نقد الحداثة I

تجليات الحداثة وتناقضاتها

كريم أبو حلاوة

لم تعد الحداثة مجرد ظاهرة تاريخية، بل تحولتْ مع الزمن إلى ما يشبه الدِّينَ الذي يَجْهل ذاتَه بهذه الصفة، لأنه يتأسس على ما كان قد فَرَضَ نفسَه ضده من تصور خرافي أو ميتافيزيقي للعالم. وهذا هو ما آلتْ إليه الحداثةُ في صيغها العِلْمويةِ والوضعية أو «العقلانية الأداتية»، التي أنتجتْ ما نسميه اليوم بأزمة الحداثة، والتي تتلخص في فقدان اليقين، وضياع المعنى، وأفول الثقة بالتقدم والمستقبل، لصالح تكاثر صيغ العبث والعدمية والدعوات إلى استقالة العقل وانكفائه... أي تكاثُر تلك الصيغ التي تضع نفسها في مواجهة الروح «الفاوستية» للحداثة، التي عبرتْ عنها رمزياً مسرحيةُ غوته الشهيرة عن فاوست، حيث يكثّف فاوست وعيَ الحداثة بنفسها في تحولاتها الكبرى التي تتوجّها مرحلةُ المكتشف، فيتعلم كيف يبني ويهدم، لتتبين فداحةُ التحديث وانطواؤه على نتائج ومفاعيل تصعب السيطرةُ عليها[1].

لقد لعب تعزيزُ الحداثة لنفسها ـ من خلال مفاصلها الأساسية المتمثلة بالإصلاح الديني، والثورة الصناعية في انكلترا، والثورة الفرنسية بتحولاتها السياسية الجذرية وإبدالها لعبادة الملك بعبادة الأمة ـ دوراً مؤسِّساً في تكوين مفهومها عن ذاتها. فأدّى التفحُّصُ الحرُّ للكتابات المقدسة خارج التوسط الكهنوتي إلى تمهيد الطريق لولادة النقد التاريخي[2]، ونَقَلَ مستوى المعرفة من الدين إلى التجربة الإنسانية والجهد العقلي بوصفهما أداتَيْ بناء الحقيقة، ومن الكوسمولوجيا الأرسطية إلى الفيزياء، ومن المرجعية اللاهوتية للعقل إلى الفصل ما بين اللاهوت والعقل. وتوّجتْ إيديولوجيا عصرِ التنوير ذلك كلَّه بتكريس مفهوم الفرد في حد ذاته، واحترام حقوقه المطلقة فوق ديانته أو مذهبه أو معتقده السياسي[3]. فالفكرة المحورية في التنوير تتلخص في أنّ البشر يستطيعون جميعاً أن يبلغوا قدراً من الكمال هنا على هذه الأرض[4]. وقد أدى التنوير العقلي على المستوى المعرفي إلى تغيرات اجتماعية حاسمة[5]، إذ يمكن تكثيف الرؤيا الجديدة للعالم التي صافحها ـ بتعبير السوسيولوجي الفرنسي إميل بولا ـ باسم رمزي مثقل بالمعنى، ومشحون بدلالة الواقع، وهو اسم: الليبيرالية. فليس خافياً الاقترانُ الواضحُ ما بين عصر التنوير، بوصفه حركةً فكريةً واسعة ومركبة، وبين الثورة الفرنسية. إلا أن السؤال ليس عن مدى تجسيد الثورة الفرنسية لفكر التنوير[6] بقدر ما يتسع اليوم ليطول مآلات الثورة الفرنسية، ومن ورائها تجربةَ الحداثة برمتها.

«إنّ القوة التحريرية للحداثة تُستنفد كلما انتصرت الحداثة»[7]. بهذه الجملة الإشكالية والكثيفة يعبِّر آلان تورين عن أزمة الحداثة. ويكمن الملمح الأوّل لهذه الأزمة، في نظرنا، في الافتراق ما بين التقدم العلمي ـ التقني وبين الميل التحرري. فلقد تم توظيفُ التلاحم العضوي بين العلم والتقنية لصالح متطلبات رأس المال والتنظيم البيروقراطي، بما في ذلك قابلية تحول النظام البيروقراطي العقلاني للدولة الحديثة إلى إدارة لاعقلانية في يد السلطة على حد تحليل ڤيبر. أما الملمح الثاني فيتصل بإشكالية العلاقة ما بين الدولة والمجتمع، حيث ينطلق نموذجُ الدولة ـ الأمة من مفهوم أنّ سيادة الدولة هي الضامن لوحدة الأمة حسب هيغل. وتنجلي معالمُ الأزمة في هذا الملمح في أنّ نقد التصورات الليبيرالية للدولة، الذي

١ ـ مارشال بيرمان: **حداثة التخلف**، ترجمة فاضل جتكر. دار عيبال، نيقوسيا، ١٩٩٣.

