة، فقال إن الأخلاق تحتاج إلى حياة اجتماعية، والحياة الاجتماعية تحتاج إلى تنظيم سياسي، فعندما يشارك الأفراد في الصالح العام، يكتسبون نضجا شخصيا، ويتحقق مبدأ السعادة الأساسي، والمشكلة تكمن في وجود فئة مستبدة تحتكر السلطة والثروة، وتنتهك حقوق الآخرين.

والإنسان يجب أن يكون حرا، وعندما ننزع الحرية عن الإنسان يعني أننا نلغي مسؤوليته عن أفعاله، ويرى أن تجنب المساواة والظلم ينبغي أن يدخل الجميع في عقد يلتزمون بطاعته، ويمارسون الحريات في ظله، وتكون الطاعة فيه للإرادة العامة، وهي ليست سلطة خارجية، لكنها تجسيد موضوعي للطبيعة الأخلاقية للإنسان، وبمجرد أن يطيع القانون، يجسد انتماء الأخلاق للمجموع، ويحقق لنفسه الحرية بطاعة القانون الذي ارتضاه لنفسه.[1]

يرى روسو أن الحرية شرط أساسي للمسؤولية الأخلاقية، فبدون حرية لا توجد مسؤولية، وبدون مسؤولية لا توجد أخلاق، وقد رأى أن الحل المناسب يكمن في العقد الاجتماعي، حيث يخضع الجميع طواعية لقوانين مشتركة.

وهذه القوانين تمثل الإرادة العامة، لا المصالح الفردية، والإرادة العامة تعبير عن الضمير الجمعي الأخلاقي، ويجب أن تكون طاعة الأفراد لهذا العقد ليست خضوعا لسلطة خارجية، بل تحقيقا للحرية الحقيقية، حين يطيع الإنسان القانون الذي شارك في صنعه.

وقد سمى روسو الولاء للعقد الاجتماعي "الدين المدني"، ولديه مبادئ بسيطة هي الإيمان بالآخرة وبالحساب، وطرح التعصب، وقد أكد على الإيمان بالله، ولكن لا يؤمن بوجود وساطة نبوة أو كنسية بين الإنسان والله، ومن يخرج عن هذه المبادئ فهو خائن للدولة، يهددها بالفوضى والانحلال.[2]

تحدث روسو عن الدين المدني، فقال إنه الولاء للمبادئ الأخلاقية المشتركة في المجتمع، وليس دينا مؤسسيا، بل الالتزام بقيم العقد الاجتماعي، وتقوم مبادئه الأساسية على الإيمان بالآخرة والحساب كضمان أخلاقي،

[1] عبد المنعم حنفي: المرجع السابق، ص: 669.
[2] المرجع نفسه: ص: 669-670.

ورفض التعصب الديني، وكذلك الإيمان المباشر بالله دون وساطة، يقصد هنا وساطة الكنيسة والكهنة أو أنبياء، ومن يخالف هذه المبادئ يعتبر خائنا للمجتمع، لأنه يهدد تماسك الدولة، ويؤدي إلى الفوضى الأخلاقية.

3 الفلسفة المثالية و بناء خط الإكتمال:

تمثل الفلسفة المثالية إحدى أبرز المحطات في تاريخ الفكر الفلسفي حيث سعت إلى تجاوز العالم الحسي نحو عالم المثل و المعقول ، و ضمن هذا المسار برزت الفلسفة الهيجلية بإعتبارها تتويجا لهذا التيار ، من خلال مشروع شامل سعى إلى الإكتمال المعرفي و الروحي .

3.1 الروح المطلقة (العقل المطلق) عند هيجل:

يتميز المذهب الهيجلي بفلسفة الروح أو فلسفة العقل، لأن الفكرة تنمو في الروح وتصل إلى واقعها وواقعيتها العقلية، فالفكرة المنطقية والطبيعية هما شرطان لتحقق الروح، وقد أنشأ هيجل الفلسفة في الحياة الإنسانية، ووضع الأسس الفلسفية للعلوم الإنسانية، وهو فسر الروح الذاتية والعائلة ودرسها من الخارج أيضا، أي لأعمالها مع المجتمع وما يخصه من قانون وأخلاق ...إلخ، وهذا ما سماه بالروح الموضوعية، ودرس أيضا في ميدانها الطبيعي مثل الفن والدين والفلسفة، وهذا ما أطلق عليه الروح المطلق.[1]

أسس هيجل فلسفته على مفهوم الروح كقوة عقلانية تحرك التاريخ والوجود، وكانت الفكرة تتطور في الروح عبر ثلاث مراحل، المرحلة الأولى هي الروح الذاتية الفردية، المرحلة الثانية هي الروح الموضوعية أي القانون والمجتمع، والمرحلة الثالثة هي الروح المطلقة التي تعني الفلسفة والدين والفن.

إن الفلسفة الهيجلية تدرس الأسس العقلانية للعلوم الإنسانية، وتفاعل الفرد مع المجتمع، وتظهر تجليات العليا للروح في الثقافة.

الروح الذاتية تعتبر لحظات ضرورية لتطور الروح، وهنا ميز بين النفس الأنثروبولوجية من حيث هي كائن حي مرتبط بالطبيعة والجسد، وبين الشعور أو الوعي وهو موضوع الفينومينولوجيا، حيث تبدأ الذات بالتمايز عن

[1] عبد الرحمن بدوي: المثالية الألمانية، شلنج، الجزء الأول، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965، ص:123.

العالم فتعيد تأسيسها مقابل الآخر، والروح هي موضوع علم النفس الفلسفي، وهنا تكون النفس واعية بذاتها كحرية عاقلة.[1]

قسم هيجل الوعي الروحي إلى مستويات، فميز بين النفس البيولوجية المرتبطة بالجسد والطبيعة، والوعي الفينومينولوجي أي التمييز بين الذات والعالم، وكذلك الروح العاقلة أي الحرية العقلانية، وكذلك تكلم عن تطور الروح، حيث يتم عبر صراع مع الآخر، ووعي بالذات ككيان مستقل، وتحول من الوجود الطبيعي إلى الحرية العقلانية.

يعارض هيجل النظرة التجريبية التي تربط حياة الواعية بروابط خارجية وتسمى روابط الأفكار، ويرى أن الروح أو العقل تتكون من الأحوال الانفعالية الأولية، ورفض الإلهام بالقلب والعاطفة كمعيار للخير الأخلاقي والحياة الدينية، يقول هيجل: "إن الفكر هو الذي يميز الإنسان من الدابة، ولا يشترك الإنسان مع الدابة إلا في الإحساس والانفعال الأولي".[2]

نقد هيجل النزعة التجريبية، فرفض تفسير الوعي عبر الروابط الخارجية كما في المدرسة التجريبية، ورفض اعتبار العواطف أساسا للأخلاق كما في بعض المذاهب الرومانسية، وأكد أن العقل هو الميزة الإنسانية الفارقة، وأن المشاعر المشتركة مع الحيوانات ليست أساساً للأخلاق، وأن الإنسان "حيوان عاقل" بالمعنى الجدلي.

إن شعور الروح بوحدتها هو ينبوع حريتها، والحرية هي ماهية الروح، عندما تتقدم الروح بطريق الوحدة فهي تتقدم في طريقها إلى الحرية، وتكون الحرية بالنسبة للروح المتناهية بوعيها للمتقابلات من أجل التغلب عليها، وعندما تنتصر على المتقابلات ترفع إلى وحدة أعلى، أي إلى حرية أكمل، فالحرية إذا مثل أعلى وغزو متواصل، وتطور الروح تحررها وحياتها امتداد وامتلاك، أي أن تضع نفسها في الغير دون أن تفقد نفسها فيه، أي أن تحقق ذاتها بإدخال الغير ملكاً لها وتجعله أداة لتكوين حياة أكمل، وهذا ما يجعل الذات ترفع نفسها رغم انجرارها للغير[3]، الحرية عند هيجل ليست انفلاتا من القيود، بل وعيا بالضرورة وتحقيقا للذات، وهي عملية تتطور عبر

[1] عبد الرحمن بدوي: المرجع السابق، ص: 123-124.
[2] المرجع نفسه، ص: 124.
[3] المرجع نفسه: ص: 124-125.

مواجهة التناقضات وتجاوزها، والوصول إلى وحدة أعلى، مثلا العبد يصبح حرا عندما يدرك ذاته في العمل، والفرد يتحرر عبر المشاركة في الدولة العقلانية.

وهذا ما يسمى بوحدة الروح، وصدقها هو المطلق، أي أن المطلق هو الروح، وهذا يعني أن درجات الروح المتناهية تغيرات غير متكافئة، وهي عمليات تقوم بها الروح من أجل توليد الروح المطلقة والوصول إلى كمال شعورها بذاتها، وغايتها جعل مظهرها هو ماهيتها، والرفع بالوعي بالذات إلى مرتبة الحق، وهذا يعني أن الدرجات لا حقيقة لها في ذاتها، ومن هنا يصل هيجل إلى أن المتناهي مجرد عبور وتجاوز لذاته، وهو رؤية ناقصة لله المتناهي، والعقل هو الحقيقة الأصلية التي لا تتحدد وتتأكد بالقضاء على الحدود، وينبغي للروح اللامتناهية أن تكون لها حقيقة إيجابية قابلة للتناهي في ذاتها، فروح تتحرر من الحد تحررا مطلقا وتصل إلى الوجود المطلق بذاته لتصبح لا متناهية حقا.[1]

إن الروح المطلقة هي غاية التطور الروحي، وتتحقق عبر الفن (حدس المطلق)، أو الدين (تمثيل المطلق)، والفلسفة (فهم المطلق)، والمتناهي هي مرحلة انتقالية وحقيقة سلبية يجب تجاوزها للوصول إلى اللامتناهي، واللامتناهي ليس مجرد نفي للمتناهي، بل تحقيق إيجابي للحرية المطلقة، أي روح تدرك ذاتها ككل.

3.2 الجدلية كمنهج عند هيجل:

الجدل عند هيجل هو "المنهج الذي شأنه أن يتأثر من قضية تفرز نقيضها، ثم تتألف من هذين النقيضين، ويتكرر هذا التطور الثلاثي ابتداء من أول وأبسط المعاني، وهو الوجود."[2]

عندما يتحدث هيجل عن الجدل فهو لا يقصد مجرد نقاش أو حوار عادي، بل الجدل عنده عملية تطور الفكر نفسه، فالفكرة عنده غير ثابتة على حال، بل تتحرك بطريقة خاصة فتبدأ بفكرة اولية لكن يوجد في داخلها تناقضها، فتنشأ عنها فكرة مضادة، وهاتان الفكرتان المتعارضان تندمجان في تركيب جديد لحل تناقض ويحتوي عناصر منهما لكنه يكون أكثر تطورا.

[1] عبد الرحمن بدوي: المرجع السابق، ص: 126.
[2] مراد وهبة: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص: 239.

وهذه الفكرة الثلاثية التي تتكون من الاطروحة والنقيض والتركيب لا تتوقف عند فكرة واحدة، بل تتكرر بكل مستوى من مستويات الفكر والواقع، وتبدأ من أبسط المفاهيم .

وهكذا يتقدم الفكر عند هيجل عبر سلسلة من المراحل، فتحل كل مرحله تناقضات المرحلة السابقة، وتخلق تناقضات جديدة، تؤدي الى تطور العقل اكثر، وهذا بالنسبة لهيجل القانون الذي يحكم التاريخ والمجتمع وحتى الطبيعة عنده.

قد طلق هيجل منهجه الجدلي في كتاب فلسفة التاريخ، فنجد فيه حركة جدلية عن تاريخ العالم، ابتداء من العالم اليوناني حتى الآن، فكان اليونان مجتمعا يقوم على الأخلاق المعرفية، ويتوحد المواطن مع المجتمع دون معارضة، وهنا يشكل المجتمع المعرفي نقطة الانطلاق للحركة الجدلية التي تسمى أطروحة.[1] هنا يوضح الكاتب كيف طبق هيجل منهجه الجدلي في فلسفة التاريخ، حيث رأى أن التاريخ يتطور من خلال صراع الأفكار والمجتمعات.

بدأ هيجل تحليله بالمجتمع اليوناني القديم، الذي كان قائما على الأخلاق العرفية، حيث كان الفرد منسجما مع المجتمع دون تساؤل، هذه المرحلة تمثل "الأطروحة" في الجدل الهيجلي، أي الفكرة الأساسية التي ستواجه لاحقا نقيضها.

