



جامعة الأزهر

كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية

كلية معتمدة من الهيئة القومية لضمان جودة التعليم والاعتماد



علاقة ما بعد الحداثة بدعوى تأليه الأنسنة

دراسة تحليلية نقدية

إعداد

الدكتورة: هويدا فؤاد الطويل

الأستاذ المساعد بقسم العقيدة والفلسفة □

بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية

مجلة كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية العدد الرابع والأربعون، لعام ١٤٤٦هـ.

يونيو ٢٠٢٥م والمودعة بدار الكتب تحت رقم ٢٠٢٤/٦١٥٧ والترقيم الدولي الطباعي

The Online ISSN 2974-4679 و I.S.S.N 2974-4660

علاقة ما بعد الحداثة بدعوى تأليه الأنسنة دراسة تحليلية نقدية

هويدا فؤاد الطويل

قسم العقيدة والفلسفة- كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات

بالإسكندرية- جامعة الأزهر- مصر.

البريد الإلكتروني: Hwida Eltawil 547.edu.azha. eg

ملخص البحث:

الفكر العقدي هو الرافد الذي تتدفق منه حياة الإنسان بكل صورها وأشكالها، وهو الأداة التي تتحكم بسلوكياته ومواقفه، وهو ما يقدم إجابات مقنعة تمنحه الطمأنينة والاستقرار. وهذا ما يفسر اهتمام جميع الرسالات السماوية التي نزلت لأجل هداية الإنسان وعنايتها به فكرياً وعقائدياً، وخاصة الفكر العقدي الإسلامي؛ فالإنسانية في الإسلام هي ركن عقدي وواقع تطبيقي. ولكن كثير من الجهلة والمفسدين يسعون دائماً للانقضاض على هذه القيمة الإنسانية، وذلك حينما ابتليت الإنسانية بوابل من المصطلحات الفكرية والفلسفية الموهومة التي أنتجها الفكر الغربي، والتي كان من أبرزها مصطلح ما بعد الحداثة وتأليه الأنسنة اللذان ظنوا زيفاً أنهما يستطيعان تخلص الإنسان من سطوة الإله والاحتياج إليه في كل شأن، وصُدرت له زيفاً أن تقدمه بديلاً للتصورات الدينية. ولكنهما للأسف لم يقدموا له إلا الشقاء والتخبط. وقد عالج البحث إشكالية التحولات التي تكتنف مفهوم الإنسان في عصر ما بعد الحداثة ونزعة تأليه الأنسنة التي رسخت أيديولوجية المتمركز حول الإنسان، كما تم استدعاء تصور الأنسنة الإسلامية نقداً وتطهيراً ومقارنة لمحاولة حل تلك الإشكاليات.

الكلمات الافتتاحية: علاقة، الحداثة، دعوى، تأليه، الأنسنة.

The relationship of postmodernism to the claim of deifying humanism

Howayda Fouad Al-Tawil

Department of Faith and Philosophy for Girls - Faculty of Islamic and Arabic Studies, Alexandria - Al-Azhar University – Egypt

Email: azha0edu0eg547 Hwida Eltawil

Abstract:

Nodal thought is the tributary that human life in all its forms and shapes flows from. It is the tool that controls his behavior and attitudes, which provides convincing answers that give him reassurance and stability. This explains the interest of all the heavenly messages that were sent down for the guidance of mankind, and her concern for it intellectually and ideologically, especially Islamic ideological thought. Humanity in Islam is a pillar of faith and a practical reality. But many ignorant and corrupt people always seek to undermine this human value. This is when humanity was afflicted with a barrage of imaginary intellectual and philosophical terms which are produced by Western thought, which was one of the most prominent: the terms **postmodernism and humanism** , (who falsely believed that they could save humanity from the power of God and the need for Him in every matter, and it was issued to him falsely to offer an alternative to religious perceptions. But unfortunately, they only gave him misery and confusion. The research has dealt with the problem of transformations surrounding the concept of human being in the era of **postmodernism** and humanism, which established an ideology centering around humans. As it was done, invoking the concept of Islamic humanism, criticism, theory and comparison, to try to solve these problems.

Keywords :Relationship, Postmodernism, Claim, Deification, Humanism.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فإن الفكر العقدي هو الرافد الذي تتدفق منه حياة الإنسان بكل صورها وأشكالها، وهو الأداة التي تتحكم بسلوكياته ومواقفه، وهو الهاجس الذي يؤرقه إن لم يجد إجابات مقنعة تمنحه الطمأنينة والاستقرار. وهذا ما يفسر اهتمام جميع الرسالات السماوية التي نزلت لأجل هداية الإنسان، وعنايتها الفائقة بالمجال الفكري والعقدي له. فقد احتل الإنسان في الإسلام أعظم مكانة، وأعلى منزلة، فقد نوه القرآن الكريم بشأنه وأشار إلى رفعة منزلته وعلو قدره، فقد خلقه الله - عز وجل - بيده ونفخ فيه من روحه وأسجد له ملائكته، وسخر له ما في السماوات وما في الأرض جميعاً، وفضله على كثير ممن خلق تفضيلاً، واستخلفه في الأرض ليقوم بعمارته، وأعانه على أداء دوره في هذا الوجود بما زوده به من أدوات العلم والمعرفة، وأوحى إليه برسالاته، وشرع له من التكاليف ما يسمو بإنسانيته، ويرقى بآدميته، ويصون كرامته، ويعظم حرماته. فلا أحد أشد احتراماً من الله لإنسانيته، فالإنسانية في الإسلام هي ركن عقدي وواقع تطبيقي. لكن كثير من الجهلة والمفسدين يسعون دائماً للانقضاض على هذه القيمة الإنسانية وزحزحة ذلك الإنسان عن هذه المركزية المتميزة التي أرادها الله له، والتي ضُبطت بمشروعية عبادته والخضوع له. وقد حدث هذا عندما ابتليت الإنسانية بوابل من المصطلحات الفكرية والفلسفية الموهومة التي أنتجها الفكر الغربي نتيجة لحراكه الفكري المتسارع، ولهيمنته السياسية والثقافية على العالم. وكان من أبرز تلك المصطلحات، مصطلحا "ما بعد الحداثة" و"تأليه الأنسنة"

الذان ظنوا زيفاً أنهما يستطيعان تخليص الإنسان من سطوة الإله والاحتياج إليه في كل شأن، والاستعاضة عنه - سبحانه - بالعلم والتقدم المعرفي والاكتشافات الحديثة، فأرادوا أن يسيروا في الكون ويتحكموا فيه بعيداً عن نور الوحي الإلهي، وصيّرت له - زيفاً - أن تقدمه بديلاً للتصورات الدينية، وأنهما قد ضمنوا له السعادة والأمان، وحرروه من قيوده، واستطاعوا أن يقودوا البشرية إلى هذا التطور الهائل في العلوم والتكنولوجيا، كل ذلك نتيجة لاستغنائهما عن الوحي واكتفائهما بما يملكه البشر من طاقات، ولا سيما العقل التجريبي، فهما يعكسان في ظاهرهما صورة جميلة، ويحملان شعارات جذابة وينشدان أهدافاً مغرية إلى الحد الذي جعل كثيراً من الغربيين ينظرون إلى الرؤى المخالفة لهما على أنها غير إنسانية.

ولكنهما للأسف لم يقدموا له إلا الشقاء والتخبط والنتية، وذلك عندما جعلوا وجوده مجرد حدث طبيعي وتحويله إلى شيء من الأشياء، أو عندما أقنعوه - زيفاً - أنه بديل الإله، فاندثمت السعادة وتورث الشقاء الفكري والعقلي، ولا نكون مبالغين حينما نقول والجسدي أيضاً، وما الحروب التي تُدار لها المخططات على قدم وساق إلا شاهدة عيان على ذلك.

ولكن في الحقيقة هذه المصطلحات باعتبارهما مذهباً فكرياً وفلسفياً لها أصولها ومناهجها تؤسس لحقيقتها التي تختفي وراء بريق ظاهرها، وهذا مما يستدعي دراستها دراسة موضوعية وتحقيقية من جهة، ومن جهة أخرى دراسة نقدية واقعية محاولة للكشف عن مبادئها وغاياتها وذاتياتها، والكشف عن أصولها وفروعها وسلبياتها لنصل في النهاية إلى حقيقتها الخفية.

ومما زاد من أهمية الموضوع في نفسي ورغبتني في الكتابة فيه صدور العديد من الكتب والمقالات في شأنه، وتسخير كثير من الآليات للتخديم عليه، فهو مشروع يسير على قدم وساق وتُسخر له كل الإمكانيات؛ ولذا رغبت في الكتابة فيه بياناً لمفهوم "ما بعد الحداثة" و"تأليه الأنسنة" لبيان خطورة هذا الاتجاه الفكري ورداً لشبهاته، فكان



اختيارهما عنواناً للبحثي "ما بعد الحداثة وتأليه الأنسنة" دراسة تحليلية نقدية. ولا أزعج أنني أحطت بكافة التفاصيل المرجوة من هذه الدراسة في هذه الوريقات، إلا أنني حرصت أن أنظر إليها من زوايا مختلفة تتسم بقدر من الجدة بقدر المستطاع.

أسباب اختيار الموضوع:

- توافرت لدي عدة أسباب لاختيار هذا الموضوع ليكون مجالاً للبحث من أهمها:
 ١. أردت من خلال اختيار هذا الموضوع أن أساهم مع الباحثين في البحث عن إجلاء حقيقة تلك المصطلحات لما فيها من غموض.
 ٢. محاولة استكشاف كيفية تفاعل هذين المصطلحين في شكل جديد من الفهم الديني والوجودي، فهي بمثابة دعوة لفهم هذا التفاعل وكيفية تأثيره على المجتمع والعقائد.
 ٣. محاولة جادة - بقدر المستطاع - للإسهام في إضافة لبنة جديدة إلى المكتبة الإسلامية تختص بدراسة وتمحيص تلك المصطلحات الشائكة المؤثرة في إنسان اليوم أيما تأثير.

أهداف الدراسة:

٤. تهدف هذه الدراسة إلى استكشاف العلاقة بين فلسفة ما بعد الحداثة والاتجاهات الدينية التي تروج لفهم جديد للإنسانية.
٥. بيان كيف يعاد تصور الإنسان في زمن "ما بعد الحداثة" خاصة فيما يتعلق بالمفاهيم مثل: الهوية، والحرية، والوجود.
٦. بيان كيف يتفاعل "تأليه الأنسنة" مع المواقف "ما بعد الحداثيّة" من خلال التأكيد على القيمة الإنسانية والكرامة الذاتية في عالم اتسم بالتعددية والشك.
٧. كما تهدف هذه الدراسة إلى محاولة تقديم فهم أعمق للتداخل بين فلسفة ما بعد الحداثة وتأليه الأنسنة وكيفية تأثير هذه التداخلات على تشكيل المفاهيم الحديثة حول الإنسان.



إشكالية البحث وصعوبات الدراسة:

يعالج هذا البحث إشكالية التحولات التي تكتنف مفهوم الإنسان لا سيما في عصر ما بعد الحداثة، ونزعة الأنسنة التي رسخت أيديولوجية التمرکز حول الإنسان. وتتکئ هذه الإشكالية المحورية بدورها على جملة من المشكلات الفرعية التي سأعنى بجلها خلال صيرورة البحث ومن ذلك: ما مفهوم مصطلح ما بعد الحداثة؟ وما المقولات التي تمخضت عنها ما بعد الحداثة؟ وما الأسس والأفكار المحورية التي جاءت بها تلك النظرية؟

وما مفهوم مصطلح الأنسنة؟ وما المقولات التي تمخض عنها هذا المصطلح؟ وما الانتقادات الموجهة نحو أنسنة الإلهي، وتأليه المؤنس؟ وقد تم استدعاء تصور الإنسية الإسلامية التي لا تمثل خروجًا على الدين ولا تقطع مع المتعالي، وقد تم استدعاء هذا التصور نقدًا وتنظيرًا ومقارنة لمحاولة حل تلك الإشكاليات.

ومن الصعوبات التي واجهتني في معالجة هذا الموضوع كثرة المراجع وتشعب مضامينها، وهذا راجع - بالطبع - لطبيعة الموضوع المعنى بالدراسة، من شمولية الفكر ما بعد الحداثي لكثير من المجالات، ثم من اشتماله على عدد كبير من المنظرين. وكذلك مصطلح "تأليه الأنسنة" بما يحمله هذا المصطلح الفضفاض من أكثر من بعد ومعنى.

المنهج العلمي المتبع في الدراسة:

الدراسة تعكس بأسلوب علمي مختصر محاولة تقديم إجابات وافية عن إشكالية البحث السابقة الذكر عن طريق:

١. استخدام المنهج الوصفي الذي يعني بجمع البيانات للاستفادة منها، وقد طبقت هذا المنهج عن طريق تضمين كافة البيانات التي توافرت تحت يدي.
٢. كما استخدمت المنهج التحليلي، حيث قمت بتحليل كافة النصوص المتصلة بموضوع البحث، لاستخراج أهم الأفكار الواردة فيها، وتوظيفها لخدمة الدراسة.

٣. كما استخدمت المنهج النقدي، حينما تطلب الأمر ذلك بعرض ما ورد في البحث على الصورة المثلى في الإسلام ومفكره.

المنهج الفني في الكتابة:

٤. عزوت الآيات القرآنية إلى أماكنها في السور مع بيان رقم الآية.
٥. اتبعت القواعد البحثية في النقل عن الآخرين سواء أكان نصاً أم تصرفاً.
٦. حرصت على التماس الآراء المعروضة في البحث من أمهات الكتب ومن المصادر الأصلية قدر المستطاع.
٧. وضع الأفكار والآراء بعد عرضها من مصادرها في ميزان التحليل والنقد.
٨. قمت بوضع العناوين الجانبية، والترقيم لبعض الموضوعات، للفت الانتباه إليها وتيسير عرضها على القارئ.

خطة البحث:

- المقدمة: وتتضمن أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهداف الدراسة، وإشكالياتها والمنهج العلمي والفني للدراسة.
- تمهيد: ويتضمن بيان التعريفات المتعلقة بمصطلحات عنوان البحث.
- المبحث الأول: منشأ مصطلح ما بعد الحداثة والأنسنة وخصائصهما.
- المبحث الثاني: علاقة ما بعد الحداثة بتأليه الأنسنة.
- المبحث الثالث: نقد مصطلح ما بعد الحداثة وتأليه الأنسنة فكرياً وإسلامياً.
- الخاتمة: وتضمن أهم نتائج البحث.
- أهم المصادر والمراجع.
- فهرس الموضوعات.



تمهيد: التعريف بمصطلحات البحث

أولاً: تعريف ما بعد الحداثة: (١)

ثمة صعوبات عديدة -بالتأكيد- تقف حائلاً بين إمكانية التحديد الدقيق للمصطلح، حيث نجد وفقاً لمنظري حركة "ما بعد الحداثة" أن لفظة "تعريف" لفظة حداثية موروثية من نماذج الوضعية المنطقية، ولا تتسجم مع الإطار العام المفتوح لما بعد الحداثة، والذي لا يحوي ضمن مفرداته مقولة التحديد، فالتعريف يوحى بالثبات، كما أنه يفترض مقدماً أن كل من سيقراه سيفهمه كما حدده كاتبه، وهذا ما يرفضه منظرو ما بعد الحداثة، الذين لا يؤمنون بوجود حقيقة موضوعية. (٢).

فضلاً عن أن مصطلح "ما بعد الحداثة" يتميز بالاختلاف والتناقض، وذلك ظاهر في مفهومه العصي على الضبط، والذي يتفق مع الفكر ما بعد الحداثي في النفور والبعد عن التحديدات والتعريفات المضبوطة وكأن الفكر "ما بعد الحداثي" أبى إلا أن يطبق

(١) ينبغي أن نفرق بين "ما بعد الحداثة" كمصطلح يشير إلى نوع من الثقافة المعاصرة -كما سيتضح- و"ما بعد التحديث" كحقبة زمنية تاريخية مر بها الغرب نتيجة لبعض المتغيرات التي لحقت بعملية التصنيع والإنتاج، وارتباط ذلك بتنامي وتضخم المنظمات الرأسمالية العالمية، ف"ما بعد التحديث" يشير إلى الفترة التاريخية أو المدة الزمنية، أما "ما بعد الحداثة" فيشير إلى أسلوب أو طريقة التفكير أو الحركة الفكرية والثقافية التي انبثقت عن هذا الوضع التاريخي الذي يطلق عليه "ما بعد التحديث" (إيغلتن "أوهام ما بعد الحداثة" ترجمة منى سلام القاهرة أكاديمية الفنون ١٩٩٦م ص٧).

(٢) انظر: سؤال ما بعد الحداثة إيهام المصطلح وغموض الدلالة، إيهاب حسن، ترجمة بدر الدين مصطفى أحمد، مراجعة وتحرير: عاطف معتمد ص٥.

مفاهيمه أول الأمر على مصطلحه ذاته؛ لذا فمحاولة التعريف به غير شاملة وافتراضية.^(١)

وهذا ما دفع كثيرًا من الباحثين والمفكرين إلى عدم إعطاء تعريف "لما بعد الحداثة" لصعوبة ذلك.^(٢)، وتقديم بدلاً من ذلك توصيف لأهم الأسس التي يقوم عليها، ومع ذلك وجدت بعض وجهات النظر التي توجهت لمصطلح "ما بعد الحداثي" بالبيان لذا سأحاول الاقتراب من المصطلح بتحديد بعض الملامح العامة له، ولكن قبل ذلك سأشير إلى التعريف في اللغة إتمامًا للفائدة:.

تعريف هذا المصطلح لغةً:

بالعودة إلى معجمات اللسان العربي، نجد معنى كلمة "بعد" في لسان العرب: البعد: خلاف القرب، وبعد ضد قبل، قال الليث: بعد كلمة دالة على الشيء الأخير، نقول هذا

(١) انظر: ما بعد الحداثة (تحديدات)، إعداد وترجمة محمد سييلا وعبد السلام بن عبد العالي، صدر ضمن سلسلة دفاتر فلسفية الطبعة الأولى ٢٠٠٧م الدار البيضاء دار توبقال للنشر ص ٥٦.

(٢) وقد نتجت صعوبة وضع تعريف لهذا المصطلح قد يكون من جراء اختلاف المجالات والتخصصات التي يدخل تحت نطاقها هذا المفهوم، كما أن تيار "ما بعد الحداثة" لا يزال في طور التشكيل ومن ثم فليس له تعريف واضح؛ لذا عند تعريفه يلجأون إلى العودة لجذوره التاريخية (انظر: قضايا تربوية في عصر العولمة وما بعد الحداثة، سامي محمد نصار، الدار المصرية اللبنانية القاهرة ص ٧٧) فضلاً عن أن هذا المصطلح يخضع لتفسيرات ورؤى متعددة، كما أن هذا المفهوم نادراً ما خضع للتحصيل والتدقيق، بل غالباً ما يستخدم بغموض وارتجال (انظر: فكر "ما بعد الحداثة" مصطلح فارغ لمضمون مغاير" السيد ولد أباه) فضلاً على أنه مفهوم فضفاض وغامض له كثير من الصور المتعددة (انظر: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة (حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر تعريف محمد الشيخ، ياسر الطائري، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ص ١٠)

بعد هذا. قال الجوهري: بعد نقيض قبل، وهما اسمان يكونان طرفين إذا أضيفا.^(١) هذا يعني أن كلمة "بعد" تم تعريفها إزاء ضدها، الذي هو إما (قرب) في سياق تبيان المسافة الفاصلة بين شيئين، وإما (قبل) في سياق تراتبية ما..

أما كلمة "حداثة" فقد وردت هي الأخرى في معجم لسان العرب في مادة "حدث" التي جاء فيها: "حدث: الحديث نقيض القديم، والحدوث كون شيء لم يكن، ومحدثات الأمور ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف الصالح على غيرها..... واستحدثت خبراً أي وجدت خبراً جديداً، أخذ الأمر بحدثاته، وحدثته أي بأوله وابتدائه، الحديث: الجديد من الأشياء، والحديث: ما يحدث به المحدث تحدثاً".^(٢)

إذاً المعنى الوضعي لمادة "حدث" ومشتقاتها (حديث ومُحدث...) تتراوح بين دلالة الجدة، ودلالة الأولوية، ودلالة قول الكلام والتحدث به..

"ما بعد الحداثة" اصطلاحاً:

هذا المصطلح يرادف في الإنجليزية "postmodernism"، وهو من المصطلحات التي لا تزال في مرجعيتها الأولى من قبيل المتشابهات لا المحكمات.^(٣) كونه يطرح إشكالات عدة في بيئته المرجعية، وقد وردت عدة تعريفات تبعاً لوجهة نظر كل فريق ممن تناولوا هذا المصطلح..

(١) جمال الدين محمد بن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت لبنان ط ٢٠٠٣، مجلد ١ ج ٢ ص ١١٠.

(٢) انظر: لسان العرب، ابن منظور مجلد ٢ ص ١٣١-١٣٢ نشر أدب الحوزة قم - إيران، تاريخ النشر محرم ١٤٠٥ هـ حرف (الحاء).

(٣) انظر: إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث، يوسف وغليسي الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف ط أولى ٢٠٠٨م ص ١١.

حيث ذهب ليوتار^(١) إلى تعريفها بأنها: "حالة المعرفة السائدة في أكثر الدول تقدماً، وأنها هي التي تصف الحالة التي وصلت إليها ثقافتنا في أعقاب التحولات الكبرى التي غيرت قواعد اللعبة بالنسبة للعلم والأدب والفنون منذ نهاية القرن التاسع عشر".^(٢) فليوتار يرى في ما بعد الحداثة "توجهاً يعتبر كل ما تم تلقيه في الأمس يجب أن يكون محط شك، وهذا الشك يخص كل شيء في الحياة، وبالأخص ما يصطلح عليه "ليوتار" بالحكايات الكبرى، وهي الحكايات التي قطعها الوجود الإنساني وتتجسد في جدلية الروح لهيجل^(٣) وهيرمنويطيقا المعنى لريكور، وتحرر العامل لماركس، ونمو الليبرالية^(٤)،

(١) مفكر فرنسي، ولد عام ١٩٢٤ م، مدرس للفلسفة في جامعة فنسين، من أبرز ممثلي ما يسمى أحياناً بـ"فلسفة الرغبة" أصدر في ١٩٧١م كتاب "الخطاب المجاز"، وقد قام برصد حركة التفجر والتمزق التي تميز المجتمعات المعاصرة، وانحطاط قيم الحقيقة والوحدة والغاية فيها ويدعو إلى "سياسة أقلية" تتأدى إلى نضالات محددة غير متمركزة، ولا منظور لها سوى تسريع الانحطاط وتطوير قوة الضعفاء تمهيداً لثورة بلا برنامج ولا منهاج وتوفي عام ١٩٩٨م (معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي ص ٦١١-٦١٢).

(٢) جان-فرانسوا ليوتار، في معنى "ما بعد الحداثة"، نصوص في الفلسفة والفن، ترجمة: السعيد لبيب مراجعة د/ عبد العلي معزوز، المركز الثقافي العربي ط أولى ٢٠١٦م ص ٧ (تصدير).

(٣) جورج فيلهيلم فريدريش (١٧٧٠-١٨٣١) واحد من الفلاسفة الكلاسيكيين الألمان، مثال موضوعي، كان راديكالياً، رحب بثورة القرن الثامن عشر الفرنسية تولى كرسي الأستاذية في جامعة برلين عام ١٨١٨م وأصبح مؤسساً للفلسفة الرسمية لبروسيا الملكية من أهم مؤلفاته كتاب ظواهر الروح ١٨٠٧م (انظر: الموسوعة الفلسفية ص ٥٦٦-٥٦٧، وضع لجنة من العلماء السوفييتيين إشراف / روزنتال. ب. يودين، ترجمة سمير كرم، مراجعة د/ صادق جلال، جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت).

(٤) ظهر هذا المصطلح في إنجلترا في بداية القرن التاسع عشر، وهي مذهب من يرى أن الصعوبات الاقتصادية والأزمات الاجتماعية ناتجة عن التدخل العشوائي للدولة التي تسعى إلى تنظيم المبادلات التجارية ومراقبة الأسعار.... والأفضل في نظر الليبراليين ألا تتدخل الدولة، وكان شعارهم "دعه يفعل" (المعجم الفلسفي، مراد وهبة ص ٦١٧-٦١٨).

وكل معرفة تنهل هذه الحكايات تسمى بالخطابات الحداثية، أقصوصة عصر الأنوار.^(١)

كذلك يؤكد **فردريك جيمسون**^(٢) على أن ما بعد الحداثة "تتوحد تحت شعار الرفض لما هو معترف به ومقنن، كما أنه يرى أن الكلمة تتطوي على مفهوم التمرحل، والذي تكون مهمته منصبة على ربط بروز سمات شكلية جديدة في الثقافة ببروز سمات جديدة في الحياة الاجتماعية، وبنظام اقتصادي جديد يعرف بالمجتمع ما بعد الصناعي أو الاستهلاكي، أو بالنظام الرأسمالي متعدد القوميات".^(٣)

كما ذهب **تيري إيجلتون**^(٤) إلى أنها "أسلوب فكري يرى العالم على عكس أنماط التنوير.... كشيء عرضي، وبلا أساس ثابت، ومتنوع غير مستقر وغير حتمي، فهو عبارة عن مجموعة من الثقافات غير الموحدة، أو التفسيرات التي يتولد عنها درجة من

(١) جان فرانسوا ليوتار في معنى "ما بعد الحداثة" ص ٥٧.

(٢) **فردريك جيمسون**، ناقد ومنظر أمريكي ولد في عام ١٩٣٤م ينتمي لما يسمى اليسار الجديد، له العديد من الكتب منها: سارتر أصول الأسلوب ١٩٦١م، الماركسية والشكل ١٩٧٠م، ومابعد الحداثة والمجتمع الاستهلاكي ١٩٩٣م وغيرها نقلًا عن **فريدريك جيمسون** سياسات النظرية: المواقف الأيديولوجية في جدل ما بعد الحداثة، ترجمة فخري صالح، الكرمل، العدد ٥١ سنة ١٩٩٧م، ص ٣٨-٣٩.

(٣) ما بعد الحداثة الاستطيقا والسياسة، ترجمة ماجي عوض الله، إيداع العدد (١١) نوفمبر ١٩٩٢م ص ٤٤.

(٤) **تيريننس فرانسيس إيجلتون**، ولد عام ١٩٤٣م وهو منظر أدبي بريطاني وناقد ومفكر عام وهو حاليًا أستاذ في قسم الأدب الإنجليزي في جامعة لانكستر، نشر أكثر من أربعين كتابًا وكان من أبرز ناقد مابعد الحداثة، وتضم أعماله "نظرية الأدب" وثلاثية عن الثقافة الأيرلندية، وهو مساهم دائم في سلسلة هاربر (انظر: مابعد النظرية، تيري إيجلتون، ترجمة د / باسل المسالمة، ط ١ سنة ٢٠٢١م، حقوق النشر لدار التكوين للتأليف والترجمة والنشر ص ٤).

الشك في موضوعية الحقيقة، والتاريخ والمفاهيم، ومعطيات الطبيعة وثبات الهويات، وقد يدعي البعض أن هذه الرؤية لها أسبابها المادية الحقيقية، فهي قد نتجت عن التحول التاريخي في الغرب نحو شكل جديد من الرأسمالية، نحو عالم التكنولوجيا العرضي، الذي بلا سلطة شمولية، وعن الاتجاه الاستهلاكي والحضارة الصناعية التي ازدهرت فيها الخدمات والتمويل والمعلومات أكثر من الصناعات التقليدية^(١).

وذهب البعض إلى أنها: "هي الوضع الذي وجد العالم به نفسه بعد تحطم مشروع الأنوار"^(٢). كما اعتبرها البعض الآخر "حالة من فقدان المركزية، ومن التشعب والتشتت نساق فيها من مكان إلى مكان"^(٣).

وهناك من الباحثين من يربط "ما بعد الحداثة" بفلسفة التفكيك والتقويض إذ يقول: "وتعبر هذه المواقف من "ما بعد الحداثة" عن موقف متشكك بشكل جوهري لجميع المعارف البشرية.... وبالنسبة لكثيرين تعد "ما بعد الحداثة" عدمية على نحو خطير، فهي تقويض أي معنى للنظام والسيطرة المركزية للتجربة، فلا العالم ولا الذات لهما وحدة متماسكة"^(٤).

وإذا انتقلنا إلى النسق الفكري العربي سنجد العديد من التعريفات لهذا المصطلح "ما بعد الحداثة" حيث عرفت بأنها "نمط من الحياة ينتظم نظاماً اجتماعية متداخلة تقوم على

(١) انظر: أوهم ما بعد الحداثة، تيري إيجلتون، ترجمة منى سلام، مراجعة أ: د/ سمير سرحان، مطابع المجلس الأعلى للآثار، مركز اللغات والترجمة أكاديمية الفنون ص ٨.

(٢) ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي العربي، د/ باسم علي خريسان دمشق دار الفكر ط ٢٠٠٦م ص ٢٠٥.

(٣) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٤) ديفيد كارتر، النظرية الأدبية، ترجمة د/ باسل المسالمة، دار التكوين، دمشق، سوريا ط أولى سنة ٢٠١٠م ص ١٣١.

التعقد والاحتمالية والديالكتيكية واللايقين واللاحتمية واللاتحدد وضبابية الظواهر، والجوع المعرفي".^(١)

كما ذهب الدكتور عبد الوهاب المسيري^(٢) إلى القول بأنها: "تعني في واقع الأمر النهاية: نهاية التاريخ، ونهاية الإنسانية، ونهاية السببية، ونهاية المحاكاة، ونهاية الميتافيزيقا، ونهاية التفسير".^(٣) وفي محاولة تعريفية أكثر وضوحاً وتفصيلاً نجده يقول -أيضاً- "مصطلح ما بعد الحداثة مصطلح "نفي سلبي" وهو ترجمة لمصطلح "postmodernism" وأحياناً يطلق على مصطلح "ما بعد الحداثة" تعبير (ما بعد البنيوية)^(٤) باعتبارها قد ظهرت بعد سقوط "البنيوية"^(٥)، ويكاد مصطلح "ما بعد الحداثة"

(١) الحداثة وما بعد الحداثة، دراسات في الأصول الفلسفية للتربية، طلعت عبد الحميد وآخرون، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ٢٠٠٣م ص ١٦٠.

(٢) مفكر عربي إسلامي ولد في دمنهور ١٩٣٨م ليسانس آداب، أدب إنجليزي جامعة الإسكندرية (١٩٥٩م) ماجستير في الآداب الإنجليزي جامعة كولومبيا ودكتوراة من جامعة رتجزر الولايات المتحدة الأمريكية (١٩٦٩م) خبير الصهيونية بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام حتى عام ١٩٧٥م صدر له بعض المؤلفات من أهمها: نهاية التاريخ، والأيديولوجية الصهيونية وكتاب اليد الخفية، (نقلاً عن مقدمة موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الشروق القاهرة ١٩٩٩م) وكتاب رحلتي الفكرية في البذور والجنور والثمار عبد الوهاب المسيري دار الشروق ٢٠٠٥م).

(٣) الحداثة وما بعد الحداثة بالمشاركة مع فتحي التريكي، دار الفكر بيروت. لبنان ط ١ سنة ٢٠٠٣م ص ٨٦.

(٤) ما بعد البنيوية مصطلح متعلق بحركة نشأت في فرنسا بأواخر الستينات، إذ تتعلق هذه الحركة بموضوعات النقد الأدبي وموضوعات الفلسفة، وهي تتبنى اعتقاداً بأن اللغة ليست وسيلة واضحة ومباشرة لإيصال الحقيقة أو الواقع، إنما هي بنية تمتلك معنى عن طريق التباين بين أجزاء اللغة نفسها وليس بارتباطها بالعالم الخارجي (انظر: البنيوية وما بعدها من ليفي شترلوس إلى دريدا، تحرير جون ستروك، ترجمة د/ محمد عصفور، عالم المعرفة ص ٩، ١٩٧).

(٥) البنيوية هي اتجاه عام للبحث في العديد من العلوم الإنسانية تهدف إلى تفسير الظاهرة الإنسانية بردها إلى كل منتظم، وقد نظر فلاسفتها إلى اللغة على أنها بناء مترابط الأجزاء؛ لأنها وسيلة

يترادف ومصطلح "التفكيكية"^(١) وللتمييز بينهما نقول: إن "ما بعد الحداثة" هي الرؤية الفلسفية العامة، أما "التفكيكية" فهي بالمعنى العام أحد ملامح وأهداف هذه الفلسفة".^(٢) فقد جعل هنا "ما بعد الحداثة" مرادفًا لمصطلح "ما بعد البنيوية" بحجة أن ما بعد الحداثة جاءت بعد سقوط الفلسفة البنيوية، أو مرادفًا لمصطلح "التفكيكية" بحجة أن هذه الأخيرة جزء منها، وهدف من أهدافها..

كما عرفت من قبل أحد الباحثين بأنها: "حركة فكرية فلسفية ونقدية هدفها التحرر من المركزية ومن الأسس العقلانية العلمية، وهدم النظام والقواعد والمنطق وكافة المبادئ التي نهض عليها مشروع الحداثة، وجعل وظيفة النقد الإنشاء بواسطة الانطباع والرومانسية الفردية التي تطمس معالم الأثر الجوهري، وتلغي كافة ثوابته وأدواره الإنسانية والحضارية".^(٣)

وفي ظل تلك التعريفات يطالعنا محمد أركون^(٤) الباحث الجزائري بمصطلح بديل عن ما بعد الحداثة إذ يقترح الجملة المصطلحية "العقل المنبثق الصاعد" إذ نجده يقول:

اتصال، كما أن البنيوية منهجية نقدية تحليلية تقوم فلسفتها على اعتبار أن البنية الذاتية للظواهر بمعزل عن محيطها الخارجي (البنيوية وما بعدها، جون ستروك، ترجمة: محمد عصفور، ص ١٧).
(١) تعني تحليل النص مصحوبًا بإطار نظري للكشف عما هو مختبئ، ولبيان المفاهيم الأساسية السائدة في النص، سواء كان فلسفيًا أو أدبيًا أو قانونيًا أو لاهوتيًا، وعند قراءة أي نص فإن التكليف يستلزم عزل النص لبيان كيف يقف النص ضد ذاته، وذلك بفضل المعنى المختبئ والذي من شأنه أن يهز المعنى الظاهري للنص، ومن ثم يكون القول بأن للنص معنى محددًا هو موضع شك. (المعجم الفلسفي، مراد وهبة ص ٢٣٣، ٢٣٤).

