

عدد 2

جويلية - ديسمبر
2024

المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون
بِإِذْنِ الْحَاكِمَةِ



مجلة الأكاديمية التونسية

مجلة سداسية بينية

ر.د.م.د : 3061-9149



قاعة العرش
بقصر الأكاديمية التونسية

هل تنحصر الحداثة في الغرب؟

- محور العدد القادم : هل العيش معًا ممكن اليوم ؟
- شخصية العدد : عبده الفيلاي الأنصاري
- إصدارات جديدة

هيئة الإشراف



عز الدين العامري



المنصف بن عبد الجليل
(رئيس الهيئة)



هالة الورتاني



نسرین مفرّج



سليمة بن سالم

الفهرس

6	المنصف بن عبد الجليل	الافتتاحية
9	فتحي انقزو	من حادثة إلى أخرى: الأسماء والأشياء
16	عبد المجيد الشرفي	حادثة أم حداثات ؟
22	فتحي التريكي	حداثات أم حادثة ؟
28	توفيق بن عامر	في مسوِّغات التَّصوُّر لحداثات بديلة
36	محمد أبو هاشم محجوب	من منعرجات الحادثة إلى منثنيات الحضور إلى النفس
41	معز الوهايبي	الحادثة العالقة بين مساعي التحديث وانفصام الوعي ؟
46	حميد بن عزيزة	الحادثة بين عطوبات المشروع وعطالات البدائل
52	محمد الصغير جنجار	أسئلة الحادثة والدين في زمن العولة
58	لطفى عيسى	عين على هجانة الحداثات
65	الطاهر بن قيزة	هل التونسيون حداثيون ؟
71	عزالدين العامري	مقاربة حول استثنائية السياق التونسي

محور العدد القادم :

هل العيش معاً ممكن اليوم؟

الافتتاحية



1

لا يشكُّ أحدٌ في أنَّ الإنسانيَّة قد شهدت هذا العام واحدة من أقسى السنوات وأشدّها ضراوة لا على الفلسطينيين وحسب وإنما على الإنسانيَّة قاطبة. تعرّض أهل غزّة والفلسطينيّون إلى إبادة جماعيَّة لا شك فيها مهما تذرّع الإسرائيليّون بحجج متهاففة. وهبّت أمم عرفت الميز العنصريّ وبأس الاحتلال لتقاوم باسم الحقوق الإنسانيَّة والقوانين الدوليَّة التي أسّست أصلاً لحفظ العدالة والقيم الإنسانيَّة، فظاعة الإبادة، إبادة شعب عريق، وإبادة حضارة راسخة في بواكير الزمن، وإبادة طبيعة غنيَّة تزخر بالثروات الظاهرة والباطنة، وإبادة أرض اختل تكوينها وفسدت تربتها بما أصابها من القنابل والأسلحة الفتاكة. وتعرّى العالم برمّته، وخاصّة منه الشقّ المتقدّم المتصدّر لقيادة العالم، والتبشير بحياة مرفّهة لم يشهد الإنسان لها مثيلاً، والدّاعي بلا تردّد إلى مواصلة البحث العلمي والاستزادة من الاكتشافات



المنصف بن عبد الجليل



التكنولوجية والاختراعات البيولوجية وما ماثلها. ولعل كل هذا يسوق له بلا مواربة أيضا بكونه عالم الحداثة ومقتضياتها.

2

وهنا مربط السؤال الذي حير العالم، وصنّف الأمم حسب مواقفها من حرب الإبادة التي لم تتوقف على العزل والعجز منذ أكثر من سنة كاملة؛ حرب تؤذن في بلاد المشرق بزلزال وشيك لا يدرك منتهاه ولا تعرف آفاقه. ذاك السؤال هو: أهذه هي الحداثة الغربية التي بشرت بها «الأنوار» الأوروبية وكادت الأمم قاطبة تردّد على إيقاعها أنشودة العقلانية ونشيد الحرية ومزامير الإنسانية؟! صاغ محور العدد ذاك السؤال على نحو مختلف كما لو كان افتراض حقيقة عليها شيء من الإجماع: هل تنحصر الحداثة في الغرب؟ وقرار السؤال تسليم بأنّ الحداثة أوروبية في نشأتها. وهنا مكن آخر للسؤال لا مناص منه.

3

وربما تراءى أفقان لأهل العلوم الإنسانية والاجتماعية على حدّ سواء. أولهما اعتبار الحداثة غربية النشأة والمنبت ضمن فلسفة الأنوار تحديدا، ولكنها في مقوماتها ومبادئها لا يمكن أن تكون إلا كونيّة لغائيّتها الإنسانية. ولكن بين النشأة وما آلت إليه تجربة الحداثة التاريخية هوة تدلّ ببلاغة الحجّة الملموسة على تتكر الأمم الغربية المتنفذة اليوم لقيم الأنوار الأصليّة. ولهذا لا تمثل حرب الإبادة اليوم حادثة الغرب بقدر ما تدعو الغرب نفسه إلى ردّ الحداثة إلى قيمها الكونية ومقاومة ما يجري على أرض فلسطين وغيرها من المواطن التي تعاني من الاحتلال والتمييز العرقي والهيمنة على

ثرواتها.

والأفق الثاني: أنّ الحداثة ظاهرة شهدها العالم في مواطن كثيرة من المعمورة، ولئن اشتهرت الأنوار في الأفق الأوروبي فإنّ مثل اليابان وغيرها من المجتمعات قد صاغت حداثتها من إرثها من ناحية، ومن قيم القرون الحديثة التي فرضتها التحوّلات السياسيّة والعلميّة والفكريّة على حدّ سواء. وقد حمل مثل المؤرّخ بيار فرنسوا سويري (Pierre-François Souyri) هذه الأطروحة، وهو المختصّ في تاريخ اليابان. بل قد استلهمنا منه محور العدد وعبارته.

وقد يظهر أفق ثالث هو بمثابة الاجترار من الثاني أساسه نقد الحداثة الغربية سعيا إلى البحث عن بديل أطلقت عليه أسماء تختزل بدورها نظريّات متقاربة في الجوهر ومختلفة في المداخل؛ منها «ما بعد الحداثة» (post-modernity)، و«الحداثة المتعدّدة» (Multiple Modernities)، و«الحداثات البديلة» (Alternative Modernities) وما يشابهها.

4

تتصل المقالات في هذا العدد بهذه المسائل والآفاق؛ وتبدو أهميّتها في كونها مراجعة نقديّة لمقومات الحداثة الغربية كما صاغها الفلاسفة المؤسسون حتّى استحالّت نظريّة في الإنسان الجديد، من ناحية، وفي استلهاها ممّا نحن بصدده من شراسة الحرب على فلسطين والجرأة على الحقوق الإنسانية، من ناحية أخرى. والحاصل أنّ كل المقالات تشترك في الإقرار بأنّ البشريّة تغالب اليوم مأزقا جديّا وقعت فيه الحداثة باعتبارها عهدا حضاريا وفكريا مشرقا. وقد تتبّه المقالات إلى نوعين من «الحلول» الممكنة على عسرها: أوّلا، مواجهة الأوروبيين أنفسهم بأنهم أضعوا أصول الحداثة

والعلمانيّة والعقلانيّة؛ بل يوسّع عبده الفيلاي - الأنصاري فكرته لتشمل ترجمة العلمانيّة إلى مشروع مجتمع حيّ وصفه وزير الشؤون الدنيّة والأوقاف المغربي. وهو ما يمنح الحوار راهنيّة مثيرة.

5

نرجو أن يجد القارئ في هذا العدد مساهمة غنيّة في النقاش حول ما يجري اليوم حول وجهة الحداثة الغربيّة والدعوة إلى البديل عنها مفردا وجمعا. وقد حرصنا على تنوع المقاربات، وتعدّد المداخل والمراجع حتّى يكون التفكير في هاجس يهّم الجميع، إذ ليست إبادة شعب مثل الشعب الفلسطينيّ اليوم باستثناء إنسانيّ؛ وما قد يصيب الشرق اليوم قد يقع على الغرب لو أصابت الآفات تفكير العالم من حيث لم يحتسب. ولا شكّ في أنّ هذه المقالات، على اختلاف رؤاها، لا تفترق في اعتبار الحداثة كونيّة إنسانيّة، وهي من أنوار التطوّر الفكريّ والمعرفي، وهي لا ترمي إلى شيء آخر باستثناء ترسيخ قيمتي «الغيريّة» و«العيش معا».



الإنسانيّة وحادوا عن قيمها، وهو ما يستدعي تصحيحها. (بيار نويل دي نيويل، ومحمّد علي الحلواني). وثانيا: وجهة الإقرار بالحداثة المتعدّدة (عبد المجيد الشريفي، توفيق بن عامر، فتحي انقزو، فتحي التريكي)، بل قد يذهب بعض المقالات إلى مساءلة الحداثة باعتباره غربيّة دون سواها (كمال قحّة). ولا شكّ أنّ في كلّ مقال ممّا ذكرنا وعيا بصعوبة الحلّ القطعيّ واكتفاءً بتشخيص الحجج المتناقضة التي يحتملها وضع الحداثة كما يراها العالم المضطرب والمتقلب في الوقت الراهن.

ويظهر صنف ثالث من مقالات العدد هي بمثابة «الأفكار التطبيقية» على حالات بأعيانها، كحداثة ابن باجة (محمّد محجوب) وحداثة التونسيّين (؟) (الطاهر بن قيزة، عبد الحميد هنية)، و«الحداثة العالقة» كما يشخصها معز الوهابي، يعني الحداثة المتعثّرة في مجتمعات مازالت تبحث عن مسارها إلى تلك الرؤية الكونيّة إلى الإنسان أيّا كانت حضارته وموطنه. ويتّصل بهذا الصنف ما شخصه غرد شبيتلر من أمر التراث والحداثة معلنا أنّها ازدواجيّة وهميّة. وكذا يعود بنا محمّد الشريف الفرجاني إلى الأصل في الحداثة، هل هي نموذج أو موقف يتمثّل في الانتصار للحريّة والعقلانيّة والتقدّم باعتبارها جميعا قيما كونيّة إنسانيّة لا تعني حتما الغرب دون سواه؟ وإذ يدافع الفرجاني عن الرأى الثاني القائل بالكونيّة والإنسانيّة فإنه يجيب بحجّته التاريخيّة والفلسفيّة على سؤال العدد.

ويختم العدد بحوار مع شخصيّة فكريّة لها مساهمات جديّة في مبحث الحداثة، هي: الأستاذ عبده الفيلاي - الأنصاري. لعل القارئ يجد في ثانيا مقاله إضاءات مهمّة عن ثلاثة مفاهيم: الحداثة

من حداثة إلى أخرى الأسماء والأشياء



فتحي إنقزو (*)

ثمة في اللغة الإنسانية، تلك التي يستخدمها الناس والتي يكتب بها المتعلمون سواء بسواء، شيء من خدعة مكينة ومن إيهام بما لا يكاد يتفطن إليه إلا القليل: لنا أن نسميها خدعة الأسماء؛ فيها تقوم الكلمات مقام الأشياء، ويحل ما في الأذهان محل الوجود الذي في الأعيان، وتختصر المسافات، وتمحى التفاريق، فلا يبقى إلا ما يستقر في التصور، ثم يصير له أثر في النفوس والعقول لا يطاله الشك. ذلك ان الكلام البشري له قوة ساحرة أشبه شيء بقوة الخلق أو الفعل الذي في الأمر الإلهي «كن»: أنها في المبدأ والمآل قوة اختزال للتفاوت والبعد، واستدراك على الزمان لوقفه أو تعقبه وتثبيته... وكذا في سائر ما يعمل الناس وينطقون عنه بالألفاظ والعبارات، ويخلدونه بما يرسمون من الصور والأشكال.

ولنا على ذلك من الشهادات ما نكتفي برصده أولاً، ثم استخلاص «العبرة» الفلسفية منها بعد ذلك: من ذلك ما جاء عند كبير الفلاسفة

(*) أستاذ تعليم عالي في الفلسفة- جامعة سوسة

سيما الرياضي، وكل قول نظري استدلالى؛ الأول ينظر في قياس العلاقة بين شروط إمكان التجربة وشروط إمكان موضوعاتها، والثاني يأخذ المعرفة بغير تقييد بالشروط القبليّة التي تضع إمكانها في الذهن. وكذا قول هوسرل في كتاب التأمّلات الديكارتية (1929) عند الحديث عن الفرق بين «البحث السيكولوجي» و«البحث الفينومينولوجي»، وأنه يرجع إلى ما سماه «لونية» (Nuance) من اللوينات - التي قد لا تكون أهميتها ظاهرة للعيان - ولكنها تقرر امر اتجاه الفلسفة أو مصيرها أي «سبلها وشعابها» (Wege und Abwege) ... (الفقرة 14)

وأخيراً وغير بعيد عن الجدل الفينومينولوجي وفي معرض التمييز بين علوم الطبيعة وعلوم الروح (أو الإنسان) أقر ديلتاي في مقطع حاسم من كتاب المقدمة في علوم الروح (1883): «إن من يدرس الظاهرات التاريخية والاجتماعية يجد حيثما ينظر ماهيات مجردة، مثل الفن، والعلم، والدولة، والمجتمع، والدين. وهي أشبه شيء بغيوم متراكمة تحجب عن الرؤية إدراك الواقع الفعلي، ولا يتيسر الإمساك بها أصلاً. وكما كان الشأن من قبل مع الصور الجوهرية، والأرواح الفلكية، والماهيات التي تفرض نفسها حاجزاً يفصل بين عين الباحث وبين القوانين التي تحكم الذرات والجزيئات، فإن هذه الماهيات تحجب واقع الحياة التاريخية الاجتماعية، والتفاعل بين الوحدات الحية البسيكوفيزيائية التي هي تحت طائلة شروط المجموع الطبيعي وانتظام الأنساب الفطري».

