وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministry of higher education and scientific research
جامعة الشهيد الشيخ العربي التبسي - تبسة
Echahid Cheikh Larbi Tebessi University- Tebessa
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
faculty of humanities and social sciences

قسم : الفلسفة

تخصص: فلسفة غربية حديثة ومعاصرة

مذكرة ماسترتحت عنوان

نقد الحداثة الغربية عند هارتموت روزا

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر L.M.D

من إعداد الطالب:
- بريك شوقي

إشراف الأستاذ:
- سعيداني علي

أعضاء لجنة المناقشة:

الاســـم واللقـــب	الرتبـــة العلميـــة	الصفـــــة
فريد بولمعيز	أستاذ محاضر – أ –	رئيســـــــــــــا
سعيداني علي	أستاذ محاضر – ب –	مشرفـــا ومقررا
بوعلي مبارك	أستاذ محاضر – أ –	عضوا ممتحنـــا

السنة الجامعية: 2025/2024

إذن بإيداع مذكرة ماستر

أنا الممضي أسفله الأستاذ(ة): سعيد أبي علي الرتبة: أستاذ محاضر "ب"

المشرف على مذكرة ماستر بعنوان:

فقد الحداثة الغربية عند هابرماس وروزا

والمكملة لنيل شهادة الماستر في تخصص:

فلسفة غربية حديثة ومعاصرة بعنوان السنة الجامعية: 2025/2024

من إعداد الطالب (ة): بريك منوفي رقم التسجيل 200560006957

أصرح بأنني تابعت المذكرة عبر جلسات إشرافية خلال الموسم الجامعي 2025/2024وأنها تتوفر على الشروط المنهجية والعلمية، الشكلية والموضوعية.

وبناءا عليه أسمح بإيداع المذكرة لدى أمانة القسم للمناقشة.

تبسة في: 2025/05/22

توقيع الأستاذ(ة) المشرف:

تصريح شرفي

بالالتزام بالأمانة العلمية لإنجاز البحوث

ملحق القرار رقم933المؤرخ في 2016/02/20

أنا الممضي أسفله الطالب: بريك شوقي رقم التسجيل 20056006957

صاحب بطاقة التعريف الوطنية رقم: 118776982 المؤرخة في: 2020/10/21.

الصادرة عن دائرة/بلدية: الشريعة

المسجل في السنة الثانية ماستر تخصص: فلسفة غربية حديثة ومعاصرة

خلال السنة الجامعية: 2025/2024

والمكلف بإنجاز مذكرة ماستر بعنوان:

نقد الحداثة الغربية عند هارتموت روزا

إشراف الأستاذ: سعيداني علي

أصرح بشرفي أنني ألتزم بالتقيد بالمعايير العلمية والمنهجية والأخلاقية المطلوبة في انجاز البحوث الأكاديمية وفقا لما نص عليه القرار رقم 933المؤرخ في 2016/07/20المحدد للقواعد المتعلقة بالوقاية من السرقة العلمية ومكافحتها، وأتحمل أي مخالفة لهذا القرار وكل ما يترتب عنه من عواقب قانونية.

2025 ماي 21

تبسة في:

إمضاء المعني بالأمر

إهـــدَاء

أهدي ثمرة جهدي إلى

والدَيَّ الحبيبين

إلى زوجتي وولديَّ الحبيبين محمد غيث وآدم أرسلان

إلى أخي وأخواتي الأعزاء،

إلى زملائي وزميلاتي الذين جمعتني بهم فترة التكوين،

إلى كل هؤلاء

أُهدي ثمرة هذا الجهد المتواضع.

شكر وعرفان:

أتقدم بجزيل الشكر والعرفان للدكتور علي سعيداني على إشرافه الكريم على هذا العمل، وعلى ما تفضل به من ملاحظات وارشادات قيمة .

ولا يفوتني أن أعبر عن امتناني العميق لجميع الأساتذة الأفاضل الذين درسوني طوال هذه الفترة .


مـــقـــدمـــة

- تمهيد :

جسدت الحداثة الغربية منذ نشأتها لحظة تحول حاسمة في تاريخ الفكر الغربي، إذ دشّنت قطيعة معرفية مع براثن الفكر التقليدي، ورفعت شعارات كبرى تمثلت في التقدم، والعقلانية، والتحرر. غير أن هذه الوعود التي بشّرت بعصر جديد يقوم على السيطرة العقلانية على الطبيعة والتحديث الشامل، سرعان ما انكشفت عن أزمات بنيوية عميقة، تمثلت في تشيؤ الإنسان، وتفكك الروابط الاجتماعية، وازدياد مشاعر الاغتراب، والعزلة، وفقدان المعنى.ومع توالي التحولات التي عرفها العالم المعاصر، ازدادت الحاجة إلى مساءلة الأسس التي قام عليها المشروع الحداثي ، وهو ما تصدت له مدرسة فرانكفورت منذ بداياتها في ثلاثينيات القرن العشرين ، حيث مثّلت أحد أهم الإطارات الفكرية التي قدّمت نقدًا جذريًا وشاملاً للحداثة الغربية، من خلال التركيز على تناقضات العقل الأداتي، وآثار التقدم العلمي والتقني على الوعي الإنساني، والثقافة، والعلاقات الاجتماعية. وقد اتسم خطاب هذه المدرسة بالتوتر الدائم بين الاستمرار في تقاليد التنوير ونقدها، مما منحها طابعًا فريدًا يجمع بين التحليل الفلسفي، والنقد السوسيولوجي، والتفكيك الثقافي. وتواصل هذا النقد عبر الأجيال المتعاقبة للمدرسة بدءًا من ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو، مرورا بيورغن هابرماس، وصولًا إلى أكسل هونيث.

وفي هذا الامتداد النظري، يبرز هارتموت روزا بوصفه أحد أبرز ممثلي الجيل الرابع لمدرسة فرانكفورت، حيث يواصل تقاليد النقد الاجتماعي، ولكن من خلال زوايا تحليلية جديدة تركز على البعد الزمني للتحديث، وعلى التحولات التي طرأت على تجربة الإنسان المعاصر للعالم. ويتمثل جوهر مشروعه في تفكيك المنطق الذي يحكم الحداثة الغربية، من خلال تشخيص ظاهرة التسارع بوصفها الآلية البنيوية التي تقود إلى فقدان المعنى وتعميم الاغتراب.

- أهمية الموضوع:

تهدف هذه الدراسة إلى التعريف بمشروع هارتموت روزا، واستعراض الحلول التي اقترحها لتجاوز أزمة الحداثة الغربية، من خلال نقده لهذه الحداثة انطلاقا من داخل السياق الغربي نفسه، مع إبراز ما يميز مشروعه النقدي عن أطروحات من سبقوه.

أسباب اختيار الموضوع:

ومن هذا كان اختياري لهذا الموضوع والذي يأتي استجابة لأسباب ودوافع عديدة منها ما هو موضوعي ومنها ما هو ذاتي. تتعلق الأسباب الموضوعية فيما يلي:

- تحليل السياقات الفكرية للحداثة الغربية والوقوف على مفارقاتها وتناقضاتها الداخلية التي كان لها الدور البارز في تفاقم الأزمات الوجودية والاجتماعية.

- تتبع تطور الخطاب النقدي داخل مدرسة فرانكفورت وتتبع مراحل اشتغاله على نقد العقل الحداثي عبر أجياله المختلفة.

- التعرف على مكانة هارتموت روزا داخل الجيل الرابع للمدرسة وبيان حقيقة مشروعه النقدي عن سابقيه، ومدى مساهمته في تجديد أدوات النقد الحداثي أم انه استمرارية نقدية ضمن تقاليد مدرسة فرانكفورت.

أما عن الأسباب الذاتية، فهي تعود بالدرجة الأولى إلى اهتمامي بقضايا الفكر الحديث والمعاصر، خاصة المتعلق بنقد الحداثة وبمدرسة فرانكفورت.

كما أثارني بشكل خاص الطرح الفلسفي السوسيولوجي لهارتموت روزا لما يتميز به من جدة في المفاهيم وعمق في تحليل التحولات التي يعرفها الإنسان المعاصر.

- الإشكالية:

فموضوع بحثنا هذا يقوم على إشكالية مركزية يمكننا صياغتها على النحو التالي: " كيف عبر هارتموت روزا عن نقده للحداثة الغربية؟ وهل يشكل امتدادا لمدرسة فرانكفورت أم يشق مسارا نقديا خاصا به؟

إن هذه الإشكالية المحورية تنطوي تحتها جملة من المشكلات الفرعية التي يمكن صياغاتها في جملة من التساؤلات منها:

فما المقصود بالحداثة الغربية؟ وما أبرز ملامحها الفكرية والفلسفية؟

كيف عبّرت أجيال مدرسة فرانكفورت المتعاقبة عن نقدها للحداثة الغربية؟

ما الأسس النظرية التي ينطلق منها هارتموت روزا في نقده للحداثة؟

وما هو البديل الذي يقترحه روزا في تفسير أزمة الحداثة؟

- الخطة المنهجية المعتمدة:

وفي إطار محاولة حل الإشكالية التي ينبني عليها الموضوع، تم الاعتماد على خطة منهجية تغطي جوانب الإشكال الأساسية ومن خلال نحاول الإجابة عن كل مشكلة من المشكلات المطروحة، وقد اشتملت هذه الخطة على مقدمة وفصلين وخاتمة، إذ حاولنا في المقدمة التمهيد للموضوع والتعريف به وذكر مختلف الأسباب والدوافع التي جعلتنا نطرح هذا الموضوع، وقمنا بطرح الإشكالية الرئيسية وتساؤلاتها الفرعية والكشف عن مختلف المناهج المستخدمة في الدراسة.

أما في فصلنا الأول وكان بعنوان الخلفية التاريخية والفلسفية للحداثة الغربية، اشتمل هذا الفصل على مبحثين، الأول تضمن السياق التاريخي للحداثة في مطلبين، الأول تحديد السياق اللغوي للحداثة والسياق الاصطلاحي ثم نشأتها ومقوماتها، أما المبحث الثاني تضمن التأسيس الفلسفي للحداثة وفيه تم التطرق الى الفلاسفة الذين ساهموا في تأسيس المشروع الحداثي (فرنسيس بيكون، ديكارت، كانط، هيجل)

و في الفصل الثاني تحت عنوان هارتموت روزا وتجاوزه لمدرسة فرانكفورت من خلال مبحثين ، المبحث الأول تطرقت فيه إلى مدرسة فرانكفورت وموقفها من الحداثة الغربية ، وفيه تم التعريف بالمدرسة ونشأتها ثم مرجعياتها الفكرية وأصولها النقدية وصولا إلى موقف الأجيال من الحداثة الغربية ، أما المبحث الثاني عنونته ب تصور روزا للحداثة ، حيث عالجته فيه في البداية حياته الفكرية وأهم مؤلفاته ، ثم تطرقنا الى مفهوم التسارع باعتبار الأساس لفهم الحداثة ، ثم نتائج هذا التسارع أدى إلى الاغتراب و كبديل وجودي لتجاوز منطق الحداثة يقترح روزا مفهوم التصادي.

ثم قمنا بنقد وتقييم هذا الفصل رغم صعوبة ذلك إلا أنه وجهت له عدة انتقادات انتقينا أهمها.

وفي الأخير بعد عرض اهم الانتقادات التي وجهها روزا للحداثة الغربية وتقديمه للبديل وصلنا إلى الخاتمة وهي في الحقيقة عبارة عن إجمال للاستنتاجات التي استقيناها من الفصلين، وجاءت متضمنة لأهم النتائج المتوصل اليها وهي نتائج منطقية لازمة عن التحليل الذي قمنا به في معالجة المشكلات والتساؤلات التي جاءت في ثنايا الفصلين ومباحثهما.

- المنهج المتبع:

وللبحث في هذا الموضوع وجب تتبع جملة من المناهج التي تقتضي بنا إلى بناء تحليل منطقي ومنهجي للإشكالية ، فنجد في مقدمتها المنهج التاريخي وذلك من خلال السرد التاريخي للأحداث الباعثة لماهية الحداثة الغربية وكذلك اللحظات المفصلية لانبثاقها ثم تتبع مسارات تحول المقولات الحداثية في العالم الغربي، كما عمدنا إلى توظيف المنهج التحليلي الذي ظهر جليا في تحليل الإشكالية وتحليل المفاهيم والتصورات التي اعتمدها هارتموت روزا ، كما اعتمدنا أيضا على المنهج المقارن والذي بواسطته حاولنا التمييز بينه وبين سابقيه من نقاد الحداثة.

- الدراسات السابقة:

في إنجاز هذا البحث، استندنا إلى مجموعة من المراجع رغم محدوديتها، وقد شكّلت مؤلفات كمال بومنير المرجع الأساس الذي ساعدنا في معالجة الإشكالية والإجابة عن التساؤلات المطروحة. ومن بين هذه الأعمال نذكر على وجه الخصوص: قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، والنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث .كما اعتمدنا بشكل رئيس على كتابه المهم التسارع، الاغتراب، والتصادي: قراءات في فكر هارتموت روزا، الذي كان له دور محوري في فهم وتحليل مشروع روزا النقدي.

- الصعوبات:

وكما هو الحال في معظم الأبحاث الأكاديمية، فقد واجهنا أثناء إنجاز هذا البحث عددًا من الصعوبات والعوائق، كان أبرزها ندرة المصادر والمراجع باللغة العربية، وهنا تطرح صعوبة أخرى وهي صعوبة الترجمة، خاصة ترجمة مؤلفات هارتموت روزا فبعضها ترجم إلى اللغة الإنجليزية وإلى اللغة الفرنسية ولكن لم يترجم منها إلى اللغة العربية إلا القليل، باستثناء الجهود القيّمة التي قدمها الدكتور كمال بومنير، من خلال ترجمته لأهم أفكاره، وتسليطه الضوء على أعماله الفلسفية .

ورغم هذه الصعوبات، أظل أطمح أن يسهم هذا العمل المتواضع في تقديم إضافة ولو بسيطة الى هذا الموضوع، على أمل أن يشكل خطوة أولى جادة تمهد الطريق نحو دراسات عليا مستقبلا.

الفصل الأول : الخلفية التاريخية والفلسفية للحداثة الغربية

تمهيد :

يُشكّل موضوع الحداثة الغربية أحد المحاور الأساسية في الفلسفة المعاصرة، ليس فقط بوصفه تحولا فكريا بل كرؤية حضارية شاملة أعادت تشكيل المفاهيم والقيم على كافة الأصعدة الفلسفية والاجتماعية والثقافية، هذه الرؤية لم تكن نتاج لحظة تاريخية مفصلية واحدة، بل تشكلت عبر تراكمات معرفية مترابطة، نتجت عن سلسلة من الوقائع والأحداث التي طبعت البيئة الأوروبية بسماتها الخاصة.

ولفهم هذه الظاهرة المعقدة، يتوجب علينا أولا ضبط ماهية الحداثة كمصطلح لغوي مستقل، وذلك من خلال تتبع جذوره اللغوية والاشتقاقات التي تحملها دلالاته. هذا التتبع اللغوي ليس مجرد تمرين أكاديمي، بل هو محاولة لفهم كيفية تشكل المفهوم وتطوره داخل السياقات المعرفية المختلفة. بعد ذلك ينبغي لنا أن نحيط بمعاني الحداثة داخل الأطر الإبستيمية المتنوعة، محاولين إبراز نقاط التلاقي والتباين بين هذه التفسيرات، وذلك للوصول إلى تعريف اصطلاحي دقيق يعكس جوهر الحداثة فمن خلال هذا التحليل اللغوي والاصطلاحي يمكننا بناء تصور واضح لماهية الحداثة، ليس كفكرة مجردة بل كظاهرة تاريخية وفلسفية، بعد ذلك ننتقل إلى تتبع نشأة الحداثة الغربية واستعراض مقوماتها الأساسية والتي يمكن تقسيمها إلى ثلاث مقولات رئيسية : **أولاً : مقولة العقلانية** التي تعتبر المحرك الأساسي لكل التطورات المعرفية اللاحقة، فالعقلانية الحداثية قامت على تمجيد العقل الإنساني كأداة للفهم والتفسير، في مقابل التراجع النسبي للميتافيزيقا بكل تمظهراتها.

ثانيا: **مقولة الذاتية** والتي تعد من الخصائص المميزة للحداثة، فالفرد بوصفه ذاتا مستقلة وواعية، أصبح محورا للتفكير الفلسفي مما أدى إلى تغييرات عميقة في فهم الإنسان لذاته ولعلاقته بالعالم.

ثالثًا: **مقولة الحرية** التي تعتبر نتاجا للفكر الغربي الحداثي، فالتأكيد على حرية الفرد في التفكير والفعل أصبح أحد الركائز الأساسية التي تقوم عليها الحداثة.

وأخيرا لا يمكن فهم الحداثة دون التوقف عند التأسيس الفلسفي الذي قامت عليه، بدءًا من الفلسفة التجريبية ممثلة في فرنسيس بيكون، مرورًا بالفلسفة العقلانية التي بلورها ديكارت، ووصولا إلى كانط وهيجل، الذين قدموا إطارًا فلسفيًا متكاملًا للحداثة، يجمع بين العقلانية والذاتية والحرية كأعمدة أساسية لهذا التحول الحضاري الكبير.

المبحث الأول: السياق التاريخي للحداثة:

يعتبر مصطلح "الحداثة" من المفاهيم المركزية التي تتجاوز حدود الفلسفة لتشع في مجالات معرفية متعددة كالأدب، الفن، السيسيولوجيا والسياسة. هذا الانتشار الواسع جعل منه مفهوما مرنا يتخذ دلالات مختلفة تبعا للسياق المعرفي الذي يوظف فيه. فكل مجال معرفي يعيد تشكيل هذا المصطلح ليتماشى مع مقولاته الأساسية ويحافظ على الاتساق الداخلي لنسقه الفكري، غير أن الفلسفة وبخاصة فلسفة العقل تظل الحاضنة الأكثر قدرة على استيعاب هذا المفهوم وتفكيكه ليس بغرض احتكاره، بل لإبراز مضامينه العميقة وتجلية أسسه المعرفية.

فالفلسفة بوصفها نشاطا تأمليا نقديا، تتحمل مسؤولية تحديد الإشكاليات التي يطرحها مفهوم الحداثة وصياغة الأسئلة الجوهرية التي تدور حوله. فإذا كان هذا المصطلح يحمل مثل هذه الأهمية البالغة، فإنه يفرض علينا وقفة تأملية نقدية لضبط دلالته وتحديد ملامحه، ليس فقط كفكرة مجردة، بل كإشكالية وجودية ومعرفية تعكس تحولات الإنسان الحديث في علاقته بالعالم وبالزمن وبذاته.

المطلب الأول: مفهوم الحداثة

1- لغة :

1-1– التعريف اللغوي للحداثة في اللغة العربية :

لم تكن لفظة الحداثة تستخدم سابقا بكثرة وبمعنى خاص كما هي معروفة الآن، بل وردت في معاجم اللغة العربية بعدة معاني منها:

- ما جاء في معجم (لسان العرب): " الحَدِيثُ: نقيضُ الْقَدِيمِ .والحُدُوث :نقيضُ القُدْمةِ. حَدَثَ الشيءُ يَحْدُثُ حُدُوثاً وحَداثةً، وأَحْدَثه هُوَ، فَهُوَ مُحْدَثٌ وحَديث، وَكَذَلِكَ اسْتَحدثه ». [1]

- وجاء في معجم (المصباح المنير) :" حدث شيئا (حدوثا) من باب قعد تجدد وجوده فهو (حادث) و (حديث) ومنه يقال (حدث) به عيب إذا تجدد وكان معدوما قبل ذلك ..." [2]

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، دار لسان العرب، بيروت، مج2 ، ص113.

[2]- أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي ، المصباح المنير ، تحقيق عبد العظيم الشناوي ، دار المعارف ، القاهرة ،مصر ، ط 2 ، ص 124.

- جاء في معجم جميل صليبا: الحديث نقيض القديم ويرادفه الجديد ويطلق على الصفات التي تتضمن معنى المدح أو الذم.[1]

وهذا يعني أن الحداثة تتضمن في معناها الجديد ومجاوزة كل ما هو قديم وموروث.

2-1 – التعريف اللغوي للحداثة في اللغة الأجنبية :

ففي اللغات الأجنبية: الإنجليزية والفرنسية يقابل Modernism و Modernity ومثلهما في الفرنسية مشتقة من الفعل حدث، والكلمة في أصلها تتعلق بالشباب والجدة.[2]

ومن الناحية اللغوية فان الحداثة تشير للمفهوم الزمني فيها بمعنى ما هو جديد مقابل ما هو قديم.

وتقابل كلمة حديث في اللغة اللاتينية Modernus ويكاد يستعمل دوما بمعنى ضمني ليدل على الانفتاح والحرية الفكرية ومعرفة أحداث الوقائع المكتشفة أو أحداث الأفكار المصاغة وغياب الكسل والرتابة أو بمعنى عامي للدلالة على الخفة وحب التغيير لأجل التغيير والميل إلى الاهتمام بالانطباعات الراهنة بلا حكم على الماضي وبلا تفكر فيه.[3]

غير أن المعنى الدلالي للفظ (Modernité) لم يتحدد ويتبلور إلا في القرن19 م، يقول هابرماس (Habermas) " على الرغم من أن الحداثة(Modernité) بوصفها اسم استخدمت بالمعني الزمني في وقت متأخر من العصر القديم فإن الصفة حديث لم تتخذ شكلا اسميا ،في اللغات الأوروبية الحديثة إلا في زمن متأخر جدا تقريبا في منتصف القرن التاسع عشر" [4]

2-اصطلاحا:

يعتقد الباحثون في موضوع الحداثة أنه من الصعوبة الإمساك بالمصطلح وتحديده وضبط محتواه، وهذه الصعوبة مردها إلى أسباب كثيرة وعوامل تتشابك فيما بينها لتزيد من حدة هذه الصعوبة:

---

[1]- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية الإنجليزية واللاتنية والفرنسية** ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان ، ج1 ، 1982 ،ص 454.

[2]- عدنان علي رضا النحوي، **تقويم نظرية الحداثة**، دار النحوي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط1، 1992، ص 24.

[3]- أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية** تعريب خليل أحمد خليل، دار عويدات، بيروت، لبنان، مجلد 2 ، ط2 ، 2001 ، ص 822.

[4]- هابرماس،**القول الفلسفي للحداثة**، تر: فاطمة الجيوشي ،منشورات وزارة الثقافة،سوريا،دمشق، 1995 ، ص ص 17-18.

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 والأدب ومختلف مناحي الحياة. [1]

- فنجد **" لالاند"** في معجمه الفلسفي يعتبر" **أن الحديثُ يتعارض مع الوسيط وأحيانا باتجاه عكسي مع المعاصر والتاريخ الحديث هو تاريخ الوقائع التالية لسقوط القسطنطنية، في سنة 1453، الفلسفة الحديثة هي فلسفة القرن السادس عشر والقرون التوالي حتى أيامنا**".[2]

فالحداثة عند **" لالاند" هي مرحلة جديدة تختلف عن العصور السابقة**، ينظر إليها كبداية لتطور فكري وفلسفي وتاريخي كبير.

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 ".** [3]

إن هذا التعريف في مجمله يبين لنا المعنى الأقرب للحداثة وذلك من خلال مخالفتها للواقع الاجتماعي والسعي لتغيره وتجاوز الماضي، والدخول في مواجهة التحولات الفكرية والسلوكية الجديدة التي تظهر في المجتمع .

ويعتبر" **جون ماري دومیناك**" الحداثة بأنها: «**إتاحة التطور والتفتح لكل الإمكانات والاحتمالات من أجل أن يتمكن الفرد من التمتع بها.إنها تعني تنمية القوى المنتجة وتنمية الوعي بالذات، وفي نفس الوقت معايشة كتحرير كبير وكمنحة، ومن هنا نتجت تلك الرؤية السعيدة عن الحداثة** " [4] فالحداثة

---

[1]- بوزبرة عبد السلام، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة** ، جداول، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 26.

[2]- أندريه لالاند ، مرجع سابق ، ص 822.

[3] - بوزبرة عبد السلام، مرجع سابق، ص 27.

[4]- المرجع نفسه، ص 29.

هنا سمحت للإنسان بتحصيل عدة مفاهيم كالتطور والتقدم والتحرر وغيرها من المفاهيم وهي بمثابة شروط الوعي الذاتي الذي يسعى من خلالها السيطرة على الطبيعة والمجتمع وسعيه المستمر نحو التغيير.

وبناء على ما تم عرضه من تعريفات متعددة للحداثة، والتي تنوعت بتنوع مواقف أصحابها وخلفياتهم الفكرية والأيديولوجية، يمكن القول إن الحداثة تمثل **حركة فكرية شاملة ومعاصرة**، جاءت باعتبارها **رؤية جديدة للعالم**، دشّنت ظهور نظام معرفي جديد في أوروبا. وقد **منحت العقل مكانة السلطة المرجعية العليا** في فهم العالم الطبيعي والاجتماعي، وجعلت من الإنسان غاية نهائية لكل مشروع تحرري وتقدمي. وبهذا المعنى تبدو الحداثة **ثورة فكرية ومعرفية** تهدف إلى التجديد، وتقوم على **القطيعة مع الماضي** الذي اعتبرته عائقا أمام التقدم. إنها حركة تتجه نحو التحديث في مختلف مجالات الحياة، تحت راية **العقلانية والإنسانوية**، ساعية إلى بناء عالم جديد تحكمه مبادئ العلم والتقدم والتحرر. [1]

ويمكن اعتبار التعريف الذي قدمه ألان تورين ضمن مؤلفه نقد الحداثة من أكثر التعاريف إحاطة بالوضع الحداثي، كتجل للفاعلية الإنسانية على مختلف مستوياتها. يقول تورين: " فالحداثة في شكلها الأكثر طموحا ، هي التأكيد على أن الإنسان هو ما يفعله، وأنه من الضروري وجود توافق وثيق بين منتوجات العلم والتكنولوجيا والإدارة وتنظيم المجتمع من خلال القوانين بين الحياة الشخصية التي تحفزها المصلحة، وأيضا إرادة التحرر من كل الإكراهات، وإذا ما تساءلنا : على أي شيء يرتكز هذا التوافق بين الثقافة العلمية والمجتمع المنظم والأفراد الأحرار؟ فسيكون الجواب: على انتصار العقل".[2]

[1]- بوزبرة عبد السلام، مرجع سابق، ص 30.

[2]- المرجع نفسه، ص 30.

المطلب الثاني: الحداثة نشأتها ومقوماتها

01-نشأة الحداثة:

إن نشأة الحداثة كمنظومة فكرية قائمة بذاتها تشكلت ضمن سياق تاريخي تخللته مجموعة من الأحداث التاريخية المفصلية، والتي كانت سببا لجملة من التراكمات المعرفية التي قادت إلى بروز العديد من القيم والممارسات التي تنتسب إلى عصر الحداثة، " إذ تجلت تلك التحولات أولا في صورة الثورات السياسية والاجتماعية ، وكذا التحولات الاقتصادية والتجارية المصاحبة لها ، وثانيا تجلت في صورة الاكتشافات والمراجعات العلمية التي عاشتها في ميادين معرفية متعددة ، شملت الرياضيات والفيزياء والفلك بخاصة وما نتج عنها من تغيير كيفي وكمي في البنية المعرفية ابتداء من منتصف القرن الثامن عشر " .[1]

وهذا التعبير الكيفي سيتم التعبير عنه من خلال فلاسفة عصر التنوير من خلال كتابات **جون لوك** (1632-1704) في بريطانيا ، **وسبينوزا** (1632-1677) في هولندا **وجون جاك روسو** (1712-1778)، **وفولتير** (1694-1778)، **وديدرو** (1713-1784) ، **و كوندرسيه**(1743-1794) في فرنسا ، فكل آرائهم الاجتماعية النقدية ونظرياتهم في السياسة كلها تعبير عن رفض القديم بجميع صوره، ودعوة إلى الإقبال على الجديد والحديث ، وليس بالغريب أن يشتد الصراع في هذا العصر ، فهذا المشهد في تاريخ المجتمع الأوربي يبين بوضوح ارتباط ظهور مصطلح الحداثة بالبيئة التي نشأت وتطورت في أحضانها.[2]

فالحداثة بذلك نشأت ونمت داخل التراث الأوربي ، وارتبطت بوضع تاريخي معين يمثل المرجع الذي لا غنى عنه لأي باحث لمحاولة معرفة حقيقة السياق الذي انبثق منه هذا المصطلح ، وأي محاولة لنقل هذا المصطلح عن غير بيئته تعتبر مخاطرة توقع بصاحبه إلى الوقوع في مأزق التبعية الفكرية . يقول **محمد سبيلا : « وبعبارة موجزة فإن دينامية الحداثة نشأت واستمرت كحركة دينامية ،عصفت بالتدريج بكل البنيات والذهنيات العتيقة، وساهمت في إحداث نوع من القطيعة الجذرية مع كل ما هو تقليدي، ومؤدية إلى بلورة تصور جديد للعالم مختلف كليا عن التصور التقليدي ،ومحدِثةسلسلة**

[1]- بوزبرة عبد السلام، مرجع سابق، ص 33.