٢ ـ كرين برنتون: **منشأ الفكر الحديث**، ترجمة عبد الرحمن مراد. دمشق، د.ت.

٣ ـ المرجع السابق.

٤ ـ جان جال شوفالييه: **أمهات الكتب السياسية**، ترجمة جورج صدقني. دمشق، ١٩٨٠.

٥ ـ برتراند راسل: **حكمة الغرب** (جزءان)، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٧٢، الكويت، ١٩٨٣.

٦ ـ ثمة مَنْ يأخذ على الثورة الفرنسية محاربةَ كلِّ ما يمتّ الى القديم بصلة دون تمييز بين الغثّ والسمين، وتكريسَ مبدإ الفردية المجحفة على حساب القيم الجماعية، وعلمانيتها المتشددة، انظر: Edmund Burke: **Reflections on the Revolution in France**, London, 1967.

٧ ـ آلان تورين: **نقد الحداثة** (جزءان)، ترجمة صياح الجهيم. وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٨.

اقتصر حتى فترة قريبة على الفكر الماركسي، قد أخذ ينبع اليوم من المنظومة الليبيرالية نفسها ويصدر عن أهم أنصارها. ففضلاً عمّا يواجهه نموذجُ الدولة ـ الأمة من نقدٍ جذري اليوم، فإنه يتم إبراز مفعولاته الإقصائية والتهميشية المتزايدة لأعداد كبيرة من مواطنيه؛ وهو ما يَبْرز في استفحال ظواهر المنشقّين والمميَّزين عنصرياً والمهاجرين والفئات الأكثر عوزاً. وإنّ غضَّ النظرِ عن هذه الجروح التي يعاني منها نظامٌ دوليٌّ ما يزال يقوم على وحدة الدولة ـ الأمة لهو عملية أشبه بالانتحار الذاتي والاندفاع الطوعي نحو الهاوية[1].

إنّ الوقائع والأفكار التي أنتجتها الحداثةُ تفتح السبلَ أمام ضروب التحرر وتعظيم الإمكانيات البشرية. إلا أنها سرعان ما تتحول، بفعل مشروطيتها المعرفية والتاريخية، إلى قوى عطالية تنُتج أزماتٍ مركبةً وعميقةً يخال المرء أنه لا يمكن تجاوزها. وهذا هو لبُّ لحظة السلب فيها، رغم كل ما في الحداثة من قابلية تجاوزية لإشكالياتها. إلا أنّ خبرات تاريخ الحداثة لم تُقدِّمْ سوى أدلة واهية على الترابط بين التقدم بصيغه العلمية والتقنية والمجتمعية، وبين التحرر الإنساني. فقد أوضحتْ تلك الخبراتُ كيف أنّ تلك الصيغ قد سَلَبَتِ الإنسانَ حريته وأفضتْ إلى اغترابه، بحيث يغدو صعباً قبولُ الفكرة الحداثية التي تطابِق بشكلٍ مؤكدٍ ما بين تحرر الفرد والتقدم التاريخي.

نقد الحداثة

واكب الفكرُ الحديثُ إرهاصاتِ الحداثة وانتصاراتها، وأنتج محاولاتٍ على قدر كبير من الجدية في نقد الحداثة والدعوة إلى تصحيح مسارها. ومن هذه المحاولات ما كان يعبِّر عن تنبؤٍ مبكرٍ بمآلات هذا المسار، مثل أعمال هيغل وماركس ونيتشه وفرويد. ومنها ما تأسس لاحقاً عبر معايشة المشروع في تجسداته وتعيناته المتحركة، كما فعل التيارُ النقدي الذي ساد الفكرَ الفلسفيَّ الأوروبي في عشرينات هذا القرن، ثم تبلور فيما عُرف لاحقاً بمدرسة فرانكفورت.