أفلاطون في محاوره «السفسطائي» تحديداً من نظر في دلالة الابتداء في الفلسفة في مقطع شهير مفاده ان شأن القدامى مع الوجود كشأن من هو منهمك في سرد قصة أو رواية على نحو ما يكون هذا النمط من التفكير أقرب إلى التخريف diegesis وإلى سرد الأساطير التي تأخذ الوجود على أنه كلية اقرب الصور إليها «الكرة» البرمانيديّة... وكذلك قول المعلم الأول في «كتاب مابعد الطبيعة» رداً على عين النظر القدامى للوجود كنظر يغلب عليه التوحيد بالاشترك المعنوي للوجود (pollakos legomenon) الذي يجعل قول الوجود ممكناً من داخل اجتراح الدلالات وتنوعها بالنظر الى نظام الموجودات، أي إلى مبدئية أخذ الفروق في أجناس الموجودات أولاً ثم في الأقاويل وأصنافها ومراتبها ثانياً، وما بينها من التساوق المبني على امتناع النقلة بين الأنواع (metabasis) كشرط لاستقامة القول الفلسفي: هذا القول الذي ينشأ بالنظر الى ما قال القدامى أولاً ثم يقوم من بعد ذلك قولاً (logos) يُنقل بالعلم والتعليم... ومن أثر ذلك عند العرب ما ورد من قول الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين قولاً لطيفاً مفاده أن الأمر في صناعة الفلسفة أن تؤخذ المعاني فيه بحسب «الجهة» و«الحيث»، وأنه لو ارتفع ذلك لبطلت العلوم والفلسفة جميعاً.

وأما عند المحدثين فيمكن ان نذكر قول كانط في كتاب «نقد العقل المحض» (1781) بخصوص الفرق بين المشى النقدي والمشى الدوغمائي: أن الأول خاصة الفلسفة، وأن الثاني خاصة العلم، ولا

هي نحو من التركيب يعمل بمعطيات موجودة ويصطنع ما لا نهاية له من التصارييف، أي من العوالم الممكنة كصانع (ديمورغوس) أفلاطون في محاورة «طيمائوس»، أو إله لايبنتس Deus ex machina الفاعل بأمره فيما لا يتأهى من التأليفات؛ ولذلك يعمل الفيلسوف على استئناف هذه التراكيب والتفريق بين عناصرها لا على المزج بينها ومحو «اللويئات» بعبارة هوسرل. بعض الفلاسفة كان لهم السبق إلى مثل هذا الحدس: باسكال، كيركغورد، نيتشه...

3. أنه لا يليق بالعقل الفلسفي أن يأخذ ماهو من طينة التاريخ والوجود الزماني للإنسان أخذ الماهية المجردة، التي يبقى سبقها اعتباريا غير فعلي، لكون الموجودات التي في الأعيان تستمد معقوليتها من ذاتها لا من «عالم معقول» من عوالم المثل المعلقة، أي من عمل عنصر «الروح» (Geist/Esprit) فيها كتشكيل معنوي (على الرغم مما يحيط بهذه العبارة من اشتباه منذ كانط): إن الاعتياد على النظر إلى المفاهيم الكبرى - مثل الفن، والعلم، والدولة، والمجتمع، والدين ... - على أنها وقائع فعلية هي أشبه بخدعة بصرية تنتقل بمقتضاها الأسماء إلى أشياء؛ فإنها متصلة بما لا يتأهى من المكونات والعناصر الجزئية التي تدخل في حركيته الفعلية وتطورها في الزمن البشري...

فكذلك هو الشأن في الحادثة مرتين على الأقل: مرة من حيث تؤخذ دالة على وعي الزمان الحاضر بالقياس إلى أنماط أخرى من إدراك الزمان؛ ومرة من حيث هي دالة على عصر من العصور التاريخية بمقتضى «تحقيب» ما استقر عليه المؤرخون والفلاسفة. في الحالتين لنا أن نلاحظ أن المرء لا يتبين في المعنيين غير كلية مجردة منتزعة من أي عنصر فعلي أو

ولو شئنا لوجدنا من الشهادات على هذا المعنى الذي يبدو مشتركا بينها ما لا يحصى؛ ولكن الذي أوردناه كاف للدلالة على مقصدنا بشأن الجدل الذي انعقد في بعض الأوساط الفلسفية وغير الفلسفية بشأن الحادثة وأشباهاها، أو بشأن الحادثة مفردة والحدائات بصيغة الجمع، بين وحدة الأسماء وكثرة الأشياء، أو بين ما صار ملحقا بالحادثة أو مشتقا منها أو زائدا عنها: أليس هذا النوع من الجدل لفظيا بالمعنى الأقدم للعبارة؟ ما الذي يحدد نسبته إلى الواقع التاريخي، أو إلى الوقعات باختلاف سياقاتها؟ وما الذي قدر عليه هذا الاتصال بالسياق الغربي حصرا؟ ماذا لو كان الأمر من مجازات الكلام؟ وكانت صلته بالواقع الفعلي بالحد الأدنى والأقل؟ أو بمداورات لا تنتهي ...

فلو رتبنا الأمر على نحو يستفاد به من آراء الفلاسفة التي أوردنا أعلاه، لكان علينا أن نقر قبل أي حديث في الغرض:

1. أن القول الفلسفي ليس سردا للأشياء والأحداث والقصص على نحو ما تفعل الذاكرة بالأيام والأعمال ونقلها وحفظها كرصيد مادي للزمن التاريخي، لكونه لا يمثل استمرارا لهذا الزمان ولا للزمان الطبيعي الذي يسبقه مادام أن الشأن فيه الفرق بين زمانين: زمان الكليات «الأسطورية» أو «الشعرية» التي لا تمايز فيها ولا اختلاف، كأنها كتل هلامية متجانسة، وهي سنة الأقدمين عموماً، وزمان الابتداء الفلسفي؛ أو تجربة الجزئيات والتفريق وهو الزمان النثري الذي هو عهد المحدثين...

2. أن النظرة الفلسفية كشأن المخيلة عند كانط ليست خلاقة لموضوعاتها من عدم بل

استقر كل على حدائته: الفرنسيون قرروا أن ديكارت هو إمام الفكر الحديث والبادئ النموذجي (Initiator) الذي لا نظير له وتبعهم في ذلك كبار الأساتذة الألمان - هيغل، هوسرل، هيدغر...- في الفلسفة ومسائلها وفي العلوم ومناهجها وتقاسيمها. هي حادثة «بطولية» فاتحة كما صورها المذكورون من الفلاسفة المعاصرين، مكتشفة لأرض جديدة، إنجيلها «الحديث في المنهج» (1637) ولا يهم إن اعترفت بجهود السابقين أو لم تعترف، فالحاكم عندها الحدس والفكرة والبداهة واستقامة الدليل الرياضي، وسلطان الأنا على الطبيعة. أما الإيطاليون فقد اتخذوا لهم حادثة «بطولية» أخرى شاءت الأقدار أن تكون في مقام المعارضة المباشرة لسلفها الفرنسي: قائدها هو جيامباتيستا فيكو وكتابه «العلم الجديد» (Scienza nuova, 1725) وما يحمل خلفه من تراث مجيد لعصر النهضة أسىء تقدير طويلا بقصد أو بغير قصد: من أهدافها إعادة الاعتبار للتاريخ ولغة البشرية، وللجهد الفيلولوجي أيضا وما يوفر من أدوات النقد، وقبل كل شيء تقدير كبير لحضور الأبطال وتأثيرهم العميق في الحراك التاريخي للأمم.

وعلى خلاف المنحى التحصيلي للحدثة الإيطالية وريثة تقاليد الكلاسيكيات، كانت الحدثة البريطانية، من معقلها الاسكتلندي، تواصل تراث «الحس المشترك» (commonsense) وتجده ضمن سياق نموذجي هو الفلسفة السياسية التي تمس قطاعات الفكر والحياة كلها: الفلسفة والأدب والأخلاق والتنظيمات المدنية والدينية... ولئن استأثر فلاسفة مرموقون من طبقة هوبز ولوك وشافتسبوري بمكانة تأسيسية

رصيد تجريبي، هي من جانب أقرب إلى «المفهوم» الذي له مصداق معين بغض النظر عن المرجع الفعلي له؛ ومن جانب ثان تثبت بالفكر لحدود في الزمن ذات بداية ونهاية حتى وإن اختلف فيهما بالزيادة والنقصان. ولنا على ذلك من تقديرات الفلاسفة ما يشفي غليل المتسائل: فإن الدلالة الأولى «أسطورية» رغما عنها، لكونها مجملة في تصور مجرد لا تفصيل فيه هي أشبه شيء بالصفة التي أطلقها هوسرل على نمط تفكير كانط «الترنسندنتالي» بأنه من جنس «البناء الأسطوري»، لا بمعنى أنه خرافة بغير مضمون فلسفي، بل بمعنى انه غير مقيد بروابط في المعطيات الأولية والفعلية للإدراك؛ وأما الدلالة الثانية فلا دليل عليها في الواقع أصلا كما اعترض بذلك هنري غوهيي H.Gouhier - مؤرخ الفلسفة الحديثة المعروف - على فوكو عند مناقشة رسالته الشهيرة «الكلمات والأشياء» وما انبت عليه من تقسيمات لتاريخ «الإبستيميات» (عصر النهضة، العصر الكلاسيكي...) هي أقرب إلى التجريد منها إلى الصيرورة التاريخية الفعلية التي يعسر أن تستقر على بنيات متعاقبة تعاقبا بطيئا يكاد أن يكون سكونيا.

وليس أدل على هذا الحرج من كثرة الحداثات: فإنها مانعة لانسياق الفكر وراء المزج بين المعطيات في وحدة مجردة منتزعة من سياقاتها، وهي أدعى للدلالة على انتساب الفكر إلى سياقه وإلى مادته التاريخية المتعينة، وعلى تنوع المنظورات التي يباشر من خلالها موضوعاته، وكذلك على النسبية التاريخية لكل موقف فلسفي، مما يزيد الأمر حرجا لما في الأخذ بالتقدير النسبي من سوء سمعة فلسفية. هكذا

بما سمي «ثورة كوبرنيكية» في الفلسفة، بل في صورتها الأنتروبولوجية البراغماتية كفن حياة الرجل الحديث هي اقرب إلى رواقية مستأنفة على أحرف ومعان جديدة تمس كل أنحاء الكيان الإنساني. ولكن من أبناء ألمانيا أيضا أسماء لمفكرين أقل شهرة بين الناس: منهم أصدقاء كانط نفسه كالألعي الغامض هامان Hamann والمشاعب يعقوبي Jacobi وهما من أصحاب نزعات فلسفية أقرب إلى الباطنية واللاعقلانية ساخرة أكثر الأحيان، وآخرون أقل كفاءة فلسفية من أتباع «الفلسفة الشعبية» ولكنهم أكثر نباهة وتأثيرا في الناس (فريدريش نيقولاوي مثلا)؛ كان كانط يناظر معاصريه من هذه الفئة مناظرة جديّة وإن بنحو خفي غير مباشر؛ وقد بلغ به الأمر أن كتب نصا عام 1766 يجادل فيه المتصوف والرأي السويدي إيمانويل سفيدينبورغ E.Swedenborg الذي نشر بين أعوام 1749-1756 كتابا من 8 أجزاء بعنوان «أسرار سماوية» (Arcana coelestia) ادعى فيه رؤية الغيب والاتصال بعالم الأرواح والقدرة على معرفة أنباء العالم الآخر... ولكن كانط وقع فيما كان عليه اجتابه: إذ تورط في الكتابة عن أمر هو نفسه متهم به أحيانا، أي الحماسة (Schwärmerei) والتعبير عن نزوع ديني خفي ممتزج باعتقادات شبه باطنية حاول دوما أن يتستر عليها. لا ننسى أن جزءا من الأدبيات الفلسفية الحديثة نفسها يدور من سبينوزا إلى شوبنهاور، ومن ماركس إلى رودولف شتاينر حول عوالم الأشباح والأطياف، حول أشياء لم ينقطع الإنسان يوما في تاريخه عن التفكير بها خشية أو فضولا. بعضها صار اليوم من موضوعات



سابقة شكلت معالم الحداثة البريطانية في وجهها السياسي تحديدا، فإن طائفة من المثقفين والمفكرين -من توماس رايد إلى جون ديوي مرورا بديفيد هيوم- دأبوا على ربط الفلسفة بالاستعدادات الطبيعية المركوزة في الفطرة البشرية السليمة بغير التهويمات المعقدة للميتافيزيقيين الذين طالموا كانوا عرضة لهجومات شاعر مثل Pope ...

أما المزاج الألماني فلا يخلو من شيء من الجمع بين ثقافة الذوق الرفيع الفرنسية وأدب الحس المشترك البريطاني مع تركيبات تأملية غامضة صارت لصيقة بصورة الفيلسوف صاحب النسق. ولكن حداثة ألمانيا المتأتية في جزء عظيم منها من تراث لوتر الديني واللاهوتي، ومن تعبيراته الفلسفية البروتستانتية المتعددة، هي أيضا حداثة جميع أبنائها: لايبنتس الذي يقف بين تراث أرسطو وبين فكر رياضي صاعد ينظر إلى المستقبل أكثر مما ينشغل بماض قريب أو بحاضر، صاحب فلسفة التفاؤل الميتافيزيقي وتعدد العوالم الممكنة؛ ثم كانط الذي هو أول من فكر في صيغة تنويرية كونية، لا في شكلها النظري المعروف فحسب،



والجماليات (Postmodernism) وفي بعض المناقشات الفلسفية؛ أو بما سمي «غير الحداثة» (Altermodernité) كنحو ما صار متداولاً من جدالات أقرب إلى النضالية السياسية، وآداب المقاومة، واستعراضات شبه يسارية على طريقة الفرنسيين وعاداتهم في تحويل كل شيء إلى موضوع نزاع سياسي وإيديولوجي. وهي قضايا باتت اليوم في وضع المنافسة تارة والتحالف تارة أخرى مع «الديكولوجيا» أو مع ما سمي «دراسات التابع» (Subaltern Studies) وما شابها من تهجينات بعضها منحدر من تراث الاستشراق والاستشراق المضاد، وبعضها اقترح الاستغراب مخرجاً ممكناً أو رداً مقابلاً على الإرث الاستعماري على نحو ما اقترح أحد الفلاسفة الفرنسيين «اللامعين» قلب العنصرية التي لقيها الأفارقة من المستعمرين الغربيين ضدّهم ليستقيم الثالوث الجدلي ويفضي إلى تركيب نهائي يستقر به التعادل بين الطرفين، وكأن التاريخ يشهد بالتصديق لقانون القصاص

أدب الخيال العلمي المفضلة.