[2]- المرجع نفسه، ص 33.

من الصدمات ، يوجزها مؤرخو الفكر في الصدمة الكوسمولوجية، والصدمة البيولوجية، والصدمة السيكولوجية، وأخيرا الصدمة المعلوماتية»[1]

يفهم من هذا أن الحداثة تتموقع في الحضارة الغربية باعتبارها باعثا نحو التجديد والثورة لإعادة بعث الحضارة الغربية، فالمستقرئ لتاريخ أوربا يعرف جيدا أن الحداثة بكل أوجهها، قد تفجرت في صورتها الفلسفية والفكرية على يد فلاسفة ومفكرين كان لهم دور بارز في إحداث القطيعة مع براثن الفكر التقليدي.

ويؤكد أغلب الباحثين والمؤرخين أن هناك حوادث مهمة في تاريخ الفكر الأوربي، كان لها الدور الفعال في الانتقال من الأزمنة الوسيطة إلى الأزمنة الحديثة، حيث تعبر بداية تشكل فكرة الحداثة بدأت باكتشاف أمريكا من قبل **كريستوف كولومبوس** (1451-1506) وذلك سنة 1492. ومنذ هذا التاريخ تبدأ مرحلة الأزمنة الحديثة التي تميزت بظهور الطباعة والاكتشافات العلمية الكبيرة، مثل اكتشاف **كوبرنيك** (1473-1543) **وغاليلي** (1564-1642) في مجال الفلك وظهور النزعة الإنسانية التي مجدت قيم الفرد وأعلت من حرية الإنسان [2] . يقول **تودوروف : « لا يوجد تاريخ أنسب لتمييز بداية العصر الحديث من عام 1492 العام الذي يعبر فيه كريستوف كولومبس المحيط الأطلسي، ونحن جميعا الأحفاد المباشرون لكولومبس، بقدر ما لكلمة بداية من معنى... »**[3].

بالإضافة إلى بعض العوامل التاريخية البارزة التي لها دور في ظهور الحداثة باعتبارها تمثل بذور نشأتها، ونذكر من أهمها: [4]

- ظهور عصر النهضة الأوربية
- ظهور حركة الإصلاح الديني
- نشأة العلم الحديث (التجريبي)

---

[1]- بوزبرة عبد السلام، مرجع سابق، ص 34.

[2]- الزواوي بغورة، **ما بعد الحداثة والتنوير**، دار الطليعة ، بيروت، لبنان، ط1، 2009 ،ص 43.

[3]- تزفيتان تودورف، **فتح أمريكا مسألة الآخر**،تر: بشير السباعي ، دار سينا ، القاهرة ، مصر ، 1992 ، ص 11.

[4]- مهدي فضل الله، **فلسفة ديكارت ومنهجه**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط3، 1996، ص 61

أ- عصر النهضة الأوربية :

وتسمى حقبة الأزمنة الحديثة، أي ابتداء من عام 1453 وما صاحبه من تحولات عميقة شكلت مرحلة جديدة عرفت باسم عصر النهضة، والمؤلفة من مقطعين: الأول (Re) بمعنى مرة أخرى أو من جديد، والثاني (Naissance) أي الميلاد ، ومعنى ذلك أن عصر النهضة يعني " الميلاد الجديد" ، فكانت أوربا عندما خرجت من العصور الوسطى قد ولدت من جديد.[1]

و يشير مصطلح النهضة إلى الحركة الفكرية التي نشأت أولا في إيطاليا في القرن الرابع عشر ميلادي، بمختلف مظاهرها : الفكرية والسياسية والدينية ، وأهم ميزة لها في تلك الفترة هو التحرر من سلطان الكنيسة ورجال الدين ، ومن قواعد الأخلاق المتفق عليها ومن الفلسفة المدرسية التي أتت بها العصور الوسطى .[2]

فهذه الحركات الاجتماعية والفلسفية لها غاية تصبو إليها وهي تخليص الإنسان الغربي من تلك الأوضاع التي فرضتها هيمنة الكنيسة والنظام الإقطاعي، اللذان سلبا الفرد عقله وشلا إرادته، فجعلاه خاضعا للسلطة الإلهية المطلقة. فعصر النهضة جاء لرفع الغبن والقهر عن أوربا، قرونا كانت تتسم بالجهل والخرافة والظلام، وتتجه بقوة نحو عقلانية جديدة منفصلة عن عقلية القرون الوسطى. بإعطاء العقل والفكر مكانة خاصة والسعي إلى التحرر من كل أشكال الاضطهاد والجمود والتبعية المفروضة عليه. [3] وأدت إلى تشكل وعي بالعلم والمعرفة، **" لقد تم في عصر النهضة وضع أسس العلوم الطبيعية والفيزيائية المعاصرة. وهذه العلوم تنزع إلى إدخال اطراد على سير الطبيعة عبر إجراء التجربة بطريقة منهجية منسقة، ومعرفة هذا الاطراد تسمح بإحداث أو منع حدوث عدة نتائج إراديا، وبتعبير آخر فإنها توسع في حقل السيطرة على الطبيعة إلى أقصى حد ".**[4] فمن خلال هذا المنهج الذي أفرزته النهضة الفكرية تم تجاوز كل المناهج التي تفسر الحوادث الطبيعية تفسيرا لاهوتيا خرافيا، باعتبار أن الإنسان في عصر النهضة توجه مباشرة إلى الطبيعة متسائلا وباحثا عن أسبابها وأسرارها، وعليه يمكن جعل لحظة النهضة الفكرية الأوربية السبب التاريخي الأول لانبعاث الحداثة الغربية.

---

[1]- وليم كلي رايت، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، تر: محمود سيد أحمد ، تقديم ومراجعة إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، مصر ،ط2 ، 2005، ص 29.

[2]- إبراهيم مصطفى إبراهيم، **الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم** ، دار الوفاء للطباعة والنشر ،الإسكندرية ، دط ، 2000 ، ص 46.

[3]- بوزبرة عبد السلام ، مرجع السابق ، ص ص 57-58.

[4]- ماكس هوركهايمر ،**بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية** ، تر: محمد علي اليوسفي،دار الفارابي ودار التنوير للنشر ، بيروت ، لبنان، 2006 ، ص 11.

والحديث عن عصر النهضة لا يمكن إلا من خلال الحديث عن فلسفة الأنوار، التي تعتبر أفكارها تمثل الشعلة التي أنارت الإنسان الغربي في عصر الظلام ،حيث انطلقت هذه الفلسفة بداية من فرنسا على يد **مونتسكيو**(1689-1755) **وفولتير** (1694-1778) والموسوعيين **ديدرو** (1713-1784) **و دالمبير** (1717-1784) عل شكل حركة اجتماعية وفكرية مناهضة للكنيسة وانتشرت بعد ذلك في كل من ألمانيا في فكر **كانط** (1724-1804) وفي انجلترا في فكر **جون لوك** (1683-1704) **ودافيد هيوم** (1711-1776) مكونة بذلك اتجاها فكريا ظل إلى الآن يمثل المنظومة الفكرية المؤسسة للحداثة.[1]

ففلسفة الأنوار تؤسس لمشروع نقدي ثوري في المقام الأول، لأن مهمته الأساسية تكمن في تحطيم كل سلطة تستمد مشروعيتها من معتقدات وتقاليد قديمة والعمل على تخليص العقول من الخرافات والأوهام المرتبطة بالدين التي تعمل الكنيسة على تثبيتها والتأكيد على سيادة العقل لا الخرافة وإطلاق مشروع الحرية كتأكيد على التقدم الحضاري ويتضح ذلك من خلال التطور الاجتماعي القائم على تحرير الإنسان من كل أشكال القهر والتسلط والظلم الاجتماعي. [2]

ب- حركة الإصلاح الديني:

يعتبر عصر الإصلاح الديني محطة هامة وأحد المعالم الكبرى في تاريخ الغرب والتي ظهرت كحركة في أوربا إبان القرن السادس عشر التي كان من دعاته **مارتن لوثر** (1483-1586) **وكالفِن** (1509-1564) ، جاءت هذه الحركة كردة فعل على سلطة الكنيسة وسلطتها على الفضاء الفكري لعدة قرون متعاقبة، فهذه الثورة على الكنيسة **" أنتجت مذهبا دينيا (البروتستانتية والكالفنية) مستحدثا في الفكر المسيحي، كما استطاعت أن ترسخ الكثير من مبادئ التسامح وإعادة قراءة النص في الفكر المسيحي، بصورة تتقاطع بها مع التراث الكنسي السابق ، إضافة إلى نشوب حروب كثيرة وكبيرة عرفت بالحروب الدينية وأنتجت الاعتراف بهذه الحركات الإصلاحية في الديانة المسيحية "** حيث تكاد تجمع أهم الأبحاث إلى أن أهم دافع حمل رجال الدين المسيحيين في أوربا إلى وضع مشروع إصلاحي غرضه التحرر من سلطة الكنيسة وتسلطها على الأفراد والمجتمعات.[3]

[1]- بوزبرة عبد السلام، مرجع سابق، ص 60.

[2] -المرجع نفسه، ص 60.

[3] - عبد الحميد مرزوقي، **نقد الحداثة الغربية وتجلياتها عند روني غينون** ، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة ،قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر 02 أبو القاسم سعد الله، 2021/2020، ص 24.

ففي ألمانيا قام **مارتن لوثر** يدعو إلى إصلاح الكنيسة والقضاء على الفساد فيها ، فاعتبر أن المعتقدات الدينية المتعلقة بـ **" صكوك الغفران"** مجرد خرافات لا حقيقة لها من الناحية الدينية ، فالصلة الروحية تقوم بين الأفراد والله مباشرة لا تحتاج إلى واسطة بينهما فهي لا تملك له نفعا ولا ضرا لأي فرد. فمن بين نتائج هذه الدعوة الإصلاحية في ألمانيا ظهور البروتستانتية التي تختلف في بعض عقائدها عن الديانة الكاثولوكية، والتي تذهب إلى حد القبول، بأن يكون الملك رأسا للكنيسة البروتستانتية إذا كان يدين بهذه الديانة. ومن ألمانيا انتقلت هذه الحركة الإصلاحية إلى انجلترا ليعتنق بعض الملوك الديانة البروتستانتية مثل هنري الثامن و اليزابت الأولى .[1] انتشرت هذه الحركة الإصلاحية في أوربا لتستقر في فرنسا مع المفكر الفرنسي **كالفِن** Calvin ، حيث كان من الذين أقروا بوجوب فصل الكنيسة عن سلطة

الدولة، فالكنيسة عنده ما هي إلا سلطة روحية عامة لا تخص فئة دون أخرى، فهي حق مشاع لكل المسيحيين سواء كانت علمانيين أو رجال دين، فوظيفة الرجال الدين تقتصر على الوعظ والإرشاد.[2]

من خلال التعرض لحركة الإصلاح الديني في أوربا عبر مراحلها التاريخية مرورا بأهم تحولاتها، تبين حالة النقد التي مارستها هذه الإصلاحات على الديانة المسيحية، لان معظم قادة الإصلاح تأثروا بمبادئ النهضة الفكرية الأوربية وانضموا إلى الحركة الإنسانية التي أعادت الاعتبار للإنسان، كما أدت هذه الحركة إلى تأصيل مبدأ الحرية ونشر قيم التسامح بين مختلف الديانات.

ج-نشأة العلم التجريبي الحديث:

الخاصية الثالثة من الخواص الحضارية التي ميزت الفكر الإنساني ومهدت لظهور الفلسفة الحديثة كانت نشأة العلم الحديث وذلك أواخر القرن الخامس عشر الذي شهد ثورة عظيمة في مختلف العلوم: (الطبيعيات ، الكيمياء، الأحياء، الفلك ، الرياضيات) ، ومن خصائص الحركة العلمية ظهور اختراعات عديدة : كالميكروسكوب (1590) والتلسكوب (1608) والترمومتر **(جاليليو)** والبارومتر(**تورشلي** تلميذ جاليلي)، والمضخة الهوائية (**جيريك**) .... [3]

[1]- مهدي فضل الله، مرجع سابق، ص 68.

[2] - عبد الحميد مرزوقي، مرجع سابق، ص 25.

[3]- إبراهيم مصطفى إبراهيم، مرجع سابق، ص ص 55-56

والواقع أن بوادر التفكير العلمي ظهر عند **نيكولا كوبرنيكس** (1473-1543) في كتابه دوران الأجرام السماوية ، الذي من خلاله انتقل من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس ، مناقضا بذلك نظرية دوران الشمس وثبات الأرض ، فهذه الجهود التي بذلها شكلت فيما بعد الأرضية الصلبة لمسيرة الفكر العلمي والتي قادها **بيكون** (1561-1622) **وغاليلو** (1564-1642) رائد المنهج التجريبي في دراسة الطبيعة ، هذا الأخير قام بشن هجمات عنيفة على الكنيسة وتقديم انتقادات لاذعة للفلسفة الأرسطية وتسفيهها ووصف أتباع أرسطو بالغباء لما قدموه من أفكار خاطئة في شتى العلوم، **" لقد كرس غاليلو حياته لدحض وإزالة الاعتراضات العديدة على النظرية القائلة بدوران الأرض، وكثيرا ما وصفوا غاليلو بأنه أعظم العلماء التجريبيين، لكن ذلك الإيطالي العظيم امتاز بمخيلته العلمية ، وذلك من حيث استيعابه للفرضيات ، ومن حيث معرفته بالتجارب التي ينبغي القيام بها".** فغاليلي يعود له الفضل في إرساء قواعد ودعائم المنهجية العلمية وتحرير منطق الممارسة العلمية من الشوائب الإيديولوجية والميتافيزيقية وبلورة الأسلوب العلمي في التعامل مع الظواهر الطبيعية، وتحديد اللغة الملائمة لوصفها

وتفسيرها، وجعل الإنسان سيدا للطبيعة ومتحكما فيها لا خائفا منها ومقدسا لها وخاضع لحتمياتها، كما كان في السابق.[1]

02- مقومات الحداثة الغربية :

الباحث في موضوع الحداثة ومسارها الطويل يجد نفسه محكوم بضرورة الوقوف عند أسس نشوئها وتشكلها وتطورها وسرعة انتشارها وقدرتها في الاستحواذ على فكر غيرها، وقد توصل الباحثون إلى أن هناك مفاهيم تكررت في متون الحداثة، ولخصوا هذه المفاهيم في ثلاثة:

أ- العقلانية: (Rationalité)

بهذا المبدأ عرفت وإليه نُسبت وما زال هذا الاعتقاد بهذا التشاكل والتناسب راسخا، حتى سوي بينهما، فقيل الحداثة العقلانية. ذلك أن **هيغل** رأى أن من شأن إعمال الإنسان الحديث لأول مرة في تاريخ البشرية، النظر في الآفاق وفي نفسه أن عمل هو على إزالة غرابة الذات في الطبيعة، وغرابة الطبيعة في الذات، فالعقلانية هي مفتاح الحداثة وروح الإنسان الحديث بعد سيادة العبث وترك العالم عرضة للصدفة والهوى، كما كان الحال عليه في العصور الوسطى، ها هو العقل كما يقول هيغل في الكتاب

[1]- بوزبرة عبد السلام، مرجع سابق، ص ص 65-67

الذي خص به تشكل الوعي الحديث (كتاب فينومينولوجيا الروح) : **" ينصب رايته على كل القمم وفي كل الهاويات علامة على سيادته"**

ومازال الإنسان الحديث ينظر ويتأمل وينفذ ويبسط سلطته و يتسيد ... لكونه ذات عاقلة ، فهو الوحيد الذي يبرر وجود الأشياء ويعللها ، وعلى هذا الأساس تعتبر الرابطة الحميمية بين الحداثة والعقلانية أمرا بديهيا، وينتج عن ذلك نزع الطابع الوهمي والسحري عن العالم وإزالة التصورات العتيقة وتعويضها بثقافة علمية عاقلة .[1] **«... الفكر الفلسفي قد أسس حداثته بمحاولة إعادة الاعتبار إلى العقل وإثباته من ناحية ، وباستبعاد تجليات اللاعقل من ناحية أخرى . فقد استبعدت الفلسفة الكلاسيكية اللاعقل بجميع مظاهره – لأنه بحسب فهمها- منبع الفساد والتشويش والخراب »** [2]

كما يتصور" **ماكس فيبر**"، فإن الحداثة ترتبط بالعقلانية في صورة تلازُمٍ واضح ودائم كرسه الفكر الغربي إلى الحد الذي يجعله ارتباط داخليا بديهيا، بالنظر إلى تاريخ أوربا الحديث الذي استقلت فيه الفنون والمنظومة الأخلاقية والقانونية ومناهج العلم ونظرياته من قيود الدين وسيطرته، والتي مثلت في نظر المثقفين الغربيين عائقا حال دون التقدم المرجو، وهو ما أدى إلى ثقافة دنيوية. فالمعقولية هي قبل

كل شيء حقل فيه تنتظم معارفنا وتتحد تدخلات الإنسان لفهم الطبيعة والحياة فهما يقترب من حقيقة واقعها.[3]

فالحداثة تقترن بنمط تكوينها وعملها بالعقل أساسا، فقد نجم عن هذه العلاقة عقلنة جميع مناحي الحياة، سواء باستيعاب معطيات الماضي وتجاوزها والتأقلم مع متطلبات الحاضر والتهيؤ لاستقبال التطورات الجديدة للحياة، ويمكن أن نحددها فيما يلي:

- عقلنة الفكر العلمي :

ويتجلى ذلك من خلال قطع الصلة بين العلم والتصورات الميتافيزيقية ، وتخليصها من سلطة الكنيسة، واعتماد العقل البرهاني والتجريب، وهذا ما أدى إلى قيام النموذج الرياضي كنموذج للتفكير، وأصبح العلم نموذجا للفلسفة وقدوة لها ، وبدأت هذه العقلانية من قبل علماء وفلاسفة أخذوا على

---

[1]- محمد الشيخ ، **فلسفة الحداثة في فكر هيجل** ،الشركة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2008 ، ص 25.

[2]- فتحي التريكي رشيدة التريكي ، **فلسفة الحداثة** ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، لبنان، د ط ، 1992، ص 17.

[3]- المرجع نفسه ، ص 28.

عاتقهم محاربة تقاليد الكنيسة، وتواصلت مع **كوبرنيك** (1473-1543) **وغاليلي** (1564-1642) **وديكارت** (1596-1650).

- عقلنة القول السياسي:

أي جعل الظاهرة السياسية مستقلة قابلة للفهم العقلي، فمع **مكيافيلي** (1469-1527) أصبح الفعل السياسي منفصلا عن ميتافيزيقا التفكير في تدبير شؤون الدولة، فسمح للسياسة أن تعالج الأمور بمعقولية بعيدة عن التناول الديني، وأصبحت بذلك السلطة خارج المعطى الديني وبمشاركة المجتمع أو بعضه «**أي نزع القداسة عن المجال السياسي باعتباره مجالا دنيويا للصراع حول الخيرات والسلط والرموز**»

وأبرز ملامح العقلانية في الممارسة السياسية تقويض النظرية الثيوقراطية وإحلال نظرية العقد الاجتماعي مكانها، مما ساهم في تصور قيام مجتمع ديمقراطي. [1]

- عقلنة القول التاريخي: أي أن الحداثة دفعت باتجاه قراءة التاريخ بعيداً عن الأطروحات المسيحية التقليدية التي تربط التاريخ ببداية مولد المسيح وصلبه. هذا الانفصال عن الصبغة الدينية كان ضرورياً لتشكيل رؤية جديدة، هذه القراءة العقلانية للتاريخ أسهمت في تشكيل وعي جديد بضرورة توحيد الغرب على أسس غير دينية، مما سمح للأمم الحديثة بالسيطرة على المجال السياسي وتوجيهه نحو أهداف محددة، ويتطلب ذلك قطع الصلة بالموروث والتركيز على تحليل وتشخيص الواقع التاريخي لفهم

الحاضر والعمل على تغييره من خلال تطبيق منهج نقدي على دراسة الوقائع الماضية بهدف فهم الحاضر بطريقة تمكن من تغييره، وملامح عقلنة القول التاريخي نلمسها من خلال أعمال **فيكو**(1668-1744)، **وكانط** (1724-1804)، **وهردر** (1744-1803) كممهدين، وفخته (1762-1814)، **وشلنغ** (1775-1854) **وهيجل** في الفلسفة الألمانية كمحققين. [2]

- عقلنة القول الديني: تعني استخدام العقل في فهم النصوص الدينية والتعامل مع قضايا الخلق والإيمان بشكل يتوافق مع متطلبات العصر، بعيدا عن الموروث والتفسيرات التقليدية. تهدف العقلنة إلى إصلاح الخطاب الديني وتحريره من التحريف والتسلط. وقد برز هذا المنهج في أعمال **توماس مور**(1474-1535)، الذي سعى إلى تقديم تفسير عقلي للنصوص المقدسة يتجاوز النقل التقليدي. ومع ذلك، أدى

[1]- بوزبرة عبد السلام، مرجع سابق، ص ص 45،46.

[2]- المرجع نفسه، ص ص 46-47.

رفضه للخضوع لسلطة الملك كرئيس للكنيسة وانتقاده للسلطة الدينية إلى إعدامه، مما يبرز الصراع بين العقلانية والتقاليد الدينية السائدة في تلك الفترة. [1]

ب- الذاتية: (La Subjectivité)

الذاتية في الحداثة تمثل مبدأ جوهريا لا يقل أهمية عن العقلانية، حيث أعادت الحداثة الأولوية للذات الإنسانية باعتبارها مركز الحقيقة واليقين. فقد مكنت الإنسان من استعادة ثقته بنفسه، ومسؤوليته عن فكره وأفعاله، بعيدًا عن الهيمنة التقليدية أو التوجيه الديني والسلطوي. في هذا السياق أتاح الفكر الحداثي للإنسان التفكير من منطلق "الأنا"، التي كانت مغيبة في العصور السابقة لصالح الجماعة. وقد تجلى هذا المبدأ بشكل واضح في أعمال ديكارت، الذي جعل من "الأنا المفكرة" أساسًا للفلسفة الحديثة، مع الكوجيتو، أصبحت الذات مركزا للحقيقة، مما أسس لثقافة عقلانية ترتكز على الوعي الذاتي، وتحليل قدرات الإنسان وملكاته، كمنطلق لفهم العالم وتحديد ما هو موجود بحق وبهذا عززت الذاتية مكانة الإنسان ككائن مستقل، واعٍ وفاعل في تشكيل واقعه.[2]

وفي هذه المرحلة يصف هيجل فكر ديكارت التجديدي بقوله: «**الآن نصل إلى فلسفة العصر الحديث بمعناها الحقيقي، ونحن نبدؤها بديكارت فمعه نلج مجال فلسفة حرة مستقلة تعلم أنها متولدة عن العقل المستقل، وأن الوعي بالذات لحظة أساسية من لحظات الحق ...لقد أضحى الفكر هو المبدأ الأساسي في هذه المرحلة، نعني الفكر الحر المستقل الصادر عن الوعي بالذات**" [3]

فثمرة انتصار الحداثة هي تحرير الروح واستقلالية الذات البشرية، بعد انتزاعهما من براثن العقل اللاهوتي الذي كان سائدا في القرون الوسطى. ومعنى استقلالية الذات تعامل الإنسان مع نفسه كذات واعية، سيدة ومريدة وفعالة وهذا هو مبدأ الذاتية.[4]

ج- الحرية : (La liberté)

إن القول بمبدأ الحرية لا يقل وزنا عن القول بأساسي العقلانية والذاتية، حيث تمثل الحرية جوهر الإنسان وغاية وجوده. ففي الفكر الحداثي الحرية ليست مجرد قيمة، بل **الشرط الضروري** لمشروعية

---

[1]- بوزبرة عبد السلام، مرجع سابق ، ص 47.

[2]- المرجع نفسه، ص ص 47-48.

[3]- محمد الشيخ، مرجع سابق، ص ص 390-391

[4]- علي حرب، **الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1 ، 1998، ص 214 .

الفعل في مختلف المجالات، من الأخلاق إلى السياسة والاقتصاد. كما أنها تؤسس المجتمع والدولة الحديثة عبر الإرادة البشرية، مما يجعلها ركيزة الحداثة تمامًا كالعقل والذات. حيث ارتبطت الحرية منذ بداياتها بالفكر الفلسفي الغربي. بدأ ذلك مع **ديكارت**، الذي ربط الفكر بالإرادة، ثم **لايبنتز**، الذي عمم مبدأ الإرادة على كل كائن، وصولا إلى **كانط**، الذي اعتبر الإنسان كائنا حرا بامتياز، قادرًا على التشريع الذاتي دون حاجة إلى مرجعية خارجية. [1]

وهذا يؤكد على مطلقيه الفكر الحداثي في التفكير والتعبير عن كل شيء، حيث تتجلى فيها صورة الإرادة الإنسانية الحرة، التي تسعى لهدم الوصايا التقليدية التي كبتت الحريات باسم الدين. ولعلى أبرز مظهر تجلت فيه الحرية مبدأ للحداثة في المجال السياسي، تبرز في الفعل الديمقراطي، باعتباره ممارسة تتجسد في مختلف مفاصل المجتمع، فالوعي بالحرية في عالم الفكر المجرد، بل في المؤسسات وتنظيمات ترفق الثقافة المظهرة لفكرة الحرية وتتفاعل معها، وهكذا تتألف حضارة الحرية من ثقافة الحرية، ومن مؤسسات الحرية، وتتطور على الدوام من جيل إلى جيل، وهذا يعني أن الفعل السياسي يشير إلى فكرة الحرية في كل الميادين، باعتبارها مبدأ لديمقراطية ناتجة عن المشروع السياسي الحداثي الذي يتطور من مجتمع إلى آخر.

لم تقتصر الحرية على المجال السياسي والديمقراطية، بل امتدت إلى المجال الاقتصادي من خلال **الليبرالية**، التي تعدّ تجسيدًا لمفهوم الحرية في البنية الاقتصادية. فالليبرالية المشتقة لغويا من الحرية، تضعها في **المرتبة المركزية** باعتبارها الأساس الذي يمكن الأفراد من تحقيق **كمالهم الذاتي وسعادتهم الفردية والجماعية.** [2]

وبذلك تصبح الحرية المبدأ الموحِّد لكل أبعاد الحداثة، حيث تؤسس للنظامين **السياسي (الديمقراطية)** و**الاقتصادي (الليبرالية)**، مما يجعلها جوهر الفكر الحداثي ومحرّك التحولات الكبرى في العصر الحديث.

[1]- بوزبرة عبد السلام ، مرجع سابق ، ص ص 50-51.

[3]- المرجع نفسه، ص ص 52-54 .