(٢) المرجع السابق ص ٨١.

(٣) مناهج النقد الأدبي المعاصر بين النظرية والتطبيق د/ سمير سعيد حجازي، دار الآفاق العربية القاهرة ط ١ سنة ٢٠٠٧م ص ٢٢٩.

(٤) محمد أركون مفكر وباحث أكاديمي ومؤرخ جزائري، ولد عام ١٩٢٨م في بلدة تاويرت ميمون بالجزائر، درس الأدب العربي والقانون والفلسفة بجامعة الجزائر، تميز فكره بعدم الفصل بين

=

"أنا شخصيًا أرفض أن أستخدم مصطلح ما بعد الحداثة، لأنه يسجننا داخل المسار الكرونولوجي (أو الخط المستقيم) لتجربة واحدة، هي تجربة الحداثة الأوروبية، وهي تجربة مرتبطة أكثر مما يجب بالانتشار التاريخي للعقل الأوروبي، إنني أفضل مصطلح "العقل المنبثق الصاعد"، أو "العقل الاستطلاعي والاستشراقي".^(١)

ويورد صاحب "النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة" تعريفًا يمكن وصفه بالشامل حيث يقول: "النظريات والتيارات والمدارس الفلسفية والفكرية والأدبية والنقدية والفنية التي ظهرت ما بعد الحداثة البنيوية والسيميائية واللسانية، وقد جاءت ما بعد الحداثة لتقويض الميتافيزيقا الغربية، وتحطيم المقولات المركزية التي هيمنت قديمًا وحديثًا على الفكر الغربي، كاللغة والهوية والأصل، والصوت، والعقل، وقد استخدمت في ذلك آليات التشبث والتشكيك، والاختلاف، والتغريب، وتقتزن "ما بعد الحداثة" بفلسفة الفوضى والعدمية، والتفكيك، واللامعنى، واللاتنظام. وتتميز نظريات "ما بعد الحداثة" بقوة التحرر من قيود التمرکز، والانفكاك عن اللوغوس، والتقليد، وما هو متعارف عليه، وممارسة كتابة الاختلاف والهدم والتشريح، والانفتاح على الغير عبر الحوار".^(٢)

فالدارس المنتبِع لما كُتِبَ ويكتب في هذا الإطار يلمس بوضوح غياب تعريف نهائي يكون جامعًا مانعًا لهذا المفهوم، وإن كان كثير الوجود في كتابات الباحثين المعاصرين

الحضارات شرقية وغربية تركزت كتاباته في نقد العقل الإسلامي، توفي عام ٢٠١٠م (انظر: دراسة النظريات ونقدها، محمد أركون، مجموعة مؤلفين، ط أولى النجف العراق، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ٢٠١٩م ص ١٣-٢٠).

(١) ما بعد الحداثة، تجديدات، ترجمة محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي ص ٤٥ دار توبقال للنشر ط أولى سنة ٢٠٠٧م (وذلك لأن أركون يؤمن بحداثة ذات أبعاد أوسع بكثير مما حدده العرب).

(٢) جميل حمداوي، تقديم د/ أحمد الكبداني ط سنة ٢٠١١م ص ١٧، انظر أيضًا الإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة، جميل حمداوي ص ١٠٠ بتصرف.

وخطاباتهم سواء في السياق الغربي أو العربي الإسلامي، وهذا يوضح أن هذا المفهوم عابر للمجالات المعرفية والحياتية عمومًا، ولم يكن قط وقفًا على الاقتصاد أو التاريخ أو الفن أو غيرهما؛ ولذا كثر الخائضون فيه، وتباينت آراؤهم وأقوالهم في تحديده على نحو واضح..

حيث رأينا فريقًا شدد على التبدلات الثقافية والمعرفية، فاختر مصطلح "الحداثة المتأخرة" أو "ما بعد الحداثة"، وفريق آخر اهتم بالمحتوى البنيوي لتلك التبدلات فأطلق عليها أسماء مثل "الرأسمالية المتأخرة" و"ما بعد الفوردية".^(١)

وأركون الذي أطلق مصطلح "العقل المنبثق الصاعد" بدلًا عن "ما بعد الحداثة"، ويعكس ذلك حجم السجال المثار حول هذا المصطلح، والتباين في تمثّل مدلوله وتعدد التعريفات المقدمة له..

وفي خضم هذا التخبّط يطالعنا فريق آخر برؤى مختلفة ترى من خلالها "مشروع ما بعد الحداثة" ما هو إلا استكمال للمشروع الحداثي.^(٢) حيث نجد هابرماس^(٣) في دعوته للعقلنة في مفهوم جديد يقوم على إدخال أبعاد أخلاقية علمية يؤسس لفكرة النقاش والحوار التي تخضع للمصالح البشرية، حيث يرى أن العقل الحديث لم يستنفذ كافة إمكاناته

(١) ما بعد الحداثة، تحديدات، ترجمة: محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي ص ٥٤.

(٢) انظر: هارفي "حالة ما بعد الحداثة" بحث في أصول التغيير الثقافي، ترجمة: محمد شيا، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ٢٠٠٥م ص ١٤٨، ومحمد سبيلا "الحداثة وانتقاداتها" الدار البيضاء، دار توبقال ٢٠٠٦م ص ٨.

(٣) يورجن هابرماس / فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، ولد سنة ١٩٢٩م من أبرز ممثلي الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت، أراد أن يستأنف مشروع ماركس في "نقد المجتمع" وفهم الماركسية على أنها نظرية نقدية كبرى كان يرى أن مهمة الفلسفة المحافظة على إمكانية خطاب عقلائي يتمتع بدونه اشتغال الديمقراطية، ودعا إلى فلسفة أنوار جديدة (معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي ص ٦٨٧، والمعجم الفلسفي، مراد وهبة ص ٧٥٣ ط ٢ سنة ١٩٧١م دار الثقافة الجديدة بالقاهرة).

وطاقته، وبهذا يدعو "هابرماس" من خلال دفاعه عن الحداثة إلى التخلص من المركزيات والهيمنة التي حصلت في الماضي، ويرى من خلال نظريته التواصلية أن المشروع الحداثي قد انحل بسبب اعتماده على ثوابت ومرجعيات تعزز من فكرة الهيمنة.^(١)

ومن هذا المنطلق يرى هابرماس بضرورة استكمال المشروع الحداثي بدلاً من التخلي عنه من خلال الفحص، وتشخيص سلبياته وإيجابياته، والتأمل العميق لمساراته، بدلاً من إعلان انتهائه وإفلاسه..

كما نجد جيمس. ك. أ. سميث^(٢) يشير إلى أن "نزعة ما بعد الحداثة" اسم يشير إلى تيار -داخل الكنيسة المعاصرة- بحسبانه الداء والدواء معاً، حيث أشار إلى أن البعض يعد نزعة "ما بعد الحداثة روحاً منعشة طرية، قيضت لكي تنعش عظام الكنيسة النخرة..

بل إنه -وفي تناغم مع توجه ما بعد الحداثة- قد تطورت حركة الكنيسة المنبعثة التي تنتقد حداثة الكنيسة الأنجليكانية البراغماتية، وتسعى إلى الملاءمة بين الكنيسة وعالم ما بعد الحداثة.^(٣)

(١) انظر: أزمة الحداثة عند يورغن هابرماس: من التشخيص إلى التجاوز معرف مصطفى ص ٥٩٠، الحكمة للدراسات الفلسفية، العدد الثاني أكتوبر ٢٠٢١م.

(٢) د/ جيمس كيه إيه سميث (١٩٧٠م) ولد في إمپرو، أونتااريو أستاذ الفلسفة بجامعة كاليفورنيا ورئيس تحرير مجلة إيميچ، وهي مجلة فصلية تعنى بـ "الفن والغموض والإيمان تلقى تدريباً في الفلسفة مع التركيز على الفكر الفرنسي المعاصر وقد توسع في هذا المجال الأكاديمي ليصبح مفكراً عاماً وناقداً ثقافياً، ألف عدد من الكتب منها: من يخاف ما بعد الحداثة؟ (٢٠٠٦) والرغبة في الملكوت (٢٠٠٩) الموقع الإلكتروني <http://www.jameskasmith.com> انظر: سميث جيمس ك، جاك دريدا، نظرية الحياة. لندن ص ١٣).

(٣) الفلاسفة المعاصرون ودور الدين في زمن ما بعد الحداثة، محمد الشيخ باحث وأستاذ في الفلسفة الحديثة، المغرب ص ١٥.

فسميث هنا يريد أن يحدث نقلة من المسيحية الحديثة التي كان شأنها شأن ذهني يتعقل بالعقل، أكثر منها شهادة عن شعائر تحييتها جماعة مؤمنة ومدارها على الفرد، وأن الإيمان المسيحي لمسألة خصوصية بين الفرد والرب، وليس يكمن دور رجال الدين سوى في إيجاد مكان للفرد المتعبد بمعية بقية الأفراد العباد الذين بدورهم لهم صلة مخصصة بالرب، أراد نقل ذلك إلى كنيسة ما بعد الحداثة، إذ لا خلاص خارج الكنيسة بما لا يعني أن ثمة هيئة كنيسة تمنح اللطف أو حكم الخلاص بقدر ما يعني أن لا مسيحية خارج جسد المسيح الذي هو الكنيسة.^(١) وهذا الرأي يرفض الرؤية التاريخية "لما بعد الحداثة" بوصفها شيئاً يأتي بعد الحداثة، ف"ما بعد الحداثة" كامنة في قلب المشروع الحداثي..

وبعد بيان تلك النماذج من التعريفات المتعلقة بمصطلح "ما بعد الحداثة" نجد أنفسنا أمام مراحل ثلاث كبرى لتطور الفكر الإنساني، ابتداءً من "الفكر الكلاسيكي" المعلي لكل ما هو قديم وتاريخي، يرى فيه المثل الأعلى الذي لا بد أن يحتذى، وهو يشكل بذلك مرحلة الحقائق اليقينية، التي بسطت نفوذها على التاريخ الإنساني فترة طويلة.. مروراً بمرحلة الحداثة التي انتقلت بالفكر الإنساني من اليقينية اللاهوتية الكلاسيكية -كما يدعون- إلى اليقينية العلمية، غير أن هذا الفكر لشدة ما يبدية من انبهار بمعطيات العلم تراه يعلي من شأن الغرب في مقابل الشرق المتأخر، وهو ما يدعى بالمركزية الأوروبية التي شكلت القوة الدافعة للمرحلة الحداثية.

ثم مرحلة ما بعد الحداثة التي تكفر باليقينية في حد ذاتها، في تقويضها لمقولات العقل، والنظام، والحقيقة، والغاية....^(٢) إلا أنها تتناقض مع نفسها حين نجدها تستجد

(١) المرجع السابق ص ١٨.

(٢) انظر: الأدب التفاعلي وفلسفات ما بعد الحداثة، قراءة في المرجعيات، د / الشريف حبيلة، جامعة تبسة، العددان (١٢، ١٣) ديسمبر ٢٠١٤م ص ٩١، انظر أيضاً: ما بعد الحداثة، الدليل المعرفي الجديد، نادية بوجاريش، مجلة المدونة العدد الأول مارس ٢٠٢١م ص ٢٠.

بإحدى هذه المقولات على نحو ما يضطر إليه منظورها من تقييد لمفاهيمها ومقولاتها، وما ينضوي تحتها من نظريات..

وفي الحقيقة -كما قلت سابقاً- إن مصطلح "ما بعد الحداثة" عصي على التحديد منذ نشأته، ومتمرد على كل تصنيف مسبق يمكن أن يجمع عليه الباحثون، وأنه مع الثمانينيات تزايد صعوبة التحديد الدقيق للمعنى وراء المصطلح "ما بعد الحداثة"؛ لأنه يتشعب عبر مناقشات مختلفة، ويتجاوز الحدود ما بين فروع المعرفة المختلفة.^(١) ومن الصعوبة بمكان اختصارها في مذهب محدد، أو مدرسة معينة، أو قوانين واضحة كما اتضح من التعريفات السابقة، وكما سيتضح أكثر بالرجوع إلى ظروف نشأة هذا المصطلح في الغرب وتشعبه.

ثانياً: تعريف مصطلح الأنسنة:

الأنسنة في اللغة: مصدر صناعي مشتق من كلمة الإنسان، أنسن يؤنس أنسته فهو مؤنس، يقال: أنس الإنسان، أي ارتقى بعقله فهذبه وثقفه أو عامله كإنسان، وأنس الحيوان، أي شبهة بالإنسان^(٢)

وفي اللاتينية (humanism) (الهيومانيزم: المشتقة من الكلمة humanista والتي تعني "تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي منها يكون جلاء حقيقته كإنسان عن سائر الحيوانات"^(٣))

(١) انظر: مابعد الحداثة والنتوير، موقف الأنطولوجيا التاريخية، د/ الزواوي بغوره، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط أولى سنة ٢٠٠٩م ص ١١.

(٢) معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد، عالم الكتب ط أولى ٢٠٠٨م ص ١٢٩.

(٣) انظر: الموسوعة الفلسفية، عبد المنعم الحنفي، ط بيروت، دار ابن زيدون ط ١٩٨٦م ص ٧١.

الأنسنة في الاصطلاح: هي تلك الفلسفة التي تضع الإنسان في مركز الكون عن قصد ووعي، وتعتقد من خلال تأويلات معينة للوجود في إمكانية تحرير قدراته، وتأمين حياته، والاطمئنان إلى مصيره، وتطوير قدراته الإبداعية^(١)

أما التعريف الإجرائي للأنسنة: كل شيء للإنسان، ولا شيء ضد الإنسان، ولا شيء خارج الإنسان، ولا توجد أية حدود أو سدود أو قيود عليه، فالإطار المادي هو المرجع الذي يحدد ملامح الأنسنة، فلا توجد سلطة عليا على الإنسان، ولا مجال للحديث عن الروح أو الغيب أو الوحي أو الرسل^(٢).

وهي تعد "مركزية إنسانية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه واستبعاد كل ما من شأنه تعريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويبه من خلال استعماله استعمالاً دونياً، دون الطبيعة البشرية"^(٣) كما عرفها صاحب حديث النهايات بأنها: "ثمرة لعصر التنوير، وللانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان، أي هي ثمرة رؤية دنيوية ومحصلة فلسفة علمانية"^(٤)

(١) موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر ليفي ستروس، ميشيل فوكو، ترجمة: عبد الرازق الداوي، بيروت، دار الطليعة ط ٢ سنة ١٩٩٢م ص ٤٣.

(٢) انظر: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، عبد الرحمن بدوي، لبنان، دار الفكر الكويت، وكالة المطبوعات ص ١٦ تاريخ النشر ١٩٨٢م.

(٣) موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ترجمة: خليل أحمد خليل، المجلد (٢) بيروت، منشورات عويدات ١٩٩٦م ص ٥٩٦.

(٤) تعني العلمانية فصل الدين عن السياسة، ولا يقصد منها إلغاء الدين من الوجود في الدولة، بل هي سلوك يحيد الدين، حيث تقتضي أن تكون قرارات الدولة غير خاضعة لأية تأثيرات دينية، ولا تتحكم فيها اعتبارات غيبية وقد ارتبطت في ظهورها بكتابات العديد من الفلاسفة اليونانيين أمثال أبيقور ولكن تطورها كان خلال عصر التنوير في أوروبا (انظر: محمد سبيلا، ونوح الهرموزي، موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفية، المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية، ط ١ لسنة ٢٠١٧م، ص ٣٤٨ - ٣٤٩).

ودهرية، بهذا المعنى فإن الأنسنة هي الوجه الآخر للعلمنة^(١)
كما عرفها دينيس دي روجمون^(٢) بقوله: المذهب الإنساني^(٣) يدل على نظرة عامة
عن الحياة السياسية والاقتصادية والخلقية، تدور على الاعتقاد بأن خلاص الإنسان
يتحقق بالجهد الإنساني وحده، وهو اعتقاد مخالف للعقيدة المسيحية التي تذهب إلى أن
خلاص الإنسان يتحقق بفضل من الله وحده ومن الإيمان^(٤)
فالأسنة - بناءً على هذا - قد ظهرت كاتجاه يقدم حلولاً فكرية بديلة عن العقائد الفاسدة
في المسيحية ورفض توظيف كل أشكال الحياة بأنها إرادة الإله القطعية، والانطلاق نحو
توظيف الإنسان وقدره العقل في فهم الأشياء، وإحلال نظرة جديدة للحياة تقوم بإحلال
المعايير الإنسانية بدلاً من المعايير الكنسية، فهي كما - تبدو - نزعة تركز محور اهتمامها
على الإنسان، فجميع الموجودات والخبرات البشرية والقيم والمعتقدات ينبغي أن تُبنى وفقاً
للمنظور الإنساني، أما الدين وأفكاره فهي مجرد قيم نحيا بها وليس لها تأثير في الحياة
الإنسانية^(٥).

(١) حديث النهايات فتوحات العولمة ومأزق الهوية، علي حرب، بيروت المركز الثقافي العربي ط
٢ سنة ٢٠٠٤م الدار البيضاء ص ٧٣.

(٢) دينيس دي روجمون (١٩٠٦م - ١٩٨٥م) كاتب ومفكر سويسري (لم أقف على ترجمته)

(٣) المذهب الإنساني: يطلق على الفلسفات والآراء التي تركز على دراسة الإنسان، ودراسة الآداب
واللغات اليونانية واللاتينية وقد أخذ هذا المذهب في الانتشار منذ القرن الخامس عشر (انظر:
الشامل قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، د/ مصلح الصالح، دار عالم الكتب للطباعة
والنشر ط أولى ١٩٩٩م ص ٢٦١).

(٤) أنسنة التراث عند محمد أركون: عامر عبد زيد الوائلي، العراق، مركز دراسات الكوفة كلية الآداب،
جامعة الكوفة، العدد السادس عشر ٢٠١٠م ص ٤٥.

(٥) انظر: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ص ٩- ١٠.

وفي الحقيقة يعد هذا المصطلح "الأنسنة" من أكثر المصطلحات التباساً وتعقيداً في الثقافة الغربية الحديثة ذاتها فضلاً عن اجتراره في بيئتنا العربية، وهذا ما دعا البعض إلى القول بأنه "ليس هناك تعريف دقيق للمذهب الإنساني أساساً".^(١)

ومما زاد من إشكالية المصطلح أن له مجموعة مصطلحات رديفة له كمصطلح "الإنسانية" و"الإنسانية" و"النزعة الإنسانية" وسأشير إليها في حينه.

وإن كان يغلب عليها بأنها حركة متفائلة بقدرات الإنسان على العطاء والتواصل والإبداع والإنتاج المستمر؛ لذا عرفت من صاحب مدخل إلى التنوير الأوروبي: بأنها تمثل أخلاقية النبل البشري، حيث تعترف بعبقريّة الجنس البشري، بل وتمجد عظمة الإبداع الإنساني، وتواجه قوة الطبيعة الميتة بالقوة الحية للإنسان^(٢) وقد نجد أن مفهوم الأنسنة قد طرح في سياقات متعددة منذ ظهور هذا المصطلح وما تبعه من معانٍ ودلالات فلسفية؛ لذا إذ ولينا النظر نحو الفكر العربي الإسلامي نجد أحد مفكري الجزائر يقول "إن ترجمة الكلمة اللاتينية تماثل من حيث المعنى كلمة "أدب" بالمعنى الكلاسيكي للكلمة وليس بالمعنى الضيق المحدث، فهذه الكلمة تعني: وجود ثقافة كاملة أو متكاملة لا يعترئها النقص، أي تلم بكل شيء.... وتتميز بمراسم صارمة ودقيقة في العادات والسلوك، وهي مراسم تهدف إلى توفير الخير لكل الجماعة عن طريق تنمية الإمكانات الجسدية والمعنوية والثقافية للفرد، ومساعدتها على الازدهار".^(٣)

(١) إنسانية الإنسان، رالف بارتون يرى، ترجمة سلمى الخضراء الجيوسي، بيروت مكتبة المعارف ١٩٦١م ص ٩

(٢) هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط أولى سنة ٢٠٠٥م، رابطة العقلايين العرب ص ٨٢.

(٣) نزعة الأنسنة في الفكر العربي " جيل مسكويه والتوحيدي " محمد أركون ترجمة: هاشم صالح، ط أولى بيروت، دار الساقي ١٩٩٧م ص ٦٠٨

وهي لديه أنواع أربع:

الأنسنة الدينية: التي ترتبط بالتعاليم الإلهية المنزلة، ومنها أنسنة النص القرآني، والتي تعنى بتفسيره وفهمه فهماً عقلياً من خلال معطيات العصر، حيث يفرق "أركون" المفكر الجزائري بين النص الشفهي والنص المكتوب، أي يفرق بين كلام الله المطلق والاللهائي، وبين الكلام المصاغ في لغة بشرية، هي اللغة العربية، أي وجوب التفرقة بين النص في بعده المتعالي، والنص الذي يتحقق في أحداث التاريخ^(١)

أنسنة "أدبية": ترتبط بأرستقراطية الروح والمال والسلطة.

أنسنة فلسفية: التي تدمج بين العناصر الدينية والأدبية، ولكنها تمتاز عنهما بكونها تحمل نظرية فكرية أكثر صرامة، وهذا النوع يعني أنسنة "العقل"، وهي تعني أنه ليس حقيقة مطلقة متعالية، وليس مرجعية مقدسة، لذلك يتحدث عن تاريخية العقل منذ بداياته الأولى عندما كان يقوم على الأصل الإلهي، إلى ما يسميه - أركون - بالعقل المنبثق، أو العقل الاستطلاعي، وهو عقل ما بعد الحداثة^(٢).

وهذا النوع من الأنسنة يركز على الإنسان من حيث هو عقل مستقل ومسؤول، ولكنها ليست تلك التي تتخطى الدين، وهو ما يسميها "أركون" (بالأنسنة الكونية). فهي تتخطى الوحي وتجعل من الإنسان مقياساً لكل شيء، تأثراً بفلاسفة الأنسنة الحداثية في

(١) انظر: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مقاربات فكرية، مصطفى كحيل الجزائر، منشورات الاختلاف ٢٠١١م ص ١٥٩- ١٦١، والأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي ونقدي ترجمة محمود عزب، دار الطليعة ط ٢٠١٠م ص ٣٦.

(٢) انظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب ٢٠١٢م ص ٢٣٧، وانظر أيضاً: نقد النص (النص والحقيقة) على حرب طء المركز الثقافي العربي المغرب الدار البيضاء ٢٠٠٥م ص ١٨٥.

الغرب، وهو موقف استلهمه من فيلسوف الشك "نيتشه"^(١) في كتابه "هوذا الإنسان" حيث يؤرخ لولادته وبالمقابل يعلن موت الأديان لتبدأ مسيرة الإنسان مع قيم جديدة^(٢).

وإتماماً للفائدة: ساقف قليلاً مع بعض المصطلحات الرديفة لمصطلح "الأنسنة" لبيان العلاقة بينهما ومنها "النزعة الإنسانية" وقد ارتبط ظهورها بعصر الإصلاح الديني وعصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين وتستخدم "النزعة الإنسانية" بوصفها اسماً وبوصفها صفة، أما كونها صفة فقد اشتقت في اللغات الأوروبية في القرن السادس عشر، أما كونها اسماً فقد اشتق في القرن التاسع عشر، علماً أن مدلوله استخدم منذ أمد طويل، وكانت تطلق على البحاثة المتبحرين في العلم، وخاصة في علوم الأقدمين (اليونان، والرومان) وقد ظهوروا بداية في إيطاليا، ثم في بقية أنحاء العالم^(٣)

ويمكن تعريف "النزعة الإنسانية" في عصر النهضة بأنها "الثقافة التي ميزت إيطاليا في القرنين الرابع والخامس عشر، والتي نقلت إنجازاتها الفريدة بعد ذلك إلى كافة سرايا

(١) فريدرش فلهلم ولد في روكن ببروسيا في (١٥) تشرين الأول ١٨٤٤م، ومات في فايمار في (٢٥) آب ١٩٠٠م وقد نشر عام ١٨٧١م نتيجة أبحاثه تحت عنوان: ميلاد المأساة أو الحضارة الهلينية والتشاؤم " وإنما بدون أن يصيب نجاحاً. وقد اعترض نيتشه على المسيحية لأنها هي السبب لما أسماه "أخلاق العبيد" وعنده المسيحية منحلة ومفعمة بالعناصر المفسدة العفنة..... ويعد نيتشه كما يقول جورج لوكاش مؤسس اللاعقلانية في المرحلة الإمبريالية.... (انظر: معجم الفلاسفة جورج طرابيشي دار الطليعة بيروت ص ٦٧٧- ٦٨٠).

(٢) انظر: أويغن فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بديوي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي دمشق ١٩٧٤م ص ٢١٧.

(٣) انظر: مدخل إلى التنوير الأوروبي، صالح هاشم، بيروت دار الطليعة للطباعة والنشر ط أولى ٢٠٠٥م ص ٧٥

أوروبا، وهي تتمثل في دراسة الأدب الإغريقي اللاتيني بوصفهما نمطًا مثاليًا للتربية والحضارة^(١).

تلك النزعة التي جعلت الإنسان في بؤرة اهتمامها من دون الله، ومن أعلامها الأوائل: ديديه إيراسم^(٢) الذي سوى بين الفلسفة واللاهوت بوصفهما وسيلتين للمعرفة والبحث، وأكد على حرية الإنسان، وأعاد بناء العقيدة المسيحية على أساس إنساني خالص. وفي معرض التمييز بين "الأنسنة" و"النزعة الإنسانية" نجد الأنسنة هي: "تركيز النظر في الاجتهادات البشرية لتعقل الوضع البشري، وفتح آفاق جديدة لمعنى المساعي البشرية لإنتاج التاريخ"^(٣) وبعبارة أخرى فإن "الأنسنة" تعني الاعتقاد بأن الإنسان هو ذات خالقة للمعنى ومبدعة للدلالات. لذا نجد النزعة الإنسانية منذ ديكارت^(٤) أصبح الإنسان فيها سيد الطبيعة ومالكها، والفاعل الأول في التاريخ. ومن هنا عرفت الأنسنة بأنها "مركزية إنسانية تنطلق من معرفة الإنسان واستبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن

(١) انظر: محمد أركون رؤية في مسارات الأنسنة، زرفة بولقراس، مجلة التغير الاجتماعي العدد (٤) نوفمبر ٢٠١٧م، جامعة بسكرة الجزائر ص ٣٩٤.

(٢) ديديه إيراسم: ولد عام ١٤٦٦م في مدينة روتردام بهولندا، من خلال كتاباته اعتبر من ألمع وأبرز وجوه الفكر الإنساني المنبعث من جديد، فقد كانت مؤلفاته ذات شهرة واسعة غطت أوروبا كلها وهو ينطلق من الضرورات الأخلاقية والدينية لتجديد قواعد السلوك السياسي، وانسجامًا مع نزعته الإنسانية كان يرى أن الدين الحقيقي هو بالبساطة، ذلك لأنه كان يكره التألق والزخرفة في تصرفات رجال الدين والعلم في عصره (انظر: كتاب اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث د/ مهدي محفوظ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط أولى ١٩٩٠م، ص ٣٧-٣٨).

(٣) معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، ط أولى ٢٠٠١م، بيروت دار الساقي ص ١٩.

(٤) رينه ديكارت أول فيلسوف محدث وواحد من أعظم الرياضيين ولد في لاهاي عام ١٥٩٦م، وقد أنكر ديكارت منهج السلطة والسكولائية، وعلمنا في مواجهتها عن حقوق الروح النقدي والعقل ساعيًا أن يستخلص من العلوم الأكثر تطورًا، نظير الرياضيات منهجًا كليًا (معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي ص ٢٩٨-٣٠٤).

ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويهه من خلال استعماله استعمالاً دونياً دون الطبيعة البشرية^(١)

أي أن نظرية أصالة الإنسان "الهيومانيزم" هي فلسفة ظهرت منذ عصر النهضة وما بعدها، مقابل الأديان الإلهية، الأديان التي تستند إلى الغيب وما وراء الطبيعة، وقد حددت هدفها بإعطاء الأصالة للإنسان^(٢).

"فالأسنة" بذلك هي الوجه الآخر لعلمنة الدين بحيث "يكفيها معرفة كيف نتصرف في شؤون الحياة اليومية، ولا حاجة بنا إطلاقاً للدين لنكون نزهاء ومستقيمين، ولا حاجة بنا إطلاقاً كذلك للإيمان بوجود الله للقيام بالواجب"^(٣)

وجدير بالذكر بأن هناك مصطلحاً آخر قريب من مصطلح "الأنسنة" وهو مصطلح "الإنسانية"، والتعبير بـ "الإنسانية" هو تعبير بصيغة مبالغة وغلو في التعبير عن المعنى في السياقات الحديثة.

وقد عرفت بأنها: عقيدة مجموعة من السلوكيات، أو طريقة للحياة متمركزة حول اهتمامات الإنسان أو قيمه، كفلسفة ترفض ما فوق الطبيعة، تعتبر الإنسان موضوعاً طبيعياً، وتؤكد على الكرامة الإنسانية، وقيمة وقدرات الإنسان على تحقيق الذات من خلال العقل والمنهج العلمي التجريبي^(٤) فالإنسان هنا - كما هو واضح من هذا التعريف - هو سيد نفسه، ومخلص لنفسه بنفسه اعتماداً على معرفته وتجاريه.

(١) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية مجلد (٢) ص ٥٦٩

(٢) الإنسان والإسلام، علي شريعتي ترجمة، عباس الترجمان، مراجعة حسين علي شعيب، بيروت، دار الأمير للثقافة والعلوم ص ١٠

(٣) الإنسان المؤله أو معنى الحياة، لوك فيري، ترجمة محمد هاشم، المغرب إفريقيا للنشر ٢٠٠٢م ص ٢٨

(٤) انظر: الإنسانية المستحيلة، إشكالات تأليه الإنسان وتفنيدھا في الفكر المعاصر، إبراهيم بن عبد الله الرماح، الرياض مركز دلائل ط أولى ١٤٣٩ هـ ص ٢٠، انظر أيضاً: كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، مكتبة الأسرة القاهرة ط ١ سنة ٢٠٠٢م ص ٥٢.

كما نجد مصطلحاً آخر عبر عبد الوهاب المسيري عنه بـ "الإنسانية الطبيعية" وهو مصطلح مرادف "للأنسنة" حيث ذهب إلى "إنها النزعة التي تعتقد أن الإنسان يدور في إطار المرجعية الكامنة في المادة، ويعيش بالطبيعة وعلى الطبيعة، وأن الإنسان مكتفٍ بذاته، مرجعيته ومعياره ذاته، ولا توجد أي حدود أو سدود أو قيود عليه، وأنه جزء من الطبيعة، وينطبق عليه ما ينطبق عليها من أوصاف"^(١)

ومن الملاحظ هنا بأنه لا توجد سلطة عليا على الإنسان، ولا مجال للحديث عن الروح أو الغيب أو الوحي أو الرسل والرسالات، ويتضح علاقة هذا المصطلح "الإنسانية الطبيعية" بمصطلح "الأنسنة" عندما يقدم لنا "أركون" تعريفاً للأنسنة يقول من خلاله "أنها عملية الانتقال من عالم يسيطر فيه المقدس إلى عالم يسيطر فيه الإنسان، وأنه لا وجود لمثال أعلى خارج المجتمع أو خارج الإنسان"^(٢)

كما نجد باحثاً آخر يتجه إلى تعريف "الأنسنة" بأنها تمثل تخلص الباحث للدين والدارس للمقدس من المسلمات المعرفية، والثوابت العقديّة والفكرية والسعي إلى تجاوزها أو استبدالها أو زحزحتها ونقدها. وبذلك يكون عنصراً فاعلاً صانعاً مدبراً لا منفعلاً، منتجاً لا مستهلكاً تابعاً، وبهذا المعنى يميز الإنسان بين الدين كمعطى إلهي مطلق، والدين كممارسة بشرية تخضع لدور الإنسان في الوجود وقدرته على فهم الأشياء، وتجاوز المسكوت عنه.^(٣)

(١) انظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ١/ ١٨٤- ١٨٦ دار الشروق ط أولى ١٩٩٩م
(٢) الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة دكتوراه مقدمة من مصطفى كيجل، جامعة منتوري - قسنطينة ٢٠٠٧م - ٢٠٠٨م ص ١٥٥.

(٣) انظر: الوحي من التنزيل إلى التدوين، حمادي المسعودي، ط دار سحر للنشر تونس ٢٠٠٥م ص ١١١، انظر أيضاً: الظاهرة الدينية من علم اللاهوت إلى علم الأديان المقارن، حمادي المسعودي، ط مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب ٢٠١٨م ص ١٧.

