مادة الحداثة الغربية

–السنة الثانية ماستر عقيدة–

الحداثة الغربية: المفهوم، النشأة، التطور

مقدمة:

شهدت أوروبا في العصر الحديث تحولات فكرية حاسمة شكّلت فاصلا هاما في المعركة التي خاضها الوعي الأوروبي ضد القرون الوسطى وميراثها المعرفي بجميع تجلياته، والتي انتهت بانتصاره، فيما يبدو، على اللاهوت وسلطة رجال الدين. وقد أذن هذا المخاض بعوامله وظروفه المختلفة والمتعددة، بولادة رؤية فلسفية وثقافية جديدة للعالم أعادت بناء وصياغة إدراك الفرد الأوروبي لنفسه وللكون والطبيعة والاجتماع البشري عموما على نحو مختلف تماما عن العهود القديمة، أنتج موقفا كونيا ومنهجا ومنظورا معرفيا وثقافيا واجتماعيا جديدا، هو ما اصطلح عليه باسم "الحداثة". والسؤال الذي يمكن طرحه بهذا الصدد ماذا نعني بالحداثة في المجال الغربي، كيف نشأت وتطورت؟ فيما سنرجئ الحديث عن الحداثة في المجال العربي إلى ما بعد الحديث عن الحداثة الغربية وأسسها.

أولا: تعريف الحداثة في المجال الغربي:

1–التعريف اللغوي للحداثة في اللغة الأجنبية:

ينحت لفظ "الحداثة" في اللغات الأجنبية ويأخذ دلالته من الأصل اللاتيني للكلمة، ظرف الزمان: Modo " تواً ". وتعتبر اللغة الفرنسية تاريخيا هي من استقبل ميلاد ونشأة لفظ "الحداثة"، لكن ليس في صيغة الاسم "حداثة": Modernité وإنما في صيغة الصفة "حديث" Moderne، المنحدر من اللفظ اليوناني: Modernus. وتعبر كلمة "حديث" عموما، عند ظهورها، والتي هي أقدم تاريخيا من كلمة "حداثة" فقد ظهرت في أواخر القرن الخامس عشر، عن الاعتراض على ما هو قديم الذي كان يميّز خصوصا العصور اليونانية والرومانية القديمة. إلا أن لفظ "الحداثة" ظهر متأخرا، وهو ما يفسر خلو المعاجم من هذه اللفظة حتى نهاية القرن التاسع عشر

تقريبا، إذ أن طيلة القرنين السابع عشر والثامن عشر لم يكن استخدام لفظ "حديث" موسعا، ولم يظهر شرح وتفسير لمعنى الكلمة في المعاجم الفرنسية إلا باحتشام واختصار شديد.

وتشير بعض القواميس إلى أن أول من استعمل لفظ "الحداثة" Modernité، هو الروائي الفرنسي "بلزاك أونوريه" Balzac، وكان ذلك سنة 1823م. ثم بدأ يتداول لفظ الحداثة كمفهوم حوالي سنة 1850م على يد كل من "جيرار دينيرفال" G.Denerval ، و"شارل بودلير" C.Boudlaire، لتدرج بعد ذلك في القواميس والموسوعات الغربية وتأخذا زخما معرفيا لا نظير له.

وللإشارة فإنه يجري التمييز بين معنى "الحداثة" Modernité وبين معنى"التحديث" Modernisation في اللغتين الفرنسية والإنكليزية، حيث ينظر إلى الحداثة عموما كموقف عقلي من المعرفة والمناهج التي يستخدمها العقل بغية الوصول إلى معرفة ملموسة، بينما ينظر إلى "التحديث" على أساس أنه عملية استجلاب التقنية والمخترعات الحديثة حيث توظف هذه التقنيات في الحياة الاجتماعية دون كبير أثر على التغيير الجذري الذي يمكن أن تحدثه في رؤية الفرد للكون والعالم.

ويمكن القول عموما أن المعنى اللغوي للحداثة يعبر عن فكرة مركزية هي معارضة القديم والوقوف ضده. ولعلّ هذا الأمر سيبرز أكثر في التعريف الاصطلاحي للحداثة.

2-التعريف الاصطلاحي للحداثة في اللغة الأجنبية:

إنه من الصعوبة بمكان محاولة الإمساك بمصطلح الحداثة وتحديده والتماس ضبط محتواه. وهذه الصعوبة مردها إلى أسباب كثيرة وعوامل تتشابك فيما بينها لتزيد من حدة هذه الصعوبة:

- اختلاف الرؤى والمواقف والآراء بين الفلاسفة والمفكرين في تحديد تاريخ معين للحداثة وضبط مضمون محدد لدلالتها.

- المواقف التأويلية والإيديولوجية والحضارية من الحداثة التي تزيد المسألة تعقيدا.

- تشعب المجالات التي يتردد عليها هذا المصطلح، كونه مرتبط بالفكر والسياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة ومختلف مناحي الحياة.

فقد عرفها الفيلسوف والناقد الأدبي والمنظّر الاجتماعي الفرنسي "رولان بارت" Roland Barthes (1915-1980) بأنها انفجار معرفي لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه فقال:"

في الحداثة تنفجر الطاقات الكامنة، وتتحرر شهوات الإبداع في الثورة المعرفية مولدة في سرعة مذهلة، وكثافة مدهشة أفكارا جديدة، وأشكالا غير مألوفة، وتكوينات غريبة، وأقنعة عجيبة، فيقف بعض الناس منبهرا بها، ويقف بعضهم الآخر خائفا منها، هذا الطوفان المعرفي يولد خصوبة لا مثيل لها، ولكنه يغرق أيضا".

وينظر إليها الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس" Yurgens Habermas (1929- ...) على أنها:" ظاهرة حضارية متعددة الأشكال وسياقا فكريا متعدد المعاني، تنفلت من كل إرادة للتحديد لأنها متحولة على الدوام، تلهث وراء الجديد وتتطلع إلى اكتشاف فضاءات جديدة وعوالم مغايرة، تتخذ من القديم نقيضها، لأنها أداة لإحداث قطائع".

ويعرفها "جون بودريار" Jean Baudrillard (1929-2007) بقوله: " الحداثة ليست مفهوما سوسيولوجيا أو مفهوما سياسيا أو مفهوما تاريخيا بحصر المعنى، وإنما هي صيغة متميزة للحضارة تعارض صيغة التقليد ومع ذلك تظل الحداثة موضوعا عاما يتضمن في دلالته إجمالا الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله، وإلى تبدل في الذهنية". إن هذا التعريف في فحواه يشرح لنا المعنى الأقرب للحداثة باعتبارها أنها المميّزة لهذه الحضارة من خلال مخالفتها للواقع المجتمعي والسعي لتغيره وتجاوز الماضي، والدخول في تحولات فكرية وسلوكية للمجتمع. لذلك يمكن اعتبار أن الحداثة مفهوم حضاري شمولي يطال كافة مستويات الوجود الإنساني.

إن أهم شيء أسفرت عنه الرحلة الطويلة لمصطلح الحداثة هو إقرار الفكر الغربي باستحالة تحديد تعريف دقيق له، واكتفاؤه بالحديث عن خصائص الحداثة ومميزاتها بدل الحديث عن معناها. وهذا من أسرار الغموض الذي أحاط بالمصطلح في انتقاله إلى الثقافة العربية الإسلامية. ولكن يمكن القول بصفة عامة أن الحداثة تستعمل، كمفهوم، للتعبير عن عصر بذاته يأخذ اسم الأزمنة الحديثة، وهذا العصر يوحي بدلالة المستقبل وينفتح على الجديد الآتي، وذلك عبر إحداث قطيعة مع الماضي. فمنذ نهاية القرن الثامن عشر وما حمله من علامات تغيير جذري في حياة الفرد والمجتمع الأوروبي، لم يهتم خطاب الحداثة في الغرب إلا بموضوع واحد هو الإنسان وفاعليته، وترتكز هذه الفاعلية على سيادة العقل على كل مجالات الحياة. فالحداثة بذلك تشكل رؤية كونية جديدة وقطيعة مع الماضي.

ثانيا: نشأة الحداثة في المجال الغربي

يجب الإشارة إلى أن الحداثة الغربية نشأت من مصدر ذاتي نابع من الثقافة والفكر الغربي نفسه، ووليدة ظروف الغرب الدينية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها، فكانت إنتاجاً انطلق من واقعه. فالساحة الغربية كانت تحت سيطرة الكنيسة ورجالها، الذين كانوا يرون في أنفسهم الممثلين الحقيقيين للمعرفة ولمجمل شؤون الحياة، ثم ما رافق هذا الادعاء من تكميم للأفواه وصراع مع العلم..إلخ، فهذه الظروف والأوضاع ولدت ثورة انتهت بإقصاء الكنيسة التي كانت تمثل في تاريخ الفكر الغربي عصر الظلام وبداية عصر جديد سيوسم فيما بعد بعصر الأنوار.

وقد نشأت الحداثة، كما يذهب إلى ذلك الحداثيون الغربيون، بعد أن تخلى الوعي الأوروبي عن الإرث الإقطاعي وميراثه الفكري والديني والغيبي من خلال ثلاث محطات رئيسية:

– المحطة الأولى: كانت في القرن السادس عشر، أو ما يطلق عليه عصر النهضة والإصلاح الديني. حيث أن هذا العصر لم يشمل الاهتمام بالعلوم فقط، بل تعداه إلى ظهور حركات إصلاحية دينية، كالحركة الإصلاحية التي قادها "مارتن لوثر" Martin Luther (1483-1546) في ألمانيا ثم انتشرت في أرجاء أوروبا، فقد عرفت هذه الحركة بمناهضة الكاثوليكية ورفض صكوك الغفران، وعملت على التقليل من قيمة الكنسية والرفع من قيمة الإيمان الشخصي الداخلي فوق المظاهر الخارجية للدين، ورأت أن كل إنسان يجب ألا يخضع إلا لسلطان الكتاب المقدس، كما دعا إلى حرية تأويل النصوص المقدسة.