المبحث الثاني: التأسيس الفلسفي للحداثة:

تعتبر الحداثة، في جانبها الفلسفي، تحولا جذريا في نظرة الإنسان إلى العالم والعقل والمعرفة والوجود. فهي ليست مجرد طفرة في التقنية أو التنظيم السياسي، بل كانت قبل كل شيء مشروعا فلسفيا حاول أن يؤسس لعقلانية جديدة، تنطلق من الذات وتتمحور حول الإنسان بوصفه مصدرًا للمعنى، ومقياسا للحقيقة. وفي هذا السياق، يبرز عدد من الفلاسفة الذين ساهموا، كل بطريقته في بناء هذا المشروع الفلسفي الحديث. فقد قدم فرنسيس بيكون تصورا جديدا للمعرفة العلمية قائمًا على التجربة والملاحظة، أما **رينيه ديكارت** فقد أعاد ترتيب العلاقة بين الشك والعقل، مؤكدًا على يقينية الذات المفكرة، فشكّل حجر الأساس للعقلانية الحديثة. وبعده إيمانويل كانط ليعيد التفكير في شروط المعرفة ذاتها، محاولًا التوفيق بين العقل والتجربة، ومؤسّسًا لنقد العقل الخالص كمنهج لفهم حدود المعرفة البشرية. أما **هيجل**، فقد قدم مشروعا فلسفيا شاملا قائما على الجدل والعقل المطلق، حيث رأى في التاريخ تجليا للعقل وتحققا تدريجيا للحرية. وسنحاول في هذا المبحث الوقوف على إسهامات هؤلاء الفلاسفة الأربعة وكيف أسس كل منهم للحداثة.

المطلب الأول: التجريبية والعقلانية كمدخلين لتأسيس الفكر الحداثي:

1- التجريبية عند فرنسيس بيكون:

فلعلنا لا نغالي إذ قلنا إن العلم التجريبي بدأ معه، حيث أنه أقام فلسفته على صرحين: الملاحظة الخارجية من ناحية والتجربة العلمية من ناحية ثانية، وكان منهجه في البحث أو المنطق الجديد الذي أتى به ليزعزع به المنطق الأرسطي.[1] كونه عاجزا عن اكتشاف الأسرار الكونية وقوانين الطبيعة، ولا يصلح كأداة للكشف العلمي، بل دعا إلى تطهير العقل مما علق به من أفكار ومفاهيم مزيفة تحول دون قيامه بوظيفته، التي سماها أوهام العقل[2] أو الأوهام الأربعة وهي :

- **أوهام القبيلة:** هي تلك المتأصلة في الطبيعة البشرية
- **أوهام الكهف :** هي الآراء السابقة الشخصية المميزة للباحث الفرد

[1]- مهدي فضل الله ، مرجع سابق ، ص 67.

[2]- برتراند راسل ، **تاريخ الفلسفة الغربية** ، تر: محمد فتحي الشنيطي ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، د.ط ، 1977 ، ص ص 83-84.

- **أوهام السوق:** هي تلك المتأصلة باستبداد الكلمات وصعوبة النجاة من تأثيرها على أذهاننا.

- **أوهام المسرح:** هي تلك المتأصلة بمذاهب الفكر المعترف بصحتها أي الخاصة بالموروث المكتسب من الأسلاف على اختلافهم.

بحيث يصف بيكون * الفلسفة القديمة في كتابه النهوض بالعلم وصفا قاسيا، فيقول: **«إنها نوع منحط من المعرفة أنشأها المدرسيون الذين كان لهم ذكاء قوي وحاد، وأوقات فراغ طويلة، وقراءات قليلة التنوع (...) ولكن ذكاءهم كان حبيسا في زنزانات كتاب قلائل، أهمهم أرسطو حاكمهم المستبد»**

كما أنه ربط بين أوهام العقل والفكر القديم، وتمكن بذلك من كشف أخطاء المنطق القياسي وأقام مقارنة بين ذلك المنطق وبين الاستقراء العلمي ، فالمنطق القياسي يركز على تحليل المعرفة من خلال الألفاظ والاستدلالات المنطقية، مما قد يؤدي إلى أخطاء عقلية ناجمة عن الأوهام الفكرية ، في المقابل يرى أن الاستقراء العلمي يعيد الاهتمام بالطبيعة نفسها، وليس فقط بالمنطق المجرد، مما يسمح ببناء معرفة أكثر واقعية ودقة، بالتالي لم يكن بيكون يسعى فقط إلى استبدال منطق قديم بآخر جديد، بل كان يدعو إلى إعادة تنظيم المعرفة البشرية بحيث تكون مستمدة مباشرة من الطبيعة بدلاً من أن تكون

محكومة بقواعد منطقية صارمة قد تعيق تطور العلم.[1] في ضوء هذه الدعوة الجذرية للتغيير يبرز بيكون في نقده للفكر الموروث ثلاثة أنماط من التفكير، لكل منها عيوبه التي تعيق تطور المعرفة الحقيقية:

1- التفكير النظري (الأرسطي) يعتمد على خلق عالم من الأفكار المجردة التي لا تجد ما يقابلها في الواقع، مثل مقولات القوة والفعل يعالج كل الموضوعات من خلال هذه المفاهيم، حتى أن تجاربه القليلة كانت منحازة مسبقًا إلى النتائج المستخلصة عبر الاستدلال النظري.

2- التفكير العشوائي: يقوم على تجارب غير منظمة، دون منهج علمي دقيق، حيث يحاول أصحابه بناء فلسفات كاملة استنادًا إلى ملاحظات محدودة، ويمثل هذا المنهج الكيميائيون القدامى الذين كانوا يتسرعون في استنتاجاتهم دون أسس علمية راسخة.

*فرنسيس بيكون : فيلسوف وسياسي انجليزي ، وأحد رواد الفلسفة الحديثة أحدثت فلسفته ثورة علمية كبرى، وتجاوزتِ القياس الأرسطي نحو المنهج التجريبي القائم عَلى الملاحظة والتجريب، ولد في 21 فيفري سنة 1561 في لندن وتوفي في 09 أفريل سنة 1626 في لندن ومن أهم مؤلفاته : الأورجانون الجديد

[1]- عبد الله ابراهيم ، **المركزية الغربية** ، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت ، لبنان ، ط 1 ،2010 ، ص ص 77-79.

3-التفكير الخرافي :يجمع بين الفلسفة واللاهوت، ولا يميز بين التفكير المنهجي والأسطورة الشعرية، مثل فكر فيثاغورس وأفلاطون، حيث تختلط التأملات الفلسفية بالمعتقدات الغامضة.

فالهدف الأساسي لبيكون كان التحرر من هيمنة الفكر القديم على الفكر الجديد، والدعوة إلى ربط المعرفة بالطبيعة مباشرة بدلا من البقاء أسرى للتجريدات الفكرية والفرضيات غير المدعومة بالتجربة، **ووفقًا لأندرسن، يمكن تلخيص الآثار التي تركها بيكون في الفكر الحديث في ثلاث نقاط رئيسية:**

- حرر العلم من حفظ المعارف وترديدها، وخلصه من طريقة النقل والرجوع إلى التراث

- دعا إلى الفصل بين العلم البشري والوحي الإلهي

- نادى بفلسفة جديدة ترتكز على أساس متين من العلم الطبيعي، لا من الميتافيزيقا التجريدية

رفع بيكون شعارا لمشروعه الجديد **" المعرفة هي القوة"** ليؤكد أن المعرفة ليست غاية في ذاتها، بل يجب أن تكون وسيلة للسيطرة على الطبيعة وتسخيرها لصالح الإنسان، من خلال فهم قوانينها وإخضاعها للإرادة البشرية. هذا التصور يقود إلى فكرة أن السيطرة على الطبيعة لا تتحقق إلا عبر الطاعة لقوانينها، أي أن الإنسان لا يمكنه التحكم بالطبيعة إلا بفهمها والعمل وفق مبادئها، يقول بيكون **« ننتصر على الطبيعة بأن نطيعها».**[1]

2 - العقلانية الديكارتية :

يمثل ديكارت* مرحلة فاصلة في تاريخ الفلسفة، لأنه جعل من فكر الإنسان المركز الذي تدور حوله كل الأشياء بعد أن كان الفكر هو الذي يدور حول الوجود، فالحقيقة نفسها لم تعد مفارقة للإنسان بل أصبحت كامنة فيه، إلا أنها تعتبر تغيير في النظرة إلى دور الإنسان وموقعه داخل الإطار الثقافي والفكري الذي كان سائدا في أوربا آنذاك. [2] فالحداثة التي يؤسس لها ديكارت تجعل الإنسان نقطة الانطلاق من اجل الوصول إلى العالم وليس العكس كما كان سائدا. فنجد ديكارت في افتتاحية كتابه **" تأملات في الفلسفة الأولى"** يقول : **« قبل بضع سنوات صدمني عدد كبير من الأكاذيب التي كنت أقر أنها حقيقة**

[1]- عبد الله ابراهيم ، مرجع سابق ، ص ص 79-80.

*ديكارت : فيلسوف فرنسي كبير ويعد رائد الفلسفة في العصر الحديث ، وفي الوقت نفسه رياضيا ممتازا ابتكر الهندسة التحليلية قاطبة ولد سنة 1596 وتوفي سنة 1630 ومن أهم مؤلفاته : مقال عن المنهج ، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ، مبادئ الفلسفة)

[2]- قاسم شعيب، **فتنة الحداثة** ، المركز الثقافي العربي ، د. دار ، ط1 ، 2013 ، ص 14.

.... وأدركت أنه كان ضروريا أن أدمر كل شيء تدميرا كاملا وأن أبدأ فورا من جديد من الأساس إذا أردت أن أبرهن على أي شيء في العلوم مهما كان نوعها بحيث يكون ثابتا ومن المحتمل أن يبقى»[1] فهو يريد هنا التحرر نهائيا من جميع المكتسبات القبلية المتحصل عليها من الماضي أو من العالم الخارجي.

ووسيلة هذا التنكيس إنما هي منهج الشك، والذي يعتبر المرحلة الأولى من فلسفته، لقد حمله على التنكر للمعارف التي تلقاها عن أساتذته وغيرهم في أيام الدراسة والطفولة، لأنها معارف متضاربة لا يقوم عليها دليل فحمله على ذلك وضع منهج مستوحى من يقين ودقة الرياضيات.[2] ولقد بدأ ديكارت الشك في المعارف الحسية لأنه جربها فوجدها خداعة حيث يقول: **«كل ما تلقيته حتى الآن على أنه أصدق الأمور وأوثقها فقد اكتسبته بالحواس أو عن طريق الحواس، غير أنني وجدت الحواس خداعة، في بعض الأوقات، ومن الحكمة ألا نطمئن أبدا كل الاطمئنان إلى من يخدعنا ولو مرة واحدة».**[3]

ولكن ديكارت لم يكتف بالشك في الحسيات بل شك أيضا في العقليات نفسها ، إذ لاحظ أن أناس يحسبون أنفسهم أعلم الناس يخطئون في أبسط المسائل ، يقول : **«... كيف أن الآخرين يغلطون في الأمور، التي يحسبون أنهم اعلم الناس بها فما يدريني ، لعله قد لي أن أغلط أنا أيضا كلما جمعت اثنين و ثلاثة أو أحصيت أضلاع مربع ما »** [4] ويشك أخيرا في وجود شيطان ماكر يستعمل كل ما أوتي من قوة بتضليلي باستمرار، حتى يكون كل ما هو موضوع معرفتي مجرد وهم وخيال، حيث يقول : **« سأفترض إذن أن لا إلها حقا الذي هو مصدر الحقيقة الأعلى ، بل إن شيطانا سيئا لا يقل خبثه ومكره عن بأسه فقد استعمل كل ما أوتي من حنكة لتضليلي ، و سأفترض أن السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وسائر الأشياء الخارجية التي نرى ليست إلا أوهاما وخيالات».**[5] إن فرض الإله المضلل أو الشيطان الماكر يورده ديكارت من بين الأسباب الداعية للشك ليستنفد دواعي الشك كلها ويخوض في ظلماته ما أمكنه حتى يرى بعد ذلك ماذا سيكون.[6]

لقد سار ديكارت في طريق الشك غير أنه يستثني حقيقة واحدة تصمد في وجه العاصفة ولا تقوى على زعزعتها تيارات الشك وهي فكرة باعتباره حقيقة واقعية لا شك فيها ولا يزيدها الشك إلا ثباتا

---

[2]- جون كوتنغهام ،**العقلانية** ،تر: محمود منقذ الهاشمي ، مركز الإنماء الحضاري ، حلب ، سوريا ، ط1 ، 1997 ، ص 47.

[2]- الربيع ميمون، **مشكلة الدور الديكارتي**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الرغاية، الجزائر، ط 1 ، 1982 ،ص 27.

[4]- رينيه ديكارت ، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى** ، تر: كمال الحاج ، منشورات عويدات بيروت ، باريس ، ط4 ، 1988 ، ص 28.

[4]- ، المرجع نفسه ، ص 32.

[5]- رينيه ديكارت ، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى** ،مرجع سابق، ص ص 34-35.

[6]- الربيع ميمون ، مرجع سابق، ص 30

ووضوحا فديكارت يستطيع الشك في كل شيء ما عدى شكه ، ولما كان الشك تفكير فأنا أفكر ، ولما كان التفكير وجود فأنا موجود [1] ، إذن : « **أنا أفكر ، إذن فأنا موجود**»[2] هذه هي الحقيقة الراسخة في ذهن ديكارت ، التي لا يستطيع شك أو إله مضل أو شيطان ماكر أن يصيبها بشيء مهما فعل ، لذا يقول في كتابه التأملات : «**... فليضلني ما يشاء ، إنه عاجز أبدا عن أن يجعلني لا شيء ما دمت أفكر أني شيء**» . [3] فالكوجيتو الديكارتي تضمن انطلاقة حقيقية لفلسفة الوعي ، على أساس أن الوجود الحقيقي هو الوعي بالوجود ، وتكون بذلك فلسفة الوعي أو الذات ، قد أعلنت عن نفسها وميلادها مع هذه الصرخة الديكارتية.

فالمهتمون بشأن الحداثة كلهم يجمعون على أن ديكارت هو الواضع الأول للأسس الفكرية والفلسفية لها ، التي جعلت المجتمعات الأوربية كلها تدخل مرحلة جديدة في تاريخها يقول غروندان : «إن ديكارت هو فعلا وبكل تأكيد ، المؤسس الأكبر لفكرة المنهج التي يرتكز عليها المشروع العلمي للأزمنة الحديثة ، بل للحداثة ذاتها (...) إن المعرفة الحديثة تعِدُ بتناول كل شيء من جديد ، وبشكل جديد، انطلاقا من يقين لا طعن فيه ، يقين متأكد من فكره الخاص ، إنني و أنا أمارس عملية التفكير لا يمكنني أن أشك في كوني أفكر ، فأنا شيء يُفكر ، وأنا لست في المقام الأول إلا هذا الشيء الذي يمارس التفكير» فديكارت هو المفصل الذي انعطفت عنده الفلسفة نحو الحداثة، بوصفه العقل الذي صاغ أسس القطيعة مع الموروث القديم وأرسى منهجًا عقلانيًا صارمًا في رؤيته، و في هذا الإطار، يعترف " **نيتشه**" بأن ديكارت جسّد

موقفًا حداثيًا، إذ أضفى على الفكر الكلاسيكي طابعًا علميًا، فهو سقراط يقيم بيننا. أما " **إدموند هوسرل**" فيذهب ابعد من ذلك. حيث يؤكد أن ديكارت لم يكن حداثيًا فحسب، بل كان أكثر حداثة من خلال مشروعه المعرفي الذي تناول المعرفة الكونية وعالج قضايا الوعي والعقلانية، مؤسسًا لفلسفة تركز على الوعي كمصدر للمعرفة.[4]

---

[1] - محمد باقر الصدر ، **فلسفتنا** ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ، لبنان، ط 12 ، 1982 ، ص 111.

[2]- رينيه ديكارت ، **مقال عن المنهج** ، تر: محمود محمد الخضيري ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ، ط 2 ، 1968، ص 149.

[3]- رينيه ديكارت ، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى** ، مرجع سابق، ص 39.

[4]- بوزبرة عبد السلام، مرجع سابق، ص ص 62-64

المطلب الثاني: ملامح الحداثة في فلسفتي إيمانويل كانط و هيجل

1-إيمانويل كانط:

قبل الحديث عن كانط* وجب الإشارة إلى أن الكوجيتو الديكارتي كان قد وضع البدايات الأولى لفكرة الحداثة من خلال فكرة الشك المنهجي **" أنا أشك في كل شيء لكني لا أشك في أنني أشك "** أي أن الوعي الحداثي يقوم على ضرورة الشك المنهجي، لكن مع قدوم كانط إلى الفلسفة الحديثة وطرحه لمسألة سؤال المعنى **" ما الأنوار؟ "** في القرن 18 عشر يعتبر بحق مرحلة رجولة الفلسفة في عصر التنوير، فلما سئل كانط ما التنوير؟ أجاب هو الحداثة؟ ولما سئل ما الحداثة؟ قال هي الحرية بعيدا عن كل غائية.

ويعتبر كانط نموذجا لفيلسوف التنوير ليس في ألمانيا فحسب بل في عموم أوربا والعالم وذلك من خلال تأسيسه للفلسفة النقدية، التي بينها في ثلاثيته النقدية المشهورة نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم، وهي ثلاثية حاولت الإجابة على أسئلة ثلاثة: ماذا يمكنني أن أعرف ؟ ماذا يمكنني أن أعمل؟ وماذا يمكنني أن آمل فيه؟ ثم تبعها بدراسات انثروبولوجية، إجابة على سؤال رابع وهو: ما الإنسان؟ ويعد نصه جوابا على سؤال **«ما التنوير»؟** من بين النصوص التي قدمت الإجابة على هذا السؤال الرابع. [1]

فالحداثة بالمعنى الكانطي ارتبطت بسؤال الأنوار، فبطرحه لسؤال ما الأنوار؟ [2] استطاع أن يحدد لها تعريفا: **" التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه .وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر .ويجلب الإنسان على نفسه ذنب هذا القصور عندما لا يكون السبب فيه هو الافتقار إلى العقل، بل إلى العزم والشجاعة اللذين يحفزانه على استخدام العقل بغير توجيه من إنسان آخر .لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك"** ذلك هو شعار التنوير [3]

فكانط يعتبر أن مفهوم الخروج الذي يميز التنوير هو عملية تحرر من حالة القصور، ويقصد بالقصور على أنه نوع من إراداتنا التي تقبل سلطة الآخر علينا التي تقودنا في ميادين ثلاثة هي: عندما

---

*إيمانويل كانط : يعتبر من أعظم فلاسفة العصر الحديث ، ولد سنة 1724 وتوفي سنة 1804 ومن أهم مؤلفاته : نقد العقل الخاص ، نقد العقل العملي ، نقد ملكة الحكم

[1]- زوواوي بغورة ، مرجع سابق ، ص 85.

[2]- شعوفي قويدر ، **تأملات في الحداثة بين ايمانويل كانط وفريدريك هيجل** ، الساورة للدراسات الإنسانية و الاجتماعية، العدد السابع ، جوان 2018 ، ص ص 236 -237.

[3]- عبد الغفار مكاوي، **شعر وفكر**، مؤسسة هنداوي ، المملكة المتحدة ، د .ط ، 2022 ، ص297.

يعمل الكتاب بديلا عن فهمنا، وعندما يتولى رجال الدين توجيه ضميرنا الأخلاقي، وعندما يقرر الطبيب نظامنا الصحي.

فكانط يعتبر أن التنوير يتحقق عندما يمتلك الأفراد الشجاعة لاستخدام عقولهم بحرية، متجاوزين الكسل والخوف والخضوع لسلطة الأوصياء، مثل الكتاب والأطباء ورجال الدين. ويؤكد أن حالة القصور التي يعاني منها الإنسان ليست قدرًا حتميًا، بل نتيجة لعدم استخدامه عقله بشكل مستقل، والشرط الأساسي للتنوير هو الحرية حيث لا يمكن تحقيقه دون إتاحة الفرصة لاستخدام العقل بشكل علني في جميع القضايا. ويؤكد أن هذه الحرية، خاصة في المجال العام، هي الركيزة الأساسية التي تُمكّن الأفراد من التفكير المستقل وتجاوز القيود المفروضة عليهم، مما يجعل التنوير عملية فردية ومجتمعية تتطلب إزالة العوائق أمام حرية الفكر والتعبير. ويميز كانط بين استخدام العقل علنًا واستخدامه بشكل خاص، حيث يجب أن يكون الاستخدام العلني حرا دائما، أما الخاص فيمكن تقييده عند الضرورة ويضرب أمثلة على ذلك بالضابط ورجل الدين ومدير الضرائب، مشيرًا إلى أن التنوير يتحقق عندما يستخدم الأفراد عقولهم بحرية أمام الجمهور، حتى لو كانت هناك قيود في وظائفهم، فهذه الحرية ضرورية لتقدم الفكر دون الإخلال بالنظام. [1]

ويرى كانط أنه يعيش في زمن التنوير، فهو مدرك لحاضره رغم أن هناك مجالات لا يستخدم فيها العقل بعد، وأهم هذه المجالات الدين يقول: « **ولو قسنا الأمور بالأوضاع الراهنة في مجموعها لقلنا إن الناس ما يزالون بعيدين عن استخدام عقولهم المستقلة في أمور الدين استخداماً صالحاً واثقاً بدون توجيه من غيرهم، وأنهم ليسوا على استعداد لذلك ولا هيئوا للقيام بهذه المهمة. ومع ذلك يمكن القول بأن هنالك من الدلائل ما يشير إلى أن المجال قد فتح أمامهم للسعي نحو تحقيق هذا الهدف حالة بحريتهم، وان العقبات التي تقف في وجه التنوير العام أو في وجه الخروج من القصور التي اقترفوها في حق أنفسهم قد بدأت تقل بالتدريج. ومن هذه الناحية يحق لنا القول بأن هذا العصر هو عصر التنوير أو عصر فردريك** » و لهذا وجب على الحاكم ألا يفرض معتقدات دينية على رعاياه، بل يضمن لهم حرية الضمير الكاملة، حتى إنه لا ينبغي أن يتفاخر بالتسامح، لأن الحرية الدينية حق أساسي وليست منحة، فالحاكم الذي يرفع القيود عن الفكر الديني يساهم في تحرير البشرية من القصور العقلي، على الأقل من ناحية السلطة، مما يسمح لكل فرد باستخدام عقله بحرية في المسائل المرتبطة بالضمير.[2]

[1]- زوواوي بغورة ، مرجع سابق ، ص ص 86-87.

[2]-المرجع نفسه، ص ص 87-88.

يرى كانط أن الإنسان مسؤول عن قصوره الذاتي، ولا يمكنه الخروج منه إلا من خلال تحول داخلي يقوم به بنفسه، عبر امتلاك الشجاعة والجرأة في استخدام عقله. وبالتالي، فإن التنوير ليس مجرد لحظة

زمنية، بل هو مسار تدريجي يشترك فيه الأفراد جماعيًا، لكنه يظل فعلًا شخصيًا يتطلب شجاعة فردية لمواجهة القيود المفروضة على الفكر واستقلالية العقل في السعي نحو المعرفة ، و يشترط كانط شرطين أساسيين لخروج الإنسان من حالة القصور: شرطًا روحيًا يتمثل في التمييز بين الطاعة واستخدام العقل، وشرطًا مؤسساتيا يضمن إمكانية ممارسة التفكير النقدي في ظل الطاعة. فالقصور، وفقا له، هو الطاعة العمياء دون استخدام العقل، كما في حالات السلطة السياسية والدينية والعسكرية. غير أن الرشد يتحقق عندما يطيع الإنسان القوانين لكنه يملك في الوقت ذاته حرية التفكير فيها ونقدها. ويجسد ذلك بمثال دفع الضرائب، حيث لا يمنع الامتثال للنظام الضريبي من التفكير في مدى عدالته. بهذا يضيف كانط تمييزا جديدا بين الطاعة كالتزام قانوني، وحرية التفكير كحق ضروري للتنوير . [1]

2- هيجل :

ففي مقابل الطرح الكانطي لموضوع الحداثة من بعده نجد الطرح الهيجيلي، حيث يقف هابرماس مستحضراً التحديد الهيجلي للحداثة أين يعترف بأسبقية هيجل في تحديد وضبط مفهوم الحداثة، وفي الكشف عن العلاقة بين الحداثة والعقلانية، فقد استخدم هيجل* مفهوم الحداثة في السياق التاريخي ليشير إلى الأزمة الجديدة أو الأزمنة الحديثة [2] وهنا تبرز إلى التمايز والاختلاف بين الأزمنة الجديدة أو الأزمنة الحديثة وبين القديمة من حيث اعتماد الأولى على مفاهيم خاص بها و التي أصبحت واسعة التداول ، كمفهوم التطور و التغير و الاختلاف و التحرر و التقدم ، و بذلك فإن الحداثة في مفهومها الهيغلي تشير إلى معطيات ذلك العصر الذي يتنكر إلى معاير الماضي و يقطع الصلة بها و إن كانت ثمة أي صلة به فهي تفيد الانتقال إلى الحاضر ، إذ أن الحداثة هي ذلك " الوعي بالمرحلة التاريخية التي تقيم علاقة مع الماضي من اجل تفهم ذاتها باعتبارها نتيجة لنوع من الانتقال من الماضي إلى الحاضر"[3] لا تعلن

---

[1]-زوواوي بغورة ، مرجع سابق ، ص ص 88 -89.

*جورج فيلهلم فريدريك هيجل :فيلسوف ألماني ولد في شتوتغارت سنة 1770 ومات بالكوليرا سنة 1831 ، ينتمي إلى أعرق الأسر الأرستوقراطية، من أهم مؤلفاته : فينومينولوجيا الروح ، علم المنطق ، موسوعة العلوم الفلسفية) جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت،ط3 ، 2006 ص 722).

[1]- يورغن هابرماس ، **القول الفلسفي للحداثة**، تر: فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، 1996، ص12.

[3]- المرجع نفسه، ص 13.

الحداثة مطلقاً تصالحاً مع الماضي إلا بالقدر الذي يخدم الانتقال إلى الحاضر فهي تعبير دائم عن معنى التجاوز والتحول مستوى إلى مستوى أخر مغاير، تخلق الحداثة معياريتها من ذاتها وهي بذالك تتبع معايير غير خارجية لكنها تاريخية " الحداثة تحمل معناها الجديد وهو ضد القديم"[1]

فهو يعبر عنها باعتبارها الوصف الذي يستتبع الأزمنة الحديثة، ذالك أن من أهم مكاسب العصر الحديث بمنظوره هو مكسب الحرية الذي بشرت به فلسفة الأنوار، ففي كتابه "فينومينولوجيا الروح"يعتبر **هيجل "أنه من السهولة بمكان إدراك أن عصرنا هو عصر ميلاد وتحول إلى مرحلة جديدة،حيث نجد أن الفكر قد قطع صلته بما كان سائداً في مستوى الوجود وفي مستوى التمثل أيضاً وهو يستعد لرميه في أعماق الماضي وبناء تصور جديد للعالم"**[2]، وفي الإجمال فإن الحداثة تتضمن كل ما هو تضمين لمعاني التجديد والتغيير للقيم على أصعدة مختلفة اقتصادية،سياسية،ثقافية و فكرية فالحداثة تقف على مجموعة مقولات تؤسس لها باعتبارها ركائز تحدد ماهيتها كمشروع وهي، قيم الذاتية، العقلانية والتحرر.

فحينما نركز قليلا في مقومات الحداثة عند هيجل نجد مبدأ الذاتية، فاعتبره أحد أهم مقومات الحداثة وسعى إلى الإعلاء من شأنه حتى أنه ذهب إلى وصفه بأصل الحداثة ومنشأه الأول [3]

وقد حدد **هابرماس** هذا المبدأ كمقوم من مقومات الحداثة في أربعة قواعد :

- **الفردانية :** وهي أن العلم الحديث قد أكد على حق الفردية المسرفة في خصوصيتها ، وفي أن تبرز قيمة طموحاتها.
- **الحق في النقد:** بمعنى عدم ارتياح الذات لأي شكل من أشكال الحقيقة ما لم يتم الاقتناع به، خاصة وأن النقد هو الوسيلة الوحيدة لاستمرارية الذات.
- **استقلالية العمل:** من خصائص الأزمنة الحديثة إرادتها لضمان ما تقوم به
- **الفلسفة المثالية نفسها:** مؤكدا أن أهم انجازات الفلسفة الحديثة أن تدرك الفكرة الواعية[4]

---

[1] - يورغن هابرماس ، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع سابق، ص14.