المرحلة الثانية هي التي تثبت الأطروحة لكنها متناقضة معها، وفي حال إذا كان المثال في اليونان القديمة تكتشف عدم ملاءمة الأطروحة عبر تشكيك سقراط، لم يكن ليستمر دون فكر مستقل، ولكن المفكر المستقل هو الخصم اللدود للأخلاق العرفية، وهنا انهار هذا المجتمع القائم على العرف أمام مبدأ الفكر المستقل، ويجب على المبدأ أن يتطور، وهذا ما حدث في ظل المسيحية، وتؤدي حركة الإصلاح الديني إلى قبول الحق لازمة ضمير الفردي، وهنا فقد تناغم المجتمع اليوناني، ولكن انتصرت الحرية، وهنا هي المرحلة الثانية للحركة الجدلية، وهي نقيض المرحلة الأولى، وتسمى بالأطروحة المضادة.[2]

[1] بيتر سينجر: هيجل، مقدمة قصيرة جدا، ترجمة: محمد إبراهيم السيد، مراجعة: مصطفى محمد فؤاد، الطبعة الأولى، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، 2015، ص:100.
[2] المرجع نفسه: ص:100.

ثم ينتقل الكاتب إلى المرحلة الثانية، وهي "نقيض الأطروحة"، في هذه المرحلة، ظهرت أفكار مناقضة للأخلاق العرفية اليونانية، مثل تشكيك سقراط الذي كشف محدودية الأخلاق التقليدية، هذا النقد أدى إلى انهيار المجتمع القائم على العرف، وحل محله مبدأ الفردية والحرية، خاصة مع ظهور المسيحية والإصلاح الديني، الذي أكد على ضمير الفرد، لكن هذه الحرية المطلقة أصبحت هي الأخرى مشكلة، لأنها مجردة وغير متوازنة.

المرحلة الثانية هي التي تثبت الأطروحة لكنها متناقضة معها، وفي حال إذا كان المثال في اليونان القديمة تكتشف عدم ملاءمة الأطروحة عبر تشكيك سقراط، لم يكن ليستمر دون فكر مستقل، ولكن المفكر المستقل هو الخصم اللدود للأخلاق العرفية، وهنا انهار هذا المجتمع القائم على العرف أمام مبدأ الفكر المستقل، ويجب على المبدأ أن يتطور، وهذا ما حدث في ظل المسيحية، وتؤدي حركة الإصلاح الديني إلى قبول الحق لازمة ضمير الفردي، وهنا فقد تناغم المجتمع اليوناني، ولكن انتصرت الحرية، وهنا هي المرحلة الثانية للحركة الجدلية، وهي نقيض المرحلة الأولى، وتسمى بالأطروحة المضادة.[1]

في هذه المرحلة، يشرح الكاتب كيف أن الحرية المجردة (التي مثلت النقيض) ليست حلا كاملا، لأنها تؤدي إلى فوضى، كما حدث في الثورة الفرنسية حيث تحولت الحرية إلى إرهاب، إذن، لا الأطروحة الأولى (المجتمع العرفي) ولا نقيضها (الحرية المطلقة) قادران على بناء مجتمع مستقر، هنا يأتي دور "التركيب"، وهو الجمع بين إيجابيات المرحلتين، الأخلاق المجتمعية مع احترام حرية الفرد، مما يؤدي إلى مرحلة أكثر تطورا.

هنا تأتي مرحلة إثبات المرحلة الثانية أنها غير ملائمة، لأن الحرية وحدها مجردة بدرجة أكبر من المطلوب، ولا يمكن أن تكون أساسا يقوم عليه المجتمع، وإذا طبقناها يتحول مبدأ الحرية المطلقة إلى إرهاب، كما في الثورة الفرنسية، ويكون ذلك التناغم العرفي والحرية المجردة نموذجا أحادي الجانب، فيجب الجمع بينهما وتوحيدهما بطريقة تحافظ على كليهما، وهذا ما يقودنا إلى المرحلة الثالثة الأكثر ملاءمة، وهي مرحلة الأطروحة المركبة، إذن تنتهي كل الحركة الجدلية بأطروحة مركبة، ولكنها لا تنهي العملية الجدلية بالطريقة التي ظن هيجل أن المجتمع العضوي في عصره قد أنهى بها الحركة الجدلية للتاريخ.[2]

[1] بيتر سينجر: المرجع السابق، ص: 100.
[2] المرجع نفسه، ص: 100.

يختم الكاتب بأن الحركة الجدلية لا تنتهي عند "التركيب"، بل تستمر في تطورها، هيجل اعتقد أن المجتمع البروسي في عصره يمثل نهاية التاريخ، لكن الكاتب يشير إلى أن الجدل مستمر، لأن كل تركيب يصبح بدوره أطروحة جديدة تواجه نقيضها، وهكذا تستمر حركة التاريخ، بمعنى آخر، التاريخ ليس خطاً مستقيماً ينتهي عند مرحلة معينة، بل عملية دائمة من التطور والصراع بين المتناقضات.

خلاصة الفصل الثاني:

تناولت في هذا الفصل مسار تشكل الخطاب الفلسفي الحداثي، انطلاقا من نقد المناهج التقليدية التي هيمنت في العصور الوسطى، وصولا إلى بناء فلسفة جديدة تتمحور حول الذات والعقل والمنهج العلمي.

ركز المبحث الأول على ظهور الأنا المفكرة وأهمية المنهج في تأسيس معرفة عقلية، مستعرضا تأثير النهضة العلمية وبلورة هذا التحول، ثم تطرق المبحث الثاني إلى التبلور الفعلي للخطابين التجريبي والعقلاني، ممثلين في فلسفة بيكون وديكارت، مع التركيز على تصورهما المختلف لمصادر المعرفة، ويبين كيف أدى هذا الاختلاف إلى انقسام الفلسفة الحديثة بين التجريبية والعقلانية.

أما المبحث الثالث فقد أبرز مرحلة النضج والامتداد، من خلال الثورة الكانطية التي أعادت تشكيل الفلسفة على أسس نقدية، وفكر التنوير الذي نقل الفلسفة إلى ساحة الاجتماع والسياسة، وأخيرا الفلسفة المثالية الهيجلية التي حاولت بناء نسق شامل للواقع والمعرفة.

وبذلك يظهر الفصل كيف تبلور الخطاب الحداثي عبر ثلاث لحظات، الانفصال عن التقليد، وتأسيس النظرية، ثم البناء النظري، مؤسسا لمرحلة جديدة في تاريخ الفكر الفلسفي.

الفصل الثالث:

تصدع الخطاب الفلسفي الحداثي

(نهاية نسقية الحداثة)

تمهيد:

يعد الخطاب الفلسفي الحداثي أحد أكبر الخطابات الفكرية تأثيرا في تاريخ الفلسفة الغربية، اذ مثل منذ بداياته مشروعا نسقيا كانت المركزية فيه للعقل المطلق المعرفة، و الإنسان كذات مركزية فاعلة في العالم و التاريخ عير أن هذا المشروع لم يخل من تناقضات داخلية ظهرت مبكرا، و انفجرت بشكل واضح في القرنين التاسع عشر و العشرون على يد فلاسفة زرعوا بذرة الشك داخل الحداثة ذاتها.

في هذا الفصل سنتبع تصدع الخطاب الفلسفي الحداثي من خلال ماحل أساسية، فسنستعرض إرهاصات فلاسفة الشك الحداثي مع ماركس ونيتشه وفرويد، الذين زعزعوا أسس النسقية الحداثية من الداخل، ثم سنتناول محاولات بعض المفكرين والفلاسفة في إعادة المشروع الحداثي عبر العودة إلى بعض ركائزه الأولى، فنرى هوسرل يحاول إحياء الديكارتية تقوم على أساس الوعي وكاسيرر بإعادة كانط ضمن مشروع الكانطية الجديدة، وأخيرا مرحلة تشظي الخطاب الفلسفي الحداثي والتي تواكب التأسيس الفلسفي لما بعد الحداثة، فنحاول مناقشة عمل مفكرو ما بعد الحداثة على تفكيك المركزيات التي اقامتها الحداثة، ونقف عند اشكاليات التيار بين كونه نقدا جذريا للحداثة وبين محاولات لتأسيس رؤى فلسفية بديلة، وهنا نتساءل: كيف إنقلب الخطاب الفلسفي الحداثي على نفسه، متحولا من مشروع عقلاني نسقي إلى خطاب متصدع؟ وهل مثلت محاولات ترميمه استمرارية له أم مهدت لتجاوزه نحو فلسفات ما بعد الحداثة؟.

الفصل الثالث: تصدع الخطاب الفلسفي الحداثي (نهاية نسقية الحداثة)

المبحث الأول: ارهاصات فلاسفة الشك الحداثي:

إن الشك الفلسفي الحديث لم يأت من فراغ، بل كان نتيجة لتراكمات فكرية ونقدية بدأت ملامحها تتشكل في القرن 19، في هذه المرحلة ظهر مفكرون مثل ماركس ونيتشه وفرويد، طرحوا أسئلة جذرية خلخلت اليقين السائد، ودفعت إلى إعادة النظر في مفاهيم كانت تبدو راسخة مثل الحقيقة والدين والذات، وفي هذا المبحث سنعرض الإرهاصات الأولى لهذا المسار النقدي العميق من خلال التوقف عند أبرز أفكار هؤلاء الفلاسفة الثلاثة الذين مهدوا بطريقتهم الخاصة لتحولات فكرية كبرى، وسنتساءل: كيف ساهم كل من ماركس ونيتشه وفرويد في زعزعة الأسس التقليدية للوعي الغربي؟

1 كارل ماركس: (1818-1883)

يعد ماركس أحد أبرز المفكرين الذين زعزعوا الثقة في البنى الفكرية والاجتماعية السائدة في عصره، فلم يكن مجرد منظر اقتصادي، بل كان ناقدا جذريا للفكر الغربي بأكمله، وخصوصا في تعامله مع مفاهيم السلطة والدين والوعي، من خلال تحليله المادي للتاريخ، ومن خلال منهجه الجدلي.

1.1 الدياليكتيك و المادية الديالكيتية :

إن الديالكتيك أو المادية الديالكتيكية هي النظرية العامة للحزب الماركسي، وهي تنظر في حوادث الطبيعة وطريقتها في البحث والمعرفة الجدلية، ونظرياتها مادية لأنها تُعلل حوادث الطبيعة.[1]

إن المادية الديالكتيكية هي النظرية الأساسية في الفكر الماركسي، وتقوم على المنهج الجدلي أي دراسة الأشياء في تطورها وصراعها الداخلي، والمادية هي تفسير الظواهر بأسباب مادية واقعية ولا تعتمد على تفسيرات

[1] ستالين: المادية الديالكتيكية و المادية التاريخية، ترجمة : قدري محمد حنفي، دار دمشق للطباعة و النشر، جمهورية مصر العربية، 2007، ص:18.

غيبية، وتقوم هذه النظرية بدراسة الظواهر الطبيعية وطرق البحث العلمي والمعرفة الإنسانية، وميزاتها الأساسية أنها تفسر كل الأحداث الطبيعية تفسيرا ماديا خالصاً دون اللجوء إلى أسباب ميتافيزيقية أو مفاهيم مثالية.

قد رجع ماركس في طريقته الجدلية إلى هيكل، رغم أن جدل هيكل مختلف تماما عن الجدل الماركسي، فقد اقتبس هذا الأخير من الجدل الهيجلي سوى نواته العقلية، ثم طرح منه المثالية وأعطاه طابعا علميا حديثا، يقول ماركس: "إن طريقتي الديالكتيكية لا تختلف عن الطريقة الهيجلية من حيث الأساس فحسب، بل هي ضدها تماما، هي في نظري فعل العكس، ليست حركة الفكر سوى انعكاس الحركة الواقعية مقولة إلى دماغ الإنسان ومستقرة فيه."[1]

استفاد ماركس من طريقته في التفكير الجدلي لكنه غيرها تماما، فقد أخذ منها الفكرة الأساسية فقط في التطور عبر الصراع، لكنه تخلص من الجانب المثالي أي فكرة أن الأفكار هي التي تحرك التاريخ، وجعلها مادية علمية، وقال إن الواقع المادي هو الذي يحرك التاريخ، وهنا يكمن الاختلاف الجذري بين نظريتهما، فجدل ماركس عكس جدل هيجل تماما، فعند هيجل الفكر يحرك الواقع، وعند ماركس الواقع يحرك الفكر، فهيجل كان مثاليا أما ماركس كان ماديا، وقال إن أفكارنا مجرد انعكاس العالم المادي من حولنا، نرى أن ماركس قلب طريقة هيجل رأسا على عقب، وجعل المادة هي الأساس وليس الأفكار المجردة.

لقد أخذ "كارل ماركس" من "هيغل" طريقته الثورية "الديالكتيك"، ورفض مثاليته وآراءه الرجعية والصوفية. ليعتمد "ماركس" أنه مادي، ولكن ماديته تختلف عن النزعات المادية الفلسفية التي سادت عصره بزعامة "فيورباخ". فالمادية الماركسية تقول بأسبقية الوجود المادي والاجتماعي على الوجود الفكري، وليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم.[2]

الديالكتيك ضد الميتافيزيقا وهو يعتبر الطبيعة كل واحد متماسك وترابط بين الأشياء والأحداث ترابطا عضويا ويكون بعضها شرطا لبعض بصورة متقابلة.[3]

[1] ستالين: المادية الديالكتيكية و المادية التاريخية، المرجع السابق، ص: 19.

