نقد الحداثة العربية

نقد معايير الحداثة في الفكر العربي

محمد سيد رصاص

أثارتْ مدافعُ نابليون بونابرت في الشرق العربيّ ما بات يُعرف بـ «صدمة الحداثة»، وتشكّل تحت وطأة مضاعفاتها وآثارها سؤالٌ في الفكر النهضوي العربي عن سبب تقدم الغرب وتأخرنا نحن. وقد أدّى استيعابُ الصدمة ومحاولةُ هضمها إلى طرح سؤال أساسي آخر مترتّب على السؤال الأول، ويتلخص بـ: ما هو التقدم؟ وما الطريق إليه؟ فقامت اتجاهاتُ الفكر العربي الحديث بتياراتها الأساسية الأربعة (الإسلامية، والليبرالية، والقومية، والماركسية) بمعالجة هذا السؤال، كلٌّ منها بحسب منظومته الفكرية، إلا أنها أجمعتْ على ضرورة «العلم» و«التقنية» و«الصناعة» باعتبارها معايير للحداثة.

غير أنّ التيار الإسلامي اختلف مع التيارات الأخرى حول مرجعية ذلك، فاعتبر الإسلاميون أنّ الحداثة يمكن اختزالُها إلى مجرد تقدمٍ أداتيّ يتجلى في استيعاب الإنجاز التقني، الذي يعترفون بكونه غربيَّ المنشأ، ولكنْ من دون أخذ المرافِقات الإيديولوجية والفكرية التي رافقتِ الثورةَ العلميةَ ـ التقنية الغربية. وأما الإيديولوجياتُ الثلاث الأخرى فقد تبنَّتْ، وبدرجات مختلفة، معاييرَ إيديولوجيةً «حديثة» تستمد عناصرها الأساسية من الأطر النظرية المرجعية للحداثة في الفكر الأوروبي، ولكنّها تلقّتها في شكلها المدرسي أو المذهب لا في شكل نقدي، فكانت تلك الإيديولوجيات أقرب إلى عبادة الحداثة منها إلى إعادة إنتاجها.

الآن انكشفتْ مأزقُ عملية الحداثة نفسها، بعد أن باتت مجردَ وضع قشرةٍ رقيقةٍ فوق البنى التقليدية القديمة. فهذه البنى لم تُتَجاوَزْ، وإلاّ لما استطاعت أنْ تُطِلّ برأسها اليومَ حيةً وفعّالةً في البنى المجتمعية المعاصرة. وما زال الماضي فعّالاً وحياً في الحاضر لأنّ إشكالاته وقضاياه لم تُحَلّ بعدُ، وبدون ذلك لا يمكننا أن نفسر كيف يكون ابنُ تيمية في مجتمعنا المعاصر أقوى من طه حسين مثلاً!

فلاسفتُنا مجرَّد شرّاح للفلسفة الغربية، أو ملخِّصينَ لها، أو معلِّقين عليها

وعليه فإنّ ما يواجهنا اليومَ ليس فقط مهمةَ نقدٍ عمليةٍ ما تحقق من حداثة وتحديث، بل نقد معاييرها نفسها أيضاً.

*

اختلفت الإيديولوجياتُ الثلاث (الليبرالية، القومية، الماركسية) حول أدوات التحديث والحداثة التي تبنتها كلُّ واحدة منها (الديمقراطية، الوحدة العربية، الاشتراكية، على التوالي). واتفقتْ على معايير الحداثة التي جلبتها من جعبة الفكر والمجتمع الغربيين: العقلانية في التنظيم الاجتماعي/الاقتصادي وفي طرق التفكير، نبذ الفكر الميتافيزيقي (باستثناء مَنْ أعطى لـ «الرسالة الخالدة» بعداً متجاوزاً للتاريخ)، مناهج البحث العلمي الحديث في ميادين التقنيات والعلوم الإنسانية.