يتفرد الاحتجاج النتشوي على الحداثة بخاصيَّتين: الأولى أنه كان سبّاقاً في نقد الحداثة، والثانية جذريته. ففي **إرادة القوة**، وهو بحث في التجاوز القيمي لجميع القيم، استطاع نيتشه أن يضع يده على الحلقة الرئيسية التي تمثِّل جماعَ الجهد النظري الغربي ومقولته الأساسية: القوة.

يرفض نيتشه كل مؤسسات القيم القائمة، ويدعو إلى تأسيس قيم جديدة، وهي قيم إرادة القوة؛ فهذه الأخيرة هي المبدأ الذي به يكون الكائن. ويَقْصد نيتشه بهذه المؤسسات أنظمةَ الأخلاق والفلسفة والدين التي تُعتبر أصولاً صدرتْ عنها فروعُ الثقافة التي عاصره هذا الفيلسوف. بهذه الروح النقدية توجّه اهتمام نيتشه إلى عمق بناء الثقافة الغربية بغيةَ قلب البناء الذي تأسس أصلاً على «قيم الضعف والخنوع والهامشية، وعلى أخلاق العبيد». ولمّا كانت الأفلاطونيةُ هي الأصل الفلسفي، والمسيحيةُ هي الأصل الديني لنظام القيم السائدة التي تسري في المجتمع تحت تسميات متعددة كالعدل والرحمة والتسامح والمحبة... الخ، فإنّ الصراع بين المذهب النتشوي، وهذه القيم التي يراها نيتشه متهافتةً من خلال استعمال سلاح إرادة القوّة، هو صراعٌ ضد العدمية والانحلال، ولا يبغي منه نيتشه إلا نسفَ كل ما يمثِّل مقدماتٍ لانحطاط المشروع الثقافي الغربي وبلوغه مآزقَ حادةً كان يستشعرها بنفسه وكان قد بدأ بمعايشتها.

وبانقطاع الرابطة بين الفردي والكلي، أكان اللّه أم العقلَ أم التاريخ، تفجرتْ أزمةُ الحداثة كما يلاحظ تورين. لكنّ اللّه قد مات حسب التأويل النتشوي، وغدا العقلُ اداتياً، وسيطرت الدولةُ المطلقة على التاريخ. ولذلك يقوم كلٌّ من فرويد ونيتشه بمعارضة المجتمع التقني بالفرد الذي تحمله قوةُ «الايروس» الحيوية، ويؤكدان أنّ على الكائن الاجتماعي العثورَ على طبيعته العميقة التي قَمَعَها أو أفسدها تعزيزُ الرقابة الاجتماعية: «ينبغي أن تحوّل الحياةُ إلى عمل فني، ينبغي العثور بواسطة الجمال على التطابقات التي توحِّد بين الإنسان والعالم»[2]. هذا الاحتجاج الذي يختار الانكفاء إلى الزمن البدئي، حيث طفولةُ الفن والشعر، هو السمة الغالبة للنقد الموجّه إلى الحداثة في صيغها المتنوعة على يد كلٍّ من نيتشه وهايدغر ومن ثمَّ أدورنو ومعظم مفكري الجيل الأول من ممثلي النظرية النقدية.

*

يؤسس هايدغر نقدَه للحداثة على تقويض الميتافيزيقيا، ويموضع نفسَه ـ في سياق النقد الجذري للحداثة الغربية ـ ضمن فضاء الاحتجاج النتشوي لمختلف تعبيرات عقلانيتها. لكنْ ما هي الأسباب العميقة التي جعلتْه يتخذ موقفاً مضاداً للحداثة وللنزعة الإنسانية؟

يعتبر هايدغر أنّ تاريخ الإنسان لا يخضع بالضرورة ـ كما عند هيغل أو ماركس ـ لصيرورة تُفضي إلى هدف حتمي؛ فالتقلبات التي تخضع لها علاقةُ الإنسان بالكينونة تقلباتٌ مجانيةٌ وغير متوقعة. ومن هنا كان تحفظُهُ على كل نزعة إنسانية، أياً كان مصدرها، لأنها غائية بالضرورة.