[2] عبد الحفيظ البار: مقال بعنوان: إرهاصات فلسفة ما بعد الحداثة(رواد الشك الحداثي من كانط الى فرويد وبداية مرحلة التجاوز)، مجلة رفوف، مخبر المخطوطات، جامعة ادرار، الجزائر، المجلد ،11 العدد 1، تاريخ الاستلام :09/14/، 2022 تاريخ النشر: 2023/01/22، ص: .126.

[3] ستالين: المادية الديالكتيكية و المادية التاريخية ،المرجع نفسه: ص:22.

يعد الديالكتيك أيضا طريقة تفكير تعتبر أن كل الأشياء في الطبيعة مرتبطة ببعضها ككل واحد مثل أعضاء الجسم، ومتداخلة وتعتمد على بعضها أي أن كل شيء يؤثر على الآخر، وتكون أحيانا متناقضة لكن هذا التناقض هو ما يحرك التطور، وهو عكس الميتافيزيقا التي تفصل بين الأشياء وتدرسها منعزلة عن بعضها، فمثلا الليل والنهار متناقضان لكنهما متكاملان ومترابطان، ووجود أحدهما شرطا لوجود الآخر.

1.2 الصراع الطبقي و تقويض أسس الحداثة السياسية :

"إن المادية الجدلية فلسفة لها تصور خاص بها للمعرفة، وترفض النزعة الوضعية المعادية لكل تصور عام للمادة والإنسان، والتي تعتبر العِلم وحده القادر على معرفة الحقيقة. وتعتبر الماركسية أن النظرة الوضعية متطرفة. وعلى عكس هذه النظرة، ترى الماركسية أنه يمكن قيام نظام فكري للمعرفة، وقد أقامت لنفسها فلسفة خاصة بها"[1].

المادية الجدلية اساس الفلسفة الماركسية، وتقوم على اولوية المادة، اي الوجود المادي يسبق الوعي ويشكله، فالمنهج الجدلي يعتبر فهم التطور عبر التناقضات، مثل صراع الطبقات كقوة محركة للتاريخ.

ترى الجدلية المادية ان المعرفة ليست مجرد انعكاس سلبي للواقع، بل نتاج تفاعل عملي بين الانسان والطبيعة عبر العمل والصراع الاجتماعي، فمثلا معرفة الانسان بالاستغلال لا ياتي من التأمل الفلسفي المجرد، بل من تجربته المادية كعامل في النظام الرأسمالي.

ترفض المادية الجدلية النزعة الوضعية لكل تصور عام للمادة والانسان، فالنزعة الوضعية هي مذهب فلسفي يقلل المعرفة الى الظواهر القابلة للرصد التجريبي فقط، ويرفض الميتافيزيقا او التحليل الاجتماعي الشمولي، كذلك تركز على حيادية العلم، تدعي ان العلم ينتج حقائق موضوعية خالصة بمعزل عن السياق الاجتماعي.

قدم ماركس نقدا لهذا، فقال ان الوضعية تهمل العلاقات الاجتماعية مثل الطبقة التي تشكل حتى الوقائع العلمية، ووصفها بضيق الرؤية، فهي ترفض تفسيرا شموليا للمادة والانسان كجزء من عملية تاريخية جدلية.

[1] عبد الحفيظ البار: مقال بعنوان: إرهاصات فلسفة ما بعد الحداثة(رواد الشك الحداثي من كانط الى فرويد وبداية مرحلة التجاوز)،مرجع سابق، ص: 126.

النزعة الوضعية تقدس المنهج العلمي التجريبي كمصدر وحيد للمعرفة، لكن الماركسية ترى ان العلم نفسه ملوث بأيديولوجيا الطبقة المسيطرة، مثل علم الاقتصاد البرجوازي الذي يبرر الاستغلال، والحقيقة ليست محايدة، فهي تبنى عبر الصراع الطبقي، مثل حقوق العمال ليست فكرة مجردة بل نتاج نضال مادي.

تعتبر الماركسية ان الوضعية المادية متطرفة لافراط الوضعية في اختزال الحقيقة فيما هو قابل للقياس كميا، مثل اهمالها لمعاناة العمال لانها غير قابلة للقياس الرياضي، وكذلك انكارها لدور الفلسفة في تحليل البنى الاجتماعية الخفية، مثل علاقات الانتاج.

وعلى عكس هذه النظرة، فان الماركسية ترى انه يمكن قيام نظام فكري للمعرفة، فالماركسية لا ترفض العقل او المنطق، لكنها ترفض الفصل بين الفكر والواقع المادي، ونظامها الفكري يقوم على وحدة النظرية والممارسة، حيث تختبر الافكار عبر الثورة الاجتماعية، مثال ذلك نظرية فائض القيمة ليست مجرد فكرة بل اداة.

اذا فهناك صراع قائم بين الماركسية والوضعية، فالوضعية ترى ان مصدر المعرفة هو التجربة الحسية، في حين ان الماركسية ترى ان مصدرها الممارسة الاجتماعية والصراع الطبقي، وموقف الوضعية من العلم انه علم محايد، عكس الماركسية التي ترى انه علم مشروط بأيديولوجيا الطبقة، في حين ان منهج الوضعية كان تجزيئيا يدرس الظواهر منعزلة، كان منهج الماركسية جدليا يدرس التناقضات في سياق التاريخ.

يقول ماركس إن الإنسان نتاج البيئة وإنها هي من تكونه وهذا لا يكفي بل يجب أن تكون البيئة نفسها مختلفة فهي وسط اجتماعي يربط الناس فيما بينهم بأشياء محددة وينتمون إلى فئات اجتماعية مختلفة، و ربط ماركس أيضا ماهية الدين بماهية الإنسان كفرد يمثل بنفسه منظومة من علاقات اجتماعية محددة ولا وجود لإنسان منعزل وإن الروابط الطبيعية تقل أهمية عن الروابط الاجتماعية التي تقوم بين الناس في مجرى تطور التاريخي لهذا فإن الشعور الديني ليس طبيعيا في الإنسان بل هو نتاج اجتماعي.[1]

من هنا نستنتج إن الإنسان هو نتاج التطور الاجتماعي محدد في مجتمع محدد، ونلاحظ هنا إن تمييز الوسط الاجتماعي إلى طبقات متباينة ليس شيئا قبليا طبيعيا، بل هو نتاج تطور تاريخ طويل نتيجة صراع تناقضات تبرز

[1] د.ريازانوف: محاضرات في تاريخ الفلسفة الماركسية، ترجمة: جورج طرابيشي، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1979، ص: 59.

في الوجود في مراحل معينة من التطور الاجتماعي، و من هنا رأى ماركس إن دور الفلسفة أن تحول العالم عن طريق الممارسة، والعمل الإيجابي والنشاط العملي مكملتان للنقد الواقعي، وهكذا أدخل ماركس المبدأ الثوري على الفلسفة المادية.[1]

رأى ماركس إن تغيير المجتمع الألماني الراهن الخالي من حرية الفكر وحرية التعلم واجب وبعد أن حلل فئات المجتمع، رأى إن البروجوازية ليست مؤهلة لتغيير النظام الاجتماعي بأسره، واستنتج أخيرا إن الطبقة الوحيدة التي بإمكانها تغيير هذه النظام هي الطبقة البروليتاريا، فهي الطبقة التي لديها القدرة على تحرير الشعب الألماني، وتحويل نظامي اجتماعي، لأنها الطبقة المضطهدة والتي تعاني من شر البروجوازية، فهي تحتل طبقة السلم الاجتماعي وتتحمل ظلم المجتمع الباقي، وهي أيضا محرومة من الملكية الفردية التي تتمتع بها غيرها، أي إن لا مصلحة لها في بقاء هذا المجتمع، هي فقط تفتقر إلى الوعي والعلم والفلسفة، وإذا تشبعت بالوعي والفلسفة أصبحت مرتكزة الحركة التحريرية، إذا استوعبت مهمتها العظيمة.[2]

هذه كانت وجهة نظر ماركس الإنسانية وكان هو أول القائلين بها.

2 فريدريش نيتشه : (1844-1900)

ان فلسفة نيتشه هي محاولة من اجل اعادة تقويم القيم او قلبها، وذلك بتجاوز الميتافيزيقا في مواجهة العدمية الاوروبية، التي يتغلب عليها انطلاقا من الجينيالوجيا، ان كل القضايا المتعددة التي شغلت نيتشه، مثل إرادة القوة والعود الابدي والى اخره من الموضوعات التي انشغلت بنقد الغرب، وسعت الى تجاوز وقلب الافلاطونية ونقد العقل والمعرفة، ما هي الا اسس لقلب الميتافيزيقا الغربية، واستبدال مشكلة الوجود بمشكلة القيم، وان النقد الفكر الميتافيزيقي لا يتحقق الا بالكشف عن حقيقته، التي ما هي الا مجرد اخلاق، اي ان اساس الميتافيزيقا هو الاخلاق والقيم.[3]

[1] .ريازانوف: محاضرات في تاريخ الفلسفة الماركسية، المرجع السابق، ص: 61.

[2] المرجع نفسه، ص: 62-63.

[3] أحمد عبد الحليم عطية: نيتشه و جذور ما بعد الحداثة، الطبعة الأولى، دار الفارابي للنشر، بيروت ، لبنان، 2010، ص: 273.

2.1 نقد العقل المطلق:

صنم الفلاسفة الأكبر هو العقل، فقد آمنوا إيمانا كبيرا في قدرته على اكتشاف الحقيقة والوجود، وأعطوه المطلقية في الحكم الذي لا مرد لحكمه، ووضعوا قوانينه هي قوانين الوجود، ورأوا أن مبادئ الفكر حقائق مستخلصة من طبيعة الوجود ذاته، ثم فصلوه عن الحياة وأعلى من شأنه فوضعوه فوق الوجود، وقالوا إن مبادئه متعالية قبلية أي تسبق التجربة، وقالوا أيضا إنه العالم جميعه فهو في باطنه وداخله، ومنهم من قال أيضا إن التطور التاريخي هو العقل وهو يعرض نفسه، وهكذا جعلوا منه إلها ذو ذات إلهية وجوهر إلهي ، و رأى نيتشه إن انحلال الفلسفة يعود إلى تمجيد الفلاسفة للعقل، وإنها أخطر شيء يهدد الحياة هو مفهوم العقل بهذا النحو، وإن كل الأوهام الأخرى التي وقع فيها الفلاسفة ترجع إلى هذه الفكرة.[1]

لقد هاجم نيتشه العقل من عدة وجهات نظر، فرفض المنطق رفضا تاما ، ورأى أنه وهم مقصود، فمبادئ الفكر ما هي إلا أوهام ضرورية للحياة، وإن العقل يرى أنه يحتاج إليها ليقوم بالتفكير، فيخترعها ويفرضها على العالم والوجود، ويرى نيتشه إنه من سوء استعمال الحقوق أن يزعم أن مبادئ الفكر هي قوانين الوجود، وأن ينقلها إلى الكون الخارجي، وقال نيتشه أيضا إن العقل في حياة الإنسان لا حاجة إليه، وهو خطر، لأن عدم معقولية شيء من الأشياء ليس حجة ضد وجوده، بل بالأحرى إنها شرط لوجود هذا الشيء، لأن سيرورة الوجود وجوهره يتناقض مع العقل ويتنافى مع المعرفة العقلية، حتى إن نيتشه قال إن الذي يمكن تصوره عقليا لابد أن يكون وهما لا حقيقة له. ويرى نيتشه إن العقل خطر لأنه يدعي معرفة كل شيء وإدراك كل شيء، ولو كان الأمر كذلك لما استطاع الناس أن يحيوا طويلا، ويذكر نيتشه أيضا هذا الوهم الذي انساق في تياره الفلاسفة، حيث رأوا أن هناك عقلا كليا يحكم الكون، فتصبح الظواهر كلها وأحداثه معقولة، فالعقل الوحيد الذي نعرفه هو هذا العقل الضئيل الموجود في الإنسان، ولهذه الأسباب ثار نيتشه على الفلسفة كلها، وعلى كل الفلاسفة الذين قالوا بالوجود الثابت بدلا من القول بالسيرورة، وعارضهم معارضه شديدة، وقال إن العقل لا يمكن أن يكون إلا وهما، ولا حقيقة له.[2]

[1] عبد الرحمن بدوي: خلاصة الفكر الفلسفي، نيتشه، الطبعة الخامسة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975، ص: 202-203.
[2] المرجع نفسه: ص: 203-206-207.