المبحث الأول: منشأ مصطلح ما بعد الحداثة والأنسنة

وخصائصهما

أولاً: نشأة مصطلح "ما بعد الحداثة" وعواملها:

إن عملية تحديد مفهوم "ما بعد الحداثة" يستلزم معرفة السياق التاريخي التي ظهرت فيه حيث يرى سمورفيل الذي تناول بالتحليلات كتابات المؤرخ البريطاني الشهير "أرنولد توينبي"^(١) وخاصة في كتابه "دراسة في التاريخ" الذي نشر عام (١٩٤٧م)، أن فكرة "ما بعد الحداثة" قد ظهرت فيما يعرف بالمرحلة الرابعة في التاريخ الغربي وبالتحديد عام (١٨٧٥م) إلا أن كثيراً من الباحثين يرجع أصول هذا المذهب الأولية إلى الفيلسوف الألماني "نيتشه" الذي نادى بموت الإله؛ بمعنى موت الاعتقادات والعالم المتسامي والقيم الأخلاقية، حيث التحرر الكامل للإنسان من أي سيطرة لثوابت أو مرجعيات عقلية أو قيمة^(٢) حيث كان نيتشه ينكر أن يكون هناك إمكانية للوصول لحقائق الأمور، وتحامل

(١) أرنولد يوسف توينبي ولد ١٨٨٩م، مثالي إنجليزي، يعد أبرز ممثلي فلسفة التاريخ التأملية، أهم كتبه دراسة في التاريخ، في اثني عشر مجلداً وكان يقول أن التاريخ يسير في دورات كبرى من الارتقاعات والانخفاضات، وأنه محصلة الحضارات المختلفة التي تمر بنفس المراحل من الميلاد إلى النمو فالتفكك فالأفول ويربط توينبي في معالجته للقوى المحركة للتاريخ بين الإيمان بالكشف الإلهي، وبين عبادة الأفراد الخلاقين أو الأقليات الخلاقة (د/ عبد المنعم حنفي المعجم الفلسفي ط ١ مكتبة مدبولي، دار ابن زيدون بيروت سنة ١٩٩٠م ص ١٤٤- ١٤٥

(٢) انظر: ديفيد هوكس، الأيديولوجية، ترجمة إبراهيم فتحي، المجلس الأعلى للثقافة، العدد ١٥٩ ط

على "المطلق" واعتبر أن كل العلوم إنما هي نظرات خاصة بأصحابها، وليس لأحد الحق بأن يقرر أن رأياً أصوب من الآخر^(١)

ففكر "نيتشه" عدمي جذرياً ومعادٍ للحداثة، ويركز هجومه على فكرة الذات. وقد سار على خطاه من أعلام الفكر البعد حداثي "ميشيل فوكو"^(٢) الذي يعتبر من أعمق المفكرين المعاصرين أثراً في الفكر ما بعد الحداثي، والذي نادى بموت الإنسان، وسعى لبناء منظور جديد للمجتمع والمعرفة والخطاب والسلطة والعلاقة بينها، حيث بحث العلاقة بين السلطة والحقيقة والمعرفة، وقال بأن المعرفة أثر من آثار السلطة، وتتكون بتقابل اللغة والسلطة والمعنى.^(٣)

(١) انظر: محمد الشيخ، وياسر الطائري، مقاربات بين الحداثة وما بعد الحداثة ص ١٤، ينظر أيضاً محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث، الطبعة الأولى ٢٠٠٨ م ص ٥١٩.

(٢) ميشال فوكو (١٩٢٦ - ١٩٨٤م) فيلسوف فرنسي، يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، تأثر بالبنويين، ودرس وحلل تاريخ الجنون في كتابه "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" وعالج مواضيع مثل الإجرام والعقوبات والممارسات الاجتماعية في السجون، توفي بعدوى الإيدز عام ١٩٨٠ م وقيل أنه أول حالة إيدز في العالم (انظر: موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة يوسف الصمعان ص ١٨)

(٣) انظر: ميشال فوكو، حريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب ١٩٦٨م ص ٧٨، وميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب الطبعة الثالثة ٢٠٠٢م ص ١٥٥ - ١٥٧ وهاشم صالح، ميشال فوكو، نظام الخطاب ص ١٤ ترجمة: محمد سبيلا دار التنوير القاهرة ٢٠٠٧م

ويلاحظ أنه خلال عقد الخمسينات ظهرت أفكار سوسيولوجية^(١) لفكرة "ما بعد الحداثة" في الولايات المتحدة الأمريكية، ومع بداية الستينات تطور مفهوم "ما بعد الحداثة" وظهرت البوادر السوسيولوجية والفكرية لنظرية ما بعد الحداثة، وهذا بناء على تحليلات بعض علماء الاجتماع المعاصرين أمثال "رايت ميلز"^(٢)

وخلال السبعينات تطور استخدام مفهوم "ما بعد الحداثة" ليمتد تأثيره إلى مجالات أخرى غير علم الاجتماع والتاريخ والاقتصاد، أما خلال الثمانينات والتسعينات فلقد تطورت العوامل الفكرية والثقافية التي أثرت على تحديث أفكار نظرية ما بعد الحداثة^(٣)

(١) سوسيولوجي (sociology) هو العلم الذي يدرس المجتمعات والقوانين التي تحكم تطورهم وتغيرهم، أو علم يدرس المجتمعات الإنسانية والمجموعات البشرية وظواهرها الاجتماعية، والنزعة السوسيولوجية هي إطفاء الأهمية القصوى على علم الاجتماع وقدرته على تفسير السلوك البشري (انظر: الشامل، قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، د/ مصلح الصالح، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط أولى ١٩٩٩م ص ٥١٣).

(٢) رايت ملز: من مواليد سنة ١٩١٦م بمدينة واكو في تكساس بالولايات المتحدة الأمريكية، ويعتبر من أهم علماء الاجتماع بأمريكا، حيث ارتبطت جهوده بدراسة الماركسية وبمختلف القضايا ذات صلة بالطبقة المثقفة، وهو مفكر وعالم اجتماعي راديكالي ينحدر من أبوين من ذوي أصول انجليزية إيرلندية، من مؤلفاته الشخصية والبناء الاجتماعي سنة ١٩٥٣م، والخيال الاجتماعي سنة ١٩٥٩م (١٢١ - ١٢٢ من الخيال السوسيولوجي في بناء الإشكالية أوزقزوعبد القادر/ سلسلة الأنوار المجلد (٨) العدد (١) سنة ٢٠١٨م جامعة وهران الجزائر).

(٣) راجع: حازم محفوظ، مستقبل المعرفة في عصر ما بعد الحداثة، جريدة الأهرام السنة ١٣٥- العدد ٤٤٩٨٩ الاثنين ٨ فبراير ٢٠١٠م.

"فما بعد الحداثة" ليست مذهباً فكرياً أو اتجاهًا فلسفيًا، بل حالة أو مرحلة دخلت إليها البشرية في سعيها لتأسيس عالم جديد ذي شروط معرفية جديدة تختلف عما كان سائدًا من قبل، وقد قامت على نقد الحداثة وتحطيم القواعد التي ارتكزت عليها^(١)

عوامل وأسباب نشأة ما بعد الحداثة:

لقد ارتبطت "ما بعد الحداثة" في بعدها التاريخي والمرجعي والسياقي بعدة عوامل وأسباب ساهمت بقوة في نشأتها، وقد سبقتها إرهابات تتضح إذا رجعنا إلى الحداثة التي اكتشف معناها "ديكارت" والتي تقوم على فلسفة الذاتية، أي الأنا البشري^(٢) وهذا التأليه للعقل هو جوهر الحداثة، الذي خرج من رحمه فكر "كانط" الذي انتهى به الأمر إلى إسقاط العقل، ثم جاءت الماركسية^(٣) وجعلت العقل البشري نتاج علاقات إنتاجية اقتصادية، وبذلك صار العقل بيد أدوات الإنتاج، هي التي تشكله وتتحكم في توجهه^(٤)

(١) انظر: ستوارت باركر: التربية في عالم ما بعد الحداثة، ترجمة سامي محمد نصار، الدار المصرية اللبنانية ٢٠٠٧م ص ٣١.

(٢) انظر: ديف روبنسون، كريس جارات، ديكارت، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ٢٠٠١م ص ٤٥، ود/ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، كلمات عربية للطباعة والنشر القاهرة مصر ص ٧٤.

(٣) هي نظرية اشتراكية علمية، منسوبة إلى كارل ماركس، المنظم الرئيسي للحركة العمالية الأوروبية في زمانه، فهو مذهب اقتصادي وسياسي واجتماعي، وقد قام كارل ماركس، وفريدريك انجلز ببناء الماركسية من خلال نقد وإعادة قراءة كل من الفلسفة الألمانية، والاقتصاد السياسي الإنجليزي والاشتراكية الفرنسية (بيتركونزمان، وآخرون، أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، ط ٢ سنة ٢٠٠٧م ص ٢٢٨، المكتبة الشرقية. لبنان، والموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء السوفييتيين، إشراف روزنتال، ب. يودين، ترجمة سمير كرم، مراجعة د/ صادق جلال، وجورج طرابيشي، ص ٤٤٠ - ٤٤٢).

(٤) انظر: هذه هي الماركسية، هنري لوفايير، ترجمة محمد عيتاني، منتدى أقرأ الثقافي، دار بيروت

وفي علم النفس نجد "فرويد"^(١) يوضح صراحة بمنطوقات "ما بعد الحداثة" أن الكبرياء البشري ضرب في تاريخ العلم ثلاث مرات الأولى منها: حينما انكشف للإنسان أن مركز الكون هو الشمس وليس الأرض بيت الإنسان، والثاني: من قبل داروين حين ظن الإنسان قبله أنه متميز عن الحيوان فيأتي داروين يقول له إنه درجة من التطور من الحيوان، أما الضربة الثالثة: فمن "فرويد" نفسه حين قال: إن العقل ما هو إلا جزء بسيط من الكينونة البشرية أما الباقي يرجع إلى اللاوعي أو اللاعقل^(٢) ثم في نهاية القرن (١٩) نجد "نيتشه" الذي قال أن أكبر خطأ في تاريخ البشرية هي النزعة الأفلاطونية التي منها كان إعلاء العقل على الغريزة، ثم أتى من جعل اللغة هي المركز والأساس وليس العقل. إذن المقصود من "ما بعد الحداثة" أن الأساس هو إسقاط العقل من مركزيته. وبعد تلك الإرهاصات تجسدت عوامل واضحة المعالم أدت إلى ظهور ما بعد الحداثة منها:

١. **الردة على الحداثة:** وتتمثل في الحركات الفنية المعاصرة، وخاصة منها تلك التي اعتنت بمجال المعمار، حيث ثارت هذه الحركات على المعمار الحداثي الداعي إلى العقلانية والتجريد والمستلهم لمثال الآلهة، في حين سعت ما بعد الحداثة إلى بناء نموذج معماري يستعويض عن ذلك بالإثارة واللاعقلانية^(٣)

(١) سيجمون فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩م) مؤسس التحليل النفسي، يهودي نمساوي، ولد في فرايبورج من أعمال تشيكوسلوفاكيا حاليًا، وقد استطاع أن يرسى في بضع سنوات دعائم مدرسة التحليل النفسي التي ما زالت إلى اليوم تمارس تأثيرها في العالم الغربي والرأسمالي وعقد أول مؤتمر للتحليل النفسي في سالزبورج سنة ١٩٠٨م (انظر: المعجم الفلسفي، عبد المنعم الحفني ص ٣٠٧-٣٠٩).
(٢) انظر: مقدمة في التحليل النفسي د/ كمال وهبي ود/ كمال أبو شهدة، الفكر العربي بيروت ط أولى ١٩٩٧م ص ٢١ وما بعدها

(٣) انظر: العمارة ما بعد الحداثة "مقدمة إلى الأصول التراثية" نشر من قبل مؤسسة هيستوريك إنجلاند، ديسمبر ٢٠١٧م، وتشارلز جينكس "صعود العمارة ما بعد الحداثة مجلة الجمعية المعمارية الفصائلية، المجلد ٧، العدد ٤ ديسمبر ١٩٧٥م ص ٣-١٤

٢. ظهور تيار ما بعد البنيوية: وتتلخص أطروحة هذا التيار في رفض شعار التنوير واعتباره مجرد وهم، كما تتضمن القول بأن لا يمكن تناول الواقع والفكر إلا باعتبارهما متجزئين، وأن النظريات والأفكار ما هي إلا تعبير عن السلطة.

٣. ظهور نظرية المجتمع ما بعد الصناعي^(١)، والتي عمل على تطويرها علماء اجتماع كثيرون^(٢) وبنشوء تلك الحركة أصبح لها سمات عامة تميزها عن غيرها كان من أهمها:

أ. وهم التقدم الزائف: حيث هيأت الحداثة الغرب وبشرته بتقدم هائل ومستقبل زاهر في كل المجالات الحياتية، ولكن قد صدم الغرب حيث خرج من الحرب العالمية الأولى محطماً ومتهالكاً، وفاقد الثقة بعقيدة التقدم، لذا تنظر "ما بعد الحداثة" بكثير من التشاؤم إلى المستقبل الذي تسير إليه البشرية في ظل النظرة الحداثية، يقول في ذلك صاحب كتاب نظرات حول الإنسان: "لقد تهاوت أوهام كثيرة، وهم رخاء الرأسمالية الذي لا حدود له، وهم الديمقراطية التي كان يتصورها الناس على أنها جمهورية الذوات الواعية، وتصوروا وجودها يسمو على صالح الأفراد والجماعات.... وأوهام فلسفية أخرى.... وهم المثالية الطيبة التي تصور العالم على أنه عالم شفاف ينعم بوجود عقل خالق ومنظم له.... واجهت فجأة امتحاناً قاسياً في قلب الحياة.... حيث شاهدنا في بحر سنوات معدودة أن الفلسفات التي كان قد كتبت لها السيادة الكاملة حتى ذلك الحين قد جرفها

(١) المجتمع ما بعد الصناعي: هو مجتمع انتقل من اقتصاد السلع إلى اقتصاد الخدمات، شهد زيادة في معدل الابتكار واختراع التقنيات الجديدة، وأول من صاغ هذا المصطلح عالم اجتماع دانييل بيل عام ١٩٧٣م (انظر: معجم العلوم الإنسانية، دوتيه، ترجمة جورج كتورة، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، بيروت لبنان ص ٩٤٠-٩٤١).

(٢) انظر: محمد الشيخ، وياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة الطبعة الأولى. بيروت. لبنان ١٩٩٦م ص ١٦-١٧، وانظر أيضاً: موسوعة النظريات الأدبية، د / نبيل راغب، الشركة المصرية العالمية للنشر ٢٠٠٣م، إشراف د/ محمود علي مكي، ص ٥٢٣-٥٢٤.

الطوفان، وانقلبت الليبرالية^(١) العقلية إلى اتجاه عدمي فاشي، وتحول المذهب التفاضلي إلى وجودية مأساوية.^(٢)

ب. **سيولة الإطار النظري:** ليس لدراسات "ما بعد الحداثة" إطار نظري ثابت، فالمفكر "ما بعد الحداثي" يرى الحياة موقفية متشظية، سائلة انطباعية.....، وتعد سمة "انفتاح الإطار النظري" لما بعد الحداثة نتيجة طبيعية لموقف فلاسفتها من مفهوم "الحقيقة الموضوعية" أحد المفاهيم الأثرية لفلاسفة الحداثة، حيث يرون أن الواقع المتشظي الذي تحكمه فكرة الصيرورة لا مكان فيه لمفهوم الحقيقة، كما أن مفهوم الحقيقة من المفاهيم السلطوية التي دائماً توظف لخدمة فئة بعينها^(٣)

ج. **محو الحدود والفواصل للموضوعات البحثية:** ليس لتيار "ما بعد الحداثة" موضوعات بحثية بعينها، فهو يدرس كل شيء في الحياة، كما أنه فيما يتعلق بالإنتاج الفلسفي فيلاحظ فيه غياب المباحث التقليدية المعهودة في الفلسفة، وقد يرجع ذلك إلى أن فلاسفة "ما بعد الحداثة" رافضين لمفهوم "النظرية" فلا توجد نظرية في الوجود والمعرفة

(١) المذهب السياسي الاقتصادي والاجتماعي الذي يقوم في جوهره على حماية وتعزيز وسمو حرية الفرد المقرونة بالمسؤولية حيث يؤكد الليبراليون على الدور الذي يجب أن تلعبه الحكومات والقوانين لحماية الأفراد من التعرض للأذى من قبل الآخرين، موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفية تأليف / محمد سبيلا، ونوح الهرموزي، ط ١ لسنة ٢٠١٧م، المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية، ص ٤١٢-٤١٣.

(٢) روجيه جارودي، نظرات حول الإنسان، ترجمة: يحيى هويدي، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ١٩٨٣م ص ١٧

(٣) انظر: د سعد البازعي وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي ص ٢٢٧-٢٢٨، المركز الثقافي العربي بيروت لبنان، الطبعة الثانية ٢٠٠٠م

والقيم، هناك - فقط - خواطر وتأملات ومفاهيم بدون وعاء نظري شامل يجمعها في وحدة واحدة. ويرتبط بهذه الفكرة ما يطلق عليه بمحو الحدود والفواصل^(١)

د. شيوخ فكرة العدمية^(٢) والنهايات: وهي فكرة بدأت مع "هيجل" ورددتها بعض تلامذته من بعده، وهذه الفكرة أصبحت حاضرة بقوة في الخطاب الفلسفي الغربي في النصف الثاني من القرن العشرين، فيكتب "بنيامين" عن نهاية الفن في عصر الإنتاج الآلي، ويؤسس هيدجر مشروعه الفلسفي على "تقويض الميتافيزيقيا، ويعلن "بارت" عن "موت المؤلف" ويكتب فوكاياما "نهاية التاريخ" ويعلن فوكو "موت الإنساني" ويحدثنا رورتي عن "نهاية الفلسفة النسقية"^(٣) فلا يوجد علم ولا فن أو فلسفة بل إعلان النهاية لكل شيء^(٤). وقد ظلت تلك الروح العدمية هي السائدة في النص "ما بعد الحداثي"، وكان لها العديد من النتائج منها:

(١) انظر: ريمون بيلورجيل دولوز، الفيلسوف المترحل، ترجمة محمد ميلاد في "مسارات فلسفية" بيروت دار الحوار ٢٠٠٤م ص ٤١.

(٢) العدمية: مذهب في الفلسفة والأخلاق والسياسة ينكر أنصاره القيم الخلقية ويعتبرونها مجرد زيف وخيال، ويدعون إلى تحرير الفرد من أي سلطة، ويرون بأنه يمكن تحقيق التقدم - فقط - في حالة القضاء على الأنظمة السياسية والاجتماعية التي تصدر الحريات (انظر: شامل قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، د/ مصلح الصالح، دار عالم الكتب للطباعة والنشر، ط أولى ١٩٩٩م ص ٣٦٢)، والموسوعة الفلسفية ص ٢٩٤.

(٣) انظر: المثقف والسلطة، محمد الشيخ، بيروت، دار الطليعة ١٩٩١م ص ٦٨

(٤) وهذا لا يعني تعميم تلك النظرة على كل فلاسفة ما بعد الحداثة (فجيل دولوز لم يولي تلك الفكرة أي أهمية، لذا فهي غير حاضرة في نصوصه) (انظر: ريمون بيلورجيل دولوز، الفيلسوف المترحل ص ٤١. ٤٣ ترجمة محمد ميلاد).

١. افتقاد النص "ما بعد الحداثي" لروح النقد؛ لذا يعتمد فلاسفة "ما بعد الحداثي" إلى استخدام منهج وصفي خالص للظواهر دون محاولة الانتقال إلى مستوى التحليل النقدي.

٢. انهيار فكرة التقدم الخطي للتاريخ، فالتاريخ الإنساني مفتوح على احتمالات متعددة.

٣. خلو العالم من أي معنى، وافتقاده لأي قيمة، وما يترتب على ذلك من تغير مفهوم القيمة ونسبية المعايير الأخلاقية.^(١)

وفي نهاية تلك العوامل التي ساهمت في نشأة مصطلح ما بعد الحداثة أرى بأن هناك عاملاً آخر أكبر تأثيراً وأشد وطأة وأكثر مصداقية في نشأة مصطلح الحداثة وما بعد الحداثة، ويتمثل هذا العامل في العصور الوسطى الأوروبية المظلمة وما نتج عنها من تحجر الكنيسة المسيحية ضد العلم والعلماء، وفيما فعلته من مصادرة للكتب والأفكار، وتكبيد العقول، والتككيل بكل مخالف. فضلاً عن تشييد كهنوت لاهوتي لم تعرفه البشرية بعد، يعطي الحق المطلق لرجال الدين المسيحي في فعل ما أرادوا سواء في مجال العقيدة أو غيرها، كل هذا تحت مظلة دين قد خرج عن مساره الصحيح عن عمد بفعل الكنيسة ورجالها، وعندما يفقد الإنسان المسار الصحيح الذي ارتسمه الله له لن يكون له إلا التخبط والعبثية والتي خرج من رحمها تلك النظريات بداية من العلمانية إلى الحداثة وما بعد الحداثة وغيرها^(٢)

(١) انظر: تيري إبلتون، مفهوم التاريخ في الفكر ما بعد الحداثي، ترجمه ثائر ديب، الكرمل، العدد ٤٥٤ ص ٧٧-٧٨ تموز ٢٠٠١م.

(٢) انظر في ذلك: العصور الوسطى الأوروبية، عبد القادر أحمد اليوسف، المكتبة العصرية بيروت ١٩٦٧م، ص ٢٥٠، ج - ويتلر، الهرطقة في المسيحية، ترجمة جمال سالم، دار الفارابي بيروت. لبنان ط ٢٠٠٧م ص ١٠٧، والمفصل في فلسفة التاريخ، هاشم يحيى الملاح، منشورات المجمع العلمي بغداد ٢٠٠٥م، ص ١١٣



ثانياً: خصائص ومرتكزات "ما بعد الحادثة":

اختصت "ما بعد الحادثة" ببعض خصائص ومرتكزات شكلت السمة الغالبة عليها منها:

١. **التشكيك:** حيث تقوم "ما بعد الحادثة" على مبدأ التشكيك تجاه الأقاليم الكبرى للحادثة الغربية، وتضم الفلسفات الكبرى كالكانطية والهيكلية، والماركسية التي تحمل نصوصاً سرديّة تضفي نوعاً من السلطة والشرعية على مجمل الممارسات الثقافية.^(١) فمن وجهة نظر "ما بعد الحادثة" أن الامتثال الأعمى لمرجعيات شمولية وقومية دينية أو سياسية كانت تقضي إلى انتشار العنف والقمع وإلى مجتمع تمزقه نزعات أيديولوجيات متناقضة، وبناء على هذه الرؤية أصبح موقف فلاسفة ومفكري "ما بعد الحادثة" موقفاً مشككاً في وجود تفسير شامل وجامع يستند إليه، فقد أصبحت الحقائق مشككاً فيها بالية، ولا تحمل قيمة من ناحية، وموقف معارضة ضد من يملكون السلطة في نشر هذه الادعاءات الكبرى من ناحية، فلا يملك ما بعد الحادثيين أي رؤية أو مرجعية صلبة وثابتة تتناسب مع العالم^(٢)

كما اختصت "ما بعد الحادثة" في التشكيك في المعارف اليقينية وانتقاد المؤسسات الثقافية - كما أصبح التشكيك آلية للطعن في الفلسفة الغربية المبنية على العقل حيث التشكيك بقدرات العقل الإنساني، ورفض العقلانية، لذا نجد أتباع "ما بعد الحادثة" يوجهون الكثير من الانتقادات إلى إنجازات عصر "الحداثة"، من الفكر والفن والسياسة والحياة، حيث وصل العقل في عصر الحداثة إلى كونه مصدر كل تقدم في المعرفة وفي المجتمع، وأنه وحده هو مصدر الصدق وأساس المعرفة المنهجية.

(١) انظر: إشكالية ما بعد الحادثة في الفلسفة الغربية المعاصرة، جان فرانسوا ليوتار، وبورغن هابراماس

أنموذجان، خالد مزياتي، جسور المعرفة، العدد الرابع، ديسمبر ٢٠٢٠م ص ١٠٢

(٢) انظر: ما بعد الحادثة، كريستوفر باتلر، ترجمة نيفين عبد الرؤوف، مراجعة هبه عبد المولى أحمد،

هنداوي للتعليم والثقافة ط ١ مصر ٢٠١٦م ص ١٩ - ٢١.

بينما نجد "ما بعد الحداثة" ترى أن الزمن والظروف العامة قد تجاوزت كل هذه الإنجازات نتيجة لتقدم أساليب الإعلام والاتصال، مما أدى إلى ظهور حالة جديدة من التاريخ تتطلب قيام نظريات ومفاهيم تتلاءم مع الأنماط المعرفية الجديدة.^(١)

٢. الانسجام والتفكيك:

إذا كانت فلسفة الحداثة أو تيارات البنيوية^(٢) والسيميائية^(٣) تبحث عن النظام والانسجام، وتسعى لتوحيد النصوص والخطابات، وتجريدها في قواعد صورية عامة، وتحقيق الكلية والعضوية الكونية.

فإن فلسفات "ما بعد الحداثة" هي ضد النظام والانسجام، وتعارض فكرة الكلية، وفي المقابل تدعو إلى التعددية والاختلاف والانظام، فالتفكيك يعتبر أحد أهم اتجاهات فلسفة ما بعد الحداثة، ذلك من خلال تجاوز الثبات وترسيخ اللامركزية في قراءة النص، ليفتح المجال بذلك للدلالات المتصارعة والقراءات المتعددة، ومنها لمقاربة تؤسس لروح الاختلاف.

(١) انظر: ما بعد الحداثة (ما بعد الفلسفة - اللا إنسان - نهاية التاريخ) ديزيره سقال ط ٢٠٢٠م ص ٧٣ وما بعدها

(٢) البنيوية: هي تيار فكري ونهج ميثودولوجي مهتم في المقام الأول بالعلوم الاجتماعية التي تفسر عناصر الثقافة الإنسانية عن طريق علاقتها مع نظام أوسع معين، وقد عرفت بأنها الاعتقاد بأن ظواهر الحياة الإنسانية غير مفهومة إلا من خلال علاقاتها المتبادلة، تشكل هذه العلاقات بنية، إذ توجد قوانين ثابتة للبنية المجردة وراء الاختلافات المحلية في الظواهر السطحية " (انظر: البنيوية، جان بياجيه، ترجمة عارف منيمه، وبشير أوبري، منشورات عويدات بيروت. لبنان الطبعة الرابعة ١٩٨٥م ص ٩).

(٣) السيميائية أو السيميولوجيا هي: دراسة حياة العلاقات داخل الحياة الاجتماعية وهي في حقيقتها: كشف واستكشاف لعلاقات دلالية غير مرئية من خلال التجلي المباشر للواقعة (انظر: السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، سعيد بنكراد ط الثالثة ٢٠١٢م الناشر دار الحوار للنشر ص ٩).

وكان خير ممثل لهذا الاتجاه الفيلسوف "جاك دريدا"^(١) الذي حاول تعرية الخطاب النقدي الغربي من صورته القديمة الجاهزة التي تتخللها رواسب قرائية تقليدية عن طريق النظرية التفكيكية بغية تصحيح المفاهيم، وإعادة النظر في الأنطولوجيا والميتافيزيقيا الغربية، وبذلك يؤسس لاستراتيجية جديدة أساسها الانفصال عن الجذور والمرجعيات وتقويض المركز.^(٢)

بالإضافة إلى تقويض مركزية العقل وميتافيزيقيا الحضور، لاستبدال الدال الصوتي بالدال الكتابي في إطار إزالة النموذج الأول الذي هو النموذج اللغوي والنحوي، وفي هذا الصدد تقوم التفكيكية على تشريح النصوص الأدبية من جهة، ومحاولة إيجاد تلك الثغرة التي تحول بين ما يصرح به النص وما يتضمنه من معانٍ خفية. ومثال ذلك تقويض (دريدا) للدال الصوتي الذي سيطر لعقود من الزمن بالدال الكتابي^(٣) وقد اختار "دريدا" في تعريفه للتقويض لغة (أدرية) أي أنه اختار التعبير بالنفي عن طريق حصر ما لا يمكن أن تكونه التقويضية وذلك في قوله: "إن التفكيك.... ليس تحليلًا ولا نقدًا... ليس التفكيك منهجًا ولا يمكن تحويله إلى منهج، خصوصًا إذا ما أكدنا في هذه المفردة على الدلالة الإجرائية أو التقنية.... يجب أن نحدد أيضًا أن التفكيك ليس حتى فعلًا أو عملية،

(١) جاك دريدا: فيلسوف فرنسي من أصل جزائري، ولد ١٩٣٠م من أبوين يهوديين يعتبر رائد المنهج التفكيكي، له مؤلفات في الفكر والثقافة منها: "استراتيجية تفكيك الميتافيزيقيا" و "صيدلية أفلاطون" (انظر: عطية أحمد عبد الحليم، جاك دريدا والتفكيك، دار الفارابي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ٢٠١٠م ص ٧-٨)

(٢) انظر: ما بعد الحداثة، كريستوفر باتلر ص ٢٢

(٣) انظر: التفكيك نحو التأسيس للمختلف، حنان خطاب، مجلة العلوم الاجتماعية عدد ٢٧ إبريل ٢٠١٨م ص ١٠٩-١١٠

إن التفكير حدث لا ينتظر تشاوراً أو وعياً أو تنظيمًا من لدن الذات الفاعلة، ولا حتى من لدن الحداثة... ما الذي لا يكونه التفكير؟ كل شيء إما التفكير؟ لا شيء! ^(١)

وبذلك أصبح التفكير استراتيجية مغايرة في تحليل مضامين النص واستخراج الدلالات اللانهائية ^(٢) مما يزيد من حمل أبعاد مفاهيمية مشتتة، وذلك من أجل إظهار الخطاب المغيب، أو كما يسميه "دريدا" خطاب الهامش وبذلك استهدفت نظريات "ما بعد الحداثة" تقويض المقولات الكبرى الغربية المركزية كالدال والمدلول، واللسان والكلام، وانتقادهم لمفاهيم كالجوهر والحقيقة والعقل، والوجود، وذلك عن طريق التشريح والتفكيك فنظرية التفكير "فيما بعد الحداثة" ترتبط - إذن - بالتقويض والذي كان رائده "مارتن هايدغر" ^(٣)

(١) الكتابة والاختلاف، جاك دريدا، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال، سينامر، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب ط ٢٠٠٠م ص ٦٠ - ٦٢. (فمن الملاحظ أن دريدا يشتق تعريفه للتقويسية من مفاهيم النظرية التفكيكية ذاتها، وهي النظرية التي قامت لتقويض المقولات المركزية التي اتبني عليها الفكر الأوروبي، فهو في تعريفه هذا يتمرد على القوالب التي عادتتها تقترن بالمنهج، فمنهجه هو "اللامنهج" (انظر: في نظرية النقد متابعة لأهم المدارس النقدية المعاصرة ورصد لنظرياتها، عبد الملك مرتاض، دار هومة الجزائر، ط ٢٠١٠م) ص ٨٨

(٢) انظر: استغراب ما بعد الغرب فلسفة التفكير كنموذج الاستغراب، جميل حمداوي، عدد ١٧ سنة ٢٠١٩م ص ٨٤ - ٨٥

(٣) مارتن هايدغر (١٨٨٩ - ١٩٧٦) فيلسوفًا ألمانيًا ربما يرتبط عمله بشكل وثيق بالظاهراتية والوجودية على الرغم من أنه لا ينبغي تحديد تفكيره كجزء من مثل هذه الحركات الفلسفية إلا بعناية شديدة، وهو شخصية محورية في تطور الفلسفة الأوروبية في القرن العشرين، من أهم مؤلفاته (الوجود والزمان) ١٩٢٧م (انظر: موسوعة ستانفورد للفلسفة).

حيث يفترض إعادة النظر في مسألة الوجود على غرار ما تصورته الكلاسيكية^(١) للحداثة، وذلك من خلال طرح متجدد في مسألة الكينونة ينقض ما جاءت به الفلسفة الوجودية الكلاسيكية، بدءًا من أفلاطون إلى نيتشه حيث تكلمت عن الكائن وقصدت به الكينونة، وغيبت من وجه نظره الموضع الحقيقي للكينونة، ومسألة تاريخ الميتافيزيقيا هو السبيل الوحيد الذي يضمن التفكير الحقيقي في ماهية الكينونة^(٢) وتتعلق هذه المسألة في تاريخ الميتافيزيقيا لإيجاد ذلك المفقود الذي وقع طي النسيان مع الطرح الوجودي الكلاسيكي^(٣)

٣. اللغة وما بعد الحداثة:

حيث تركز تلك النظرية على الخطاب، وهذا يعني أن تحليل النصوص أو تفكيكها قد أصبح يحظى بالصدارة في الجهد النظري لمفكري "ما بعد الحداثة"^(٤) ويعني اتخاذ الخطاب كوحدة للتحليل يظهر معه انصراف مفكري "ما بعد الحداثة" عن تحليل الواقع؛ وذلك نظرًا لأن الخطاب قد لا يعطي صورة حقيقية عن الواقع فتتأرجح "ما بعد الحداثة" يعطي أهمية استثنائية (للمعنى) وجعل المعنى خاصًا وشخصيًا، وما دامت اللغة غير

(١) الكلاسيكية: مذهب أدبي وفني نشأ في أوروبا، يقصد به مجموع الآثار الأدبية والفنية التي تعود إلى العصر الروماني والإغريقي، وهو نوع من الأدب يمتاز بالاعتدال والوحدة الفنية والاعتدال وتناسب الأجزاء (انظر: المعجم الأدبي، جاور عبد النور، دار العلم للملايين، بيروت ط أولى ١٩٧٩م ص ٢٢٠).

(٢) انظر: التفكيك نحو التأسيس للمختلف، حنان خطاب ص ١١٠

(٣) انظر: الأساس الأنطولوجي لهرفينوطيقا الوجود عند مارتين هايدغر، إيناس كريش، العدد الأول (جانفي ٢٠٢٢) ص ٥٣٥، انظر أيضًا: مارتين هايدغر مدخل إلى الميتافيزيقيا نقله إلى العربية د/ عماد نبيل دار الفارابي. بيروت. لبنان ط أولى ٢٠١٥م ص ١٢ وما بعدها.

(٤) انظر: نقد ما بعد الحداثة، الحضارة بين الحوار والصراع في عصر ما بعد الحداثة يوسف سلامة، الآداب، العدد ٣ سنة ٢٠٠٠م ص ١٨.