[2] - عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، منشورات الإختلاف، الجزائر،الطبعة الأولى،2007.ص129.

[3]- شعوفي قويدر، مرجع سابق ، ص 239.

[4]- يورغن هابرماس ، **القول الفلسفي للحداثة** ، مرجع سابق ، ص ص 30-31.

ثم نجد المقوم الثاني للحداثة عنده هو العقلانية وهذا ما نجده في فلسفة هيجل في قوله: «أن الفكرة المحضة هي التي تقع في وسط فارغ من التفكير» أي هي الفكرة المطلقة المتحررة من كل تفكير ويقصد هيجل بهذا التفكير العقلاني المطلق والمعقول بعيدا عن الخرافة والأسطورة وكل ما يعطي تفسيرا خياليا سلبيا للوجود.

فالحداثة عند هيجل وكانط من قبله تقدم الاعتماد على العقل والتجريب ورفض كل ما لا يمكن إثباته، فيرى **هيجل** أن الحداثة الحقيقية تكمن في التلاقح بين العلم والفلسفة، معتبرًا أن العلوم يجب أن تكون

أساس الفلسفة ومصدر حداثتها. ثم دعت الحداثة الكانطية والهيجلية إلى تحرير العقل من الأوهام التي تحدث عنها **فرانسيس بيكون**، كشرط لتحقيق الحداثة.

غير أن هناك تمييز بين الحداثة الكانطية القائمة على **المثالية الذاتية**، التي تركز على الذات وتصبغ الحداثة بصبغة إنسانية غائية، وبين **المثالية المطلقة** لهيجل، التي تهدف إلى الوصول إلى "الروح المطلق". فيرى هيجل أن الواقع النهائي أو الكون هو روح مطلق يتطور عبر الزمن ليصبح واعيًا بذاته في العقل الإنساني، حيث تقوم فلسفته على ثلاث مراحل :**المنطق** بداية الحداثة، **فلسفة الطبيعة** صيرورة الحداثة ، و**فلسفة الروح المطلق** الحداثة بامتياز ، التي تهدف إلى "تعقيل العالم"، أي جعل كل ما هو واقعي معقولًا وكل ما هو معقول واقعيًا، مما يعني أن الواقع والمعقول شيء واحد[1].

فهيجل فيلسوف مثالي عقلي يؤمن بوحدة الوجود، فالحداثة الهيجلية هي حركة منطقية جدلية تتحقق من خلال الصراع والصيرورة، وهي مرتبطة بشكل خاص بالشعب الألماني الذي يعتبره هيجل الأكثر قدرة على تحقيق الحداثة. وتتماثل الحداثة عند **كانط** مع الطرح الهيجلي في كونها متعالية، لكن كانط يضفي عليها طابعًا تنويريًا إنسانيًا، حيث يرى أن الحداثة تبدأ عندما يتحرر الإنسان من عجزه ويستخدم عقله بحرية دون قيود من خلال مقولته " العقل يحكم التاريخ"

وعند هيجل كذلك الحداثة تعني بعث الروح، حيث يرى أن الروح والزمان متحدان، ويشير هيجل إلى ثلاثة موضوعات للروح :**الروح الذاتي**، **الروح الموضوعي**، و**الروح المطلق**، الذي يعمل كوسيط بين الذاتي والموضوعي. هذه الأفكار تمتد جذورها إلى الفلسفة اليونانية، حيث أحدثت قطيعة مع الأساطير القديمة وربطت الفلسفة بالعقل.

[1]- شعوفي قويدر ، مرجع سابق ، ص ص 239-240.

ويقسم هيجل تاريخ تطور الوعي البشري نحو الحرية إلى أربع مراحل:

1- **مرحلة الحضارات الشرقية القديمة** (الصينية، الهندية، الفرعونية)، فهذه المرحلة كانت بعيدة عن الحداثة لأن الحاكم وحده الحر والمواطنون عبيدا.

2- **مرحلة الحضارة الإغريقية**، التي توسعت فيها الحرية لكنها كانت محاطة بسلطة الطبيعة والآلهة.

3- **مرحلة الحضارة الرومانية**، التي زاد فيها تحرر الأفراد من سلطة الآلهة.

4- **مرحلة أوروبا الجرمانية**، التي تمثل ذروة الحداثة والحرية، حيث يرى هيجل أن الأمة الجرمانية هي الأكثر قدرة على تحقيق الوعي بالحرية والوصول إلى المطلق. [1]

والحاصل أن الحداثة من المنظور الهيجلي يقوم على تطور الوعي الإنساني عبر مراحل تاريخية تبدأ من آسيا باعتبارها مهد الحضارات، لكنها لم تحقق الحرية الكاملة، وصولًا إلى أوروبا، وتحديدًا ألمانيا، التي تمثل قمة الحداثة والإبداع والنقد والشمول. يرى هيجل أن الإنسانية مرت بمراحل شبيهة بمراحل النمو البشري، حيث تمثل آسيا مرحلة الطفولة، واليونان مرحلة المراهقة، وروما مرحلة الرجولة، بينما تمثل الحداثة الأوروبية مرحلة الشيخوخة، التي ليست ضعفًا بل اكتمالًا ونضجًا للروح المطلق. ويرتكز مفهوم الحداثة عند هيجل على أربعة عناصر أساسية: النقد، والإبداع، والشمول، والتعالي المطلق، مما يجعلها عملية جدلية تتطور باستمرار نحو تحقيق الوعي الكامل[2].

ففلسفة هيجل أتت لتقرر بذاتها أنها خاتمة الفلسفات وأكثرها شمولا واتساعا وقدرة على التعبير عن المعنى الكلي للحياة وبهذا المعنى يعتبر أن الفكر البشري قد وصل إلى غايته النهائية في إطار الهيجلية، حيث تتجسد الفكرة المطلقة في وحدة مركبة وأبدية غير قابلة للانقسام " فالفلسفة الهيجلية تمثل ذروة التفكير الفلسفي ونهايته المظفّرة وإنجازه الأكبر في التاريخ الإنساني، وتصل فلسفة هيغل إلى هذه المرحلة بأنها خلاصة الفكر الفلسفي ونهايته فيها انصهرت كل حقائق الفلسفة، ولهذا، تمثل المرحلة الأخيرة للروح المطلق" [3]

[1] - شعوفي قويدر ، مرجع سابق ، ص ص 240-241.

[2]- المرجع نفسه، ص 241.

[3]- بوزبرة عبد السلام، مرجع سابق، ص 74.

الفصل الثاني : هارتموت روزا وتجاوزه لمدرسة فرانكفورت

تمهيد:

تعتبر مدرسة فرانكفورت أو النظرية النقدية واحدة من أهم وأبرز المدارس الفلسفية الاجتماعية التي مارست نقدا جذريا للحداثة الغربية من خلال تحليلها للعقل الأداتي وهيمنة التقنية و آليات السيطرة الاجتماعية التي رافقت تطور المجتمعات الرأسمالية الحديثة وقد توالى على هذه المدرسة أجيال من المفكرين الذين سعوا إلى تفكيك البنى العميقة التي تنتج الاغتراب • و التشيؤ • من هوركهايمر و أدرنو و ماركيوز إلى هابرماس و هونيث وصولا إلى الجيل الرابع الذي يعد هارتموت روزا أحد أبرز ممثليه ، وفي هذا الفصل تطرقنا إلى التعريف بهذه المدرسة و مرجعياتها الفكرية و الفلسفية ، ثم تطرقنا إلى موقف الأجيال الأربعة من الحداثة الغربية ونقدها كل جيل على حدا وصولا إلى هارتموت روزا قمنا بالتعريف به وتصوره للحداثة والبديل الذي قدمه .

• الاغتراب: يعرفه ايريك فروم بأنه: »نمط من التجربة يعيش فيها الإنسان كغريبا أي غريبا عن نفسه، لم يعد يعيش لنفسه كمركز لعالمه وكخالق لأفعاله، بل أن أفعاله ونتائجها يصبحون سادته الذين يطيعهم او حتى يعبدهم«

• التشيؤ : و يعرفه لوكاش بأنه : « تحول الصفات الإنسانية إلى أشياء جامدة واتخاذها لوجود مستقل، واكتسابها لصفات غامضة غير إنسانية»

المبحث الأول: مدرسة فرانكفورت وموقفها من الحداثة الغربية

يعد التفكير في الحداثة ونقد مساراتها، من الانشغالات المركزية التي ميزت الفكر الفلسفي والاجتماعي في القرن العشرين. وقد برزت مدرسة فرانكفورت بوصفها أحد أبرز التيارات الفكرية التي تصدّت لهذا المشروع، حيث انطلق مفكرو هذه المدرسة من قناعة بأن الحداثة، على الرغم من وعودها بالتقدم والعقلانية والتحرر، قد أفرزت في واقع الأمر أشكالًا جديدة من الهيمنة والاغتراب. وقد جاءت أعمالهم كمحاولة لفهم تناقضات الحداثة من الداخل، وكشف آليات السلطة الكامنة خلف مؤسساتها وخطاباتها.

.وسنحاول في هذا المبحث التعرف على مدرسة فرانكفورت ومرجعياتها الفكرية والنقدية وموقف الأجيال الأربعة من الحداثة الغربية.

المطلب الأول: التعريف بمدرسة فرانكفورت:

يشير توم بوتومور في تعريفه بمدرسة فرانكفورت إلى أن اسمها أطلق على المعهد، أي على المشروع العلمي للفلسفة الاجتماعية وإتباعا لمسار النظرية النقدية فهذه المدرسة تمثل ظاهرة مركبة، فالمعهد منذ نشأته وهو يمثل جزءا من حركة فكرية أكبر عرفت أحيانا باسم " **الماركسية الغربية** " مما يعني أن مدرسة فرانكفورت هي نتاج لظروف الواقع الاجتماعي الألماني في القرنين التاسع عشر والعشرين الماضيين.[1]

ومن جهة أخرى نجد أن مدرسة فرانكفورت لدى " **بول لوارن أسون**" هي الشعار للدلالة على حدث إنشاء معهد فرانكفورت لدراسات الاجتماعية ومشروعه العلمي الذي يحمل عنوان " **الفلسفة الاجتماعية** " فمدرسة فرانكفورت ظاهرة إيديولوجية تنتج وبشكل غريب معايير فلسفية اجتماعية.[2]

ويعتبر كمال بومنير أن مدرسة فرانكفورت هي: «التسمية المستعملة اليوم في الحقل الفلسفي للدلالة على مجموعة من الفلاسفة الألمان، و على رأسهم ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركوز، يورغن هابرماس، الذين أخذوا على عاتقهم تأسيس فلسفة نقدية تقوم على نقد جذري للمجتمع و مؤسساته

[1]- حسام الدين فياض ، **النظرية النقدية للمجتمع – مدرسة فرانكفورت نموذجا-** ، صفحة نحو علم اجتماع تنويري ، ط 1 ، 2010 ، ص 10-11.

[2]- المرجع نفسه ، ص 11.

السياسة و الإيديولوجية و أنظمته المعرفية قصد تحرير الإنسان المعاصر من أوضاعه المتسمة بالسيطرة الكلية أو الشاملة» . [1]

أما من حيث النشأة، فلقد تأسس معهد الأبحاث الاجتماعية عام 1923 على يد مجموعة من الفلاسفة وعلماء الاجتماع والاقتصاد والنفس والنقد الأدبي والجمالي، معظمهم من أصول يهودية. كان الهدف الأساسي للمعهد أن يكون مؤسسة بحثية حرة غير خاضعة للأنظمة الأكاديمية التقليدية، مكرسة لدراسة قضايا الاشتراكية والماركسية والعنصرية وحركة العمال، مع اعتماد المنهج الماركسي في التحليل النقدي الاجتماعي برز من بين أعضائه عدد من المفكرين الذين أصبحوا رموزًا فكرية بارزة، مثل عالم النفس الاجتماعي والفيلسوف اريك فروم E. Fromm ، والناقد الأدبي الماركسي فالتر بنيامين .Benjamin W ، وعالم الاجتماع الأدبي ليو لوفنتال، والفيلسوفان تيودور أدرنو .Adorno Th وهربرت ماركيوز H. Marcuse والفيلسوف الاجتماعي ماكس هوركهايمر M. Horkheimer الذي تولى إدارة المعهد من سنة 1930 م إلى سنة 1934 واستمر في الإشراف عليه بعد أن أغلقته السلطات النازية وضمه إلى جامعة كولومبيا بمدينة نيويورك الأمريكية من سنة 1934 م إلى سنة 1950 م، ويشكل هؤلاء الثلاثة أبرز منظري النظرية النقدية وممثلي الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت، أما أهم ممثل للجيل الثاني وأشهرهم فهو الفيلسوف وعالم الاجتماع يورغن هابرماس.[2]

في النصف الثاني من السبعينيات، بلغت مدرسة فرانكفورت ذروة تأثيرها على الفكر الفلسفي والمجتمعي خاصة في أوروبا وألمانيا الغربية، حيث تبنت الحركات الطلابية اليسارية بعض أفكار النظرية النقدية وأدرجتها في رؤيتها الرافضة للسلطة والتسلط. كان هربرت ماركيوز أحد أبرز المفكرين الذين أثروا في هذه الحركات، إذ لاقت أفكاره النقدية حول المجتمع الرأسمالي الصناعي رواجا كبيرا، خاصة بعد تصاعد الاحتجاجات ضد التمييز العنصري واضطهاد الأقليات وحرب فيتنام، والتي أثرت بشدة في الرأي العام الأمريكي، نتيجة لذلك انتشرت النظرية النقدية بين المثقفين والطلاب المتمردين، وأصبحت إحدى الركائز الفكرية للحركات الثورية والاجتماعية في ذلك الوقت.[3]

---

[1]- كمال بومنير، **قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت** ، مؤسسة كنوز الحكمة ،الجزائر، ط1 ، 2012 ، ص 12.

[2]- عبد الغفور مكاوي ، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت – تمهيد وتعقيب نقدي-** ، مؤسسة هنداوي سي آي سي ، المملكة المتحدة ، 2017 ، ص 16 – 17.

[3]- المرجع نفسه ، ص 17.

ويمكن تقسيم التطور التاريخي لمدرسة فرانكفورت إلى أربع مراحل رئيسية وفقا لتوم بوتومور فيما يلي:

- المرحلة الأولى: تمتد حتى عام 1930، خلال فترة إدارة كارل جرونبرج للمعهد، وتميزت بطابع ماركسي ثوري يركز على نقد الاقتصاد السياسي، وهو ما انعكس في أعمال هنريش جروسمان.

- **المرحلة الثانية:** مع هوركهايمر شهدت تحولا جذريا نحو نقد الوضعية والتشكيك في التأثير الأيديولوجي للعلم والتكنولوجيا، بالإضافة إلى مراجعة النقد الماركسي الأرثوذكسي وممارسته التطبيقية.

- المرحلة الثالثة: في المهجر حيث أولى منظرو المدرسة اهتمامهم للقضايا الثقافية المختلفة ومحاور الحياة اليومية المتباينة بوصفها حلقات جديدة يتم بواسطتها وفي ثناياها السيطرة على الإنسان من قبل النظم المتقدم.

- **المرحلة الرابعة:** والتي تتحدد بانتهاء الحرب العالمية الثانية وعودة المعهد إلى فرانكفورت، حيث بدأت المدرسة بممارسة تأثير واسع في أوروبا والولايات المتحدة، حيث تفاعل فكرها مع الحركات الشبابية في الستينيات، وركزت على قضايا التسلط والهيمنة، وانتقدت الأنظمة الرأسمالية الحديثة التي سعت إلى ضبط المجتمع من خلال وسائل الاتصال والتكنولوجيا، مع إضعاف دور الطبقة العاملة في التغيير الاجتماعي .على أنه يمكن وبدء من نهاية السبعينات ملاحظة محطة خامسة يجسدها يورغن هابرماس الذي حاول إعادة إحياء مشروع التنوير والعقلانية الأوروبية، منتقدا النظم الكلية التي استأصلت القوى المضادة لها، مثل العمال والمهمشين وسحقها للحضارات التي استعمرتها. [1]

[1]- توم بوتمور ، **مدرسة فرانكفورت** ، تر: سعد هجرس ، مراجعة محمد حافظ دياب ، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية ، طرابلس ، ليبيا ، ط 2 ، 2004، ص ص 23-24

المطلب الثاني :مرجعياتها الفكرية وأصولها النقدية:

لا يمكن فهم النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت إلا بالرجوع إلى الأسس الفكرية لهذه المدرسة، غير أن ما يميزها عن باقي المدارس الفلسفية و السوسيولوجية الأخرى هو عدم اقتصارها على المرجعية الفلسفية أو السوسيولوجية فقط، فقط تشربت من ينابيع جميع العلوم الإنسانية، من الفلسفة (كانط و هيجل) ومن علم الاجتماع (كارل ماركس) ومن علم النفس (سيجموند فرويد).

1- الأثر الكانطي :

لقد كان لفلسفة كانط النقدية حضورا بارزا في فكر الفلاسفة المعاصرين وبالذات على فلاسفة مدرسة فرانكفورت، فهذا الرجوع للفلسفة الكانطية الهدف منه الوقوف على أثر هذه الفلسفة في فكر فلاسفة مدرسة فرانكفورت و خصوصًا لدى الجيل الأول من مفكريها ، فرغم الفاصل الزمني الذي يقارب قرنين بين كانط ومدرسة فرانكفورت، إلا أن هناك جدلًا حول مدى حضور أفكار كانط في بناء النظرية النقدية. فالسؤال الأساسي الذي يمكن طرحه: هل استلهمت مدرسة فرانكفورت روح النقد من فلسفة كانط النقدية؟

ويشير الباحث **" محسن الخوني"** في كتابه "التنوير والنقد" منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، حيث تعتبر محاولة جادة للإجابة على هذا التساؤل، فإثبات هذا التأثير ليس بالأمر السهل، إذ توجد أطروحة مقابلة تؤكد أن النظرية النقدية تنتمي أساسا إلى التقليد الهيجلي والماركسي. وفقًا لهذا الطرح، فإن النظرية النقدية منذ بداياتها مع هوركهايمر وحتى إعادة بنائها مع هابرماس، ظلت مرتبطة بمفهوم الديالكتيك الهيغلي والنقد الاجتماعي المستوحى من ماركس أكثر من ارتباطها بمشروع كانط الفلسفي، لكن رغم ذلك يدافع **"الخوني"** عن الفكرة القائلة بأن النظرية النقدية منذ نشأتها كانت مشبعة بروح النقد الكانطية، حتى لو لم تكن امتدادًا مباشرًا لفكره. [1] ويعتبر الباحث **" أفاية محمد نورالدين"** إلى أن النظرية النقدية كانت دائمًا في حوار مع الفلسفة الألمانية، وخاصة مع كانط وهيغل. فبينما وفرت فلسفة كانط أدوات نقدية مهمة، كان للفكر الهيغلي والماركسي تأثير واضح في تحديد الأطر النظرية لمدرسة فرانكفورت لكن حتى مع هذا التأثير القوي، لم تتخلَّ النظرية النقدية عن الجوهر النقدي الذي ميّز فلسفة كانط فيقول: «إن النظرية النقدية في سياق صياغتها لأسئلتها وأساليب محاكمتها للوضعية ولنتائج

[1]- ثريا بن مسمية ، مدرسة فرانكفورت – دراسة في نشأتها وتياراتها النقدية واضمحلالها - ، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ،النجف ، العراق ، ط 1 ، 2020 ، ص 84.

الحداثة، لم تكف عن محاورة المتن الفلسفي الألماني، غير أن كانط وهيغل كانا أكثر الفلاسفة عرضة للنقد. صحيح أن دراساتهم لم تقتصر على هذين الفيلسوفين، لكن نسقي كانط وهيغل وفرا لأصحاب النظرية النقدية انفتاحات متعددة للتفكير والتأمل»[1]

من المؤكد إذن أن النظرية النقدية مدينة بالكثير إلى فلسفة كانط وذلك عبر جميع مراحل تطورها فالحضور المستمر لكانط في مؤلفات فلاسفة مدرسة فرانكفورت يؤكد عظمة كانط الفيلسوف الذي يُعد المرجعية الثابتة للفلسفة الحديثة وهذا هو ما جعل فلاسفة النظرية النقدية أنفسهم - وهم يَعُدون أنفسهم على الدوام ورثة المثالية الكلاسيكية الألمانية - في حوار متواصل معه إلى أيامنا هذه.[2]

2- **الأثر الهيجلي :**

يعتبر تأثير فلسفة هيغل في مدرسة فرانكفورت أمرًا جوهريًا، وقد تجلّى بوضوح في فكر الجيل الأول من روادها. ففي الدرس الافتتاحي لهوركايمر عند تعيينه مديرًا لمركز البحوث الاجتماعية، أشار إلى أن الفلسفة الاجتماعية تستمد وجودها مباشرة من تجربة الوعي الفينومينولوجي الهيجلي، مما يدل على عمق العلاقة بين فكر هيجل ومدرسة فرانكفورت.[3] إن هذا الحضور في فلسفة هيجل يؤكد عليه الكثير من الباحثين ونجد من بينهم " أفاية محمد نور الدين" في كتابه (الحداثة والتواصل)، فيقول: « **فإنّ فلاسفة النظرية النقدية ولا سيما أدورنو جعل الإشكالية الفلسفية تدور بين نسقي كانط و هيجل، لقد حاوروا كل الفلاسفة الألمان، لكن كانط و هيجل شكلا أهم متن فلسفي انطلقت منه النظرية النقدية لتجربة وممارسة نقدها**».[4]

لقد استلهم مفكرو المدرسة العديد من المفاهيم الهيجلية وأعادوا توظيفها وفق حاجاتهم الفكرية، مثل مفهوم الجدل والاغتراب والاعتراف. ويظهر هذا التأثير بوضوح في كتاب جدلية التنوير، الذي يحاكي من حيث الشكل فينومينولوجيا الروح لهيجل، بينما يختلف عنه في المضمون، حيث يرى أدورنو وهوركايمر أن مسيرة العقل ليست مظفرة كما صوّرها هيجل، بل هي في حالة تراجع وانحدار، وهو ما يتجلى في عنوان كتاب هوركايمر خسوف العقل، الذي يتناقض مع النزعة التفاؤلية التي قدمها هيجل في

[1]- محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس**، افريقيا الشرق، بيروت لبنان، ط2 ، 1998، ص24.

[2]- ثريا بن مسمية، مرجع سابق، ص 85.

[3]- المرجع نفسه، ص 86.

[4]- محمد نور الدين أفاية، مرجع سابق، ص 25.

العقل والتاريخ .كذلك في كتاب بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، يبرز هوركايمر أهمية الجدل بوصفه أداة لفهم التاريخ، مستشهدًا بقول هيجل: «**إنما الجدل هو الذي ينهي إلى الفهم**»، كما أفرد قسما خاصا بعنوان هيجل ومشكلة الميتافيزيقا، مستندًا إلى المقولة الشهيرة لهيجل: « **كل ما هو عقلاني هو واقعي، وكل ما هو واقعي عقلاني**»، ليؤكد أهمية الجدل في تفسير الظواهر الاجتماعية. [1]

رغم هذا الإعجاب العميق بهيجل، لم يتردد مفكرو مدرسة فرانكفورت في توجيه انتقادات جوهرية له، خاصة فيما يتعلق بنزعته التوفيقية بين العقل والواقع، والذات والموضوع، والتاريخ والمطلق وبين المفهوم والاعتقاد بل، إن الجدلية التي تمثل لاشك أهم المسائل التي استولت على اهتمام فلاسفة مدرسة فرانكفورت على الدوام، وحضور هذا اللفظ في عناوين لوحدات من أهم مصادر النظرية النقدية "جدلية التنوير والجدل السلبي" ليس مجرد حضور لفظي، بل إن مضمون ما كتبه المنظرون الأوائل يركز على هذه المسألة التي استقطبت اهتمام الكثير من الفلاسفة المعاصرين، فلقد تركز عملهم على الجدلية الهيجلية والتي لا ينكر فلاسفة فرانكفورت أهميتها كمنهج فلسفي قد وجهوا لها الكثير من الانتقادات، منها أنهم يرفضون الطريقة التي استخدم بها هيجل هذه الجدلية كمنهج فلسفي، وهذا ما جعل هوركهايمر يقول: « **إن الجدل بالنسبة لنا ليس لعبة مع المحاولة تصبح أكيدة، بل إنه عملية جادة. فنحن نعلم أنه إذا لم تحل المتناقضات، فإن كل جهود الفكر ستكون باطلة، لذا لابد على هيغل أن يعطي التلاؤم لنظريته (فرضيته) بطريقة تكون فيها النهاية مقبولة للافتراض الأولي ولفكره ويصبح المفهوم أكثر تكيفا مع وضعيتنا من مفهوم المصالحة مع ذاته.**»[2]

وبعد وفاته أصبح هيجل رائد الفلسفة الاجتماعية، حيث نقلها من إطار فردي إلى تجربة جماعية تتجسد في مجالات مثل الدين والفن والسياسة، مما أثر لاحقا في مدرسة فرانكفورت، لكن مدرسته انقسمت إلى جناحين: يميني محافظ وسع أفكاره التقليدية، ويساري نقدي ركز على تفسير الدين تاريخيا ودخل في صراعات اجتماعية انتهى بعضها إلى تبني الاشتراكية الفوضوية أو الليبرالية البرجوازية. وبسبب تعارض أفكار هيجل النقدية مع الواقع الاجتماعي وصفها خصومه بـ"الفلسفة السلبية"، مما أدى إلى ظهور فلسفة وضعية هدفت إلى تقويض هذا التأثير وإخضاع العقل للواقع، وهو ما أسس لصراع فكري ساهم

[1]- ثريا بن مسمية ، مرجع سابق ، ص 86-88.

[2]- المرجع نفسه ، ص 88-89.

في نشأة النظرية الاجتماعية الحديثة في أوروبا، وكان له تأثير واضح على مدرسة فرانكفورت ونقدها للعقلانية الغربية والحداثة. [1]

من خلال ما تقدم ذكره يظهر الحضور الهيغيلي لدى رواد مدرسة فرانكفورت من الجيل الأول ويتمثل بشكل أساسي في عظمة المنهج الجدلي ، الذي جعلته مدرسة فرانكفورت أكثر ديناميكية من خلال رؤيتها النقدية التي ربطت بواسطتها الجدل بالواقع الاجتماعي، وهو ما مكن فلاسفتها من اكتشاف جملة التناقضات الكامنة في الظواهر المدروسة، فتمكنوا من رفض النزعة الوضعية التي تشيؤ عالم الإنسان وبالتالي تجعله يشعر بالاغتراب. [2]

3- الأثر الماركسي:

تُظهر العلاقة بين النظرية النقدية ومدرسة فرانكفورت بالماركسية عمقا تاريخيا وفلسفيا معقدا ومتعدد الأوجه. فقد تشكلت جذور النظرية النقدية أساسا من صلب التقاليد الماركسية، حيث تعود بداياتها إلى حلقات أسبوع الأعمال الماركسية التي مهّدت لتأسيس معهد الأبحاث الاجتماعية، وهو النواة الأولى لمدرسة فرانكفورت. في هذه المرحلة التكوينية، أقام المعهد علاقات وثيقة مع مفكرين ماركسيين مثل **جورج لوكاتش** و**كارل كورش**، وتأثر أعضاؤه بأفكارهما، خاصة فيما يتعلق بحتمية تجاوز النظام الرأسمالي، وهي الفكرة التي احتلت مكانة محورية في النظرية النقدية، خصوصًا خلال فترة إدارة **كارل غرونبرغ** للمعهد.