2.2 القيم و الأخلاق:

هناك من يقول إن الله هو واضع القيم، وهناك رأي آخر يقول إن القيم يضعها الإنسان، وهذا الرأي يقول به أغلبية الفلاسفة، وأهم من قال بهذا الرأي هو فريديريك نيتشه، فميز بين فاعل الفعل ومن يستفيد من الفاعل، ورأى إن من يمدح الأخلاق مثل الأفعال الإيثارية ويعدها خيرا هو الذي يستفيد منها، وهذا وهم، لأن الأحكام الأخلاقية لا تصدر ممن يستفيد منها بل من الذين عدوا أنفسهم أخيارا وحكموا على أفعالهم بأنها خير مقابل ما هو وضيع ودنيء، ولهذا أصبح الفعل الخير يكون خيرا لأنه صدر من فاعل يحسب نفسه هو الأسمى.[1]

فرأى نيتشه إن البائسين والعجزة والمرضى الذين سماهم عبيد الأخلاق هم أيضا خالقي القيم، ولا يقتصر الأمر على النبلاء والأقوياء فقط، فعبيد الأخلاق خلقوا قيما وقرروا إن الزهد والتجرد والتضحية والصبر فضائل ذات قيمة إيجابية، وهم من قالوا إنه من الخير أن يكون الإنسان عبدا، لأن العبيد سيطر عليهم ساداتهم وهم مقهورين منهم، وهنا نرى إن العبيد والسادة هم خالقو القيم، وكل منهما يخلق قيما مضادة لقيم الآخر، فما يراه السادة قيما إيجابية يراه العبيد قيما سلبية والعكس صحيح، وهذا هو تاريخ الأخلاق على مر الإنسانية، صراع بين قيم السادة وقيم العبيد، ويحاول كل منهما السيطرة وأن يكون سيدا، إذن لا الدين ولا العقل يصنع القيم، بل تصنعها الطبيعة الإنسانية وبما فيها من غرائز، وأهم هذه الغرائز غريزة حب السيطرة وغريزة إرادة القوة، ويرى نيتشه إن العبيد بدل أن يعملوا ليتحرروا من وضع العبودية يقيمون هذا الوضع بشرط قيمتهم الخاصة، وهكذا سعادتهم ستكون سعادة سلبية، فهم بهذا يكذبون على أنفسهم وعلى الآخرين، ولهذا اخترعوا فكرة الروح وفكرة المقدس، فأحلوا محل الصحة نجاة الروح، ومحل الحيوية الزهد والتجرد، أما السادة فيخلقون القيم بعدم الفصل بين السعادة والفعل، وهدفهم التحرر من أجل خلق قيم جديدة فقط.[2]

"يرى نيتشه أن القيمة مرتبطة بالأشخاص تعبر عن طبائعهم، فالأسياد في المجتمع الإغريقي كانوا يسمون أنفسهم بالحقانيين (الحق)، كما كانت تدل كلمة "الخير" على المحارب الذي هو من الطبقة الأرستقراطية، وتدل كلمة "النبيل" على الرأس الأشقر، في حين كانت تعني الكلمات الأخرى مثل "رديء" أو "سيء" في أصلها

[1] عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية، الطبعة الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، 1976، ص: 98.
[2] عبد الرحمن بدوي: المرجع نفسه، ص:99-100 .

اللاتيني على صاحب الرداء الرث وأسمر البشرة، أي أن معاني جميع القيم الأخلاقية مرتبطة بالأسياد لا بالعاميين الضعفاء".[1]

يشير هنا نيتشه إلى أن الأخلاق نشأت من التراتبية الاجتماعية في المجتمعات القديمة، حيث كان الأسياد النبلاء الأرستقراطيون يضعون القيم وفقاً لطبائعهم وقيمهم، ونرى هنا أن نيتشه قسم القيمة إلى قيم السادة وقيم العبيد، فقيم السادة هي قيم الحقانيين أصحاب الحق، إشارة إلى مزاعم الشرعية الذاتية، والخير مرتبط بفضائل المحاربين مثل الشجاعة والقوة، والنبيل يرتبط بالمظهر الجسدي كرمز للنقاء العرقي، أما قيم العبيد فكلمة رديء وسيء يعدان وصفاً للطبقات الدنيا من العبيد والعامين، وترتبط بالمظهر الخارجي كما قال الرداء الرث والبشرة السمراء.

ولقد توصل نيتشه إلى هذا بالنقد الجينيولوجي أي تتبع الأصول، فكشف أن القيم الأخلاقية ليست مطلقة بل نتاج علاقات القوة، وتعبير عن مصالح الطبقة المسيطرة، كذلك مرتبطة بسياقات تاريخية واجتماعية.

يشير إلى أن القيم السائدة اليوم مثل التواضع والرحمة هي في الأصل قيم العبيد التي انتصرت عبر المسيحية على قيم السادة الأرستقراطية، ودليله على ذلك أن الأخلاق ليست حقائق مطلقة بل تأويلات تعكس موازين القوة، والصراع بين الطبقات، وإرادة القوة، مثلا، عندما كان الأرستقراطي يصف نفسه بالنبيل، لم يكن وصفاً أخلاقياً محايداً بل تأكيداً لتفوقه الطبقي وتميزه عن الوضيع من العامة.

رفض نيتشه أفكار من يبقون القيم خارج النقد، الذين يكتفون بنقد القيم الموجودة أو نقد الأشياء باسم القيم السائدة، مثل أعمال شوبنهاور وكانط، ورفض أيضا انتقاد القيم أو احترامها بجعلها مشتقة من وقائع موضوعية مزعومة، وهم أصحاب المنفعة، فرأى نيتشه أن الفيلسوف يجب أن يكون عالم نسابة، فيختلف عن الأحكام الكانطية وعن الطريقة المنفعية الميكانيكية، فالنسابة هي قيمة الأصل وأصل القيم في نفس الوقت، وتعني إذ. الأصل ، ونيتشه لا يتصور النقد كرد فعل بل كفعل.[2]

[1] عبد الحفيظ البار: مقال بعنوان: إرهاصات فلسفة ما بعد الحداثة(رواد الشك الحداثي من كانط الى فرويد وبداية مرحلة التجاوز)،مرجع سابق، ص:131.

[2] جيل دولوز: نيتشه و الفلسفة، ترجمة: أسامة الحاج، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت ، لبنان، 1993، ص: 7.

2.3 موت الإله:

فكرة موت الإله لا يقصد بها الإله المسيحي أو آلهة الأديان، بل يقصد بها عالم الميتافيزيقا بصفة عامة، وهي تعبر في اعتقاد نيتشه عن انهيار أساس العالم الآخر وفقدان دعامته، وهي فكرة مهد بها نيتشه لرفض الميتافيزيقا، ليصل إلى أن الفكر يجب أن يبحث فقط في القيم، وتنتقل الفلسفة للبحث في الذات وقيمتها، فبينما تبحث الأديان عن التعالي بتجاوز الإنسان، فإن نيتشه يرى أن تحقيق التعالي يكون عن طريق الإنسان، الذي تعطيه فكرة موت الإله فرصة لتحقيق كل ما تصل إليه إمكانياته، وهذا ما أشارت إليه فكرة الإرادة عند نيتشه، فهي تبين العلو الذي يسمو بنا فوق أنفسنا، فهي تقوم بتجريد الإنسان وتجعله محبا للحياة رغم كل الآلام.[1]

3 سيغموند فرويد: (1856-1939)

يعد سيغموند فرويد من أبرز المفكرين في تاريخ علم النفس، وقد أسس مدرسة التحليل النفسي التي غيرت جذريا مفهوم الإنسان لذاته وسلوكه، وبهذا يوضع في درجة داروين وأينشتاين وكوبرنيكوس.

3.1 تفكيك مركزية الوعي في المشروع الحداثي:

لقد غير فرويد نظرتنا عن الإنسان وقلبها، فديكارت وجون لوك رأوا أن الطبيعة تمنحنا الإرادة الحرة والقدرة على الاختيار، وهذا جوهر الشخصية وينبع من نفس واعية، لكن فرويد اعتبر أن نظرتنا إلى أنفسنا وهم، وقال إن النفس الواعية هي مظهر خارجي لحياة عقلية لا واعية قوية، هكذا غيّر فرويد نظرتنا إلى الذات بتبيان أن الحياة العقلية الواعية هي جزء صغير من حياتنا الكلية، وأن اللاوعي له عوامل تحدد عملياتنا الواعية، وأكبر مثال قدمه فرويد هو الجبل الجليدي، ومن هنا استنتج أن اللاوعي هو جوهر شخصياتنا.[2]

لقد قام فرويد بإكمال الثورة الكوبرنيكية، لأنه بين أن البشر لا يملكون سيطرة كاملة على أمور في أجسادهم، لا يمكن أن يستند السلوك البشري إلى عقلانية خالصة، وأن الدوافع اللاواعية تلعب دورا رئيسيا فيه، لكن اعترافه هذا أقل من تقدير ثلاثة مفكرين أولوا اهتماما كبيرا بالطبيعة البشرية، فقال فرويد إن السلوك البشري

[1] صفاء عبد السلام علي جعفر: محاولة جديدة لقراءة فرديش نيتشه، دار المعرفة الجامعية، السويس، 1999، ص:49.

[2] غناز سكيربك: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، مرجع سابق، ص: 778.

تحركه قوى أعمق من الأفكار العقلية، وبهذا يقول فرويد: "ولكن المعقول هو جزء فقط من الحياة العقلية، فثمة عدد من الأشياء التي تحدث ليست معقولة".[1]

3.2 اللاوعي عند فرويد:

أدرك فرويد أن العديد من الأفعال التي نقوم بها تنبع من رغبات مخفية عنا، لا نصل إليها مباشرة، لكنها تؤثر بشكل عميق على ما نفعل، فهناك أشياء نريدها دون أن ندرك ذلك، هذه الرغبات اللاإرادية لها تأثير بالغ على حياتنا وعلى طريقة تنظيم مجتمعنا، وهي ما يظهر الحضارة الإنسانية بشكلها الحسن أو السيء، وهذا ما اكتشفه فرويد رغم وجود أفكار مشابهة سبقته، فقد كان فرويد طبيبا، وقد لفتت انتباهه حالات بعض الشباب التي كشفت عن أجزاء من العقل تتحكم في سلوكهم وتسبب مشاكل لا يدركونها، واهتم بالهستيريا والاسترب والعصبية، ولاحظ أن معظم المرضى من النساء كن يعانين من أمراض غريبة مجهولة الأسباب العضوية، فاقترح فرويد أن المصدر الحقيقي لكل هذه المشاكل هو ذكريات أو رغبات مكبوتة غير واعية، وهم لا يعلمون بوجودها أصلا، وباستخدام تقنية التداعي الحر التي طبقها فرويد، حيث سمح للمرضى بالتحدث عن كل أفكارهم وأحلامهم، جعل الأفكار تتدفق وتحول اللاشعور إلى شيء مدرك، مما جعل المريض يشعر بالتحسن وأزال بعض الأعراض بتحرره من الضغط والتخطي لما كانوا يخافون مواجهته، وهنا كانت لحظة ولادة التحليل النفسي.[2]

يرى فرويد أن الذكريات والرغبات اللاواعية موجودة في كل الناس وليس المرضى فقط، فنحن نخفي ما نشعر به وما نريد أن نفعله، فهناك أفكار عنيفة وأخرى جنسية لا يجب أن تظهر لخطورتها، فتكبت في العقل وتحفظ في اللاوعي، مثل عقدة أوديب المشهورة التي تقول إن هناك رغبة عند الطفل لقتل أبيه حبا في أمه، ورغبة عند الطفلة لقتل أمها حبا في أبيها.

كذلك اعتبر فرويد أن الأحلام هي الطريق الأساسي للاوعي، فهي من أفضل الطرق للكشف عن أفكارنا المخفية، ففي الأحلام محتوى ظاهر ومحتوى كامن، وهذا الأخير هو المعنى الحقيقي للحلم، فما نراه هو رموز تشير إلى الرغبات المستترة في عقولنا الباطنة، أيضا تحدث فرويد عن زلات اللسان، فقال إنها طريقة أخرى نتعرف بها

[1] نايجل واربرتون: مختصر تاريخ الفلسفة، ترجمة : محمد مفضل، تقديم: علي حسين، مكتبة897، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، العراق ، بغداد، 2019، ص: 242-243.
[2] نايجل واربرتون: المرجع نفسه، ص:244-245.

على الرغبات اللاواعية، وتسمى "الزلات الفرويدية"، فهي تكشف الرغبات التي لا نستطيع إدراكها، وتظهر عن طريق الصدفة، ولقد طبق فرويد نظريته على المعتقدات الثقافية أيضا، ففسر انجذاب الناس للدين بأننا نؤمن بالله ونشعر بوجوده في حياتنا، ونظن أننا مؤمنون به اعتقاداً راسخاً، لكن فرويد يقول إننا نؤمن بالله فقط لشعورنا بالحاجة إلى الحماية، فيعتقد أن كل هذه الحضارات أسست على وهم، لأن فكرة الأب القوي الذي يوفر لأطفاله الحماية ويلبي حاجاتهم غير المتحققة – وهذا ما يسمى "تفكير التمني" – هو ما زرع في المجتمعات فكرة أن الإله موجود، لأن الرغبة الجامحة في وجوده تنتج عن الرغبة اللاواعية في الحماية والرعاية التي ظهرت في الطفولة فالبالغون تريحهم الفكرة لأن مشاعر الطفولة المكبوتة ما زالت فيهم، ويصدقون فكرة الإيمان بالدين، وما هي إلا حاجة نفسية غير محققة.[1]

لقد أحدثت فلسفة فرويد تحولا جذريا في فهمنا للعقل البشري، حيث نقضت فرضيات سابقة كانت مسلَّمة لفترات طويلة. فبينما أكد ديكارت على شفافية العقل لذاته، معتبراً أن كل فكرة في العقل يمكن إدراكها بشكل مباشر وواضح، جاء فرويد ليكشف عن زيف هذه الفرضية.