تبقى لكل حداثة أهلها وسوقها النافقة في أفق العالم: فكانت استمر بفكره وفلسفته يحرك العقول حيث نشأت من أعماله مذاهب ومدارس وأنساق تؤوله تأويلات شتى؛ ولم يكن غريمه سفيدنبورغ أقل حظاً منه، وإن بقي مغموراً إلى حد ما، حيث لقيت الكنيسة التي أسسها أتباعاً ورعايا، وانتبه إلى عمله مفكرون وأدباء: من الفرنسيين بلزاك وبودليير ودونرفال، إلى الروسي بوشكين وصولاً إلى هنري كوربان ومقارناته المدهشة بين نظرية التناسبات التأويلية عند المتصوف السويدي ونظرية التأويل الإشرافية في التراث الإسلامي الباطني.

في الأحاديث الشائعة منذ نهايات القرن العشرين ابتداءً بما بعد الحداثة (postmodernité) في رطانة لاقت رواجاً عند الأمريكيين وبخاصة في أوساط النقد الأدبي

(قانون تاليون Talion). وفي تنويعات أخرى مما شاع أخيراً حديث بعضهم عن فرط الحداثة (Hypermodernité)، كتجاوز للحداثة ولما بعدها في نفس الوقت، وعن حداثة «سائلة» (زيغموند باومان)، وهلم جرا...

وقبل هذه التقلبات، التي لا ننكر ان يكون بعضها ناشئاً من جدل فلسفي حقيقي، بقيت فكرة الحداثة نفسها، دون أيما إضافة من الإضافات واللواحق التي ذكرنا، مترددة بين تعيينات فلسفية يناهز بعضها بعضاً بغير وسائط ممكنة: منذ التدبيرات الأساسية التي نقلت التصور والمفهوم إلى المشهد الفلسفي المعاصر ابتداءً من «فينومينولوجيا» هيغل (1807) الفاتحة للحملة الوعي «الشقي»، والمدشنة لخطاب «النهايات» الرؤيوي (apocalyptrique) مروراً بتحليلات ديلتاي وهوسرل وهيدغر وغادامر المتصلة بأقدار الميتافيزيقا ونهاياتها في الفكر الغربي، وأعمال ماكس فيبر وزيمل ومدرسة فرنكفورت في سياق سوسيولوجي، وصولاً إلى تجدد المنازعات بين المحدثين والقدامى في الدرس الأدبي والفيلولوجي: فالتر بنيامين، بيتر سوندي، هانز روبرت يابوس... على أن نصيب المدرسة الألمانية يظل هو الأكبر في هذا الجدل: منذ محاضرة هابرماس: «الحداثة مشروع غير مكتمل» (1980) والمناظرات بين صاحبها ونظراء له من بني وطنه مثل غادامر وديتر هاينريش، ومن الفرنسيين مثل فوكو وديدا، دون نسيان المحاولات التأليفية الكبرى: إريك فوغلن، ليو شتراوس، هانز بلومبرغ، هانز يونس، راينر كوزلك... إحياء للتقليد الألماني المتميز بالتواصل التاريخي

مع التراث الفلسفي والديني وإعادة تركيبه من داخل سياقاته التأسيسية دونما أي ادعاء لخلخلته على الطريقة الفرنسية: كما فعلت فلسفات الاختلاف - فوكو، دولوز، دريدا... - أو لاختزاله في الصيغة الأدبية أو السياسية للحداثة عند الأنغلو سوسونيين. وعلى خلاف هؤلاء جميعاً، فكر بعضهم في إحياء النزعة التقليدية (Traditionalisme) ضد الحداثة بمفهومها الغربي تحديداً: من ذلك ما جاء به رينيه غينون من أفكار تناصر التصوف الإسلامي، أو ما راج في أيامنا هذه من فلسفة «أوراسية» دعا إليها ألكسندر دوغين مفكر القومية الروسية المثير للجدل. ليست الحداثة قبل كل شيء غير حداثات بعضها مزامن لبعض، وبعضها متأخر عن بعض، أو مستدرك على تأخر يجيء من بعد اكتمال ما، فيستأنفه أو يحاكيه... لا معنى فيها لوحدة صماء أو لكتلة تاريخية لا فرق فيها ولا اختلاف؛ فإن ذلك التصور يسير على الذهن المعتاد على التقسيم والتثبيت كما قال هيغل، ولكنه عسير على عقل يبصر بالحدود والأطراف، ويدرك الفوارق واللطائف أو «لويئات» الزمان، ولا يمزج بين الحدود. إنما الحداثة إمكان وعالم ممكن، لا هي أفضل العوالم بالطبع، ولكنها من بين العوالم، أسبق إلى النفس وأدعى إلى أن يشعر فيها المرء - كما قال نوفاليس - كما لو كان مقيماً في بيته وبين أهله.

حادثة أم حداثات؟



عبد المجيد الشريف^(*)

إن الخطأ الذي يقع فيه عديد المحللين يتمثل في المزج بين النظرية والتطبيق، ولا سيما حين يتعلق الأمر بالمنظومات الدينية والفكرية عموماً. لذا ترى مثلاً من يعيب على الإسلام تعصب أتباعه وانغلاقهم وانخراط الحركات التي تدعي الانتساب إليه في العنف الأعمى، وعلى المسيحية ما سلكه ممثلوها من شناعة ضروب التعذيب في محاكم التفتيش، وعلى اليهودية ما يرتكبه الصهاينة باسم تعاليمها من إبادة جماعية في غزة. والحال أن المقارنة لا تجوز إلا بين نصوص هذا الدين وذلك دون انتقاء، أو بين سلوك طرف ما في ظرف معين وسلوك الطرف الآخر في نفس الظروف. وقس على ذلك ما تحمّل الحداثة من المسؤولية عن الحروب المدمرة، والتفكك الأسري، والعدوان على الطبيعة في المجتمعات المعتبرة حداثية، وما إلى ذلك من صنوف الشر التي يحفل بها عالمنا، دون اعتبار لأسسها الفلسفية والنظرية في بعدها الإنساني الشامل.

ومن شأن هذا التوصيف أن ينبّهنا إلى ضرورة النأي

(*) عضو المجمع التونسي «بيت الحكمة» وأستاذ الحضارة العربية الإسلامية بكلية الآداب.



سواء مع الاعتراف بفضل السابق أو بتبنيّه الضمني مع إنكاره في الظاهر. أما الأمر الثابت والقارّ في هذا التمشّي التاريخي فهو سعي الإنسان إلى ما هو أفضل بكل المعايير، مع ما يصحب هذا السعي من تردّد وتعثر وحتى رجوع إلى الوراء قبل القفز إلى الأحسن والأرقى والأجدى. وبذلك تكون الظواهر التي نراها اليوم حديثة ظواهر لم تخل منها الحضارات السابقة، وآخرتها الحضارة الإسلامية، وإن كانت فيها جنينية أو بسيطة أو مهمّشة، لكنها في جوهرها تعبّر عن توق الإنسان إلى الترقّي المادّي والاجتماعي من جهة، والإعلاء من المنزلة البشرية وتعميق الفهم للحياة وللكون من جهة أخرى.

وإذا كان ذلك كذلك فما أتت به الحداثة التي ظهرت في الغرب الأوروبي منذ القرن السادس عشر إنما هو أساساً تطوير جذري أحيانا لما أنجز قبلها. فعلى سبيل المثال،

بالنظرة إلى الحداثة نظرة لا تاريخية ولا أنتربولوجية ولا تُولي اختلاف تجلياتها أهميّة، وإلى التمييز الأكيد بين الحداثي والمعاصر. فالحداثة بما هي نمط حضاري شامل يهّم الإنتاج الفكري والمادي على السواء، لم تنشأ من عدم، بل هي التتويج المرحلي لمسار حضاري بشري بدأ من عصور قبل التاريخ حين وقف الإنسان على قدميه وتحررت يده واكتشف النار وأبدع الزراعة وطوّر أدواته في كل المجالات، وأنشأ حضارات ما زالت آثارها تشهد على عبقريته في أكثر من منطقة على وجه البسيطة، وخاصة في الصين وما بين النهرين ومصر والمكسيك واليونان ثم في الحواضر الإسلامية.

في أيّ من تلك الحضارات التاريخية الكبرى كان ما ينجزه الإنسان هو الاستفادة من منجزات الحضارات السابقة والإضافة إليها. وبعبارة أخرى فقد حصل ما ليس منه بدّ، وهو تراكم الخبرات والكفاءات،

التراكم الرأسمالي، ثم ما سمحت به الثورة الصناعية من أنماط إنتاج لا قبل للقدماء بها وتحتاج إلى اليد العاملة التي حرّرها التصنيع من الأشغال الشاقة التي كانت تستلزمها الزراعة ويقوم بها الأفتان والعبيد.

كان ذلك ما بشرت به الحداثة ودعّمته حركة التنوير في القرن الثامن عشر. وبما أنّ الذين حققوا هذه المنجزات كانوا كلهم أوروبيين فالواقع أنّهم لم يعتبروا سائر البشر الذين لم ينجزوا من عناصر التقدم ما أنجزوه هم، جديرين بالتمتع بالمنزلة الجديدة التي احتلّوها، بل رأوا أنّ لهم رسالة عليهم أدائها بجرّ الأجناس البشرية الأخرى، بالقوّة إن لزم الأمر، إلى المستوى الذي بلغوه. كان ذلك بطبيعة الحال من باب الوعي الزائف والسعي إلى اكتساب نوع من الرضى عن النفس تجاه الفضاء التي يرتكبونها تجاه إخوانهم في البشرية في المدّ الامبريالي الاستعماري والاستغلالي الذي يعيشونه. ولكن آثار هذا الشعور ما زالت باقية إلى اليوم، كما يشهد على ذلك موقف الساسة الغربيين عموما من المجازر التي يرتكبها الكيان الصهيوني في فلسطين. وحين يتحدثون عن حقوق الإنسان فهم يقصدون في المقام الأول حقوق الإنسان الأوروبي لا العنصر البشري كلّه. وهو ما حدا بالكاتب المرتيكي آيمي سيزار (Aimé Césaire) إلى القول إنّ ما آخذه الأوروبيون على هتلر ليس فظاعة أعماله في حد ذاتها بل أنّ ضحاياه كانوا من الأوروبيين. ولا شكّ أنه يستحضر الفضاء التي ارتكبتها الألمان في الكاميرون والموزمبيق، على غرار الجرائم الشنيعة التي ارتكبتها الأوروبيون في حقّ السكّان الأصليين حين غزوا أمريكا، أو ما ارتكبه المستعمرون الفرنسيون والبريطانيون في الجزائر والهند

هل كانت الطباعة التي يسّرت الحصول على المكتوب وعمّمت الاستفادة منه بعد أن كان مقصورا على فئة قليلة قادرة على اقتناء المخطوطات، ممكنة لو لم يُكتشف الكاغد، بل لو لم تكتشف الكتابة أصلا؟ وحتى الاختراعات والاكتشافات التي تمّت في القرنين الأخيرين وتتواصل في أيامنا، بل تزداد وتيرتها في مجالات الإعلامية والذكاء الاصطناعي وغيرها، هل كانت لتتحقق لولا تقدّم المعرفة الرياضية على أيدي الهنود والمصريين ثم المسلمين من أمثال البيروني والخوارزمي وغيرهما، قبل أن نصل إلى نظريات أنشتاين وبلانك وأضرابهما؟

لقد كان الناس في الحضارات التاريخية الكبرى يخضعون لتراتبية صارمة، فيحتلّ الذين يمتلكون النفوذ المادي والمعنوي وينتسبون إلى أسر محظوظة أعلى الهرم الاجتماعي، ويكون العبيد في أسفل ذلك الهرم، وبين هذين الصنفين يحتلّ الرجال الأحرار من العامّة مكانة أرقى من مكانة النساء الحرائر ومن مكانة الأطفال. وكانت هذه التراتبية تعتبر طبيعية في ظلّ نمط إنتاجي يعتمد الزراعة والرعي والتجارة والحرف التقليدية، فلا تخامر الأذهان إمكانية تغييرها، بل نسفها والقضاء عليها من أساسها. فمن أهمّ ما جاءت به الحداثة الثورة على ذلك الوضع الذي استمرّ قرونا وأجيالا، واستبداله بوضع آخر جديد كل الجدّة ويكون فيه أفراد الجنس البشري مهما كان منشؤهم متساوين نظريا في الحقوق والواجبات، وأحرارا لا مجال بينهم للعبودية. وما كان هذا التصوّر الجديد لمنزلة الإنسان ممكنا لولا صعود الطبقة البرجوازية على أنقاض النظام الإقطاعي بفضل ما توفر لهذه الطبقة الصاعدة من

وغيرهما، والتي لم تُثر في الضمير الأوروبي نفس الاستتكار أو حتى قريبا منه.