قادرة على أداء المعنى، وما دام النص يمكن تفسيره بعدة تفسيرات، وليس هناك مرجع معتمد لترجيح معنى على الآخر، وحتى لو حاولوا هذا الترجيح سوف يكون عن طريق اللغة، وما دامت الحقيقة هي ما تؤديه هذه اللغة، واللغة يبنيتها المجتمع، فليس هناك - إذن - حقيقة مطلقة؛ لذا "فما بعد الحداثة" تترك الإنسان حبيس ما سموه "سجن اللغة" فالواقع تكشفه اللغة وليس العقل والملاحظة.^(١)

فمن الواضح أن معنى النص أصبح مبعثر؛ وذلك لأن اللغة قوة لا يمكن التحكم فيها، فالمعنى أكبر من مدلول الكلمة، وكل قارئ يفهم معناه الخاص من الكلمة، فتصبح المعاني بعدد القراء، وبالتالي تكون حالة من السيولة تختفي فيها الحقائق، وتتعدد فيها المعاني الفردية. وهذا ما جعل النصوص المقدسة في العهد القديم والجديد، فضلاً عن النظريات والقيم والمبادئ كلها صور هلامية يفهمها كل شخص حسب مراده.

٤. اعتبار النص والنص الموازي:

من الخصائص المهمة "لما بعد الحداثة" أنها أعادت الاعتبار للمؤلف والقارئ والإحالة والمرجع التاريخي والاجتماعي والسياسي..... كما هو حال نظرية التأويلية، وجمالية التلقي، والمادية الثقافية.... وتحطيم الحدود بين الأجناس الأدبية^(٢) حيث لا تعترف "ما بعد الحداثة" بالحدود الأجنبية ولقد وصف الفيلسوف والناقد الأدبي "فريدريك جيمسون" ما بعد الحداثة بأنها: "المنطق الثقافي المهيمن للرأسمالية المتأخرة التي هي الممارسات الثقافية المترابطة ترابطاً عضوياً مع العنصر الاقتصادي والتاريخي لما بعد

(١) انظر: ما بعد الحداثة (ما بعد الفلسفة - الإنسان - نهاية التاريخ) ديزيره سقال ص ٨٥ - ٨٨

(٢) يمكن الإطلاع على تلك النظريات في كتاب جميل حمداوي "نظريات النقد الأدبي والبلاغة في

مرحلة ما بعد الحداثة" شركة مطابع الأنوار المغربية ط ١ سنة ٢٠١٢م.

الحادثة، والرأسمالية المتأخرة هي الفترة التي تسمى أحياناً الرأسمالية الاستهلاكية أو العولمة وغيرها^(١)

٥. من خصائص ما بعد الحادثة نظرته للإنسان بأنه أقل من أن يربط بقوانين الطبيعة العامة، بل هو مربوط بالأثر الاجتماعي، وخاصة الأثر اللغوي:

فهم يرون أنه لا توجد ذات إنسانية مستقلة عن حقيقتها الاجتماعية، فهم يرون أن الثقافة والمجتمع يصنعان الأفراد كما يصنعان أفكارهم واتجاهاتهم، "فما بعد الحادثة" ترى أن الإنسان ما هو إلا السلوك الخارجي الذي تتحكم فيه البيئة، وقد ساعد على ذلك النظريات السلوكية في علم النفس التي ترى أن سلوك الإنسان محكوم بقوانين علمية كقوانين الطبيعة، فأصبح يجري على الإنسان التجارب كما تجري على العناصر الطبيعية.^(٢)

كما أن ما بعد الحادثة جعلت الإنسان مادة استعمالية وتحويله إلى مستهلك، فالعمل الإنساني أصبح هو العمل الذي يقوم به المرء نظير أجر نقدي محسوب خاضع لقوانين العرض والطلب، والإنسان أصبح مادة استعمالية حقيقية، وذلك من خلال إجراء التجارب عليه، وزوال القيم الدينية والإنسانية عن الدوافع الإنسانية، حيث أصبح المحرك للإنسان المنفعة واللذة ونفي كل ما يغيب عن حواسه، فلا وجود للحقائق المطلقة. هكذا أصبح حال إنسان ما بعد الحادثة^(٣).

(١) ما بعد الحادثة أو المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة، ترجمة أحمد حسان مجلة الجراد، مارس ١٩٩٤م ص ٧

(٢) انظر: ديزيره سقال، ما بعد الحادثة (ما بعد الفلسفة - اللا إنسان - نهاية التاريخ) ص ٢٨ - ٣٥. ومقاربات في الحادثة وما بعد الحادثة (حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر) تعريب محمد الشيخ وياسر الطائري، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ص ١٠٦.

(٣) انظر: ما بعد الحادثة ديزيره سقال ص ٣٦.

٦. النظام الأخلاقي في فلسفة "ما بعد الحداثة" لا يخضع إلى اعتبارات قيمية مطلقة

أو أي معايير ثابتة:

فالأخلاق - هنا - تنطلق من اتفاقيات محدودة الشرعية، تملئها مصالح الفرد أو المؤسسات المهيمنة على المجتمع، فالصفات الأخلاقية نحتاج إليها من منظور براغماتي مؤقت في حدود النفعية البحتة.

وهذه الفلسفة - ما بعد الحداثة - عندما نزععت اعتبارية العقل ومركزية الفكر الإنساني المادي جعلت اهتمامها في تقديس اللذة والرغبات الجسدية، وإطلاق العنان للرغبات المكبوتة دون قيود^(١) ويظهر ذلك في مظاهر عديدة مثل: الملابس الفاضحة في بيوت الأزياء، وما يطلق عليه الموضة العالمية، وإلغاء الفروقات بين لباس الرجال والنساء كتسوية بين الأجناس والمخلوقات، وشيوع العائلات المكونة من زوجين من الرجال، أو من الإناث، أو زوج وأطفال، وهذا يعد انهياراً حاداً لمفهوم الأسرة الطبيعية، نحو تمرد عبثي على كل شيء طبيعي وسوي.

٧. هيمنة الصورة:

حيث صاحبت نظريات "ما بعد الحداثة" تطور هائل لوسائل الإعلام، مما جعل الصورة البصرية علامة سيميائية تشهد على تطور ما بعد الحداثة، ولم تعد اللغة هي المنظم الوحيد للحياة الإنسانية، بل أصبحت الصورة هي المحرك الأساسي للتحويل المعرفي.

ففي عالم الصورة تحول العالم الحقيقي - الواقع المعاش للناس - إلى عالم لا يتشكل إلا عبر ما يراه الإنسان عن صور للمحاكاة، وأصبحت الحياة مجموعة متتالية من الصور التي يستهلكها الإنسان، ويرتبط هذا بما حدث في عالم العولمة الذي انشغل

(١) انظر: أخلاق ما بعد الحداثة في أفق الاهتمام بالذات عند ميشال فوكو، منال خوالدية، مجلة آفاق العلوم المجلد (٧) العدد (٤) ٢٠٢٢م جامعة عنابة الجزائر ص ٤٧٠، والأزمة الأخلاقية في مجتمع ما بعد الحداثة د/ أحمد زايد، المحور ص ٢٦٨ وص ٢٧٢- ٢٧٣ وما بعدها.

بصناعة الصورة ودمجها في عالم الاستهلاك وفي نظم الاتصال، بحيث أصبح هذا هو العالم الحقيقي في مقابل العالم الواقعي الذي بهتت صورته، وأصبح في محاولة مستمرة لمحاكاة الصورة بدلاً من العكس، وأصبح من الصعوبة بمكان الفصل بين الواقع والمتخيل^(١)

وفي نهاية المطاف: لم أجد عبارة معبرة وجامعة لتلك الخصائص - سألقة الذكر- خير من قول المؤرخ البريطاني "أرنولد توينبي" في كتابه "دراسة للتاريخ"^(٢) حيث عبر بأن عصر "ما بعد الحداثة" في الغرب سيهيمن عليه القلق واللاعقلانية، وفقدان الأمل والعجز، في عالم ما بعد الحداثة - إذن - سيضل الوعي، ويصبح عاجزاً عن التمسك بمفاهيم العدالة والحقيقة، إن الوعي نفسه يصبح بلا مركز ويصير مجرد وظيفة. أما الفن فيصير لا تعبيراً عن الروح الإنسانية بل مجرد وظيفة، وتقوم المقاربة الجمالية للعالم بتحريتنا من عنف المفاهيم الكلية "منطق الشبيه" الحداثي مقابل "منطق المختلف، ما بعد الحداثي".

وكما يقول - أيضاً - صاحب مقال نحو مفهوم ما بعد الحداثة: إن سمات ما بعد الحداثة اللاتوجه، أعني الإثارة المعقدة التي تساعد هذه المفاهيم على تقلبها وتدويرها، الالتباس، هرطقة الخروج على المؤلف، التعددية، العشوائية، التمرد، الشذوذ، التحويل، التشويهي، وهذه المفاهيم تشير إلى المصطلحات الواهنة حول التهديم، اللإبداع، التحلل، التفكيك، اللامركزية، الانحلال، اللا تعريف، اللا شرعة^(٣)

(١) انظر: عصر الصورة: السلبيات والإيجابيات، شاعر عبد الحميد، الكويت سلسلة عالم المعرفة،

العدد ٣١١ يناير ٢٠٠٤م (الفصل العاشر الصورة في عصر العولمة)

(٢) دراسة للتاريخ، أرنولد توينبي، المؤلف فؤاد محمد شبل، الناشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ١٩٩٤م ص ٣١-٣٤.

(٣) إيهاب حسن، ترجمة صبحي حديدي، مجلة الكرمل (رام الله) العدد (٥١) ربيع ١٩٩٧م، ص ١٨.

١٩ من أرشيف الشارخ للمجلات الأدبية والثقافية العربية.

ومن واقع ما سبق بيانه من تعريف لمصطلح "ما بعد الحداثة" وبيان نشأتها وما امتازت به من خصائص يمكن أن نحدد اتجاهات وأبعادًا لما بعد الحداثة " تتمثل فيما يلي:

١. **البعد المعرفي:** ويتمثل في مجتمع المعلوماتية، حيث اكتسبت المعرفة سلطة وقوة كبرى، وصارت سلعة تباع وتشتري، وسلطة محكمة، وترى "ما بعد الحداثة" أن المعرفة هي القوة الرئيسية للإنتاج، وهذا واضح من خلال نشوء الشركات متعددة القومية والتطور الهائل في صناعة البرمجيات ووسائل الاتصال، وتحول العالم إلى سوق دولية^(١)
٢. **البعد الاجتماعي:** ويبدو في تحول صورة المجتمع، حيث أصبحت وظائف الضبط وإعادة الإنتاج توكل إلى الآلات، كما تغيرت الطبقة السياسية وباتت شريحة مركبة من رؤساء الشركات والمديرين رفيعي المستوى، ورؤساء المنظمات المهنية والعمالية والسياسية والدينية، وتراجعت أقطاب الجذب القديمة مثل قادة الأحزاب والطوائف والقبائل، كما تراجعت الروابط العائلية والقبلية والعرقية وتعاضمت الفردية^(٢)
٣. **البعد الفكري:** تحطيم الأنساق الفكرية القاهرة والمغلقة، والتي تأخذ عادة شكل الأيديولوجيات على أساس أنها تقدم تفسيرًا كليًا للظواهر؛ لذا فإن مفكري "ما بعد الحداثة" يشددون على أهمية انفتاح أي نص لقراءات متعددة، ويدعون أن المؤلف قد مات بانتهاء إنشائه للنص، ويبقى النص منفتحًا على عشرات التفسيرات والتأويلات^(٣)

(١) انظر: الوضع ما بعد الحداثة، جان فرانسوا ليوتار، ترجمة أحمد حسان ص ٢٧- ٣٠.

(٢) انظر: التحول الثقافي، في كتابات مختارة في ما بعد الحداثة (١٩٨٣- ١٩٩٨م) فريدريك جيمسون، ترجمة محمد الجندي، منشورات أكاديمية الفنون القاهرة ٢٠٠٠م ص ٣٦- ٣٧.

(٣) انظر: المرجع السابق ص ١٠، وشبكة الحضارة المعرفية من المجتمع الواقعي إلى العالم الافتراضي، السيد ياسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ٢٠٠٩م ص ٥٠.

٤. **تحطيم مفهوم الذات:** فلا سلطة للمؤلف أو المفكر، هو فقط يبدع ويضع فكره، وللجميع الحق في قبوله أو رفضه دون هيمنة من المؤلف، فحركة ما بعد الحداثة تتادي بتقليص دور النظرية، وتركز على ديناميات التفاعل في المجتمعات المحلية، تلافياً لعملية التعميمات الجارفة التي تلجأ إليها النظريات، مما يؤدي إلى الاعتراف بالفروق النوعية، وصور التعددية.^(١)

٥. **البعد الديني:** وقد آثرت أن أختتم به؛ لأن بيانه سيصل بنا إلى المصطلح الثاني في موضوع البحث وهو "تأليه الأنسنة" وإذا أمعنا في فلسفة "ما بعد الحداثة" في فهم الدين وتفسيره سنجد أنها فلسفة تختلف تماماً مع فلسفة الحداثة، حيث ذهبت "الحداثة" إلى أن الدين عقائد ومعتقدات وطقوس لا بد من الإيمان بها والتصرف على ضوءها؛ لتحقيق وجود الدين فعلياً، بينما نجد "ما بعد الحداثة" تقول: إن الدين مجرد ممارسة فعلية، تتجسد في كيفية معاملة الفرد لنفسه وللآخرين، والله ليس إلهاً شخصياً فلا يرتبط بنا بعلاقة شخصية، وبذلك من الخطأ التساؤل عما هو كما تذهب - أيضاً - إلى القول بأن روايات الدين ونظرياته ليست صادقة ولا كاذبة، بل هي مجرد أدوات لإلجام الفرد والمجتمع وضبطهما إنسانياً من خلال نشر الخير والأخلاق والتوازن العقلي والنفسي^(٢)

- فضلاً على القول بأن الدين مجموعة رموز تتضمن أفكاراً ومعاني وقيماً سامية، من أجل خدمة إنسانية الإنسان والمجتمع. وليست في الحقيقة مجموعة حقائق واقعية،

(١) انظر: شبكة الحضارة المعرفية ص ٥١- ٥٣

(٢) انظر: هانس كونج: لماذا مقاييس عالمية للأخلاق (الدين والأخلاق في عصر العولمة) ترجمة من الألمانية: ثابت عيد، المركز القومي للترجمة العدد ١٩٩٩م القاهرة ٢٠١٥م ص ١٩، ١١٢،

وهذا ما جعل "هانس كونج"^(١) يعرف الدين بأنه: علاقة اجتماعية وشخصية متحققة بشيء يعلو العالم ويحيط به وهذه العلاقة هي التي تتحقق في عادة وعرف اجتماعي، وتنعكس في عقيدة وخلق وطقوس دينية في معظم الأحيان^(٢)

ثالثاً منشأ مصطلح الأنسنة وخصائصها:

بالبحث عن السياقات التاريخية التي أنتجت وساهمت في تشكيل وظهور هذا المصطلح، نجده قد مر بكثير من المراحل والتطورات بمرور الزمان.

أولاً: في الفلسفة اليونانية - يقودنا تتبع تاريخ هذا المصطلح إلى "النزعة الإنسانية" التي ظهرت بوادرها في التراث اليوناني عند المدرسة السوفسطائية^(٣) التي ذهبت إلى

(١) هانس كونج: مدير معهد أبحاث توحيد الكنائس المسيحية التابع لجامعة توينجنجن بجنوب غرب ألمانيا الاتحادية، ولد في عام ١٩٢٨م في بلدة سورزيه بسويسرا، والتحق بالجامعة البابوية جريجورينا بروما؛ ودرس فيها الفلسفة والعلوم اللاهوتية من سنة ١٩٤٨م إلى سنة ١٩٥٥م من مؤلفاته، هل الله موجود، ومسألة حول وجود الله (ص ١٣ - ١٤ من كتاب / التوحيد والنبوة والقرآن في حوار المسيحية والإسلام دراسة تحليلية نقدية د/ السيد محمد الشاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ط أولى ١٩٩٤م).

(٢) هانس كونج، وجوزيف فان إس: التوحيد والنبوة والقرآن في حوار المسيحية والإسلام، ترجمة د/ السيد محمد الشاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت. لبنان ١٩٩٤م ص ١٧.

(٣) السوفسطائية مدرسة من المدارس الفلسفية اليونانية، وأصل اسمها يرجع إلى لفظ السفسطة، وهذه الكلمة ترجع بدورها إلى اللفظ اليوناني "سوفيسما" المشتق من لفظ "سوفوس" ومعناه الحكيم والحاظ، والسفسطة قياس مركب من الوهميات، والغرض منه إقحام الخصم وإسكاته، وكان البحث عن الحقيقة لم يشغل اهتمامهم كثيراً؛ لأنهم آمنوا بأن المعرفة بنية العلم بعيدة عن الإنسان وأن الإنسان لا بد له من أن يقدر الأشياء بناء على خبرته الفردية الخاصة (دليل أكسفورد للفلسفة، تدهوفدريتش، ترجمة: نجيب الحصادي، مراجعة عبد القادر الطلحي، طبعة المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا سنة ٢٠٠٣م ص ٤٦٧ - ٤٦٨، ومعجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جمال الدين سعيد ص ٢٤٦)

القول على لسان بروتاغوراس: "الإنسان مقياس كل شيء، ما هو كائن بما هو كائن، وما هو غير كائن بما هو غير كائن"^(١)

في محاولة فهم للتعامل مع الإنسان بوصفه موجودًا لا بوصفه ذاتًا مفكرة^(٢) وبالتالي رد جميع الأشياء إليه.

- كما نجد "سقراط"^(٣) قد استلهم من عبارته تلك جملته الشهيرة التي نقشت على معبد دلف (اعرف نفسك بنفسك) أساس لهذه النزعة^(٤) فمن الواضح أن تراث اليونان بوجهه الفلسفي، ووجه الإغريقي المتمثل في الآداب والقانون والأخلاق والفنون كان رافدًا من روافد تشكل الفكر الإنساني الحديث.^(٥)

ثانيًا: القرون الوسطى المسيحية - هذه القرون التي تؤدي دراستها إلى فهم كيف أن المناخ الثقافي والسياسي في تلك الحقبة أدى إلى بروز النظرة الأنسنية، ومما لا شك فيه أن المسيحية قد لعبت الدور الأساسي في ظهور الأنسنة، حيث كانت القرون الأوروبية الوسطى تعرف بهيمنة الكنيسة على الحياة الفكرية والثقافية في العالم الغربي، حيث

(١) انظر: قصة الفلسفة، ول ديورانت، ترجمة فتح الله المشعشع، بيروت دار المعرفة الطبعة السادسة ص ١٦٤، والإنسانية والوجودية في الفكر العربي، عبد الرحمن بدوي القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٧م ص ٩

(٢) الوجودية، جون ماکوري، الكويت، سلسلة عالم المعرفة ١٩٨٢م ص ١٣.

(٣) فيلسوف يوناني ولد في ألويكية بآتيكا نحو عام ٤٧٠ ق. م ومات في أثينا عام ٣٩٩ ق. م، كان أبوه نحائًا، وأمه قابلة، وانتهت حياته بالإعدام، كان منهجه مبنيا على التهكم والتولد لاستخراج الحقائق (معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي ص ٣٦٥ - ٣٦٧).

(٤) انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، بيروت دار الطليعة ص ١١ سنة ٢٠٠٦م ص ٣٦٦.

(٥) بنية الثورات العلمية، توماس كون، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، مراجعة محمد دبس، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية ط أولى ٢٠٠٧م ص ١٨١.

كانت تنظر إلى الإنسان على أنه مذنّب يولد بالخطيئة الأصلية، وجعلت ذلك موروثاً مقدساً لا يقبل النقاش^(١)

- كما كانت تحكم بتمايز الدين والدنيا وتعارضهما، وأن العقل يعدّ عدوًّا لدودًا للإيمان عند المسيحيين في الأعم الأغلب، هذا بالإضافة إلى مواجهة الكنيسة القاسية للعلماء، ونقصان المفاهيم الدينية المسيحية أو ضعفها^(٢) فحركة الأنسنة - هنا - أتت لتحرير الإنسان من أي سلطة خارجة عن ذاته، وخاصة الأفكار الدينية في المسيحية المحرفة السائدة حينئذ.

ثالثاً: عصر النهضة - وفي هذه المرحلة نجد "النزعة الإنسانية" محافظة على الالتزام بالقوانين الدينية، وخاضعة للمسيحية مع ممارسة النقد عليها، ودور الإنسان لم يعد عديم الشأن بالنسبة إلى الرب، الكنيسة، أو الطبيعة^(٣)

وتنبه الإنسان إلى قيمة نفسه وعظيم قدره بين الكائنات، ويؤكد ذلك صاحب قصة الفلسفة الحديثة إذ يقول: "حتى نشأ لذلك مذهب خاص يعرف بالمذهب الإنساني، يرفع الإنسان إلى أرفع المراتب ويضع مصلحته فوق كل شيء آخر".^(٤)

(١) وهذا بيت الداء، حيث عزز الدين المحرف - كما في المسيحية - عن تصدير عقيدة صحيحة وحقيقة يقينية عن طبيعة الأمور من خلق وتدبير وعناية ومقاصد وغيرها كما وضّحها الإسلام في أكمل بيان.

(٢) انظر: الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة د/ روح الله الموسوي ص ٢٣- ٢٤ مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية ط أولى ٢٠١٩م، انظر أيضاً: وايت أندرود يكسون، بين العلم والدين، ترجمة إسماعيل مظهر، دار العصور مصر ص ٧٣، ج - ويتلر، الهرطقة في المسيحية، ترجمة جمال سالم ص ١٠٧ وما بعدها

(٣) انظر: آلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس، ترجمة فاضل جنكر، الرياض العبيكان ط أولى ١٤٣١هـ ص ٢٦٨

(٤) زكي نجيب محفوظ وأحمد أمين ١/٤٦ القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة ١٣٥٥هـ

ويعد "إراسموس"^(١) رائدًا من رواد هذه الحركة في أوروبا، حيث يعتبر من الشخصيات البارزة التي جسدت الثقافة الإنسانية تجسيدًا واضحًا، حيث نقد العقائد المسيحية وسلطة رجال الدين قائلًا: "هناك عقل في كل إنسان، وفي كل عقل يوجد جهد يتجه نحو الخير"^(٢)

رابعًا: عصر التنوير

وهو العصر الذي يمثل الثورة على كل المسلمات، وهو عصر فصل الدين عن الدولة، وفي هذا العصر أصبح الإنسان وحده هو مقياس لكل شيء، كان هو مسوغ وجوده وغايته^(٣) وهذا العصر - يمثل عصر الثورة الفرنسية التي جسدت للناس الأمل الكبير في أن يتم إحلال الإنسان محل الله فكان قولهم: "فحتى لو لم يوجد مدبر عظيم ولم تكن مصائرنا محكومة بقوة عليا، وحتى إن لم يكن هناك من يراقبنا ويسهر على حسن سير الأمور بحكمته اللامتناهية التي لا يمكن سبرها، سنعرف كيف نتولى أمورنا بأنفسنا وبفضل العلم والعقل والتقدم والديمقراطية سنقضي على كل آلام البشر"^(٤)

(١) إراسموس الاسم المستعار لجيرت جريتر، ولد في روتردام سنة ١٤٦٦م وربما ١٤٦٩م ومات ١٥٣٦م في بال، نموذج الأنسي الذي كان ينادي به في القرن السادس عشر أهل الثقافة من كل الأمصار، كان متضلعا في الأدب اللاتيني نتاجه الأنسي غزير جدًا (معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي ص ٤٩).

(٢) انظر: "الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض، القاهرة دار سينا للنشر ط أولى ١٩٩٧م، ص ٥٠-٥١، ومدخل إلى التنوير الأوروبي ص ١٠٧، هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر رابطة العقلانيين العرب، بيروت لبنان ط أولى ٢٠٠٥م للقرن التاسع.

(٣) انظر: أزمة الوعي الأوروبي، بول هازار ترجمة د/ يوسف عاصي، مراجعة د/ بسام بركة، بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية ص ١٩٠-١٩١.

(٤) أساتذة اليأس "النزعة العدمية في الأدب الأوروبي، نانسي هيوستن، ترجمة: وليد السويركي، مراجعة د/ أحمد خريس ط أولى ٢٠١٢م، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (كلمة) ص ٢٢.

ويعد كانط^(١) هو المؤسس الأول للفلسفة الإنسانية، في اعتبار الإنسان مركز الاهتمام في الفكر، وتحويل الشأن المجتمعي إلى مادة للتفكير والتأمل النظري^(٢) حيث يطالعنا كانط بقوله: "إن التنوير هو خروج الإنسان عن حالة قصوره التي يتسبب فيها بنفسه، والقصور هو عجزه أن يكون لنفسه عقلاً من دون مساعدة من سواه"^(٣) فهو يهيمش - هنا - المرجعية الغيبية، ويمجد الإنسان باعتباره أن عصر التنوير هو إعلان لتفوق النزعة الإنسانية^(٤).

- كما كان من أبرز نشاطات "الأنسنة" السابقة للقرن التاسع عشر ما قام به (غروتويس)^(٥) الهولندي (١٦٢٥م) كبداية عملية في اعتبار الطبيعة الإنسانية مصدراً

(١) إيمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤م) فيلسوف ألماني يعتبر من أعظم فلاسفة ألمانيا، وهو مؤسس المذهب المثالي الكلاسيكي الألماني، ومؤسس المثالية النقدية، وتركزت فلسفته في نقد العقل، وقال بأن العقل البشري عاجز عن إدراك حقائق الأشياء في ذاتها (انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص ٢٠٨ طبعة دار المعارف القاهرة سنة ١٩٤٨م).

(٢) انظر: الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، لعبدالله السيد ولد أباه ضمن كتاب مدخل لتكوين طالب العلم في العلوم الإنسانية، بيروت الشبكة العربية للأبحاث ط ٢ سنة ٢٠١٣م ص ١٢٨ - ١٢٩.

(٣) مدخل إلى التنوير الأوروبي ص ١٥٢

(٤) إنسية: الأيديولوجية التي راجت في إيطاليا في النصف الثاني من القرن الرابع عشر، وامتدت منها إلى بقية بلدان أوروبا الغربية، وكانت من أهم عوامل إرساء العلم والثقافة المحدثين وهي بالإضافة إلى هذا البعد التاريخي كل دعوة موضوعها الإنسان تؤكد فيه كرامته، وتجعله مقياس كل قيمة (ص ٧١ المعجم الفلسفي د/ عبد المنعم الحفني دار ابن زيدون بيروت، مكتبة مدبولي القاهرة).

(٥) غروتويس (١٥٨٣م - ١٦٤٥م) قاضٍ وعالم اجتماع ورجل دولة هولندي، نصير بارز لنظريات القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي البورجوازية وكان غروتويس يعتقد أن القانون والدولة من أصل

=



للقوانين بدلاً من المصدر الإلهي^(١).

ثم جاء الدور الأبرز لسينوزا^(٢) في فصله بين الفلسفة واللاهوت حوالي عام ١٦٦٣م^(٣)

خامساً: العصر الحديث:

لقد ازدادت هذه النزعة رسوخاً في الفكر الغربي، وبلغت ذروتها في العصر الحديث في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، حتى اتجهت إلى الإلحاد وإنكار الغيب كلية "حيث آمنت حداثة القرن التاسع عشر بالإنسان وبقدرته المطلقة على فهم العالم والحياة والذات والتاريخ والواقع، وقد رسخ هذا الشعور في وعي الحداثة الثورات، والاكتشافات العلمية التي أشعرت الإنسان بأنه لم يعد بحاجة إلى أي قوة غيبية خارج نطاق الطبيعة"^(٤)

دنيوي وليس من أصل إلهي، وكان يقول أن الدولة ظهرت إلى حيز الوجود نتيجة اتفاق بين الناس (ص ٣٢١ من كتاب الموسوعة الفلسفية

(١) انظر: في نقد الحاجة إلى الإصلاح، محمد الجابري، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية ص ١٤٧-١٤٨.

(٢) اسبينوزا (١٦٣٢م - ١٦٧٧م) فيلسوف هولندي من أسرة يهودية أندلسية، تلقى تعليمه في مدرسة عبرية، ثم انتقل إلى المدرسة الإكليريكية في بيريرا، وكانت الغاية التي يسعى إليها من وراء تفلسفه هي الكشف عن حياة الإنسان، ومكانه في العالم، وما يستتبع ذلك من كشف طبيعة العالم (انظر: الموسوعة العربية العالمية على مولا ج ٢ ص ٦٧ ط أولى ١٩٩٨م، هيئة الموسوعة العربية التابعة لوزارة الثقافة السورية - منتدى مكتبة الإسكندرية

(٣) انظر: مدخل إلى التنوير الأوروبي، هاشم صالح ص ٢١٤ وما بعدها.

(٤) انظر: دراسات معرفية عن الحداثة الغربية، د/ عبدالوهاب المسيري، مصر مكتبة الشروق ط ١ سنة ٢٠٠٦م ص ١٧- ٢٠

ثم ظهر "أوجست كونت"^(١) الذي يعد من أبرز من دعا إلى ما يعرف "بدين الإنسانية" وهو الدين الذي يقوم على عبادة الإنسان بدلاً من عبادة الله تعالى، باعتبار أن الإنسان هو الموجد الأعظم الذي تشاركت فيه كل أجيال بني آدم في تقدم الإنسان وسعادته، وقد نصب نفسه الكاهن الأكبر للديانة الإنسانية، ووضع لها شعار (المحبة) كمبدأ، والنظام كأساس والتقدم كغاية، وكان له بعض الأتباع في دول عدة، تبعوا في كل بلد كاهناً أكبر وأقاموا لهم معبداً.^(٢) ومن أنصار تلك النزعة - أيضاً - الفيلسوف "فيورباخ"^(٣) الذي اعتبر أن الإنسان هو الله أو الله هو الإنسان حين يتحدث عن الله فإنه - في الحقيقة - يتحدث عن نفسه؛ لأن الآلهة ليست إلا تجسيدا لرغبات الإنسان^(٤).

ثم ما نلبث أن نجد "نيتشه" - كما ذكرت سابقاً - قد وصل بالنزعة الإنسانية إلى أعلى درجات الغلو والشطط بإعلانه لموت الإله والتنكر له؛ لأن الإيمان بوجود الإله

(١) أوجست إيزيدور ماري فرانسوا كونت، ولد في مونبلييه في ١٧ كانون الثاني ١٧٩٨م، ومات في باريس في ٥ أيلول ١٨٥٧م نشأ على الديانة الكاثوليكية، وقد نشر المجلد الأول من الدروس في الفلسفة الوضعية عام ١٨٣٠م وقد حلم أوغست كونت بديانة جديدة للإنسانية، وأعلن نفسه كاهنها الأكبر (معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي ص ٥٤٠ - ٥٤٣).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، مصر مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع ص ٣٤٠ - ٣٤١
(٣) فيورباخ (١٨٠٤م - ١٨٧٢م) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، أثر تأثيراً حاسماً على ماركس، وإنجلز بالاتجاه الجديد الذي شقه للدراسات في مجال فلسفة الدين، والإنسان هو المبدأ الأساسي في كل فلسفة "فيورباخ" والقانون الأعلى للعالم الإنساني ليس القانون الإلهي وكان "فيورباخ" آخر ممثل للفلسفة الكلاسيكية الألمانية (انظر: معجم الفلاسفة جورج طرابيشي ٤٩٢ - ٤٩٣ ط ٣ سنة ٢٠٠٦م دار الطليعة، بيروت. لبنان).

(٤) انظر: أصل الدين فيورباخ، ترجمة: أحمد عبدالحليم عطية، بيروت المؤسسة الجامعية للدراسات ط أولى ١٩٩١م ص ١١٥.

يحول بين الإنسان وبين إحساسه بنفسه، وذلك يعد عقبة في طريق سيادة الإنسان وتفوقه^(١)

وبهذه الأفكار الفلسفية التي تزعمها فلاسفة مؤثرون في الفكر الغربي بلغت الأنسنة ذروتها في العالم الغربي، وأصبح لها منظمات وجمعيات كانت إحدى ركائز الحركة الإنسانية الحديثة، وأصبح الإنسانون أصحاب دين جديد، ولاقت أفكارهم قبولاً لدى الملاحدة المعاصرين^(٢)

- وانتهى بهم الحال إلى صدور مرسوم عام (١٩٣٣م) من قبل أنصار هذا المذهب الإنساني يوضح أهم سمات تلك الحركة كان أهم ما فيه ما يلي:
١. أن الإنسان جزء من الطبيعة، وهو نتيجة عمليات مستمرة فيها.
 ٢. أن هذا الكون موجود بذاته وليس مخلوقاً.
 ٣. أن ثقافة الإنسان الدينية ليست نتاج التطور التدريجي الناشئ من التفاعل بين الإنسان والهيئة الطبيعية والوراثة الاجتماعية.
 ٤. أن طبيعة الكون لا تقبل أي ضامن فائق على الطبيعة للقيم الإنسانية.
 ٥. أنه قد ولى الزمن الذي يعتقد الناس فيه بالدين وبالله^(٣)

ثم كان بيانهم التالي عام (١٩٧٣م) بعد الحرب العالمية الثانية والنازية الذي أكدوا من خلاله أنهم يبدؤون في تصورهم عن الكون والحياة من الإنسان وليس من الله ومن

(١) انظر: نيتشه، د/ فؤاد زكريا، دار المعارف ص ٤٢، ١٣١-١٣٣.

(٢) انظر: الأنسنة المستحيلة ص ٣٧- ٤١ إشكالات تأليه الإنسان وتفنيدها في الفكر المعاصر د/ إبراهيم بن عبدالله الرماح، طبعة إلكترونية خاصة بمنصة سوري ١٤٤١هـ - ٢٠١٩م دار وقف دلائل للنشر ١٤٣٩هـ الرياض المملكة العربية السعودية.

(٣) وليم جيمس، محمود زيدان، دار المعارف بمصر ١٩٥٨م ص ٢٠٥.