"بهذه النظرة التي قدمها فرويد يكون قد أسقط أدوات الحداثة، فإذا كانت الفلسفة الغربية منذ بداياتها الأفلاطونية والأرسطية قد حددت الكائن البشري بوصفه كائناً عاقلاً، أي أن الفلسفة تحولت إلى التعريف الأرسطي، إلا أن فرويد قد ضرب الحداثة في جوهرها وأبان عن أن هذا الذي نعتبره ماهية (أي العقل) لا قيمة له"[2].

[1] نايجل واربرتون: مختصر تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، ص: 246.

[2] عبد الحفيظ البار: مقال بعنوان: إرهاصات فلسفة ما بعد الحداثة(رواد الشك الحداثي من كانط الى فرويد وبداية مرحلة التجاوز)،مرجع سابق، ص: 136.

المبحث الثاني: محاولات ترميم الحداثة:

بعد أن بدأت الحداثة تظهر نقاط ضعفها وتناقضاتها، حاول عدد من المفكرين إصلاح مسارها بدلا من التخلي عنها كليا، ومن بين هؤلاء نجد هوسرل الذي رجع إلى ديكارت ليعيد بناء الحداثة على أسس جديدة تعتمد على الوعي والفينومينولوجيا، كما نجد كاسيرر الذي أعاد قراءة فلسفة كانط من منظور مختلف يعرف بالكانطية الجديدة، وركز على دور الرموز في فهم الإنسان للعالم، وقد مثلت هذه المحاولات نوعاً من الترميم من الداخل بدلا من الهدم والقطيعة الكاملة.

1 هوسرل وإعادة الديكارتية:

حاول هوسرل في بدايات مشروعه الفلسفي أن يعيد بناء الفلسفة على أساس متين، فرجع إلى ديكارت باعتباره من أوائل الذين بحثوا عن اليقين الذي لا يمكن الشك فيه، لكن هوسرل لم يقف عند هذه النقطة، بل طور هذا الشكل من خلال المنهج الفينومينولوجي الظاهراتي، حيث جعل الوعي هو نقطة بداية لكل معرفة، كما جعل ديكارت التفكير أساسا لليقين.

إن هوسرل في منهجه الفينومينولوجي لا يعرف علم الظواهر بأنه إضافة معلومات جديدة للمعلومات السابقة، بل يعرفه بأنه تعديل في وجهات النظر، أو بأنه توجيه لملاحظاتنا التي ننصرف عن الحقائق التجريبية نحو هذه الخاصية وهي أنها موضوع تجريب، فهو لا يهتم بوجود شيء في العالم الخارجي، بل كيف يكون هذا الشيء في تجربتنا وشعورنا، فعلم الظواهر يدرس كما يظهر لنا في تجاربنا، ولا ينظر إلى تفسيرها أو واقعها الموضوعي.[1]

1.1 محاولة إعادة الديكارتية:

لقد انطلق هوسرل في منهجه الفينومينولوجي انطلاقة من الشك الديكارتي، فيقول في كتابه تأملات ديكارتية: "سوف نبدأ كل لذاته وبذاته بأن لا نأخذ مأخذ الاعتبار ضروب الاقتناع التي تقبلناها حيث الآن، ولا نتقبل بصفة عامة حقائق العلم كمعطيات، فكما فعل ديكارت دعونا نسير في تأملاتنا موجهين بفكرة علم

[1] إميل بريهيه: إتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة: محمود قاسم، مراجعة: محمد محمد القصاص، دار الكشاف للطباعة و النشر و التوزيع، الإسكندرية، 1998، ص:31.

صحيح قائم على أسس ثابتة ثباتا مطلقا"[1]، فهنا يدعو هوسرل إلى ترك كل معارفنا المسبقة، والدعوة إلى بداية فردية خالصة، أي أن كل مفكر يجب أن يبدأ بذاته دون الاعتماد على أي معطيات خارجية، وكذا ترك كل معتقداتنا وأفكارنا التي كوناها طيلة حياتنا، وأن لا نقبل بالمسلمات العلمية على أنها يقين مطلق، وهنا يظهر انطلاقه من الشك الديكارتي أنه يجب أن نخضع كل معارفنا وخبراتنا للشك، وهو التحرر من كل آرائنا وأحكامنا السابقة ما لم يكن مبرهنا عليها برهانا ضروريا أو مستمدا من البداهة[2]،يشرح إدموند هوسرل أسس منهجه الفينومينولوجي (الظاهراتي) مستنداً إلى فكرة الشك التي قدمها ديكارت، يستشهد هوسرل من كتابه "تأملات ديكارتية" حيث يطرح ضرورة البدء من الذات الفردية دون الاعتماد على أي معارف مسبقة أو حقائق علمية جاهزة، يدعو إلى التخلص من كل الأفكار والمعتقدات المتراكمة طوال الحياة، وعدم قبول المسلمات العلمية كحقائق مطلقة، هنا يظهر تشابه مع ديكارت في ضرورة الشك في كل المعارف والخبرات السابقة، إلا أن هوسرل يضيف بعداً جديداً وهو التركيز على التحرر من الأحكام المسبقة ما لم تكن مثبتة بدليل ضروري أو بديهي.

لكن الفارق الجوهري بين منهج ديكارت ومنهج هوسرل هو أنه لا يعتمد الشك الكلي، لكنه يضع عناصر المواضيع بين قوسين، وينصرف بالوعي إلى الماهية الخالصة، فقد وضع كل العلم الطبيعي بين قوسين ليعلق الحكم على الأشياء ويتأمل خصائصها الجوهرية كما تعطى للشعور دون وساطة[3]، هذا هو الفرق الجوهري بين منهج ديكارت الشكي الكلي ومنهج هوسرل، بينما كان ديكارت يشك في كل شيء، فإن هوسرل يتبع أسلوب "وضع الأشياء بين قوسين" (التعليق الظاهراتي) حيث لا ينفي وجود الأشياء لكنه يمتنع عن الحكم عليها مؤقتاً.

يهدف هذا الأسلوب إلى التركيز على الماهيات الخالصة للأشياء كما تظهر للوعي مباشرة دون وساطة. هوسرل بهذا يضع كل العلوم الطبيعية بين قوسين ليتأمل الخصائص الجوهرية للأشياء كما تظهر في التجربة الذاتية المباشرة.

بعد ذلك ينظر هوسرل إلى الوقائع كما هي موجودة في الشعور، وهذا ما سماه بالرد إلى الذات، فيرجع حتى ظواهر العالم إلى الوعي، وهنا يبدو العالم ظاهرة مباشرة للشعور، فيواجه فيها الموضوعات الخارجية والداخلية،

[1] علي مولا: قصة الفلسفة من البداية إلى يومنا، منشورات مكتبة علي مولا الرقمية، 2021، ص: 258.
[2] علي مولا: المرجع نفسه، ص: 259.
[3] علي مولا: المرجع نفسه: ص:259.

وهذه فكرة القصدية لدى هوسرل، فالشعور قائم على فكرة القصد، أي أن لكل أفعال الشعور أو الوعي موضوع يتجه نحوه، فالشعور لا يخلق الموضوع بل يجد نفسه ماثلا أمامه، ومن هنا نرى أن المعرفة هي دراسة الموضوعات كما تبدو عليه ظاهرة في الشعور، وهذه الموضوعات هي ماهيات مدركة مباشرة مثل اللون والرائحة إلى آخره، وتكون علاقة الفكر بموضوعاتها علاقة تضايف، وهذا يعني أن الوعي والموضوع لا ينفصلان بل يدرسان معا، وكل منهما يحتاج الآخر ليكون له معنى، فالوعي لا يفهم إلا من خلال ما يقصده، والموضوع لا يفهم إلا من خلال طريقة ظهوره للوعي.[1]

إن مفهوم "الرد إلى الذات" عند هوسرل، حيث يعود بكل الظواهر إلى الوعي، العالم يصبح ظاهرة مباشرة للشعور، يواجه فيها الإنسان الموضوعات الخارجية والداخلية، تقدم الفقرة مفهوم القصدية الأساسي في الفينومينولوجيا، حيث أن كل فعل وعي يكون موجهاً نحو موضوع ما، الوعي لا يخلق الموضوع لكنه يجده حاضرا أمامه، المعرفة بهذا المنظور هي دراسة الموضوعات كما تظهر للوعي، وهي ماهيات مدركة مباشرة مثل الإحساسات (الألوان، الروائح..)، العلاقة بين الوعي وموضوعاته علاقة تبادلية، حيث لا يمكن فهم أحدهما دون الآخر، الوعي يفهم من خلال توجهه نحو الموضوع، والموضوع يفهم من خلال طريقة ظهوره للوعي.

2 إرنست كاسيرر و الكانطية الجديدة:

في تاريخ الفلسفة قلما نجد فيلسوفا أعاد قراءة مفكر سابق بروح خلاقة كما فعل إرنست كاسيرر مع فلسفة إيمانويل كانط، فقد انطلق كاسيرر من أسس الكانطية لكنه لم يتوقف عندها، بل طورها ووسع آفاقها لتلائم روح العصر الحديث، مما جعله أبرز ممثلي الكانطية الجديدة.

2.1 كاسيرر و إعادة احياء الكانطية:

إن تعريف الكانطية الجديدة قد يصعب لكثرة مدارسها وطرق تقديمها المختلفة، وعبارة الكانطية تطلق على المواقف والاتجاهات التي تنتمي لكانط، وهم مجموعات مختلفة، فمنهم تلاميذ مباشرون لكانط، ومنهم الفلاسفة الذين اشتغلوا على كانط، وكذلك الكانطيون الجدد أيضا النقديون، وكثير غيرهم، وقد بدأ تداول مصطلح

[1] علي مولا: المرجع السابق: ص: 260.

الكانطية الجديدة في ألمانيا سنة 1875، وتعددت اتجاهاتها، وكان الجامع بينهم هو الرجوع للإرث الكانطي ليس لإحيائه وللمحافظة عليه، بل لدراسته ونقده.[1]

إحياء الكانطية الجديدة وجعل سؤال الإبستمولوجيا محور التركيز الأساسي لعدة مفكرين يسمون فلاسفة مدرسة ماربورغ، فقد سعى هؤلاء إلى تفسير العلاقة بين الرؤية الكانطية والعلوم الطبيعية في ضوء الاكتشافات العلمية الجديدة، ومن أبرز هؤلاء المفكرين نجد إرنست كاسيرر[2] الذي انطلق في تفكيره الفلسفي من ثورة كانط الكوبرنيكية، باحثا في الإشكالات الفلسفية ومعالجتها، فهو وريث الثورة التي تقوم على قلب الروابط بين المعرفة وموضوعها.

إن مدرسة "ماربورغ" الكانطية الجديدة، هذه المدرسة الفلسفية قامت بإحياء الفكر الكانطي مع تركيز خاص على نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)، إن فلاسفة هذه المدرسة، وعلى رأسهم إرنست كاسيرر، حاولوا إعادة تفسير العلاقة بين الفلسفة الكانطية والعلوم الطبيعية في ضوء التطورات العلمية الحديثة، يتم تقديم كاسيرر هنا كوارث للثورة الكانطية الكوبرنيكية التي قلبت العلاقة التقليدية بين الذات العارفة وموضوع المعرفة.

لقد حافظ كاسيرر على المفاهيم الأساسية، خاصة المفهوم الترنسندنتالي الذي يعني به كانط المعرفة التي تهتم بمفاهيمنا القبلية عن الموضوعات أكثر من اهتمامنا بالموضوعات ذاتها، فنراه هنا يهتم بطريقة المعرفة أكثر من الاهتمام بموضوعها، وتبنى كثيرا هذه الطريقة الكانطية ونمط تفكيرها، مما سيؤكد أن وظيفة المعرفة هي بناء الموضوع وتشكيله باعتباره مشروطا، أي أن موضوع التجربة هو نفسه غير ممكن إلا من خلال افتراض الفهم ووظائفه الخاصة بالوحدة القبلية.[3]

هكذا حافظ كاسيرر على المفهوم الترنسندنتالي (المتعالي) الكانطي، هذا المفهوم يعني الاهتمام بالشروط القبلية للمعرفة بدلاً من الموضوعات نفسها، يبرز هنا كيف أن كاسيرر تبنى هذا المنهج الكانطي الذي يؤكد على

[1] حميد لشهب: الكانطية الجديدة، رؤية نقدية تحليلية لمفهومها ومدارسها، الطبعة الأولى، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ص: 25-26-27.