هل ينبغي أن تحملنا هذه الازدواجية في المعايير، بما هي سمة التفكير والسلوك الغربيين، على رفض ما أتت به الحداثة؟ هل لأننا خبرنا من الغربيين الاستعلاء والاحتقار، فضلا عن الاستغلال، يجب أن نعرض صفحا عن الإيجابيات التي تحققت لفائدة البشرية بفضل تلك الحداثة ذاتها، من تقدم في الطب، وتوفير لأسباب الرفاه، وفتوح معرفية لا سبيل إلى إنكارها؟ وبالخصوص هل يفيدنا التعامي عن الشروط المعرفية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي هي القاعدة في كل المنجزات المادية بدعوى المحافظة على هويتنا وخصوصياتنا؟

ذاك عدد من الأسئلة التي تطرح نفسها علينا، وأمثالها كثيرة، كلما رُمننا النأي بأنفسنا عن المضار التي يفرض النظر الموضوعي نسبتها إلى الحداثة. ويجدر بنا على هذا الصعيد أن نقف عند ما هو عادة محلّ اعتراض عند الرافضين للحداثة. ونبدأ بصفتها الغربية. إنها صفة لا سبيل إلى إنكارها كما تدلّ على ذلك وقائع التاريخ، ولكن هذه الخاصية لا تعني أنّ كل ما جاءت به اختراع غربي من عدم وأنه لا يصلح إلا في البيئة التي شهدت ولادته. فالعقلانية التي ميّزت التفكير الغربي منذ عصر النهضة الأوروبية، إن لم تكن غائبة عن الحضارات السابقة فإنها تجرّأت لأول مرة على إخضاع المعتقدات المصطبغة بالدين لنواميسها وعلى التخلص من الدغمائية ومن التفكير الميثي الذي كان سائدا في جلّ المجالات، ممّا سبّب لا محالة حرجا لدى أتباع المسيحية المنتشرة في أصقاعها،

ولكنه كان الثمن الذي لا مناص من دفعه ليتحرّر الفكر من المكبلات التي كانت تعيق الوصول إلى النتائج غير المسموح بها فيما سبق. وحين يتحرّر الفكر يكون قادرا على الاكتشاف والاختراع، كاسرا لحدود المعرفة ومغامرا في النبش عن المجهول وعن المغيب بسبب الخوف من الخروج عن المألوف ومن الاختلاف المفضي إلى الفتنة في عرف القدماء.

وينطبق نفس الحكم على الفردانية التي نادت بها الحداثة. إنها بالتأكيد ليست بدعة تامة، وقد حاولنا في عمل سابق أن نبرهن على أنها في جوهر الرسالة المحمدية التي أكدت على المسؤولية الذاتية وأعرضت عمّا كان شائعا من التضامن في نطاق القبيلة بصرف النظر عن كونه رشدا أو غواية. ولم يُكتب لهذا الاعتراف بقيمة الشخص، بصرف النظر عن انتماءاته، أن يكون هو الأساس للمجتمع الإسلامي كما انتظم في التاريخ، لأن الظروف لم تكن موالية لغلبته على قوى الاتباع والتقليد والتخلي عن المسؤولية لفائدة «المكلفين في أنفسهم وفي غيرهم» حسب عبارة الإمام الشافعي. ولما أتاحت الظروف من جديد أن تحتل منزلة الشخص المكانة الأولى في الاعتبار، أمكن للحرية بمفهومها الحديث - بمعنى أنها ليست ضدا للاسترقاق وحسب - أن تشمل كل ميادين النشاط البشري، وأن تكون رديفا أساسيا للعقلانية وقاعدة صلبة للإبداع.

ومتى أضفنا إلى هاتين القيمتين المحوريتين اللتين أرادت الحداثة تكريسهما قيمة العدل، ولا سيما العدل الاجتماعي الذي كان شبه غائب في الأفق التقليدي عبر العصور، ولم تخفف من غيابه سوى الصدقة

قرنين، مع اختلاف في النسق من بلد إلى آخر، تقدّما في رفع الأمية ونشر التعليم بسائر درجاته، وتحرّرا للمرأة أخرجها من الوضع المتردّي الذي كانت فيه ومكّنها من الخروج لأول مرة في تاريخها إلى الفضاء العمومي، حتى احتلت أعلى المناصب في القضاء والإدارة والطبّ والجامعة وغيرها، وحتى أضحت عدد الفتيات اللاتي يزاوئن التعليم العالي يفوق عدد الذكور بكثير، وارتفاعا لمعدّل الأمل في البقاء على قيد الحياة يكاد يساوي ضعف ما كان عليه قبل جيلين فقط تبعا لتغطية اجتماعية وطبية أفضل، علاوة على القضاء على المساكن البدائية في الأرياف والقصديرية في ضواحي المدن الكبرى، وتعميم شبكاتي الكهرباء والماء الصالح للشرب بنسب محترمة، وعلى ما شيد من صناعات مختلفة وسدود وطرق سيّارة ومعاهد وجامعات، إلى غير ذلك ممّا يُحسب لمنافع التمتع بثمار الحضارة ولا يمكن أن يكون عديم التأثير في طرق التفكير.

ورغم ذلك فنحن غير راضين عن واقعنا، ولا سيما عندما نقارنه بالمستوى الذي بلغته البلدان المتقدمة، وننظر إلى الغرب نظرة مزدوجة: نريد أن نكون في مستواه العلمي والمادي وحتى العسكري، ولا يرضى أحد من معاصرنا العودة إلى ركوب الجمل والحمار بدل السيارة والطائرة من جهة، ونعاني من نظرتة الاستعلائية واستغلاله، وننقد مظاهر السلوك الشائنة فيه والتي نراها منافية لأخلاقنا، من جهة أخرى. ولذا ترانا نبحث عن حضارة أخرى غير حضارته، ولا نشعر بأننا نجري وراء وهم وسراب. والسبب واضح في هذا الموقف، هو النظر إلى الحضارة وكأنها علبة محكمة الغلق لا سيرورة تتسع لكل إبداع ولا حصر

بأنواعها والإحسان بصنوفه، والرحمة - وما أدراك ما هي-، وقفنا على أهمّ ما ميّز مرتكزات الحضارة وما به نسفت القيم الموروثة التي أضفى عليها الزمن قداسة وبداهة في الضمير الجمعي فعسّر التصدي لها. إذ ليس من اليسير أن تُقلع عن الثقة في أنّ «جهة العلم الخبر» وتستبدل الخبر بالتجريب وإعمال العقل، وأن تتخلى، لا سيما إن كانت لك مصلحة في ذلك، عن التراتبية الاجتماعية الصارمة، لفائدة المساواة بين البشر فلا فرق فيهم بين ذكر وأنثى، وأبيض وأسود، وغني وفقير، ومنتم إلى معتقد سائد ومنتم إلى معتقد مخالف، وغير ذلك من الفروق التي كانت تُعتبر في عداد قوانين الطبيعة التي يعجز الإنسان عن تغييرها. كما أنّ من العسير القضاء على الوصاية التي تمارس تحت عناوين مختلفة ولكنّها لا تسمح باستقلال الشخصية وحرية الاختيار. ألم يكتب لا بواصي (La Boétie) منذ القرن السادس عشر عن «العبودية المختارة»!

ما هي علاقتنا اليوم بمظاهر الحضارة ومرتكزاتها؟ لا يصح بطبيعة الحال رسم مشهد قاتم لبلدنا ولعالمنا العربي كله، وكأنّه لم يشهد أيّ أثر للتحديث. ولعلّ أخذه المحموم أحيانا بمنجزات الحضارة المادية في بعدها الاستهلاكي وما توفره من رفاه في مختلف أوجه الحياة، مع إنكار أصولها المعرفية أو جهلها، أجلى ما يميّز واقعنا. ولكننا إذا اقتصرنا على هذا المظهر دون سواه، وهو معيش بالنسبة إلى أقلية محظوظة ومطمح قريب المنال أو بعيدة بالنسبة إلى أغلب السكان، نكون قد وقعنا في جلد للذات أكثر من ممارسة النقد الذاتي الضروري. فلا سبيل إلى أن ننكر أنّ شعوبنا قد عرفت فيما يقرب من

على الطريقة الغربية لا يعني البتة أنّ سكّانها لا يتطلعون إلى مزيد من الحرية والمشاركة في الشأن العام والتمتع بحقوق المواطنة الكاملة.

وربّما كانت لنا اليوم، بفضل شبكات التواصل المختلفة وسرعة انتقال المعلومات، فرصة لطّي المراحل، بشرط أن نبتعد عن الأوهام وعن الزعم بأننا قادرون على إبداع حادثة خاصة بنا. فهذا الوهم شبيه بما يروّج عن ما بعد الحادثة، إذ هي في رأي المدافعين عنها أقرّت بأنّ العقل وحده ليس الملكة الوحيدة التي يتميّز بها الإنسان، وكأنّ العقل ليس هو الذي يعترف بحدوده، ولم يسلطّ عليه هذا الاعتراف من خارجه. والحقّ أنّنا جميعاً، بصفتنا بشراً وشعوباً، لم نخرج بعد من النمط الحضاري الكوني ذي المنشأ الغربي بمزاياه وعيوبه، والذي تتبعه كل المجتمعات مختارة أو مرغمة. الفرق بين هذين الصنفين من المجتمعات هو أن الذين يختارون أن يكونوا حداثيين يشاركون بنسب متفاوتة في إنتاج ذلك النمط الحضاري، وهم إذن قادرون على التأثير فيه وتوجيهه بحسب مصالحهم. أما الذين يُرغمون على مسابرتهم فيبقون تابعين ممرّقين بين ماضٍ يستحيل أن يعود وحاضر مفروض عليهم، وليس لهم فيه أدنى باع. ومن الطبيعي أنّ لأيّ خيار ثمناً يتعيّن دفعه، فإمّا أن يكون بمردود إيجابي يسمو بالمنزلة البشرية، إذا أحسن الاختيار، وإما أن يكون مردوده تأييد التخلف والشعور بالغبن والمهانة دون قدرة على الفكّك منهما.

لتجلياتها، وهو في الآن نفسه أنّنا لا نشارك في إنتاج تلك الحادثة التي أصبحت كونية، أحببنا أم كرهننا. فالآفاق التي بشرت بها صارت اليوم آفاق البشرية قاطبة: الحرية والعدل والمساواة والديمقراطية والعقلانية وكسر حدود المعرفة والاعتراف بمكانة الفرد، وما إليها من القيم التي تُفتقد في البلدان المتخلفة، لا لأنها فقيرة، بل لأنّ سياساتها العمومية لا تعمل على تحقيقها، وقد تصدم جزءاً هاماً من الجمهور وتهدّد مصالح المستفيدين من الوضع الراهن.

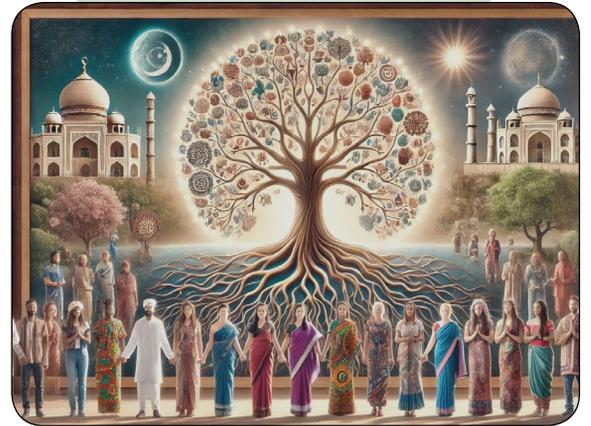
يمكننا أن ننقد صباح مساء كَيْل الغرب الامبريالي بمكيالين، ونسجّل عدم وفائه للقيم الكونية التي يدّعي أنّه يدافع عنها، لكننا لا نستطيع أن ننكر أنّ الصين والنمور الآسيوية لم تقدر على مزاحمة الغرب إلا عندما خططت للأخذ بأسباب قوته: التصنيع والبحث العلمي والتنظيم العقلاني والتخلي عن العلاقات الاجتماعية التقليدية متى كانت عائقاً للتحديث، ففتحت صفحة بيضاء في تاريخها ولم تكن حبيسة ماضيها المجيد. وقد يقول بعضهم إنهم لم يحاكوا الديمقراطية الغربية وأوجدوا لأنفسهم طريقاً آخر. وهذا صحيح إلى حدّ ما، إلا أنّ تلك الديمقراطية ليست ذات طابع واحد، وتختلف أشكالها من بلاد إلى أخرى، وهي الآن في أزمة في الغرب عموماً، يدلّ عليها تدني نسب المشاركة في الانتخابات، وبعد اهتمامات الطبقة الحاكمة عن مشاغل المواطنين العاديين، وصعود أحزاب اليمين العنصري المتطرف المهيّئة للفاشية، وفشو الشعبوية التي لا تؤمن بالوسائل الاجتماعية والسياسية. ثم إنّ انعدام الديمقراطية في البلدان التي حققت التقدم دون تطبيقها

حدائث أم حدائث؟



فتحي التريكي(*)

منذ أواخر القرن الماضي والنقاش يحتدّ حول معضلة الحدائث فيما يخصّ علاقتها بالاستعمار¹ من ناحية وبهيمنة المركزيّة الغربيّة في المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافيّة من ناحية أخرى. والحقيقة أنّ التحديث قد أصبح بديهية على صعيد الحياة اليومية، بل أصبحت المجتمعات الإنسانيّة لا ترى حرجاً في تقبله وفي اندماجه بمعطيّاته التكنولوجية المتطوّرة مع تقاليدها وتراثها. فكيف يمكننا استئناف التفكير في الحدائث إذن وما هي شروط إمكان الوعي بها ورهاناتها على ضوء مستجدّات الراهن؟ وهل صيغة الجمع التي أصبحت متداولة فيما يخصّها تستجيب لإمكانية حلّ هذه المعضلة؟ وهل الحدائث حقّاً حدائث؟



(*) عضو المجمع التونسي «بيت الحكمة» وأستاذ الفلسفة بجامعة تونس.

1 انظر أسفله في الهامش 14، رأي الفيلسوف الأمريكي اللاتيني الأرجنتيني والتر منيولو الذي ورد في كتابه (Walter D Mignolo, Local Histories/Global Designs. Coloniality and Subaltern Knowledges and Border thinking, Princeton University Press) عندما دعونه إلى تونس في نطاق نشاط كرسي اليونسكو للفلسفة بالعالم العربي سنة 1998.



تحرّر من ثقل العادات والتقاليد وإبداع على جميع المستويات يخرج من المرجعية الضيقة ليؤسس قدرة متجددة على التجاوز المستمر نحو المستقبل³. بهذا المعنى ترتبط الحداثة بمفهوم الإنماء والتطوير من حيث البنى المعرفية والعقائدية المتصلة بالعلوم والأيدولوجية وبالدين، يعني ذلك أن حركية التحديث تتأسس على جملة من الانفصالات تجعل من الآنية الفاعل الحقيقي في الذات والمجتمع بالقياس مع الماضي، ومن الإقبال العنصر المعياري والفعال للبراكسيس في الهنا والآن.