كما أن المعهد لم يكن بعيدا عن التطورات الجارية في الاتحاد السوفيتي بعد ثورة 1917، وقد حاول **هوركايمر** تطبيق الماركسية كنظرية نقدية في مجال نظرية المعرفة. ومع صعود **ستالين** إلى الحكم وتوقيع المعاهدة النازية-السوفيتية، اتجه هوركايمر وزملاؤه إلى توسيع وتطوير أطروحات الماركسية على الصعيدين الاجتماعي والنفسي، ولكن دون الالتزام الحرفي بالتفسيرات الرسمية التي قدمتها الأممية الثانية والثالثة وان تم ذلك دون بلوغ حد التعارض معها . ومن هنا لم يكن انخراط مفكري مدرسة فرانكفورت في الماركسية استسلاما لها كعقيدة هلت من الخارج أو أنهم دخلوا الماركسية مستسلمين لكل أفكارها وممارستها لدى النظم التي اتخذتها ، بل مثلت أعمالهم نوعا من التدخل الهجومي في أزمة الماركسية

[1]- عبير سهام مهدي ، مدرسة فرانكفورت النقدية : الأسس والمنطلقات الفكرية ، مجلة العلوم السياسية ، جامعة بغداد ، العراق ، ص 135-136.

[2]- ثريا بن مسمية، مرجع سابق، ص 89-90.

الأوروثودكسية أو كما وصفه كورش على أنه: « **اخذ في الاعتبار أسباب الأزمة، دون إخفاء عمقها وتناقضاتها فمثلما رفض هِؤلاء المفكرون أطروحات الاشتراكية الإصلاحية، ورفضوا كذلك أطروحات اللينينية ، ولم يسقطوا في وهم إعادة بناء عقيدة أصيلة وواضحة ، ولا يوجد إي عضو منهم ذهب ضحية التصور السائد بان الاتحاد السوفيتي قد حقق الاشتراكية**» .[1]

رغم أن البعض اعتبر مدرسة فرانكفورت فرعا من فروع الماركسية، فإن مفكريها لم يلتزموا بالمقولات الماركسية الكلاسيكية حول نقد النظام الاقتصادي والإيديولوجي، بل ركزوا اهتمامهم على نقد الاغتراب، والآليات العميقة التي تولّده في المجتمعات الصناعية الحديثة، سواء في النظم الرأسمالية أو الشيوعية، والتي تتسم بسيطرة الكليانية والعقلانية التقنية والبيروقراطية[2].

وقد استندوا في ذلك إلى ماركس الشاب، خاصة في مخطوطات 1844، حيث وجدوا فيه مصدرًا غنيًا لتحليل الاغتراب، وأساسًا لنقد "الوثنية السلعية" و"العقلانية المزيفة" التي تقف – بحسب لوكاتش – عائقًا أمام الحياة الإنسانية الأصيلة. وفي هذا السياق، قدّم **هوركايمر وأدورنو** في كتابهما المشترك جدل التنوير نقدًا شاملاً للحداثة وعقلانيتها القمعية، أما **يورغن هابرماس**، فقد رأى في الماركسية طاقة نقدية هائلة تجاه كل ما هو شمولي، لكنه لم يكتف بتبنيها، بل دعا إلى إعادة توجيهها استنادا إلى العقلانية التواصلية المستلهمة من **ماكس فيبر**، مجسدا بذلك قلبا للماركسية "على قدميها" كما فعل ماركس نفسه مع هيجل، لكنه هذه المرة من منظور مغاير.

رغم كل هذا التقدير، لم تكن الماركسية بمنأى عن نقد مفكري فرانكفورت، خاصة في صورتها الستالينية الجامدة، التي رأوا أنها فقدت صلاحيتها في مواكبة تحولات المجتمع الرأسمالي، حيث لم تعد الطبقة العاملة تمتلك الدور الثوري المنتظر منها بعد أن تم دمجها واستيعابها داخل النظام. ولهذا توجه منظرو المدرسة إلى فئات جديدة مثل الطلاب والأقليات العرقية باعتبارهم القوة المحركة المحتملة للتغيير، وهو ما تجلى بوضوح في أحداث 1968 في فرنسا واحتجاجات الطلاب الأمريكيين ضد حرب فيتنام. [3]

[1]- توم بوتمور ، مرجع سابق ، ص 25-26.

[2]- عبير سهام مهدي، مرجع سابق، ص136.

[3]- المرجع نفسه، ص 137.

4- الأثر الفرويدي في مدرسة فرانكفورت :

إن دراسة مدرسة فرانكفورت النقدية عبر مختلف مراحل تطورها تكشف لنا مدى التعقيد الفكري الذي يميزها، وذلك بسبب تنوع وتعدد الأطياف الفلسفية التي أثرت فيها، وعلى رأسها الفلسفة الكانطية والهيغلية والماركسية. غير أن هذا التأثير لم يكن تقليديا أو تبنيا سطحيا، بل تميز فلاسفة المدرسة بنزعة تحليلية نقدية، أعادوا من خلالها تفكيك القضايا التي طرحتها الفلسفات السابقة، وفتحوا أفقا جديدا في التفكير الفلسفي المعاصر. ومع ذلك لم تقتصر مرجعيات المدرسة على هذه الفلسفات الثلاثة، بل توسعت لتشمل التحليل النفسي، خاصة من خلال تأثير أفكار **سيغموند فرويد**، الذي وظفوا منهجه في تفسير الظواهر النفسية والاجتماعية التي ميّزت المجتمع الرأسمالي الحديث. وقد بلغ هذا التأثر حداً دفع بعض المفكرين للاعتقاد بأن أي تيار فكري في القرن العشرين لا يمكن فصله عن الأثر الثلاثي لكل من **ماركس ونيتشه وفرويد**، بل يمكن القول إن النظرية النقدية قد جمعت هذه الأطر الثلاثة في "حزمة واحدة ". [1]

لقد اعترف الباحث (إسماعيل مهنانة) الذي حاول في مقال له تحت عنوان " الرأسمالية ومسارات الرغبة ... أثر فرويد في النظرية النقدية " متابعة أثر فرويد والتحليل النفسي في الأدوات المنهجية والترسانة المفاهيمية - النقدية التي اعتمدتها النظرية في نقدها للمجتمع الرأسمالي، بصعوبة فصل عنصر الفرويدية عن الماركسية (...)، فكل هذه الأطياف في نظره يمكن قراءتها من زاوية التحليل النفسي (...) بل إن التحليل النفسي فتح مجالات كانت منغلقة على نفسها، وانفتح عليها بطريقة أخرجت الروح الأكاديمية لـ معهد البحوث الاجتماعية عن طورها، لتصبح أكثر منها مؤسسة بحثية، توجها عاما في نقد المجتمع الرأسمالي.[2]

فبعد أن لاحظ مفكرو النظرية النقدية تدهور القيم الفردية داخل المجتمع الصناعي، وانسحاب حق الفرد في الاختلاف داخل الأنظمة الفاشية أولًا، ثم ضمن البُنى المغلقة للمجتمع الصناعي ثانيًا، سعوا إلى إعادة الاعتبار للفرد وتنشيط الفكر النقدي. ومن هنا أعادوا قراءة نصوص فرويد في ضوء التحولات التي طرأت على المجتمع الحديث، متسائلين حول معاني الرغبة، واللاشعور، والجنس، والحب، ضمن منظومة الإغراء والإنتاج الصناعي المعاصرة. وهكذا أصبح **التحليل النفسي** أداة منهجية أساسية لتحليل

[1]- ثريا بن مسمية ، مرجع سابق ، ص 93-94.

[2]- نور الدين بوزار ، **الفلسفة والعلوم الاجتماعية عند مدرسة فرانكفورت ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو -نموذجا-** ، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة ،قسم الفلسفة ، كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة وهران 02 ، 2017/2016 ، ص 54-55.

المشكلات الفردية والاجتماعية التي تولدت داخل المجتمعات الرأسمالية، بقصد تشخيصها ووضع حلول لها. وكان هذا الاهتمام يعود إلى مقالة مبكرة لـ " **فيلهلم رايخ** " بعنوان» المادية **الجدلية والتحليل النفسي** »سنة 1927، حيث شدد على أن التحليل النفسي ليس كعلم الاجتماع أو علم النفس الاجتماعي، بل يتناول الإنسان كمجموعة من النزوات المتصارعة، ويُركز على البُعد الغريزي والمادي للفرد، بوصفه كائناً يغترب بفعل فرديته التي تفصله عن الطبيعة.[1]

فمدرسة التحليل النفسي قد سلطت الضوء على الفردية الإنسانية التي تتأسس على الجانب اللاواعي (اللاشعوري) والذي يؤثر بكل مكوناته على الوعي الإنساني بكل تمظهراته. ونظرا لهذه الأهمية، فقد برهن هوركهايمر أيضا، في مقال له عن التاريخ وعلم النفس، نشر في العدد الأول من صحيفة المعهد ، على أن علم نفس الفرد يكتسب أهمية متعاظمة في فهم التاريخ.[2]

وهذا يعني أن رواد مدرسة فرانكفورت من الجيل الأول قد تأثروا بمفاهيم علم النفس ونتائج أبحاثه، وتوظيفها في مختلف دراساتهم ونجد في مؤلفات هؤلاء الرواد إشارات واضحة إلى هذا الأثر، ففي المؤلف المشترك لهوركهايمر و أدرنو (جدل التنوير) يقولا: « **تبعا للنظرية التحليلية، فهناك إسقاطات، وإن حصول الإسقاط المرضي مرتبط بتحويل الفرد نزواته على المواضيع النزوات المحرّمة على المجتمع، وتحت ضغط الأنا الأعلى، يُسقط الأنا على العالم الخارجي كنوايا سيئة، وبذلك ينجح في التخلص منها كردّ فعل تجاه العالم الخارجي...**». [3] وهذا المثال يوضح الحضور القوي للفكر الفرويدي في النظرية النقدية.

أما **إيريك فروم**، فقد كتب سنة 1931 مقالا بعنوان "التحليل النفسي والسياسة"، أحدث جدلا فكريا واسعا، إذ سعى من خلاله إلى دمج التحليل النفسي في النظرية الماركسية، وانتقد فروم **ماركس** لعدم إعطائه أهمية كافية للبعد السيكولوجي، مثل **غريزة التملّك**، مشيرا إلى أن الماركسية بحاجة إلى مرجعية سيكولوجية أوسع، وإلى تأسيس حلقة وصل بين البنية الفوقية والاقتصاد. ودعا إلى تطوير "علم

[1]- ثريا بن مسمية، مرجع سابق، ص 94-95.

[4]- توم بوتمور ، مرجع سابق ، ص 52.

[3]- هوركهايمر ماكس وأدرنو، تيودورف، **جدل التنوير**، تر: جورج كتورة ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت، لبنان ، ط1 ،2006 ، ص 225.

نفس اجتماعي تحليلي"، قادر على تفسير السلوك البشري انطلاقا من الحاجات الأساسية، ومن البواعث اللاواعية المتأثرة بالواقع المادي[1].

مدرسة فرانكفورت لم تكن فقط امتدادا نقديا للماركسية أو الهيجلية، بل اندمجت فيها أيضا المفاهيم الفرويدية، لتشكل توليفة فكرية معقدة تهدف إلى نقد المجتمع الرأسمالي، وتحليل الاغتراب الفردي، واستعادة دور الفرد بوصفه مركزا للكرامة والعقل النقدي.

[1]- ثريا بن مسمية ، مرجع سابق ، ص 96.

المطلب الثالث: موقف الأجيال الأربعة من الحداثة الغربية:

عرفت مدرسة فرانكفورت تطورًا فكريًا عبر أربعة أجيال متعاقبة، ظلّت رغم اختلاف السياقات والرهانات التي واجهها كل جيل، محافظة على انشغالها المركزي بنقد الحداثة الغربية ومآلاتها. فمنذ الجيل الأول، الذي مثّله مفكرون مثل ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو و هاربرت ماركوز، كان المشروع النقدي موجّهًا ضد العقل الأداتي والهيمنة التقنية، باعتبارهما الوجه القمعي للعقلانية الحداثية. ثم جاء الجيل الثاني، وعلى رأسه يورغن هابرماس، ليعيد بناء مشروع الحداثة على أسس التواصل والعقل التداولي، في محاولة لتجاوز تشاؤمية الجيل الأول.

أما الجيل الثالث، فركز على مفاهيم الاعتراف من خلال أعمال أكسل هونيث، بينما حاول الجيل الرابع، ويمثّله هارتموت روزا، تطوير أدوات جديدة لفهم أزمات الحداثة وسنحاول التطرق اليه في المبحث الثاني.

وفي هذا الإطار نسعى في هذا المطلب تتبّع تطور موقف كل جيل من الاجيال المتعاقبة على مدرسة فرانكفورت والوقوف على الاستمراريات والانقطاعات التي ميّزت المسار النقدي لمدرسة فرانكفورت في علاقتها بالمشروع الحداثي.

01- موقف الجيل الأول من الحداثة الغربية :

ومن أهم الاتجاهات الفلسفية المعاصرة التي عملت على مساءلة ونقد المشروع الفلسفي التنويري الغربي نجد النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت التي ضمت مجموعة من المفكرين كان في طليعتهم كل من ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو وهربرت ماركوز .انطلق **هوركهايمر و أدورنو** في كتابهما جدل التنوير من مشروع التنوير، باعتباره اللحظة التأسيسية للحداثة الغربية، والذي استند إلى مجموعة من المبادئ الكبرى مثل **العقل، والحرية، والعدالة، واحترام الكرامة الإنسانية وحقوق الإنسان**، وكلها سعت لتحرير الإنسان من قبضة الظلم والسلطة الدينية والسياسية الاستبدادية التي كانت تهيمن على أوروبا في القرون السابقة. لكن مع تطور الأحداث التاريخية، بدا أن المشروع التنويري قد انحرف عن مبادئه الأولى. فقد خاب أمل رواده ومُنظريه – مثل **جون لوك، وكانط، ومونتيسكيو، وديدرو** –عندما لم يسهم التنوير في تحرر الإنسان كما كان متوقعا، بل إن النظم الشمولية السياسية والاقتصادية التي ظهرت لاحقا، وخاصة في ظل النازية مثلت نكسة كبرى لمبادئ التنوير.

في هذا السياق، لاحظ فلاسفة **مدرسة فرانكفورت** كيف تحوّل **التقدم** الذي وعد به التنوير إلى **انحطاط شامل**، وغابت **الحرية**، وتراجع **العقل**، وتحوّلت التكنولوجيا والعقلانية الحديثة إلى أدوات للسيطرة بدلا من التحرر[1].

وقد عبّر **هوركهايمر و أدورنو** عن هذا التحول في مقدمة جدل التنوير، حيث قالا: **" لم يكن لدينا أدنى شك أن الحرية في المجتمع لا انفصال لها عن الفكر المتنور. كانت هذه نقطة انطلاقنا الأولى. بل لقد كان علينا أن ندرك بوضوح أن مفهوم هذا الفكر، ناهيك عن الأشكال التاريخية العينية، ومؤسسات المجتمع التي يتواجد فيها، تنطوي على بذرة هذا التراجع الذي نعانيه في أيامنا في كل مكان والتنوير إن لم يبادر بعمل فكري يطال هذه اللحظة من التراجع، فهو كمن يقوم بترسيخ قدره الخاص".** [2]

أي أن التنوير، بدل أن يحرر الإنسان، ساهم – إذا لم يراجع نفسه – في ترسيخ قدر مظلم، بل إن إخفاقه في نقد ذاته جعله أحد مصادر الانحراف الذي أدى إلى فشل الحداثة في تحقيق وعودها.

غير أن السؤال الذي يطرح نفسه بحدة هنا هو: كيف أمكن لمشروع التنوير، الذي شيد على أسس التحرر والعقلانية والكرامة الإنسانية، أن ينقلب إلى ما يشبه أداة للهيمنة والسيطرة؟ أو بعبارة أخرى كيف نفسر تدمير العقل التنويري لنفسه بحيث أصبحت الإنسانية تخوض في حالة جديدة من البربرية بدل أن تصل إلى حالة إنسانية حقيقية؟

فسّر هوركهايمر و أدورنو هذا التحوّل في مشروع التنوير من التحرر إلى السيطرة، بأنه نتج عن تحول العقل إلى أداة للضبط والتحكم، بداية في الطبيعة، ثم لاحقًا في الإنسان ذاته. فالعقل الذي كان من المفترض أن يكون منبعًا للحرية، أصبح عقلًا أداتيًّا أو تقنيًّا، يُقوَّم وفق معايير الكفاءة والفعالية والمنفعة، ويُقاس بما يحققه من نتائج عملية مباشرة، لا بما يحمله من مضمون إنساني أو نقدي .

لقد أصبح التفكير بحسب ما يرى هوركهايمر و أدورنو، أقرب إلى آلة رياضية، لا ترى في العالم سوى معطيات قابلة للتكميم والتحليل الصوري. هذا النمط من العقلنة، الذي يختزل الواقع إلى أرقام

---

[1]- كمال بومنير ، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث** ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2010، ص 12.

[2]- ماكس هوركهايمر و ثيودور ف.ادورنو ، مرجع سابق ، ص 16.

وصيغ منطقية، يُفرغ الحقيقة من بعدها الوجودي أو الأخلاقي، ويجعل منها مجرد معطى خاضع للتفسير والتصنيف، وليس للتأمل أو التساؤل الجذري.

وقد ترسخ هذا النمط من العقل كما يوضحان، منذ الثورة العلمية الحديثة التي حمل لواءها فلاسفة مثل ديكارت وبيكون وهيوم وكانط، وبلغ أوجه مع الفلسفة الوضعية، التي رأت أن كل تفكير يتجاوز الواقع الحسي التجريبي هو مجرد لغو ميتافيزيقي لا قيمة له. [1]

وعلى هذا الأساس اختزلت النزعة الوضعية العقل وحددت دوره أو وظيفته فيما يلي : [2]

1-فهم الواقع كما هو، من خلال الملاحظة والتجريب والتكميم، بهدف صياغة قوانين تمكن من التنبؤ والسيطرة.

2-استخدام الرياضيات كنموذج تفسيري وحيد، بحيث يصبح كل ما لا يخضع لمقاييس الكم والحساب مشكوكًا في صحته، بما في ذلك القيم الدينية والجمالية والأخلاقية، التي جرى استبعادها من حقل المعرفة.

وبهذا، تم تنصيب العقل الأداتي (التقني) كمرجع وحيد للمعرفة، وتمت مصادرة كل ما لا يدخل ضمن منطقه التقني، الأمر الذي أدّى إلى تحوّل التنوير إلى مشروع هيمنة مقنّعة لا تحرر فعلي.

وهكذا نجح العقل الأداتي في تشيؤ الإنسان واستخدامه من قبل المؤسسات الاقتصادية والسياسية، التي سخّرته لخدمة مصالحها وترسيخ أشكال مختلفة من الهيمنة، ونتيجة لهذا الاستخدام الأحادي للعقل، أصبحت النظرة إلى الإنسان نظرة اختزالية واستعلائية، أشبه بعلاقة السيد بالمسود، مما أدى إلى اغتراب الذات عن الموضوع، والموضوع عن الذات، وإلى انحسار العلاقة الإنسانية إلى معادلات نفعية صرفة. ولقد أدى هذا المنحى إلى تشكل نظم شمولية واستبدادية باسم العقل والتقدم، وهو ما تجسد بوضوح في المجتمعات الغربية التي، رغم تقدمها العلمي والتقني الباهر، وقعت ضحية للفاشية والنازية و الستالينية، وهي أشكال من الطغيان بلغت ذروتها في الحقبة التي كتب فيها هوركهايمر و أدورنو جدل التنوير. [3]

---

[1]- كمال بومنير ، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث**، مرجع سابق ص ص 12-13.

[2]- المرجع نفسه ، ص 13.

[3]- نفسه ، ص 15.

ومن هنا فإن المفارقة الكبرى تكمن في أن العقلانية نفسها قد انقلبت إلى نقيضها، إلى لاعقلانية، وتحول العقل الذي كان رمزًا للتحرر إلى أسطورة جديدة للهيمنة، بحسب تعبير هوركهايمر وأدورنو.

لكن ينبغي التأكيد على أن نقد هوركهايمر و أدورنو للعقلانية وللمعرفة العلمية لا يعني رفضا للعقل أو للعلم أو حتى لفكرة التنوير ذاتها، بل هو نقد موجه لانحراف التنوير عن مقاصده الأصلية عبر تطور التاريخ الغربي. فقد كان من المفترض أن يكون التنوير مشروعا لتحرير الإنسان عبر العقل والحرية والتقدم، لكنه مع مرور الوقت انقلب إلى أسطورة جديدة للهيمنة، وتحولت العقلانية إلى شكل من اللاعقلانية. [1]

ويرى هوركهايمر و أدورنو أن الخروج من هذا المأزق لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال ممارسة نقد فلسفي عميق، يكشف جذور الخلل في العقل الأداتي الذي بات يوجّه المعرفة العلمية والتقنية، هذه العقلانية التي انتصرت على الطبيعة وأخضعتها لمنطق السيطرة، أصبحت تتعامل مع العالم ككائن قابل للتنظيم والتحكم فقط، عبر فرض القوالب الرياضية الكمية على الظواهر. وفي هذا السياق يقول هوركهايمر وأدورنو: " يريدون أن يتعلموا من الطبيعة كيفية استخدامها، بهدف السيطرة عليها كليا عليها وعلى الناس ذلك هو الشيء الوحيد الذي يحسب حسابه، دون ما التفات إلى ذاته فإن التنوير قد أفنى وعيه بذاته وصولا حتى الأثر الأخير (...) فالسلطة والمعرفة مترادفان" [2]

انتقد هربرت ماركوز الحداثة الغربية من خلال عملين بارزين هما : " الإنسان ذو البعد الواحد" و "إيروس والحضارة" ، حيث اعتبر أن هذه الحداثة ليست سوى سعي لا نهائي للهيمنة، متجسدة في نموذج رأسمالي قادر على استغلال البشر كافة لضمان بقاء المركزية الغربية وهيمنتها على كل شيء. في كتابه "إيروس والحضارة"، يعرض ماركوز هذه الفكرة بوضوح، مؤكداً أن الحداثة قد حوّلت الإنسان إلى أداة ضمن منظومة السيطرة التقنية.

كما يوجه ماركوز نقدًا لاذعًا للمجتمع الصناعي، معتبراً أن سيطرة الإنسان على الطبيعة، ومن خلالها على التقنية، قد أصبحت في جوهرها شكلاً من أشكال السيطرة على حرية الآخرين، وهو ما أفقد الأفراد أثمن ما يملكون :الحرية وتقرير المصير .وبرغم أن التقنية، من حيث الظاهر، تخدم البشرية، إلا أنها – في نظر ماركوز – اكتسبت بُعدًا إيديولوجيًا خطيرًا، إذ باتت أداة لتكريس السيطرة والخضوع.

---

[1]- كمال بومنير ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث ، مرجع سابق ، ص 18.

[2]- المرجع نفسه، ص 19.

إن هذا النقد الذي يقدّمه ماركوز يتسم بطابع عدمي وتشاؤمي، فهو يرى أن الإنسان في ظل الحداثة يعيش بعدا واحدا فقط، الأمر الذي أدى إلى تحوّل العقلانية إلى لا عقلانية، والحرية إلى استبداد مقنّع، حتى أصبحت المجتمعات الحديثة، التي كانت تزعم الخروج من الأسطورة، غارقة في أسطورة جديدة أكثر ظلمةً من تلك التي سبقت عصر الأنوار.[1]

لكن السؤال الذي يطرح نفسه ما هو البديل الذي قدمه أصحاب هذه المدرسة ؟

حاولت مدرسة فرانكفورت الإجابة عن هذا التساؤل **من خلال التأكيد على** الدور المحوري الذي يمكن أن يلعبه **العمل الفني** بوصفه أداة نقدية قادرة على كشف الأبعاد الاجتماعية والسياسية الكامنة في الواقع، بهدف **إحداث تغيير جذري في وضع الإنسان داخل المجتمعات الصناعية المتقدمة** .فهذه المجتمعات، التي تقودها **العقلانية الأداتية**، تسير نحو تدمير ذاتها من خلال اختزال الإنسان إلى مجرد وسيلة داخل منظومة إنتاجية لا إنسانية، ذلك أن العمل الفني كما يرى أدورنو - الذي يعد المنظر الرئيسي للفن في الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت " يعيد صياغة العالم" على نحو مغاير تماما للعالم الواقعي الذي يخضع للعقلانية الأدائية، ويظهر المضمون المباشر في أسلوب العمل الفني وبناء منطقه الداخلي، ولذلك فالفن حين يتجاوز الواقع المباشر فإنه يحطم العلاقات المتشيئة للعلاقات الاجتماعية القائمة ويفتح بعدا جديدا للتجربة الإنسانية، ويبدو كإمكانية وحيدة للوجود الإنساني، والفن بذلك يتحول لقوة منشقة عن الواقع. [2]

2- موقف الجيل الثاني من الحداثة الغربية :

أحدث هابرماس ضجة بالكلمة التي ألقاها في عام 1980، بمناسبة حصوله على جائزة أدورنو، وكانت تحت عنوان " الحداثة مشروع غير مكتمل"، وكانت هذه الكلمة مثيرة لردود فعل غاضبة، لأن هابرماس سبح ضد التيار الفكري لحركة ما بعد الحداثة، والتي كانت تتوق لتوديع الحداثة ومشروع التنوير الملازم لها بأكمله، حيث أن هذا العنوان يشتمل على نقطتين أساسيتين، " تتمثل الأولى: في أن الحداثة مشروع لا حقبة تاريخية والثانية: أن هذا المشروع لم يكتمل بعد (بل يمكن وينبغي أن يكتمل)

[1]- عبد الحق بولخراص، **المشروع الفلسفي للحداثة عند يورغن هابرماس**، مجلة منيرفا، مجلد 06، العدد 01، ص 122.

[2]- كمال بومنير ، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث** ، مرجع سابق ، ص ص 76-77.

فالحركة الفكرية الحداثية في تصور هابرماس لم تبلغ بعد منتهاها بل إن بعض نقائصها جعلت منتقديها يكثرون ويعتقدون في أفكار مضادة لها, كما أن البيئة التي نشأت فيها الحداثة لا تستطيع الانصياع لشموليتها ووحدانيتها"؛ وهذا يعني أن مركزية وعمومية المعايير التي أنتجتها الحداثة في مجتمع غربي معقد ومتعدد الثقافات, لا يمكن إدارته من خلال مركز أو سلطة واحدة، مما يعني أن الحداثة مشروع لم ينجز بعد ، وعلى هابرماس أن يقدم حلا لهاته الأزمة؟

أراد هابرماس تقديم بديل حضاري آخر يتجلى في العقل التواصلي فما هو يا ترى ؟ " إنّ العقلانيّة التواصليّة هي تلك الفضيلة التي يمكن أن يحوزها خطاب ما بالتوافق والرضا دون ضغط، وعلى تأسيس إجماع حين يتغلب النّاس المشاركون فيه بفضل توافق مبرر عقليّا على التطورات المطبوعة، فالعقل التواصلي يعبر عن ذاته داخل فهم لا متّمركز للعالم ما أراده في العقل التواصلي هو أنّه وسّع من مفهوم العقل الغربي، وذلك في إخراجه من تمركزه الذاتي ونقله إلى مجاله العمومي لجميع النّاس وبمبررات عقليّة قاطعة لذات التفاهم والإجماع والانفتاح" [1]

2- موقف الجيل الثالث من الحداثة الغربية :

يُعد مشروع الحداثة التنويري، الذي انطلق برؤية تفاؤلية تهدف إلى تحرير الإنسان وتحقيق سعادته وتقدّمه، أحد الركائز الأساسية التي قامت عليها الحضارة الغربية الحديثة. غير أن هذا المشروع، وعلى خلاف التوقعات، أفضى إلى تعميق منطق السيطرة وهيمنة نظام الأشياء، مما أدى إلى تفكك العالم الاجتماعي واضطراب القيم والمعايير الأخلاقية في المجتمعات المعاصرة، لا سيما مع تغلغل العقلانية الأداتية وهيمنة التقنية.وقد نتج عن هذا المسار صعود النزعة الفردانية والانغلاق الذاتي، وتراجع التضامن الاجتماعي، مما عمّق القلق الوجودي في صميم الحداثة ذاتها. وقد عبّر الفيلسوف المعاصر أكسيل هونيث عن هذا القلق من خلال مفاهيم مثل : الأمراض الاجتماعي (Les pathologies sociales) و المعاناة الاجتماعية (Les souffrances sociales) و الاضطرابات الاجتماعية (Les perturbations sociales) ، وهي مصطلحات تعكس بوضوح فشل المشروع الحداثي العقلاني في تحقيق تطلعات الإنسان نحو الحرية والكرامة والعدالة، ورغم أن مسار الحداثة لم يبلغ نهايته بعد، إلا أن نتائجه كشفت عن تشوّهات عميقة في بنية المجتمعات الحديثة، وخاصة حينما تُختزل العلاقات الإنسانية في بعدها الاقتصادي

[1]- عبد الحق بولخراص ، مرجع سابق ، ص ص 123-124.