[2] أندرو بووي: الفلسفة الألمانية، مقدمة قصيرة جدا، ترجمة: محمد عبد الرحمن سلامة، مراجعة: هبة عبد المولى، مؤسسة هندوي، صدر في :2010، صدرت هذه الترجمة:2014، ص: 81.

[3] فؤاد مخوخ: من نقد العقل إلى هيرمونيطيقا الرموز، بحث في فلسفة الثقافة عند إرنست كاسيرر، الطبعة الأولى، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، بيروت، 2017، ص: 66-67.

أن المعرفة ليست مجرد انعكاس للواقع، بل هي عملية نشطة لبناء الموضوع المعرفي، و يتم التأكيد على أن الموضوع لا يمكن أن يوجد كمادة للمعرفة إلا من خلال الشروط القبلية للفهم.

يرى كاسيرر أن ثورة كانط الكوبرنيكية أو عمل كانط الذي انصب على تحديد وظيفة تشكيل المعرفة وشروط إمكانها، ولهذا أعلن كاسيرر أن فلسفة الأشكال الرمزية تتجاوز التصور المرئي للمعرفة وتدور في فلك السؤال الترنسندنتالي.[1]

طور كاسيرر الثورة الكانطية الكوبرنيكية من خلال فلسفته عن الأشكال الرمزية، و تجاوز التصور التقليدي للمعرفة كمرآة تعكس الواقع، واتجه نحو طرح أسئلة ترنسندنتالية أعمق، يتم هنا ربط مشروع كاسيرر بأعمال كانط الأصلية حول شروط إمكان المعرفة، مع الإشارة إلى أن فلسفة الأشكال الرمزية تمثل تطوراً لهذا المشروع.

هنا يرى كاسيرر أن ثورة كانط الكوبرنيكية أو عمل كانط الذي انصب على تحديد وظيفة تشكيل المعرفة وشروط إمكانها، ولهذا أعلن كاسيرر أن فلسفة الأشكال الرمزية تتجاوز التصور المرآوي للمعرفة وتدور في فلك السؤال الترنسندنتالي.

إن استعمال كاسيرر الكثيف للمنهج الترنسندنتالي لا يعني أنه يكرر ما قاله كانط والكانطيون الجدد أمثال كوهن وناتورب، ففلسفة الأشكال الرمزية تشمل مجال الثقافة البشرية، إذ أن عودته إلى مبادئ الفلسفة النقدية واستخدامه المنهج الترنسندنتالي تعد عودة نقدية وإعادة تناول فتحت آفاقا جديدة للفلسفة الكانطية كلها، فهناك تمايز بين قراءته والقراءات الجديدة، إذ أنه لا يبين الوظيفة المنطقية للحكم فقط، بل يشمل كل اتجاه ومبدأ خاصين بالتنظيم الروحي[2]، يظهر هنا التمييز الواضح بين منهج كاسيرر والكانطيين الجدد الآخرين، إذ أن استخدام كاسيرر للمنهج الترنسندنتالي لم يكن مجرد تكرار لأفكار كانط أو الكانطيين الجدد، بل كان تطويراً مبتكراً، يتم توضيح أن فلسفة الأشكال الرمزية عند كاسيرر شملت مجالات أوسع من الثقافة البشرية، وأن عودته

[1] فؤاد مخوخ: من نقد العقل إلى هيرمونيطيقا الرموز، المرجع السابق، ص: 68.

[2] فؤاد مخوخ: المرجع نفسه:ص: 69.

إلى كانط كانت عودة نقدية خلاقة، ثم أن قراءة كاسيرر تميزت بشموليتها، حيث لم تقتصر على الجانب المنطقي فحسب، بل شملت كافة مظاهر التنظيم الروحي للإنسان.

المبحث الثالث: تشظي الخطاب الفلسفي الحداثي وتأسيس ما بعدها:

في عالم الفكر، لم يكن الخطاب الفلسفي الحداثي نهاية الطريق، بل كان بداية لتصدعات عميقة أدت إلى تحوله وتشظيه، ومع تزايد الأسئلة حول اليقين والحقيقة، بدأ يظهر توجه جديد يعرف بما بعد الحداثة، لا يطمح لبناء أنظمة مغلقة، بل يتميز بالاختلاف والتعدد والتفكيك، وهذا يعد لحظة انتقالية فارقة، حيث بدأ يتزعزع صرح الحداثة ليفتح المجال أمام تصورات جديدة.

1 ما بعد الحداثة و تفكيك المركزيات:

الحداثة وما بعد الحداثة بينهما سلسلة من التعارضات تظهر أن الثانية رد فعل للأولى، ففوضى ما بعد الحداثة يقابلها مفهوم التراكمية الحداثي، والشمولية مقابل التفكيك، والحضور مقابل الغياب...الخ ، وأهم الأسس المشتركة بين تيارات ما بعد الحداثة هي رفض النظريات الشمولية مثل نظريات ماركس وهيجل، وكذلك رفض اليقين المطلق وروح المنطق التقليدي، أيضا رفض الحتمية التاريخية والطبيعية، ورفض السلطة بكل أشكالها السياسية والفنية أو في الخطاب[1].

الحداثة وما بعد الحداثة بينهما علاقة جدلية، حيث تظهر أن ما بعد الحداثة جاءت كرد فعل على أفكار الحداثة، مع وجود تعارضات واضحة بينهما، فالفوضى في ما بعد الحداثة مقابل التراكمية في الحداثة، والشمولية في الحداثة أي النظريات الكبرى التي تفسر العالم ككل قابلها التفكيك في ما بعد الحداثة، تفكيك هذه النظريات إلى أجزاء صغيرة متعددة، أما الحضور والمركزية والوضوح في الحداثة مقابل الغياب في ما بعد الحداثة حيث ساد اللايقين وتشظي المعنى.

إن أهم الأسس الفكرية المشتركة بين تيارات ما بعد الحداثة والتي تمحورت حول الرفض والنقد، خاصة رفض النظريات الشمولية مثل الماركسية والهيجلية التي تدعي تفسير التاريخ والمجتمع ككل، كذلك رفض اليقين المطلق، فما بعد الحداثة تؤكد على نسبية الحقيقة وتعددها، ورفض المنطق التقليدي الذي يعتمد على ثنائيات ثابتة مثل الصواب والخطأ، كذلك رفض الحتمية التاريخية أو الطبيعية، أي فكرة أن الأحداث تسير وفق قوانين

[1] بدر الدين مصطفى: دروب ما بعد الحداثة، مؤسسة هنداوي، 2018، ص:35-36.

حتمية لا تتغير، ورفض السلطة بكل أنواعها سواء كانت سلطة سياسية مثل الدولة، أو فنية مثل المعايير الجمالية الثابتة، أو حتى في الخطاب الذي يمثل اللغة كمصدر للهيمنة.

1.1 تفكيك مركزية السلطة :

اجتهدت ما بعد الحداثة في البحث عن السلطة في كل شيء لتقوم بهدمها، مثل سلطة التاريخ وصياغته والخطاب والمجتمع، والعقل، والحقيقة، والشمولية، والكلية، والفن، هذه كلها سلطات سعت ما بعد الحداثة إلى هدمها وتقويضها، ومفهوم السلطة في ما بعد الحداثة هو مفهوم واسع يدخل في كل المجالات وفي مستويات متعددة، وقوى كامنة خلف كل الخطابات، يقول فوكو: "إن كل ظواهر المجتمع خطابات، العالم خطاب، والتاريخ خطاب، والعالم سلطة، والخطاب سلطة، والحقيقة والتاريخ وحتى الفيلسوف سلطة".[1]

لقد تبنت ما بعد الحداثة مهمة تفكيك جميع أشكال السلطة المختبئة في مختلف جوانب الحياة، وتشمل هذه السلطات التاريخ أي كتابة التاريخ وتفسيره، وكذلك الخطاب الذي يقصد به اللغة وأدوات التعبير، والمجتمع أيضا وما يحويه من عادات وتقاليد وقيم سائدة، كما تشمل أيضا العقل كمركز للمعرفة، والحقيقة كمفهوم مطلق، والشمولية ونقصد بالشمولية النظريات الكبرى، ونجد هنا مثال فوكو يوسع مفهوم السلطة ليشمل كل شيء حيث يرى أن كل الظواهر الإنسانية هي في وجودها خطابات تحمل في طياتها علاقات وقوة مسيطرة.

لقد كان مفهوم السلطة بارزا جدا في أعمال ديلوز وميشيل فوكو، وكان واضحا في كل تحليلاتهم الخطابية، فيرى فوكو مثلا أن هناك علاقة وثيقة بين الخطابات ونوع الممارسات التي تسيطر وتهيمن على المجتمع داخل سياقات محددة، مثل السجون ودور العبادة والمدارس والمستشفيات، فكلها تمارس فيها كل أنواع القمع والقهر، وكل منها له استراتيجية خاصة في القمع، وكل أنواع القمع تمارس على الجسد البشري، يقول فوكو: "لا يمكن أن تقوم علاقات سلطة بدون مقاومات"، ويرى أن أكثر فئة معرضة لهذا القمع هي جماعات المهمشين والملونين والشواذ جنسيا وكثيرون آخرون، وأن عليهم المقاومة لأنهم من يحدثون خرقا في النظام، ولهذا تقوم القوى المهيمنة المسيطرة بإسقاطهم من حساباتها، يقول هربرت ماركيوز: "إن المهمشين والسلالات والألوان الأخرى والطبقات

[1] بدر الدين مصطفى: المرجع السابق، ص: 42.

المستغلة المضطهدة، أولئك لا توفر لهم النظام فرص عمل لأنهم يعتبرونهم خارج النظام الديمقراطي، والنظام لا يمكنه دمجهم إلا بعد قوة أساسية تغرق قواعد اللعبة، وهذا ما يظهر أن الديمقراطية فاسدة"[1].

يظهر تحليل فوكو كيف تنتج المؤسسات الاجتماعية مثل السجون والمدارس والمستشفيات أشكالا مختلفة من القمع، وأن كل مؤسسة تطور استراتيجياتها الخاصة لممارسة السلطة والهيمنة، ويتم التركيز على الجسد كساحة رئيسية لممارسة السلطة والتحكم، ويؤكد فوكو على أن المقاومة جزء لا يتجزأ من علاقات السلطة حيث تظهر دائما مع ظهور السلطات، ويتم تسليط الضوء على الفئات المهمشة مثل العرقيات والمثليون والطبقات الفقيرة كضحايا رئيسيين لهذه الآليات، ولهذا انتقد ماركيوز الديمقراطية الليبرالية لاستبعادها هذه الفئات واعتبارها خارج النظام واتهمها بالفساد.

إذا السلطة ليست مركزية بل منتشرة في كل مكان، وتظهر عبر خطابات وممارسات يومية قد تبدو بريئة، وتنتج المعرفة والهويات والخضوع في نفس الوقت، كذلك تخلق مقاومتها الخاصة بها، وتستهدف بشكل خاص الفئات الهشة في المجتمع.

1.2 تفكيك الثنائيات التقليدية عند جاك دريدا:

لقد سعى جاك دريدا إلى هدم الأثنولوجيا الغربية القائمة على ثنائيات ثابتة المدلول مثل الشكل والمضمون، الإنسان والطبيعة، المطلق والنسبي... إلخ، فقد استهدف الفكر الميتافيزيقي في الفلسفة من اليونان إلى عصر الحداثة، ونقد المذاهب التي تقوم على الكليات التي تولد عنها التحديد الميتافيزيقي للغة والعقل، وتحديد الدلالة بالمعرفة فأصبحت تلزم التفكير بالوجود كحضور أو كاستحضار، ولقد انتقد دريدا كل البنى التقليدية التي لوثتها الميتافيزيقا، انتقد من خلال ذلك مقولات كانت فطرية لعالم الحسي والسيرورة، وأراد دريدا البرهنة على أن الثبات وهم وأن السيولة هي الحقيقة الوحيدة، وسعى إلى إلغاء الثنائيات التي ترتب عنها وجود المدلول والمتجاوز ليصل إلى عالم السيرورة الكاملة بلا أساس بلا أصل.[2]

[1] بدر الدين مصطفى: المرجع السابق، ص: 42.

[2] محمد بكاي: أرخبيلات ما بعد الحداثة:رهانات الذات الإنسانية، من سطوة الإنطلاق إلى إقرار الإنعتاق، الطبعة الأولى، مكتبة مؤمن قريش، لبنان، 2017، ص:85 .

لقد استهدف دريدا تفكيك الثنائيات الفلسفية الراسخة التي تشكل أساس الميتافيزيقا الغربية، وانتقد المنظومات الفكرية التي تعتمد على مفاهيم كلية ومطلقة، وركز على نقد التصور الميتافيزيقي للغة الذي يحصر المعنى في دلالات ثابتة، كذلك عارض فكرة الحضور الميتافيزيقي التي تهيمن على الفكر الغربي.