يتمركز المشروع الفلسفي لهايدغر على الخروج من هيمنة الميتافيزيقيا من جهة، وعلى الانفلاتِ من مركزية العقل من جهة ثانية: «فالعقلنة تجد شكلها الخالص في الصياغة الرياضية للواقع التي تعجِّل بتوحيده، مسهِّلةً بذلك عمليَّةَ إخضاعه

---

١ ـ John Rawls: **A Theory of Justice**. Harvard University Press, 9th printing, 1978.

٢ ـ آلان تورين: **نقد الحداثة**، مرجع سابق.

لإمبريالية الإرادة»[1]. بل يذهب في مناهضته للعقل إلى حدود الشطط عندما يعلن أن «العقل هو العدو اللدود للفكر»[2]. لكنه مع ذلك لا يدعو إلى فضائل اللاعقلنة، ولا يقدّم بدائل جديدة سوى التأكيد على الاختلاف والبقاء ضمن دائرة اللايقين.

وفي مواجهة هذا التبرم المطلق من هيمنة العقل المواكب للميتافيزيقيا في تعبيرها التقني الجذري، لم يبق أمام هايدغر إلا البديل الأسطوري والنزعة الرومانسية التي تلجأ إلى الماضي كنوع من الاحتجاج الجمالي بوصفه نسياناً للكينونة وتعبيراً عن انسحابها وتركِ الإنسان في مواجهة حضور الكائن، باعتبار أنّ الكينونة في تعيُّنها الراهن ليست سوى تضافر الميتافيزيقا والتقنية وسيادتهما بصورةٍ يصعب مواجهتها بفاعلية.

*

قبل مناقشة النقد الآخر للحداثة، المضاد للاحتجاج النتشوي ـ الهايدغري، رغم العديد من التقاطعات بينهما، أرى من المفيد تأمل الملاحظة الفطِنة التي أوردها «جان غراندان» في تعقيبه على أطروحات هايدغر. فهو يرى أنّ محاكمة العقلنة تستدعي، ولو بشكل ضمني، عقلنةً من نوع ما. ذلك أنّ هايدغر ما إنْ يهمّ بنقد العقلنة التقنية حتى يلتمس من القراء الاحتكام إلى عقلهم، بل يثق بأنّ بعضهم (على الأقل) قادر على إدراك ما يهدد الإنسانيةَ من جراء هيمنة التقنية. وبمعنى آخر، يقوم هذا الفيلسوف، وبالرغم من نقضه للعقل، بعملياتٍ «برهنةٍ عقلية»، إذ لا يمكن نقدُ العقل إلا بالعقل حتى لو انخرط المرءُ في عوالم الأسطورة والمتخيل[3]. أمام هذه الحالة المأزقية ينتصب السؤالُ المقلق: هل يجوز للفكر الفلسفي المعاصر تقبُّلُ استقالة العقل من دوره في مراجعة ذاته، وهل يمكن التخلي عن الحداثة باعتبارها نتاجاً للعقل لمجرد أنها تجسيدٌ لعقلٍ تعطَّلَ عن ممارسة النقد؟

*

لعل ما يميِّز إجابات النظرية النقدية هو أسلوب النظر إلى الحداثة والبحث الدائم عن آفاق السؤال. وبهذا المعنى تحوّل النقدُ عند هوركهايمر وادورنو وماركوزه إلى أداة لمقاومة كافة أشكال الاستقطاب والسيطرة، إذ تصعُب محاكمةُ الواقع إلا اعتماداً على «البعد النقدي للعقل»، ودون أن يُنظر إلى هذا العقل وكأنه مثالٌ متعالٍ يوجد خارج التاريخ. من هنا كان الاهتمام موجَّهاً نحو نقدِ السلطة والعائلة، ونقدِ الفاشية، إضافةً إلى الحرص على الكشف عن آليات السيطرة في الثقافة، ونقدِ الدولة الحديثة، ومؤسساتِ السيطرة الكلّيانية.

لكنّ أهم الإسهامات الفكرية لأصحاب النظرية النقدية، إنما تتصل بنقد العقلانية الأداتية والنزعة الوضعية الملازمة لها من طرف، وفضح أوهام الفلسفة التقليدية بخصوص الذات والتي تتجلى في «فلسَفة الوعي» من طرف آخر.