– والمحطة الثانية: كانت في القرن السابع عشر، وهو عصر الثورة العلمية الأولى، أي عصر "غاليليو" و"ديكارت" René Descartes (1596-1650) وكذلك عصر "سبينوزا" Baruch Spinoza (1632-1677) و"فرنسيس بيكون" Francis Bacon (1561-1626م) وكل أولئك الذين مهدوا الطريق للتنوير الكبير والثورة الفرنسية. ويكاد يتفق جل الفلاسفة المحدثون والمعاصرون على

الدور الكبير الذي لعبه كل من "ديكارت" و"فرنسيس بيكون" في الفلسفة الحديثة، لما قدماه من رؤية إصلاحية وتأسيسية لمناهج الفلسفة الغربية وأثر ذلك على التحولات التي طرأت على مواضيع البحث الفلسفي، لاسيما ما تعلق منها بالمعرفة واليقين، وهي المواضيع التي ترتبت عليها نتائج أخرى امتدت إلى جوانب ذات علاقة بالحداثة بدءا بالذات على المستوى الفردي إلى الأخلاق وأنظمة الحكم على المستوى السياسي والاجتماعي مما أدى إلى ظهور رؤى وتصورات برز في أفقها الصراع بين القدامى والمحدثين. وفي ظل هذا الصراع بدت تلك التحولات التي عاشتها المجتمعات الأوروبية نتجت عهد الحداثة.

– المحطة الثالثة: عندما دعا فلاسفة عصر الأنوار في القرن الثامن عشر إلى تغليب حكم العقل والاهتداء به في الحكم على الأشياء. فكانت دعوتهم حربا على المنظومة الكنسية ومظاهرها في الفكر والواقع. لقد أكدت الثورة الفرنسية على قيم الحرية والعدالة والإخاء كما أكدت على حضور القيم الديموقراطية. وقد راح يؤكد "إيمانيول كانط" Emmanuel Kant (1724-1804)، أن شرط التنوير هو الحرية، حرية العقل وحرية التفكير، في إجابته عن سؤال: ما الأنوار؟ حيث قال: "الأنوار خروج الإنسان من حالة الوصاية التي تتمثل في عجزه عن استخدام فكره دون توجيه من غيره". لقد التقدم المستمر للعلوم التقنيات وتقسيم العمل إلى الحياة الاجتماعية بعد التغيير المستمر وانهيار المعايير والثقافة التقليدية.

ثالثا: تطور الحداثة في المجال الغربي:

ويعتبر "فريدريك هيغل" Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) أول فيلسوف وضع مفهوما واضحا للحداثة واستخدمه في سياقات تاريخية للدلالة على حقبة زمنية معينة، حيث ذكر بأن الحداثة بدأت مع عصر التنوير بفعل هؤلاء الذين أظهروا وعيا وبصيرة باعتبار أن هذا العصر هو حد فاصل ومرحلة نهائية من التاريخ. ويمكن القول بأن هيغل كان أول من نظر إلى العالم الطبيعي والتاريخي والروحي بوصفه عملية حركة دائمة في تغير وتطور. لقد صاغت فلسفة هيغل بشكل منظم النظرة "الديالكيتكية" إلى العالم؛ وما يوافق ذلك من منهج ديالكتيكي في

البحث. واعتبرت عملية التناقض هذه هي منبع كل نمو، فهي عملية تغير لا نهائي؛ إن هذه العملية جوهر ديالكتيك هيغل، وبذلك أصبح الواقع الاجتماعي للعقل يحتل مكانة بارزة أو مركزية في فلسفته. وقد جاءت فلسفة لودفيج فيورباخ Ludwig Feuerbach (1804 – 1872) لتحرير الإنسان من الوعي الديني؛ ففي رأيه إذا كان الدين يعد الإنسان بالنجاة بعد الموت فإن الفلسفة مدعوة لتحقق هذه النجاة على الأرض. إن الإنسان الطبيعي والسوي عند فيورباخ هو إنسان المستقبل المتحرر من كل ما يشوه فرديته.

في القرن التاسع عشر، عصر العلم والثورة الصناعية، قد بلغت المادية في نصفه الثاني مع التطورية الداروينية والماركسية ذروتها. وسرعان ما تحول المشروع المعرفي إلى مشروع عملي، وتم الانتقال من العلم إلى الصناعة، ومن تراكم رأس المال الصناعي عند أصحاب رؤوس الأموال إلى تراكم البؤس العمالي لدى الطبقة العاملة. وكثرت الاكتشافات العلمية والاختراعات الحديثة. وحلت الآلة تدريجيا في محل الإنسان في الإنتاج، وظهرت طبقة العمال، وبدأت بذور الثورات الاشتراكية، وبلغ الحد الاستعماري أوجه.

وهكذا يمكن القول أن القرون الثلاثة، السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، كانت مسرحا لتحولات سياسية واجتماعية وفكرية واقتصادية وتكنولوجية في الغرب كان لها انعكاسها المباشر على منظومته القيمية والاعتقادية، مما جعل الحداثة قيمة فكرية أكثر مما هي تجل مادي لهذه التحولات. ويمكن إجمال هذه الانعكاسات فيما يأتي:

1-الزحف الكبير للثقافة الاستهلاكية والمادية ومنطق الربح السريع وتصاعد النزعة الفردية، الذي قابله تراجع مماثل لدور الدين والأخلاق في الحياة وانهيار للقيم بسب الإنجازات العلمية الهائلة للعقل البشري في الصناعة والعلوم التجريبية.

2-تزايد الإحساس بغربة الذات الفردية وتمزقها بسبب التحولات الكبيرة التي شهدتها المدنية الغربية وما حملته من عزلة للذات.

3-أدى هذا الإحساس بتراجع دور الإنسان وقيمته إلى تكريس مذهب الشك في الحقيقة المطلقة واليقينية وتزايد الاعتقاد بمذهب النسبية في كل شيء.

4-انتقلت هذه النسبية إلى مجال قراءة النصوص الدينية وغيرها، وتأويلها، فتراجع الاعتقاد بالمعنى المسبق للنص، الذي يقوم القارئ باستخراجه منه، نتيجة لتغير الموقف من اللغة في علاقتها بما تحيل إليه، ليحل محله القول بالدلالات غير النهائية له. كما ظهرت مقولة موت

المؤلف وانتهاء سلطته في تحديد معنى النص ليتم ربط القراءة بالمتلقي وما يعطيه هو للنص من دلالات.

5-أدى تراجع دور الدين وتقدم البيولوجيا وما حملته من اهتمام بجسم الإنسان إلى الانتقال إلى التقديس إلى مجال الجسد، فحل الجنس محل الدين، فأصبح الجسد مقدسا بعدما تمكن الغربيون من الثورة على غيبيات الكنيسة.

6-انتشار مفاهيم الحرية الفردية والثورة على كل السلطات.

وكل هذا يدل على أن الحداثة تعكس في جوهرها خصوصية غربية وتعبر عن حضارة وإنسان مأزومين بسبب التطور العلمي والتطور الفكري الذي استمر لثلاثة قرون من الزمن. لهذا جاءت هذه الحداثة موسومة بسمة أساسية تميز المجتمع الغربي الحديث هي سمة التجاوز المستمر.

وقد ظهر هذا التجاوز المستمر في محاولة تجاوز الحداثة في حد ذاتها، حيث ظهر مفهوم جديد هو "ما بعد الحداثة" Postmodernité. ويعبر مصطلح "ما بعد الحداثة" عن مرحلة جديدة في تاريخ الحضارة الغربية تتميز بالشعور بالإحباط من الحداثة ومحاولة نقد هذه المرحلة والبحث عن خيارات جديدة. ويحاول الفلاسفة والمثقفون في الغرب تشخيص أزمة الحداثة منذ عديد السنوات، وتختلف التشخيصات والأطاريح من مفكر إلى آخر، ولكن هناك إجماعا على أن الحضارة الغربية تعاني من أزمة معينة، أو حتى من مرض عضال، أو السقوط في أحضان النزعة العدمية . إن فلسفة ما بعد الحداثة لدى بعض المفكرين هي فلسفة شكيّة ونقدية تجاه كثير من القيم والافتراضات الفلسفية المستمدة من الحداثة. وفي هذا الإطار نجد ثلة من الفلاسفة أمثال: "ميشيل فوكو" Michel Foucault (1926-1984) و"جاك دريدا" Jacques Derrida (1930-2004) و"جيل دولوز" Gilles Deleuz (1925-1995) وغيرهم، تتلخص أطاريحهم في الرفض التام لشعار التنوير واعتباره مجرد وهم ليس إلا؛ حيث يدعو "فوكو" إلى تطوير أنماط جديدة من السلوك والتفكير والرغبة، أنماط تنبني على التعدد والتنوع. ويذهب "جان فرانسوا ليوتار" Jean-François Lyotard (1924-1998) الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي – الذي اشتهر بكونه أول من أدخل مصطلح ما بعد الحداثة إلى الفلسفة و العلوم الاجتماعية في أواخر سبعينات القرن العشرين– فقد ارتكز إسهامه الرئيسي في الفلسفة على نقده للحداثة، وكتب عن سقوط الأيدولوجيات الكبرى التي يسميها "السرديات الكبرى"؛ لأن كل هذه الأيديولوجيات من نتاج التنوير و كلها كان لها هدف واحد التحرر وتحقيق سعادة الإنسان، ولكنه رأى أن نشأة الحداثة وتطورها التاريخي

والأيديولوجيات لم تعد ملتزمة، عبر الممارسة، بتطبيق أهدافها التحررية والديمقراطية على طريق البحث عن سعادة الإنسان. كما اعتبر أن هذه الأيديولوجيات قد سقطت و فشلت فشلاً ذريعاً، ودعا إلى الخروج من هذه الحداثة وتدشين عصر ما بعد الحداثة.

مبادئ وأسس الحداثة الغربية

1-العقلانية

أولا: تعريفات معجمية:

1-تعريف العقل عند الفلاسفة:

أ-العقل جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها.