كان القصد من فكر الحداثة العربي هو الوصول إلى تحديثِ بنيةِ أمةٍ أو منطقةٍ اعتُبِرتْ من قِبل مفكّري الحداثة في وضعية «فوات تاريخي». إلا أنّ العائق الأساسي أمام فكر الحداثة العربي تمثّل في أنّ معاييره لم تتركز على أسسٍ فلسفيةٍ مرجعية تمثّلُ قاعدةً لأجهزتها المفاهيمية. إذْ لم يتكون لدينا في العصر الحديث فكرٌ فلسفيٌّ متولّد من البنية الاجتماعية العربية التي تعيش حالة «الفوات التاريخي»، كما حصل في ألمانيا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بل ما زال «فلاسفتُنا» مجردَ شرّاحٍ للفلسفة الغربية أو ملخِّصين

لها أو معلّقين عليها، ولم ينتقلوا بَعْدُ إلى حالة الإنتاج الفلسفي المتفاعل مع البنية المجتمعية العربية في حراكها المتمحور حول إشكاليتين:

١ ـ العلاقة مع الماضي.

٢ ـ العلاقة مع الآخر أو الغرب.

ولئن استخدم «فلاسفةُ» الحداثة العرب أفكاراً فلسفية، فللوصول إلى خلاصات محددة، كما عند أحمد لطفي السيد في المجال السياسي. إلا أنّ «فيلسوف الديمقراطية الليبرالية هذا لم يَقُمْ، في كل ما كتبه، إلا بترديد الأفكار التي سادت البلدان المتقدمة»[1]، على نحو ما يذكر أحدُ كتّاب سيرته. كما أنّ طه حسين استخدم منهج الشكّ عند ديكارت وطبّقه، كطريقة منهجية، للوصول إلى خلاصات إيديولوجية ليبرالية تجاه التاريخ الثقافي والشعري العربي.

من مفارقات الحداثة العربية أنّ الأصوليين أكثر تفاعلاً مع العلم والتقنية من العلمانيين واليساريين

وأما تجربةُ الحداثة **الغربية** فقد انْبَنَت على أسسٍ فلسفيةٍ، شكلتْ قاعدةً مفاهيمية، أعطت المضمونَ النظريَّ للتحولات الاقتصادية ـ الاجتماعية والتقنية والسياسية التي أوصلتِ الغربَ إلى الثورة الصناعية و«المجتمع المدني» بالمعنى البرجوازي للكلمة.

والحق أننا نلجأ إلى هذه المقارنة لأنّ تجربة التحديث مبنيةٌ أساساً على النموذج الغربي (سواء أكان المرء اتباعياً للغرب أم لا)، ولأن فكر الحداثة العربي كان محكوماً بمعيارية النموذج الغربي للحداثة وأطره المتعددة، إذ نشأ أساساً على خلفية تَبَنين الغرب عسكرياً واقتصادياً وسياسياً وثقافياً في المجتمع العربي، بحيث لم يعد ذلك الغربُ عاملاً خارجياً بل غدا داخلياً في مجتمعنا الحديث.

إنّ الفكر العربي، بتياراته الليبرالية والقومية والماركسية، لم يفارق، بعد، دائرتيْ ديكارت وأوغست كونت الفلسفيتين، وهو ما زال يدور حول تضاداتٍ ثنائية، مثل ثنائية ديكارت: «العقل ـ اللاهوت»، أو ثنائية كونت: «العلم ـ الميتافيزيقيا (الدين)». وما زال الفكر العربي يقيس الأفكار متأثراً بديكارت وبالمناهج المستخدمة في البحث: «منطقية ـ لامنطقية (من حيث الأدوات المعرفية)»، أو بأشكالها: «عقلانية ـ لاعقلانية، علمية ـ دينية» على خطى كونت... بغضّ النظر عن الوضوح المرجعي المباشر لديكارت أو كونت.

فرغم أن الإيديولوجيات العربية الثلاث المذكورة قد أتت من مصادر فكرية غير ديكارت وكونت، أي من جون ستيوارت مِلْ وفيخته وماركس على التوالي، فإنها مازالت ضمن خلاصاتهم الفلسفية، من حيث المنهجُ المعرفي وأدواتُ البحث. وهذا شيء طبيعي، إذا أخذنا بعين الاعتبار أننا لم ندخل بعدُ في طور «الصناعة» بالمعنى التقني والإنتاجي، ولا أصبحنا مجتمعاً برجوازياً بالمعنى الذي أعطاه هيجل لمصطلح «المجتمع المدني»، حيث مثّل ديكارت الفكرَ الفلسفيَّ العقلاني السابق للثورة البرجوازية، وحاول كونت تقديمَ «فلسفة العلم والصناعة» للبرجوازية الفرنسية في وجه الأرستقراطية القديمة التي عادت إلى الحكم بعد هزيمة نابليون (١٨١٥ ـ ١٨٣٠). وهذا الشيء الذي نراه في فكرنا العربي الحديث ليس استثناءً؛ فكثيرٌ من المجتمعات الحديثة التي اتجهتْ نحو تجاوز البنى الماقبل الرأسمالية كان يطغى فيها الفكرُ الوضعيُّ في المرحلة الانتقالية، كما في روسيا أواخرَ القرن التاسع عشر؛ وقد امتدتْ تأثيراتُ الفكر الوضعي الفلسفية إلى الماركسيين الروس أنفسهم (بليخانوف، ستالين، بوخارين... إلخ).