تتجلى العقلانية الأداتية في فرض سيطرة الإنسان على الطبيعة، وتأسيسِ نظام اجتماعي وسياسي يُخضع الإنسانَ بدل تحريره. كتب هوركهايمر: «بقدر ما تنمو المعرفة التقنية، يرى الإنسانُ أنّ آفاق تفكيره تتقلص وينقص نشاطُهُ واستقلاله الذاتي بوصفه فرداً، وتَضْعف قدرتهُ على مقاومة تقنيات التلاعب الجماهيرية الكاسحة، وقدرتُه على التخيل والحكم المستقل». وعَبْر التحالفِ بين المعرفة والسلطة في زمن الحداثة لضبطِ مفاصل المجتمع، ولخلقِ التوازن المطلوب فيه، ولمحاصرة الفرد والجماعة، يُنتج المجتمعُ الحديثُ مظهراً جديداً من مظاهره ينعته ماركوزه بـ «الطابع العقلاني للاعقلانية». لهذا يقول فلاسفةُ النظرية النقدية بعقلانية منفتحة تستفيد من عقلانية الأنوار وترفض سلبياتها. ومع أنهم كَشَفوا عن أنّ العقلانية الأداتية المسيطرة استعباديةٌ أكثر منها تحررية، فإنّ ذلك لم يدفعهم إلى معاداة العقل بكافة تجلياته، كما فعل نيتشه وهايدغر، بل حاولوا استئناف التفكير في مشروع العقلانية عبر أنسنتها وإضفاءِ الطابع النسبي عليها، بما يَحُول دون الانزلاق نحو الدوغمائية أو الكلّيانية. غير أنّ الاكتفاء بالأفق الجمالي بوصفه لحظة سلبية في الحداثة التقنية، والتعويلَ على «الأيروس» التحرري الذي يؤكد مبدأ الرغبة مقابل مبدإ الواقع، إنما يعنيان التنازلَ عن مهمة التغيير الاجتماعي؛ وهي المهمة التي استأنفها هابرماس في نظريته التواصلية التي تتغيّا تحديثَ العقلنة وعقلنةَ التحديث. فما هي الإضافة التي قدمها هابرماس عبر اقتراح نمطه التواصلي في مواجهة النمط الأداتي؟

يجب تعرية التحديث الانتقائي الذي يُقبل على المنتجات الحديثة ويتنكر لتحديث الدولة

*

مع هابرماس يتخذ النقدُ الموجَّه إلى الحداثة أبعاداً أخرى. إذ يعمل هابرماس على دمج مسألة الاستلاب عند لوكاتش بنظرية العقلنة عند ڤيبر. كما يحرص على الاستفادة من معطيات العلوم الإنسانية لإنتاج نظريته عن الحداثة والتواصل، منطلقاً من أنّ العقل الحديث لم يستنفدْ كلَّ

---

١ ـ محمد نور الدين أفاية: **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس**. افريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩١.

٢ ـ المرجع السابق.

٣ ـ المرجع السابق.

إمكانياته للقيام بمراجعة ذاته ومحاكمة نتاجاته؛ ومن ثمَّ لا بد من الانطلاق من تصور مختلف للعقلنة إذا أردنا عدمَ السقوط في الأسطورة على شاكلة الفلاسفة الذي اعترضوا على عالم التقنية. هنا يجد هابرماس نفسه في مواجهة التساؤل التالي: «كيف يمكن التنظير للعقلنة في وقتٍ يتحدث فيه الفلاسفةُ عن انهيار العقل وتحطيمه، وعن الأزمة العميقة للعقلنة الأداتية؟»[1].

تجدر الإشارةُ إلى أنَّ هابرماس لا يدين التقنية بشكل مطلق، الا حين تتحول إلى أداة لإلغاء النوع الإنساني أو لتكريس استلابه. إذ إنّ لهذه العقلنة التقنية كلَّ المبررات المشروعة لتوفير بعض الاحتياجات المادية لإعادة إنتاج العالم المعيش، وسيكون من قبيل الوهم والادعاء إنكارُ دورها والتخلي عن مكتسباتها. ولهذا يقترح هابرماس نظريةً للمجتمع تعتمد على أخلاق تواصلية تحدُّ من تدخل العقلانية الأداتية في شؤون التفاعل الإنساني.