ب-العقل قوة طبيعية للنفس متهيئة لتحصيل المعرفة العلمية.

ج-العقل قوة النفس التي يحصل بها تصور المعاني وتأليف القضايا والأقيسة.

2-تعريف العقلانية:

أ-هي القول بأولية العقل.

ب-هي القول بأن المعرفة تنشأ من المبادئ العقلية القبلية والضرورية لا عن التجارب الحسية، لأن هذه التجارب لا تفيد علما كلياً. والمذهب العقلي بهذا المعنى مقابل للمذهب التجريبي (Empirisme) الذي يزعم أن كل ما في العقل فهو متولد من الحس والتجربة.

ج- والمذهب العقلي: هو القول إن كل ما هو موجود فهو مردود إلى مباذئ عقلية وهو مذهب ديكارت و سبينوزا و ليبتنز و هيغل. كم أنه يطلق على وجه خاص على النظرية التي ترجع الحكم إلى الذهن لا إلى الإرادة، فلا تفسح المجال للظواهر الوجدانية ولا الإرادية في الأعمال الذهنية.

خلاصة تعريفية:

من مجموع هذه التعريفات نفهم أن العقلانية هي الإيمان بالعقل وبأوليته في الحكم على الأشياء وتقديمه على غيره، وبقدرته على إدراك الحقيقة. وسبب ذلك في نظر العقلانيين أن قوانين

العقل مطابقة لقوانين الأشياء الخارجية، وأن كل موجود معقول، وكل معقول موجود. وقالوا إن العقل قادر على الإحاطة بكل شيء، دون عون خارجي يأتيه من القلب أو الغريزة أو الدين.

ثانيا: بعض المراحل التي مرت بها العقلانية في أوروبا:

يبدو أن الأفكار الفلسفية التي يتم إدراجها عموما ضمن المذهب العقلاني قد ظهرت في كل زمان ومكان، عند سقراط وأفلاطون وأرسطو على سبيل المثال، إلا أن الروح العقلية التي تمثلت فيما اصطلح على تسميته بـ"العقلانية" لم تظهر حقيقة إلا في القرنين السابع عشر والثامن عشر تحديدا في فرنسا وألمانيا. ويمكن ملاحظة جملة من الأدوار أو المراحل التي مرّت بها العقلانية في تاريخ الوعي الأوروبي كالآتي:

– الدور الأول: ظهر تقديس العقل، حيث كان هو المعيار لكل شيء، ولعلنا نلمس هذا الأمر خاصة مع الفلسفة اليونانية التي دامت أحد عشر قرنا تقريبا، من نهاية القرن السادس قبل الميلاد إلى نهاية القرن الخامس الميلادي. ويظهر هذا "التقديس" خاصة مع أرسطو الذي كان ينظر إلى العقل على أساس أنه جوهر قائم بذاته في الإنسان، مكتفيا بنفسه ومستغنيا عن غيره، يُستخدم لتحصيل المعرفة وبلوغ الحقيقة واليقين، وفق مبادئه الأساسية. ولا عجب إن كان مفهوم العقلانية يستمد نبعه ووجوده بل روحه من أرسطو.

– الدور الثاني: ظهر فيه تهميش العقل وتنويمه، أين تسلط رجال الكنيسة، خاصة موقفهم من العلماء والمعارضين لهم في الكثير من القضايا العلمية الكونية.

– الدور الثالث: في عصر الإحياء، أين بدأ العمل في أوروبا على إعادة إحياء العقل وإعطائه مكانة كبيرة كنتيجة للاحتكاك بالحضارة الإسلامية في الأندلس وصقلية وشمال إفريقيا، وخاصة انتقال الميراث الفلسفي للفيلسوف الإسلامي ابن رشد إليها. لكن يبدو أن إعادة الاعتبار هذه للعقل بالارتكاز على بعث أرسطو من جديد في الوعي والفكر الأوروبي، سوف تتخذ مسارات أكثر "تقهقرا" من القرون الوسطى، إذ سيتم في مراحل لاحقة، من خلال الدفاع عنه والاستيثاق به، الابتعاد كلية عن الله تعالى.

– الدور الرابع: هو القرن السابع عشر والثامن عشر، عصر العقلانية بامتياز. فقد وُصف مفكري وفلاسفة هذا العصر بأنهم عقلانيون خاصة في فرنسا، فهم على اختلاف اتجاهاتهم كانوا يؤكدون على أن النشاط الذي ينهض به العقل هو نشاط متباين عن الحواس في اكتساب المعرفة،

ظنا منهم أن المعرفة الحقة التي تتميز بـ"الضرورة" و"الكلية" لا يمكن استنباطها من التجربة بل من العقل وحده؛ من منطلق فطرية المبادئ العقلية كمبدأ "الهوية" ومبدأ "عدم التناقض". كما ذهب هؤلاء المفكرون والفلاسفة إلى جعل العقل نقيضا للخرافة، وللإيمان الساذج وللتعصب، والتزموا استخدام الحجج العقلية لمناهضة "الإكليروس" والدين، وتحرير الفلسفة من قيود "الدُغماتية"، أي الوثوقية. ومن هنا تغلغلت العقلانية إلى اللاهوت وصار الاتجاه العقلاني في اللاهوت يعني تفسير قضايا الدين تفسيرات تتفق مع العقل ولا تنحاز إلى التأويلات الغيبية الميتافيزيقية للطبيعة، بل وتجعل من الأخلاق العقلانية أساسا للدين. وقد حاول سبينوزا وفق هذا المعنى تقديم تفسير عقلي لكل ما يبدو خارقا للطبيعة في الدين.

وقد وُصف "جون لوك" و"برتراند رسل" لاحقا بأنهم "عقلانيون" بالمعنى العلمي للعقلانية من حيث تأييدهم للعقل ضد الخرافة والدين، غير أنهم ليسوا بعقلانيين بالمعنى الفلسفي للكلمة، من منطلق أنهم ينتمون بقوة إلى التيار التجريبي.

ثالثا: العقلانية كأساس للحداثة الغربية:

يذهب "ماكس فيبر" Max Weber (1864-1920) إلى أن الحداثة ترتبط بالعقلانية في صورة تلازم واضح ودائم كرّسه الفكر الغربي إلى الحد الذي يجعله ارتباطا داخليا بديهيا. وفي الإطار نفسه يرى "يورغن هبرماس" إلى أن حضور الحداثة يستعدي حضور العقلانية، وحضور العقلانية يستدعي حضور الحداثة. فالعقلانية بهذا الاعتبار هي مفتاح الحداثة وروح الإنسان الغربي الحديث.

ومن هنا فقد ترتب على القول بالعقلانية كأساس للحداثة الغربية محاولة "عقلنة" جميع مناحي الحياة، سواء باستيعاب معطيات الماضي وتجاوزها أو بالتأقلم مع معطيات الحاضر والتهيؤ لاستقبال التطورات الجديدة. ويمكن تحديد بعض مظاهر العقلنة هذه فيما يأتي:

– **عقلنة القول العلمي**: بقطع الصلة بين العلم والتصورات الميتافيزيقية وتخليصه من هيمنة الدين، واعتماد العقل البرهاني والتجريب. (قيام النموذج الرياضي كمقياس أوحد لعملية ومنهجية التفكير، والعلم أصبح نموذجا للفلسفة).

– **عقلنة القول السياسي**: أي جعل الظاهرة السياسية مستقلة وقابلة للفهم العقلي.

– فمع "ميكيافيلي" N. Machiavel (1469- 1527م) أصبح الفعل السياسي منفصلا عن ميتافيزيقا التفكير في تدبير شؤون الدولة، فسمح للسياسة أن تُحدث معقولية مستقلة لمعالجة الأمور، تختلف عن التناول الديني من ناحية وتبتعد شيئاً فشيئاً عن التنظير الفلسفي، (تجنب طوباوية الخيال الفلسفي).

– نزع القداسة عن المجال السياسي باعتباره مجالا دنيوياً للصراع حول الخيرات والسُلط والرموز.

– وأبرز ملامح العقلانية في الفعل السياسي تقويض أركان نظرية "التفويض الإلهي" (النظرية الثيوقراطية= الحكم الديني أو حكم رجال الدين)، وقيام نظرية العقد الاجتماعي في تصور قيام مجتمع ديموقراطي.

– عقلنة القول التاريخي: كان للحداثة أن تعاود قراءة التاريخ:

– لتجاوز الأطروحة المسيحية التي تجعل بداية التاريخ مولد السيد المسيح عليه الصلاة والسلام وصلبه. فتَعَقلُن التاريخ، بالمفهوم الحداثي، يكون بالانفصال عن الصبغة الدينية المسيحية والإفضاء إلى إعادة تشكيل العقل الغربي بضرورة الوعي أن الوحدة الغربية وحدة غير دينية.

– عقلنة القول التاريخي تتطلب في مفهوم الحداثة الانفصال عن التقاليد وعن التراث خصوصا، وتشخيص الواقع الماضي تشخيصا يخوّل لنا فهم الحاضر والعمل على تغييره.

– ملامح عقلنة القول التاريخي نلمسها في أعمال "فيكو" G.Vico (1668-1744م)، و"كانط"، و"هردر" J.G.von Herder (1744-1803م)، و"فشته" J.G.Fichte (1762-1814م)، و"شيلنغ" F.W.Schelling (1775-1854م) و"هيغل".

– عقلنة القول الديني: العقلنة في المجال الديني تعني التدخل في جميع مستوياته بدقة، لإصلاحه بمحاولة إعطاء النص الديني المقدس معنى عقليا متميّزا عن المعنى التقليدي النقلي.

2–الذاتية أو الفردية

أولا: تعريفات معجمية:

– الذاتي: هو المنسوب إلى الذات. وهو ما يخص الشخص دون غيره ويطلق على معانٍ منها: "الفردي"، وهو ما يخص شخصا واحداً. تقول في وصف أحد الناس إن تفكيره ذاتي أو شخصي، بمعنى أنه اعتاد أن يجعل أحكامه مبنية على شعوره وذوقه، وتقول في آخر إن تفكيره موضوعي أي مستقل عن عواطفه وأهوائه.