إلا أنّ الغرب، بعد انتصار التصنيع، تجاوز الإشكاليات الفلسفية للديكارتية والوضعية، ووصل إلى فكرٍ حداثيٍ جديد: عَبْر ماركس الذي يقيس الفكرةَ بحاملها الاجتماعي وبمدى مطابقتها للتناقض الاجتماعي الرئيسي في مكانٍ وزمانٍ محددين؛ وعبر الفلسفة البراغماتية التي قدمها وليم جيمس الذي اعتبر أنّ الأفكار تقاس بنتائجها لا بمضامينها؛ وعبر اكتشاف فرويد أن العقل يتعايش في البنية الإنسانية مع اللاعقل... هذا إذا لم نتحدث عن فكرة لوكاتش وغرامشي حول «حياد التقنية» بعد النازية والفاشية، وكيف أنها يمكن أن

١ ـ هـ.ف. نجار: **لطفي السيد، أستاذ الجيل**. القاهرة ١٩٦٥، ص ٨٩.

تُستخدم لغايات عقلانية أو لاعقلانية بحسب تحديد الحامل الاجتماعي لها.

في ضوء عدم انتصار التصنيع عندنا، بعدُ، يمكننا تفسيرُ عدم استفادة الماركسيين العرب من فكرة ماركس الرئيسية تلك، بل بقوا عند الشكلانية الديكارتية ـ الوضعية، والطرائقية. فذلك البقاء يفيدهم أكثر، ولاسيّما في التحديدات الشعاراتية والخنادقية لمن هو في معسكر «العقل والحداثة» في مقابل معسكر «اللاعقل والتقليد». وأما الليبراليون العرب ـ بمن فيهم نماذجهم الجديدة التي انحدر معظمها من عقد التسعينات من المدرسة المُسَقْيَتَة ـ فإنهم لم يستفيدوا من خلاصات البراغماتية التي تسود الليبراليةَ الغربيةَ المعاصرة. ولم يقارب الجميع حتى الآن الخلاصاتِ الفلسفيةَ لمنهج التحليل النفسي، الذي يراه تورين في نمطه الفرويدي في إطار نقد الحداثة.

*

في ضوء هذه الوضعية يمكننا تفسيرُ مظاهر العبادة الشكلانية للحداثة التي مارسها أقطابُ فكر الحداثة العربية، ودخولهم في تضاداتٍ ثنائيةٍ تجاوَزَها الغربُ منذ أواسط القرن التاسع عشر. يقول سلامة موسى، ملهمِ الكثيرِ من ماركسيينا وتكنوقراط دولتنا القومية: «إنّ الحضارة الآن هي الصناعة، وثقافة هذه الحضارة هي العلم، بينما ثقافة الزراعة هي الأدب والدين والفلسفة»[1]، فتُلْمَسُ هنا التأثيراتُ الفلسفيةُ الوضعية، لا التأثيراتُ الماركسية. وهو بسبب ذلك ينظر إلى «التقنية» بوصفها شكلاً يمكن أن نَدْخل بوساطته نادي الدول المتقدمة، من دون أن ينظر إلى المسألة من زاوية البنية الاقتصادية ـ الاجتماعية، أو من زاوية الحراك التاريخي الاجتماعي ـ السياسي الذي أوصل الغربَ إلى الثورة الصناعية، ومتجاهلاً بشكلٍ كليٍ (بحكم التأثيرات الوضعية) الفلسفةَ كقاعدةٍ مرجعيةٍ لتلك التحولات. كما أنّ موسى ـ وبحكم نزعته الوضعية اللاتاريخية التي تميل إلى دراسة الظاهرة سكونياً وبمعزل عن حراكها التاريخي ـ لا يدرس تاريخيةَ تكوُّنِ البنية التقليدية العربية، ويتصور أنّ طلاء التقنية كافٍ لمحوها وإلغائها، لكنّه يكتشف ـ فيما بعد ومتأخراً كالعادة ـ أنه لم يحلّ شيئاً.