يتحدث هابرماس في سياق بناء نظريته التواصلية، عن أربع قضايا أساسية:

أ ـ نظرية للعقلنة في صيغة عقلنة تواصلية، مقابلَ فلسفة الوعي والعقلنة الأداتية التي يَدينُها.

ب ـ نظرية النشاط التواصلي، مقابلَ فلسفة الذات المتعالية التي لم تُنتج إلا أوهاماً.

ج ـ رؤيا للحداثة تتضافر فيها جهودُ الفلسفة مع العلوم الاجتماعية لتساهم في تحرر النوع الإنساني.

د ـ نظرية نقدية للمجتمع يَجْمع فيها بين ازدهار الفردية وتطورها وبين خلقِ ميدانٍ تواصلي داخل المجال العام للمجتمع الحديث، أي فضاءِ المجتمع المدني والمجتمع السياسي[2].

بهذه العملية التركيبية التي تستفيد من كافة مصادر الفكر الإنساني ذي النزوع التحرري، يؤسِّس هابرماس عقلانيةً تواصليةً ترتكز على الخطاب البرهاني المحفِّز على خلق اتفاقٍ بدون ضغوط وبلورةِ إجماعٍ داخل بنية ديمقراطية، أي داخل مجال عام ينتزع فيه الفردُ من ذاتيته الضيقة ليساهم في المجهود الجماعي المؤسَّس على أخلاقياتٍ تواصليةٍ تستمدّ مصداقيتَها من قوة البرهان الأفضل. وفي هذا يدشِّن هابرماس قطيعةً مع النظرية الديمقراطية الكلاسيكية دون أن يتخلى عن إيجابياتها، عبر فتح الأفق لتطورها بوصفها من أثمن نتاجات الحداثة ومشروعاً غير مكتمل في آن واحد.

وبهذا الإلحاح على رد الاعتبار إلى العقل النقدي في محاكمة الحداثة، رفض هابرماس تحوُّلَ الحداثة إلى موضوع منزَّهٍ عن النقد، وهي صيغة لا يقبلها العقل التواصلي أياً كانت الاعتباراتُ والمبرراتُ الكامنة خلفها.

وتبقى الحداثة كما يراها «تورين» مستعصيةً على جميع أشكال الشمولية؛ والحوار الذي لا ينتهي بين العقل والذات هو الكفيل بإبقاء طريق الحرية مفتوحاً رغم كل محاولات إنهائه وإغلاقه ورغم كل مصاعب السير عليه. إنها المغامرة الطليقة التي يصفها هولدرين بقوله «انتهتِ الطرقُ، فلنبدأ السفر»!

عوق الحداثة/الحداثة المنقوصة

في مواجهة هذا السيل من الانتقادات والتحفظات التي تواجهها الحداثة، والتي تَعْكس عمقَ الأزمة التي تعيشها نظرياً وتطبيقياً في الدول والمجتمعات المتقدمة كما في دول الجنوب ومجتمعاته، تسارع التفسيراتُ إلى تقديم الحلول الجاهزة والتشخيصات التي تستسهل المسألة أو تختزلها في أحد تجلياتها، مُغْفِلَةً الطابعَ البنائيَّ والمركَّبَ ذا البعد التاريخي لأزمة الحداثة التي يعيشها العالَمُ المعاصر.

يشكّل النجاح الآسيوي في إنتاج سبيل خاص للتحديث حجةً على دعاة التحديث وفقاً للنموذج الغربي، وحجة على دعاة التقوقع

من بين الآراء والمعتقدات التي تستسهل أزمة الحداثة في مجتمعاتنا، اعتقادٌ واسعُ الانتشار مفادُهُ أنَّ فَشَلَنا في الدخول الفعلي في الحداثة، إنما يعود إلى تخلينا عن تراثنا وتقاليدنا وحضارتنا؛ وعليه فإنّ نجاحنا في ذلك متوقفٌ على التمسك بالتراث والتقاليد والخصوصية الحضارية لمجتمعنا.

... في حين يُرْجِع اتجاهٌ آخر فَشَلَنا في تمثُّل الحداثة إلى عدم قدرتنا على ملاءمة الحداثة الغربية مع تراثنا وقيمنا الثقافية، لأنّ ملاءمةً كهذه هي الكفيلة بإخراجنا من المأزق الذي نحن فيه.