– المذهب الذاتي: يطلق على الاتجاه الفلسفي الذي يرجع كل حكم، وجوديا كان أو تقديريا، إلى أحوال شعورية فردية.

* إذا كانت المسألة داخلة في "علم المنطق" دلّ هذا الاتجاه على الفلسفة التي تنكر القيمة الموضوعية للفرق بين الحق والباطل، والصحيح والفاسد، أو على الفلسفة التي ترجع اليقين إلى التصديق الفردي. بمعنى أن التفرقة بين الحق والباطل أو الصحيح والفاسد لا تقوم على أساس موضوعي إنما هي مجرد اعتبارات ذاتية فليس ثمة حقيقة مطلقة.

* إذا كانت داخلة في "علم الأخلاق" دلّ هذا الاتجاه على المذاهب الخلقية التي ترجع التمييز بين الخير والشر إلى التمييز بين السعادة الفردية والشقاء الفردي، أو إلى الانفعالات الشخصية الملائمة والمنافية. بمعنى أنها تطلق على النزعة التي تذهب إلى أن مقياس الخير والشر إنما يقوم على اعتبارات شخصية فردية.

* إذا كانت داخلة في "علم الجمال" دلّ هذا الاتجاه على النظريات التي تجعل أحكام الفن مبنية على الأذواق الفردية. وهذا المعنى مرادف للانطباعية. بمعنى أنها تطلق على النزعة التي ترى أن الأحكام الجمالية مجرد أذواق فردية.

* إذا كانت داخلة في "علم النفس" دلّ هذا الاتجاه على ميل الفرد إلى الانطواء على نفسه، بحيث لا ينظر إلى الأشياء إلا من جهة الذاتية لا من جهتها الموضوعية.

* إذا كانت داخلة في "الميتافيزيقا" كان المقصود بهذا الاتجاه إرجاع كل وجود إلى وجود الشخص المدرك، أي إلى الذات، أو إرجاع كل وجود إلى الفكر دون ما عداه من الأشياء.

ثانيا: الذاتية أو الفردية كأساس للحداثة الغربية:

إن القول بالأساس الذاتي للحداثة الغربية لا يقل وزنا عن القول بأساسها العقلاني.

أ– إعادة تشكيل نظرة الإنسان إلى ذاته: الحداثة في معناها القريب والمباشر هي إيلاء الأولوية للذات؛ كونها استعادة ثقة الإنسان في فكره وحقه ملكه ومسؤوليته، ذلك أن الإنسان وجد المتعة

لا فيما قرره التقليد، أو أفتى به القس، أو أمر به الناس، وإنما في أعماله بما هو فرد ذو طبيعة حرة عاقلة. فمنذ عهد الحداثة صار بمقدور المفكّر أن يفكّر من ضمير المتكلم "أنا"، وهذه "الأنا" كانت مغيّبة في العهد القديم ومنغمرة في "النحن". والفكر الحداثي أعاد تشكيل نظرة الإنسان إلى ذاته كذات مستقلة هي مقر ومرجع الحقيقة واليقين، وهي المركز والمرجع الذي تنسب إليه الحقيقة لكل شيء؛ أي تنصيب الإنسان ككائن مستقل وواع وفاعل ومالك للحقيقة.

ب– الذاتية و"الكوجيتو الديكارتي": أبرز ملمح تجلى فيه قيام الحداثة على الذاتية كان في أعمال "ديكارت"، الذي وجّه الفلسفة الحديثة نحو "الذات". فمع "الكوجيتو الديكارتي" أصبحت فيه الذات المفكرة مركزا ومرجعا لكل حقيقة. فالفلسفة ابتداء من ديكارت أصبحت تحليلا للوعي ولملكاته وقواه، فوعي الإنسان لذاته أساس كل فكر لدى الإنسان. وانطلاقا من الوعي وحده يستطيع المرء أن يقوم بوصف لظواهر العالم، وانطلاقا من الوعي وحده نستطيع أن نحدد ما يجب أن نعتبره موجودا حقا، وعندئذ تتطابق الحقيقة مع التمثّلات اليقينية، ويومئذ نجد "الأنا" التي تشكلت تمثُّلاتها وقد أصبحت مناط كل ما هو موجود.

ج– انحياز العقل إلى الذات: ومن خلال "الكوجيتو الديكارتي" تشكّل المفهوم الفلسفي للإنسان كذات في الفكر الغربي الحديث بكل ما فيه، إذ أصبح العقل مجبراً على الانحياز إلى الذات، ليستمد منها اليقين، وفي الوقت نفسه تطلب منه أن يمنحها التبرير الذي تحتاج إليه لعقلنة أفعالها وأعمالها ومختلف ممارساتها التي تقوم بها باسم العقل، وليرفع عنها بذلك كل قيد من دين أو أخلاق. وبذلك وقع للفلسفة تغيير عميق الأثر، تم بموجبه توجيه الفكر الغربي وجهة جديدة نحو تحقيق غايات ذاتية.

د– الإنسان مقياس كل شيء: وبما أن الذاتية هي الأساس الفلسفي للحداثة، فقد أصبح الإنسان بمقتضاها مقياسا لكل شيء، فيمكن القول أنه أُعيد اكتشاف "بروتاغوراس" اليوناني. يقول علي حرب:"فثمرة انتصار الحداثة هي تحرير الروح، واستقلالية الذات البشرية، وتقابل الإنسان مع نفسه كذات واعية، سيّدة، مريدة وفعالة".

هـ– الذاتية في نظر "هبرماس": إن ما يميّز الأزمنة الحديثة هو الارتداد إلى الذات والذاتية، وهذا يتضمن، في منظور "هبرماس"، ثلاثة مدلولات:

– الفردانية في العالم المعاصر، حيث يحق للفردانية المسرفة في خصوصيتها أن تبرز طموحاتها.

– الحق في الانتقاد، حيث يتطلب مبدأ العالم الحديث أن يبدو ما يتوجب على كل فرد تقبّله في نظره هو شيء له ما يبرره.
– استقلالية الفعل، حيث يعود للحداثة الفضل في إرادتنا أن نكون مسؤولين عما نفعل.

خلاصة: الذاتية هي النسبة إلى الذات في مقابل الآخر، أيا كان ذلك الآخر، ويراد بهذا تعزيز عالم الإنسان وقد تسمى الذاتية بالفردية، فإن ما هو معترف به في هذا الإنسان هو الفرد ذاته، وليس أسرته أو طبقته الاجتماعية أو أمته؛ أي ليس الفرد بما هو ممثل لأسرته أو لأمه، إنما هو الفرد من حيث فرد.

وعلى هذا يشكل مبدأ الذاتية، القاعدة الأساسية للحداثة في المجال الفلسفي الذي يعني أولوية الذات وانتصارها، حيث أصبح الإنسان الحديث يرى صورته في مرآة يتمثل العالم من خلالها، وأخذ يدرك نفسه كذات مستقلة ومتميزة عن الطبيعة، وهو ما دفع الإنسان إلى السيطرة على الطبيعة وإخضاعها له، كما أصبح الإنسان يستمد يقينه من ذاته، وليس عقيدة أو سلطة غير سلطته.

3–العدمية

أولا: تعريفات معجمية:

لفظ العدمية مشتق من اللفظ اللاتيني "Nihil" ومعناه "لا شيء".

وهي ثلاثة أقسام:

1– العدمية الفلسفية Nihilisme Philosophique: وهي عدمية مطلقة أو نقدية. العدمية الفلسفية المطلقة تتميز بإنكار وجود كل شيء. والعدمية الفلسفية النقدية تتميّز بإنكار قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة. وهي في الحالتين مرادفة للريبة أو لـ"لنزعة الشكية" Scepticisme.

2- العدمية الأخلاقية Nihilisme Moral: وهي مذهب نظري يذهب إلى إنكار القيم الأخلاقية وإبطال مراتبها.

3- العدمية السياسية Nihilisme Politique: اصطلاح سياسي استعمله للمرة الأولى الروائي الروسي "تورجنيف" في روايته المسمّاة "الآباء والأبناء" العام 1862م. ويطلق على المذهب السياسي والاجتماعي الذي اعتنقه الثوريون الروس قبل سقوط الحكومة القيصرية العام 1917م. وقوام هذا المذهب انتقاد الأوضاع السياسية والاجتماعية والامتناع عن الاعتراف بشرعية القيود القانونية المفروضة على الأفراد. ويمكن القول أن العدمية السياسية مرادفة لـ"الفوضوية" Anarchisme.

خلاصة تعريفية:

العدمية هي الاعتقاد بأن الحياة لا معنى لها، سواءً الغاية التي توجدها بنفسك أو المعنى الجوهري، بمعنى الحياة لا معنى لها ولا يمكن أيضاً أن نصنع لها معنى. ولا يمكننا خلق شيء ذو معنى بالحياة لأنه لا يوجد معنى لأي شيء حتى الإيمان بالله لا معنى له سواء كان موجود أو لا فذلك لا يغير شيئا. لا يمكن حلّ مشكلة الوجود لأنه ببساطة لا يوجد معنى لأي شيء، أي أن العالم كله بما في ذلك وجود الإنسان عديم القيمة وخال من أي معنى حقيقي.

ثانيا: لحظات العدمية وأطوارها:

تتميّز العدمية، في رأي "هيدغر" أو تتشكل من عدة لحظات، أو معانٍ، أو تمر بعدة أشكال أو أطوار هي كالآتي:

1-العدمية السالبة أو النافية: وهي تقوم على إنكار الحياة والوجود، وتبخيس الجسد، وكبت الغريزة، وحجب الرغبة باسم قيم مطلقة ومثل عليا مفارقة. أي باسم تقويمات وتأويلات تقدم ذاتها باعتبارها التقويم أو التأويل الحق.