والاستراتيجي، مما يؤدي إلى تشييء الأفراد وتحويلهم إلى أدوات ضمن منظومة الإنتاج، ويفشلون بذلك في بناء ذواتهم وتحقيق وجود اجتماعي فعّال.[1]

فما هو الحل الذي قدمه هذا الجيل لهذه الأزمة ؟

في مواجهة هذه الأوضاع طرح فلاسفة الاعتراف، وعلى رأسهم هونيث، نقدًا جذريًا لمسار الحداثة، داعين إلى تبني مقاربة اعترافيه تُعيد للإنسان قيمته وكرامته من خلال العلاقات التذاوتية. ويؤكد هونيث أن الاعتراف المتبادل بين الأفراد يُشكّل الأساس الضروري لبناء الهوية الفردية، ويتيح للذات أن تتحقق ضمن النسيج الاجتماعي، عبر أشكال التواصل والتفاعل الحر.

إن تحقيق الذات لا يتم في عزلة، بل يتطلب وجود الآخر والاعتراف به، ومن هنا، فإن الاعتراف يتحوّل إلى حاجة أساسية وأخلاقية، تُمكّن الأفراد من المشاركة الفعالة والإيجابية داخل الفضاء العمومي، دون إكراه أو عنف .وفي هذا الإطار، يؤكد هونيث أن قيم الحداثة الكبرى –كالعدالة، والتسامح، وكرامة الإنسان – لا يمكن تحقيقها إلا من خلال مبدأ الاعتراف، باعتباره البعد الأخلاقي الأعمق للعلاقات الإنسانية في المجتمعات الحديثة. [2]

وبعد استعراض أبرز أفكار ممثلي الأجيال الثلاثة لمدرسة فرانكفورت، وما قدّموه من مساهمات فكرية ونقدية شكّلت معالم النظرية النقدية منذ نشأتها وحتى نهاية القرن العشرين، يبدو واضحًا أن كل جيل حاول، بطريقته، مواجهة إشكاليات عصره من خلال أدوات تحليلية تجمع بين الفلسفة، وعلم الاجتماع، والنقد الثقافي. ومع تعاقب الأجيال، ظل التوتر قائمًا بين وفاء المدرسة لإرثها النقدي وبين ضرورة التجديد ومواكبة التحولات المتسارعة في بنى الحداثة ومظاهرها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

وفي هذا السياق، يبرز المفكر هارتموت روزا كممثل لما يُطلق عليه بعض الباحثين ممثل الجيل الرابع لمدرسة فرانكفورت، حيث يسعى إلى تطوير النظرية النقدية من خلال أدوات مفاهيمية جديدة تستجيب لتحديات العالم المعاصر، لاسيما في ظل تصاعد مظاهر التسارع الزمني والتقني التي أعادت تشكيل أنماط الحياة والتجربة الإنسانية بشكل غير مسبوق. ومن هنا، يشكّل روزا حلقة مفصلية في مسار

[1]-كمال بومنير ، **قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت** ، مؤسسة كنوز الحكمة ، الجزائر ، ط1 ، 2012 ، ص ص 114-115.

[2]-المرجع نفسه ، ص 115.

المدرسة، ويستحق تناولًا خاصًا في مبحث مستقل يعرض مشروعه الفكري وأطروحته، بوصفها محاولات لتجاوز أزمات الحداثة المتأخرة.

المبحث الثاني: تصور روزا للحداثة:

يحظى تصور الحداثة بموقع مركزي في الفكر الاجتماعي المعاصر، بوصفه مدخلًا لفهم أزمات الإنسان الحديث وتحولاته الوجودية والثقافية. وفي هذا السياق، يبرز هارتموت روزا بوصفه أحد أبرز المفكرين الذين أعادوا طرح سؤال الحداثة من منظور نقدي جديد، مستفيدا من الإرث النقدي لمدرسة فرانكفورت وانطلاقا من اهتمامه بالعلاقة بين الذات والعالم، يقترح روزا قراءته الخاصة للحداثة، بما يتضمنه ذلك من مفاهيم تأسيسية مثل التسارع والاغتراب والرنين. فمن خلال هذا المبحث سنحاول تقديم أرضية عامة لفهم مشروعه النقدي.

المطلب الأول: حياته ومؤلفاته

وُلد هارتموت روزا في 15 أوت 1965 بمدينة لوغاخ ونشأ في منطقة الغابة السوداء الجبلية الواقعة جنوب غربي ألمانيا، وهي منطقة معروفة بطابعها الكاثوليكي المحافظ وببطء وتيرة الحياة فيها مقارنة بباقي أنحاء البلاد. ورغم هذا الطابع الديني السائد، فإن الحتمية الاجتماعية لم تترك أثرًا كبيرًا في حياته، إذ أن والديه - رغم تلقيهما لتربية مسيحية كاثوليكية - تخليا عن الدين المسيحي واعتنقا كلًا من الهندوسية والبوذية، وانضما إلى جماعات روحانية نشأت في ولاية بادن فورتمبيرغ خلال سبعينيات القرن الماضي.

في عام 1986، التحق روزا بـ جامعة فرايبورغ لدراسة الفلسفة والعلوم السياسية والأدب الجرماني، مستفيدًا من نظام التعليم الألماني الذي يتيح تعدد التخصصات. إلا أن دراسة الفلسفة في فرايبورغ لم تكن أمرًا يسيرًا، كونها كانت معقلًا للفيلسوف مارتن هايدغر، الذي تُوفي في نفس المدينة عام 1976، حين كان روزا في الحادية عشرة من عمره. ورغم مرور السنوات، فإن تأثير "المعلم" هايدغر ظل حاضرًا بقوة في البيئة الفكرية للجامعة، لا سيما أن مقررات الفلسفة حينها كانت تركز على الميتافيزيقا وفلاسفتها الكبار كـ أفلاطون و هيجل.[1] لكن سرعان ما شعر روزا بالحاجة إلى توسيع أفقه الفكري، فانتقل عام 1988 إلى كلية لندن للاقتصاد لمواصلة دراسته، حيث تعرّف هناك على الفلسفة التحليلية الأنجلو-أمريكية، والتي مثّلت قطيعة مع الفلسفة الميتافيزيقية القارية، وأدرك حينها أن عصرنا الحديث يسمح بخبرات زمنية أكثر تنوعًا وتشتتًا. وقد ترك التباين الكبير بين ريف الغابة السوداء الهادئ ولندن الصاخبة –بطابعها الإمبريالي وعدوانيتها وتقلبها الدائم – أثرًا عميقًا في تفكيره، خاصة فيما يتعلق بإدراكه

[1]- كمال بومنير ، **التسارع الاغتراب والتصادي قراءات في فكر هارتموت روزا** ، ابن النديم للنشر والتوزيع ، وهران ، الجزائر ،ط1،2022،ص ص 26-27.

لـ الهـوة الزمنيـة التي تميز المجتمعـات الغربيـة. وبعـد عـودتـه إلى ألمانيـا، قـرر روزا إنجـاز أطروحـة الـدكتوراه حـول الفيلسـوف الكنـدي تشـارلز تـايلور ولـد عـام 1931)، الـذي أنجـز في عـام 1989دراسـة بعنـوان : منـابع الذات، تشكل الهوية الحديثة. وقد وجد في تايلور مقاربة فلسفية أصيلة، تقوم على فكرة محورية مفادها أن التجربـة الإنسـانية لا يمكـن فهمهـا مـن منظـور محايـد أو موضـوعي، إذ إنهـا دائمًـا مشـروطة بمرجعيـات ثقافيـة وسـياقات تاريخيـة واجتماعيـة .ومـن هـذا المنطلـق، يصـبح التفلسـف حـول معنى الحيـاة غير ذي جـدوى مـن دون الاسـتعانة بـالعلوم الاجتماعيـة، وهـو مـا سـعى تـايلور إلى تحقيقـه، إذ فـتح الفلسـفة على الحقول المجاورة[1].

لقـد أفـاد هـارتموت روزا كثيرا مـن فلسـفة تشـارلز تـايلور الاخلاقيـة والسياسـية على نحـو لا نجانـب الصـواب اذا مـا قلنـا ان مشـروعه عـن سوسـيولوجيا العلاقـة بالعـالم مـا هـو الا تطـوير لمشـروع تـايلور واستثمار له ويعود اهتمامه به الى مرحلة مبكرة من فكره، لقد تأثر روزا في أعماله بهذه الفلسفة الى درجة الوقـوف على هاتـه المنظومـة ضـروري لفهـم رهانـات عملـه السوسـيولوجي ، وسـنحاول فيمـا بعـد عـرض الافكار التي استثمر فيها روزا.[2]

غير أن أفكار تايلور لم تكن تحظى بانتشار واسع في ألمانيا خلال تسعينيات القرن الماضي، باستثناء أكسـل هونيـث (مواليـد 1949)، الـذي كان مـن القلائـل الـذين قـرأوا أعمالـه بـتمعن عنـدما كان أسـتاذًا في جامعة برلين. ولهذا السبب، انتقل روزا إلى العاصمة الألمانية لإعداد أطروحته تحت إشراف هونيث.

ولفهم الخلفية العلمية لهذا التوجه، تجدر الإشارة إلى نقطتين أساسيتين: [3]

- في ألمانيا، تحظى السوسيولوجيا بمكانة متميزة وتُعد مسارًا مستقلًا يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالفلسفة، بخلاف ما هو شائع في فرنسا، حيث تعتمد السوسيولوجيا غالبًا على المعطيات الإحصائية كما هـو الحـال لـدى إميل دوركايم وبيير بورديو.أما في التقليد الألماني، الذي يمثله غيورغ زيمل وماكس فيبر، فإن التحليل السوسيولوجي يتكامل مع الفلسفة، وتُعد "الفلسفة الاجتماعية" تخصصًا قائمًا بذاته.
- الفرضية الأساسية في هذا التوجه تقوم على أن الوقائع الاجتماعية لا توجد بمعزل عن التصورات الثقافية والرمزية، وبالتالي فإن تحليل المجتمع لا يتم إلا من خلال تأويل ثقافي معمّق.

[1]- كمال بومنير ، **التسارع الاغتراب والتصادي قراءات في فكر هارتموت روزا** ، مرجع سابق ، ص ص 28-29.

[1]-هشام معافة، **هارتموت روزا ونقد الحداثة المتأخرة**، مجلة دراسات، المجلد 14، العدد: 01، قسنطينة، الجزائر، جوان 2023 ، ص 727.

[3]- كمال بومنير ، **التسارع الاغتراب والتصادي قراءات في فكر هارتموت روزا** ، مرجع سابق ، ص 29.

ومن أهم مؤلفاته:

- التسارع، نقد اجتماعي للزمن الصادر في عام 2005.
- الاغتراب والتسارع. نحو نظرية نقدية للحداثة المتأخرة 2012.
- التصادي ، سوسيولوجيا العلاقة مع العالم الصادر عام 2018
- جعل العالم غير متوافر الصادر عام 2020

المطلب الثاني: التسارع كأساس لفهم الحداثة

ينتمي هارتموت روزا إلى الجيل الرابع من رواد النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت .ومنذ تأسيس هذه المدرسة في ثلاثينيات القرن الماضي، ركّزت النظرية النقدية على تحليل المفارقات التي رافقت مشروع الحداثة، أي تلك الظواهر التي أعاقت تحقيق التحرر الاجتماعي والثقافي الذي كانت الحداثة تعد به ، فقد تنوعت أشكال النقد داخل هذا التيار: من نقد أسطورة العقل عند ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، إلى نقد الاستخدام الأداتي للعقل، ثم إلى الدفاع عن العقل التواصلي لدى يورغن هابرماس، وأخيرًا إلى تشخيص الأمراض الاجتماعية الناتجة عن غياب الاعتراف عند أكسل هونيث .ورغم اختلاف المنطلقات، إلا أن هذه المقاربات اشتركت جميعها في محاولة تمييز الجوانب الإيجابية والسلبية للحداثة، وتحديد اللحظة التي انحرفت فيها عن مسارها الأصلي[1].

لقد كان الشعور بخيبة الأمل إزاء الحداثة واضحًا عند الجيل المؤسس لمدرسة فرانكفورت، واستمر هذا الشعور مع هابرماس، الذي حاول بدوره إنقاذ مشروع الحداثة من الانهيار.

أما هارتموت روزا فإنه يواصل هذا التقليد النقدي، لكنه يعيد توجيه إشكالية انحراف الحداثة من زاوية جديدة ترتكز على مفهوم التسارع، فالحداثة كما يرى لم تنحرف فقط بسبب مشكلات في مضمونها، بل أيضًا بسبب السرعة المتزايدة التي أصبح كل شيء يتحرك بها.ومن هنا فإن فهم روزا للحداثة ينبني على استيعاب فكرة أساسية مفادها أن التسارع هو المبدأ الجوهري الجديد الذي يحكم تطورها. فالظواهر التي رصدتها السوسيولوجيا الكلاسيكية – من تدجين الطبيعة عند كارل ماركس ، وتقسيم العمل عند إميل دوركايم ، والعقلنة عند ماكس فيبر ، والفردنة عند غيورغ زيمل – لم تؤدِّ فقط إلى التقدم، بل كانت في الوقت نفسه سببًا في مفارقات الحداثة ومآزقها مثل :الأزمات البيئية، التفكك الاجتماعي، وأزمة المعنى.

وهكذا، فإن فكرة روزا المحورية تتمثل في أن التسارع ليس مجرد ظاهرة عرضية، بل هو جوهر الحداثة اليوم، وأن كثيرًا من المشكلات المعاصرة يمكن فهمها على ضوء هذا التسارع ،[2] ووفقا لهارتموت روزا يمكن القول أن التسارع هو " زيادة كمية لكل وحدة زمنية (والأمر سيان ، عن طريق إنقاص كمية محددة من الزمن وفق معطى كي ثابت) " . ضمن هذا السياق نظر إلى ظاهرة التسارع من خلال الفصل

[1]- كمال بومنير ، التسارع الاغتراب والتصادي قراءات في فكر هارتموت روزا ، مرجع سابق ، ص ص 97-98.

[2]- المرجع نفسه ، ص ص 98-99.

الأول من كتابه " الاغتراب والتسارع. نحو نظرية نقدية للحداثة المتأخرة، الذي جاء بعنوان (ما التسارع) ، حيث يعتبر أنه يجب أن نميز ضمن هذه المقولة بين ثلاثة مفاهيم ، يمكن من خلالها إدراج تنوع الظواهر الاجتماعية التي تتسارع وهي : التسارع التقني ، وتسارع التغير الاجتماعي ، وتسارع وتيرة الحياة .

أ- التسارع التقني: يمكن القول بداية بان التسارع التقني يتعلق بمجالات النقل والاتصالات والإنتاج، أي تلك المجالات التي يتم فيها استخدام الوسائل المادية (المرْكبات والآلات) وفق الأغراض التي يحددها الإنسان (نقل المواد الأولية، والرحلات السياحية، وتسليم البضائع... الخ) وبقدر ما يتعلق التسارع التقني بالعمليات الموجهة نحو غاية ما ، بقدر ما يتسم بالطابع القصدي. ومن ثم فهو ينطوي على زيادة المردود لكل وحدة زمنية ، " أي بحسب عدد الكيلومترات المقطوعة خلال ساعة واحدة ، أو عدد ثماني Les octets المعطيات التي يتم نقلها في الدقيقة ، أو عدد السيارات المنتجة في اليوم . وعلى أية حال فإن اكبر نتيجة لهذا التسارع هو أنه قد غير طريقتنا فيما يخص إدراكنا أبعاد الزمان والمكان . وبذلك فهو يزيد من تقلص المكان أو ما يخص تمثلنا للأماكن الحقيقية (الفنادق ، البنوك ، الجامعات...الخ) التي يتم تحويلها إلى " اللامكان " أي إلى فضاء افتراضي ، وما يخص تمثلنا .[1]

ب- تسارع التغير الاجتماعي: يتعلق هذا النوع من التسارع بارتفاع وتيرة التغيّرات التي تصيب بنية المجتمع، سواء من حيث أنماط العلاقات بين أفراده أو طرق ممارستهم لحياتهم اليومية. ما يلفت الانتباه هنا هو فكرة "انكماش الزمن الحاضر" التي يطرحها هارتموت روزا، وهي تعني ببساطة أن الفترة الزمنية التي يمكننا فيها الاستفادة من تجارب الماضي لتوقع ما قد يحدث في المستقبل أصبحت أقصر بكثير مما كانت عليه. هذا الانكماش الزمني يُعتبر، بحسب روزا، أداة مهمة يمكن من خلالها قياس سرعة التغير الاجتماعي بطريقة كمية، ضمن ما يسميه "السوسيولوجيا النسقية للتسارع الاجتماعي " . [2]

منذ انطلاقة الحداثة، شكّلت مؤسستا الأسرة والعمل حجر الأساس في بنية المجتمعات الغربية، ولهذا ركزت أغلب الدراسات الاجتماعية التي تناولت التغيرات المجتمعية عليهما، إلى جانب المؤسسات السياسية والعلمية.لقد تم تسريع التغير الاجتماعي داخل الأسرة بشكل لافت، فقد انتقلنا من نمط العلاقات العائلية القائمة على التواصل بين الأجيال نمط ما بين الأجيال (Intergénérationnel) في بدايات العصر الحديث، إلى نمط تتغير فيه القيم والسلوكيات بين جيل وآخر) النمط التجايلي) (Générationnelخلال الحداثة الكلاسيكية، وصولًا إلى نمط أكثر تقلبًا داخل الجيل الواحد نفسه النمط

[1]- كمال بومنير ، التسارع الاغتراب والتصادي قراءات في فكر هارتموت روزا ، مرجع سابق ص ص 60-61.

[2]- المرجع نفسه ، ص ص 61-62.

العبر جيلي (Intergénérationnel) في زمن الحداثة المتأخرة. هذا التحول يعكس هشاشة البنية الأسرية في العصر الحديث، إذ لم تعد الأسرة مستقرة أو طويلة الأمد كما كانت في السابق، و يمكن ملاحظة ذلك من خلال ارتفاع نسب الطلاق، وزيادة حالات تغيير الشركاء بعد فترات قصيرة من الزواج.

أما في مجال العمل، فقد كان في الماضي شائعًا أن يرث الابن مهنة والده، وتنتقل المهنة عبر الأجيال، مما يضمن نوعًا من الاستمرارية والاستقرار المهني. إلا أن هذا النمط تغيّر تدريجيًا خلال الحداثة الكلاسيكية، حين بدأت تظهر حرية اختيار المهنة بشكل أكبر، بعيدًا عن المهن العائلية التقليدية. أما في زمن الحداثة المتأخرة، فقد أصبح التغيير المهني متسارعًا لدرجة أن الناس باتوا يبدّلون وظائفهم باستمرار، أحيانًا كل بضع سنوات أو حتى أشهر. وهذا التقلّب السريع جعل من المهن شيئًا غير ثابت، وأدى إلى تآكل فكرة الاستقرار الوظيفي، لذلك يرى هارتموت روزا أن درجة استقرار المؤسسات والممارسات الاجتماعية كالعائلة والعمل، تُعد مقياسًا جوهريًا لفهم مدى تسارع التغيرات الاجتماعية في عصرنا. [1]

ج: تسارع وتيرة الحياة: يشير هذا النوع من التسارع إلى شعورنا الدائم بأن الوقت لم يعد كافيًا، رغم أننا نحاول حشر أكبر عدد ممكن من الأنشطة والخبرات في وحدات زمنية قصيرة. هذا الإحساس لا يرتبط فقط بكمية الأفعال التي نقوم بها، بل أيضًا بطريقة إدراكنا الذاتي لضيق الوقت وضغطه، و يمكن قياس هذا التسارع بطريقتين:

• الأولى: من خلال تحليل الأنشطة اليومية مثل الأكل، النوم، المشي، اللعب، أو حتى الحديث مع أحد أفراد الأسرة، ومعرفة مدى شعورنا بأننا نقوم بها تحت ضغط الوقت.

• الثانية: تتعلق بكيفية تنفيذنا لعدة أنشطة في نفس اللحظة – أي بشكل متزامن – رغبة في استغلال الوقت لأقصى درجة ممكنة. فمثلاً قد تجد شخصًا يطهو الطعام، ويشاهد التلفاز، ويتحدث على الهاتف في آنٍ واحد، فقط ليتمكن لاحقًا من أخذ قسط من الراحة قبل العودة إلى عمله. وهذا ما يصفه روزا (ضغط لا تزامني للنشاطات في زمن معين مثل استراحة الظهيرة).[2]

من اللافت أن نلاحظ أن مجتمعاتنا الحديثة تعيش مفارقة واضحة، فمع تزايد التسارع التقني، كان من المفترض أن يصبح لدينا وقت أكثر، وأن يتوفر لنا هامش أوسع لتجربة وتيرة حياة أبطأ، مما

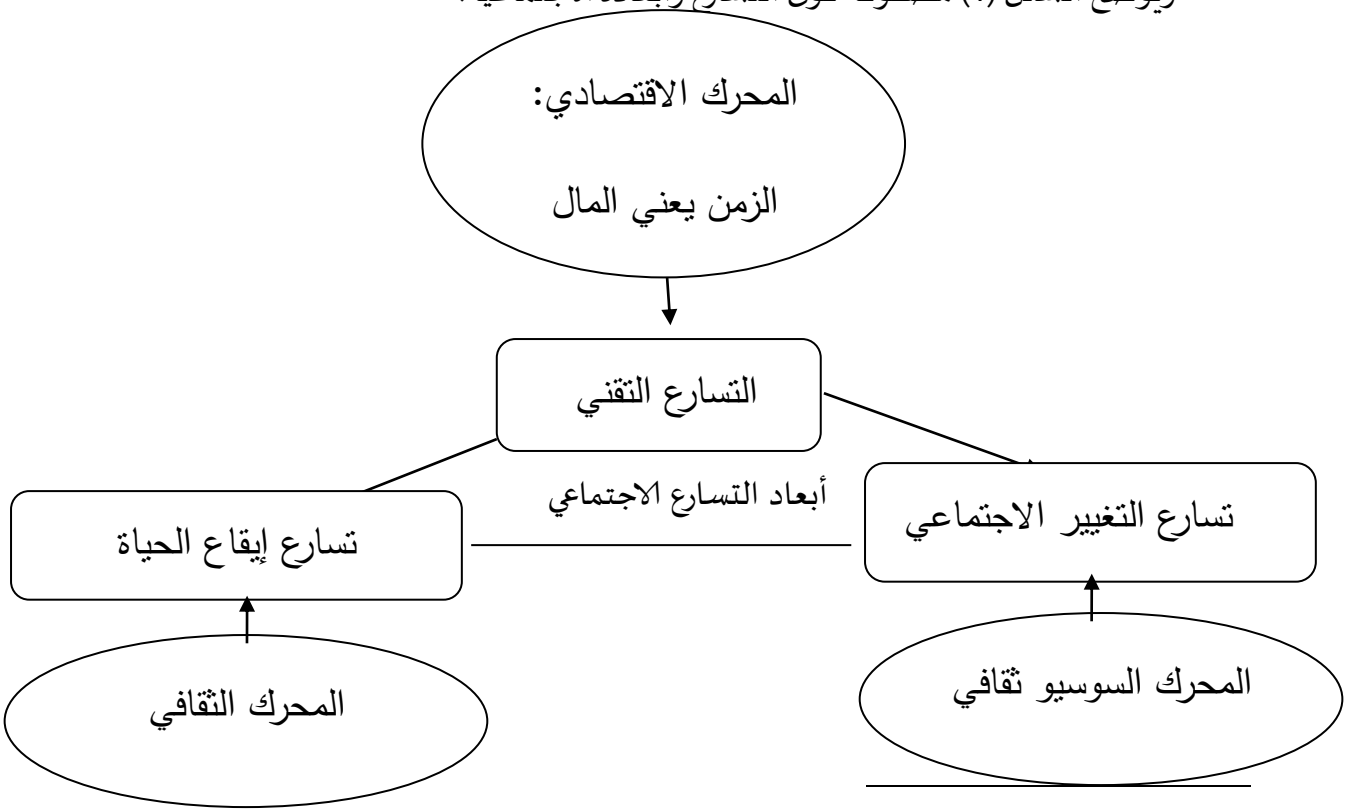
[1]- كمال بومنير ، **هارتموت روزا : التسارع والإغتراب نحو نظرية نقدية جديدة للحداثة المتأخرة**، دراسات فلسفية ، العدد 10 ، 2014 ، ص ص 13-14.

[2]- كمال بومنير ، **التسارع الاغتراب و التصادي قراءات في فكر هارتموت روزا** ، مرجع سابق ، ص ص 62-63.

يجنبنا الوقوع في ما يسمى بـ"المجاعة الزمنية". غير أن الواقع لا يسير بهذا الشكل؛ فالمجتمع الحديث هو في الحقيقة مجتمع تسارع، يتميز بزيادة متواصلة في وتيرة الحياة، وذلك على الرغم من المستويات غير المسبوقة التي بلغها التسارع التقني. وهو ما يدفع إلى طرح سؤال جوهري: ما هي القوى المحرّكة التي تتحكم في هذا التسارع؟

لا شك أن المحرّك الأساسي للتسارع الاجتماعي بشكل عام، وللتسارع التقني بشكل خاص، هو المنافسة. فالمنافسة تُعدّ مبدأ ديناميكياً في صلب نظام السوق الرأسمالي. وكما أشار هارتموت روزا، فإن هذا المبدأ لا يقتصر على المجال الاقتصادي فقط، بل يمتد ليهيمن على أغلب مجالات الحياة الإنسانية، مثل العمل، والسياسة، والدين، والرياضة، والفنون، والعلوم، باستثناء ما يتعلق بتوزيع الإعانات الاجتماعية. أما المحرك الثاني لهذا التسارع، فيتعلّق بما يمكن اعتباره بديلاً دنيوياً للوعد الديني بالحياة الأبدية. فقد استبدلت الحداثة وعد الخلاص في العالم الآخر، برغبة في عيش حياة مكتملة في هذا العالم، تشمل كل أبعاده وتعقيداته. وهنا يكمن وعد الحداثة بالتسارع: في الفكرة الضمنية التي ترى أن تسارع إيقاع الحياة هو الجواب الذي تقدّمه الحداثة لمشكلة التناهي والموت.[1]

ويوضح الشكل (1) مصفوفة قوى التسارع وأبعاده الاجتماعية. [2]



[1]- كمال بومنير ، **التسارع الاغتراب و التصادي قراءات في فكر هارتموت روزا** ، مرجع سابق ، ص ص 63-64.

[2]- محمد العربي العياري ، **فينومينولوجيا الزمن ومفهوم التسارع في الحداثة المتأخرة : مشروع هارتموت روزا النقدي للثقافة والهوية والتقنية والمجتمع** ، تبيين ، العدد 50 ، المجلد 13 ، الدوحة ، قطر ، 2024 ، ص 213.