من هنا اكتشف الجميعُ في الربع الأخير من القرن العشرين أنّ «الحداثة» عندنا لم تكن أكثر من قشرة سطحية، وأنّ البنى والأفكار التقليدية الاجتماعية التي هي من مرحلةٍ ما قبل رأسمالية (الطائفية ـ العشائرية ـ الجهوية) ما زالت أكثر فعاليةً في مجتمعنا العربي الحديث من أفكار «الحداثة» المجلوبة من الغرب. كما أثبت مَنْ يحملون الفكرَ الأصوليَّ الديني، أو السلفيَّ، أنهم أكثرُ قدرةً من الحداثيين على التفاعل مع العلم والتقنية وطرق الاقتصاد الحديث، في حين يتمركز أغلبُ العلمانيين واليساريين في العلوم الإنسانية والفن. وتلك هي إحدى مفارقات الحداثة العربية!

العائق الأساسي أمام فكر الحداثة العربي هو أن معاييره لم تتولّد من البنية العربية، بل من نموذجٍ غربيّ مقولب لخدمة أهداف حامليه

الحداثة شيء لا يتحدد عبر الأفكار، بل عبر الموقع الاقتصادي ـ الاجتماعي. وهو ما نجد شبيهاً له في حالة البيوريتان الإنكليز الذين قادوا ثورتَيْ ١٦٤٩ و١٦٨٨ فأُرسيتِ الأسسُ الاقتصادية ـ الاجتماعية والسياسية للثورة الصناعية؛ ولم يَقُدِ الثورة البرجوازيةَ الإنكليزية أناسٌ كانوا يحملون فكراً عقلانياً، بالمعنى الديكارتي والوضعي، بل كانوا حاملين أفكاراً لاهوتية مستمدة من **العهد القديم**، وكانوا متعصبين دينياً ومتزمتين أخلاقياً، إلا أن ذلك لم يمنعهم من أن يقودوا الثورة البرجوازية بالمعاني الكاملة للكلمة. وهذا ما يطرح مسألة الانفصال ما بين «المعقولية الذهنية» و«المعقولية العَمَلية»، أو مسألةَ عدم وجود علاقة ضرورية منطقيةٍ بينهما؛ وهو الانفصال الذي يمكن أن نجده عند نيوتن الذي ظل مؤمناً ومتديِّناً إلى أواخر حياته، رغم أنّ اكتشافاته العلمية قد قوّضتْ كثيراً من المعتقدات الدينية القديمة.

في الغرب، أتت الحداثة عبر حراك البنية المجتمعية، لتتولد أشكالٌ حديثة في البنية الدولاتية (السياسية ـ

١ ـ سلامة موسى: **انتصارات إنسان**. منشورات محمد مندور، القاهرة ١٩٦٠، ص ٢٩.

الدستورية) وفي الاقتصاد. وأما عندنا فقد جاءت الحداثة عبر نخب سياسية أو ثقافية تأثرتْ بالأفكار الغربية الحديثة، ولم تحاول تلقيحَها بالأفكار التقليدية للمجتمع العربي، كما أنها لم تحاول تكييفَها مع واقع البنية المجتمعية، بل حاولتْ فرضَها على هذه البنية، من فوق، عبر السيطرة على جهاز الدولة أو استغلاله. وقد ولَّد هذا انفصاماً بين البنيتين الدولاتية والمجتمعية، لم نجده في الغرب. وقد ساعد على استفحال هذا الاستخدام الوظيفي العربي لأفكار الحداثة الغربية أنّ مستخدميها لم يكونوا فقط نخباً معزولة أو فوقية، نجدها في جهاز الدولة وفي المؤسسات الثقافية وفي الأحزاب، وإنما أتى الكثير منهم من مواقع أقليَّاتية، دينياً وطائفياً، الأمر الذي جعل أفكارَ الحداثة تتلوّن كثيراً بحاجات الحامل الاجتماعي لها في مجتمعٍ يعاني ضعفَ الاندماج الاجتماعي بالمعنى السوسيولوجي للكلمة.