الطبيعة وليس من الألوهية، وقد صدر فيه عبارة "لن ينجيننا الله يجب علينا أن ننجي أنفسنا بأنفسنا"

كما قام صاحب كتاب الأنسانية بكتابة مقدمة قصيرة^(١) أبرز من خلالها ما يميز الرؤية الإنسانية المعاصرة كما يلي:

١. يؤمن الإنسانون أن العلم والعقل بشكل أعم أداتان مهمتان للغاية، ويجب أن نستخدمهما في كل مناحي الحياة، ولا ينبغي النظر في أي معتقدات على أنها ممنوع الخوض فيها.

٢. الإنسانون إما ملحدون وإما على الأقل لا أديون، إنهم يتشككون في الزعم بوجود إله أو وجود ملائكة أو شياطين.

٣. يؤمن الإنسانون بأن هذه الحياة هي الحياة الوحيدة لنا، فلا توجد حياة أخرى تعود فيها أرواحنا إلى أجسادنا بعد موتنا.

٤. كما تتطوي تلك الحركة على إيمان شديد بوجود وأهمية القيمة الأخلاقية، وأنه ينبغي أن تستمد أخلاقنا عن طريق دراسة الطبيعة الفعلية للبشر، وينكرون القول بأنه لا يمكن وجود قيمة أخلاقية دون الإله.

٥. كما يؤكدون على استقلالنا الأخلاقي الفردي، وألا نحاول تسليم تلك السلطة أو المسؤولية إلى سلطة خارجية عنا.

٦. كما يؤمنون أنه يمكن أن يكون لحياتنا معنى دون أن يهبنا الإله إياه.



(١) الإنسانية "مقدمة قصيرة جداً" ستيفن لو، ترجمة ضياء ورا، مراجعة مصطفى محمد فؤاد، القاهرة

مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط أولى ٢٠١٦م ص ٩-١٤



رابعاً: أهم خصائص وملامح تأليه الأنسنة

اختص "تأليه الأنسنة" بعدة خصائص أفردته عن غيره من مصطلحات كان من أهمها:

١. المركزية الإنسانية:

يرتكز "تأليه الأنسنة" على مفهوم أن الإنسان هو الكائن الذي يجب أن يكون محور الاهتمام في العالم، فليس ثمة في الوجود شيء - بما في ذلك الله - أهم من الإنسان، بل إن استبدال "محبة الله" بمحبة الإنسان هي في طريق تطور النوع الإنساني، فالإنسان يعتبر هو العامل الأساسي في بناء المعرفة وتحديد المعايير الأخلاقية، وهو مالك الكون، وكل شيء يبدأ منه وينتهي إليه، وبناء عليه: ليس على الإنسان تكليف تجاه غيره، ولا يحق لأحد أن يجعل له قييداً أو حداً، وليس هناك قيم مطلقة وراء الإنسان، بل القيم الإنسانية معتمدة على قدرته على التفكير العقلاني واتخاذ القرارات التي تصب في مصلحة الفرد والجماعة، وبهذا يحتل الإنسان في الأنسنة مقام الله، والله أما أن يحذف أو يكون تابعاً للإنسان الذي أضحى مصبوغاً بنوع من القداسة^(١)

وكان من ملامح المركزية الإنسانية المزعومة عدة أمور منها:

أ. التفوق العقلي: حيث يعتبر الإنسان الكائن الأكثر قدرة على التفكير العقلاني واستخدامه لحل مشكلاته وتحقيق تقدمه^(٢)

ب. التفرد: فالإنسان يعتبر كائناً فريداً في قدرته على التأثير في البيئة من حوله، وهو قادر على تحسين ظروف حياته بشكل مستمر^(٣)

(١) انظر: الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، روح الله الموسوي ص ٣١.

(٢) تكوين العقل العربي د/ محمد الجابري مركز دراسات الوحدة العربية ط ٢٠٠٩ ص ٣١.

(٣) انظر الأيديولوجيا العربية المعاصرة، عبدالله العروي ص ٥٤، دار توبقال ١٩٩٥ م الناشر: المركز

الثقافي العربي الدار البيضاء، انظر أيضاً: زرفة بولقراس، محمد أركون رؤية في مسارات الأنسنة،

مجلة التغير الاجتماعي العدد (٤) ص ٣٩٤-٣٩٥، جامعة محمد خيضر سبكرة الجزائر.

ج. الحرية والإرادة: حيث ينظر إليه ككائن يمتلك الإرادة الحرة، أي أنه يستطيع اتخاذ قراراته بناء على اختياراته الشخصية والعقلية^(١)

٢. إعلاء العقل والعقلانية:

يعد العقل القائم بالذات - وهو العقل الذي يعتمد على نفسه فقط - هو البعد الأساسي في الوجود الإنساني. فبإمكان العقل الإنساني معرفة القيم الأخلاقية والحقوقية، ولا يحتاج إلى الدين والوحي لمعرفة كيفية الحياة الأخلاقية، فللعقل القدرة على وضع معايير الحقوق والواجبات، وهذا يغني الإنسان عن الدين والتعاليم الوحيانية، وبهذا تكون "العلمانية" عنصراً من عناصر الأنسنة^(٢)

فبالانتقال إلى المنطلقات العقلية بدأ الفكر الغربي في الانتقال من الوحي إلى مرحلة الحجاج العقلي، ومن عصر الأصولية المسيحية إلى عصر التطوير والثورة على القديم والتحرر من قيود الدين، حيث أصبح العقل الإنساني هو معيار كل الأمور ومصدر سعادته وخلصه، فشرط الرؤية الإنسانية للعالم والإنسان هو تحرير عقل الإنسان من سلطة الأديان، والانفتاح على التأويل الحر مع ضمان اختلاف هذه التأويلات للنص الديني؛ لأن المرجعية هنا للإنسان، الإنسان الحر الفرد المتميز فهو الذي يؤول النص، ويعيد تقديم التفسيرات بما يتناسب مع إرادته الحرة^(٣) وبما يتوافق مع التشكيل الجديد للعالم الذي يقوم على علاقة متجددة بين الإنسان والعالم، وبين الإنسان والنص الديني من جهة أخرى.

(١) انظر: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، د/ عبد الوهاب المسيري، دار الفكر المعاصر، دمشق.

سوريا ص ١٢- ١٤ الفصل الأول

(٢) انظر: الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة ص ٣٣، والمرجع السابق ص ٢٩-٣٠.

(٣) انظر: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كيجل مصطفى، منشورات الاختلاف ط أولى

٢٠١١م، دار الأمان الرباط ص ٥٦، ٥٨.

مع ملاحظة: أن العقل المقصود في "الأنسنة" هو (العقل التجريبي) القائم على المشاهدة الحسية المستخدم في المنهج العلمي: "فالأنسنة" تعتقد أن الأمر الذي لا ينكشف بالعقل التجريبي هو أمر غير قابل للكشف عنه مطلقاً؛ وبهذا يعد (الأنسنيون) ملحدين أو على أقل تقدير لا أدرين^(١)

فإعلاء العقل وعالمية تأليه الأنسنة يعدان من المبادئ الأساسية التي تشكل بنية هذا الفكر، فالإنسان بعقله يستطيع أن يفهم ويحدد معايير الحياة والكون، كما أن "تأليه الأنسنة" هذا يسعى إلى بناء رؤية شاملة وعالمية للأخلاق والمعرفة بعيدة عن القيود الدينية - كما يدعون - أو الثقافية المحلية، فتأليه الأنسنة هنا - يعتمد على أن الإنسان هو الكائن العامل الذي يستطيع باستخدام هذا العقل أن يتفوق على التحديات التي يواجهها في حياته، فالعقل هنا ليس مجرد أداة للفهم بل هو القوة التي تقود الإنسان إلى التقدم^(٢)

وهذا إحياء لما قاله نيتشه فيما قبل: "لقد أعدنا تصحيح المفاهيم، لقد عدنا متواضعين في كل الحقول، إننا لم نعد نشق الإنسان من "الروح" ومن "الألوهية" وإنما صرنا نضعه بين الحيوانات، إننا نعدده الحيوان الأكثر قوة، ذلك لأنه الأكثر دهاء إحدى نتائج ذلك هي عقلانيته"^(٣)

٣. النسبية والتعددية:

(١) انظر: الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة ص ٣٣

(٢) انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٢٥، ٢٨.

(٣) فريدريك نيتشه، عدو المسيح، تعريب: ميخائيل ديب، دار الشرق للنشر ٢٠١٥م ص ٤٦.

في فلسفة "تأليه الأنسنة" يتم التشكيك في وجود الحقيقة المطلقة والنهائية، حيث يعترف بوجود تباين في الحقيقة وفقاً للسياقات الثقافية والاجتماعية. ويتم تبني فكرة أن الإنسان ليس مقياساً ثابتاً للواقع، بل جزءاً من شبكة من العلاقات المتغيرة^(١)

وقد تولد عن ذلك الشك التام في السرديات الكبرى^(٢) التي كانت تستخدم لتفسير العالم والتركيز على التفكير والانتقاد للخطابات الشاملة، يؤكد ذلك صاحب كتاب ما بعد الحداثة إذ يقول: "تستمد من هذا كله الثقة اللازمة للتحرك من الامتثال لأي نظام "معطى" وكي نؤمن بأن طريقة رؤيتنا للعالم لا يمكن تغييرها فحسب بل يجب تغييرها".^(٣)

٤. النقد الشديد للسلطة والمعرفة التقليدية:

فمن خصائص "تأليه الأنسنة" التشكيك في كل ما هو تقليدي أو يعتبر سلطوياً، فالدين والتقاليد والأنظمة السياسية التي كانت تدعي الحقيقة المطلقة تصبح موضوعاً للنقد، مما يعزز التوجه نحو القيم الإنسانية الفردية.

(١) انظر: ما بعد الحداثة: مقدمة قصيرة جداً تأليف كريستوفر باتلر فصل (٢) ص ٢٣ وما بعدها، ترجمة نيفين عبدالرؤوف، مراجعة هبه عبدالمولى أحمد، ط أولى ٢٠١٦م مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

(٢) السرديات الكبرى أو الحكايات الكبرى، يراد بها حقائق كونية يفترض أنها مطلقة وقصوى، تستخدم لشرعنة مختلف المشروعات السياسية أو العلمية مثل: الماركسية أو التنوير (انظر في ذلك: صبحي حديدي الحديث، الحداثة ماذا في الـ "ما بعد" من قبل ومن بعد؟ ص ٥٧ الكرمل، العدد ٥١، ربيع ١٩٩٧م).

(٣) ما بعد الحداثة: مقدمة قصيرة جداً تأليف كريستوفر باتلر ص ٢٦

يؤكد ذلك جان فرانسوا ليوتار إذ يقول: "الجدة في هذا السياق وفي هذا الطرف ما بعد الحداثي هو نهاية الأقطاب الكبرى القديمة والتي كانت مهيمنة (الدولة - الأمة - الأحزاب، المؤسسات، والتقاليد التاريخية.....)"^(١)

٥. اللامركزية والاهتمام بالمهمشين:

حيث يتم توجيه الانتباه إلى تلك الأصوات التي تم تهميشها أو قمعها في المجتمعات التقليدية^(٢) مثل: النساء، الأقليات، الفئات الاجتماعية المهمشة، حيث يتم تعزيز دور الإنسان الفرد في سياق جماعي، والتركيز على العدالة الاجتماعية، والمساواة بين جميع الأفراد.

يؤكد ذلك صاحب كتاب الحداثة وما بعد الحداثة إذ يقول: "قد ساعدت التقنيات والنظريات بعد الحديثية على إلقاء الضوء على كل ما هو هامشي ومنسي ولا صوت له..... ويسعون إلى إمعان النظر في الحركات الاجتماعية الجديدة وقضايا الأعراف والعنصرية والمرأة والرجل والطبقية الاجتماعية، ولعبت الحركات السياسية والإنسانية الجديدة وجماعات الضغط والمظاهرات والأحداث الجسام التي تستعين بتكنولوجيا الاتصالات بعد الحديثية دوراً في هذا التوجه"^(٣)

(١) في معنى ما بعد الحداثة "تصوص في الفلسفة والفن" المركز الثقافي العربي، انتقاء وترجمة وتعليق السعيد لبيب، مراجعة د/ عبدعلي معزوز، ط أولى ٢٠١٦م ص ١٩ - ٢٠.

(٢) ويجب لفت النظر هنا بأن هذا الاهتمام بالمهمشين كما يدعون قد بني على وجهات نظر ضالة وغير منضبطة لأنها صنعة الإنسان القاصر في فهمه ووعيه ليلم بمتطلبات تلك الطبقات أو غيرها، وقد تغافلوا بأن من صنع هذا التهميش هو الإنسان ذاته، عندما بعد عن رسالات السماء الحققة، وما ألزمته به من قوانين عادلة، ولجأ إلى قوانين وضعية زائفة أدت به إلى هذا الحال، ثم أتى بعد ذلك ليدعي سبل العلاج لما اقترفته يده.

(٣) الحداثة وما بعد الحداثة، إعداد بيتر بروكر، ترجمة د/ عبد الوهاب علوب مراجعة د/ جابر عصفور ط أولى ١٩٩٥م ص ٥٤ منشورات المجمع الثقافي.

٦. التركيز على الكرامة الإنسانية:

"فتأليه الأنسنة" قائم على احترام التنوع الإنساني كما يدعون، ويروج لكرامة الإنسان من خلال التأكيد على حقوق الإنسان والحرية الفردية^(١).
فالفلسفة الإنسانية تنادي بأن الإنسان لا ينبغي أن يقيد أو يحرم من حقوقه بسبب معتقداته أو خلفياته الاجتماعية أو الثقافية. حيث نجد عبد الجبار الرفاعي^(٢) يطالعا بأن الكرامة أحد مقومات تحقق إنسانية الإنسان، حضورها يعني حضور إنسانية الإنسان، وغيابها يعني غياب إنسانية الإنسان^(٣) كما نجده يربط كرامة الإنسان بالدين، ويبين أن جوهر إنسانية الدين حماية الكرامة إذ يقول: "فكل دين لا يحمي كرامة الإنسان ويصونها ليس إنسانياً، الإنسان وكرامته وسكينته وطمأنينته وإسعاده غاية ما ينشده الدين ولا كرامة بلا مساواة"^(٤)

(١) وإن كانت حرية مزعومة، وكرامة زائفة؛ لأن الأمور تقاس بنواتجها، ولا يخفى على كل ذي بصيرة مآل الإنسان الذي وصل إليه من جراء تلك النزاعات الموهومة كما سيتضح في حينه من البحث.
(٢) عبد الجبار الرفاعي، مفكر وكاتب عراقي، وأستاذ فلسفة إسلامية، مواليد ذي قار- العراق ١٩٥٤م، متخصص في الفلسفة الإسلامية، وله رؤية فلسفية حول الإصلاح ومناهج التفكير الديني، مدير مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، ومستشار تحرير لمجلات ودوريات متعددة، يرأس تحرير مجلة قضايا إسلامية معاصرة منذ إصدارها عام ١٩٩٧م له عدة مؤلفات منها: فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد والاجتهاد الكلامي، وإنقاذ النزعة الإنسانية في الدين (مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث <https://www.moninoun.com>) (الدين والنزعة الإنسانية / ط ٣ سنة ٢٠١٨م، مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، دار التنوير للطباعة.

(٣) انظر: عبد الجبار الرفاعي، الدين والكرامة الإنسانية مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد ٢٠٢٢م ص ٢٣٧ وما بعدها الناشر مؤسسة هنداوي.

(٤) المرجع السابق نفس الصفحة، انظر أيضاً: الدين والظلم الأنطولوجي عبد الجبار الرفاعي، الناشر مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد ط أولى ٢٠١٦م، دار التنوير للطباعة والنشر ص ٩١- ٩٤.

المبحث الثاني: علاقة ما بعد الحداثة بدعوى تأليه الأنسنة

"ما بعد الحداثة" و"تأليه الأنسنة" هما موضوعان يرتبطان بشكل معقد، وقد أثارا جدلاً فكرياً وفلسفياً كبيراً خلال العقود الأخيرة. ولتوضيح تلك العلاقة والصلة يمكن عن طريق النقاط الآتية استنتاجاً مما سبق بيانه من تعريفات وسمات وخصائص كل منهما:

١. السعي نحو دهرنة الدين:

ما بعد الحداثة - كما اتضح سابقاً - ترفض فكرة الحقيقة المطلقة، وتدعم الشك في المركزية الدينية، وهو ما يتماشى مع بعض رؤى "تأليه الأنسنة" الذي يتجنب التوجيه الديني الثابت، ويعزز فكرة أن البشر يمكنهم تحديد معاني حياتهم بأنفسهم بعيداً عن السلطة الدينية. وينطبق ذلك مع رغبة الفيلسوف الفرنسي المعاصر "لوك فيري" بوضع أسس "الناسوتية الثانية" استثناءً لـ "الناسوتية الأولى" لدفع التحديات الأخلاقية والروحانية، بعد أن تقطعت السبل بالناسوتية الأولى التي نشأت مع النهضة الأوروبية ورسخت مع فلاسفة الأنوار، وازدادت رسوخاً منذ الثورة الفرنسية بفضل إقرارها بحقوق الإنسان إلى أن جاء عهد التفكيكات التي هدمت المثل التي قامت عليها الناسوتية الأولى. "فما بعد الحداثة" عملت على "تأنييس الإلهي" وسعت إلى دهرنة الدين، فأخرجت كل ما هو إلهي فيه، إلى ما هو إنساني، وبناء على هذا التصور تصبح "الرحمة" قيمة إنسانية حداثية، لا قيمة إلهية شرعية؛ لأن تأنييس الإلهي يقوم على حفظ المعاني الوجدانية جزئياً، ويلغي المباني الشعائرية^(١). وفي نفس الاتجاه إذا انتقلنا إلى الفكر العربي المعاصر فسنجد "نظرية الأنسنة" تعد الرفض الأساسي للمنهج التاريخي في ممارسة النقد للأديان.

(١) انظر: سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، طه عبدالرحمن الطبعة الأولى

المركز الثقافي العربي ٢٠٠٠م ص ٥٩ وما بعدها

يؤكد ذلك صاحب كتاب روح الحداثة إذ يقول: إن القراءات العربية الحداثية المعاصرة، والتي تستهدف رفع القداسة عن القرآن الكريم قد استجذبت بنظرية الأنسنة، وبنيت عليها مشاريعها النقدية^(١).

فالأساس الأول لقراءة النصوص الدينية قراءة تاريخية معاصرة هو "نزعة الأنسنة" التي مجدت الإنسان، وأحلته محل الإله. ثم ما لبث أن ظهر على ساحة الفكر العربي من خدم على هذا المنحى وتبنى تلك الأطروحة المعوجة^(٢).

كما نجد عبدالمجيد الشرفي^(٣) يقول: "أن الله يخاطب الناس في سمفونية الخلق التي يشاركون فيها بصفتهم مخلوقات قادرة دون غيرها، على إغنائها بالأفكار التلقائية التي تصدر عن خيالهم، وبالأفكار المنظمة التي ينتجها عقلهم، ولا أحد يمكنه أن يحل محلهم في هذا المجال"^(٤). ولتطبيق هذه المنهجية استعانوا بعدة آليات منها: التقليل من شأن

(١) روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبدالرحمن، بيروت المركز الثقافي العربي ٢٠٠٩م ط (٢) ص ١٧٨. والأمير محفوظ محمد، الأنسنة في ميزان الفكر الإسلامي، مجلة الدليل السنة الخامسة العدد (٣) مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث ط ٢٠٢٢م ص ١١٩
(٢) أمثال "أركون" الذي قدم أطروحته الفكرية تحت مسمى كتاب "نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد" طبع ٢٠٠٦م، وكتاب معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية طبع ٢٠٠١م.

(٣) ولد المفكر التونسي عبدالمجيد الشرفي في ٢٤ جانفي ١٩٤٢م بمدينة صفاقس، وتحصل على الإجازة في اللغة والآداب العربية بتونس ١٩٦٣م، وحصل على الدكتوراة ١٩٨٢م، وشغل العديد من الوظائف بدءاً بالتدريس في التعليم الثانوي إلى أستاذ تعليم عالٍ في الحضارة العربية والفكر الإسلامي بكلية الآداب بجامعة منوبة (١٩٨٦م - ٢٠٠٢م) ويعد من أبرز الداعين إلى إعادة قراءة الموروث الديني اعتماداً على المقاربات أو المناهج الحديثة في البحث العلمي (انظر: حمزة محمد، إسلام المجددين، ط أولى بيروت. لبنان دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٧م).

(٤) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، بيروت دار الطليعة ط ٢ سنة ٢٠٠٨م ص ٩٤.

القرآن الكريم^(١) وتقريغ النص من الطبيعة الإلهية، ونزع القداسة عنه^(٢)، وجعل معنى النص مفتوحاً والقول بعدم نهايته^(٣)، وجعل القرآن الكريم ليس كلاماً منزلاً من السماء، إنما هو تعبير عن حاجات الشعوب وخبرات الجماهير.

٢. مفهوم الأخلاق المعاصرة:

تتجسد العلاقة الحميمة والانسجام المتبادل بين "ما بعد الحداثة" و "تأليه الأنسنة" فيما يتعلق بمفهوم الأخلاق المعاصرة، حيث نجد ما أفرزته "ما بعد الحداثة" من أخلاق يتطابق في الرؤى مع أخلاق "تأليه الأنسنة" يوضح ذلك "لوك فيري" في حديثه عن الأخلاق المعاصرة إذ يقول: "كل شيء يتم كما لو كان الشعور بالمقدس رغم "موت الإله لا يزال قائماً"^(٤).

- كما أكدوا على أن الأخلاق النظرية تحتل "المنزلة الأولى" على مستوى الفكر العالمي، وإن الطلب الأخلاقي يبدو أنه ينمو نموًا لا محدودًا.^(٥)

وذلك يرجع إلى أن الفكر الغربي بات يغرق في العدمية، التي تعني بوجه الدقة أن كل المرجعيات أو معايير الالتزام تتبدد، وإن القيم العليا تخسر قيمتها، فالعدمية تدل على

(١) انظر: القرآن في التفسير الموروث، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، بيروت دار الطليعة، ط أولى ٢٠٠٢م ص ١١٩

(٢) انظر: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ط أولى ٢٠٠٧م ٨٧/١

(٣) انظر: نقد النص، علي حرب، بيروت، المركز الثقافي العربي ط ٢ سنة ١٩٩٥م ص ٢٠٤

(٤) الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة محمد هشام، أفريقيا الشرق، المغرب ٢٠٠٢م ص ١٤٥.

(٥) جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة د/ عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة بيروت ٢٠٠١م ص ٦، ٧.

الظاهرة الروحية المرتبطة بموت الإله والمثل فوق الحسية^(١)، ومن هذه العدمية يتولد الفراغ الأخلاقي النظري كما يدعون.

ف نجد الرؤية الأخلاقية - كما يرى فيري أحد معاصريهم - تتركز في الأساس على مفهوم التعالي^(٢) في المحايثة "إلى ما يطلق عليه اليوم "مذاهب أخلاق المحايثة"^(٣) التي تدل على طائفة من النظريات القيمة المعقنة، على مذاهب ما وراء الأخلاق، الحريصة على البقاء في ميدان عالما ذاته، وعندئذ تجد القيم أنها مؤكدة لا بالانطلاق من مرجعية مثل أعلى كلي، وليس من بعض "ما وراء العالم" بل في قلب ما هو معطى لنا هنا الآن"^(٤).

فالقيم الأخلاقية من وجهة نظره ليست مفروضة علينا باسم حجج سلطوية ولا مستنتجة من خرافة ما ورائية أو دينية، فكما يرى هي تنبع من داخلنا وليس من أي مكان آخر، إذ لم يعد هناك سماء أفكار ما ورائية، ولم يعد هناك إله، أو على الأقل لم نعد - كما يزعم - ملزمين بالإيمان به لكي نقبل فكرة وجودنا^(٥).

(١) المرجع السابق ص ١٣ - ١٤.

(٢) يطلق على المذهب القائل بوجود علاقات ثابتة، علاقات حق وحقيقة تسود على الوقائع ولا تتبعها (موسوعة لالاند الفلسفية، ج ١ ص ١٤٧٢ - ١٤٧٣ ترجمة خليل أحمد خليل إشراف أحمد عويدات ط ٢ سنة ٢٠٠١م منشورات عويدات - بيروت، باريس) أما المتعالي هو: خارج عن العالم، وفي اللاهوت يدل على المذهب القائل أن الله خارج عن الطبيعة (انظر: هنري ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة السابعة ١٩٨٦م ص ٤٣٧).

(٣) هي لفظ يدل على وجود شيء ما في شيء آخر، وهي بهذا المعنى مقابل للفظ المفارقة، أو التعالي، والشئ الكامن في شيء آخر هو الذي يكون موجوداً فيه بصورة ضمنية، ولا ينتج عنه بفعل خارجي (معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد ص ٤١٢. طبعة دار الجنوب بتونس سنة ٢٠٠٤م).

(٤) انظر: جاكولين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر ص ٥٣.

(٥) انظر: لوك فيري، تعلم الحياة، ترجمة د/ سعيد الولي، مراجعة د/ زهيدة درويش، أبوظبي للثقافة والتراث ص ٣٥٣.

"فتأليه الأنسنة" فيما بعد الحداثة يشير إلى نوع من الروحانية غير التقليدية التي ترفض الأديان التقليدية أو المفاهيم الثابتة عن الحقيقة الإلهية. في هذا السياق يمكن التفكير في "تأليه الأنسنة"، الذي لا يعتمد على الإيمان بوجود إله معين أو سلطة دينية متعالية، بل يعتمد على القيم الإنسانية مثل: الحرية، المسؤولية الفردية، العقلانية، لكن في نفس الوقت لا يعني ذلك إلغاء الدين كلياً، بل هو إعادة تفسير له.

كذلك الأمر في "ما بعد الحداثة"، حيث يتم التركيز على فهم الدين كجزء من واقع اجتماعي وثقافي متعدد الأبعاد^(١) فأصبح الدين لا ينظر إليه على أنه الطريق الوحيد إلى الحقيقة، بل هو جزء من شبكة من الممارسات الثقافية.

فمن الواضح توجه الغرب نحو الاهتمام بالأخلاقيات الإنسانية، حيث تبتعد ما بعد الحداثة عن الشمولية أو المعايير الثابتة للأخلاق، نجد في نفس السياق تأليه الأنسنة يبحث في أسس الأخلاق من خلال التجربة البشرية مما يؤدي إلى التأكيد على حرية الإنسان في اختيار ما يراه صواباً بناء على المنطق البشري والاحتياجات البشرية.

٣. رفض المعارف الثابتة والحقائق المطلقة:

"ما بعد الحداثة" - كما اتضح سابقاً - ترفض الفكرة التقليدية للحقائق المطلقة، والمعرفة المطلقة والتي كانت تهيمن في الفلسفات الغربية الكلاسيكية، ومن خلال هذه السياقات تعتبر المعرفة نسبية ومتحركة، مما يعزز من فكرة تعدد وجهات النظر وتفكيك السرديات الكبرى.

وفي نفس السياق نجد "تأليه الأنسنة" يعكس هذه الرؤية من خلال التأكيد على أن الإنسان هو الذي يجدد قيمه ومعتقداته بشكل فردي وجماعي، بدلاً من الاعتماد على قوى أو سلطات خارجية لتحديد الحقيقة.

(١) انظر: جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثة تقرير عن المعرفة، ترجمة أحمد حسان، دار

شرق يات، تصدير فريدريك جيمسون ص ٧-٨، ص ١٣

من هذا المنطلق يشترك كل من "ما بعد الحداثة" و "الأنسنة" في رفض الأفكار الجامدة والبحث عن فهم متعدد ومتجدد للوجود الإنساني^(١).

٤. التركيز على الفردانية وحقوق الإنسان:

"ما بعد الحداثة" - كما سبق - تؤكد على تفكيك الهويات الثابتة والهيكل الاجتماعية التقليدية التي كانت تروج لفكرة الإنسان ككائن ضمن أنظمة ثابتة، فالتركيز على الهويات المتعددة والمختلفة هو سمة بارزة^(٢).

وكذلك الحال في "تأليه الأنسنة" فهو في هذا السياق يعزز من قيمة الفرد وحقوقه الإنسانية الأساسية، ويعترف بتنوع البشر واختلافهم بدلاً من أن يفرض على الأفراد نمطاً واحداً من الحياة أو الحقيقة، ويشجع الإنسان على اكتشاف قيمه وحياته بشكل مستقل وكما عبر "أرنست غيلنر"^(٣) لقد دخلنا عصرًا يتسم بحدة النزعة الفردية، ونسبية القيم ويظهر ذلك جلياً في مفهوم "افعلها بنفسك" الذي بات سمة الحياة الدينية في أمريكا اليوم، والذي فيه يقرر الفرد أنسب المعتقدات التي تناسب حياته.^(٤) حيث بتنا نرى فرداً ما، في مكان ما يعلن بشكل طوعي عن ميثاق جديد مع الله، وبشكل تتجلى فيه إرادة المرء المستقلة والتي تختلف اختلافاً حاداً عن حالة الرضا السلبي الخالية من الفكر والتدبر

(١) انظر: ما بعد الحداثة، مقدمة قصيرة، كريستوفر باتلر، ترجمة نيفين عبدالرؤوف مراجعة: هبة عبدالمولى أحمد، مؤسسة هنداوي ص ١٢٢-١٢٣.

(٢) انظر: الوضع ما بعد الحداثي تقرير عن المعرفة، جان فرانسوا ليوتار، تصدير فريدريك جيمسون، ترجمة أحمد حسان، دار شرق يات للنشر، ط أولى سنة ١٩٩٤م ص ٧-١٣.

(٣) فيلسوف إنجليزي ولد ١٩٢٥م، من نقاد الفلسفة التحليلية أنكر ما تزعمه من "حياد" وسلط الضوء على الأهواء السوسيولوجية والأيديولوجية للمدرسة الأنجلو- ساكسونية. من مؤلفاته "الكلمات والأشياء" ١٩٥٩م، الفكر والتغير (١٩٦٥م) (معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي ٤٣١).

(٤) انظر: ما بعد الحداثة والعقل والدين، أرنست غيلنر، ترجمة: معين الإمام دار المدى للثقافة والنشر سورية ط ٢٠٠١م

إزاء الحياة في الشرنقة الدينية الثقافية التي وضعت فيها الكاثوليكية منذ مولده، فلم يعد هناك ما يمكن تسميته بالنموذج الأوحد، حيث يعلن عصر الفردية عن ذاته بقوة^(١).

فمع بداية عصر "ما بعد الحداثة" تحولت حقوق الإنسان إلى مادة للسؤال وموضوع للمراجعة والنقد والتفكيك، حتى لا تسقط في حبال الأيديولوجيات وتتحول إلى نقيض ما تدعو إليه وتبشر به، وهذا الأمر عبرت عنه تيارات فلسفية معاصرة تشترك في وصفها بأنها تيارات ما بعد حداثة، وما يجمع هذه التيارات هو نقدها للنزعة الإنسانية؛ لأنها تركز مركزية الإنسان، فما تتأسس عليه وتحجبه الأنسنة بما هي دفاع عن القيم الإنسانية، هو أن الإنسان أحق بالوجود وأعلى قيمة من بقية الكائنات، الأمر الذي يجعله يتعامل مع نفسه بوصفه مالك الملك الذي يتصرف في ملكه كما يشاء^(٢).

٥. رفض الأيديولوجيات الكبرى:

تتلاقى أيضًا - كل من "ما بعد الحداثة" و "تأليه الأنسنة" في هذا العنصر، حيث تشكك ما بعد الحداثة في السرديات الكبرى، أو الأيديولوجيات التي حاولت تقديم تفسير شامل للواقع (مثل الدين، أو الشيوعية، أو الرأسمالية).

وهذا النقد للأيديولوجيات يعزز فكرة "الأنسنة" التي تركز على الإنسان. ككائن حر قادر على تحديد مصيره بعيدًا عن الأنظمة الشمولية. "فتأليه الأنسنة" يتبنى هذا الموقف

(١) انظر: جيل ليبوفنسكي، عصر الفراغ - الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة: حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحث والدراسات بيروت. لبنان ط ١ سنة ٢٠١٨م ص ٩٧-٩٩، وانظر: إنسانوية الأنوار وانبلاج الحداثة، قراءة أنثروبولوجية في مقومات الفردانية وتردداتها، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، العدد الثامن سنة ٢٠١٦م ص ٨٠-٨١.

(٢) انظر: حديث النهايات: فتوحات العولمة ومأزق الهوية، علي حرب، طبعة (٢) بيروت: الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي سنة ٢٠٠٤م ص ٨٩. انظر أيضًا: عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر دمشق سوريا ط ٢٠٠٣م ص ١٧ وما بعدها.

عبر التأكيد على أهمية التحرر من الأنظمة الدوغمائية^(١). التي تقيد الإنسان سواء كانت دينية أو سياسية، والتركيز بدلاً من ذلك على الإمكانيات الفردية والجماعية^(٢).

٦. الاهتمام بالعدالة والمساواة:

من الأمور التي توضح مدى العلاقة بين مصطلحي "ما بعد الحداثة" و"تأليه الأنسنة" الاهتمام بفكرة العدالة والمساواة كما يدعون، حيث نجد في "ما بعد الحداثة" هناك تأكيد على أن الحقيقة والمعرفة غير متاحة للجميع بالطريقة نفسها، وبسبب ذلك يجب أن يمنح جميع الأفراد الفرصة للتعبير عن أنفسهم، وهو ما يتماشى مع فكرة تعزيز العدالة والمساواة.

"وتأليه الأنسنة" يعزز هذه الفكرة - أيضاً - من خلال التأكيد على أهمية العدالة الاجتماعية، والمساواة بين الأفراد بغض النظر عن خلفياتهم الاجتماعية أو الثقافية، يتضمن هذا تحطيم القيود التي تقيد الإنسان بسبب العرق أو الجنس أو الدين^(٣).

(١) الدوغمائية هي مذهب من يثق بالعقل وبقدرته المطلقة على إدراك الحقيقة والوصول إلى اليقين، وهي بهذا المعنى مقابل للريبة، والدوغمائية عموماً هي صفة من يثق بعقله وبنظرياته ويعترف لها بسلطان عظيم (معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد ص ١٩١ طبعة دار الجنوب بتونس سنة ٢٠٠٤م).