المطلب الثاني: التسريع الاجتماعي والاغتراب

يرى هارتموت روزا أن التسريع الاجتماعي الذي تعرفه المجتمعات الحداثية المعاصرة أدى إلى بروز أشكال جديدة من الاغتراب، لم تعد تقتصر على الجوانب الاقتصادية أو الاجتماعية فقط، بل أصبحت تمس الزمان والمكان والأشياء والأفعال، وكذلك علاقة الإنسان بذاته وبالآخرين. وإذا كان كارل ماركس قد ربط ظاهرة الاغتراب بالشروط التي فرضها نمط الإنتاج الرأسمالي، مما جعل البشر يعيشون الاغتراب من خلال العمل والمنتجات، وعلاقتهم بالطبيعة والمجتمع وحتى بأنفسهم، فإن روزا قد سعى من خلال مقاربته للتسريع الاجتماعي إلى تعميق هذا التفسير الماركسي للاغتراب[1].

و يقدّم الجدول 1 مجالات الاغتراب وفقا لماركس وإضافات روزا :

	كارل ماركس	هارتموت روزا
الاغتراب	الذات	الذات / العالم
	العالم	الأشياء / الفضاء
	الأشياء	الزمن / الأفعال الإنسانية

وفي هذا السياق، يؤكد روزا أن الاغتراب اليوم يتجلى أساسًا في علاقة الإنسان بالزمان والمكان، وهو بُعد لم تنل الدراسات الماركسية الكلاسيكية حظًا كافيًا من تسليط الضوء عليه. لذلك، يرى روزا أن من الضروري إعادة النظر في مفهوم الاغتراب وتوسيعه ليتجاوز التفسير الاقتصادي التقليدي، وليستوعب السياقات الجديدة التي أفرزها تسارع الحياة في المجتمعات الحديثة. ووفقًا له، فإن أشكال الاغتراب الناتجة عن التسريع الاجتماعي يمكن تحديدها كما يلي:

[1] - كمال بومنير، **هارتموت روزا : التسارع والإغتراب نحو نظرية نقدية جديدة للحداثة المتأخرة**، مرجع سابق ، ص 16.

1 - الاغتراب بالنسبة إلى المكان:

يرى هارتموت روزا أن جوهر مفهوم الاغتراب يتمثل في العلاقة بين الذات والعالم، حيث يشير الاغتراب إلى خلل عميق وبنيوي يشوب هذه العلاقة. فالذات الحديثة أصبحت تنظر إلى العالم كما لو كان مجرد امتداد فيزيائي، دون روابط حقيقية أو شعور بالألفة تجاهه. وقد أشار إلى هذه الظاهرة عدد من المفكرين، من بينهم بول فيرليو(Paul Virilio) ، الذي لاحظ في زمن العولمة انفصالًا بين القرب الاجتماعي والقرب الفيزيائي، إذ لم يعد من الضروري أن يكون من هو قريب منا اجتماعيًا، قريبًا منا فيزيائيًا، والعكس صحيح.

ومن هذا المنطلق، يوضح روزا أنه لم يعد بالإمكان تحديد الموقع المكاني الدقيق لمعظم العمليات الاجتماعية، لكن هذا لا يعني بالضرورة أن هناك اغترابًا مكانيًا مباشرًا، بل إن الأمر قد يسهم في نشوء هذا النوع من الاغتراب. فنحن كبشر في حاجة إلى نوع من الألفة أو الحميمية مع المكان، إلا أن تحقيق هذه العلاقة يتطلب وقتًا أو مسافة زمنية معينة. غير أن التسارع الاجتماعي وما يصاحبه من حركة مستمرة وانفصال عن المكان المادي، يؤدي في النهاية إلى تعزيز الشعور بالاغتراب عن محيطنا الفيزيائي. [1]

2-الاغتراب بالنسبة للأشياء:

وفقًا لتصور هارتموت روزا، ينقسم عالم الأشياء إلى نوعين رئيسيين: أشياء ننتجها وأخرى نستهلكها. يرى روزا أن البشر عادة ما يكوّنون علاقة ألفة مع بعض الأشياء التي تحيط بهم، لكن هذه العلاقة تتغير بسرعة بسبب التبديل المستمر لهذه الأشياء. فعلى سبيل المثال، عندما يحتفظ الشخص بسيارته لفترة طويلة، تصبح هذه السيارة جزءًا من هويته وحياته اليومية، بل تمتزج مع تاريخه الشخصي. ومع ذلك، في عصر السرعة، أصبح تصنيع المنتجات الاستهلاكية معقدًا من الناحية التقنية، مما جعل من الصعب إصلاحها كما كان في السابق، حيث ارتفعت تكاليف الإصلاح بشكل كبير. لهذا السبب، أصبحنا نستبدل الأجهزة التالفة بأخرى جديدة بدلاً من إصلاحها، مما يجعل هذه الأشياء تظل "غريبة" عنا. علاوة على ذلك، فإن تعقيد هذه الأجهزة يجعلنا نشعر بالعجز أمامها، حيث يصعب علينا فهم كيفية عملها، مما يخلق شعورًا بالاغتراب عنها. على سبيل المثال، نجد أنفسنا عاجزين في التعامل مع الأجهزة الإلكترونية المعقدة مثل الحاسوب أو الهاتف المحمول أو السيارة، وهو ما يولّد شعورًا بأن هذه الأجهزة أذكى منا أو أننا نجهل كيفية استخدامها. في محاولة للتغلب على هذا الإحساس بالاغتراب، يسعى

[1]- كمال بومنير ، **هارتموت روزا : التسارع والإغتراب نحو نظرية نقدية جديدة للحداثة المتأخرة** ، مرجع سابق ، ص 17.

البعض إلى شراء أشياء غالية وثمينة تأملًا في أن تدوم أكثر من غيرها، لكنهم غالبًا لا يجدون الوقت الكافي للاعتناء بها. في النهاية، نجد أنفسنا ما زلنا نعيش في عالم الأشياء الذي لا نملك القدرة على فهمه أو التحكم فيه.[1]

3- الاغتراب بالنسبة لأفعالنا :

الاغتراب الذي يعاني منه الإنسان في هذا السياق يرتبط ارتباطًا وثيقًا باستخدام الأدوات التكنولوجية والمنتجات التي أصبحت جزءًا من حياتنا اليومية. في أغلب الأحيان، نجد أنفسنا غير قادرين على التحكم الجيد في هذه الأدوات، ليس بسبب عدم رغبتنا، ولكن بسبب انشغالنا وعدم توفر الوقت الكافي لفهم كيفية استخدامها بشكل سليم. على سبيل المثال، عندما نشتري جهازًا إلكترونيًا، نجد تعليمات الاستخدام مكتوبة بشكل معقد، ورغم تحذيرات الشركات بأن نقرأ هذه التعليمات بعناية، نغفل عنها غالبًا بسبب تكدس المعلومات والإرشادات المفرطة. لكن الاغتراب لا يقتصر فقط على التكنولوجيا، بل يمتد إلى الخيارات الكبرى في حياتنا مثل العمل والزواج والدين. فمثلاً، عندما يقرر طالب في الثانوية التخصص في مجال معين بعد اجتيازه لشهادة البكالوريا، يُقدَّم له دليل يحتوي على معلومات كثيرة قد يصعب عليه الاطلاع عليها بشكل كامل ومقارنة الخيارات بسبب نقص الوقت، مما يجعله يتخذ قرارات قد لا تكون مدروسة بالشكل الكافي. هذه الأمثلة وغيرها تشير إلى شعور بالاغتراب نعيشه في حياتنا اليومية، حيث نجد أنفسنا مضطرين للقيام بأفعال لا نرغب فيها حقًا. في كثير من الأحيان، نجد أنفسنا نؤدي أعمالًا لا نحبها أو نتبع مسارات لا نختارها بوعي كامل. وهذا الاغتراب الناتج عن التسارع التكنولوجي والمجتمعي يجعلنا نعيش في حالة من الانفصال بين رغباتنا الفعلية والقرارات التي نتخذها .[2]

4- الاغتراب بالنسبة للزمن :

الاغتراب الزمني، كما يراه هارتموت روزا، يتعلق بتجربة الإنسان للزمن بطريقة غير قابلة للقياس الموضوعي. بينما يمكن قياس الزمن باستخدام عقارب الساعة، فأن تجربتنا الشخصية للزمن—أو الزمن الباطني—مستحيلة القياس. الدراسات التجريبية أظهرت أن لدينا شعورًا متناقضًا تجاه الزمن، حيث تختلف تجربتنا للزمن في لحظة معينة عن ذكرياتنا له بعد مرور الوقت. فعلى سبيل المثال، عندما نقضي

[1]- كمال بومنير، هارتموت روزا : التسارع والإغتراب نحو نظرية نقدية جديدة للحداثة المتأخرة، مرجع سابق ، ص ص 17-18.

[1]-المرجع نفسه، ص ص 18-19.

يومًا ممتعًا في مدينة جميلة، نشعر بأن الوقت مر بسرعة، ولكن عند العودة إلى حياتنا اليومية، يبدو أن ذلك اليوم كان طويلًا جدًا. هذه المفارقة بين مرور الوقت السريع أثناء التجربة والذاكرة الطويلة له تبرز كيف أن الزمن في تجربتنا الذاتية ليس ثابتًا.وفي سياق الحداثة المتأخرة، فقد أصبحنا عاجزين عن امتلاك زمننا الخاص أو التحكم في تجاربنا، وهو ما يزيد شعورنا بالاغتراب. يبدو أن الزمن يصبح شيئًا غريبًا عنا، بعيدًا عن إرادتنا، مما يؤدي إلى ما يسميه روزا "الاغتراب الذاتي .(Autoaliénation) " فالفيلسوف الألماني "والتر بنيامين" يميز بين نوعين من التجارب: الأول هو Erlebnissen، وهو التجارب اليومية التي تترك آثارًا في ذاكرة الإنسان ولكنها تبقى مرتبطة بالأحداث الخارجية. أما الثاني فهو Erfahrungen، الذي يتعلق بتجارب عميقة تُشكّل هويتنا وذاكرتنا بشكل وثيق، مثل الذكريات التي لا يمكن نسيانها لأنها جزء من تاريخنا وهويتنا. بينما يمكن نسيان التجارب اليومية الروتينية بسهولة، فإن التجارب التي تؤثر فينا على مستوى أعمق تبقى محفورة في ذاكرتنا، مما يجعل الزمن الذي نعيشه مختلفا عن الزمن الذي نذكره . [1]

5- الاغتراب بالنسبة للذات والآخرين :

التسارع الزمني، كما يراه هارتموت روزا، أدى إلى تفكك علاقاتنا بأنفسنا وبالآخرين. في عالم يتسارع فيه الوقت بشكل مستمر، أصبحنا غير قادرين على دمج أحداث حياتنا وتجاربنا في سياق متكامل، مما أدى إلى فقدان الصلة بالزمن الحقيقي وبالعلاقات الاجتماعية. في هذا السياق، أصبحنا نعيش في زمن الحداثة المتأخرة، حيث يشعر الإنسان أن حياته تمضي بسرعة كبيرة، ولا يوجد لديه الوقت الكافي للتفاعل بعمق مع الآخرين. هذا التسارع المحموم جعل علاقاتنا الاجتماعية تصبح هشة وغير دائمة، بل وأحيانا يصعب حدوثها في ظل هذا الشعور بالضغط الزمني.

المفارقة أن هذه السرعة الزائدة قد حولت علاقاتنا بالآخرين إلى علاقات آلية، تقتصر غالبًا على الجانب النفعي أو العملي، مما أدى إلى تآكل طابعنا الإنساني. لم تعد هذه العلاقات قائمة على الألفة، أو الحميمية، أو التعاطف، التي كانت تتطلب وقتا طويلا لتتطور على المستويين النفسي والاجتماعي. في عالم يفرض فيه التسارع الاجتماعي نفسه، أصبحنا نعيش في علاقات سطحية لا تمنح الفرصة لتكوين روابط عميقة ومستدامة. [2]

---

[1]- كمال بومنير ، هارتموت روزا : التسارع والإغتراب نحو نظرية نقدية جديدة للحداثة المتأخرة، مرجع سابق ، ص ص 20-21.

[2]- المرجع نفسه ، ص 21.

المطلب الرابع : التصادي كبديل وجودي لتجاوز منطق الحداثة :

استلهم هارتموت روزا مشروعه النقدي انطلاقا من ملاحظته لحالة "عدم التزامن" أو "التوتر الزمني (Désynchronisation) "التي أصبحت سمة مميزة لسيرورات المجتمعات الحداثية المتأخرة. لقد قادته هذه الملاحظة إلى بلورة منظور سوسيولوجي جديد، يقوم على صياغة مشروع طموح لما يسميه بـ"سوسيولوجيا وصفية معيارية"، هدفها الأساسي توصيف تجليات الاغتراب والأمراض الاجتماعية الناتجة عن تحولات الزمن في هذه المجتمعات. وضمن هذا المسار، يندرج كتابه : " الصدى، سوسيولوجيا العلاقة بالعالم " الذي يعد امتدادا لهذا التوجه النظري، إذ يطمح من خلاله إلى تقديم قراءة نقدية للمجتمعات الحداثية بوصفها كيانات خاضعة لمنطق "التسارع"، حيث إن هذا الأخير ينتج، في الآن ذاته، مظاهر من التقدم ومظاهر من الاغتراب.ولفهم هذا التناقض يرى روزا أنه لا بد من البحث عن تصور بديل يسمح بالتفكير في إمكانية عكس مسار التسارع بجميع تجلياته. غير أنّ هذا التصور لا يعني ببساطة الدعوة إلى "التباطؤ(Décélération) "، بل يستدعي في نظره التفكير في ما يتجاوز البنية الزمنية ذاتها، أي إعادة إدماج سؤال " العالم" في قلب التحليل الاجتماعي. وهنا يبرز مفهوم "الصدى * (Résonance) "بوصفه المقترح المفهومي الذي يقدمه روزا كحل ممكن لعكس آثار التسارع، إذ يعبر عنه بصيغة مباشرة قائلا : **" إذا كان التسارع هو المشكلة، فإن الصدى ربما هو الحل"** . لكن ما يجب التنبه إليه هو أن "الصدى"، بوصفه نقيضا للتسارع، لا يفهم كعلاقة للذات بالزمن، بل هو علاقة للذات بالعالم. وهذا يستدعي تجاوز القراءة الاختزالية التي تحصر الاضطراب الحداثي في بعد زمني واحد، والاعتراف بأن ما يتآكل فعليا هو علاقة الإنسان بالعالم. ومن هنا يظهر المنعطف الذي سلكه روزا كتعبير عن وعي بصعوبة بناء تصور للحياة الطيبة (vie bonne) بالارتكاز فقط على نقد البنى الزمانية. فالتحول الذي يقترحه يتمثل في إعادة توجيه الاهتمام السوسيولوجي نحو العلاقة بالعالم بوصفها مجالا مركزيا للتفكير في شروط الحياة الجيدة في سياق الحداثة. [1]

إنّ هذا التحول لا يقف عند حدود التنظير، بل يأخذ شكل سوسيولوجيا نقدية عملية، تنفتح على أسئلة الحياة اليومية، وتحاول من خلال التحليل الوصفي والقلق تفكيك مظاهر الخلل في المجتمعات الحداثية الراهنة. وبذلك يتقدم مشروع روزا كسوسيولوجيا تسعى إلى اختبار العلاقة بالعالم، لا من أجل تقديم حلول جاهزة، بل لتأطير رؤية نقدية تحفز على التفكير في إمكانيات الخروج من منطق التسارع

* نجد هناك من يستعمل لفظة الرنين بدل التصادي

[1]- هشام معافة ، مرجع سابق ، ص ص 725-726.

الـذي يحكـم عالمنـا الحـديث. ولا يمكـن إدراك دلالـة التحـول الـذي أقـدم عليـه هـارتموت روزا نحـو سوسـيولوجيا العلاقـة بالعـالم، كمـا بسـطه في كتابـه الصـدى، إلا مـن خـلال وضـعه في سـياق أعمالـه السـابقة، وذلك بهدف تحديد موقع هذا التحول داخل مشروعه العام الهادف إلى بلورة نقد للحداثة. وتحقيـق هـذا الفهـم يسـتلزم بالضـرورة الرجـوع إلى مشـروع تشـارلز تـايلور، نظـرا لمـا يشـكله مـن خلفيـة مرجعية أساسية ساهمت في تشكيل هذا المسار النظري. [1] و لقد أقام" تشارلز تايلور " قسما من فلسفته الأخلاقية على مفهوم " الصدى" . أين كشف عن «مضايق الحداثة" اعتمادا على فكرة الأمراض التي تأخذ شكلا أداتيا، وتتسبب في ضياع المعنى والتشظي الاجتماعي. غير أن تايلور لم يقف عند حدود التشخيص السلبي، بل سعى إلى اقتراح "علاج" لهذه المضايق، مستندا إلى رؤية أخلاقية وسياسية متماسكة. ويمكن القول إن "سياسة الاعتراف"، القائمة على مبادئ الاحترام والتنوع، تمثل مظهرا أساسيا من مظاهر هذه الرؤية، إلى جانب "أخلاقيات الأصالة"، التي تقوم على فكرة أن الذوات تسعى إلى بناء هويتها عبر تطوير ذاتها سعيًا وراء حياة أصيلة. [2]

في هذا الإطار، يجدر التأكيد أن الأصالة لدى تايلور لا تختزل في كونها مجرد نمط للوجود، بل هي مسار بحث دائم تقوم به الذات، المرتبطة دوما بالعالم وبالآخرين، في سبيل اكتشاف هويتها الخاصة. فهذه الذات الحديثة، حتى عندما لا تصرح صراحة بمعنى الخير الذي تسترشد به أو حتى حين لا تكون واعية به بشكل كامل، تبقى مدفوعة في وجودها بسعي أصيل نحو تحقيقه. ومن هذا المنظور، يبدو أن فهم أي ذات يقتضي بالضرورة الرجوع إلى مفاهيم الخير والشر التي ترتبط بها. فالالتزام بما تعتبره الذات خيرا لا يمثل مجرد تفضيل عابر، بل يشكل التزاما قويا يساهم بشكل حاسم في بناء هويتها، ويمنح وجودها معنى يتجسد ضمن ما يسميه تايلور **"التقويمات القوية"**. وعلى هذا الأساس، يمكن الحديث عن تدرجات مختلفة في طبيعة الارتباط بالخيرات. فثمة خيرات ترتبط بها الذوات ارتباطا عميقا يشكل جوهر هويتها، في حين أن خيرات أخرى قد تكون أقل أهمية، ما يجعل الارتباط بها ضعيفا ومشروطا بالتزام أدنى، أما في الحالات التي يكون فيها الارتباط منسحبا أو باهتا، فإن الذات تكتفي بإبداء نوع من الاحترام لتلك الخيرات دون أن تنخرط فعليا في ممارستها أو الدفاع عنها. [3]

[1]- هشام معافة ، مرجع سابق ، ص 726.

[2]- - كمال بومنير ، <u>التسارع الاغتراب و التصادي قراءات في فكر هارتموت روزا</u> ، مرجع سابق ،ص 142.

[3]- المرجع نفسه ، ص ص 142-143.

ويذهب تايلور إلى اعتبار أن التصادي الشخصي يتحقق عندما تتخذ العلاقة بين الأنا والخير شكل التزام حقيقي وتقويم قوي. فالتصادي، في هذا السياق، يمثل الآلية التي تكشف الذات عبرها عن انتمائها إلى نظام قيمي معين، وعن منابعها الأخلاقية الخاصة. وفي ظل غياب " نظام كوني للدلالات المتاحة للجميع"، كما هو الحال في المجتمعات الحديثة، يصبح مفهوم التصادي هو المعيار الرئيسي لفهم علاقة الذات بالخيرات.فالتصادي عند تايلور يتخذ شكله الأوضح عندما تتناسب العلاقة بين الذات والخيرات مع التزام حساس، أي عندما تنجح الذات في أن تتأثر عميقًا وتستجيب فعليًا لهذه الخيرات. ومن هنا، يمكن القول إن التصادي يسمح للذوات بأن تختار بين الإمكانات المختلفة بناءً على مشاعرها بالتفضيل أو النفور. فالذات تشعر أولًا بالتصادي الشخصي تجاه نشاط أو قيمة معينة، ومن خلال هذه التجربة المسبقة، تبرر لاحقًا أسباب اختيارها، سواء تعلق الأمر بالفن أو الحرف أو الرياضة أو العمل القضائي، أو غيرها من مجالات النشاط الإنساني.غير أن هذا الاختيار لا يتم بداية عبر عمليات تفكير عقلاني أو قرار إرادي واع، بل ينبثق بطريقة تلقائية وعملية سابقة للتفكير الواعي، بفعل أسبقية الالتزام العاطفي. ومن ثم، تأتي المرحلة اللاحقة التي تقوم فيها الذات بصياغة الأسباب والمبررات الصريحة لاختياراتها، انطلاقا مما اختبرته على صعيد التصادي الشخصي. انطلاقا من هذا التحليل، يمكن التأكيد على أن التجاوب الوجداني مع بعض الخيرات يضيء للذات معالم السلع والقيم الجديرة بالتبني، مما يسمح لها بتحديد أولوياتها ضمن كثرة الإمكانيات المتاحة. ولذلك، يمثل التصادي بالنسبة إلى تايلور مفهومًا أساسيًا لفهم معايير "الحياة الناجحة" أو "الحياة الطيبة"، كما أنه يشكل الأساس العملي الذي تقوم عليه فلسفته الأخلاقية والسياسية، الهادفة إلى تزويد الذوات بوسائل تجاوز أمراض الحداثة عبر ترسيخ علاقاتها بالخيرات التي تمنح وجودها معنى واتساقًا . [1]

علاوة على ذلك، يرى هارتموت روزا أن مفهوم التصادي، وفق منظوره، يشكل أداة معيارية تساعد على تحديد الأبعاد العملية لـ"الحياة الطيبة"، ففي ختام كتابه: **" الاغتراب والتسارع نحو نظرية نقدية للحداثة المتأخرة "** ، أشار روزا إلى أن الحداثة المتأخرة أفرزت ما وصفه بـ**" كارثة التصادي مع العالم"** ، وهي ظاهرة لا يمكن الكشف عنها إلا بالعودة إلى تصور الحياة الطيبة الغنية بتجارب التصادي المتعددة الأبعاد؛ حياة تنبض بمحاور تصادٍ يمكن إدراكها والانفعال بها.وفي هذا السياق ينبغي التأكيد أن نظرية الحياة الطيبة التي بلورها روزا ترتكز على مفهوم التصادي، وهي التي مهدت له تطوير مشروعه الأوسع كما عرضه في كتابه: **" التصادي: سوسيولوجيا العلاقة مع العالم "** بالاستناد إلى أعمال تشارلز تايلور،

[1]- كمال بومنير ، **التسارع الاغتراب و التصادي قراءات في فكر هارتموت روزا** ، مرجع سابق ، ص ص 143-144.

صاغ روزا فهمه الخاص للتصادي، معرفًا إياه بأنه نوع من التأثر، أو الانتعاش، أو النداء الذي يتسم بأهمية خاصة بالنسبة للذوات. وهنا يجدر التذكير بأن التصادي عند روزا يشترط قدرة الذات على التأثر بالعالم إلى حد الانخراط في حركته، مع الحفاظ في ذات الوقت على الفاعلية؛ فالتصادي ليس خضوعا سلبيا، بل استجابة نشطة ومُبادِرة للنداءات الآتية من العالم. [1]

ويتجلى التصادي في علاقات البشر بعضهم ببعض من خلال تبادل النظرات أو الحوار أو عندما يتم الاستماع والإجابة، كما يظهر في علاقتنا بالطبيعة من خلال الانخراط مع عناصرها وعلى سبيل المثال (السباحة، العناية المعتادة بنباتات الحديقة ...إلخ) أو في علاقتنا بالأشياء عبر ممارسات كالعزف على آلة موسيقية. ومن هنا يرى روزا أن تجربة التصادي ترتبط ارتباطا وثيقا بعملية "التحول"، حيث تتمثل الذوات أجزاءً من العالم عبر حوار تفاعلي معها. في المقابل، يتسم التملك بالطابع الأداتي الأحادي الاتجاه والخالي من العواطف، ما يجعله في جوهره علاقة غياب للعلاقة. بهذا المعنى، فإن التمثل والتحول الذي ينشأ عبر التصادي يعارضان جذريًا منطق التملك الأداتي.انطلاقًا من هذه الرؤية، يشكّل مفهوم التصادي نقطة مرجعية نقدية ضمن سوسيولوجيا العلاقة مع العالم التي يقترحها روزا. متابعا روح النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، يقوم روزا بفحص أشكال العلاقات مع العالم، معتمدا تحليلا سوسيولوجيا يقدم مفاتيح لفهم هذه العلاقات دون أن يتخلى عن تقييمها ونقدها.[2]

كما أنه ميز بين ثلاثة محاور ممكنة للصدى، الصدى الأفقي الذي يتجلى في العلاقات البينذاتية والصدى القطري الذي يكون فاعلا في عالم الأشياء الجامدة والصدى العمودي الذي يتجلى في التعالي، وإذا ما طبقناه على الاختلاف الوظيفي للمجتمع يخترق كل محور العديد من الفضاءات الاجتماعية: العائلة الصداقة والسياسة فيما يتعلق بالمحور الأفقي، ثم العمل والمدرسة والرياضة والاستهلاك بالنسبة للصدى القطري، وأخيرا الدين والطبيعة والفن والتاريخ بالنسبة للمحور العمودي. وهذا التمييز سمح له بدراسة الكيفية التي يرتبط بها المفهوم العام للتصادي الذي يتم مع الآخرين والأشياء والمتعالي.[3]

ومن اللافت أن مفهوم التصادي الذي طرحه تشارلز تايلور ضمن أفق فلسفي قد اتخذ بفضل روزا بُعدًا سوسيولوجيًا ملموسًا. وقد أتاحت سوسيولوجيا العلاقة مع العالم التي طورها روزا، والمستندة إلى المفهوم المعياري للتصادي، إعادة تحديد مجال السوسيولوجيا النقدية، بحيث باتت تهدف لا إلى مجرد

---

[1]- كمال بومنير ، **التسارع الاغتراب و التصادي قراءات في فكر هارتموت روزا** ،مرجع سابق ، ص ص 144-145.

[2]- ، المرجع نفسه ، ص 145-146.

[3]- هشام معافة ، مرجع سابق ، ص ص 749-750.

كشف التفاوتات أو آليات السيطرة، بل إلى تقديم معايير تقييم للمجتمعات الحديثة استنادًا إلى تصور عملي لـ"الحياة الطيبة" المشترك بين الذوات الاجتماعية.

وانطلاقًا من ذلك، يصبح التصادي أداة فعالة لكشف مظاهر الاغتراب في المجتمعات المعاصرة، عبر تعيين الأمراض الاجتماعية التي تعاني منها هذه المجتمعات. فالتصادي بهذا المعنى يمثل نقيض الاغتراب، بل أكثر من ذلك فإن غياب العلاقة التصادية له عواقب وخيمة على تكوين هويات الأفراد والجماعات. ومن هنا فإن توضيح المفارقة بين التصادي والاغتراب لا يسهم فقط في إعادة تعريف الاغتراب من منظور التصادي، بل يسمح أيضًا بفحص سوسيولوجي نقدي للواقع الاجتماعي بحثا عن وسائل لتجاوزه .[1]

و في كتابه "جعل العالم غير متوافر(2020) "، عمل هارتموت روزا على تعميق وتوسيع أفق نظريته حول العلاقة بالعالم، متجاوزًا بذلك المفاهيم التي طوّرها سابقًا في كتابه "التصادي: سوسيولوجيا العلاقة مع العالم ."ففي هذا السياق، يؤكد روزا أن التصادي يتميز بطبيعته "غير المتوافرة"، مما يجعله نقيضًا مباشرًا لمفهوم " التوافر الأداتي للعالم " الذي تكرّسه الحداثة. فالتصادي بحسب هذا التصور، ليس مسارًا محددا أو قابلا للتخطيط المسبق، ولا يمكن صياغة منهج يفضي إليه أو يُضمن تحقّقه في تجربة بعينها.وعليه فإن التصادي لا يُنتج نتائج معروفة سلفا، ولا يمكن التحكّم فيه أو إنتاجه وفق منطق الأداء والكفاءة. ويشدّد روزا على أن الطابع غير المتوافر للتصادي يجعله غير قابل للتراكم أو التخزين أو الزيادة بشكل أداتي ، ومن ثم يصعب إخضاعه لـ " المنطق الاجتماعي لزيادة النمو والتحسين المستمر " الذي يهيمن على المجتمعات الحديثة. وبالتالي يُدخل التصادي توترًا جذريًا مع هذا المنطق الأداتي، القائم على تحويل العالم إلى شيء قابل للقياس والسيطرة، أي إلى شيء "متوافر ومتاح."وفي هذا الموضع، يُذكّر روزا مرة أخرى بأنه استعاد في نقده للحداثة نقد أستاذه تشارلز تايلور، الذي ركّز بدوره على هيمنة النزعة الأداتية على التصورات الحداثية. غير أن روزا يُقدّم قراءة جديدة للحداثة، تستند إلى أعماله السابقة، خاصة ما يتعلق منها بتحوّلات البنى الزمنية. فهو يرى أن الحداثة ليست مجرد مرحلة تاريخية، بل هي تكوين اجتماعي ثقافي يقوم على ثلاثة أعمدة :تثبيت النمو الاقتصادي، التسارع التقني، والإبداع الثقافي. ووفق هذا المنظور، فإن المجتمعات الحديثة لا تستطيع تحقيق الاستقرار إلا عبر الاستمرار في رفع وتيرة

[1]- كمال بومنير ، **التسارع الاغتراب و التصادي قراءات في فكر هارتموت روزا** ، مرجع سابق ،ص ص 147-148.