2-العدمية الارتكاسية: وهي بمثابة رد فعل ضد العالم المفارق، وتبخيس للقيم المقدسة والمثل العليا، حيث ينفي العدمي وجود المتعالي والخير المطلق والحقيقة المجردة، أي كل أشكال التعالي والمفارقة، كل هذا باسم قيم إنسانية مسرفة في إنسانيتها، حيث يتم إحلال الأخلاق محل الدين وقيم المردودية والفائدة والتقدم والديموقراطية والعقلانية محل القيم والمثل العليا. ويذهب

"هيدغر" إلى أن هذه العدمية الثانية قد توغلت بنا خطوة إضافية في صحراء العدمية؛ ذلك لأننا نتوهم أن رؤيتنا أصبحت أكثر وضوحا مما مضى، ومعرفتنا أكثر إحاطة وتَمَلُكا للواقع، لكننا في الحقيقة لا نحتضن إلا ما تركته القيم العليا البائدة من بقايا القوى الارتكاسية وإرادة العدم.

3–العدمية السلبية: وهي تقوم على تبخيس الحياة والوجود مفارقا كان أم محايثا. تعثر هذه العدمية على صورتها الواضحة في الصيغة التالية:"العدمي هو المرء الذي حينما يكون أمام العالم كما هو موجود يحكم عليه بأنه لا ينبغي أن يوجد، وحينما يكون بصدد العالم كما ينبغي أن يكون يحكم عليه بأنه غير موجود". ويرى هيدغر بأنه خلال هذه العدمية يتم إنكار كل شيء بنفي مضاعف: العالم كما هو معطى، والعالم المافوق حسي.

ففي هذا المعنى الثالث يبقى الإنسان وحيدا في الحياة، مع حياة جرى تبخيسها وهي تتواصل الآن في ظل عالم بدون هدف وخال من القيمة والمعنى. فالعدمي بهذا المعنى الأخير هو الذي يرى أنه لا طائل ولا جدوى من أي شيء، والأفضل هو الخمود الهادئ.

4–العدمية الفاعلة: "أفول المتعالي وخسوف المعاني الكبرى المقدسة". إن العدمية بما هي فضاء جديد للتفكير تعمل على تأزيم دلالة الوجود وتطرح بشكل جذري إشكالية المعنى والقيمة وبحكم ذلك فهي تقتضي القيام بتحويل جذري يطال سلم القيم ومعيار التقويم. وهذا الشكل الرابع من العدمية هو الذي يعتبره "نيتشه" إيجابيا يفتح آفاقا للحداثة الغربية المأزومة.

ثالثا: العدمية كأساس للحداثة الغربية:

يفرق المؤرخون بين الإلحاد والعدمية من حيث أن الملحد يختار الإلحاد الصريح (مثلا: سارتر). أما العدمي فيرى أن المسألة سواء، حيث يتساوى وجود الله تعالى عنده من عدمه. ومن أبرز الفلاسفة الذين اعتبروا من ذوي النزعة العدمية "فريدريك نيتشه" Friedrich Nietzsche (1844-1900م)، الفيلسوف الألماني صاحب مقولة: "موت الإله"، على الرغم من أنه لم يدعو إلى العدمية كأسلوب عملي للعيش، ولكنه واحد من أوائل الفلاسفة الذين درسوا العدمية على نطاق واسع.

– يلخص "نيتشه" خصائص عصره في عبارة واحدة هي "إنكار الحياة"، حيث هيمنت الروح الإنكارية على الحضارة الغربية، وساد مبدأ "تبخيس" الحياة والوجود، وأصبح "السلب" هو المظهر

الأساسي للوجود، والنفي أو الإنكار هو المظهر الأساسي للإرادة، فأصبح النموذج الارتكاسي هو النموذج المهيمن على الحضارة الإنسان الغربي.

ويذهب إلى أن هذه التسمية الإنكارية التي تسم الثقافة الغربية في مختلف مظاهرها تعبّر عن أساسها الراسخ والعميق في العصر الحديث وفي طبيعة الحداثة الغربية نفسها، حيث أصبح نمط التفكير المهيمن هو نمط القلق والتوتر الذي طال الفكر والهوية، وذلك بحكم الطابع المتسارع لعملية التحديث، حيث كانت الحضارة الغربية برمتها تتسم بالطابع الانتقالي.

كما يذهب صاحب "هكذا تكلم زرادشت" إلى أن العدمية التي يعاني منها الغرب ليست منحصرة في المظاهر الفكرية أو الثقافية وحدها، بل هي ظاهرة شاملة تطال كافة المستويات وتضرب بجذورها في أعماق المدنية الغربية الحديثة، كما تسم الحياة اليومية في مختلف مظاهرها وتجلياتها حيث تلمس في طريقة الأكل والإحساس والذوق وأسلوب التفكير..إلخ. بل يذهب إلى أبعد من ذلك حيث يعتبرها الهواء الذي يستنشقه الغربي صباحا مساء.

ويرى هيدغر، في السياق نفسه، أن العدمية ليست رأيا مذهبيا وليست مجرد تاريخ ولا حتى بمثابة الخط الأساسي للتاريخ الغربي، وإنما هي منطق الحضارة الغربية وقانونها المتمثل في "إرادة النفي" الكامنة وراء تلك الحضارة.

الحداثة في المجال العربي

أولا: تعريف الحداثة في المجال العربي:

1–**الاشتقاق اللغوي لكلمة "الحداثة" في المجال العربي**: لفظ الحداثة في اللغة العربية مشتق من الفعل الثلاثي "حدث"، ويرد بالمعاني الآتية:

– جاء في معجم لسان العرب: "الحديث نقيض القديم، حدث الشيء يحدث حدوثاً وحداثة، وأحدثه هو محدث وحديث، وكذلك استحدثه".

– وفي معنى آخر "حدثان الشيء، بالكسرة: أوله، وهو مصدر حدث يحدث حدوثاً وحدثاناً".

– كما ورد في المعجم الوسيط: "الحدثان: يقال: حدثان الشباب، وحدثان الأمر: أوله وابتداؤه" واستخدم هذا المعنى بكثرة كناية عن سن الشباب، فالحداثة "سن الشباب".

– والحديث في معنى آخر: الخبر يأتي على القليل والكثير، والجمع أحاديث. والحديث: الجديد من الأشياء.

هذه بعض الدلالات اللغوية لكلمة حداثة، ويمكننا أن نستنتج منها عموما، أن الحداثة في اللغة تفيد مرادفتها للجديد ومناقضتها للقديم.

2–المفهوم الاصطلاحي للحداثة في المجال العربي:

رأينا سابقا عند الكلام عن مصطلح "الحداثة" في المجال الغربي اختلاف وجهات نظر الفلاسفة والمفكرين الغربيين حول تحديد مفهوم هذا المصطلح، وحتى الفلاسفة والمفكرين العرب اختلفوا أيضا، تبعا لذلك، فلم يتمكنوا من إعطاء مفهوم واحد لمصطلح الحداثة.

فعرّفها محمد أركون بقوله: "الحداثة هي موقف للروح أمام مشكلة المعرفة (...) أما التحديث فهو مجرد إدخال للتقنية والمخترعات الحديثة (...) فالحداثة إذن غير التحديث". وبناء عليه يقول: "إن الحداثة عبارة عن استراتيجية شمولية يتبعها العقل من أجل السيطرة على كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسة عن طريق إخضاعها لمعايير الصلاحية أو عدم الصلاحية".

وعرّفها "عبد المجيد الشرفي" بقوله: "إنها مفهوم مستعمل للدلالة على المميزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدما في مجال النمو التكنولوجي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي. ولعلّ أهم ما يميز المجتمعات التي تتسم بالحداثة قدرتها بخلاف المجتمعات التقليدية، على الابتكار والتغيير".

وعند "طه عبد الرحمن" الحداثة هي: "عبارة عن نهوض الأمة بواجباتها، أو هي عبارة عن نهوض الأمة، كائنة ما كانت، بواجبات واحدة من أزمنة التاريخ الإنساني بما يجعلها تختص بهذا الزمن من دون غيرها، وتتحمل مسئولية المضي به، إلى غايته في تكميل الإنسانية".

ويعرّفها الكاتب "حارث فخري عيسى" بقوله: "لحداثة هي محاولة صياغة نموذج للفكر والحياة يتجاوز الموروث ويتحرر من قيوده (=ثوابته) ليحقق تقدم الإنسان ورقيه بعقله ومناهجه العصرية الغربية لتطويع الكون لإرادته واستخراج مقدراته لخدمته".

إن الملاحظ من خلال ما تطرقنا إليه من التعريفات السابقة الخاصة بالحداثة سواء الغربية أو العربية هو أن القاسم المشترك بينها عدم إعطاء تعريف واضح شامل للحداثة والاكتفاء بذكر جانب من جوانبها أو تحقيبها زمنياً.

ثانيا: نشأة الحداثة في المجال العربي:

يكاد يجمع الباحثون العرب على حقيقتين تخصّان الحداثة في نسختها العربية: **الأولى**: أن هذا المصطلح قد دخل إلى مجال التداول في الفكر العربي بتأثير من الحداثة الغربية. **الثانية**: أن هذا الدخول قد بدأ منذ النصف الثاني من القرن العشرين.

يقول عبد المجيد الشرفي: "لقد عرف العرب الحداثة في شكل صدمة حيث أفاقوا على بونابرت يغزو مصر، ثم على القوى الإمبريالية الأوروبية تحتل البلاد العربية الواحدة تلو الأخرى، وقد شعروا بالخصوص بأن هذا الاحتلال من نوع جديد ولا يشبه ما عرفته شعوب المنطقة في تاريخها الطويل، إذا أنه حمل معه حضارة جديدة، وأنماط حربية واقتصادية وتنظيمية، وقيماً ثقافية لا عهد لهم بها، فزعزع كل ذلك اطمئنانهم، وأقنعهم برد الفعل لحماية كيانهم".