(٢) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة؛ بيتر بروكر، ترجمة د/ عبدالوهاب علوب، مراجعة د/ جابر عصفور، منشورات المجمع الثقافي ط أولى ١٩٩٥م ص ٥٣.

(٣) انظر: يورجن هابرماس، مقدمة قصيرة جداً، تأليف جيمس جوردن فينليسون، ترجمة أحمد محمد الروبي، مراجعة ضياء وراد، الناشر مؤسسة هنداوي سنة ٢٠١٧م ص ٩٤-٩٥، ص ١١٨. (وإن كان الدين الإسلامي سبقاً في إرساء كل هذه الحقوق لقوله تعالى: "إن أكرمكم عند الله أتقاكم" (سورة الحجرات: ١٣) فقد جعل العمل هو مقياس التفاضل بين الناس وليس العرق أو الجنس أو غيره، ولقول رسول الإنسانية: "لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى" ولكن أبت فطرتهم الشاردة الانصياع لتلك التعاليم الربانية وأخذتهم العزة بالإثم.

المبحث الثالث: نقد مصطلحي "ما بعد الحداثة" و"تأليه الأنسنة"

فكرياً وإسلامياً

أولاً: نقد مصطلحي "ما بعد الحداثة" و"تأليه الأنسنة" فكرياً

أ. مصطلح ما بعد الحداثة:

في المجال المعرفي:

١. لم تستطع أن تقدم حلولاً حقيقية:

حيث نجدهم هم من حكموا على أنفسهم بفشل مشروعهم المزعوم، حيث ذهبوا إلى أن الفكر "ما بعد الحداثي" لم يستطع أن يقدم حلولاً لأزمة الحداثة كما ادعى، بل يمكن القول إن الفكر "ما بعد الحداثي" وما ارتبط به من تحولات في الفنون والآداب والمعارف وغيرها قد خلق بدوره أزمة جديدة، حيث أصبح هذا العالم - كما نشاهد - يفتح الآفاق إلى عدم التحديد وعدم اليقين، وتعدد الاستخدامات اللغوية، وذلك بعد موت السرديات الكبرى التي ميزت الحقبة الحديثة، وأصبحت عاجزة عن تقديم تفسيرات في عالم يتسم بالسرعة والتحول التكنولوجي، وتضخم الإنتاج الرمزي والثقافي.^(١)

٢. ليس بين العلم متجانس فكري:

كما أصبح العلم غير متجانس بل يفسر على نحو وظيفي تارة أو على نحو ماركسي تارة أخرى، فالرابطة الكلية التي وسمت المجتمع الحديث لم تعد قائمة، فنحن أمام رابطة مختلفة - كما يدعو أنصار "ما بعد الحداثي" - تعمل جنباً إلى جنب مع الشبكات المرنة لألعاب اللغة، وهي تمنحهم حرية التعبير والحوار المتجدد، وتتحول المؤسسات كالأُسرة

(١) انظر: النظرية الأدبية، ديفيد كارتر، ترجمة باسل المسالمة ص ١٣١، ١٣٤.

والكنيسة والجيش والمؤسسات الثقافية إلى أوعية لصناعة الحدود والأكواد عبر خطاباتها الخاصة^(١)

- كما نجدها في المجال المعرفي تعمل على إعادة النظر في الكثير من المسلمات والمقولات المركزية التي تعارف عليها الفكر الغربي قديماً وحديثاً، ومن ثم ترزع "ما بعد الحداثة" جميع المفاهيم التقليدية المتعلقة باللغة والهوية....^(٢)

ويمكن تصور عالم المعرفة "ما بعد الحداثة" على أنه محكوم بلعبة المعلومات الكاملة، بمعنى أن البيانات في متناول كل خبير من حيث المبدأ، ليس ثمة سر علمي، ومع وجود كفاءة متساوية ليس في اكتساب المعرفة بل في إنتاجها.^(٣)

وتعبر هذه المواقف من "ما بعد الحداثة" عن موقف متشكك بشكل جوهري بجميع المعارف البشرية، وقد أثرت هذه المواقف بالسلب على العديد من التخصصات الأكاديمية وميادين النشاط الإنساني، ومن هنا وصفت بأنها عدمية بشكل خطير.^(٤)

في المجال الأخلاقي:

١. تفكك العلاقات الاجتماعية:

مما لا شك فيه بأن مجتمع ما بعد الحداثة قد وقع في أزمة أخلاقية كبيرة، حيث حدث من جرائها تحول هائل في العلاقات الاجتماعية على المستوى الكوني، حيث أصبحت لتلك العلاقات طابع عالمي، وتحولت من حالة التركيز على الروابط الاجتماعية

(١) انظر: المقارنة التي أقامها ليوتار في النقطتين الرابعة والخامسة من كتابه "الوضع ما بعد الحداثي" بين رابطة الحداثة وما بعد الحداثة ص ٣٤ وما بعدها.

(٢) النظرية الأدبية، دافيد كارتر، ترجمة د/ باسل المسالمة، دار التكوين دمشق سوريا، الطبعة الأولى ٢٠١٠م ص ١٣١

(٣) الوضع ما بعد الحداثي، جان فرانسوا ليوتار، ترجمة: أحمد حسان، دار شرق يات ص ٦٨.

(٤) المرجع السابق نفس الصفحة

المحلية إلى الروابط الواسعة النطاق على جميع المستويات، وانفتح العالم أمام تدفقات مستمرة من البشر والأفكار والمعلومات والمعارف^(١)

فقد أدت ظروف العولمة ومجتمع المعلومات، ونظم المحاكاة الآلية إلى أن تتفكك المقولات الاجتماعية، والعلاقة بين المدني والدولة، وبين الفرد والمجتمع، فليس هناك من شيء اجتماعي في الواقع، حيث خضع هذا الواقع لنظم المحاكاة التي يعيش فيها البشر أكثر من عيشهم في الواقع.

فتحت مظلة هذا المصطلح "ما بعد الحداثي" أصبحنا أمام حالة من تحلل الذات الجمعية، والروابط العامة، والنزوع نحو تأكيد الثقافات المتعددة، والديانات المتعددة، وهنا نصطدم بالأزمة الأخلاقية، فلم تعد الذات الجمعية ذاتاً متحركة، وانقسمت إلى ذوات متعددة.

٢. فقدان الهوية:

وينسحب الكلام نفسه على "مفهوم الهوية" التي أصبحت لا تعني في عصر التعددية الثقافية التشابه والوحدة، بل تعني التنوع والتعدد، وأصبحت هوية الجماعة أو الذات تستمد من هوية الآخرين، وهنا حل الخلاف محل التشابه، وأصبحنا أمام هويات متشظية تتسم بالمرونة والقابلية للتغير المستمر^(٢) وما علينا إلا أن ننصت لشهادة أحد معاصريهم "آلان تورين"^(٣) إذ يقول: "لم يعد لصورة الإنسانية التي تنهض من البؤس بفضل العمل، وتتقدم في تطور صاعد نحو الوفرة وتحرر الحاجات أي تأثير فينا، لم نعد نبحث عن

(١) انظر: تناقضات الحداثة، أحمد زايد، مكتبة الأسرة ٢٠٠٦م ص ٢٤.

(٢) انظر: الأزمة الأخلاقية في مجتمع ما بعد الحداثة د/ أحمد زايد، الناشر وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مسقط سلطنة عمان ٢٠١٥م، مجلة التفاهم المجلد ١٣، العدد ٤٨، ص ٢٦٩.

(٣) عالم لاهوتي فرنسي، كتب باللاتينية، ولد في مدينة ليل بين ١١١٥ و ١١٢٠م وتوفي في دير ستيو عام ١٢٠٢م على الأرجح لقبه معاصروه بـ "الكبير" وكان أبرز وجه للأنسية الفرنسية في القرن الثاني عشر" (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة ص ٨٤).

المعنى في التاريخ، وأخلاقنا لم يعد يملئها احترام الأب والتعارض بين اللذة المدمرة والطموح..^(١)

٣. الهلع الأخلاقي:

فقد أورثت "ما بعد الحداثة" المجتمعات المعاصرة حالة من الهلع الأخلاقي، الذي يعد حالة من الشعور بالقلق الذي ينتشر بين عدد كبير من السكان تجاه التهديدات التي تمس القيم والمصالح الجماعية، أو هو حالة من الخوف العام على تهديد الأخلاق العامة والقيم الاجتماعية من جراء انتشار الأمراض الاجتماعية بصورها المتعددة.^(٢)

لا شك أن الشعور بالخوف على الأخلاق، والسعي نحو استعادتها يزداد بشدة في ما بعد الحداثة، فإن حالة عدم اليقين المميزة لما بعد الحداثة تزيد من حالة هذا الخوف فضلاً عن تزايد مشاعر العداء.

اعتمادها على فكرة التقويض والهدم:

من الملاحظ - أيضاً - أن مصطلح "ما بعد الحداثة" قد اعتمد على فكرة التقويض والهدم، وتبنى نظريات فوضوية دون أن تقدم للإنسان البديل الواقعي والثقافي والعملي، وأصبح من الصعوبة بمكان تطبيق نظرياتها لغربتها وشذوذها، فأجل نظرياتها مبنائها التفكك والتشطي، الذي لا يخضع لقاعدة معينة إلا قاعدة العشوائية، وساهمت بقوة لتحول الإنسان إلى كائن عبثي يعيش حياة الغربة والتناقض، وعملت على تفتيت المجتمعات اعتماداً على أساليب التآمر والارتباك من أجل زعزعة أنظمة الحكم وتقويض أركان الدولة.

(١) نقد الحداثة، آلان تورين، ترجمة: أنور مغيث، ط المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٧م ص٧.

(٢) انظر: حول تعريف الهلع الأخلاقي: أحمد زايد وآخرون، الأطر الثقافية الحاكمة لسلوك المصريين واختياراتهم، دراسة لقيم النزاهة والشفافية والفساد، تقديم أحمد درويش وزير التنمية الإدارية الأسبق مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، جامعة القاهرة ٢٠١٣م ص٢٤٤ - ٢٤٥.

فالعالم في بدايات القرن العشرين كان منقسمًا بين ماركسي وليبرالي، وكلنا نراه اليوم منقسمًا بين تيارات عديدة داخل المجتمع والعائلة الواحدة^(١)

كما من الملاحظ أن نظرية "ما بعد الحداثة" تقوض نفسها بنفسها نظرًا لطابعها الفوضوي والعممي والعبيثي، وفي ذلك يقول صاحب النظرية الأدبية: "تعد حقبة "ما بعد الحداثة" أنها تقوض افتراضاتها الخاصة، وتحجب جميع التفسيرات المترابطة، وبالنسبة للكثيرين تعد غير مؤثرة وغير ملتزمة من الناحية السياسية... وتتكك الأنماط الأدبية التقليدية"^(٢)

تأسيس الإلهي:

يعد من أهم مساوئ "ما بعد الحداثة" محاولتها الدؤوبة لتأسيس الإلهي ويتضح ذلك في محاولتها دهرنة الدين في عصور ما بعد الحداثة، فإن كان مشركو مكة قد عدلوا أسماء الله تعالى عما هي عليه، فسموا بها أوثانهم بعد الزيادة والنقصان، فاشتقوا اللات من الله، والعزى من العزيز ومناة من المنان. ولئن كان أولئك قد عدلوا بأسماء الله - تعالى - عما هي عليه في مبنى اللفظ، فإن ما هو أخطر، أن تعدل ما بعد الحداثة عن أسماء الله في معنى اللفظ، فتؤنس الإلهي فيها، وتقيم صرحًا لما كان "فيري" وغيره يسعون لإقامته من "روحانيات دهرية" فتجعل من الرحمة قيمة إنسانية، تتخرج عن إعلان حقوق الإنسان، لا من حيث الشرع والقرآن الكريم، وبذلك فإن ما بين مظاهر الشرك في العصور الغابرة، وما بين مظاهر دهرنة الدين في عصور ما بعد الحداثة كبير صلة في

(١) انظر: جون بيليس وستيف سميث، عولمة السياسة العالمية، ترجمة مركز الخليج للأبحاث، الإمارات العربية المتحدة سنة ٢٠٠٤م ص ٣٠٠ وما بعدها. وسكوت بروتشيل وآخرون، نظريات العلاقات الدولية، ترجمة محمد صفار، القاهرة المركز القومي للترجمة ٢٠١٤م ص ٢٨٥، ص ٢٩٢-٢٩٤.

(٢) ديفيد كارتر، النظرية الأدبية، ترجمة باسل المسالمة ص ١٣٢، وموسوعة النظريات الأدبية، د/ نبيل راغب ص ٥٢٩ وما بعدها



محاولة الإلحاد الذي يعني العدول عن الحق فيما جاء به الدين عن تصورات ومبادئ وقيم إلى صور محرفة باستدخال الرؤى الإنسانية وتصوراتها لمزاحمة الدين. وليس من شك أن تأويل الرحمة بما هي صفة للرحمن على مقتضى ما بعد حداشي، إنما هي محاولة من محاولات "تأنيس الإلهي" ومحاولة إيجاد "روحانيات بلا دين" أو أخلاقيات بلا ألوهية^(١)

ونختم بقول الحق - سبحانه وتعالى - كرد رادع لمثل هؤلاء في قوله تعالى: (وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۖ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)^(٢).

الجنوح إلى عالم الصور وشبكات التواصل:
من الأمور أو النقاط المهمة في مجال نقد نظرية "ما بعد الحداثة" ظهور واقع جديد تجلى في نمطين:

١. عالم الصور:

حيث تحول العالم الحقيقي للناس تحت مظلة مصطلح "ما بعد الحداثة" إلى عالم لا يتشكل إلا عبر ما يراه الإنسان من صور للمحاكاة، فأصبحت الحياة المعاصرة لا يتصورها الإنسان بدون صور، وقد ساهمت العولمة في دمج تلك الصور في عالم الاستهلاك وفي نظم الاتصال، بحيث أصبح هذا النمط هو العالم الحقيقي في مقابل

(١) انظر: بؤس الدهرانية "النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين د/ طه عبدالرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط أولى، بيروت ٢٠١٤م ص ٧٣- ٧٤.

(٢) الأعراف: ١٨٠.

العالم الواقعي الذي بهتت صورته، وانقلبت الموازين واختلت حتى أصبح العالم الواقعي يحاول جاهداً أن يحاكي تلك الصور دون العكس^(١).

٢. شبكات التواصل الاجتماعي:

وتعد المعضلة الثانية التي وقع فيها إنسان هذا اليوم من جراء نظرية "ما بعد الحداثة" حيث سيطرت على ما تبقى منه، وليس أدل على ذلك من تزايد أعداد مستخدمي تلك الشبكات بشكل كبير، فهناك إحصائية مخيفة ترصد استخدامات سكان العالم لتلك المنصات والشبكات الافتراضية^(٢).

وقد أدى هذا الوضع إلى دخول الإنسان المعاصر إلى عالم مختلف عن الواقع المعاش، عالم خيالي افتراضي، رسم هو بنفسه مضامينه وصوره. وما ذاك إلا هروباً من فوضوية وعبثية سلوكيات ما بعد الحداثة.

ولمحاولة استيعاب وفهم هذا الأمر لا بد من الإشارة إلى الركيزة الأساسية التي استند عليها هذا العنصر، وهو سياسة الاستهلاك أو الثقافة الاستهلاكية التي تتبناها وتنميها الإعلانات، وأساليب العرض الحديثة والتحول إلى الأسواق المعولمة، مما ساهم بشكل كبير في تشكيل أنماط الحياة والميول والاتجاهات لقطاع كبير من السكان في العالم أجمع^(٣).

(١) انظر: شاكِر عبد الحميد، عصر الصورة، السلبيات والإيجابيات، الكويت سلسلة عالم المعرفة، العدد (٣١١) يناير ٢٠٠٤م (الفصل العاشر: الصورة في عصر العولمة)

(٢) لمزيد من الأمر انظر: حمزة محمود حسين، مضامين التفاعل الاجتماعي في المدونات المصرية؛ تحليل لعينة مدونات الفترة ٢٠١٠م إلى ٢٠١١م رسالة ماجستير غير منشورة، قسم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة عين شمس ٢٠١٥م.

(٣) انظر: د/ أحمد زايد، الاستهلاك في المجتمع القطري، أنماطه وثقافته، مركز البحوث والوثائق، جامعة قطر، الدوحة ١٩٩٢م.



الأصولية في أنظمة الحكم والسياسة:

لقد تحول الوضع في العالم تحولاً كبيراً في مجتمع "ما بعد الحداثي"، الذي امتاز - كما أوضحت سابقاً - بالانفتاح والتعددية وتلاقح الأفكار. ومن جراء ذلك بدأ العالم في الدخول إلى دائرة الفكر الأصولي بالرجوع إلى الدين وإعادة تفسير نصوصه، محاولة للبحث فيه عن خلاص لتلك المشكلات المعاصرة، وذلك بعد أن كان هذا الدين في المشروع الحداثي عقيدة مستقلة يستمد منها الأفراد ما يشاؤون من قيم ومعايير، ولا يتصل بحال بعقيدة النظم السياسية وطرائق الحكم.

وبذلك أنزلوا الدين من كونه مظلة مقدسة إلى معترك الحياة السياسية، ولم تسلم ديانة واحدة من ذلك، من أصولية سياسية إسلامية، لأصولية مسيحية عرفت بحركة لاهوت التحرير، والأصولية الهندوسية، والأصولية المسيحية الجديدة التي ظهرت مؤخراً من المحافظين الجدد في أمريكا، وقد صاحب ذلك كله الحديث عن العلاقات بين الحضارات وإمكانية الصراع^(١).

وعلى أية حال، كانت كل هذه الملابس إرهاباً لعملية أطلق عليها علماء الاجتماع الديني نزع العلمانية، أو إخراج الدين من دائرة الخصوصية ورجوعه بقوة إلى مجال العالم ودخوله إلى حلبة الصراع السياسي والاجتماعي. هدم مصطلح النظرية والمنهج:

أحد العناصر الأساسية "لما بعد الحداثة" هو أنها تشكل هجوماً حاداً على النظرية والمنهجية، بمعنى ما يدعي المؤيدون من أنصارها من التخلي عن جميع المحاولات لخلق معرفة جديدة بطريقة منهجية، واستبدالها بأسلوب "معاكس للقواعد" في الخطاب.

(١) انظر: الترجمة العربية لكتاب صامويل هنتجتون بعنوان: "صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي ترجمة طلعت الشايب تقديم د / صلاح قنصوه، القاهرة ١٩٩٩م، ص ١٩ وما بعدها.

كما تعتمد على التفسير الحدسي، حيث ذهبوا إلى أن التفسير "ما بعد الحداثي" هو تفسير استنباطي ومناهض للموضوعية، وهو شكل من أشكال الفهم الفردي، إنه رؤية أكثر من كونه ملاحظة للبيانات، فلدى "ما بعد الحداثيين" عدد لا حصر له من التفسيرات "حيث لا يوجد معنى نهائي لأي علاقة معينة، ولا يوجد مفهوم للمعنى الموحد للنص، ولا يمكن اعتبار أي تفسير متفوق على أي تفسير آخر" (١)

وبناء على ما سبق أرى أن "ما بعد الحداثة" تعد فكرة شكوكية بالمطلق، لا تقل شراسة عن طريقة تفكير السوفسطائيين الذين كانوا ينكرون إمكانية قيام أي معرفة على الإطلاق، وهكذا أعادت ما بعد الحداثة كل تيار فكري غير عقلاني وبعثت فيه الوجود، وأعادت ترميم كل خرافة بدعوى أنها صحيحة جديدة ما بعد حداثة.

أما بالنسبة لنقد مصطلح "ما بعد الحداثة" في الكتابات أو الأوساط الإسلامية فهو أمر بلا طائل وذلك لتأخر الاهتمام في الكتابات الإسلامية تجاه هذه القضية، ولعل ذلك عائد إلى بعض الملاحظات الآتية:

أولاً: هناك انطباع في بعض الكتابات التي تناولت هذه القضية، ترى أن فكرة ما بعد الحداثة هي فكرة تعبر عن خصوصية في الشأن الأوروبي، ولها وضعيتها الخاصة في المجال الأوروبي تحديداً، وبالشكل الذي لا يعني باقي المجتمعات الأخرى. وهذا ما ذهب إليه صاحب كتاب الماضي في الحاضر إذ يقول: "علينا أن نقر بأن ما بعد الحداثة وضع يخص الحضارة الغربية بالذات، وأن هذا الوضع ليس إلا تطوراً اعتري الحداثة الغربية في بناها الجوهرية، تماماً مثلما أن الحداثة نفسها لم تكن إلا تحولاً في قلب البنى القديمة لهذه الحضارة نفسها" (٢).

(١) ما بعد الحداثة ومنتقدوها بقلم دانييل سالبيرج وروبرت ستيوارت وكارلاوسيلي مقال مترجم

(٢) فهمي جدعان، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٩٧م ص ٥٧٤.

ثانيًا: هناك من يرى أن فكرة "ما بعد الحادثة" ما تزال فكرة غامضة ومبهمه ومضطربة، تتباين من داخلها وتتعارض وجهات النظر بين الأوروبيين أنفسهم أصحاب هذه الفكرة، ولم تتحدد لها هوية واضحة ومحددة تعرف بها^(١).

ثالثًا: هناك من يرى أن لا فرق بين الحادثة وما بعد الحادثة بالنسبة إلينا في المجال الإسلامي^(٢). وعلى الرغم مما سبق بيانه إلا أنه قد رصد ثلاث مواقف مختلفة في محاولتهم للتعامل مع هذا الفكر. أولى هذه المحاولات ما نجده من بعض المشتغلين بحقل الفكر الإسلامي المعاصر الذين يمجدون "فيما بعد الحادثة"، ويرون فيها أملاً ومشروعاً حضارياً وتنويراً متميزاً^(٣).

- ونجد في الجهة المقابلة بعض المفكرين العرب والمسلمين يرفضون ما بعد الحادثة، وينتقدونها بشدة؛ بالنظر إلى كونها تشيع الفوضى والعبث والعرقية والتشكيك واللامنطق واللاعقل^(٤).

(١) انظر: مازق الحادثة وما بعد الحادثة وموقف الإسلام منها، محمد رباعه، دار القبس للنشر الإلكتروني ص ١٩٠

(٢) انظر: روح الحادثة، د/ طه عبدالرحمن، المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية ببيروت، المركز الثقافي العربي ط ٢٠٠٦م ص ٢٧٥.

(٣) انظر: الإسلام وما بعد الحادثة، الوعود والتوقعات، الباحث الباكستاني أكبر صلاح الدين أحمد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ترجمة حسين صافي ط ٢٠٠٩م ص ٧.

(٤) انظر: ما بعد الحادثة والآخر، الإمبريالية الجديدة للثقافة الغربية، للباكستاني ضياء الدين ساردار سنة ١٩٩٨م

وأيد ذلك عبد الوهاب المسيري الذي رفض أفكار ما بعد الحداثة وتصوراتها وعدها أيديولوجيا للنظام العالمي الجديد التي تتوسل بالقوة الناعمة والإغواء، عوض العنف وخوض الحروب لاستغلال الضعفاء وتدمير هويتهم وثقافتهم.^(١)

ويذهب أنصار الموقف الثالث إلى أن ما بعد الحداثة ليست كلها نعيماً وليست كلها جحيماً، بل لها إيجابيات وسلبيات، والواجب علينا انتقاء جوانبها الإيجابية واستثمارها.^(٢) هذا بالنسبة لمواقف مفكري الإسلام تجاه "ما بعد الحداثة"، وقد اتضح من خلالها عدم الاتفاق على شأن موحد تجاه هذا المصطلح. وعلى الرغم من تعدد المواقف أرى أنه لا بد أن نقرأ "ما بعد الحداثة" في ضوء مبررات ولادتها في أرضها، الأمر بوصفها انعكاساً لهذه الشروط الجديدة في المجتمعات الغربية، وهو ما يكرس خصوصية الظاهرة بحكم نشأتها في الغرب تحديداً، ومن ثم لا ينبغي بالضرورة خضوع المجتمعات الأخرى التي لم تمر بتحويلات مشابهة لهذا النمط من الفكر الجديد، وخاصة الشعوب التي تدين بالدين الإسلامي ومبادئه، التي ترفض بشدة كل ما ورثه الغرب من مساوئ نتيجة انحراف الدين المسيحي عن مساره الصحيح بفعل رجال الدين والكهنة المسيحيين.

نقد مصطلح "تأليه الأنسنة" فكرياً:

١. تفريغ الإنسانية من مضمونها:

في الحقيقة أن المفهوم الغربي "للأنسنة" لم يأت - كما اتضح سابقاً - لاستعادة الحياة الإنسانية كما يزعم مفكرو هذه النظرية، بل على العكس تماماً فقد فرغ الإنسان من الجانب الروحي والأخلاقي من خلال ترسيخ الفكر المادي، وإعلاء دور العقل وقوانينه،

(١) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة، د/ عبد الوهاب المسيري، د/ فتحي التريكي، دار الفكر المعاصر

دمشق، سوريا ط ٢٠٢٠ م ص ١٤ - ١٥

(٢) انظر: الإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة، جميل حمداوي الباحث المغربي ص ٣٥ ومحمد

أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة صالح هاشم، دار الساقى،

لندن، بيروت ط ٢٠٠٦ م ص ٢١٣.

مما سبب في ظهور الكثير من النقص والخور الروحي والفساد الأخلاقي، وتحولت هذه المجتمعات إلى مجتمعات جوفاء مادية، ولا شك أن ذلك سبب العديد من المشكلات، كما أصيبت تلك المجتمعات بالأمراض الاجتماعية والنفسية، وأصبحت تعاني من هول المادية المفرطة، وغلب عليها الشقاء والفردية.

وحتى حينما نصرف النظر إلى جانب القوانين الإنسانية التي احتكموا إليها، والذي خلفها المذهب الأنسني نجدهم قد عولوا فيها على العقل، وبما أن العقل الإنساني يعوزه الكمال، ويتأثر بطبيعة الحياة البشرية في البيئة المحيطة، فإن هذه القوانين ظهرت على المستوى العملي ناقصة وبها كثير من أوجه النقص، بدليل الكم الهائل من الخلافات والحروب المشتعلة بين هذه المجتمعات.

فمن الواضح أن الأنسنة قد أفقدت الإنسان الجانب الروحي، وحولته إلى مجرد آلة مادية في ترس الزمن لإشباع الرغبات والشهوات والغرائز الحيوانية، دون اعتبار لدور الدين في تهذيب وتقيد تلك الشهوات أو هذه الرغبات، ووضعها في النصاب الصحيح وفقاً لطبيعة الحياة البشرية السليمة.^(١)

- كما تحول معظم النشاط الإنساني إلى غايات محددة تمثلت في المحافظة على الذات والأنانية والرغبة في القوة والسيطرة.

فضلاً عن أنهم وجدوا أنفسهم تحت مظلة تلك الأنسنة قد أفقدوا الإنسان منظومة الحياة القيمية والأخلاقية، التي كان الدين - خاصة الدين الصحيح - الحارس الأمين لها ضد أي هجمات مادية، وكنتيجة طبيعية لهذا الانحلال انتشرت العلاقات المحرمة والفساد

(١) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة د/ عبد الوهاب المسيري، د/ فتحي التريكي دار الفكر المعاصر، دمشق سوريا ط ٣ سنة ٢٠١٠م ص ٢١- ٢٥، والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف د/ مانع الجهني، القسم السادس معجم المصطلحات ص ١٠٤٩ المجلد الأول الطبعة الرابعة، الناشر دار الندوة العالمية للشباب الإسلامي.

الأخلاقي، وبذلك فقد المجتمع الغربي إنسانيته المزعومة^(١) وفشلت في تحقيق تلك الجنة المزعومة على الأرض لغياب الجانب الديني الذي يمثل الأطر اللازمة لبناء نظام إنساني ناجح.

٢. منافية الفطرة الإنسانية:

طغت النظرة "الأنسنية" ومفاهيمها على العالم الغربي في الآونة الأخيرة، حيث طُرحت نظرية الأنسنة كمشروع بديل عن الدين، بحيث فرضت نفسها ورؤيتها على أغلب الاتجاهات والفعاليات الفكرية هناك. وليست "الأنسنة" مجرد مذهب من المذاهب الفكرية والفلسفية، بل تعد الخلفية الفكرية لكثير من المذاهب والنظريات المختلفة كالليبرالية والعلمانية والماركسية وغيرها من المذاهب التي انبثقت عنها. وقد قامت تلك المذاهب والنظريات بعملية إرهابات واسعة المدى لسلب وتحطيم **الفطرة الإنسانية** التي جُبِل الإنسان عليها، وهو ميله الطبيعي إلى التعالي؛ حيث غدت تلك النظريات هدم هذا الميل الطبيعي، والمتتبع لتلك النظريات لم يجد عناءً في العثور على هذا.

فإذا ذهبنا إلى **المذهب الوضعي**^(٢) الذي شيده أوجست كونت (١٧٩٨-١٨٥٨م) ذهب إلى أن العالم الطبيعي المادي ينبغي أن يحل محل اللاهوت.

والفيلسوف الألماني فيورباخ (١٨٧٢م) الذي قال بفكرة (التعويض) إذ يرى أن الدين هو علم الإنسان، وهو محصول للعقل الإنساني وليس موحى به من خارج الإنسان. ولما

(١) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة، د/ عبد الوهاب المسيري، ود/ فتحي التريكي ص ٢٨- ٢٩.

(٢) هي نظرية تختص بالفلسفة وعلم الاجتماع، وهي قائمة على تفسير الأحداث بعين التجربة باستخدام العلوم الطبيعية وفق ترتيب معين للعلوم بعيداً عن تفسيرات ما وراء الطبيعة أو أي تفسيرات مسبقة. كما عمل من خلالها على تأسيس ثقافة علمية كونية تجمع كل الإنسانية، وهي ثقافة جديدة سماها "دين الإنسانية" فالوضعية - إذن - لديه هي بحث تمهيدي لديانة الإنسانية. (الفكر العلمي لدى أوجست كونت من الوضعية إلى دين الإنسانية ص ٥٥- ٥٧ د/ كريمة بريكي، جامعة تونس المعهد العالي بزغوان، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، جامعة وهران المجلد ١٣)

كان علم الإنسان الحاضر هو العلم المادي، فيكون هو الدين، والله هو الإنسان، إذا تخلّى عن قيوده الفردية والشخصية، فالإلهية هي الإنسانية، وعليه فيجب أن نضع مكان الدين ومحبة الله الإنسان كدين وحيد، وأن نضع مكان الإيمان بالله الإيمان بالإنسان نفسه، وبإمكانياته وقدراته، والإيمان بأن تقرير المصير للإنسانية ليس من طبيعة خارجة عنها أو فوقها.^(١)

وعلى هذا الموقف - أيضًا - الماركسيون والوجوديون الذين ينكرون وجود الله، ويعودونه وهمًا عاش مدة في عقول الناس ثم ذهب إلى غير رجعة. فالماركسيون يقولون صراحة (إن فرضية وجود الله أصبحت عديمة الجدوى)^(٢)

وكذلك بعض الوجوديين قد تزعموا فكرة أو مهمة تخلص الفلسفة من فكرة (الله)، إذ اعتبروا أن الله كان يحدثنا ثم صمت، فلم يعد في وسعنا الآن سوى أن نلمس منه جثة هامدة.^(٣)

فبالنظر إلى خط سير البحث الفلسفي في ابتعاده شيئاً فشيئاً عن المتعالي والاقتراب أكثر فأكثر مما هو حقيقي في صميم التجربة الإنسانية على أنه يشكل تقدماً قد انتهى بالفكر الغربي إلى مأزق خطير، فالفكر الغربي بإقصائه للمتعالى إنما يقصي تطلعا إنسانياً فطرياً.

ويبدو أن الفكر الغربي المعاصر قد أدرك مأزقه، وهو يعيش معاناة حقيقية في محاولة الخروج من هذا المأزق، فهو من جهة أصبح يدرك أن التطلع نحو التعالي حالة

(١) انظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، د/ محمد البهي ط ٦ دار الفكر بيروت ص ٣٣٩.

(٢) انظر: النظرية المادية في المعرفة، روجيه جارودي، ترجمة إبراهيم قريط دار دمشق للطباعة ص ١١.

(٣) انظر: الوجودية، تأليف جون ماكوري، ترجمة د/ إمام عبدالفتاح إمام، مراجعة د/ فؤاد زكريا، عالم المعرفة سنة ١٩٨٢م، ص ٢٢٧-٢٢٨.

فطرية ليس من الصحيح إقصاؤها.^(١) لكنه من جهة أخرى لا يجد نفسه مستعداً للتخلي عما يعتقد أنه مكتسبات الفكر الغربي، والمتمثل في تخليص الإنسان من القيود الأيديولوجية^(٢) والأوهام الميتافيزيقية التي ورثتها إياه الكنيسة المسيحية. وكما يقول فيري: "إن المخاطرة كبيرة - إذن - في أن تؤدي متابعة لا محدودة للتفكير إلى تحطيم باب مفتوح على مصراعيه، فالمسألة لم تعد للأسف، الاستمرار في كسر أرجل الصلصال الضعيفة للمثل التعيسة التي لم يعد بإمكان أحد رؤيتها لكثرة هشاشتها وافتقارها لليقين، لم يعد ملحاً أن نهجم السلطات التي لم تعد موجودة لفرط ما أصبح سير التاريخ آلياً ومجهولاً، بل على العكس، إن المطلوب هو العمل على بروز أفكار جديدة لا بل مثل عليا جديدة، لكي نستعيد الحد الأدنى من السيطرة على مسار العالم".^(٣)

فمن الواضح من النص - السابق - إقرارهم بعدم الاستغناء عن العالي، وأنه حتمي أو فطري لاستقامة العالم، وأن موقفهم السابق الذي بُني على البعد عن العالي والاستغناء عنه قد يكون بُني على أمرين: -

أ - عدم الثقة بثبوت نسبة ما ورد في أنجيلهم التي تمسكت بها الكنيسة إلى الله تعالى، حيث أصبح من الواضح في أذهان كثير من متخصصيهم أن الشك محيط بتلك

(١) انظر: د/ عبد الوهاب المسيري، د/ فتحي التريكي، دار الفكر المعاصر دمشق سوريا ط ٣ سنة

٢٠١٠ م ص ٢١

(٢) الأيديولوجية: نسق المعتقدات والأفكار الذي يحمي مصالح الصفوة، أو نسق معتقدات يشير إلى المركز الاجتماعي المحتمل للفرد (انظر: شامل قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، د/ مصلح الصالح ص ٢٦٥).