النمو، لأنها مضطرة إلى جعل العالم متوافراً من خلال أدوات التقنية والاقتصاد والسياسة، حتى يكون دائمًا في متناول الإنسان .[1]

و في هذا السياق، من الضروري الإشارة إلى أن التكوين السوسيو- ثقافي للحداثة، والذي تطوّر على امتداد ثلاثة قرون، قد رسخ علاقة عدوانية تجاه العالم بوصفها علاقة طبيعية. و يعود ذلك إلى أن جوهر هذا التكوين يكمن في السعي الدائم لجعل العالم متاحا ومسيطرًا عليه، عبر إخضاعه للتحكم والمنفعة. و بهذا المعنى، لم يعد العالم يُنظر إليه إلا كموضوع للسيطرة والمعرفة والاستخدام، أي كـ"مجال لممارسة العدوان"، يتعيّن اقتحامه وكشفه وتملّكه. و قد تجسدت هذه الرؤية في إستراتيجية مستمرة تهدف إلى جعل العالم متوافراً من خلال تعزيز النمو، سعياً إلى تحقيق تراكم دائم والحصول على المزيد بلا نهاية ، تجدر الإشارة إلى أنّ هذا الخوف من التراجع أو التقهقر هو أساس الحاجة إلى تطور الحداثة. هذه هي الأطروحة التي قدمها روزا بغية تفسير الحداثة التي كرست مفهومي التحكم والسيطرة.[2]

تتجلّى الغاية الأساسية لهارتموت روزا من بلورته لمفهوم "الصدى" في رغبته في تأسيس علاقة أصيلة بالواقع والعالم، وهي علاقة تقطع مع النزعة الأداتية التي تتخلّل كثيرًا من العلاقات في المجتمعات الحديثة. هذا البعد يقودنا إلى زاوية أساسية من سوسيولوجي الصدى النقدية، وتحديدًا ما تضمنته من قطيعة مع نظريات الصراع والاعتراف، كما نجدها لدى " أكسيل هونيث". فـ"روزا" لا يرى في مفهومه للصدى امتدادًا لنظرية "الصراع من أجل الاعتراف"، بل يقدّمه كبديل جذري، ينأى تمامًا عن البنية الصراعية التي يتأسس عليها مفهوم الاعتراف.

يُميز روزا بين المفهومين عبر التركيز على أن الاعتراف يتحرك ضمن عالم تنافسي، ما يجعله دومًا مقرونًا بالصراع، فهو اعتراف داخل علاقات قوة، وغالبًا ما ينطوي على إقرار المنتصر وإقصاء المغلوب. أما الصدى، فلا يمكن أن يُنتزع أو يُخاض لأجله صراع، لأنه لا ينبثق من منطق التنافس، بل من علاقة انفتاح وتجاوب لا تخضع لهيمنة أو إكراه. فبمجرد دخول الفرد في علاقة صراعية، يحدث انغلاق وجداني يعطّل إمكانية حدوث الصدى، ويخلق مقاومة عاطفية تفضي إلى التوتر لا الانفتاح،هذا الانغلاق بحسب روزا، سلوك دفاعي يتخذه الفرد في مواجهة عالم مليء بالتهديدات، وهو ردّ فعل على عدم القدرة على التفاعل أو إدراك العالم والآخرين بشكل إيجابي. غير أن هذا السلوك لا يُنتج تجاوبًا، بل يزيد من صعوبة

[1]- المرجع نفسه، ص ص 148-149.

[2]- كمال بومنير ، **التسارع الاغتراب و التصادي قراءات في فكر هارتموت روزا** ، مرجع سابق ، ص ص 149-150.

بلوغ الصدى، ويدفع إلى فقدان العلاقة بالعالم تدريجيًا. فكل صراع، كما يرى روزا، يُفضي في النهاية إلى فقدان العالم ذاته[1].

ينبع هذا التصور من فرضية فلسفية يعود بها روزا إلى "تشارلز تايلور" الذي استلهم بدوره أفكاره من "موريس ميرلوبونتي"، ومفادها أن الذات والعالم لا يتواجهان من الخارج، بل ينشآن في علاقة تداخليّة متبادلة؛ فالذات منخرطة في العالم مسبقًا، وليست كيانًا منفصلاً يتقابل معه لاحقًا. ولذلك، فإن القدرة على الصدى تعكس جوهر الطبيعة الإنسانية، فهي لا تقتصر على البعد الروحي، بل تشمل الأبعاد الجسدية والاجتماعية أيضاً. وهي تتأسس منذ لحظة الشعور الأول بالحضور، لحظة الإحساس بشيء موجود، يترك أثرًا على الذات.

أما السبب الثاني في استحالة الصراع من أجل الصدى، فيكمن في أن الصدى لا يمكن توقعه أو تخطيطه أو إنتاجه استراتيجيًا؛ إنه تجربة غير قابلة للتصنيع الأداتي .كل محاولة لتخطيطه أو السعي إلى التحكم فيه تفرغه من مضمونه، وتؤدي إلى الفتور واللامبالاة. ولهذا السبب، فإن الصراع لا يستطيع أن يُنتج صدى، لأن عملية الصدى تتفلّت من منطق الفهم والسيطرة، وتبقى دائما ممكنة فقط في إطار الانفتاح والتجاوب الحر مع العالم.[2]

[2]- المرجع نفسه ،ص ص 150-152.

[2]- كمال بومنير ، **التسارع الاغتراب و التصادي قراءات في فكر هارتموت روزا** ، مرجع سابق ،ص ص 152-153.

نقد وتقييم:

يقدّم لنا هارتموت روزا مشروعا طموحًا يعيد من خلاله صياغة أسس النظرية النقدية عبر مفهوم مركزي هو "الرنين"، الذي يعرّفه بوصفه علاقة تفاعلية ومتجاوبة بين الذات والعالم. وفقًا لروزا، فإن الإنسان مهيأ أنثروبولوجيًا للسعي نحو الرنين، ويقوده في ذلك دافعان أساسيان :الرغبة في الرنين والخوف من الاغتراب .يرى روزا أن التسارع الاجتماعي والاقتصادي الذي يطبع الحياة الحديثة يعمّق من الاغتراب ويُضعف القدرة على تحقيق علاقات مشبعة وذات مغزى مع العالم.

لكن في الحقيقة نجد صعوبة كبيرة في تقييم مشروع هارتموت روزا لعدة اعتبارات أهمها انه مازال على قيد الحياة وفي مرحلة الشباب والعطاء يعني أن مشروعه لم يكتمل بعد. قد تكون فيه إضافات أو تعديلات أخرى ومن الصعب الحكم على مشروعه، ورغم هذه الاعتبارات الا أنه لم يَسلم من النقد، وأبرز من قدّم مراجعة حادة له هي الباحثة أندرسون، التي ترى أن روزا يدمج لغة نفسية في إطار أنثروبولوجي على نحو اختزالي، مما يضعف من اتساق مشروعه النظري. فبدلاً من تحليل كيفية تشكّل الذات والعالم في سياقات تاريخية واجتماعية متغيرة، يميل روزا إلى تفسير التجارب البشرية من خلال دوافع فطرية، متجاهلاً التكوينات الثقافية والسلطوية التي تُنتج هذه التجارب وتمنحها معناها.

وتنتقد أندرسون كذلك ضعف الطابع السياسي في نظرية الرنين، معتبرةً أن روزا لا يوضح كيف يمكن لتحسين العلاقة الفردية مع العالم أن يُترجم إلى مشروع تحرر سياسي أو تغيير اجتماعي ملموس . كما تُسلّط الضوء على غياب تحليل جدي لمفاهيم السلطة والتمييز واللامساواة، مشيرة إلى أن روزا يُقدّم الرنين كتجربة فردية معزولة، دون اعتبار للظروف الطبقية، النوع الإجتماعي، أو العرقية التي تحدد من يملك إمكانية النفاذ إلى هذه التجربة ومن يُقصى عنها.

وتزداد الإشكالية حين يُسقط روزا بعض التصنيفات الطبية (مثل السمنة أو اضطرابات النوم) على حالات يُفترض أنها تعكس "فشلًا في الرنين"، وهو ما تعتبره أندرسون توجهًا أخلاقيًا وطبيًا معياريًا يُقصي التنوع البشري ويختزل المعاناة الاجتماعية إلى اضطرابات فردية. كما تنتقد تناقض روزا في تصوره للرنين، حيث يحتفي به كوميض تحولي في الفن، بينما يُقصي الأشكال السياسية الراديكالية—مثل الحركات الاحتجاجية—من خانة "الرنين الأصيل"، ويراها تشوشًا أو تشويهًا للرنين[1].

[1] -Amanda Anderson , **The moral and political challenges of Hartmut Rosa's theory of resonance**, the journal of chinese sociology, 2023, P P : 4-7

بالتالي، رغم أن روزا يقدم إسهامًا نظريًا مهمًا في تسليط الضوء على البعد الوجودي للعلاقة بين الإنسان والعالم، إلا أن مشروعه يظل، بحسب أندرسون، محدودًا في قدرته على التعامل مع تعقيدات السلطة والاختلاف والتاريخ، ويفتقر إلى رؤية سياسية واضحة لكيفية تفعيل الرنين كأداة في مشروع تحرري أوسع[1].

و يشير المفكر **" ميشا بروموليك"** إلى أن مفهوم "الرنين" كما يطرحه هارتموت روزا قد يُمثّل، في جوهره، **نهاية تقليد النظرية النقدية** كما عرفناه. ففي مراجعة له صدرت بعد نشر كتاب *الرنين*، لاحظ بروموليك أن ما كان يُعدّ "القلب النابض للنظرية النقدية" مفقود في طرح روزا، وهو **الموقف الرافض وغير المتصالح مع الواقع القائم.**

وفي الاتجاه ذاته، يرى كلّ من : " إيسترليا نوهاهن" و " رونان كاتشينسكي " أن نظرية روزا تتخذ طابعا تصالحيا رومانسيا، أي أنها تسعى إلى تحقيق انسجام بين الفرد والعالم بدلًا من انتقاد البنى التي تعيق هذا الانسجام. ويعبّران عن قلقهما من أن روزا استبدل مفهوم الاستقلال الذاتي، الذي شكّل مبدأًا محوريًا في النظرية النقدية، بمفهوم الرنين، دون أن يوضح كيف يمكن لهذا المفهوم الجديد أن يؤدي دورًا نقديًا مكافئًا.

ويضيفان أن اعتماد الرنين كمبدأ مهيمن لا يقدّم معيارًا واضحًا لتحديد التوازن المطلوب بين الرنين والاغتراب، ما يُضعف من قدرة النظرية على توجيه النقد الاجتماعي[2].

[1] -Amanda Anderson , Ibid , P P 8-11

[2] - Bert van den Bergh **, still haunted by Adorno's spirit ? On Rosa's unbudded concept of deep résonance** , The Hague Uniiversity of Applied Sciences , Rotterdam , P P 4-5


خـــاتـــمـــة

خاتمة:

تعد الحداثة الغربية من أكثر المفاهيم تعقيدًا وإثارة للنقاش في الفكر الفلسفي المعاصر، إذ جمعت بين الوعود الكبرى بالتحرر والتقدم والعقلنة، وبين الأزمات البنيوية التي ولّدتها على المستويين الفردي والمجتمعي. لقد مثّلت لحظة مفصلية في تاريخ الإنسان الغربي، أعادت صياغة العلاقة بين الذات والعالم، وبرزت بقوة من خلال مدرسة فرنكفورت عبر اجيالها الأربعة، وفي هذا السياق *جاء فكر* هارتموت روزا الذي قدم مشروعا نقديا جديدا داخل امتداد مدرسة فرانكفورت، لكنه يتميز عنها في الطرح واعتماده على أدوات تحليل جديدة. فقد أعاد توجيه النظرية النقدية من التركيز على البنى الاقتصادية والثقافية إلى تحليل العلاقة بين الإنسان والزمن، كمدخل لفهم أعمق لأزمات المجتمعات الحديثة.

ومن بين النقاط التي توقفنا عنها في هذا البحث:

- صعوبة ضبط مفهوم دقيق وموحد للحداثة الغربية وذلك يعود بالدرجة الأولى إلى تباين الرؤى والمواقف الفلسفية والفكرية بشأن نشأته ودلالاته، إلى جانب تعدد المقاربات التأويلية والإيديولوجية، واتساع المجالات التي يغطيها، من السياسة والفكر إلى الاقتصاد والأدب والمجتمع.

- نشأة الحداثة الغربية لم تكن حدثا مفاجئا، بل ثمرة لإرهاصات فلسفية وفكرية متراكمة مهدت لبروزها، وأسهمت في تشكيل ملامحها الكبرى، سواء على مستوى التصور النظري أو البنية الثقافية والاجتماعية التي احتضنتها.

- تعتبر مدرسة فرانكفورت نواة نقدية متميزة بذاتها وجذورها، إذ اعتمدت على مرجعيات فلسفية وأصول نقدية عميقة لمواجهة معالم الحداثة الغربية، فقد نهلت من الفلسفة (كانط و هيجل) ومن علم الاجتماع (كارل ماركس) ومن علم النفس (سيجموند فرويد).

- وقد عبرت الأجيال الأربعة المنبثقة عن مدرسة فرانكفورت عن رؤى متباينة تجاه الحداثة، تراوحت بين النقد الجذري لمرتكزاتها، ومحاولات إصلاحها وتحديثها، مما أفضى إلى مقاربة متعددة الأبعاد تُجسّد تفاعلا عميقا مع إشكاليات المشروع الحداثي وتحدياته.

- يقدم هارتموت روزا تشخيصًا دقيقًا لما يصفه بـ"أزمة التسارع"، معتبرا أن العلاقة بين الإنسان والعالم قد أصابها خلل بنيوي عميق في ظل منطق الحداثة المعاصرة. هذا التشخيص يشكل مدخلا لفهم أبرز المفاهيم التي طورها روزا، وفي مقدمتها التسارع، الاغتراب، والرنين، والتي يمكن عرضها كما يلي:

1-اعتبر روزا أن التسارع ولا سيما التسارع التقني الذي يعتبر من أهم العوامل التي تقف خلف أزمة المجتمعات الحديثة، وهذا ما لما يحدثه من اختلال في علاقة الإنسان بالزمن وبالعالم المحيط به.

2-ويعتبر مفهوم الاغتراب كنتيجة حتمية لهذا التسارع، حيث أصبح الإنسان يفقد الإحساس بالمعنى والارتباط بالعالم، وهو ما دفع روزا إلى بناء تصور معياري جديد يعيد مساءلة العلاقة بين الذات والعالم.

03-يرى روزا أن علاج ما يخلفه التسارع من أمرض فهو ليس التباطؤ بل في إعادة بناء علاقة أصيلة مع العالم، لذلك يقترح مفهوم التصادي أو الرنين، فهو يعتبر عكس لعملية التسارع وعلاج له، فهو لا يستند إلى الأداتية أو الصراع بل إلى نوع من الانفتاح والتفاعل المتبادل بين الذات والعالم. فهو يشكل أداة معيارية تساعد على تحديد الأبعاد العملية لـ"الحياة الطيبة".

05-ما يميز هذه العلاقة التفاعلية بين الذات والعالم هو أنها تقوم على مبدأ **"عدم التوافر"**، أي أنها ليست علاقة يمكن التخطيط لها أو إنتاجها أو فرضها بإرادة الإنسان. بل هو تجربة تنبثق من الانفتاح على العالم وقبوله كما هو، مع الاعتراف بجوانب منه تبقى عصيّة على التملّك والهيمنة.

06 – يعتبر التصادي نقيضا مباشرًا للتوافر الأداتي الذي تكرّسه الحداثة، ويمثل محاولة لإعادة بناء علاقة ذات مغزى بالعالم، تقوم على الإنصات والاحترام لا على التشيؤ والسيطرة.

وبهذا يكون روزا قد فتح أفقا جديدا للنقد الاجتماعي، حيث لم يكتف بوصف اختلالات الحداثة، بل قدم تصورا معياريا للعلاقة الممكنة مع العالم، يعيد للإنسان حضوره وكرامته في زمن طغت عليه الأداتية وفقدان الاتصال الحقيقي بالوجود.


قائمة المصادر
والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولا: قائمة المراجع:

1-إبراهيم مصطفى إبراهيم، **الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، د .ط ، 2000.

2-الربيع ميمون، **مشكلة الدور الديكارتي**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الرغاية، الجزائر، ط 1 ، 1982.

3-الزواوي بغورة، **ما بعد الحداثة والتنوير**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

4- برتراند راسل ، **تاريخ الفلسفة الغربية** ، تر: محمد فتحي الشنيطي ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، د.ط ، 1977.

5- بوزبرة عبد السلام ، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة** جداول، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

6-تزفيتان تودورف، **فتح أمريكا مسألة الآخر**، تر: بشير السباعي، دار سينا ، القاهرة ، مصر، 1992.

7-توم بوتمور، **مدرسة فرانكفورت**، تر: سعد هجرس ، مراجعة محمد حافظ دياب ، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية ، طرابلس ، ليبيا ، ط 2 .

8-ثريا بن مسمية، **مدرسة فرانكفورت – دراسة في نشأتها وتياراتها النقدية واضمحلالها -** ، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ،النجف ، العراق ، ط 1 .

9-جون كوتنغهام، العقلانية، تر: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1 ، 1997 .

10-حسام الدين فياض، **النظرية النقدية للمجتمع – مدرسة فرانكفورت نموذجا-**، صفحة نحو علم اجتماع تنويري، ط 1 ، 2010 .

11-رينيه ديكارت، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، تر: كمال الحاج، منشورات عويدات بيروت، باريس، ط4 ، 1988.

12-رينيه ديكارت، **مقال عن المنهج**، تر: محمود محمد الخضيري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط 2 ، 1968.

13-عبد الغفار مكاوي، **شعر وفكر**، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، د. ط، 2022.

14-عبد الغفور مكاوي، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت – تمهيد وتعقيب نقدي-** ، مؤسسة هنداوي سي آي سي ، المملكة المتحدة ، 2017.

15-عبد الله ابراهيم، **المركزية الغربية**، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2010 .

16-عدنان علي رضا النحوي، **تقويم نظرية الحداثة**، دار النحوي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط1، 1992.

17-علي حرب، **الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1 ، 1998.

18-عمر مهيبل، **من النسق إلى الذات**، منشورات الاختلاف، الجزائر،الطبعة الأولى،2007.

19 -فتحي التريكي رشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة** ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، لبنان، د ط ، 1992.

20-قاسم شعيب، **فتنة الحداثة** ، المركز الثقافي العربي ، د.دار ، ط1 ، 2013

21-كمال بومنير ، **التسارع الاغتراب والتصادي قراءات في فكر هارتموت روزا** ، ابن النديم للنشر والتوزيع ، وهران ، الجزائر ، ط 1 ، 2022.

22-كمال بومنير ، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث** ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2010.

23-كمال بومنير، **قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت**، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، ط1، 2012

24-ماكس هوركهايمر و ثيودور ف.ادورنو ، **جدل التنوير** ، تر: جورج كتورة ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، لبنان ، 2006.

25-محمد الشيخ، **فلسفة الحداثة في فكر هيجل**، الشركة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان ، ط1، 2008

26-محمد باقر الصدر، **فلسفتنا**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط 12 ، 1982.

27-محمد نور الدين أفاية،**الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس**، أفريقيا الشرق ، بيروت ، لبنان،ط2، 1998.

28-مهدي فضل الله، **فلسفة ديكارت ومنهجه** ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان، ط3، 1996.

29 – هابرماس، القول **الفلسفي للحداثة**، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة،دمشق، سوريا، 1995 .

30-هوركهايمر ماكس وأدرنو، تيودورف، **جدل التنوير**، تر جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1 ،2006 .

31-وليم كلي رايت، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ترجمة محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط2، 2005.

ثانيا -القواميس والمعاجم:

32-ابن منظور: **لسان العرب**، دار لسان العرب، بيروت، مجلد 2 .

33 - أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي ، **المصباح المنير** ، تحقيق عبد العظيم الشناوي ، دار المعارف ، القاهرة ،مصر ، ط 2.

34-أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب خليل أحمد خليل، دار عويدات، بيروت، لبنان، مجلد 2 ،ط2 ،2001.

35-جميل صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج1، 1982.

36 -جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006

ثالثا: المجلات:

أ- باللغة العربية

01-شعوفي قويدر، تأملات **في الحداثة بين ايمانويل كانط وفريدريك هيجل** ، الساورة للدراسات الإنسانية و الاجتماعية جامعة طاهري محمد بشار ، العدد السابع ، جوان 2018 .

02-عبد الحق بولخراص، **المشروع الفلسفي للحداثة عند يورغن هابرماس**، مجلة منيرفا، مجلد 06، العدد 01.

03-عبير سهام مهدي، **مدرسة فرانكفورت النقدية : الأسس والمنطلقات الفكرية** ، مجلة العلوم السياسية ، جامعة بغداد ، العراق.

04-كمال بومنير ، **هارتموت روزا : التسارع والاغتراب نحو نظرية نقدية جديدة للحداثة المتأخرة**، دراسات فلسفية ، العدد 10 ، 2014.

05-محمد العربي العياري، **فينومينولوجيا الزمن ومفهوم التسارع في الحداثة المتأخرة : مشروع هارتموت روزا النقدي للثقافة والهوية والتقنية والمجتمع** ، تبيين ، العدد 50 ، المجلد 13 ، الدوحة ، قطر ، 2024.

06-هشام معافة ، **هارتموت روزا ونقد الحداثة المتأخرة**، مجلة دراسات ، المجلد 14 ، العدد : 01 ، قسنطينة ، الجزائر ، جوان 2023.

ب - باللغة الأجنبية :

07- Bert van den Bergh , still haunted by Adorno’s spirit ? On Rosa’s unbudded concept of deep resonance , The Hague Uniiversity of Applied Sciences , Rotterdam.

08- Amanda Anderson , The moral and political challenges of Hartmut Rosa’s theory of resonance, the journal of chinese sociology, 2023

رابعا: الرسائل الجامعية:

01-نور الدين بوزار ، **الفلسفة والعلوم الاجتماعية عند مدرسة فرانكفورت ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو - نموذجا-** ، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة ،قسم الفلسفة ، كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة وهران 02 ، 2017/2016 .

02-عبد الحميد مرزوقي، **نقد الحداثة الغربية وتجلياتها عند روني غينون** ، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة ،قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر02 أبو القاسم سعد الله، 2021/2020.


الفـــهـــرس

الفهرس

العنوان	الصفحة
الإهداء	
الشكر والعرفان	
مقدمة	أ
الفصل الأول: الخلفية التاريخية والفلسفية للحداثة الغربية	
تمهيد	01
المبحث الأول: السياق التاريخي للحداثة	02
المطلب الأول: مفهوم الحداثة	02
المطلب الثاني: الحداثة نشأتها ومقوماتها	06
المبحث الثاني: التأسيس الفلسفي للحداثة	16
المطلب الأول: التجريبية والعقلانية كمدخلين لتأسيس الفكر الحداثي:	16
المطلب الثاني: ملامح الحداثة في فلسفتي إيمانويل كانط وهيجل	21
الفصل الثاني: هارتموت روزا وتجاوزه لمدرسة فرانكفورت	
تمهيد	27
المبحث الأول: مدرسة فرانكفورت وموقفها من الحداثة الغربية	28
المطلب الأول: التعريف بمدرسة فرانكفورت	28

الفهرس

المطلب الثاني: مرجعياتها الفكرية وأصولها النقدية	31
المطلب الثالث: موقف الأجيال الأربعة من الحداثة الغربية	39
المبحث الثاني: تصور روزا للحداثة	47
المطلب الأول: حياته ومؤلفاته	47
المطلب الثاني: التسارع كأساس لفهم الحداثة	50
المطلب الثالث: التسريع الاجتماعي والاغتراب	54
المطلب الرابع: التصادي كبديل وجودي لتجاوز منطق الحداثة	58
نقد وتقييم	65
خاتمة	67
قائمة المصادر والمراجع	69
الفهرس	72
الملخص	

ملخص:

يندرج مشـــروع "هارتموت روزا"، في نقد المجتمعات الحداثية المتأخرة، من خلال إعادة بناء علاقة أصـيلة بين الإنســان والعالم، بعد أن اهتزت هذه العلاقة نتيجة تسـارع نمط الحياة. فالسـمة الأبرز للمجتمعات الحديثة هي التسـارع، ويعود هذا التسـارع إلى الوتيرة المتزايدة للتقدم التقني، وما ينتج عنها من ضغط زمني وشعور دائم بنقص الوقت. تعيش الذات الحديثة حالة من الانفصال عن الزمن، وما يصـاحب ذلك من فقدان المعنى وتدهور في جودة الحياة. وهذه المظاهر يعدها روزا أشـكالا سـلبية للتسـارع ولذلك، سـعى إلى تأسـيس سـوسـيولوجيا معيارية، غرضـها الكشـف عن أشـكال الاغتراب والأمراض المتمخضـة عن تحولات الزمن داخل هذه المجتمعات. غير أن الحل، وفقًا له، لا يكمن في التباطؤ فحسـب، بل في تجاوز منطق التسـارع نفسـه، عبر تأسـيس علاقة جديدة بالعالم تقوم على "التصادي" أو الرنين . فهو يمثل علاقة تفاعلية حقيقية مع العالم، لا تقوم على الهيمنة أو التشيؤ، بل على الانفتاح والتجاوب. ويتميز هذا التصـور بطابعه غير المتوافر، مما يجعله نقيضـا مباشـرا لمفهوم التوافر الأداتي للعالم الذي تكرسه الحداثة.

الكلمات المفتاحية: حداثة متأخرة، التسارع، الاغتراب، التصادي، غير المتوافر

Abstract

Hartmut Rosa's project is part of the critique of late modern societies, focusing on the reconstruction of an authentic relationship between humans and the world after this relationship was disrupted by the accelerated pace of life. The most prominent characteristic of modern societies is acceleration, which stems from the increasing speed of technological progress, resulting in time pressure and a constant feeling of time scarcity. The modern self experiences a state of detachment from time, accompanied by a loss of meaning and a decline in the quality of life. Rosa regards these phenomena as negative forms of acceleration. Consequently, he aims to establish a normative sociology that seeks to uncover the forms of alienation and the pathologies arising from temporal transformations within these societies. However, according to Rosa, the solution does not lie solely in slowing down, but rather in transcending the very logic of acceleration by establishing a new relationship with the world based on "resonance." This represents a genuine, interactive relationship with the world , one that is not founded on domination or reification, but on openness and responsiveness. This conception is characterized by its unavailability, making it the direct opposite of the instrumental availability of the world upheld by modernity.

Keywords: Late modernity, acceleration, alienation, resonance, unavailability