وبناء عليه يمكن القول أن تاريخ الحداثة في المجال العربي المعاصرة يبدأ مع "الصدمة الحضارية" التي جاءت مصاحبة للاحتلال الفرنسي النابوليوني لمصر في القرن التاسع عشر الذي يمثل المرحلة الأولى لبداية الحداثة العربية، وانبهار بعض المثقفين في البلدان العربية والإسلامية بالحضارة الغربية، حيث هالهم بريق الحضارة الغربية فراحوا يبحثون عن ردة فعل. فوراء انتقال الحداثة إلى العالم العربي والإسلامي إذن عوامل داخلية وخارجية: فأما العوامل الداخلية فتتمثل فيما وصل إليه المسلمون من انحطاط وتقهقر، وما نتج عن ذلك في شتى المجالات. وأما الخارجية منها فيمكن التمثيل لها بما وصل إليه الغرب من قوة وسيطرة.

ومن هنا يمكن القول أن الحداثة في المجال العربي أتت نتاجا للتواصل والاحتكاك مع الحداثة الغربية، أي عن اتصال فكر عربي لم ينقطع عن مصادر الفكر الغربي منذ قرن ونصف القرن. وفي هذا السياق يذهب الكاتب المغربي "عبد الإله بلقريز" إلى القول أن الحداثة في الثقافة العربية ولدت بتأثير فكرة الحداثة الغربية علينا، وقد دخلت أبوابنا من مدخل أدبي وفني يشهد على ذلك مسرح "توفيق الحكيم"، وروايات "نجيب محفوظ" وشعر "نازك الملائكة"، وحركة "مجلة شعر"، وهي مجلة حداثية متخصصة في الشعر تتبنى الأصوات الشعرية الحديثة. وعموما فإن

الحداثة مرت بها عدة أسماء كان لها دور فاعل في الدعوة إلى قطع الصلة مع التراث الإسلامي من بينها: "سلامة موسى"، "فرح أنطوان"، "علي عبد الرزاق"، و"طه حسين" وغيرهم. وقد امتدت حتى الوقت الحاضر حيث تظهر جملة من ملامحها مع:

– المفكر والفيلسوف المغربي "محمد عابد الجابري" (1936–2010م) في كتاباته المتعددة خاصة مشروعه "نقد العقل العربي" (1984 – 1990م) في أربعة أجزاء. حيث شرّح العقل العربي وقسَّمه إلى ثلاثة أنواع:"العقل البياني" ويهتم باللغة والبلاغة في إطار الخطاب القرآني، و"العقل البرهاني" ويهتم بالمنطق والاستدلال الاستنتاجي، وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الفلسفية العلمية، و"العقل العرفاني" كحقل معرفي هو خليط من عقائد وأساطير تتلون بلون الدين الذي تقوم عليه. ويخلص الجابري من دراسته إلى أن "العقل العرفاني" الذي صدّرته الثقافة الفارسية الغنوصية إلى العرب قد شلَّ "العقل البرهاني" وقضى عليه حتى تلاشت إثر ذلك الحضارة الإسلامية.

– المفكِّر والفيلسوف الجزائري محمد أركون (1928–2010م) في أطروحته "نقد العقل الإسلامي" (1991م) مطالباً بإعادة تقييم نقدي شامل لكل الموروث الإسلامي منذ عصر الرسالة حتى اليوم.

– جذبت الحداثة كتيار عالمي يدعو إلى التحديث للأفكار والمواقف الفلسفية عموماً، انتباه المفكِّر والمؤرخ المغربي "عبد الله العروي" (1933م- ...) إذ كتب في سبيل تشريحها مشروعه "الحداثة المفاهيمية" في خمسة أجزاء متناولاً: مفهوم الحرية والإيديولوجيا والعقل والتاريخ والدولة (1980 – 1996م). ويُسلّم العروي بالحداثة ويقبل بها كون "الحداثة مثل الاستعمار، حالة قائمة، إما مفروضة ومرفوضة قولاً وعقائدياً وإما معترف بها متحكّم فيها"، وبالتالي يُهيب بالعرب بإعادة قراءتها والاستفادة منها.

– في المقابل، يرفض مواطنه المفكِّر والفيلسوف المغربي "طه عبد الرحمن" (1944م- ...) هذه الحداثة مطالباً بالاستقلال الكلي عنها بتأسيس حداثة إسلامية، "حداثة ذات توجه معنوي بديلة عن الحداثة ذات التوجه المادي التي يعرفها المجتمع الغربي". وقد بسط القول في تفاصيلها في كتابيه "روح الحداثة" (2006م) و"الحداثة والمقاومة" (2007م) خالصاً إلى أنه "كما أن هناك حداثة غير إسلامية، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية".

– وبين هذا وذاك، مارس المفكِّر المغربي "عبد الإله بلقزيز" نقداً تاريخياً للكتابات الحداثية في مشروعه "العرب والحداثة" (2006–2016م)، الواقع في أربعة أجزاء، داعياً إلى الانفتاح

الإيجابي نحوها، "ففكرة الأصالة لم تتنزّل منزلة البديل من الحداثة، فالحداثة ليست وراءنا، إنما أمامنا. إنها المستقبل الذي نُخطئ كثيراً إن تردَّدنا في اقتحام أفقه بدعوة الخشية على ذاتيتنا الحضارية. إن أكبر خطر يهدِّد ذاتنا الحضارية وأصالتنا ليس الحداثة إنما مزيد من التشرنق على الذات والانكفاء إلى فكرة الأصالة".

– وقد ألهمت الحداثة المفكِّر التونسي "عبد المجيد الشرفي" (1942م- ...) فقدّم أطروحته "الإسلام والحداثة" (1991م)، كما حازت اهتمام المفكِّر المغربي محمد سبيلا (1942م- ...) فأسهم في تفكيكها بأطروحاته "مدارات الحداثة" (1987م) و"الأصولية والحداثة" (1998م) و"الحداثة وما بعد الحداثة" (2000م).

– ومن بين أبرز الحداثيين الذين اهتموا بدراسة النصوص والكتابات التاريخية وإعادة قراءتها وتفسيرها وتأويلها فيما يُسمى "علم التأويل أو الهرمنيوطيقا" Hermeneutique المفكر المصري "نصر حامد أبو زيد" (1943–2010م) بأطروحتيه "مفهوم النص" (1990م)، و"النص والسلطة والحقيقة" (2006م). يرى نصر حامد أبو زيد أن الثقافة العربية وعلومها قامت "على أساس لا يمكن تجاهل مركز النص فيه" لذلك – وعلى خلاف الجابري الذي وصف الحضارة الإسلامية بأنها "حضارة فقه" – يصف أبو زيد الحضارة الإسلامية بأنها "حضارة نص" قائلاً: "إذا صح لنا بكثير من التبسيط أن نختزل الحضارة في بُعد واحد من أبعادها لصح لنا أن نقول إن الحضارة المصرية القديمة هي حضارة ما بعد الموت، وإن الحضارة اليونانية هي حضارة العقل، أما الحضارة العربية الإسلامية فهي حضارة النص".

– ولا يزال التراث يحظى باهتمام واسع لدى المفكِّرين الحداثيين كالمصري حسن حنفي (1935م - ...)، حيث قدَّم في سبيله "مشروع التراث والتجديد" (2000 – 2009م) في تسعة مجلدات، سعى من خلالها أن ينطلق بالتراث العربي "من النقل إلى الإبداع" (2000م)، و"من النص إلى الواقع" (2005م)، و"من الفناء إلى البقاء" (2009م). ويؤكد حنفي أن "التراث والتجديد يمثلان عملية حضارية هي اكتشاف التاريخ، وهي حاجة ملحّة في وجداننا المعاصر. كما يكشفان عن قضية البحث عن الهوية عن طريق الغوص في الحاضر، وعن طريق تحديد الصلة بين الأنا والآخر".

– وفي مسار إعادة قراءة التراث برؤية حداثية، اهتم المفكِّر اللبناني حسين مروّة (1910 – 1987م) بالتراث في مشروعه الضخم ذي الأربعة أجزاء "النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية"

(1978م) دارساً كيفية تشكُّل الطبقات الاجتماعية ودورها في تشكيل إيديولوجيات أسهمت في حراك الأمة التاريخي. حيث يقول: إن "كل معرفة عن هذا التراث نفسه صدرت من مؤرّخ أو مفسِّر أو دارس، قديماً أو حديثاً، إنما يكمن وراؤها موقف إيديولوجي. والموقف الإيديولوجي هو – بالأساس– موقف طبقي". لذلك يطرح مروّة "المنهج المادي" كطريقة جديدة في دراسة التراث فهو "وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية"؛ فينتقد بذلك قراءات كقراءة حسن حنفي للتراث إذ تقوم على "قسر أفكار الماضي على التطابق والتماثل بينها وبين أفكار الحاضر"، فهذه القراءة، بالنسبة لمروّة، أحق بتسمية "بدعة تحديث التراث".

– ويواصل المفكِّر السوري طيب تيزيني (1934–2019م) مسيرة مُعلّمه حسين مروة باحثاً على الصلة "فيما بين الفلسفة والتراث" (1980م)، فيرى في الدين معيناً نابضاً، لا ناضباً، يمكن الاستعانة به في مد العصر باللمسات الإنسانية، وشَرْطُ ذلك النظر في التراث لا من حيث كونه ماضياً بل من حيث كونه علاقة اتصال بين الماضي والحاضر، وعلاقة غير اتصال من حيث إن كل فترة تحقيبية فيه هي فترة لها مكوناتها الاجتماعية الخاصة. على إثر هذه الدراسات، اتسعت رقعة الاهتمام بالتراث بقراءة حداثية، فظهرت اهتمامات بشقه الاجتماعي كما تناوله مثلاً المفكر التونسي "هشام جعيط" (1935م - ...) في أطروحة "الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر" (1992م).

وعموما يمكن القول بشيء من التجوّز أن الحداثيين العرب تحولوا إلى أداة لحماية الأفكار الغربية، وتقويض البنى الفكرية والفنية التراثية، وتشابك خليط الثقافات المستجلبة عبر وسائل الإعلام ومنتجاتها المدعمة للتصريح الثقافي الحداثي الغربي. وبالتالي فالحداثة العربية لم تنشأ وفق مقتضيات فكرية فلسفية عربية إسلامية أصيلة، بل هي نتاج فكري غربي حاول الحداثيون العرب أقلمته مع المناخ العربي وأول الانطلاقة كانت بضرب الثوابت والتشكيك فيها وعدم التسليم لها.