وكما حاولنا توضيحه في كتابنا فلسفة الحداثة⁴، فإن آفاق تصوّر الحداثة يتحدّد في مفهوم التغيير الحضاري الشامل الذي يرسم خط الفصل بين القديم والجديد ويبني أنساقا جديدة من التصورات في الميادين العلمية والسياسية والإبداعية فيؤسس بذلك نمطا جديدا من المعقولية

يبدو أنّ صيغة الجمع في الحداثة قد أضحت اليوم «شخصا مفهوما» حسب تعبير جيل دولوز بعد أن نشأت أوائل هذا القرن في ميدان علوم الاجتماع وبالتحديد في بحوث عالم الاجتماع شموال أيزنتاد عندما بدأ يشتغل عن الحداثات² ناقدا بذلك مركزية الغرب في تصوّر أحادية الحداثة ومعتبرا أنّ التغييرات السياسية لراهن العولمة يفتح هذا التصور على التعددية.

ليس ثمة شك أنّ الحداثة زمنيّة في جوهرها وقد اصطبغت منذ نشأتها بواحدية التصوّر. إلا أنّ للزمن حركية متنوعة، تكون تارة تطويرية وتراكمية تسير وفق خط متواصل نحو غاية معيّنة وتارة أخرى متقطعة تلعب فيها الآنيات المستقلة دورا رئيسيا ولا تؤدي بالضرورة إلى غاية. لذلك لن تكون الحداثة تراكما ساكنا ولا تطويرا يتخذ لنفسه اتجاها واحدا بالضرورة ويخضع إلى تصور خطي للزمنية، لأنها

3 انظر ميشال فوكو، الكلمات والأشياء،

Les mots et les choses, Gallimard, Paris 1966

4 فلسفة الحداثة (بالاشتراك مع رشيدة التريكي): مركز الإنماء القومي، بيروت

1988

2 Shmuel Noah Eisenstadt

انظر مثلا مقاله الحداثة المتعددة كتحدي لعلم الاجتماع

La modernité multiple comme défi à la sociologie

وقد صدر سنة 2004 بمجلة موس Mauss عدد 24

عن تطور زمني يسمح للوضع القائم المتجدد تلقائياً أن يعبر بشكل أو بآخر عن روح العصر، عن الحضور، حضور الأنا «في هنا والآن»، على صعيد الإبداع الفني والعلمي والثقافي عامة. ذلك يعني أن التركيبة الداخلية لمفهوم الحداثة تحتفظ تلقائياً - كما تؤكد على ذلك مدرسة فرنكفورت⁸ - بصلات تبدو أحياناً سرية وأحياناً أخرى علنية مع الماضي والتراث.

لا نتحدث هنا عن صيغة الجمع في مظهر الحداثة وتجلياتها فذلك أمر طبيعي حيث يمكننا تمييز حداثة الفن عن حداثة الاقتصاد وحداثة العلم وغير ذلك إذ لا يمكننا فهم الحداثة إلا من خلال أشكالها المتنوعة وارتباطها بالممارسات القولية وغير القولية. وما يهمننا بالأساس هو الكشف عن طبيعة الحداثة التي تعتمد التنوع الثقافي والحضاري حسب جدلية التأصيل والتجديد.

لكل ذلك لا ترتبط الحداثة بمركزية الغرب إلا نسبياً. ذلك أن الغرب رغم نجاحه في تركيز الحداثة على مركزيته لم يكن وحده الفاعل في تأسيس أركان الحداثة. فعلاوة على التفاعل الحضاري بين الغرب وبقية الشعوب المتحضرة في عصور النهضة، لا بد من الانتباه إلى أن قنوات الاتصال العلمي والفكري بين الغرب والإسلام مثلاً في القرن الثاني عشر قد ساهمت بصفة مباشرة في عملية دحض التقاليد الكنيسية بالاعتماد

التنمية العام وفي تحقيق سعادة الجنس البشري بتحسين الوسائل الثقافية والعلمية والتقنية».

8 Horkeimer et adorno, *la dialectique de la raison*, Gallimard, paris 1983 p.18

Adorno, *philosophie de la nouvelle musique*, Gallimard 1962 p.10

تتحكم في أغلب تمظهرات الحياة المعيشة وتجليات الحياة الفكرية⁵. ولكن ومع ذلك قد تصبح الحداثة مجرد فكرة نستعملها للدلالة على ما يجد في صعيد الأفكار والممارسات، أو بتعبير الكساندر كويري⁶ هي فكرة للدلالة على نمط معين للتعبير والتفكير في فترة تاريخية معينة عن الطبيعة والإنسان مثل نمط المعاصرين تقريباً وباختلاف عن أساتذتنا وشيوخنا. فكل ما قيل لأول مرة أو ما تجاوز به المرء ما قيل لأول مرة أو ما قيل سابقاً يصبحان معياري التأويل والقراءات في نقد النقد وأدبيات المفكرين وإبداع المبدعين. هكذا إذن سننتهي حتما وبالضرورة إلى فرقة مفهوم الحداثة الذي تكوّن أساساً على مفهوم التغيير الحضاري الشامل ولكنه فتح حركة تاريخية تستند إلى هذا التغيير وتفترض الوعي به وبمستتبعاته، بحيث أن معظم متطلباتها، تتميز بخصوصيات محلية، أفرزها التراث المحلي لكل بلد. الشيء الذي يعني أن حضور التراث في الحداثة، بشكل أو بآخر، مسألة حتمية وتاريخية، لتصبح الحداثة أحداثات تلعب فيها المحلية دوراً مهماً في تأصيلها.

هكذا إذن تكون صيغة الجمع جوهرية في الحداثة لأنها عنصر تغيير داخلي للمجتمع يعتمد جدلية العودة والتجاوز حسب تعبير رشيدة التريكي⁷ فالحداثة هي الحالة الناتجة

5 المرجع السابق، ص 13

6 A. Koyri. *Etude d'histoire de la pensée scientifique*, Paris 1973.

7 انظر كتاب فلسفة الحداثة سابق الذكر حيث تكتب ص 91 «يكون التاريخ تراكمياً ومتتابعاً. فهو يخص تحسن إنسانية قد أمسكت بتلابيب وعيها، وهكذا يمكن تحديد مفهوم الحداثة في سياق الزمنية، كتعبير آونة مفضلة من صيرورة التراكم وتزايد الخبرات وتطور العلوم. فإننا نلاحظ أن هذه الآونة قد تحققت التأليف وتتجاوز مجمل منتوجات الماضي الذي قد أحكمنا السيطرة عليه، فنعود عليه عودتنا إلى سياق نعرف معناه من جهة، ومن جهة أخرى تمتزج هذه الآونة مع الوعي بالاشترك في تنفيذ مشروع

وانتقلت إلينا عن طريق الاستعمار وبتأثيرها احتلال مصر من قبل نابليون. فهل يعني كل ذلك أن التحديث هو أساساً تغريب لأنماط الحياة المختلفة في الحضارات التي لا تنتمي إلى الغرب؟ يذهب فلاسفة الديكولوجيا¹⁴ إلى ربط الحداثة بالاستعمار، وكما يقول ولتر منيولو «من الطبيعي أن تكون الحداثة والكولونياتية وجهين لعملة واحدة»¹⁵. في واقع

14 ظهرت حركة الديكولوجيا في الدراسات الحضارية بالجامعات الأمريكية أساساً في التسعينات من القرن الماضي مع مفكرين وباحثين ومبشرين من أمريكا اللاتينية ومن إفريقيا وآسيا نذكر من بينهم أنيغال كوجانوف، وإنريك ديسال، ولتر منيولو وإدوارد سعيد وغيرهم وكلهم تقريباً يعتمدون فلسفة فرانز فانون وإيمي سيزار مرجعاً أساسياً وهي ضرب جديد من التفلسف يريد أن يكون خارج هيمنة المركزية الأوروبية. ولا يمكننا هنا دراسة هذه الحركة. نذكر فقط بأهم أطروحاتها. فهي تسعى إلى تعميق التقليد النقدي الأوربي بالاعتماد على فلسفات نيتشه وماركس وفرويد واستئناف فلسفات الاختلاف والغيرية ودحض القول الاستعماري الغربي أي ما سماه ولتر منيولو بالعصيان الإستيميني.

15 يكتب ولتر منيولو في كتابه سابق الذكر: «كان هذا المنطق التاريخي واضحاً بالنسبة إليّ (كما هي الحالة بالنسبة إلى أولئك المشتغلين ضمن نظرية نظام العالم أو ضمن تاريخ إسبانيا وأمريكا اللاتينية) إلى حد أنني لم أعرف اهتماماً آخر بمنطق تاريخي مغاير. إن أغلب الحضور (في ندوة انعقدت بتونس سنة 1998) هم من شمال إفريقيا وعرفت أن لتاريخ المغرب العربي دلالة وهو على اختلاف مع تاريخ إسبانيا وأمريكا (اللاتينية). وعندما انتهيت من الكلام سألتني رشيدة التريكي، أستاذة تاريخ الفن بجامعة تونس، تحديداً حول هذه المزاوجة بين الحداثة والكولونياتية. لم أفهم السؤال جيداً -وبأكثر وضوحاً- لم أحب عليه على الرغم من أنني قضيت عدة دقائق أحوم حوله، فإنني لم أفهمه تماماً وعندما انتهى الاجتماع، اقتربت من رشيدة وطلبت منها أن تعيد صياغة السؤال وأخيراً فهمت: لقد كان سوء الفهم كامناً في الافتراضات المسبقة الخاصة بكل منا. كانت رشيدة التريكي تفكر في تاريخ الكولونياتية من خلال وجهة نظر تنويرية (وما بعد التنوير الأوروبي الحديث) بينما كنت أرى «نفس» السيناريو من خلال وجهة نظر إسبانيا وأمريكا (اللاتينية) بعبارة أخرى من خلال وجهة نظر التاريخ الوطني المهمش منذ ما بعد التنوير الأوروبي (إسبانيا) والفترة الكولونياتية (الهنود الغربيين، المتأخرين في أمريكا (اللاتينية) التي تم حذفها أيضاً من بنية تفكير الكولونياتية والعالم الحديث (ما بعد التنوير) وحسب وجهة نظري، فإنه من «الطبيعي» أن تكون الحداثة والكولونياتية وجهين لعملة واحدة. أما بالنسبة لرشيدة التريكي، فإن الكولونياتية تأتي فقط «بعد» الحداثة، وليس من السهل فهم وجهة نظر الأمريكية القائلة

على العقل والتجربة. ولا نريد هنا التأكيد على تأثير ابن سينا وابن الهيثم والبيروني وابن رشد في الثقافة اللاتينية عامة وفي تأسيس الفكر العقلي فيها خاصة، تلك أمور أصبحت من المسلّمات بعد الدراسات العلمية المتعددة في الشرق والغرب، فليس من شك في تأثير علوم الحضارات المجاورة وفلسفاتها وثقافتها في معطيات تأسيس أركان حداثة النهضة الأوروبية. ولهذا سيكون تعاملنا مع هذه الحداثة كتعاملنا مع أنفسنا ومع كياننا. فالحداثة تصبح إذن تأصيلاً للكيان وانفتاحاً على الجديد. وهكذا تكون هوية كل حضارة حلقة وصل معقدة تربط حضور الوجود في العالم بما فيه وتفتح أمامه باب المستقبل حسب معطياتها فتتعدد الحداثات وتتأقلم مع الوجود العيني للحضارات.

ففي مجتمع معين يمكن للحداثة أن تأخذ شكل ما بعد الحداثة⁹ أو ما فوق الحداثة¹⁰ أو الحداثة المتأخرة¹¹ أو الحداثة الثانية¹² أو الحداثة المتقدمة¹³، كذلك يمكنها المزج مع عناصر الحضارة التي تتبلور فيها ومع تراتيبها فتحدث إذن عن حداثة عربيّة وأخرى إفريقيّة أو آسيوية أو إسلاميّة وهلمّ جراً.

ومع ذلك دأبت التحاليل التي اتخذت الحداثة موضوعاً على تأكيد غربيّتها نشأة ومصيراً وبالتالي أصبحت الحداثة مرتبطة جوهرها بالغرب وبالاستعمار. فهي من هذا المنظور فترة تاريخيّة اتّسم بها الغرب

9 Postmodernité

10 Surmodernité

11 Modernité tardive

12 Seconde Modernité

13 Modernité avancée

لأنه يرفض فلسفة التنوع والاختلاف التي يرى أنها خطر على مركزية الغرب.

لعل فلسفة التنوع هي التي قدّمت الحل لمعضلات الحداثة في تصوّر «الحداثات». فكما بيّنا في كتابنا «الفلسفة الشريفة»، فإنّ الفلسفة أصبحت ترفض الفكر الواحد وأخلاق الانفصال. فهي تستحضر في مناهجها ومقارباتها تعددية وجهات النظر وأنظمة القيم. وتدعو إلى الاعتراف بالتنوع وتكامله في الفكر والممارسات القولية وغير القولية. واستتباعاً لذلك تنفتت القيم وتتخلّى عن كونيّتها، بل تنفجر الكونيّة في حدّ ذاتها لتصبح «كونيّة تعدديّة» Pluriversalité¹⁷. والكونيّة التعدديّة تفترض أنّ الكون لم يعد عالماً واحداً متجانساً تتحكم فيه مجموعة من القيم الكونيّة المعقولة والمقبولة من الجميع. بل هو مجموعة معقّدة وكبيرة من الأجزاء والأقطار ذات حدود متنقّلة يحكمها الاختلاف والتنوع الحضاري. لذلك لا يمكن للحداثة أن تبقى هي هي في تنقلها من جزء إلى آخر، فهي أيضاً حداثة تنوعيّة أو بالأحرى حداثات قد تختلف من جزء إلى آخر. هكذا تكون هنا صيغة الجمع جوهرية لأنّها ستكون حتماً في كلّ جزء من أجزاء الكون، عنصر تغيير داخلي يعتمد التقليد والتجديد في الآن.