الحداثة عندنا قشرة سطحيّة، والبنى والأفكار التقليدية اليوم أكثر فعالية من أفكار الحداثة المجلوبة من الغرب

يصدر المأزق الأكبر للفكر الوضعي عندنا، من أنّ حامليه، بمن فيهم الماركسيون السابقون الذين أصبحوا ليبراليين جدداً، يحاولون في الفكر العربي المعاصر تسويقَ فكرةٍ مؤدّاها أنّ علمانية الغرب هي العلمانية التي أتت من عصر الأنوار الفرنسي (ديدرو ـ دوهولباغ... إلخ) والمعادية للدين، لا أنها وريثة الحركات الدينية المضادّة لكنيسة روما (اللوثرية ـ الكالفينية ـ البيوريتان)[1]. والمعلوم أنّ تلك الحركات حطمتِ النفوذَ الإكليركيَّ في السياسة وفي جهاز الدولة، وأتت من مدنيين (لائيكيين) متديِّنين معادين للإكليروس لا يريدون وسيطاً بين المؤمن والله، وأقامت مجتمعاً يتعايش فيه «الدين» و«اللادين». ثم جاء نقد كانط للميتافيزيقا في **نقد العقل المحض** (١٧٨١) كي يبيِّن الاستحالة الفلسفية لإثبات المقولات الميتافيزيقية أو نفيِها[2]، وليبيِّن أن الإيمان ـ شأنه شأن «اللاإيمان» ـ نابع من الضمير والواجب والقلب، على نحو ما وضّح في **نقد العقل العملي** (١٧٨٨) الذي شكّل أحدَ أبرز الأسس الفلسفية للعلمانية الغربية المعاصرة. وهذا شيء لم يشمل البلدان الأنكلو ـ ساكسونية وحدها، بل انتصر، كنموذج للعلمانية بعد صعود الراديكالية الجمهورية العلمانية، في فرنسا نفسها في ثمانينات القرن التاسع عشر.

إنّ قولبة حداثيينا العرب المعاصرين للتاريخ الغربي لم تأتِ بالطبع من منطلق الجهل وتقصي المعرفة، بل من موقع التوظيف الإيديولوجي لظواهر تاريخية معينة، من أجل توجيهها ضد الأفكار الدينية وضد اتجاهات سياسية محددة، وذلك من موقع مصالح وخلفيات الحامل الاجتماعي لفكر الحداثة العربي، لا من موقع النزاهة التاريخية الموضوعية!

*

مع حلول تموز ١٩٩٨ كان قد مضى قرنان كاملان على حملة نابليون على مصر، وهي مناسبةٌ للوقوف أمام تجربة الحداثة العربية التي تولدتْ عن تلك الصدمة، وفحصِ متنها النظري والسياسي والاجتماعي والإجرائي. فلا يجوز الحكمُ على تلك الأفكار من خلال ما احتوته، بل عبر التساؤل عمّا ولَّدته من نتائج على صعيد تقدم المجتمع، وما إذا كان حاملها الاجتماعيُّ لاقى التناقض الرئيسي في مجتمعه وخَدَمه إيجابياً أم لا، وما إذا كان قد التقى مع مصالح الغالبية في الجسم الاجتماعي أم تناقض معها. والإجابة عن هذه الأسئلة اليوم سلبية من حيث محصّلتها؛ وهو ما يدركُ من خلال الحجم الراهن المتضائل، فكرياً وسياسياً، لوَرَثَةِ فكر الحداثة العربي، ويتطلب تشغيلُه إعادةَ فحصه ونقده من جديد.

---

١ ـ راجع كتاب المؤرخ الانكليزي جورج تريفليان:

English Social History, Penguin Books LTD, London, 1979, p. 114 - 153, p. 221 - 266.

٢ ـ لم تجر عمليةُ نقدٍ للفكر الميتافيزيقي في فكر الحداثة العربي إلا عبر محاولة زكي نجيب محمود في كتابه **خرافة الميتافيزيقا** في الخمسينات، ومن منطلقات وضعية... وعبر محاولة صادق جلال العظم في **نقد الفكر الديني** أواخر الستينات، ومن منطلقات ماركسية.