...ويذهب رأيٌ ثالث إلى النقيض من الطرح السابق، ويرى أنّ الإخفاق هو بسبب التمسك المفرِط بالتراث، علاوةً على مقاومة هذا التراث ـ والديني منه بخاصة المتمثل في الإسلام ـ للحداثة.

والمشترك بين التفسيرات الثلاثة على اختلافها وتناقضها هو التراث: فهل يكمن الحلُّ في التمسك به، أم في التخلي عنه، أم في مواءمته مع الحداثة؟ لا تكمن المشكلةُ فيما أرى في التعارض بين التراث والحداثة، ولا في التقريب بينهما.

---

١ ـ يورغن هابرماس: **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي. وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٦.

٢ ـ **الحداثة والتواصل**، مرجع سابق.

ولا يمتلك طرحُ القضية بهذه الصيغة أيَّ قيمةٍ تفسيريةٍ لا من منظور الخبرة التاريخية ولا من الناحية المعرفية. فالإصلاح الإسلامي الذي جهدَ عبر رموزه (الطهطاوي ـ عبده ـ التونسي) في التقريب بين مثال الإسلام ومثال الحداثة جاء مواكباً لحركة التحديث الواسعة منذ نهاية القرن الماضي، أي أنَّ جهده كان منصبّاً على تأكيد شرعية التحديث الحاصل على الأرض، وهنا تكمن وظيفته التاريخية؛ لكنه مع ذلك لم يشكل محرّكاً أساسياً للتحديث رغم ترويجه والتشجيع عليه.

كما أنّ النزوع الراهن لمعارضة الحداثة بالتراث، والذي تتخذ منه بعضُ الحركات الإسلامية (الأكثر تقليدية وانغلاقاً) ذريعةً للتقوقع وعدم الاعتراف بالآخر بدعوى الحفاظ على الهوية والخصوصيَة، يحصل بمحايثة إخفاقِ مشاريع التحديث الوطنية ووصولها إلى مرحلة الأزمة وانسداد الآفاق، الأمر الذي أعطى هذه الحركات إمكانيةَ تقديمِ نفسها بديلاً، ولكنه بديل أيديولوجي في الدرجة الأولى.

غير أن حل تناقضات الفكر بشكل فعلي أو متوهم لا يعني حلَّ تناقضات الواقع، كما أنه لا يشكل بديلاً عنه. فالممارسة التاريخية للبشر لا يمكن اختزالُها بالأفكار ولا تخضع لحركة الفكر وحده. والانخراطُ في الحداثة ليس مسألة ذاتية أو إرادوية، ولا هو اختيار نظري ينحصر بين الرفض والقبول، كما أنّه ليس ـ بالمقابل ـ قدراً لا مفر منه أو حتميةً تاريخية تطول مصائرَ البشر عموماً دون أن يكون لهم سوى خيار التسليم بآلياتها ونتائجها، كما يظن مروِّجو سياسة الأمر الواقع تحت مسميات «الواقعية السياسية» و«الاعتماد المتبادل» و«الانفتاح» و«القرية الكونية». إنّ الخيار الفعلي هو بين انخراط واع يسمح بالسيطرة على ديناميات الحداثة الاقتصادية والسياسية والعلمية والأخلاقية والتفاعل معها وإعادة انتاجها وفقَ مصالح مجتمعاتنا وتطلعاته، أو انخراطٍ سلبيٍّ قسري يُفْضي إلى تحمل تبعات الحداثة السلبية والانسحاقِ تحت وطأتها عبر الاكتفاء باستهلاك منتجاتها المادية والرمزية وإعادةِ إنتاجِ شكلٍ رثٍّ من الحداثة يسميها بيرمان «حداثةَ التخلف»!

*

لا يقلل ما سَبَقَ من قيمة الأفكار، ولا يتنكر لقدرتها على دفع عمليات التحديث أو على عوقها. وهذا يدلل على الطبيعة التركيبية لآليات عمل الحداثة، وللطَّيْفِ الواسع من الخيارات النظرية التي تواكبها. فتجارب التحديث اليابانية والآسيوية تبيِّن بوضوح إمكانيةَ إنتاجِ نماذجَ غيرِ مطابقةٍ لنموذج التحديث الغربيِّ؛ كما تدلّ علىَ نجاح هذه الشعوب، وبنسبٍ متفاوتة، في الحفاظ على خصوصيتها الثقافية وفي امتلاكها لمقومات الحداثة الفعلية في حقول الاقتصاد والسياسة كما في العلم والتكنولوجيا.