والسؤال الفلسفي الذي يتبادر إلى الذهن في الحال هو التالي: «هل يمكن للكثرة أن تصبح مفهوماً؟ أليست عملية التجريد واجبة هنا؟ كيف يمكننا التعرف على الحداثات إذا لم تكن لنا في أذهاننا فكرة موحّدة عن الحداثة؟ معضلة أخرى

الأمر يمكننا اعتماد فلسفة هابرماس¹⁶ لحلّ هذه المعضلة من خلال مفهوم التحديث. تقوم نظرية التحديث على عملية تجريد هائل للحداثة عن بداياتها. يعني ذلك أن حركية التحديث - بما أنها ستكون نموذجاً عملياً للتطور والإنماء - «تفكّك الحداثة وتفصلها عن أصولها، أي عن أوروبا وعن حركية الاستعمار التي قامت بها بداية من أواخر القرن الثامن عشر، ثمّ تقدمها للإنسانية نموذجاً إجرائياً وعملياً لسيرورات التطور الاجتماعي. فهذا النموذج لا يبالي بالإطار الزمكاني الذي ينطبق عليه، وهو في الآن نفسه يفكّك العلاقة الداخلية التي تربط الحداثة بالاستمرارية التاريخية للعقلانية الغربية. فإذا كانت الحداثة مرتبطة بالمعقولة التي تأسست مع نشوء الغرب الحضاري ومع الاستعمار، أي إذا كانت الحداثة وعي العالم الغربي بغربيته وبكونيته، فإنّ التحديث، من خلال ارتباطه بالأنموذج وبالواقع المتعدد والمتنوع سيفتّكّ الحداثة من الغرب وسيجعل منها عنصراً عاماً وكونياً، فينهي عصر الحداثة ويطور عصر «ما بعد الحداثة» وذلك بالنسبة إلى ثقافة الغرب، وسيفتح المجال إلى تعدّد الحداثة بالنسبة إلى البلدان خارج الغرب. طبعاً يرفض هابرماس هذه النتيجة الأخيرة

بأن الكولونيالية هي مكون للحداثة. إن الاختلافات الكولونيالية الاستعمارية هي التي تفعل هنا فعلها فتكون مصدر الاختلاف، كاشفة في نفس الوقت الفرق بين الكولونيالية الفرنسية في كندا والكارايب قبل الثورة الفرنسية وفي فترة نابليون «ومنذ الكولونيالية الفرنسية فلاحقاً وبعبارة أخرى فإن الفرق الكولونيالي يشغل ضمن اتجاهين: إعادة تنسيق الحدود الداخلية الرابطة بين الصراعات الإمبراطورية وإعادة تنسيق الحدود الخارجية بإضفاء معاني جديدة على الاختلاف الكولونيالي»

16 Habermas, Le discours philosophique de la modernité, Gallimard, Paris, 1988. P 3.

17 Jean-Clet Martin, *Plurivers* - Essai sur la fin du Monde, PUF, 2010.

نمّر من الحادثة إلى الحداثات، بل من الحداثات إلى الحادثة. فقد كتب مثلاً أنّ «الحادثة سيرورة تاريخية كلية للعصور الحديثة، سيرورة مركبة وعنيدة، تولد لذاتها كميّات ووسائط الانتشار عالمياً، بدرجات وسرع وتدرجات مختلفة عبر عدّة مستويات أو عتبات، أوّلها الحادثة التقنيّة، وهي أيضاً مستويات ودرجات، والحادثة التنظيميّة ابتداءً من الاقتصاد إلى السياسة مروراً بالبنية الاجتماعيّة، وأخيراً الحادثة الفكرية أو الثقافيّة التي هي الشرط اللازم المضر الذي يمكن أن يتحوّل إلى معيار حاسم في تقييم كلّ المستويات والعتبات الأخرى للحادثة». ليس ثمّة شك أنّ فكرة الحداثات ستصبح شعاراً ايديولوجياً إذا لم تتولّد عنها مجموعة من القيم والأفكار تكون مرجعيّة للصيغة التعددية للحادثة وهذه المجموعة هي الشخصية المفهوميّة للحادثة، شخصية تعقلية منفتحة على التعدّد والتنوّع قابلة لكونيّة الاقسام رافضة لكل هيمنة.



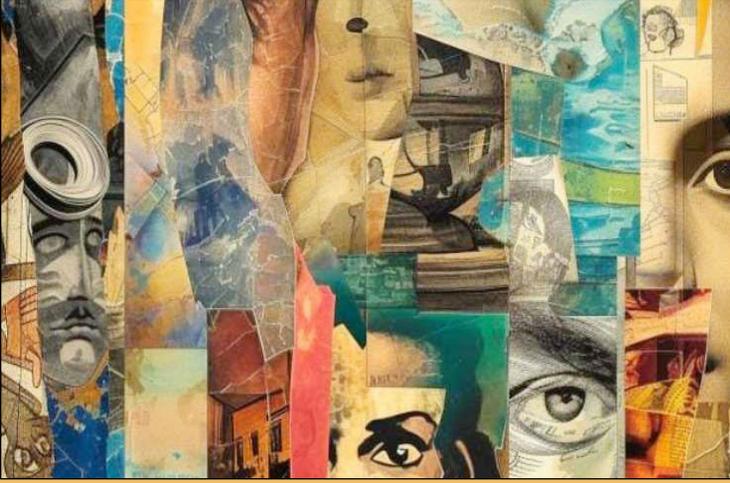
تكاد تكون طريقاً مسدوداً. فالمفارقة تتأتى من أنّ جوهر الحادثة يكمن في تنوّعها وفي الآن نفسه يكون التحديث مشروعاً تعميمياً وشمولياً، وذلك بواسطة عقلنة الفكر والقول وبضبط مراجعه الأساسية وتحليلها، وبواسطة عقلنة وسائل الحياة التكنولوجية والعلمية وغيرها، وبواسطة عقلنة المجال السياسي وترسيخ نظرة مستقبلية تعتمد الانفتاح. ذلك يعني أنّ التحديث مهما كانت الحداثات ومهما اختلفت وتعدّدت، محدد بغائية أساسية تتمثل في استيعاب معطيات الماضي وتجاوزها والتأقلم مع متطلبات الحاضر والتهيؤ لاستقبال التطورات الجديدة للحياة.

لذلك في رأينا يجب التخلّي عن الفكرة الاستعماريّة التي صاحبت الحادثة فتقبّلتها الحضارات غير الغربيّة بريبة وأحياناً بالرّفص. إذ لا ترتبط عملية التحديث بمركزية الغرب ومشاريعه الاستعمارية بصفة عضوية وكاملة، كما بيّنا أعلاه. فبداية الحادثة بدايات. وتكمن هذه البدايات أساساً في الاستناد إلى العقل وفي الأخذ من مناهل الحضارات الأخرى. ففي الحادثة شيء من تراثنا وشيء من كياننا. والحادثة في صيغتها التعدّدية هي نقطة استكمال الدورة الجدلية للتفاعل الحضاري بين الشعوب والأمم، وهي حركية دائمة تستبدل القديم بالجديد وذلك بالاعتماد على المنجزات العلمية والتقنية والثقافية في جميع الحضارات بدون استثناء.

اقترح محمّد سبيلا¹⁸ كحل لهذه المفارقة أن نقلب الإشكالية رأساً على عقب. أي ألا

18 انظر مجلة بتفكرون، الصادرة عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، عدد 12

في مسوغات التصور لحداثات بديلة



توفيق بن عامر (*)

1- في معنى الحداثة البديلة

إن مفهوم الحداثة البديلة الذي شهد رواجاً متزايداً في العقود الأخيرة من التاريخ المعاصر يحمل في طياته أكثر من دلالة. فالدلالة الأولى المستوحاة من طبيعة عملية الاستبدال ومفهومه أي الاستعاضة عن شيء بشيء من جنسه ولكن بمواصفات أخرى هي الاعتقاد والتسليم بأن الحداثة بمفهومها المجرد من كل انتماء وبما هي وضع مقابل للقادمة وتجاوز لها ونزوع إلى الأفضل والأحسن للوجود البشري في هذا العالم تعتبر قدراً ومصيراً لا محيد عنه لكل المجتمعات الإنسانية وذلك بحكم التغير الزمني وتغير أساليب المعاش وتراكم التجارب الحياتية والمعارف العلمية. فالحداثة تمثل في هذا المسار طوراً من أطوار التحضر لكل مجتمع وأفقا للتمدن يروم بلوغه مهما كان جنس ذلك المجتمع أو موقعه في هذا العالم ولا يخضع في مسيرته نحو التطور إلا لقوانين العمران التي تفرزه على حد عبارة العلامة ابن خلدون وهو ما عناه بقوله «للعمران طبائع في أحواله»¹. فالحداثة



(*) عضو المجمع التونسي «بيت الحكمة» وأستاذ الحضارة العربية الإسلامية بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس.

الجغرافيا والرمزي لهذه تفرض الحداثة نفسها كلا متجانسا مشعا عالميا انطلاقا من الغرب»²

إلا أن ذلك الاجماع الأولي والمبدئي على ما بشرت به الحداثة الغربية من قبل مؤسسيها في الغرب الأوروبي والأمريكي والمتحمسين لها من دول العالم قد طرأت عليه تباعا موجات من الانتقاد والشك والتراجع عن الإيمان بجدواه منذ وقت مبكر أي منذ أواسط القرن التاسع عشر وفق تقدير المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي Arnold Toynbee (1889-1975) في موسوعته حول تاريخ العالم «A study of history»³. معتمدا في رأيه على ما أحدثته الثورة الصناعية من خلخلة في قيم المجتمعات الغربية بتهايوي الطبقة البورجوازية وصعود طبقة العمال. إلا أنه ما إن تولى ذلك القرن وأطل القرن العشرون حتى وجه الفيلسوف الألماني فريدريتش نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900) نقدا شرسا لمبادئ عصر الأنوار مشيرا إلى أن الحداثة التي أعلنت موت الإله قد سقطت في تأليه الإنسان وإلى أن التقدم التكنولوجي يمثل قوة منفلة من قبضة الإنسان ومرتدة عليه.

كما انتقد الفيلسوف الألماني مارتن هيدجير Martin Heidegger (1889-1976)

بهذا التصور عبارة عن مسار طبيعي وضرورة مجتمعية تحدث إذا توفرت عناصرها الباعثة على التجدد والتغير بتراكم الإبداعات والمكتشفات في شتى الميادين واستنادا أيضا إلى الموروث الحضاري للمجتمعات الإنسانية فلا مجال إذن ولا مصداقية للرؤى الراضة للحداثة بالكلية والداعية إلى الاستعاضة عنها بالجمود على الماضي وأوضاعه مهما استتدت إليه من مبررات.

لكن مفهوم الحداثة البديلة يتضمن مدلولًا ثانيًا يتمثل في رد الفعل على نمط معين من الحداثة وهي الحداثة الراهنة في نسخها الغربية. ونذكر في هذا السياق بأن الأنموذج الحداثي الغربي قد اعتبر منذ نشأته الأنموذج الأوحده والأمثل للحداثة وساد الاعتقاد أن لسائر المجتمعات المتطلعة إلى التطور والتقدم ومواكبة العصر الاقتداء به باعتباره الأنموذج الكوني للحداثة وذلك بالنظر إلى مراهنته على الإنسان بتحريره من كل أشكال الهيمنة والتزامه بالعقلانية العلمية في تفسير الوجود وكشف أسرار الطبيعة وتوظيفها في توفير الأمن والرفاهية والتقدم للإنسان في هذا الكون. فمثلت الحداثة الغربية بهذا الاعتبار الأفق الذي تطمح إليه الشعوب في سعيها نحو التمدن والتحضر. وقد عبر الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي جان بودريار Jean Baudrillard (1929-2007) عن هذا التصور الأنموذجي في مقاله عن الحداثة بالموسوعة العالمية على النحو التالي: «ليست الحداثة مفهوما اجتماعيا ولا مفهوما تاريخيا إنما نمطا حضاريا خاصا يعارض النمط التقليدي أي يعارض كل الثقافات السابقة والتقليدية الأخرى: ففي مقابل التنوع

2- الموسوعة العالمية - مقال حداثة - 1985 - وفيما يلي النص الأصلي :

(La modernité n'est ni un concept sociologique ni un concept historique c'est un mode de civilisation caractéristique qui s'oppose au mode de la tradition c'est à dire à toutes les autres cultures antérieures ou traditionnelles : face à la diversité géographique et symbolique de celles-ci la modernité s'impose comme une homogène irradiant mondialement à partir de l'occident)

3 -Arnold Toynbee - A study of history - a new edition revised and abridged by the author and Jane Caplan. New york. Portland House- 1988.

والجدير بالملاحظة أن هذا المؤرخ قد أنصف في موسوعته التاريخية الحضارات الشرقية.

1- ابن خلدون - المقدمة - الدار التونسية للنشر - المؤسسة الوطنية للكتاب

1984 ص 31

التطور التكنولوجي ورأى فيه خطرا على الطبيعة وإعلانا للقطيعة معها⁴.

لكن ردود الفعل المنتقدة للحدثة قد ازدادت تواترا بعد الحرب العالمية الثانية وساد الشعور بأنها قد فشلت في تحقيق ما بشرت به الإنسانية من حرية وأمن وعدالة ومساواة ورفاه اقتصادي وتقدم حضاري وتأمين السعادة للكائن البشري في هذا الكون. وكان من شواهد الإخفاق في تحقيق تلك الأهداف تواتر الحروب في العالم بعد حربين عالميتين مدمرتين وحرب أيديولوجية باردة دامت زهاء نصف قرن علاوة على استفحال السباق نحو التسليح وتفاقم ظواهر الهيمنة والتسلط في الأنظمة الحاكمة وتوالي الانتفاضات في المجتمعات وانتشار الفقر وتزايد عمق الفجوة بين الفقراء والأغنياء مع استنزاف الثروات الطبيعية والإضرار بالبيئة مما من شأنه أن يمثل تهديدا لمصير الانسان. وهي ظواهر قد ساهمت في رسم صورة قاتمة للحدثة وكشفت عن جوانبها السلبية ووضعها المتأزم حتى قال بعضهم ولاسيما عالم الاجتماع الفرنسي ألان توران Alain Touraine (1925-2023) أن الحدثة قد تطورت ضد ذاتها⁵.