(٣) تعلم الحياة، لوك فيري ص ٣٢٧. ترجمة د/ سعيد الولي، مراجعة د/ زهيدة درويش

الأناجيل، فهي مشكوك في أصولها، وفي تواريخ كتابتها، ومختلف في بعض واضعيها.^(١)

ب - تناقض كتابهم المقدس هذا مع العلم الحديث، حيث قامت النهضة العلمية في أوروبا فتصادمت حقائق العلم مع ما هو مقرر في الكتب المقدسة، وما تقدمه الكنيسة المزعومة مما جعل جيل النهضة يستشعر بأن معطيات العلم الطبيعي هي التي يجب أن يكتب لها البقاء، والاستغناء عن غيره.^(٢)

فضلاً - عما سبق - أن فكرة اختلاط اللاهوت بالناسوت في جسد إنساني فكرة مستساغة في اللاهوت المسيحي، وما نراه اليوم من شيوع ما أطلقوا عليه "تأليه الأنسنة" لا بد أن يكون من انعكاسات تلك الفكرة المزعومة.

٣. تعزيز الفردانية المطلقة:

من سلبيات هذا المصطلح "تأليه الأنسنة" أنه يعزز الفردانية المطلقة، حيث يُنظر إلى الإنسان ككائن مستقل قادر على اتخاذ قراراته دون معونة من سلطة إلهية أو دينية. ويُعتبر الفكر الإنساني في كثير من الأحيان جزءاً من رؤية دنيوية تنبذ عن الدين، وتركز على قوى الإنسان الفردية دون مراعاة لخضوعه لله. ويمكن الإشارة هنا إلى ما ذكره صاحب كتاب الإنسان الإله أن المستقبل سيكون مرتبطاً بعلاقة الإنسان بالآلة، أما علاقاته الاجتماعية فتضمحل وتتآكل. والفردانية استبدلت الخالق بالإنسان، فأصبحت ذات الإنسان محل التقديس والعبادة، كذلك فهذا الدين الجديد، الفردانية، أوجد له أنبياء مثل الأديان يستند إلى أفكارهم ومقولاتهم، كما سعت الفردانية من خلال الليبرالية ليصبح الفرد

(١) انظر: محاضرات في النصرانية، الشيخ محمد أبو زهرة طبع ونشر الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد الرياض - المملكة العربية السعودية ص ٩٣ وما بعدها.

(٢) المدخل إلى الفلسفة، إزفولد كوليه، ترجمة أبو العلا غنفي، القاهرة ط ٢ سنة ١٣٦٣ هـ ص ٢٨٢. والعلم والدين في الفلسفة المعاصرة، أميل باترو، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني الهيئة المصرية ١٩٧٣ م ص ٣٢.

هو المرجع في الإنتاج والاستهلاك، ومن خلال الديمقراطية ليصبح الفرد هو المرجع في الحكم، وأصبحت حقوق الإنسان هي الأيديولوجيا للديانة الفردانية^(١) "وهو ما سيفقد البشرية معناها".^(١)

٤. الأنسنة سبب مباشر للتفكك:

فتُعد "الأنسنة" أحد الأسباب الرئيسية للواقع المرتبك والتفكك الذي يعيشه إنسان اليوم، وبسبب هذه الظاهرة أنتجت تشوهات عقدية وسلوكية وأخلاقية خطيرة تؤثر على هوية الإنسان؛ وذلك لأن الأنسنة نزعة منفتحة تؤمن بالتعددية الثقافية والمذهبية واللغوية، وعقلنة الظواهر الدينية.^(٢) فضلاً عما تفعله تلك النظرية الجائرة من إلغاء لقداسة كل ما هو ديني وإثبات النظرية التاريخية لكل ما هو مقدس.^(٣) وهذا يعني محاولة لتطويع النصوص الدينية لأمزجة وأهواء الإنسان المتغير، بل تطلع لما هو أبعد من ذلك حيث انفتاح المعنى وعدم نهائيته.

وما علينا إلا أن ننصت إليهم وهم يعلنون موت هذا الإنسان بعد أن ألهوه لنسدل الستار على أوهامهم الزائفة، وذلك عندما يصرحون بأنهم يجدون أنفسهم أمام نوعين من الأنسنة: الأولى لحظة الأنسنة التي عرف فيها العالم انقلاباً أنطولوجياً حل فيه الإنسان محل الله، واحتل مركز العالم.^(٤)

(١) انظر: يوفال نوح هراي، الإنسان الإله، تاريخ وجيز للمستقبل ترجمة: حمد سنان الغيثي وصالح علي الفلاح ص ٥٦- ٥٨، وص ٧٥

(٢) انظر: وزيرة عبدالسلام، نزعة الأنسنة عند محمد أركون نحو هدم الانحرافات العقدية للعقل الديني، مجلة أنثروبولوجيا للأديان، المجلد (١٨) العدد (٢) ط ٢٠٢٢ م ٣٩٨.

(٣) انظر: الأمير محفوظ محمد، الأنسنة في ميزان الفكر الإسلامي، مجلة الدليل السنة الخامسة، العدد (٣) ص ١١٩.

(٤) انظر: عبدالرازق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، بيروت دار الطليعة ط أولى ١٩٩٢ م ص ٢٢.

والثانية: لحظة موت الإنسان التي بدا فيها مفهوم الإنسان وهماً كبيراً من أوهام الفلسفة، فعمل التحليل النفسي والفلسفة البنيوية وخطابات ما بعد الحداثة معاً على نقده وبيان بطلانه.

يؤكد ذلك صاحب كتاب الحداثة وما بعد الحداثة إذ يقول: "إن التصور العقلاني للإنسان بوصفه ذاتاً مركزية مريدة سرعان ما يتعرض للنقض والمراجعة، إذ تأكد بالتحليل النفسي أن الإنسان ليس واعياً وعاقلاً، وإنما هو ذات مشروخة غير عارفة بذاتها، وخاضعة لحتمية البنيات المختلفة الاقتصادية والاجتماعية واللسانية والرمزية، التي تحدد معاً ذاتاً يداهما اللاعقل، والوهم والمتخيل من كل جانب".^(١)

موقف الإسلام:

فضلاً إذا مررنا مظاهر أو مبادئ مصطلح "ما بعد الحداثة" على الإسلام - كتاباً وسنة - بكل ما تختص به من غموض وشذوذ، وهدم لنفسها بنفسها في كثير من الأحيان، واتصافها بالفوضوية^(٢) وما يصل به الأمر - في أحيان - إلى الإلحاد والتطرف في الرأي، وشيوع اليأس والشكوك، سنجد كل هذه المظاهر يتبرأ منها الإسلام قرآناً وسنة، ويدعو إلى تجنبها واجتنابها، ويحذر من عواقب اتباعها أو التشبه بها عليها.

فالإسلام دين إنساني يختلف كلية عن تيار ما بعد الحداثة، حيث يحارب العبيثية والتشكيك والضلال والكفر والإلحاد الذي نجده لدى الفلسفات العبيثية (نيتشه)، والفلسفات الوجودية (سارتر)، والنظرية الماركسية، وكل هذه النظريات التي بُنيت عليها مصطلح ما بعد الحداثة.

(١) محمد سيلا، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر ط ٢ سنة ٢٠٠٧م ص ١٤

(٢) هي مذهب اجتماعي يشتق اسمه من لفظة إغريقية بمعنى لا حكومة وهو مذهب معاد لسلطة الدولة، ورافض لوجودها، وترى هذه النظرية أن الفرد هو القيمة المثلى والعليا التي ينبغي الاهتمام بها (معجم المصطلحات السياسية د/ باسم العلوي، طبعة معهد البحرين للتنمية السياسية بالبحرين سنة ٢٠١٤م ص ٥١).

وفي هذا السياق يقول عز من قائل: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ * فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾ [المؤمنون: ١١٥-١١٦]، وقال تعالى أيضًا: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ﴾ [المتحنة: ٤] ويقول سبحانه: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦].

كما ينبذ الإسلام الشذوذ واللواطية، قال سبحانه في شأن قوم لوط: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ * أَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [النمل: ٥٤-٥٥].

- كما يرفض الإسلام النظريات التفكيكية المؤدية للتخريب، فالقرآن ذاته يحمل حقائق عقدية وتشريعية ثابتة، من المستحيل الطعن فيها، فهي يقينية ثابتة ومحكمة، فمن المستحيل تطبيق التفكيك بمفهوم "جاك ديريدا"؛ لأن منهجيته قائمة على الهدم والتقويض والتشكيك، في حين نرى القرآن الكريم خطابًا متجانسًا في آياته وأحكامه التشريعية، فالقرآن الكريم يتسم بالانسجام والاتساق والإعجاز والدعوة إلى استخدام العقل لمعرفة الله - سبحانه وتعالى - وتعمير الدنيا. فضلًا عن أنه يهدف إلى ترقية الإنسان ماديًا وروحيًا، والسمو به بشريًا وأخلاقيًا ونفسيًا، وهدايته في النهاية إلى السبيل الصحيح للفوز بالدنيا والآخرة.^(١)

كما نجد الإسلام ينبذ اليأس والقنوط والقلق والحيرة مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧]. كما غلف كل هذا بأن منح ذلك الإنسان الحرية المنضبطة على أساس المسؤولية؛ ولذلك حرره من الحتمية والجبرية والانهازامية واليأس والضعف، جاعلاً له إرادة واختيارًا في حدود الحق

(١) انظر: الإسلام وما بعد الحداثة د/ جميل حمادوي ص ٢٦.

والواجب، مرتبًا على تعديهما الحدود والتشريعات الرادعة، حفاظًا على تلك الحرية التي هي مناط التكليف. - كما رفع عنه القيود والأغلال التي كبلت الإنسان في مختلف العصور والفلسفات، من قيود العبودية والرق الفكري والجسدي والنفسي، بأن جعله عبدًا خالصًا لله - جل وعلا - وحده لا شريك له.^(١)

وما سبق قد تجسد في تلك الآيات الكريمات قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] من هذا المنطلق نتبين حقيقة الحرية في أوسع أبوابها، حيث لا إكراه في الدين وما يتدين به الإنسان، فبذلك تتسع هوة الحرية وتترسخ في ذهن الفرد. وكما في قوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩].

وفي هذه الرسالة يتبين توجيه الحق - سبحانه - لرسوله الكريم في تعامله مع الناس، حيث لا يكرههم بل يعلمهم حرية الاختيار ببيان الطرق؛ فبذلك يتضح بأن الإسلام أكبر حامٍ للحرية وأول مؤسس لها.

وقال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ۖ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] وفي إطار هذه الموازنة بين الحق والباطل تتكشف معالم الحرية من منظور الشرع الإسلامي، ومن خلال هذه السياقات القرآنية والشرعية، يتأكد فضل الحرية كمبدأ إسلامي رسخه القرآن الكريم وحث عليه ودعا إليه عمليًا وسلوكيًا.

نقد مصطلح "تأليه الأنسنة" إسلاميًا:

بداية ينبغي التأكيد على أن مبحث الإنسان يعتبر من أهم مباحث العقيدة الإسلامية، حيث يُدرج في كتابات علماء العقائد في مرتبة تلي دائمًا مبحث النبوات، للدلالة التأسيسية على ارتباط الإنسانيات في الإسلام بالرسالة والوحي.

(١) انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف د/ مانع بن حماد الجهني، المجلد الأول، الطبعة الرابعة، الناشر دار الندوة العالمية للشباب الإسلامي ص ١٠٤٨.

والإنسانية في الإسلام تعني من بين ما تعنيه الارتفاع عن العصبية العرقية والدينية، واحترام الإنسان أيًا كان لونه أو دينه أو ثقافته، في إطار التنوع الذي أشارت إليه الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣].

كما أن الدين في وضعه الإلهي يُعرف عادة لصالح الإنسان في الآن والمآل، فخرج بذلك عن مفهوم المخلوق الآثم الذي ساد في الفكر المسيحي الوسيط. فالإنسان في القرآن الكريم هو ذاك الفاعل في ساحة الوجود بالخير والعتاء والإعمار والتعلم والتعقل والتأمل، فلا حدود لفعله الإيجابي إلا ما حده الخالق سبحانه في قوله: ﴿وَقُلْ اْعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥] فالأمر في الآية جاء مطلقاً، فشمّل كل ما فيه مصلحة الإنسان والكون والحياة، سواء مصلحة دينية أو دنيوية.^(١) فلم يستعمل لفظة^(٢) كما حصل لاحقاً في أوروبا، بل هناك فروق جوهرية بينهما منها: أن الغرب أراد أن يجعل من الإنسان آلهته التي لم يؤمن بها في مسيحيتها، بينما الإسلام كان ينظر للإنسان كقيمة عليا، وتكريمه كمقصد أسمى جاء مع الوحي الإلهي وليس متعارضاً معه، فمقاصد الدين جاءت لإسعاد الإنسان وتكريمه وليس لتهميشه.

يقول صاحب الموافقات: "أن وضع الشرائع إنما هو لصالح العباد في العاجل والآجل".^(٣) وهذا يعني أن "الأنسنة" ليس صداماً أو بديلاً عن الإله أو الوحي، وخلاف ذلك سيفضي بالإنسان إلى الهاوية. قال تعالى: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١] وقوله تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ

(١) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس ج ١٢ تفسير الآية ١٠٥ من سورة التوبة.

(٢) إنسان

(٣) الإمام الشاطبي كتاب الموافقات تحقيق عبدالله دراز ٦/٢ طبعة دار المعرفة.

خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ ﴿٢٦﴾ [ص: ٢٦].

- كما أن الإنسان في المفهوم الإسلامي هو الحامل للرسالة، الموقن بأنه خليفة في الأرض. قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠].

- فضلاً عما أعلنه الله - تعالى - من تكريمه وتشريفه لذلك الإنسان في الخلقة في أحسن الهيئات. قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤].

كما كان من مظاهر تكريمه أن سخر له الدواب والأنعام وغير ذلك من مظاهر الطبيعة من نبات وجماد وحيوان، كما أعطاه السمع والبصر والفؤاد ليفقه بها طبائع الأشياء. قال تعالى: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [السجدة: ٩] وفوق ذلك رزقه من الطيبات وذلك تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً ۚ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [لقمان: ٢٠] وتلك تعد أول ميزة للنزعة الإنسانية في القرآن الكريم.^(١)

فالإنسان المؤسس لذلك المفهوم لم يوجد ليكون هملاً ورقماً طبيعياً كما ادعت ما بعد الحداثة، فهو الموجود لغاية، والذي لم يوجد عبثاً وصدفة. قال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ [الملك: ٢] لذلك فهو ليس مقياس الوجود - كما يدعون - لكنه سيد الوجود بتكريم الله له.

(١) انظر: أزمة الثقافة الإسلامية، هشام جعيط، بيروت، دار الطليعة للطباعة ط ١ سنة ٢٠٠٠م

وسيادة الإنسان للكون في إطار مفهوم الاستخلاف القرآني دون أن يؤدي ذلك إلى أنه مركز الكون بالمعنى الوجودي المادي الذي ينكر الغيب كما ادعى تأليه الأنسنة. - كما كان من مظاهر مراعاة الإسلام للإنسان مراعاته للفطرة الإنسانية تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠]

والمقصود هنا الخلقة الأولى التي جاء عليها الإنسان، وهي ما جعل عليه في أصل الخلق التي تتطلبها إنسانيته بما تشتمل عليه من طبائع وغرائز ودوافع.^(١) وهذه الطبيعة الإنسانية متوافقة ومتلائمة مع ما يدعو إليه الإسلام من شرائع وتكاليف، فهي مهياة للإيمان ولحب الخير، وهي استعداد تام للدين ولالأخلاق. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "وما من مولود إلا يولد إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه".^(٢) فهناك ارتباط قوي بين طبيعة النفس البشرية وطبيعة هذا الدين الحنيف، فكلاهما من قبل الحق سبحانه، وكلاهما متناسق مع الآخر.

- وما هو أجل من ذلك نجد الإسلام في نظريته للإنسان يراعي بعديه الروحي والمادي بخلاف ما تدعو إليه في تأليه الأنسنة المزعوم، وبذلك يحافظ له على توازنه العقلي والنفسي.^(٣) فضلاً عن أن هذا التصور الإسلامي للإنسان يجعله شخصاً ذا مسؤولية بناءً

(١) انظر: مفهوم الفطرة الإنسانية من المنظور الإسلامي، عبد الوهاب عيسى التوم، السودان، مجلة المنبر، هيئة علماء السودان، ع ٢٣، أكتوبر ٢٠١٦م.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين ١/٣٣٤ برقم (١٣٨٥)

(٣) انظر: الإنسان والإسلام، د/ علي شريعتي ترجمة د/ عباس الترجمان، مراجعة حسين علي شعيب، دار الأمير طه أولى ٢٠٠٦م ص ٢٩ بتصرف.

عن اختياراته وعن أعماله المبنية على ما لديه من كامل حرية الإرادة، فهو الوارث الحقيقي للطاقات الكامنة في هذا الوجود.^(١) قال تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠] وهذا يعني أن أصول الإسلام ومقاصد الشرع تنفجر من ينبوع الفطرة، ولا تخرج عن دور الإنسان في هذه الحياة ولا تتجاوز الطاقات والقدرات الكامنة في النفس الإنسانية، وبمثل هذه المظاهر إشارة واضحة لاحتقاء الإسلام بالإنسان، وإعلاء لقيمة هذا المخلوق.^(٢)

فمن الواضح أن الإنسانية الإسلامية تفتح آفاقًا جديدة للتفكير في الإنسان، فهي لم تقم على التضاد مع الدين ومع الوحي، بل من باب أولى مع التعالي الإلهي، بل العكس من ذلك اعتمدته كنقطة انطلاق. وهذا ما جعل صاحب كتاب المستقبل الروحاني للإسلام " يصف النزعة الإنسانية الإسلامية^(٣) بأنها نزعة روحانية، وأنها على عكس الأنسنة الغربية تضع الإنسان في مركز المشروع الإلهي، إنها تهتم بالله والإنسان في الآن معًا؛ بمعنى أنها لا تضع الإنسان في مركز المشروع الإنساني المقطوع عن التعالي الروحاني، والذي ينظر إلى نفسه بكل غرور وتبجح وكأنه مكتف بذاته، ثم يصل في نهاية الأمر إلى العرقية المادية وتدمير الطبيعة.^(٤)

(١) انظر: إنسانية الإنسان، رالف بارتون يري، ترجمة سلمى الخضراء الجيوسي بيروت، مكتبة المعارف، مؤسسة فرنكلين المساهمة ١٩٦١م ص٩.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور ص٦٧ تحقيق محمد الطاهر الميساوي دار النفائس للنشر ط ٢٠٠١م.

(٣) هي جملة الصفات التي تميز الإنسان أو جملة أفراد النوع البشري التي تصنق عليها هذه الصفات (انظر: الشامل قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، د/ مصلح الصالح ص ٢٦١).

(٤) أريك يونس جوفروا، المستقبل الروحاني للإسلام، ترجمة / هاشم صالح مراجعة: أسامة نبيل، القاهرة المركز الثقافي للترجمة ط ١ سنة ٢٠١٦م ص٦٤.

فالعقيدة الإسلامية تفسر الوجود "على أنه ثنائية ذات طرفين: الأول الله جل جلاله، والثاني ما سواه من عناصر الكون جميعاً، وهو المعبر عنه بـ "العالم " في اصطلاح الفكر الإسلامي، إن هذه الثنائية أثبتتها الآية الأولى التي نزلت من القرآن وهي قوله: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: ١] حيث انحاز الرب الخالق إلى جهة، وانحازت كل المخلوقات الكونية إلى جهة أخرى".^(١) وعلى الرغم من هذه الثنائية فالإنسان ليس كائناً ذليلاً أمام الله، إنما هو كائن عزيز عنده، وحامل لأمانته على الأرض، وذلك لا يتحقق إلا بفضل علمه ووعيه، وحرية اختياره ومسؤوليته، فالدين الإسلامي بهذه الكيفية يؤدي وظيفة تحريرية للإنسان من اغترابه الوجودي، لأنه تواصل بالمعالي، وهكذا تتأسس الإنسانية الإسلامية داخل الدين لا خارجه، وإن كل دعوة إلى تفكيك المقدس الديني - كما يزعم تأليه الأنسنة - تقضي إلى مزيد من الظمأ الوجودي.

كما أنه وبلا جدال فالإسلام قد قدم للإنسان أوفى الإجابات اليقينية عن أسئلة متشككة تأخذ بالقلوب منذ الوهلة الأولى لوجوده منها: -

ما حقيقة هذا الإنسان؟ وكان جوابه في قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ [الإنسان: ١] ولماذا خلق؟ وجوابه في قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] ومنها كيف خلق الإنسان؟ وكان الجواب في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا * ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٢-١٤] ومنها أيضاً إلى أين المصير؟ وجوابه في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٥-١٦]

(١) خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، عبد المجيد النجار، بحث في جدلية النص والعقل والواقع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط ٣ سنة ٢٠٠٠م ص ٤١.



فضلاً عن أنه لم يتركه في الحياة الدنيا مشتتاً مضطرباً كما فعلت به تأليه الأنسنة وخلافه بل أوضح له علاقته بالإنسان الآخر وبالكون. أما بالنسبة لعلاقته بالإنسان الآخر فكانت في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧- ٨]

أما علاقته بالكون فكان جوابه في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي تَمْوَدَّ أَخَاهُمْ صَالِحًا ۖ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ۖ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾ [هود: ٦١]

وفي قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ * وَأَتَاكُم مِّنْ كُلِّ مَاءٍ سَائِلْمُوهُ ۚ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا ۚ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [إبراهيم: ٣٢، ٣٣، ٣٤] وتلك بعض مميزات وحقوق الإنسان في الإسلام فماذا أعطت له مواثيق حقوق الإنسان التي أفرزت من تأليه الأنسنة وغيرها؟^(١)

وما سبق يُعد نظرة عامة عن الإنسان في المفهوم القرآني، أما بالنسبة للموقف الإسلامي من تأليه الأنسنة فهو موقف نقدي بسبب الفارق الجوهرى في كيفية فهم الإنسان، فالإسلام - كما اتضح سابقاً - ينظر إلى الإنسان على أنه موجود في إطار علاقة مع الله سبحانه، حيث تكون كرامته وحقوقه مرتبطة بالإيمان والالتزام بتعاليم الشريعة، في مقابل ذلك تأليه الأنسنة يعلى من شأن الإنسان كمركز للوجود ويجعل حقوقه قائمة على المبادئ الإنسانية الفردية دون العودة إلى إطار إيماني أو إلهي.

(١) انظر: في ذلك كتاب الإسلام وحقوق الإنسان د/ محمد عماره ص ١٣ وما بعدها، عالم المعرفة

لذا نجد نقد الإسلام "تأليه الأنسنة" يأتي من عدة محاور أساسية تتعلق بفهم الإنسان وحقوقه، ومسؤوليته وطريقة تفسير الكون والحياة بشكل عام. ويمكن عرض بعض نقاط النقد كما يلي: -

١. **رفض الفردانية المطلقة:** كما اتضح - سابقاً - تأليه الأنسنة يعزز الفردانية المطلقة، حيث ينظر إلى الإنسان ككائن مستقل قادر على اتخاذ قراراته دون معونة من سلطة إلهية أو دينية، بينما نجد الإسلام يفهم الإنسان ككائن مؤمن بالله، وله مسؤوليات تجاه خالقه والمجتمع، فالإنسان ليس كائنًا مستقلًا - تمامًا - بل هو جزء من نظام إلهي شامل.

ومن ثوابت أو ركائز هذه الفكرة في الإسلام جعل الإنسان كائنًا اجتماعيًا، حيث يشجع على التعاون والمساواة واحترام الآخرين ضمن المجتمع؛ حيث تفرض الشريعة قوانين وتنظيمات تضمن العدالة والتوازن بين حقوق الفرد وحقوق المجتمع.^(١) وهذا يتناقض مع مفهوم الفردانية المطلقة التي تعطي للفرد حرية كاملة دون النظر إلى مصالح الآخرين، وذلك تحقيقًا لكثير من الآيات القرآنية التي تذكر الإنسان بضرورة اتباع الشريعة، والتفاعل مع المجتمع بشكل يتسم بالعدالة والتعاون.

كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ * وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۚ وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ * وَلَتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢ - ١٠٤] وكما ورد عن النبي (ص) قوله: "من لا يؤثر الناس لا يؤثر".

(١) انظر: المجتمع الإسلامي وحقوق الإنسان، محمد الصادق عفيفي، العدد (٦٢) السنة (٦) مكة المكرمة رابطة العالم الإسلامي ١٩٨٧م ص ١٤٥.

ومما يؤكد على رفض الفردانية المطلقة، ما أشارت إليه الشريعة الإسلامية من حرية مقيدة وليست مطلقة، فالفرد يمنح حرية الإرادة، ولكن يجب أن تكون ضمن حدود معينة تضمن عدم التعدي على حقوق الآخرين أو مخالفة أوامر الله.^(١)

- كما أن مبدأ العبودية لله - تعالى - يعزز من رفض الفردانية المطلقة، حيث يرى الإسلام أن الإنسان يجب أن يتعبد لله ويخضع لإرادته، لذا الفردانية المطلقة التي تدعو إلى الاستقلالية المطلقة دون التزام بأي سلطة أعلى تتعارض مع مبدأ التوحيد في الإسلام الذي يركز على عبودية الإنسان لله.

٢. الإنسانية باعتبارها فلسفة دنيوية: فالإسلام يعتبر الإنسان مخلوقاً ذا قيمة كبيرة، لكنه في نفس الوقت يتبع شريعة الله، ويخضع له في جميع أفعاله وتوجيهاته، وبالتالي فإن فكرة الإنسانية التي تركز على الإنسان كمرجعية أخلاقية مستقلة عن الدين والشريعة تتعارض مع الرؤية الإسلامية التي تربط القيم والأخلاق بإرادة الله.

ويؤكد ذلك ورود بعض المفاهيم من خلال تعاليم الإسلام منها: كون الإنسان عبداً لله فهو يعتبر مخلوقاً في خدمة الله (عز وجل) فمفهوم العبودية لله هو الأساس في العلاقة بين الإنسان وخالقه، وهذا يتناقض مع فكرة الإنسانية التي تجعل الإنسان هو المعيار النهائي للأخلاق والتوجيهات في الحياة، وذلك تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]

- كما أن الإنسان في المفهوم الإسلامي لا يحدد المعايير الأخلاقية بنفسه، كما أن القيم الأخلاقية ثابتة ومحددة من قبل الله من خلال الكتاب والسنة، وليس للإنسان أن

(١) انظر: الإسلام وحقوق الإنسان د/ محمد عمارة ص ٢٣

يحدد ما هو صحيح أو خاطئ من دون الرجوع لهذه المعايير بخلاف الفكر الإنساني، فالإنسان فيه هو الذي يحدد معايير الأخلاقية بناء على عقلانية وتجربة فردية.^(١)

- فضلاً عن أن الإنسانية لا تركز على الغاية الأبدية، بينما غالباً ما تركز على الحياة الدنيوية والرفاهية البشرية كأهداف رئيسية: أما في الإسلام فالغرض من الحياة هو العبادة والآخرة، ولهذا فإن الإنسان لا ينظر إليه بشكل منفصل عن سياق الإيمان بالله والآخرة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿أَتُمَّا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ﴾ [الحديد: ٢٠]

٣. رفض الإسلام لحرية الإرادة المطلقة: فبينما نجد الإسلام يمنح الإنسان حرية الإرادة في اتخاذ قراراته وعلى رأسها حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر، يؤكد ذلك وجود العديد من آيات القرآن الكريم التي تشير إلى قدرة الإنسان على الاختيار منها قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣] وقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۚ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦] (انظر في ذلك: العدل فريضة إسلامية والحرية ضرورة إنسانية ص ٦٩ - ٧٠، أحمد السمرحاني ط أولى بيروت دار النفائس سنة ١٩٩١م < إلا أن هذه الإرادة ليست مطلقة أو غير مقيدة، حيث نجدها مقيدة بعلم الله تعالى وقدره المسبق لكل شيء. قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [التكوير: ٢٩] وهذا يختلف تماماً عن الفلسفات الغربية التي خرج من رحمها دين الأنسنة، حيث نجدها تدعو إلى حرية إرادة مطلقة بعيداً عن أي إطار ديني أو أخلاقي، وإذا كان المقام مقام مقارنة بين عطاء الإسلام في هذا الميدان وعطاء تأليه الأنسنة، فإن هناك ما هو أهم من الفارق الزمني الذي جعل عطاء الإسلام في هذا الميدان سابقاً بما يقرب من

(١) انظر: حوار عن بعد حول حقوق الإنسان في الإسلام، للشيخ عبدالله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، مكتبة العبيكان الرياض ط أولى ٢٠٠٦م ص ٢٢ وما بعدها وص ٤٥، وأحمد الريسوني وآخرون: حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، كتاب الأمة، العدد (٨٧) السنة (٢٢) الدوحة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية سنة ٢٠٠٢م ص ٢٦ - ٢٧.

أربعة عشر قرنًا من الزمان، فالفارق بينهما ليس فقط زمنيًا ولا كميًا، وإنما بالدرجة الأولى نوعيًا وكيفيًا، حيث جعلها الإسلام بمثابة فرائض إلهية وتكاليف وواجبات شرعية. وبناء على ما سبق فإن الإسلام هو- إذن - خير من يورث الفكر الإنساني المعاصر، فالإسلام لم يكن يومًا عائقًا عن التقدم والنهوض، بل كان دائمًا حافزًا للفرد على الفعل الإيجابي، وللجماعة على اللحمة والتراحم والتكافل، وللمجتمع على التطور والأخذ بأسباب العلم.

فالإسلام بوصفه الدين الحق، متعالٍ على ما بعد الحداثة وغيرها من مصطلحات لأنه دين سماوي، وليس اجتهدًا بشريًا.

وللأسف رغم وضوح الصورة ويقينية المسألة، فإنه من الملاحظ أن مثل هذه المصطلحات "ما بعد الحداثة" و"تأليه الأنسنة" حداثي العرب يرددونها دون مراجعة، ويقدمونها للشعوب الإسلامية على أنها خطاب التجديد والعصرنة، ويتجاهلون منشأ تلك النسخة الأوروبية وظروف تشكلها القائمة على بيان مساوئ الكنيسة المسيحية في حبرها على العلم والعلماء، وتشبيد كهنوت مسيحي زائف قائم على الأطماع والأهواء، وإبرام عقائد ما أنزل الله بها من سلطان، فضلًا عن تكبيل العقول والقلوب بما يسمى بمحاكم التفتيش، وهي أسوأ ما ورثه التاريخ الإنساني للإنسانية؛ فلذلك نجد أن نقل تلك النظريات من حقل التداول الغربي إلى حقل التداول الإسلامي قد تم بمغالطة منهجية كبرى، فهو ليس إلا محاولة لنقل صراع تاريخي مسيحي إلى ساحة النصوص الشرعية بدون مراعاة للخصوصية الفكرية الغربية التي أنتجته.^(١)

وهذا يستوجب على الحداثيين العرب والمسلمين، وكل من سار في دربهم أن يعيدوا قراءة الغرب والحضارة الغربية، بعيدًا عن حالة الاستلاب الفكري والنفسي التي وجدناها

(١) انظر: علي حرب: نقد النص، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي بيروت ط ٢٠٠٥م

عند بعض مفكري العرب، والذين لم يستطيعوا الخروج من شرنقة الافتتان بحضارة الغرب الزائفة، فإننا بحاجة أن نأخذ من الغير دون استهواء، ونتعلم دون تبعية ونتبادل بندية. وفي نهاية المطاف: فقد اتضح لنا أننا أمام عجز إنساني كامل في محاولة تحقيق سعادته في هذه الحياة، حيث كان سعيه الدؤوب أن يحقق رفاهيته ويحرر ذاته من كل القيود، دينية كانت أو سلوكية أخلاقية، فكانت نشأة تلك المصطلحات الموهومة متوالية الظهور لتحقيق ذلك منذ البدايات الأولى لانطلاقاته الفكرية منذ العصر اليوناني القديم إلى الآن.

ومن العجيب بالرغم من توالي العصور، وتزاحمها كمًا وكيفًا، إلا أننا نجد إنسان هذا اليوم لا حيلة له رغم ادعائه التقدم والتحضر، إلا أن يستحضر المنهج السفسطائي القديم بكل ما يحمل من فوضوية في الحقائق والمعاني والمصطلحات، ونسبية في المعارف، وهدم وعشية لكل الثوابت، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على إفلاسه الذهني، وخوائه الديني، واضطرابه النفسي من جراء بعده عن المسار الصحيح الذي رسمه له الحق سبحانه وذلك تحقيقًا لقوله تعالى: ﴿لَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]



الخاتمة

يهدف هذا البحث إلى تقديم نظرة نقدية معمقة لمصطلحي "ما بعد الحداثة" و"تأليه الأنسنة" من منظور إسلامي، مع تحليل جذورهما وخصائصهما، وبيان تعارضهما مع المفاهيم الإسلامية الأصيلة حول الإنسان والكون والحياة.