قدم دريدا نقدا جذريا لفكرة الثبات، مؤكدا أن السيولة والتحول هما السمة الأساسية للوجود، وسعى لإلغاء الثنائيات الفلسفية التي تفرق بين المدلول والمدلل عليه، وكان يهدف للوصول إلى تصور للوجود كسيرورة متحركة بلا أصول ثابتة أو مطلقة.

لقد تأسس الفكر الغربي على تعالي اللغة المنطوقة مرتبة عن اللغة المكتوبة، وأنزل بذلك الكتابة مكانا هامشيا متبعين مقولة "سقراط هو من لا يكتب"، لكن دريدا رأى أن هذا إجحاف في حق الكتابة فانتقد هذا الزعم بتفكيك دعائم الحضور التي تقف عليها الميتافيزيقا كالوحدة والتماسك والمثالية، وأعاد الاعتبار لمسألة الكتابة وأبرز أهميتها معارضا الذين همشوها على حساب الصوت، إذ إن هذا التمركز حول اللوغوس هو تعبير عن ميتافيزيقا متعالية، ولهذا وظف دريدا التفكيك للكشف عن المتخفي والمتحجب خلف كل مسكوت عنه وكل مكبوت، فالتفكيكية تقوض النص بالبحث في داخله عن المسكوت عنه وما لم نستطع التصريح به، أي تسعى إلى تفكيك النص وكشف غموضه واستدعاء المنسي والمهمش والمؤجل، فبالتفكيك تظهر في النص ونقيضه، ومركزه وهامشه، وتكسر كل صلابة تحول دون قراءته لأن القراءة نشاط وفعل سيرورة لا ينتهي، فالقراءة تقيم مسافة الاختلاف فيبقى المعنى دائما مرجئا، وهنا تكون التفكيكية قد أزالت المركزية وأزاحت المنطوق وأولت اهتمامها بالكتابة، وجعلت النص يصبح نظاما دون مركز يصبح لا حدود له يسير في عالم السيرورة خاليا تماما من الميتافيزيقا، وبهذا تظهر معاني النص المتعددة.[1]

يكشف دريدا عن التحيز الغربي التاريخي للكلام على حساب الكتابة، فيرفض التراتبية التقليدية التي تضع الكلام في مركز والكتابة في الهامش، فأراد إعادة الاعتبار للكتابة كأداة أساسية في إنتاج المعنى، حيث يرى أن هذا التمركز حول الكلام هو تعبير عن الميتافيزيقا الغربية.

[1] محمد بكاي: أرخبيلات ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص: 86-87.

يكمن منهج التفكيك عند دريدا في إظهار المسكوت عنه والمقموع في النصوص، ويعمل على تفكيك الثنائيات داخل النص (مركز/هامش، ظاهر/باطن)، ويظهر كيف أن القراءة عملية لا تنتهي من إنتاج الدلالات، وذلك أنه يحول النص من بنية مغلقة إلى فضاء مفتوح للتأويل.

يقوض التفكيك فكرة المركز في النصوص، ويحول النص إلى نظام لا مركزي وغير محدود، ويحرر النص من القيود الميتافيزيقية، كذلك يفتح النص على تأويلات متعددة لا تنضب.

من هنا يظهر لنا كيف أن مشروع دريدا شكّل هجوماً شاملاً على الميتافيزيقا الغربية من خلال تفكيك ثنائياتها الأساسية، وإعادة النظر في مفاهيمها المركزية حول اللغة والمعنى والوجود.

2 إشكالية ما بعد الحداثة بين النقد و التأسيس:

بعد أن كانت فلسفة الأنوار تتمحور حول علاقة الله بالإنسان، وأن الله هو المطلق الفارق، وأن هذا المطلق هو الذي يحرك الإنسان، وبعدها جاءت الحداثة فكسرت هذا السقف الميتافيزيقي، وجعلت الإنسان مركز الكون من خلال تعالي العقل الذي أعاد النظر لفهم الوجود، فتقدم العلم وأصبح العقل البشري المقوم للأمور، لكن مشروع العقل سقط عند انتشار العلم الجديد، وظهور المعلوماتية المتطورة التي أدت إلى تجدد في علم الخلايا البشرية قاد إلى الاستنساخ، وكذلك تطور الفيزياء الكمية الجديدة أدى إلى الطابع النسبي واللايقيني، وسقوط مركزية، وانتشر علم الاحتمالات والبورصة والذكاء الاصطناعي، وهذا ما أدى إلى انتهاء عصر الفلسفة القديم، وبداية عصر ما بعد الفلسفة.[1]

تمحورت مرحلة فلسفة الأنوار حول العلاقة بين الخالق والمخلوق، فاعتبرت الإله هو المركز المطلق للوجود، ورأت أن القوة الإلهية هي المحرك الأساسي للعالم والإنسان، وقد شكلت نظاماً ميتافيزيقياً مغلقاً يفسر الوجود.

أما ثورة الحداثة فقد قامت بتحطيم المنظومة الميتافيزيقية التقليدية، ونقلت مركز الثقل من الإله إلى الإنسان، فرفعت من شأن العقل البشري كأداة للمعرفة، وأدت إلى تطورات علمية وتقنية كبيرة، وكذلك جعلت العقل مقياساً ومعياراً للحقيقة.

[1] ديزيره سقال: ما بعد الحداثة، ما بعد الفلسفة، اللاإنسان، نهاية التاريخ، 2020، ص: 61.

لكن جاءت أزمة العقل الحديث ففشل المشروع العقلاني مع التطورات الحديثة، ومع الثورة الرقمية المعلوماتية التي غيرت المفاهيم، وقد ساهمت الاكتشافات البيولوجية الجزيئية والاستنساخ وتطورات فيزياء الكم التي أدت إلى نسبية المعرفة، كذلك ظهور مفاهيم اللاحتمية وعدم اليقين إلى سقوط مركزية العقل، وأدت هذه التحولات إلى عدة نتائج أهمها اختفاء المركزيات التقليدية، وهيمنة النسبية على الفكر العلمي، وتحولات جذرية في الأنظمة الاقتصادية، وظهر الذكاء الاصطناعي كتحد جديد، وهذا ما أنبأ بنهاية عصر الفلسفة الكلاسيكية، وبداية مرحلة جديدة من التفكير الفلسفي.

هذه التحولات تعكس انتقالا من التفكير المطلق إلى النسبي، ومن الأنظمة المغلقة إلى المنظومات المفتوحة، ومن اليقينيات إلى الاحتمالات، ومن الثبات إلى التغيير الدائم، أي من الفلسفة المنظمة إلى الفكر المرن.

إذا مر التطور التاريخي للفكر الفلسفي بعدة مراحل، فبدأ بمرحلة السيادة الإلهية إلى مرحلة العقل ثم إلى مرحلة ما بعد العقل.

2.1 ما بعد الفلسفة وفوضى المعرفة:

مصطلح ما بعد الفلسفة يعني سقوط طبيعة الفلسفة المألوفة التي كانت تعبر عن نظام متكامل شامل، متأسس على العقل يفسر السببيات والغايات التي يقوم عليها الوجود والظواهر بما فيها الإنسان، يقول هايدغر في تحديد معنى نهاية الفلسفة: "يدل الحديث على نهاية الفلسفة على كمال الميتافيزيقا أو تحقيق الميتافيزيقا"، ويوضح ذلك قائلاً: "مع قلب الميتافيزيقا الذي أنجز عبر كارل ماركس يكون قد تم بلوغ الإمكانية القصوى للفلسفة، لقد أدركت الفلسفة نهايتها".[1]

إن النموذج التقليدي الفلسفي كان يعتمد على بناء أنظمة فكرية شمولية متكاملة، ويعتمد على العقل كأداة مركزية للتفسير، كذلك فسر الوجود عبر مبدئي السببية العلة والمعلول والغائية أي الغايات والأهداف.

[1] ديزيره سقال: ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص: 62.

ويرى هايدغر أن نهاية الفلسفة لا تعني اختفاءها بل اكتمال المشروع الميتافيزيقي أي بلوغ نهايته القصوى، وتحقيق الميتافيزيقا في صورتها النهائية، ويعتبر أن ماركس مثل نقطة التحول الحاسمة حيث قام بقلب المنظور الميتافيزيقي التقليدي، واستنفذ جميع إمكانيات الفلسفة، وأوصلها إلى نهايتها المنطقية.

ونرى هنا تغيرا وتحولا جذريا في طبيعة التفلسف، وفي دور العقل ومفهوم الحقيقة، وهذا يمثل انتقالا من الفلسفة كنظام مغلق إلى مرحلة جديدة تتجاوز هذا النموذج، فقد كانت الفلسفة التقليدية تسعى لبناء أنظمة تفسيرية كلية، وتأسيس حقائق مطلقة، وتحديد غايات الوجود، بينما مرحلة ما بعد الفلسفة تشهد تفكيك هذه الأنظمة، والتخلي عن السرديات الكبرى، والاعتراف بتعدد الحقائق ونسبيتها، ويرى هايدغر أن اكتمال الميتافيزيقا هو نهاية المشروع الفلسفي التقليدي، وبداية لشكل جديد من التفكير، وتحول من بناء الأنظمة إلى نقدها وتفكيكها.

ويفسر بأن تحقيق الميتافيزيقا هو أن تبنى العلوم داخل أفق الفلسفة واستقلالها، وأن نمو العلوم مرتبط بمجالات الموجود كلها، وهذا يبدو كأنه يفكك الفلسفة لكنه في الحقيقة يحققها، إن التفكير الفلسفي اليوم يقوم على الشك الذي يزعزع مركزية الأشياء، وصار الشك أساس كل شيء، وأصبحت الحقيقة خارج الذات الإنسانية، لقد تغير الموضوع بعد الحداثة عن الفلسفات السابقة ككل اليونانية والوسيطة والحديثة، وأصبحت المعرفة إحصائية مع الكوانتم وظهور العقل الآلي والذكاء الاصطناعي، وبهذا أصبحت الحقيقة خارج الإنسان بل في الآلة التي خلقها الإنسان، وهذا يعني أن الحقيقة لم تعد مطلقة بل أصبحت خارج العقل الإنساني، تظهر في استمرار التحول، فالآلة التي صنعها الإنسان هي صنيعها، ومثلها الفلسفة فتناسب مع الذكاء الاصطناعي الذي سيطر على العالم وحل محل الذات الإنسانية، وهذا ما نقل الفكرة الإنسانية من الإنسان الذي صنع الآلة إلى محل صانعها، الإنسان هنا انفصل العقل ما بعد الحداثة عن الإنسان، فالذكاء البشري يتحول لذكاء اصطناعي، وهنا تنتقل الحقيقة إلى ما هو مصنوع، وهذا يبين فقدان العقل لثباته، وأن الإنسان لم يعد المصدر الأول لوعي الحقيقة، وانتقل إلى الآلة، أي أن الحقيقة أصبحت خارج الإنسان والطبيعة، وفقدت مطلقيتها وكمالها، وأصبحت نسبية متغيرة بتغير ظروف محيطها.[1]

[1] ديزيره سقال: ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص: 63-64-65.

إن اكتمال الميتافيزيقا يتجلى في بناء العلوم ضمن الإطار الفلسفي، مع الحفاظ على استقلاليتها، وارتباط تطور العلوم بمختلف مجالات الوجود، هذه العملية تبدو ظاهريًا كتفكيك الفلسفة، لكنها في الواقع تحقيق للغاية الأساسية من الفلسفة، وإكمال للمشروع الفلسفي عبر الوسائل العلمية.

لقد أصبح الشك، وليس اليقين، هو الأساس الجديد للفلسفة، فهو أداة لزعزعة المركزيات التقليدية، ونتج عن ذلك خروج مفهوم الحقيقة من نطاق الذات الإنسانية، وتحول جذري في الموضوع الفلسفي مقارنة بالمراحل السابقة، اليونانية، والوسيطة، والحديثة.

مع ظهور فيزياء الكم، النموذج الإحصائي، والذكاء الاصطناعي، والعقل الآلي، أصبحت الحقيقة موجودة في الآلات بدلا من العقل البشري، وأصبحت كذلك الحقيقة نسبية متغيرة بدلا من مطلقيتها وثباتها في الفلسفات السابقة، وبهذا أصبحت خاضعة لتحول مستمر، فقد شهد العصر الحالي تحول الذكاء البشري إلى ذكاء اصطناعي، وانتقال الحقيقة من الإنسان إلى منتجات التقنية، وهذا ما أدى إلى فقدان العقل الإنساني لمركزيته التقليدية.

نتج عن ذلك انفصال الفلسفة عن الإنسان، وتحول الحقيقة إلى كيان خارجي صناعي، وفقدان المطلق الفلسفي لصالح النسبية. وأدى هذا إلى أن الفلسفة لم تعد نظاما مغلقا أو مصدرا للمعرفة المطلقة، بل أصبحت نسبية ومتغيرة، مرتبطة بسياق تقني، خاضعة للتحولات التكنولوجية.