ثالثا: بعض سمات الحداثة في المجال العربي:

ويمكننا أن نلمس تبيّنا لسمات الحداثة في المجال العربي مجموعة من المجالات التي تناولتها الحداثة العربية تنظيرا وتطبيقا:

1–اللغة والفكر: تقوم نظرة الحداثيين العرب إلى اللغة على أساس الربط بينها وبين الفكر، فيعتبرون تحرير اللغة سبيلا إلى تحرير الفكر. لهذا نجد عندهم دعوات لهدم بنية التعبير في اللغة العربية، وإعادة بنائها من جديد. وهذا الهدم والبناء لا يمكن أن يتما، في نظرهم، إلا بتحرير اللغة العربية من إحالاتها الدينية، وارتباطها بالدين. يقول محمد أركون: "إن التعبير باللغة العربية عن موضوعات أساسية تخص التفكير بالظاهرة الدينية، يبدو صعبا جدا بالقياس إلى اللغات الأوروبية الحديثة التي سبقتها إلى العلمنة وافتتاح الحداثة، وتخلصت من التأثيرات الدينية والشحنة الدينية التي تضغط على الفكر وتسجنه ضمن سياج ضيق محدود. يضاف إلى ذلك أن الشيء الآخر الذي يشكل اللغة الفرنسية (...) هو أنه لا توجد لها علاقة بنص الإنجيل". ولعلّ مثل هذا القول يفتح أمامنا الباب لفهم سرّ دعوات الحداثيين المستمرة لعقلنة الفكر بتجريده من كل ما له صلة بالدين، ومهاجمتهم المستمرة لمناهج الدراسات الإسلامية والتعليم الديني باعتباره مناقضا، في نظرهم، للتفكير العقلاني والفلسفي.

2–النص:

يقوم موقف الحداثيين العرب من قراءة النص وتأويله على منجزات الحداثة وما بعد الحداثة في الغرب في انجاز هذه القراءة بالاعتماد على "البنيوية" و"التفكيكية" ونظريات التلقي، وما جاء به هذان المنهجان وهذه النظريات من مقولات تخص "موت المؤلف" و"انتفاء القصد" و"انتفاء المعنى القبلي" في النص والخروج إلى "فوضى القراءة" من خلال القول بالدلالات غير النهائية للنص، دون أن نستثني النصوص الدينية من هذه المقولات عند الحداثيين العرب.

3–الدين:

يمكن القول بأن الحداثيين العرب قد تبنوا معظم مواقف الحداثة الغربية من الدين. ويتجلى ذلك في محاولتهم رفع صفة التقديس عن النصوص الدينية، وفي مقدمتها القرآن الكريم والسنة النبوية، واعتبارهما نصوصا لا وجود فيها لمعنى مقصود ومحددا سلفاً، وإخضاعهما لمنطق التفكيك والقول بحرية تأويلهما وارتباط دلالاتهما بتلك التي يمنحها إياهما المؤلف. إلى جانب ذلك تبنّت الحداثة العربية مواقف الحداثة الغربية، الذي أنتجته ظروف حضارية وتاريخية والذي يعتبر إدخال الدين وقيمه في الممارسة والحياة الاجتماعية عائقا أمام التقدم. يقول "هشام شرابي":

"يتجسد معنى الحداثة بالنسبة لنا باتجاهين مترابطين: الاتجاه العقلاني والاتجاه العلماني؛ عقلنة الحضارة وعلمنة المجتمع".

الحداثة رؤية نقدية – طه عبد الرحمن نموذجاً–

مقدمة:

رأينا سابقا أن مفهوم الحداثة الغربية انتقل إلى الساحة الفكرية العربية الإسلامية المعاصرة، وأن جملة من المفكرين والفلاسفة والكتاب العرب عملوا على توطينه وتبيئته في نسيج الثقافة والفكر العربي الإسلامي، فتعددت الأبواب والمداخل، منها ما هو أدبي وفني، وربما يشهد على ذلك مسرح "توفيق الحكيم"، وروايات "نجيب محفوظ" وشعر "بدر شاكر السياب" و"أدونيس"..إلخ. وخارج إطار الأدب والفن نجدها عند صرخة عبد الرحمان بدوي "الوجودية"، وفؤاد زكريا "الوضعية"، و"علمانية" سلامة موسى، و"أنتربولوجية" علي الوردي، "جينالوجية" جمال حمدان، و"شخصانية" محمد عزيز الحبابي، و"تاريخانية" عبد الله العروي، و"جدلية" حسين مروة وطيب تيزيني وصادق جلال العظم، و"فوكية" محمد عابد الجابري، و"سيمائية" محمد أركون، و"نقدية" حسن حنفي التاريخية، و"التاريخية السياسية الاجتماعية" مع هشام جعيط..إلخ. هؤلاء وغيرهم شهود على تلك المغامرة الفكرية المستمرة في إدخال الحداثة إلى الفكر العربي الإسلامي وتوطينها فيه.

لكن في المقابل نجد من المفكرين والفلاسفة والكتاب العرب المسلمين من دعوا صراحة إلى الإمعان في هذا السيل الجارف من المعارف والمناهج الوافدة من الغرب، ودرسها في إطار الأسس والمبادئ التي تقوم عليها الثقافة والهوية الإسلامية، منهم الفيلسوف المغربي "طه عبد الرحمن". ولم يتوان طه عبد الرحمن عن نقد الحداثة الغربية والكشف عن أخطائها وآفاتها، فقلمه لم يهدأ من أجل التأسيس لحداثة أصيلة مبدعة تستجيب لمطالب العصر وتتوافق مع مقتضيات المجال التداولي العقدي الإسلامي. فما هي الأدوات النقدية والبنائية التي توسل بها طه عبد الرحمن في هذه القراءة الناقدة للحداثة الغربية؟ وما هي الآفات الخلقية لحضارة الغرب الحديث؟ وكيف يمكن مواجهتها والكشف عن خلفياتها؟

أولا: درجات العقلانية وتفاضل مراتبها:

يؤكد طه عبد الرحمن، من أجل الحسم في مفهوم "العقلانية" كما تطرحه الحداثة الغربية، أن العقلانية ليست واحدة وإنما هي عدة عقلانيات حتى أنها لا تكاد تحصى، إلا أنها تتفاوت في مبادئها وتتفاضل في غاياتها ومقاصدها، حيث يقول: "لقد التبس الأمر على دعاة العقلانية من المحدثين، فظنوا أن العقلانية واحدة لا ثانية لها، وأن الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره. وليس الأمر كذلك، إذ العقلانية على قسمين كبيرين: فهناك العقلانية المجردة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسددة الأخلاقية، وهي التي يختص بها الإنسان دون سواه، وخطأ المحدثين أنهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان".

1-حدود العقلانية المجردة:

لقد رأينا سابقا، كيف أن التعريف الأرسطي للعقل هو الأساس الذي قامت عليه "العقلانية" كأساس للحداثة الغربية، هذا التعريف يجعل من العقل جوهرا أو ذاتا قائماً بالإنسان، مكتفيا بذاته مستغنيا غيره، يفارق بها الحيوان، ويستعد بواسطتها لتحصيل المعرفة واليقين وفق مبادئه الأولية المفطورة في الطبيعة الإنسانية، كمبدأ الهوية وعدم التناقض، وهي التي تنظم أفعال العقل وتنسق المعرفة وتضمن الصدق في الأحكام والتناسق المنطقي.

يذهب طه عبد الرحمن إلى أن هذا الفهم للعقل لا نجده في نص من النصوص الدينية، فكل ما نجده أن العقل فعل من الأفعال التي يقوم بها الإنسان، ولا فرق بينه وبين باقي الملكات الأخرى. يقول: "إن العقل يدخل في باقي الأفعال الإنسانية، فمثلا المبصر يبصر وهو يعقل في بصره، والسامع يسمع وهو يعقل في سمعه، والعامل يعمل وهو يعقل في عمله".

كما أن تخصيص العقل بصفة الذاتية أو الجوهرية يجعله منفصلا عن صفات أخرى للعاقل تشارك في تحديد ماهية الإنسان كالعمل والتجربة، ثم إن جواز التسليم بجوهرية العقل على الطريقة اليونانية الأرسطية يقتضي منطقيا جواز التسليم بجوهرية العمل وجوهرية التجربة، فيكون العمل هو الآخر ذاتا قائمة بالإنسان أيضاً، وهذا القول بتعدد الذوات يقسم الظاهرة الإنسانية إلى جهات متضادة أحيانا، لا تعالق بينها ولا ارتباط، ويتجاهل حقيقة وحدة الإنسان في تكامل أوصافها وتداخل أفعالها.

2-النسق العقلي البديل عند طه عبد الرحمن:

وكبديل لمفهوم العقل هذا يقدم طه عبد الرحمن مفهوم "الفعل" أو "العمل" كمبدأ لتحديد ماهية الإنسان. ومن المعلوم أن الفعل لم يرتبط بشيء قدر ارتباطه بالأخلاق، فيتحدد تبعا لذلك أن التخلّق يكون مقابلاً للتعقل. وعلى هذا الأساس تكون الأخلاق هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تنسب إليه تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي. وبهذا فالمنهج العقلي العلمي الذي ارتكزت عليه الحداثة الغربية لا يستند إلى مفاهيم إنسانية أخلاقية تحترم كرامة الإنسان وتصون قيمه.

ويقدم طه عبد الرحمن بديلا أو نسقا عقليا أوسع لتجاوز النسق الحداثي الضيق، ومرتبة أرقى من العقلانية المجردة اصطلح على تسميتها بـ:"العقلانية المُسددة" و"العقلانية المُؤيَدة".