II - من الحدثة الى ما بعد الحدثة

لقد أسهمت كل تلك العوامل في ظهور تيار اجتماعي ثقافي وفكري سيزداد تبلورا مع نهاية الخمسينات وخلال الستينات من القرن الماضي ملوفا بنهاية عصر الحدثة ومعلنا مرحلة حضارية جديدة هي عصر ما بعد الحدثة. واخترق ذلك التيار مختلف

الأنشطة الاجتماعية والثقافية وتجلت في شتى الميادين الفكرية والفلسفية والأدبية واللغوية والمعمارية والفنية وانقسم المساندون والمتعاطفون مع هذا الخيار الجديد إلى اتجاهات ثلاثة : اتجاه رافض للحدثة الغربية بالكلية ويعتبرها من الماضي ومثلها كل من الفيلسوف فرانسوا ليوتار Francois Lyotard (1924-1998) في كتابه «وضع ما بعد الحدثة»⁶. وجان بودريار Jean Baudrillard (1929-2007) الذي أسلفنا ذكره وإيهاب حسن (1925-2015) الفيلسوف المصري والأمريكي الذي اهتم خاصة بوضع جداول من المقابلات بين مفاهيم الحدثة ومفاهيم ما بعد الحدثة في كتابه «منعطف ما بعد الحدثة»⁷. واتجاه ثان توخى إجراء تعديلات هيكلية في المقولات المركزية للحدثة تثويرا لها من الداخل. وقد مثل هذا الاتجاه نخبة من المثقفين والأكاديميين الفرنسيين كل من زاوية اختصاصه مثل الماركسي لويس ألتوسير Louis Althusser (1918-1990) والناقد الثقافي رولان بارت Roland Barthes (1915-1980) صاحب نظرية موت المؤلف وكذلك جيل دولوز Gilles Deleuze (1925-1995) والفيلسوف جاك ديريدا Jacques Derrida (1930-2004) واضع النظرية التفكيكية ومحلل للرؤية ما بعد حدائثة في كتابيه «الكتابة والاختلاف» و«في علم النحو»⁸ والمؤرخ ميشال فوكو Michel Foucault (1926-1984) مؤلف كتاب «تاريخ الجنون في العهد الكلاسيكي»⁹. وقد تركز اهتمام هؤلاء

6 - Jean Francois Lyotard, la condition postmoderne : rapport sur le savoir - Paris- Minuit - 1979

7 - The postmodernturn : essays in postmodern theory and culture - Ohio state - columbus-university press -1987-p120 إيهاب حسن -

8 - Jacques Derrida - l'écriture et la difference - Paris - seuil - 1967. De la grammatologie - collection critique - Paris- les éditions de minuit-1967

9 - Michel Foucault - Histoire de la folie à l'age classique- Paris. Gallimard.1972

4 - باتريشيا ووه Patricia Waugh - ما بعد الحدثة - Postmodernism - ترجمة شعبان مكاوي-موسوعة كمبرج في النقد الأدبي (القرن العشرون: المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية) - المشروع القومي للترجمة- المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة - 2005 - ص 418 .

5- ألان توران Alain Touraine - نقد الحدثة Critique de la modernité - Paris- éditions Fayard-1992

قوانين العقل ليست فطرية وإنما مكتسبة يخترعها الإنسان للتفكير وفق بيئته التي نشأ فيها. فالعقلانية الحدائية التي نشأت بالغرب هي شكل من أشكال المعقولية ولا تستنفد العقل بالكلية. وحصر ملكات العقل البشري في حدودها هو على حد عبارة الفيلسوف نيتشه Nietzsche نوع من العبادة والتقديس العقلاني le culte de la rationalité الذي ينبغي التحرر منه وتحرير التفكير من دائرة المعقول المغلقة لأن اللامعقول له وجود في الواقع وفي الفن وفي الحياة الروحية¹¹. ويتناول النقد تبعا لذلك مبدأ الموضوعية فقوانين العقل التي يعتمدها الإنسان للتفكير ووفق منظور هذا الطرح لا تنطبق بالضرورة على قوانين الطبيعة خصوصا أنها في تغير مستمر. ونحن علاوة على ذلك نرى الكون من خلال ذواتنا وذاتية العقل البشري تجعل معرفة الحقيقة الموضوعية مستحيلة وحتى إذا سلمنا بوجود حقيقة موضوعية فلا يمكن معرفتها بشكل موضوعي لأن الموضوعية ضرب من الوهم وكل باحث يؤثر دائما في موضوعه فلا وجود إذن لمعرفة موضوعية ولا توجد سوى تأويلات للواقع. وتلك التأويلات من شأنها أن تفضي الى حقائق نسبية حسب الأشخاص فتتعدد الحقائق بتعدد وجهات النظر. ولا يمكن الفصل إذن بين الذات والموضوع وبين كل الثنائيات التي اعتمدها الحدائية الغربية مثل المقابلة بين التقليدي والحديث وبين الرجل والمرأة وغيرها من الثنائيات وذلك لأنها تختزل الحقائق وتتجاهل الدقائق وتساهم في إرساء تراتبية قيمية تهدف إلى الإعلاء من شأن الحضارة الغربية وقيمها. ويفضي هذا التحليل إلى نفي وجود حقيقة كونية أو حقيقة مطلقة ما دام لكل

على نقد مضامين الحدائية الغربية وطرح الآراء الكفيلة بتجاوزها. ثم ما فتىء ذلك التيار الفكري الجديد أن انتقل من فرنسا الى إنجلترا وألمانيا وأمريكا بين الستينات والسبعينات من القرن الماضي. أما الاتجاه الثالث فقد حاول ممثلوه انقاذ ما يمكن إنقاذه من مقولات الحدائية عوض استبدالها بالكلية ومن أبرز من مثل هذا الاتجاه الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني يورغن هابرماس Jürgen Habermas (1929 - ...). والناقد الأدبي الأمريكي فريدريك جيمسون Fredrik Jameson (1934 - 2024).

1- نقد الحدائية الغربية

إلا أنه بالرغم من تعدد تلك المواقف وتتوعها فإنها تجمع أو تكاد على الإقرار بأزمة الحدائية الغربية وبضرورة مراجعة الأسس والمبادئ التي قامت عليها منذ عصر النهضة الأوروبية وعصر الأنوار وتوجيه النقد خاصة الى نظرية المعرفة التي انبنت عليها. وقد تركز النقد بوجه خاص على مبدأ العقلانية المؤدية الى الحقيقة الموضوعية وهي تعتبر من أهم ركائز الحدائية ومن أبرز مكاسبها.

1-1 نقد العقلانية والحقيقة الموضوعية

لقد رأى هؤلاء المنظرون لما بعد الحدائية أن الثقة المفرطة في العقلانية هي من قبيل الغرور ولذلك باءت بالفشل ويندرج في هذا السياق نقدهم لتاريخ الفلسفة الغربية التي اعتبرت الإنسان في نظرهم قضية منطقية لأن إخضاعهم الإنسان للعقل قد كان على حساب مشاعره وقيمه الإنسانية¹⁰. كما أنه لا وجود لعقل كوني هو ذاته في كل شخص بل توجد أنواع من العقلانيات المختلفة ثم إن

10 - دو لوز (ج) Deleuze (G): حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة-ترجمة عبد الحي أزرقان وأحمد العلمي-المغرب- افريقيا الشرق

11 - Nietzsche (F) La généalogie de la morale, notes et commentaires de Deschamps (J). Nathan 1981.p53.

تحقيق التطور والتقدم. لكن التقدم ذاته قد أصبح موضوع تساؤل وكذلك التنمية والتحديث. وذلك علاوة على هيمنة المناهج العلمية على الواقع وطمس خصوصياته. فالقواعد والنظريات العلمية التي تم ارساؤها واعتمادها في العلوم الإنسانية كالأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع والجغرافيا وغيرها قد اختزلت الواقع البشري في حدود تلك البرادغمات بينما الواقع شديد الثراء والتنوع. ثم إن تطبيق تلك المناهج العلمية في مختلف الاختصاصات لم يخل من نزعات أيديولوجية وعنصرية نابعة من النزعة المركزية الغربية. أما التكنولوجيا فقد اتضح أنها قوة مستقلة متجاوزة لقدرة الإنسان في التحكم وخاضعة لمنطقها الداخلي وليس لمنطق مكتشفها فأصبحت منفصلة من قبضته ومرتدة عليه كما رأى نيتشه Nietzsche فقد أشار هذا الفيلسوف في وقت مبكر إلى أن التكنولوجيا قد جعلت الحياة الحديثة مكلفة ومعقدة بسبب لجوئها إلى الوسائط بينما الحياة القديمة كانت بسيطة ومباشرة وكان الإنسان خلالها أكثر سعادة.

1-3 نقد الخيارات الاجتماعية والسياسية

وقد تخطى نقد الحداثة الغربية المجال المعرفي ليشمل الخيارات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وهي خيارات خاضعة للمنوال الليبرالي القائم اجتماعيا على حقوق الانسان من حرية وعدل ومساواة واقتصاديا على اقتصاد السوق وحرية المبادلات والنظام الرأسمالي وسياسيا على النظام الديمقراطي. ومن أبرز الانتقادات التي وقع توجيهها إلى مختلف هذه الميادين الحكم على الحداثة الغربية بالفشل في تحقيق الحرية والعدل والمساواة ولاسيما خارج حدود المجتمعات الغربية وانتقاد توخي سلوك سياسة الكيل

حقيقته الخاصة. ثم ما هي الحقيقة في النهاية؟ لم يجرؤ أي فيلسوف على تقديم تعريف لها لأنها غير موجودة وكل الفلاسفة وقفوا عند مناقشة الوسائل الموصلة اليها. فالواقع الموضوعي ذاته ليس له وجود منفصل عن الإنسان لأن ذلك الواقع ليس إلا بناء مفاهيميا من صنع الإنسان عبر اللغة واللغة ليست مرآة للطبيعة كما نعتقد وإنما هي نظام مكثف بذاته وعلامات وإشارات ذاتية ومعانيها ليست ثابتة لا في العقل ولا خارجه والمعاني هي مجموعة من التناقضات والاختلافات مع معان أخرى وكل خطاب لغوي يعكس بيئته الاجتماعية. فنحن نرى الكون من خلال اللغة ولا علاقة لتلك اللغة بالواقع. ويرى ديريدا Derrida أننا لا نعيش داخل الواقع بل داخل تصوراتنا له ولا يوجد شيء خارج النص سوى نصوص أخرى وكل ما ندركه هو تصورات نسبية وذاتية لحقيقة الواقع¹².

1-2 نقد التطور العلمي والتكنولوجي

من البديهي أن نستشف من وراء هذا الخطاب النقدي للأسس المعرفية للحداثة الغربية صلته بنقد العلم الحديث والتطور التكنولوجي. وتتمثل تلك الصلة في رد الفعل بانتقاد الوثوقية العلمية واعتبار الاعتماد المطلق عليهما يمثل خطرا على الإنسانية ويجعل منهما قوة عمياء تؤدي إلى كوارث وتدمر كل شيء وقد تواترت الشواهد على ذلك من ثقب الأوزون وارتفاع حرارة الكوكب وتغير المناخ واستنزاف الموارد الطبيعية وصناعة السلاح النووي ووسائل الدمار الشامل. وقد اعتبرت تلك الظواهر دليلا على أن العلم المادي لم يغير حياة الانسان نحو الأفضل وإنما الى الأسوأ في الوقت الذي كان المنتظر منه العمل على

12 -Derrida (J), L'écriture et la différence. P 32

ووصفوا تلك المنظومات بالإرهابية والرامية الى تحطيم الآخر. وقد شبهها جاك ديريدا Jacques Derrida بالاستبداد إيماناً منه بعدم وجود قانون مطلق للمعرفة لأن المعتمد في المعرفة في نظره هو التجربة الشخصية وليس الآراء المجردة والمعرفة الحقيقية في تصوره تستخلص من الجزئيات والرؤى المجهرية للوجود. والملاحظ في أبرز التيارات الفكرية ما بعد الحداثية حساسية خاصة إزاء الحضور السلطوي في كل الظواهر والمقولات فالسلطة في نظرها شائعة في كل شيء وينبغي الوعي بها وهدمها. فقوانين العقل لها طابع قمعي يهدف الى التسلط والسيطرة وتاريخ الفلسفة سلطة تقمع التفكير والمنهج سلطة لسيطرته على المؤلف واللغة سلطة لأنها تصنع الحقيقة لمن يمتلكها وهذه السلط كلها تجنح الى التواطؤ مع السلطة السياسية لتأطير الحقيقة وصياغتها. فمقولة الحقيقة مرتبطة بأنظمة السلطة التي تساندها. وهي مقولة مضللة ترمي الى نفي الاختلاف في المجال السياسي فلا ينبغي الاقتصار على سماع خطاب الحاكمين بل لابد من الإنصات الى خطاب المحكومين واعتماد منهج المقابلة بين الاتجاهين من الأسفل الى الأعلى bottom-up ومن الأعلى الى الأسفل top-down.

ولا يخفى ما في أطروحات الحداثة البعدية من حدية ورايديكالية يمكن تفسيرها بأن رد الفعل خلال الأزمات يكون عادة من نوع الفعل ذاته حسماً وإطلاقاً. إلا أنه لئن تعددت المؤاخذات والانتقادات المسددة الى تلك الأطروحات كنعقتها بالعدمية والسقوط في اللامعنى فإنها رغم ما انتهجته من شك وتشكيك قصووي في الطرح الحداثي الغربي بما يكاد يشاكل «جنون الارتباب»¹⁵ قد فتحت

بمكيالين واعتبار تلك المباديء حكراً على الإنسان الغربي. وأما اقتصادياً فقد نظر إلى الرأسمالية بوصفها نظاماً يمتص طاقة الإنسان لمضاعفة أرباحه ثم يحولها إلى طاقات لاستعباده كما يجرد الأشياء من قيمتها الذاتية ولا يعير اهتماماً إلا لقيمتها التبادلية.¹³ واستهدف النقد على الصعيد السياسي النظام الديمقراطي بالإشارة إلى ما يعتمده من تهميش للمطالب السياسية للأقليات وإقصاء للنخب والعبقريات وذوي الخبرة والتجربة فأصبح بذلك أداة لهيمنة الأغبياء والضعفاء على الأذكياء والأقوياء.