أهم نتائج البحث

ومن خلال البحث يتبين عدة نتائج يمكن ذكرها فيما يلي:

١. ثمة صعوبات عديدة تقف حائلاً بين إمكانية التحديد الدقيق لمصطلحي "ما بعد الحداثة" و"تأليه الأنسنة"، ويعكس ذلك حجم السجال المثار حولهما، والتباين في تمثّل مدلولهما، وتعدد التعريفات المقدمة لهما.
٢. أن مرحلة ما بعد الحداثة، التي تكفر باليقينية في حد ذاتها، في تقويضها لمقولات العقل، والنظام، والحقيقة، والغائية، تتناقض مع نفسها، حيث نجدها تستنجد بإحدى هذه المقولات على نحو ما يضطر إليه منظورها من تقييد لمفاهيمها ومقولاتها.
٣. أن نظرية أصالة الإنسان "الهيومانزم" هي فلسفة ظهرت منذ عصر النهضة وما بعدها، مقابل الأديان الإلهية، وقد حددت هدفها بإعطاء الأصالة للإنسان.
٤. ارتبطت "ما بعد الحداثة" و"تأليه الأنسنة" في بعدهما التاريخي والمرجعي والسياقي بعدة عوامل وأسباب ساهمت بقوة في نشأتها، وقد سبقهما إرهابات تتضح إذا رجعنا إلى الحداثة كمصطلح سابق عنهما.
٥. اختصت "ما بعد الحداثة" و"تأليه الأنسنة" ببعض خصائص ومرتكزات شكلت السمة الغالبة عليهما.
٦. النظام الأخلاقي في فلسفة "ما بعد الحداثة" و"تأليه الأنسنة" لا يخضع إلى اعتبارات قيمة مطلقة، أو أي معايير ثابتة، حيث تنطلق الأخلاق تحت مظلتها من اتفاقيات

محدودة الشرعية تمليها مصالح الفرد أو المؤسسات المهيمنة، فهي أخلاق تحتاج إليها من منظور براغماتي مؤقت في حدود النفعية البحتة.

٧. اتضح أيضًا من خلال البحث أن "تأليه الأنسنة" هذا يركز على مفهوم في غاية الخطورة مفاده الإلحاد المعاصر، حيث ذهب إلى أن الإنسان هو الكائن الذي يجب أن يكون محور الاهتمام في العالم، فليس ثمة في الوجود شيء - بما في ذلك الله - أهم من الإنسان، وقد باركته "نظرية ما بعد الحداثة" حيث القول بـ "دهرنة الدين" لديها.

٨. من الأمور المستنتجة بأن الإنسان من منظور "ما بعد الحداثة" و"تأليه الأنسنة" ليس مقياسًا ثابتًا للواقع، بل جزء من شبكة من العلاقات المتغيرة وقد تولد عن ذلك الشك التام في السرديات الكبرى، والتركيز على التفكيك والانتقاد للخطابات الشاملة.

٩. "ما بعد الحداثة" و"تأليه الأنسنة" هما مصطلحان يرتبطان بشكل معقد وقد أثارا جدلاً فكريًا وفلسفيًا كبيرًا خلال العقود الأخيرة.

١٠. من المستنتج - أيضًا - أن القراءات العربية الحداثية المعاصرة، والتي تستهدف رفع القداسة عن النص الديني - القرآن الكريم - قد استجذبت بنظرية الأنسنة، وبنيت عليها مشاريعها النقدية المزعومة.

١١. أن فكر ما بعد الحداثة الذي يتم الترويج له في عالمنا العربي اليوم لا يمثل اتجاهًا فكريًا، ولا يخرج في غالب الأحيان عن كونه ترجمة واستنساخ لمقولات واصطلاحات متداولة منذ عقود في الثقافة الغربية السائدة.

١٢. أن الفكر الحداثي لم يستطع أن يقدم حلولًا لأزمة الحداثة كما ادعى، بل على العكس من هذا فقد خلق بدوره أزمة جديدة في كثير من المجالات وأثر بالسلب على العديد



من التخصصات الأكاديمية وميادين النشاط الإنساني، ومن هنا وُصف بأنه فكر عدمي بشكل خطير.

١٣. أدت ظروف العولمة ومجتمع المعلومات ونظم المحاكاة الآلية، وهم ميراث "لفكر ما بعد الحداثة" و"تأليه الأنسنة"، إلى تفكك المقولات الاجتماعية والعلاقة بين المدني والدولة، وبين الفرد والمجتمع، حيث خضع الواقع لنظم المحاكاة التي يعيش فيها البشر أكثر من عيشهم في الواقع.

١٤. أن ما بين مظاهر الشرك في العصور الغابرة، وما بين مظاهر دهرنة الدين في عصور ما بعد الحداثة صلة كبيرة في محاولة الإلحاد فيما جاء به الدين من تصورات ومبادئ وقيم إلى صور محرفة باستدخال الرؤى الإنسية وتصوراتها المزاحمة للدين.

١٥. أن "ما بعد الحداثة" تعد فكرة شكوكية بالمطلق، لا تقل شراسة عن طريقة تفكير السفسطائيين الذين كانوا ينكرون إمكانية قيام أي معرفة على الإطلاق، فقد غدت كل تيار فكري غير عقلاني، وأعادت ترميم كل خرافة بدعوى أنها صحيحة جديدة ما بعد حداثة.

١٦. من الأمور المستنتجة بأنه لا بد أن نقرأ ما بعد الحداثة في ضوء مبررات ولادتها في أرضها وهو ما يكرس خصوصية الظاهرة بحكم نشأتها في الغرب تحديداً، ومن ثم لا ينبغي بالضرورة خضوع المجتمعات الأخرى التي لم تمر بتحويلات مشابهة لهذا النمط من الفكر الجديد.

١٧. أن المفهوم الغربي "لتأليه الأنسنة" لم يأت لاستعادة الحياة الإنسانية كما ادعوا، بل لقد فرغ الإنسان من الجانب الروحي والأخلاقي من خلال ترسيخ الفكر المادي، مما أورث تلك المجتمعات الشقاء والفردية العدوانية.



١٨. بلا شك أن الأنسنة أضحت من الأسباب الرئيسة للواقع المرتبك والتفكك الذي يعيشه إنسان اليوم، والذي أنتج تشوهات عقدية وسلوكية وأخلاقية خطيرة جدًا تؤثر على إنسانية الإنسان.

١٩. من المستنتج أيضًا بأن الإسلام دين إنساني بامتياز، مختلف كلية عن كل التيارات ما بعد الحداثيّة، حيث يحارب العبثية والتشكيك والضلال والكفر والإلحاد الذي نجده لدى الفلسفات العبثية والوجودية والماركسية وغيرها.

٢٠. وخير ما يستنتج بأن الإسلام خير من يورث الفكر الإنساني المعاصر، فالإسلام لم يكن يومًا عائقًا عن التقدم والنهوض، بل كان دائمًا حافزًا للفرد على الفعل الإيجابي، وللجماعة على اللّحمة والتراحم والتكافل، وللمجتمع على التطور، والأخذ بأسباب العلم، فالإسلام بوصفه الدين الحق، متعالٍ على ما بعد الحداثة وتأليه الأنسنة وغيرهما من مصطلحات؛ لأنه دين سماوي وليس اجتهدًا بشريًا.





أهم المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: كتب السنة النبوية

ثالثاً: أهم المصادر والمراجع

١. إبراهيم بن عبد الله الرماح: الإنسانية المستحيلة "إشكالات تأليه الإنسان وتفنيدها في الفكر المعاصر". الرياض، مركز دلائل، ط١، ١٤٣٩هـ. طبعة أخرى إلكترونية خاصة بمنصة سوازي ١٤٤١هـ - ٢٠١٩م.
٢. ابن منظور (جمال الدين محمد بن منظور): لسان العرب. دار صادر، بيروت، لبنان، ط٢٠٠٣م.
٣. د/ أحمد زايد:
 - تناقضات الحداثة. مكتبة الأسرة ٢٠٠٦م.
 - الأزمة الأخلاقية في مجتمع ما بعد الحداثة. الناشر: وزارة الثقافة والشؤون الدينية، مسقط، سلطنة عمان ٢٠١٥م.
 - الاستهلاك في المجتمع القطري، أنماطه وثقافته. مركز البحوث والوثائق، جامعة قطر، الدوحة ١٩٩٢م.
 - الأطر الثقافية الحاكمة لسلوك المصريين واختياراتهم: دراسة لقيم النزاهة والشفافية والفساد. تقديم أحمد درويش وزير التنمية الإدارية الأسبق. مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، جامعة القاهرة ٢٠١٣م.
٤. أحمد السحمراني: العدل فريضة إسلامية والحرية ضرورة إنسانية. ط١، بيروت، دار النفائس ١٩٩١م.
٥. أحمد مختار عبد الحميد: معجم اللغة العربية المعاصرة. عالم الكتب، ط١، ٢٠٠٨م.

٦. أرنست غيلنر: ما بعد الحداثة والعقل والدين. ترجمة / معين الإمام، دار المدى للثقافة والنشر، سورية.
٧. أريك يونس جوفروا: المستقبل الروحاني للإسلام. ترجمة د/ هاشم صالح، مراجعة / أسامة نبيل، القاهرة، المركز الثقافي للترجمة، ط١، ٢٠١٦م.
٨. أرفولد كوليه: المدخل إلى الفلسفة. ترجمة / أبو العلا عفيفي، القاهرة، ط٢، سنة ١٣٦٣هـ.
٩. أكبر صلاح الدين أحمد (باحث باكستاني): الإسلام وما بعد الحداثة "الوعد والتوقعات". مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ترجمة / حسين صافي سنة ٢٠٠٩م.
١٠. آلان تورين: نقد الحداثة. ترجمة / أنور مغيث، ط المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٧م.
١١. أميل باترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة. ترجمة / أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية ١٩٧٣م.
١٢. أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية. ترجمة / خليل أحمد خليل، بيروت، منشورات عويدات ١٩٩٦م.
١٣. أوغن فنك: فلسفة نيتشه. ترجمة / إلياس بديوي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ١٩٧٤م.
١٤. إيغلتن (تيري إيغلتن):
 - أوهام ما بعد الحداثة. ترجمة / منى سلام، مراجعة أ. د/ سمير سرحان، القاهرة، أكاديمية الفنون ١٩٩٦م، مطابع المجلس الأعلى للآثار، مركز اللغات والترجمة.
 - مفهوم التاريخ في الفكر ما بعد الحداثي. ترجمة / ثائر ديب، الكرمل، العدد (٤٥٤)، تموز ٢٠٠١م.
١٥. إيناس كرييش: الأساس الأنطولوجي لهرمينوطيقا الوجود عند مارتن هايدغر. العدد الأول (جانفي ٢٠٢٢م).

١٦. إيهاب حسن:
- سؤال ما بعد الحداثة، إيهام المصطلح وغموض الدلالة. ترجمة / بدر الدين مصطفى أحمد، مراجعة وتحريير: عاطف معتمد.
 - مفهوم ما بعد الحداثة. ترجمة / صبحي حديدي، مجلة الكرمل رام الله، العدد (٥١) ربيع ١٩٩٧م.
 - ١٧. الأمير محفوظ: الأنسنة في ميزان الفكر الإسلامي. مجلة الدليل، السنة الخامسة، العدد (٣)، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث، ط٢٠٢٢م.
 - ١٨. د/ باسم علي خريسان: ما بعد الحداثة: دراسة في المشروع الثقافي العربي. دمشق، دار الفكر، ط٢٠٠٦م.
 - ١٩. د/ باسم العلوي: معجم المصطلحات السياسية. طبعة معهد البحرين للتنمية السياسية ٢٠١٤م.
 - ٢٠. بول هازار: أزمة الوعي الأوروبي. ترجمة / يوسف عاصي، مراجعة د/ بسام بركة بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية.
 - ٢١. بيتر بروكر: الحداثة وما بعد الحداثة. ترجمة د/ عبد الوهاب علوب، مراجعة د/ جابر عصفور، ط١، ١٩٩٥م، منشورات المجمع الثقافي.
 - ٢٢. بيتر كونزمان وآخرون: أطلس الفلسفة. ترجمة جورج كتورة، ط٢، سنة ٢٠٠٧م، المكتبة الشرقية، لبنان.
 - ٢٣. تدهوندرتش: دليل أكسفورد للفلسفة. ترجمة / نجيب الحصادي، مراجعة عبد القادر الطلحي، طبعة المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا ٢٠٠٣م.
 - ٢٤. تشارلز جينكس: صعود العمارة ما بعد الحداثة. مجلة الجمعية المعمارية الفصليّة، المجلد (٧)، العدد (٤)، ديسمبر ١٩٧٥م.

٢٥. توماس كون: بنية الثورات العلمية. ترجمة / حيدر حاج إسماعيل، مراجعة / محمد دبس، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٧م.

٢٦. جاك ديريدا: الكتابة والاختلاف. ترجمة / كاظم جهاد، تقديم / محمد علال، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط٢، سنة ٢٠٠٠م.

٢٧. جاكولين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر. ترجمة د/ عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت ٢٠٠١م.

٢٨. جان بياجيه: البنائية. ترجمة / عارف منيمنة، بشير أوبري، منشورات عويدات، ط٤، ١٩٨٥م.

٢٩. جان فرانسوا ليوتار:

○ في معنى ما بعد الحداثة "تصوص في الفلسفة والفن". المركز الثقافي العربي، انتقاء وترجمة السعيد لبيب، مراجعة د/ عبد العلي معزوز، ط١، ٢٠١٦م، الدار البيضاء، المغرب.

○ الوضع ما بعد الحداثي: تقرير عن المعرفة. ترجمة أحمد حسان، دار مشرقيات، تصدير فريدريك جيمسون.

٣٠. جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية. طبعة دار الجنوب بتونس سنة ٢٠٠٤م.

٣١. جميل حمداوي:

○ استغراب ما بعد الغرب "فلسفة التفكير كنموذج الاستغراب". عدد (١٧)، سنة ٢٠١٩م.

○ النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة. تقديم د/ أحمد الكبداني، ط٢٠١١م.

٣٢. جون بيليس، وستيف سميث: عولمة السياسة العالمية. ترجمة مركز الخليج للأبحاث، الإمارات العربية المتحدة سنة ٢٠٠٤م.

٣٣. جون ستروك: البنيوية وما بعدها. ترجمة / محمد عصفور، ط دار عالم المعرفة، والمجلس الوطني للثقافة بالكويت.
٣٤. جون ماكوري: الوجودية. ترجمة د/ إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د/ فؤاد زكريا، الكويت، سلسلة عالم المعرفة ١٩٨٢م.
٣٥. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة. بيروت، دار الطليعة، ط١، سنة ٢٠٠٦م.
٣٦. جيل لوبفتسكي: عصر الفراغ - الفردانية وتحولات ما بعد الحداثة. ترجمة / حافظ أودخراز، مركز نماء للبحث والدراسات، بيروت، لبنان، ط١، سنة ٢٠١٨م.
٣٧. حازم محفوظ: مستقبل المعرفة في عصر ما بعد الحداثة. جريدة الأهرام ١٣٥، العدد (٤٤٩٨٩)، فبراير سنة ٢٠١٠م.
٣٨. حسن حنفي، مصطفى حنفي:
- النزعة الإنسانية. الدار البيضاء، أفريقيا الشرق ٢٠١٤م.
 - من النص إلى الواقع: محاولة إعادة بناء علم أصول الفقه. القاهرة، مركز الكتاب للنشر ٢٠٠٥م.
 - من العقيدة إلى الثورة. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٧م.
٣٩. حمادي المسعودي:
- الوحي من التنزيل إلى التكوين. ط دار سحر للنشر، تونس ٢٠٠٥م.
 - الظاهرة الدينية من علم اللاهوت إلى علم الأديان المقارن. ط مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب ٢٠١٨م.
٤٠. حمزة محمد: إسلام المجددين. ط١، بيروت، لبنان، دار الطليعة للطباعة والنشر ٢٠٠٧م.
٤١. حمزة محمود حسين: مضامين التفاعل الاجتماعي في المدونات المصرية. رسالة ماجستير، قسم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة عين شمس ٢٠١٥م.

٤٢. حنان خطاب: التفكير نحو التأسيس للمختلف. مجلة العلوم الاجتماعية، عدد ٢٧، أبريل ٢٠١٨م.

٤٣. خالد فراتي: إشكالية ما بعد الحداثة في الفلسفة الغربية المعاصرة، جان فرانسوا

ليوتار، ويورغن هابرماس أنموذجان. جسر المعرفة، العدد الرابع، ديسمبر ٢٠٢٠م.

٤٤. ديزيره سقال: ما بعد الحداثة (ما بعد الفلسفة - اللانسان - نهاية التاريخ). ط ٢٠٢٠م.

٤٥. ديفيد كارتى: النظرية الأدبية. ترجمة د/ باسل المسالمة، دار التكوين، دمشق، سورية، ط ١، ٢٠١٠م.

٤٦. ديفيد هوكس: الإيديولوجية. ترجمة / إبراهيم فتحي، المجلس الأعلى للثقافة، العدد (١٥٩)، ط ٢٠٠٠م.

٤٧. رالف بارتون يرى: إنسانية الإنسان. ترجمة / سلمى الخضراء الجيوسي، بيروت، مكتبة المعارف ١٩٦١م.

٤٨. رمسيس عوض: الإلحاد في الغرب. القاهرة، دار سنا للنشر، ط ١، ١٩٩٧م.

٤٩. روجيه جارودي:

- النظرية المادية في المعرفة. ترجمة / إبراهيم قريط، دار دمشق للطباعة.
- نظرات حول الإنسان. ترجمة / يحيى هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٨٣م.

٥٠. د/ روح الله الموسوي: الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة. مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، ط ١، ٢٠١٩م.

٥١. روزنتال، ب. يودين: الموسوعة الفلسفية. وضع لجنة من العلماء السوفييت، ترجمة سمير كرم، مراجعة د/ صادق جلال، وجورج طرابيشي، دار الطليعة، لبنان.

٥٢. ريتشارد تارناس: آلام العقل الغربي. ترجمة / فاضل جنكر، الرياض، العبيكان، ط ١، ١٤٣١هـ.

٥٣. ريمون بيلورجيل دولوز: الفيلسوف المترجل. ترجمة / محمد ميلاد، بيروت، دار الحوار ٢٠٠٤م.
٥٤. زرفة بولقراس: محمد أركون: رؤية في مسارات الأنسنة. مجلة التغير الاجتماعي، العدد (٤)، نوفمبر ٢٠١٧م.
٥٥. زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٦م.
٥٦. د/ الزواوي بغوره: ما بعد الحداثة والتنوير: موقف الأنطولوجيا التاريخية. دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٩م.
٥٧. سامي محمد نصار: قضايا تربوية في عصر العولمة وما بعد الحداثة. الدار المصرية اللبنانية، القاهرة.
٥٨. ستوارت باركر: التربية في عالم ما بعد الحداثة. ترجمة / سامي محمد نصار، الدار المصرية اللبنانية ٢٠٠٧م.
٥٩. ستيفن لو: الإنسانية: مقدمة قصيرة جدًا. ترجمة / ضياء وراد، مراجعة / مصطفى محمد فؤاد، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط١، ٢٠١٦م.
٦٠. د/ سعد البازعي، وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي. المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠٠م.
٦١. سعيد بنكراد: السيميائيات: مفاهيمها وتطبيقاتها. ط٣، ٢٠١٢م، الناشر: دار الحوار للنشر.
٦٢. سكوت بروتشيل وآخرون: ما بعد البنيوية في نظريات العلاقات الدولية. ترجمة / محمد صفار، القاهرة، المركز القومي للترجمة ٢٠١٤م.
٦٣. د/ سمير سعيد حجازي: مناهج النقد الأدبي المعاصر بين النظرية والتطبيق. دار الآفاق العربية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م.

٦٤. السيد ياسين: شبكة الحضارة المعرفية من المجتمع الواقعي إلى العالم الافتراضي. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٩م.
٦٥. شاكر عبد الحميد: عصر الصورة: السلبيات والإيجابيات. الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد (٣١١)، يناير ٢٠٠٤م.
٦٦. د/ الشريف حبيبة: الأدب التفاعلي وفلسفات ما بعد الحداثة، قراءة في المرجعيات. جامعة تبسة، العددان ١٢ و ١٣، ديسمبر ٢٠١٤م.
٦٧. طلعت عبد الحميد وآخرون: الحداثة وما بعد الحداثة، دراسات في الأصول الفلسفية للتربية. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة سنة ٢٠٠٣م.
٦٨. د/ طه عبد الرحمن:
- روح الحداثة "المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية". بيروت، المركز الثقافي العربي ٢٠٠٦م.
 - بؤس الدهرانية "النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين". الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، بيروت ٢٠١٤م.
 - سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. ط١، المركز الثقافي العربي ٢٠٠٠م.
٦٩. عامر عبد زيد الوائلي: أنسنة التراث عند محمد أركون. العراق، مركز دراسات الكوفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، العدد السادس عشر ٢٠١٠م.
٧٠. عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ. بيروت، دار الطليعة، ط٢، سنة ٢٠٠٨م.
٧١. عبد الجبار الرفاعي:
- الدين والكرامة الإنسانية. مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد ٢٠٢٢م، الناشر: مؤسسة هنداوي.

- الدين والظماً الأنطولوجي. الناشر: مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط١، ٢٠١٦م، دار التنوير للطباعة والنشر.
٧٢. عبد الرزاق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو. بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٩٢م.
٧٣. عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٧م، وطبعة لبنان، دار القلم، الكويت، وكالة المطبوعات، تاريخ النشر ١٩٨٢م.
٧٤. عبد القادر فيدوخ: التفكير في الأنسنة والإنسانية في الفكر الغربي. مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
٧٥. عبد الله السيد ولد أباه: الفكر الأوروبي الحديث المعاصر ضمن كتاب مدخل لتكوين طالب العلم في العلوم الإنسانية. بيروت، الشبكة العربية للأبحاث، ط٢، سنة ٢٠١٣م.
٧٦. الشيخ / عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه: حوار عن بعد حول حقوق الإنسان في الإسلام. مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ٢٠٠٦م.
٧٧. عبد الله العروي: الإيديولوجيا العربية المعاصرة. دار توبقال، الناشر: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٩٥م.
٧٨. عبد المجيد النجار: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٣، سنة ٢٠٠٠م.
٧٩. عبد الملك مرتاض: نظرية النقد "متابعة لأهم المدارس النقدية المعاصرة ورصد لنظرياتها". دار هومة، الجزائر سنة ٢٠١٠م.
٨٠. عبد المنعم الحنفي: الموسوعة الفلسفية. ط بيروت، دار ابن زيدون، ط١٩٨٦م.
٨١. عبد الوهاب عيسى التوم: مفهوم الفطرة الإنسانية من المنظور الإسلامي. السودان، مجلة المنبر، هيئة علماء السودان، ع٢٣، أكتوبر سنة ٢٠١٦م.



٨٢. عبد الوهاب المسيري بالمشاركة مع فتحي التريكي:
- الحداثة وما بعد الحداثة. دار الفكر، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٣م.
 - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. دار الشروق، ط١، ١٩٩٩م.
 - الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان. دار الفكر المعاصر، دمشق، سورية.
 - دراسات معرفية عن الحداثة الغربية. مصر، مكتبة الشروق، ط١، ٢٠٠٦م.
٨٣. علي حرب:
- نقد النص (النص والحقيقة). طبعة المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء ٢٠٠٥م.
 - حديث النهايات، فتوحات العولمة ومأزق الهوية. ط٢، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ٢٠٠٤م.
٨٤. علي شريعتي: الإنسان والإسلام. ترجمة د/ عباس الترحمان، مراجعة / حسين علي شعيب، دار الأمير، ط١، ٢٠٠٦م.
٨٥. علي مولا: الموسوعة العربية العالمية. ط١، ١٩٩٨م، هيئة الموسوعة العربية التابعة لوزارة الثقافة السورية.
٨٦. فريدريك جيمسون:
- سياسات النظرية "المواقف الأيديولوجية في جدل ما بعد الحداثة". ترجمة فخري صالح، الكرمل، العدد ٥١، سنة ١٩٩٧م.
 - ما بعد الحداثة: الاستطيقا والسياسة. ترجمة: ماجي عوض الله، إيداع العدد (١١)، نوفمبر ١٩٩٢م.
 - ما بعد الحداثة أو المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة. ترجمة / أحمد حسان، مجلة الجراد، مارس ١٩٩٤م.
٨٧. فريدريك نيتشه: عدو المسيح. تعريب، ميخائيل ديب، بيروت، دار الحوار، ط٢.
٨٨. د/ فؤاد زكريا: نيتشه. دار المعارف.

٨٩. فؤاد محمد شبل: دراسة للتاريخ: أرنولد توينبي. الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١٩٩٤م.
٩٠. فهمي جدعان: الماضي في الحاضر. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٩٧م.
٩١. فيورباخ: أصل الدين. ترجمة / أحمد عبد الحليم عطية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط١، ١٩٩١م.
٩٢. كامل شياح: في ثقافة ما بعد الحداثة وسياستها: قضايا فكرية. أكتوبر ١٩٩٩م.
٩٣. كريستوفر باتلر: ما بعد الحداثة. ترجمة / نيفين عبد الرؤوف، مراجعة / هبة عبد المولى أحمد، هنداوي للتعليم والثقافة، ط١، مصر ٢٠١٦م.
٩٤. د/ كريمة بريكي: الفكر العلمي لدى أوغست كونت من الوضعية إلى دين الإنسانية. جامعة تونس، المعهد العالي بزغوان، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية جامعة وهران.
٩٥. كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث. ترجمة / شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، مكتبة الأسرة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢م.
٩٦. د/ كمال وهبي، د/ كمال أبو شهرة: مقدمة في التحليل النفسي. دار الفكر العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.
٩٧. لوك فيري:
- تعلم الحياة. ترجمة د/ سعيد الولي، مراجعة د/ زهيدة درويش، أبوظبي للثقافة والتراث.
 - الإنسان المؤله أو معنى الحياة. ترجمة / محمد هاشم، المغرب، أفريقيا ٢٠٠٢م.
٩٨. مارتن هايدغر: مدخل إلى الميتافيزيقيا. نقله إلى العربية د/ عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٥م.

٩٩ د/ مانع الجهني: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، القسم السادس: معجم المصطلحات، المجلد الأول. الطبعة الرابعة، الناشر: دار الندوة العالمية للشباب الإسلامي.

١٠٠. الشيخ / محمد أبو زهرة: محاضرات في النصرانية. طبع ونشر الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة، الرياض، المملكة العربية السعودية.

١٠١. د/ محمد أركون:

* قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم. ترجمة / صالح هاشم، دار الساقى، لندن، بيروت، ط٢٠٠٦م.

* نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي. ترجمة / هاشم صالح، ط١، بيروت، دار الساقى ١٩٩٧م.

* الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد. ترجمة / هاشم صالح، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب ٢٠١٢م.

* معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية. ترجمة / هاشم صالح، ط١، ٢٠٠١م، بيروت، دار الساقى.

* القرآن من التفسير الموروث. ترجمة / هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط٢٠٠١م.

* دراسات النظريات ونقدها. ط١، النجف، العراق، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ٢٠١٩م.

١٠٢. د/ محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. ط٦، دار الفكر، بيروت.

١٠٣. محمد رباعه: مأزق الحداثة وما بعد الحداثة وموقف الإسلام منها. دار القبس للنشر الإلكتروني.

١٠٤. محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية. تحقيق محمد الطاهر المنشاوي، دار النفائس للنشر، ط٢٠٠١م.

١٠٥. محمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العالي:
- * ما بعد الحداثة تحديدات. صدر ضمن سلسلة دفاتر فلسفية، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م،
الدار البيضاء، دار توبقال للنشر.
- * موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفية. المركز العلمي العربي
للأبحاث والدراسات الإنسانية، ط١، لسنة ٢٠١٧م.
١٠٦. محمد عابد الجابري:
- * في نقد الحاجة إلى الإصلاح. طبعة مركز دراسات الوحدة العربية.
- * تكوين العقل العربي، دراسات في فكر ابن رشد. مركز دراسات الوحدة العربية.
١٠٧. د/ محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان. عالم المعرفة، ط١٩٨٥م.
١٠٨. محمد الشيخ:
- * المثقف والسلطة. بيروت، دار الطليعة ١٩٩١م.
- * الفلاسفة المعاصرون ودور الدين في زمن ما بعد الحداثة. المغرب.
- * مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة (حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر:
تعريب محمد الشيخ، ياسر الطائري). دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
١٠٩. محمود زيدان: وليم جيمس. دار المعارف، مصر ١٩٥٨م.
١١٠. محمود عزب (ترجمة): الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي ونقدي. دار الطليعة،
ط٢٠١٠م.
١١١. مراد وهبة: المعجم الفلسفي. دار الثقافة الجديدة بالقاهرة، ط٢، ١٩٧١م.
١١٢. مصطفى كحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون. أطروحة دكتوراه مقدمة
من مصطفى كحل، جامعة منتوري - قسنطينة ٢٠٠٧م.
١١٣. معرف مصطفى: أزمة الحداثة عند يورغن هابرماس: من التشخيص إلى
التجاوز. الحكمة للدراسات الفلسفية، العدد الثاني، أكتوبر ٢٠٢١م.

١١٤. منال خوالديه: أخلاق ما بعد الحداثة في أفق الاهتمام بالذات عند ميشال فوكو. مجلة آفاق للعلوم، المجلد (٧)، العدد (٤)، سنة ٢٠٢٢م، جامعة عنابة، الجزائر.
١١٥. مؤسسة هيسستوريك إنجلاند: العمارة ما بعد الحداثة: مقدمة إلى الأصول التراثية. ديسمبر ٢٠١٧م.
١١٦. مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث: إنسانية الأنوار وابتلاع الحداثة، قراءة أنثروبولوجية في مقومات الفردانية وتردداتها. العدد الثامن ٢٠١٦م.
١١٧. د/ مهدي محفوظ: اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٠م.
١١٨. ميشال فوكو: حفریات المعرفة. ترجمة / سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ١٩٦٨م.
١١٩. نادية بوجارش: ما بعد الحداثة: الدليل المعرفي الجديد. مجلة المدونة، العدد الأول، مارس ٢٠٢١م.
١٢٠. نانسي هيوستن: أساتذة اليأس "النزعة العدمية في الأدب الأوروبي". ترجمة / وليد السويركي، مراجعة د/ أحمد خريس، ط١، ٢٠١٢م، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث.
١٢١. هارفي: حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول التغيير الثقافي. ترجمة / محمد شيا، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ٢٠٠٥م.
١٢٢. هشام جعيط: أزمة الثقافة الإسلامية. بيروت، دار الطليعة للطباعة، ط١، ٢٠٠٠م.
١٢٣. هاشم صالح:
- * مدخل إلى التنوير الأوروبي. بيروت، دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٥م، رابطة العقلايين العرب.
- * نظام الخطاب. ترجمة / محمد سبيلا، دار التنوير، القاهرة ٢٠٠٧م.
١٢٤. هانس كونج:

- * لماذا مقاييس عالمية للأخلاق (الدين والأخلاق في عصر العولمة). ترجمة من الألمانية: ثابت عيد، المركز القومي للترجمة، القاهرة ١٩٩٩م.
- * التوحيد والنبوة والقرآن في حوار المسيحية والإسلام. ترجمة د/ السيد محمد الشاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان ١٩٩٤م.
١٢٥. هنتغتون: صدام الحضارات، إعادة صنع النظام الدولي. ترجمة / طلعت الشايب، سطور، القاهرة ١٩٩٩م.
١٢٦. هنري لوفابر: هذه هي الماركسية. ترجمة / محمد عيتاني، منتدى اقرأ الثقافي، دار بيروت ١٩٥٢م.
١٢٧. هنري ميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها. ترجمة فؤاد زكريا، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٧، سنة ١٩٨٦م.
١٢٨. هيدجر ليفي ستروس: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر. ترجمة / عبد الرازق الداوي، بيروت، دار الطليعة، ط٢، سنة ١٩٩٢م.
١٢٩. وزيرة عبد السلام: نزعة الأنسنة عند محمد أركون نحو هدم الانحرافات العقيدية للعقل الديني. مجلة الأنثروبولوجيا للأديان، المجلد (١٨)، العدد (٢)، ط٢٠٢٢م.
١٣٠. ول ديورانت: قصة الفلسفة. ترجمة / فتح الله المشعشع، بيروت، الطبعة السادسة.
١٣١. يوسف سلامة: نقد ما بعد الحداثة (الحضارة بين الحوار والصراع في عصر ما بعد الحداثة). الآداب، العدد ٣، سنة ٢٠٠٠م.
١٣٢. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة. مصر، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع.
١٣٣. يوسف وغليس: إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث. الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٨م.
١٣٤. يوفال نوح هراي: الإنسان الإله، تاريخ وجيز للمستقبل. ترجمة: حمد سنان الغيثي وصالح علي الفلاحي.



فهرس الموضوعات

ملخص البحث:	٢
مقدمة	٤
أسباب اختيار الموضوع:	٦
أهداف الدراسة:	٦
إشكالية البحث وصعوبات الدراسة:	٧
المنهج العلمي المتبع في الدراسة:	٧
المنهج الفني في الكتابة:	٨
خطة البحث:	٨
تمهيد: التعريف بمصطلحات البحث	٩
أولاً: تعريف ما بعد الحادثة:	٩
ثانياً: تعريف مصطلح الأنسنة:	٢١
المبحث الأول: منشأ مصطلح ما بعد الحادثة والأنسنة وخصائصهما	٣٠
أولاً: نشأة مصطلح "ما بعد الحادثة" وعواملها:	٣٠
ثانياً: خصائص ومرتكزات "ما بعد الحادثة":	٣٩
ثالثاً منشأ مصطلح الأنسنة وخصائصها:	٥٠
رابعاً: أهم خصائص وملامح تأليه الأنسنة	٥٩
المبحث الثاني: علاقة ما بعد الحادثة بدعوى تأليه الأنسنة	٦٥
المبحث الثالث: نقد مصطلحي "ما بعد الحادثة" و"تأليه الأنسنة" فكرياً وإسلامياً	٧٣
الخاتمة	١٠٤
أهم المصادر والمراجع	١٠٨