إذا، هذا ما يعكس الانتقال من الفلسفة الإنسانية المركزية إلى فلسفة ما بعد إنسانية، حيث تحل التقنية محل الإنسان، وتصبح الحقيقة صناعية لا بشرية، ويتحول العقل من بيولوجي إلى رقمي.

خلاصة الفصل الثالث:

يتبين من خلال هذا الفصل أن الخطاب الفلسفي الحداثي الذي انطلق في البداية بمشروع عقلاني نسقي يطمح إلى بناء معرفة يقينية وشاملة، قد عرف مع مرور الزمن تصدعات عميقة بدأت مع فلاسفة الشك الحداثي كماركس ونيتشه وفرويد، الذين وجهوا نقدا جذريا إلى أسس الحداثة سواء على المستوى السياسي أو الأخلاقي أو المعرفي، كما رأينا أن بعض الفلاسفة حاولوا إنقاذ المشروع الحداثي وإعادة ترميمه مثل هوسرل وكاسيرر، لكن هذه المحاولات لم تكن كافية لوقف الانهيار، بل مهدت لمرحلة جديدة تمثلت في خطاب ما بعد الحداثة الذي أعلن القطيعة مع كل مركزية، وفتح المجال لتشكيك المفاهيم الكبرى والتساؤل حول ثنائية العقل والسلطة والمعرفة.

إن نهاية هذا الفصل تمثل لحظة حاسمة تشير إلى زوال الوحدة التي ميزت الحداثة، وتفتح الباب أمام تعددية فكرية ومعرفية جديدة.

خاتمة:

حاولت في هذه المذكرة تتبع مسار تشكل الخطاب الفلسفي الحداثي من لحظة إرهاصاته الأولى في نهاية العصر الوسيط إلى لحظة تشظيه وانفجاره في خضم تحولات القرن العشرين، وقد كان الهدف من هذا العمل ليس فقط عرض المحطات الأساسية لهذا المسار بل كذلك مساءلة المنطلقات التي قام عليها ورصد التوترات التي شقته من الداخل وصولاً إلى الأسئلة الكبرى التي خلفها وراءه.

فمنذ بدايته ارتبط بإرادة القطع مع المرجعيات اللاهوتية والسلطوية التي هيمنت على الفكر الوسيط وتمحور حول الإنسان باعتباره ذاتا عاقلة حرة قادرة على فهم العالم وتغييره، وقد مثل هذا التحول لحظة مفصلية في تاريخ الفكر الأوروبي حيث أعاد العقل اكتشاف نفسه من خلال العلم والفلسفة وتمت إعادة بناء المعرفة على أسس منهجية صارمة كما رأينا مع بيكون وديكارت ثم كانط وهيجل لاحقا.

غير أن هذا المشروع رغم طموحاته الكبرى لم يسلم من الانتقادات العنيفة التي وجهها له مفكرو الشك الحداثي مثل ماركس ونيتشه وفرويد الذين كشفوا عن الطابع الإيديولوجي والمضلل أحيانا لهذا الخطاب وعروا أوهامه حول الحياد والعقلانية والمثالية، ومع دخولنا في مرحلة ما بعد الحداثة لم نعد أمام خطاب فلسفي موحد بل أمام مشهد معرفي متشظ يتميز برفض الكليات والانغلاق وبنقد جذري لكل مركزية معرفية أو سياسية.

تكشف هذه المرحلة إذا عن مفارقة جوهرية، الحداثة التي بدأت بوعد الخلاص بالعقل والإنسان انتهت إلى تفكيك ذاتها من الداخل، وهو ما يطرح أمام الفكر الفلسفي اليوم تحديا مزدوجا:

كيف نحافظ على مكتسبات الحداثة من عقلانية ونقد وحريات دون سقوط في شمولية جديدة؟ ، وكيف نواجه من جهة أخرى فوضى ما بعد الحداثة دون الانجراف إلى النسبية والعدمية؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة تظل مفتوحة، ولكن وعينا التاريخي والنقدي بمسار الحداثة كما حاولت هذه المذكرة أن ترسمه يظل شرطاً ضرورياً لأي تفكير مسؤول في مستقبل الإنسان والعقل والفلسفة.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

1- فرنسيس بيكون : الأورجانون الجديد "ارشادات صادقة في تفسير الطبيعة" ، ترجمة : د. عادل مصطفى، رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013.

2- رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضيري، مراجعة و تقديم: محمد مصطفى حلمي، الطبعة الثالثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985 .

المراجع:

1. نور الدين حاطوم : تاريخ العصر الوسيط في اوروبة ، الجزء الأول ، دار الفكر ، ساحة الحجاز ، دمشق ، 1982 .

2. غنار سكيربك ، نلز غيلجي : تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة الى القرن العشرين ، ترجمة : د حيدر حاج اسماعيل ، مراجعة : نجوى نصر ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الاولى ، بيروت ، لبنان.

3. برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ،الكتاب الثاني ،الفلسفة الكاثوليكية ، ترجمة : زكي نجيب محمود ، مراجعة : أحمد أمين ، مؤسسة هنداوي ، 2024.

4. عبد القادر أحمد اليوسف : العصور الوسطى الأوروبية ، دراسات تاريخية ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ، 1967.

5. جوزيف نسيم يوسف : تاريخ العصور الوسطى الأوروبية و حضارتها ، مكتبة التاريخ الوسيط ، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة و النشر و التوزيع ، اسكندرية ، مصر.

6. أمل مبروك : الفلسفة الحديثة ، التنوير للطباعة و النشر ، مؤسسة ديموبرس للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، 2011.

7. ابراهيم مصطفى ابراهيم : الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم ، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر ، الاسكندرية ، 2001.

8. نور الدين حاطوم : تاريخ عصر النهضة الأوروبية ،الموسوعة التاريخية الحديثة ، دار الفكر ، 1968.

9. برتراند راسل : حكمة الغرب ، الجزء الثاني ، مؤسسة هنداوي ، 2021.

10. مصطفى حسيبة : المعجم الفلسفي ، دار أسامة للنشر و التوزيع ، الطبعة الأولى ، الأردن ، عمان ، 2009.

11. برتراند راسل: الفلسفة الحديثة ، الكتاب الثالث ، ترجمة : د. محمد فتحي الشنطي ، المؤسسة المصرية العمامة للكتاب.

12. سكوت إتش هندريكس : مارتن لوثر مقدمة قصيرة جدا ، ترجمة : كوثر محمود محمد ، مراجعة : هبة عبد العزيز غانم ،مؤسسة هنداوي ، 2013.

13. زكي نجيب محمود. أحمد أمين: قصة الفلسفة الحديثة ، صدر في :1936 ، صدر عن مؤسسة هنداوي: 2020.

14. أيوب أبو دية : علماء النهضة الاوروبية، دار الفارابي ، بيروت ،لبنان، الطبعة الأولى، 2011.

15. عبد الرحمن بدوي: ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، الاردن، الطبعة الأولى، 1996.

16. فريديل فاينرت: كوبرنيكوس وداروين وفرويد، ثورات في تاريخ و فلسفة العلم، ترجمة: أحمد شكل، مراجعة: فتحي خضر، مؤسسة هنداوي، 2019.

17. توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين و الفلسفة ،السلسلة الفلسفية و الإجتماعية-4- ، مكتبة الآداب بالجماميز، مصر.

18. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي، نشر الكتاب سنة:1939، صدر عن مؤسسة هنداوي سنة:2012 .

19. نجيب بلدي: ديكارت، نوابغ الفكر الغربي 12، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة.

20. راوية عبدالمنعم عباس:ديكارت و الفلسفة العقلية،تقديم: محمد علي أبو ريان، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت،1996.

21. محمود زيدان: الاستقراء و المنهج العلمي ، مؤسسة شباب الجامعة ، بيروت ، 1966 .

22. .مصطفى عادل : أوهام العقل (قراءة في الأورجانون الجديد لفرانسيس بيكون) ، مؤسسة هنداوي ، تاريخ الصدور:2012، صدر عن مؤسسة هنداوي سنة:2018، المملكة المتحدة.

23. حبيب الشاروني : فلسفة فرانسيس بيكون، الشركة الجديدة درا الثقافة، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، المغرب، 1981.

24. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للنشر و الطباعة و التوزيع، القاهرة، 2007.

25. مهدي فضل الله: فلسفة ديكارت و منهجه،دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة للطباعة و النشر،الطبعة الثالثة، بيروت،1996.

26. عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1967.

27. كامل محمد محمد عويضة: باروخ سبينوزا فيلسوف المنطق الجديد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 1993.

28. زكي نجيب محمود: نظرية المعرفة، مؤسسة هنداوي.

29. راوية عبد المنعم عباس: جون لوك إمام الفلسفة التجريبية، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، 1996.

30. فاروق عبد المعطي: ديفيد هيوم الفيلسوف الأديب، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 1993.

31. أمير عباس صالحي: إيمانويل كانط ، فلسفة الأخلاق- الحداثة، الجزء الثالث، الطبعة الأولى، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، إيران، 2019.

32. محمود زيدان: كانط و فلسفته النظرية، الطبعة الثالثة، دار المعارف، الاسكندرية، 1979.

33. بشير بوغازي: فلسفة عصر التنوير، الطبعة العربية الأولى، مكتبة المجتمع العربي للنشر و التوزيع، عمان، الأردن، 2016.

34. ف. فولغين: فلسفة الأنوار،ترجمة:هنرييت عبودي، مراجعة:جورج طرابشي، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، 2006.

35. عبد المنعم حنفي: موسوعة الفلسفة و الفلاسفة، الجزء الأول، الطبعة الثانية، مكتبة مدبولي، 1999.

36. عبد الرحمن بدوي: المثالية الألمانية، شلنج، الجزء الأول، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965.

37. بيتر سينجر: هيجل، مقدمة قصيرة جدا، ترجمة: محمد إبراهيم السيد، مراجعة: مصطفى محمد فؤاد، الطبعة الأولى، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، 2015.

38. ستالين: المادية الديالكتيكية و المادية التاريخية، ترجمة : قدري محمد حنفي، دار دمشق للطباعة و النشر، جمهورية مصر العربية، 2007.

39. عبد الحفيظ البار: مقال بعنوان: إرهاصات فلسفة ما بعد الحداثة(رواد الشك الحداثي من كانط الى فرويد وبداية مرحلة التجاوز)، مجلة رفوف، مخبر المخطوطات، جامعة ادرار، الجزائر، المجلد 11، العدد 1، تاريخ الاستلام :09/14/، 2022 تاريخ النشر: 2023/01/22.

40. د.ريازانوف: محاضرات في تاريخ الفلسفة الماركسية، ترجمة: جورج طرابيشي، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1979.

41. أحمد عبد الحليم عطية: نيتشه و جذور ما بعد الحداثة، الطبعة الأولى، دار الفارابي للنشر، بيروت ، لبنان، 2010.

42. عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية، الطبعة الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، 1976

43. جيل دولوز: نيتشه و الفلسفة، ترجمة: أسامة الحاج، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت ، لبنان، 1993.

44. صفاء عبد السلام علي جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريديش نيتشه، دار المعرفة الجامعية، السويس، 1999.

45. نايجل واربرتون: مختصر تاريخ الفلسفة، ترجمة : محمد مفضل، تقديم: علي حسين، مكتبة897، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، العراق ، بغداد، 2019.

46. إيميل بريهيه: إتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة: محود قاسم، مراجعة: محمد محمد القصاص، دار الكشاف للطباعة و النشر و التوزيع، الإسكندرية، 1998.

47. علي مولا: قصة الفلسفة من البداية إلى يومنا، منشورات مكتبة علي مولا الرقمية، 2021، ص: 258.

48. حميد لشهب: الكانطية الجديدة، رؤية نقدية تحليلية لمفهومها ومدارسها، الطبعة الأولى، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية.

49. أندرو بووي: الفلسفة الألمانية، مقدمة قصيرة جدا، ترجمة: محمد عبد الرحمن سلامة، مراجعة: هبة عبد المولى، مؤسسة هندوي، صدر في :2010، صدرت هذه الترجمة:2014.

50. فؤاد مخوخ: من نقد العقل إلى هيرمونيطيقا الرموز، بحث في فلسفة الثقافة عند إرنست كاسيرر، الطبعة الأولى، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، بيروت، 2017.

51. بدر الدين مصطفى: دروب ما بعد الحداثة، مؤسسة هنداوي، 2018.

52. محمد بكاي: أرخبيلات ما بعد الحداثة:رهانات الذات الإنسانية، من سطوة الإنطلاق إلى إقرار الإنعتاق، الطبعة الأولى، مكتبة مؤمن قريش، لبنان، 2017.

53. ديزيره سقال: ما بعد الحداثة، ما بعد الفلسفة، اللاإنسان، نهاية التاريخ، 2020.