أ- يعرّف "العقل المسدد": "إن العقل المسدد عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلا في ذلك بالإقامة الأعمال التي فرضها الشرع".

إذاً المقصد الأساس هنا هو مقصد خلقي، أي إعادة ربط القول أو العقل بالعمل في حقل المعرفة، وقيمة الأفكار خصوصا الفلسفية منها تكون أكثر فاعلية إذا تلبّس بها صاحبها في سلوكه بمقتضى الشرع، أي مهتديا في قوله وفكره وعمله بالمقاصد التي حددها الشرع في ثباتها وشموليتها وفي جلبها للنفع ودفعها للضرر. فالعقل المسدد إذن هو الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة. وقد وضع طه عبد الرحمن ثلثة شروط للعقل المسدد هي: موافقة الشرع، واجتلاب المنفعة، والدخول في الاشتغال، أي الخروج من وصف النظر إلى وصف العمل.

ب- يعرّف "العقل المؤيد": "العقل المؤيد هو العقل الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة فضلا على تحصيل المقاصد النافعة". "فكل العلوم نقلية كانت أم عقلية يجب أن تكون خادمة للحقيقة الغيبية، وكل مشتغل بهذا العلم أو ذاك لا بد أن يصل إلى إدراك جانب منها، وأن يستزيد التقرب إليها، وإلا كان علمه غير خادم للمقصود الشرعي منه، وكان لا يستحق أن يوصف بوصف العلم النافع". [عدم انفصال المعرفة بالله تعالى عن العلم بالأشياء]. ويذهب طه عبد الرحمن إلى أن العقل المؤيد لا تظهر كمالاته في الممارسة العقلانية الإسلامية بقدر ما تظهر في الممارسة الصوفية، وكيف أن الصوفي تستولي عليه تجربة التعظيم للشرع، فتجعله يُعنى بتزكية أعماله وبتربية أفعاله حتى تصير موافقة لمعارفه، ثم يُعنى بترسيخ هذه الموافقة حتى تجلب له معارفه معرفة الله تعالى، وتجلب له أعماله محبته تعالى الخاصة.

– ومن هنا ينقلب **مفهوم الإنسان** من كونه كائنا حياً عاقلاً في العقلانية المجردة، ومن كونه كائناً حياً عاملاً في العقلانية المسددة، إلى كائن حيٍ عابد في العقلانية المؤيدة.

– فالعمل الصوفي بهذا يعد طريقا بديلا لتحقيق **الحرية الحقيقية** من حيث يناقض أي تعبد لغير الله تعالى. بل إن العمل في إطار العقل المؤيد يغدو في مدلوله الاجتهاد في التعبد لله تعالى بالقدر الذي يتوصل به إلى تخليص الإنسان من كل أشكال الاستعباد. فالتعبد لله تعالى يفتح آفاق الانطلاق في فضاءات الروح والمعاني والانعتاق من قيود المادة والمصالح. فتحقق **"العبدية"** في إطار العقل المؤيد قَوَامه **الحرية**، لا الحرية التي أشاعتها الحداثة الغربية كمظهر من مظاهر الحياة الفردية الذاتية، والتي اصطلح عليها طه عبد الرحمن باسم "الحرية المكانية"؛ حيث تقوم على حرية التملك والتصرف في المحيط والأشياء. إنما الحرية الحقّة التي يجب أن يطلبها المتقرب إلى الله تعالى هي التي اصطلح عليها طه عبد الرحمن باسم "الحرية المُكوِّنية" الربانية التي إذا وقع عمل المتقرب إلى الله تعالى بمقتضاها صار حراً لا تسترقه ولا تستعبده الشهوات، بل أضحى ذا مناعة روحية تؤهله لأن يختار وأن يستعمل الأشياء من دون أن تملكه؛ لأنه روّض جوارحه وجاهد نفسه ولم يعد لغير الله تعالى عليها سلطان.

= نصل إذن إلى القول إن العقل الكامل ما كان مفضياً إلى القرب من حضرة الله تعالى.

ثانيا: الثورة العلمية والتكنولوجية الحديثة:

1–مبدأ السيادة في الفكر الحداثي الغربي وفصل العلم عن الأخلاق:

يبدو واضحا أن من أهم المظاهر الخارجية للحداثة الغربية هذه الثورة العلمية والتكنولوجية الهائلة في الغرب، وقد رسّخ الفكر الحداثي الغربي من خلالها لمبدأ كانت له تبعات سلبية عميقة على حياة الإنسان الغربي أو الإنسان ككل، هذا المبدأ كما تناوله طه عبد الرحمن هو مبدأ "السيادة" بمراتبه الثلاث:

أ– سيادة التنبؤ: التنبؤ يورث الإنسان القدرة على السيطرة على قوانين الطبيعة في الحال والمآل. هذه القدرة اصطلح عليها طه عبد الرحمن باسم "قوة السطوة".

ب– سيادة التحكم: النظام العلمي والتقني الحداثي لا يعترف بالسيادة كفكرة موطنها العقل النظري، بل إن الممارسة موطنها التطبيق العملي. هذه القوة المهيمنة اصطلح عليها باسم "قوة البأس".

ج– سيادة التصرف: وهي أعلى سيادة يحصلها هذا النظام العلمي التقني. ويسميها "قوة البطش".

2– نقد "مبدأ السيادة" وبديله عند طه عبد الرحمن :

يذهب طه عبد الرحمن إلى القول إن ما يمكن استخلاصه من هذه المراتب الثلاث لعقلانية النظام العلمي والتقني أنها تدعو إلى مبادئ سلوكية تضر بالأخلاق الدينية ضررا متزايدا. وهذا ما أوقع المجتمع الغربي في آفات أخلاقية لا حصر لها انسحبت آثارها على كل المجتمعات التي نصّبت الحداثة الغربية إماما لحياتها. فالعقل الحداثي الغربي في سعيه لترسيخ الذاتية والفردانية الإنسانية، يبتكر الآلة ويبدع التقنية بغرض الجواب عن السؤال الذي ظل يطرحه ومفاده: كيف نغيّر العالم؟ "بأن يجعل الإنسان الكل ممكناً ويتمكن من ناصية الكل".

وفوق هذا يقدم طه عبد الرحمن كبديل عن مبدأ السيادة في الحداثة الغربية النظرية الأخلاقية الإسلامية بمبدأي "التعقل" و"التخلق". حيث ينطلق طه عبد الرحمن من القول: "إن كل تقدم مادي يتطلب تقدما روحيا يفوقه أو على الأقل يساويه، حتى يحصل الانتفاع به". ومن هنا يرى أن الحداثة الغربية بنظامها العلمي والتقني لا يمكن درء آفاتها إلا بالعودة إلى الإسلام وفق مبدأين هما:

أ– مبدأ التعقل: "وهو التحفظ في اصطناع تقنية ممكنة والتصوّن من الإكثار من هذه الوسائل دفعاً لسوء العواقب"، بمعنى آخر الدخول في مجال العمل بمقتضى المقاصد النافعة.

ب– مبدأ التخلق: فهو جوهر الإنسان وماهيته، فماهية الإنسان خلقية، "فالتخلق عبارة عن عن الاشتغال الذي يدفع عن الإنسان آفة العمل بمبدأ السيادة، ويجلب له الحكمة في اختراع التقنية والتأييد في استثمارها".

ويربط طه عبد الرحمن بين هذين المبدأين لوصل الإنسان بمرتبة العبادة. فمتى وصل العقل إلى مرتبة التعبد طمع في في تحصيل القيومية الإلهية أثناء سعيه لترسيخ الذات الإنسانية.

= والنتيجة هي: التحول من السؤال الذي تطرحه الحداثة الغربية: كيف نغيّر العالم ـــ إلى السؤال الذي يطرحه العقل الأخلاقي الإسلامي: كيف نعمّر العالم؟ (الخلافة)

ثالثا: الحداثة الغربية ومشروع الهيمنة:

يرى طه عبد الرحمن أن من معالم رغبة الغرب في الهيمنة:

1- دعوى كونية الفلسفة: ويعترض عليها بالقول أن الفلسفة ليست كونية ولا يمكن أن تكون كذلك بعدة اعتبارات هي:

-ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي الاجتماعي.

- ارتباط الفلسفة بالسياق اللغوي.

- الاختلاف الفكري بين الفلاسفة.

- التصنيف القومي للفلسفة.

2- دعوى كونية الثقافة: من منطلق أن الثقافة الغربية تريد من العالم أجمع، كما يرى عبد الوهاب المسيري، أن يعتمد المعايير المادية النفعية الغربية كأساس لتطوره، وكقيمة اجتماعية وأخلاقية. وبهذا فإن ما بقي يجب أن يسقط، وما بقي هنا ليست خصوصية قومية بل مفهوم الخصوصية نفسه. فبهذا التفكيك الثقافي المحكم الذي يمارسه الغرب باسم الحداثة يكون قد قطع أشواطا في مهمة تدمير الكيانات الحضارية والثقافية وتعميم النموذج الغربي. يقول طه عبد الرحمن: "ويتجلى هذا التخريب في مختلف أعمال الإنسان الكوني في طوريه الأوروبي والإمريكي الرامية إلى مسخ قيم الثقافة الإسلامية بكل الوسائل المتاحة لديه، نذكر من هذه الأعمال التخريبية: التشكيك في الثوابت العقدية للدين الإسلامي، والتطاول على مقدساته بدعوى تحري النزاهة والموضوعية، وكذا الطعن في الحقائق التاريخية التي تعلقت بالحضارة الإسلامية بدعوى التزام مقتضيات النقد العلمي".

= ويبقى العمل التعارفي كسبيل للتواصل الفلسفي والثقافي، فالحضارة الإسلامية تدعو إلى حوار ثقافي حضاري على أساس ندية الثقافة والحضارة والإنسان، بعيداً عن الإزدرائية والانتقائية والاختزالية النابعة من روح الاستعلاء والهيمنة. وبذلك يمكن البحث معاً عن قاعدة الاتفاق والبناء على أساسها، والعمل على تقليل أسباب الخلاف.