يشكّل النجاحُ الآسيوي في إنتاج سبيل خاص للتحديث حجةً على دعاة التحديث وفقاً للنموذج الغربي، ودليلاً يدحض ادعاءاتِ أصحابِ سياسات الأمر الواقع الذي يحاولون تأبيدَ اللحظة الراهنة من العلاقات الدولية بنسختها الأمريكية. وهذا النجاح أيضاً حجةٌ على دعاة التقوقع والانغلاق تحت ذريعة الخوف على الهوية وفقدان الخصوصية الثقافية والحضارية.

ويؤكّد ما سَبَقَ مصداقيةَ الرأي القائل بأنه يتعذر علينا مواجهةُ الغرب بصورة ندِّية ومُجْدية دون التملك المعرفي والعقلاني لعلوم العصر وتقنياته، أياً كان مصدرها، مع التمسك بالخصوصيات الثقافية والحضارية لمجتمعاتنا. فكونية العلم وخصوصية الثقافة هما البوابتان اللتان تسمحان لنا بالإطلال على العالم من موقع المشارك والمعنيّ بما يحدث. أما العزوف والانكفاء أو التخلي عن رموز القوة والمعرفة فلن يُفضيا بنا إلاّ إلى المزيد من التهميش والفاعلية، أو إلى الانتساب إلى متاحف التاريخ الحضاري وعادياته.

وبدلاً من الانهماك في إضفاء الشرعية على الوضعية العربية المأزومة، وتبرير الفوات التاريخي، وتمجيدِ الدولة الإمبراطورية على طريقة حداثيي التأخر العربي، يجدر بنا الاهتمامُ بتعرية التحديث الانتقائي الذي يُقبل على السلع والمنتجات الحديثة ويتنكّر لتحديث الدولة عبر دَقْرطتها وعقلنةِ مؤسساتها وممارساتها وتمثيلها الفعلي لقوى المجتمع. ففي شروط إنتاج حداثة التخلف تُنتزع مفاهيمُ العلم والمواطنة من سياقاتها وتُعطى دلالاتٍ مجتزأةً بل ومقلوبةً عن مضامينها الأصلية: إذ يتحول العِلمُ من قوة منتجة للتحرر إلى رمز لنخبةٍ تحتكر المعرفة، ويضيق المجتمعُ إلى حدود القبيلة والعشيرة والإقليم والحارة، وينكص مفهوم المواطنة إلى عصبياتٍ دينيةٍ أو مذهبية مغلقةٍ ومكتفيةٍ بذاتها.

والمشكلة في كل تلك التشوهات والانزياحات لا تأتي من كونها حديثةً، كما يتوهم البعض، بل في حداثتها البرّانية والشكلية والمنقوصة. فهي هياكل تقليدية بمسميات حديثة، وهي ـ بالرغم من بلاغة الكلام وبريق التسميات ـ مُفوَّتةٌ ومتقهقرةٌ عن زمن الحداثة وإيقاعاتها.

ففي شروط هشاشة الحداثة وسطحيتها، كما في شرطنا العربي الراهن، لا ينشغل الوعيُ النقديُّ بصفات الحداثة وتعريفاتها المجردة، بل بالأسباب التي لم تسمح بظهور الحداثة وانتصارها وبالشروط الطاردة لمقومات الحداثة الفعلية[1]. وهنا يتفرع سؤالُ الحداثة ليطول السلطة السياسية، والمناهجَ التعليميةَ، ومقوماتِ مواكبة العصر من موقع المشاركة الفعلية في قضاياه. وبدلاً من الاكتفاء ببلاغة الرفض أو القبول، يتعين علينا التفكيرُ بما سنفعل؛ فعليه يتوقف مستقبلنا إلى حد كبير.

١ ـ عبد الرزاق عيد: **أزمة التنوير شرعنة الفوات الحضاري**، دار الأهالي، دمشق ١٩٩٧.