4-1 رفض الشمولية والكلية والهيمنة

لقد أعلن دعاة الحداثة البعدية رفضهم لما أنتجته الحداثة الغربية من نظريات ومناهج ومذاهب فكرية ذات أبعاد شمولية وكلية وأطلقوا عليها تسمية «السرديات الكبرى»¹⁴ ونددوا بما اتسمت به من تعميم وإطلاق وطابع قمعي ورفضوا النظم الكبرى في شتى المجالات من علمية واجتماعية واقتصادية وسياسية واعتبروا أن فكرة النسق السائدة في الفلسفة الحداثية لم تعد متجاوبة ومنسجمة مع الواقع بسبب التسارع في وتيرة المتغيرات. وأعلنوا بناء على ذلك موت تلك السرديات الكبرى مثل المادية الجدلية والوضعية الكونتية والسيكولوجية الفرويدية والليبيرالية والشيوعية والديمقراطية وغيرها. وأكدوا أن ظاهرة التعميم في تلك النظريات هي ضرب من ضروب القمع والإقصاء والتهميش لأن لكل مجتمع خصائصه ولكل ثقافة مميزاتها.

13 - الشيخ (محمد). نقد الحداثة في فكر نيتشه. الشبكة العربية للأبحاث والدراسات. بيروت 2008 - ص 13 وما بعدها راجع أيضاً:

Valadier (P). Nietzsche et la critique du christianisme. les éditions du cerfs. Paris 1974. pp 57-58

14- ظهر هذا المصطلح للمرة الأولى في كتاب « وضع ما بعد الحداثة » للفيلسوف الفرنسي ليوتار (ج- ف) (J-F) Lyotard سنة 1979

15- في هذا السياق من الشك والتشكيك في العقلانية الحداثية ألف

أولى نشأت مع عصر النهضة وامتدت الى القرن السابع عشر وساد خلالها مذهب الإنسانية humanisme وحادثة ثانية انطلقا من عصر الأنوار المواقب لظهور مصطلح الحداثة¹⁶. وامتدت تلك المرحلة إلى الفترة المعاصرة. ثم إن ذلك التعدد لم يكن زمانيا فقط وإنما كان مكانيا واجتماعيا أيضا. فالمجتمعات الغربية لم تكن تمثل كلا متجانسا في مسيرتها نحو الحداثة لأن التوجهات الحداثية للشعوب الأنجلوسكسونية تختلف وإن قليلا عن توجهات الشعوب ذات الأصول اللاتينية دون أن نغفل كذلك الرافد الجرمانى والأمريكى ومسايرهما نحو الحداثة. فظاهرة التعدد الحداثى اقتضاها إذن تعدد تلك المجتمعات وتنوعها وإن راهنت على التقارب والتفاعل بينها والسيطرة على فوارقها رعاية لمصالحها مما ساعدها على عرض مشروعها الحداثى في صيغة تأليفية.

ولعلنا لا نعدو الصواب إذا ما لاحظنا أن الغرب ما فتىء في مسيرته الحداثية أن حاد على صعيد السلوك والممارسة عن مبدأ الكونية في حداثته تلك الكونية التي تمثلها واعتقدها فلاسفة الأنوار في القرن الثامن عشر. إذ ترسخ لديه الإحساس بالانتماء الغربى لتلك الحداثة واعتبارها حكرا عليه وممتتا بها على غيره من الشعوب. ولا يكاد يستحضر طابعها الكونى إلا ذريعة للهيمنة على تلك الشعوب لأنها في يقينه حداثته أولا وآخرا. ففي زمن ليس بالبعيد نسمع عن الفيلسوف جورج ويلهالم فريديريش هيجل Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) فيلسوف الحداثة بامتياز أنه صنف لاحتلال فرنسا للجزائر لأنه في نظره

أفقا جديدة لحدثة أخرى باعتمادها مفهوم النسبية والذاتية ومبدأ مراعاة الخصوصيات الثقافية للمجتمعات الأخرى والاعتراف بالآخر المختلف ورفض التسلط والهيمنة باسم الكونية الحداثية. وهي في جملتها مبادئ ومفاهيم تمثل تحديا للفكرة التقليدية للحداثة كعملية خطية متجانسة وتتهض دليلا على أن الحداثة الغربية هي نتاج مسار تطوري وتاريخي للغرب محايت لأوضاعه في فترة معينة من التاريخ كما تضع معالم على طريق التعدد الحداثى. ويمكننا تحسس تلك المعالم فيما راج في الفكر الغربى المعاصر ذاته من استشراف لبعديات حداثية متنوعة وصفت بكونها حداثة قصوى أو أرقى hypermodernité تارة وحادثة جديدة أو بعديّة تارة أخرى وان وجدت بينها قواسم مشتركة.

III - في الطرح الحداثى التعددى

وفي إطار ما تمخضت عنه تلك الجهود النقدية من نتائج يندرج المدلول الثالث لمفهوم الحداثة البديلة بما يفتحه من أفق على التعدد الحداثى وهو ما يشهد به التاريخ والواقع. وذلك لأن النسخة الغربية للحداثة قد رافقتها بالتوازي نسخ أخرى من أشهرها النماذج الحداثية الصينية واليابانية والروسية وهي نماذج ليست بالضرورة تابعة وامتددة للأنموذج الحداثى الغربى بل نجدها قد توخت مسارات اجتماعية وثقافية مختلفة وإن تفاعلت مع الأنموذج الغربى إيجابا وسلبا خلال تشكلها ونموها. ويمكن للمتأمل أن يلاحظ ظاهرة التعدد الحداثى في المسار الغربى ذاته. فالغرب في إنتاجه لحدائته قد مر على الأقل بطورين : حداثة

16 - في هذا الطور ظهر مصطلح الحداثة بفرنسا وقد استعمله الأديب والروائى

الفرنسى بلزاك Honoré de Balzac (1799-1850) سنة 1822.

الفيلسوف الفرنسى ميشال فوكو Michel Foucault كتابه حول «تاريخ

الجنون» سنة 1961.

الثقافية والتاريخية. ولا يجوز لنا مع ذلك أن نعتبر أن تلك الخصوصيات الحداثية بالنظر إلى اختلافها وتنوعها تقوم عائقاً دون الترقى إلى مرتبة الكونية وأن النتيجة الحتمية التي يفرضي إليها ذلك الاختلاف والتنوع هي التشظي بالكلية وإلغاء البعد الكوني للحداثة. وذلك لأن الخصوصية لا تعني الانغلاق على الذات وعدم التفاعل مع الآخر. فالإنسان حيثما ومتى كان في حاجة إلى غيره من بني جنسه. والتعدد في التجارب الحداثية يمثل إثراء لها بما يحدث بينها من تأثير وتأثير وتفاعل وتواصل لا مفر منه. وذلك التواصل هو الكفيل بإحداث التقارب والتجاوب بينها وإفراز القيم المشتركة بين تلك التجارب الخصوصية وهو ما عبر عنه بامتياز الفيلسوف وعالم الاجتماع يورغن هابرماس Jürgen Habermas (1929 -) بمقولته الشهيرة حول العقلانية التواصلية: «communicative rationality»¹⁸. وكذلك ما اقترحه الناقد الأدبي الأمريكي فريدريك جيمسون Fredrik Jameson (1934-2024) بنظريته في الواقعية النقدية¹⁹. فالكونية في القيم الحداثية تتبع من اكتشاف المشترك بين الخصوصيات وذلك المشترك هو جوهر الكونية بمفهومها الصحيح. أما مجرد تعميم تجربة واحدة على الجميع وعولمتها بكل الوسائل المتاحة وإضفاء الطابع الكوني عليها فهو مسعى مآله الفشل لأنه مناف في منطلقه ومنطقه للمعنى الحقيقي للكونية بما هو المشترك بين البشرية.

18 - حلل هابرماس Habermas نظريته في العمل التواصلية في كتابه الذي

ترجم إلى اللغة الفرنسية بعنوان: نظرية العمل التواصلية

Théorie de l'agir communicationnel. Paris. Fayard.1987

19 - عرض جيمسون Jameson مقارنته النقدية في مقال له بعنوان: ما بعد الحداثة

أو المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة.

Postmodernism or the cultural logic of late capitalism. New left review. Vol 1 n 146. July-august. 1984

انتصار للروح الأوروبية¹⁷. وهذا المثال قليل من كثير ولنا في الوضع العالمي تحت مظلة الخيار العولمي الراهن أبلغ مثال. ونحن إذ نعيد إلى الأذهان ذلك السلوك فللدلالة على أن كل مشروع حداثي هو مشروع محايت لمنبته وإن تفاعل مع غيره إلا أنه يتعذر عزله عن محضنه وتصديره في شكل بضاعة إلى أوساط أخرى أو فرضه عليها بالقوة. وهنا يكمن الفرق بين الحداثة والتحديث في الرؤية والتصوير. فالتحديث سواء تبناه مجتمع ما أو فرض عليه من الخارج لا يعدو الاهتمام والعناية بتطوير الجوانب المادية عبر عمليات تطبيقية تراكمية لتحقيق النماء الاقتصادي والسياسي والتكنولوجي بينما تمثل الحداثة في جوهرها تطوراً في البنية الذهنية والسلوكية للإنسان وضرورة اجتماعية وثقافية تؤسس لقيم جديدة. وهي بهذا المعنى عبارة عن ديناميكية داخلية في المجتمع وتجربة خاصة به ومعاناة تتطلب ممارسة طويلة. بينما لا يمثل التحديث سوى ديناميكية خارجية مستعارة يتم استيعابها بسرعة وإن كانا يلتقيان في الظاهر حول تغيير نمط عيش الإنسان وتوفير الرفاه المادي لحياته وتيسير أوضاعه المعاشية.

لكن الإنسان يظل رغم كل ذلك ابن بيئته وهو ما تجاهلته أو تغافلت عنه الحداثة الغربية وكذلك المجتمعات الواقعة تحت تأثيرها والدائرة في فلکها. لأن المجتمعات الإنسانية بهوياتها المختلفة وظروفها الفريدة وقيمها الثقافية بوسعها عبر عوامل نموها الذاتي أن تنتهج مسارات بديلة نحو الحداثة وأن تفرز أنماطاً حداثية مختلفة تستند إلى عوامل محلية وتراعي خصوصياتها

17 - يعتبر الفيلسوف هيجل Hegel وكذلك الفيلسوف امانوال كانت

Emmanuel Kant (1724-1804) من أبرز المنظرين للحداثة والمدافعين عنها.

من منعرجات الحداثة إلى منثنيات الحضور إلى النفس



محمد أبو هاشم
محبوب^(*)

في المنعرج:

يتحكم فينا المنعرج ببنيته الخارجية. ومن يتسير على المنعرج إنما يهتدي في مسيره جغرافية المنعرج الخارجية. إنه ينقل تلك الجغرافية في نتوءاتها وتضاريسها والتواءاتها، ينقلها إدراكيا (*perceptivement*) إلى وعيه ويوجهه على المستوى «الحسي الحركي» (*au plan sensorimoteur*) تعرجات المسار ليتكيف معها حركيا، أعني من حيث ملاءمة الحركة للوجهة أو للوجهات المتعاقبة عليه، بحيث يقطع في النهاية مسارا اكتفى للتعرف عليه بملاحظته، ورؤيته، ونقله محاكيا خريطته إلى الاستجابة الحركية العظمية والعضلية. إن ما يمر به المتسير على المنعرج من الأطوار ومن الأحوال يتعلق فقط بالتحديق في هيئة طريق ينقلها قصد التماهي مع مطلوبها والاستجابة له على المستوى الحركي.

(*) عضو المجمع التونسي «بيت الحكمة» وأستاذ متميز في اختصاص الفلسفة بجامعة المنار، عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة القيروان سابقا، ومدير دار المعلمين العليا بتونس سابقا.

الوعي، يستحضر قوارر التمشي

(*les invariants de toute dé-marche*) بصرف النظر عن العالم، وعن المحيط. إن هذا الانشاء لا يتمثل شيئاً، ولا يحاكي شيئاً، ولا يتفاعل مع أي إغراء في الطريق، ولا مع أي دعوة من دعواته. أن نمشي، ضمن إيماءة المنتشى، فذلك لا يعني محاكاة مسار سابق، ولا مسار شخص آخر، وإنما أن نبنى مساراً انطلاقاً من عناصره الأصلانية. إنالمنتشى تلتفت عن المشهد وإقامة لمسار داخل الوعي. ينبغي أن نتمثل الوعي المتمثل (*la conscience*) *qui se représente* البسيط، وعياً خلاقاً. إنه لا يزداد بازياتوارد الصور عليه، وإنما هو من عنصر الخطو، يصنع تثنية الخطو، ويغادر المفرد (*le singulier*) نحو الكثير الذي لا ينتهي.

هذا المنتشى ليس ميقاتاً إذن ولا ممراً ولا مكاناً: إنه إيماءة (*un geste*)، في مقابل المنعرج مشهداً. إنه ينشئ أشياء إنشائية من ذاته، ويبسط عالمه وإحالات أشيائه على بعضها البعض، حتى يأتلف منها معنى وعالم. في مدلول المعجم يفيد المنتشى طي الشيء على الشيء، ورد بعضه على بعض، وقيامه على ملتقى الدفتين من الطي (*Le Pli*)، هذا الذي يقيم فيه الوجود بوجه لا تكاد تراه حتى يصبح وجهاً مواجهاً، ولا تكاد ترى وجهه حتى يحيل على الشيء. والنشي لا حد له: إنه اللامتناهي، هذا الذي يحصل من رد الطرف على الطرف (*Plier*) أولاً ثم من فرد المنتشى (*déplier le pli*)، من بسط المنتشى، من إطلاق طبقاته التي لا حد لها ولا عد.

لا شك إذن أن المعيش الفينومينولوجي للوعي في المنتشى (والمنتشى هنا هو هو «الخلز» (*réduction phénoménologique*)

المار على المنعرج متفرج إذن، مفتوح الإدراك على مشهد خارجي تتم الاستجابة له على ما تطلبه تضاريس ذلك المشهد، فلا تصدر الحركة عن أي تقدير تفكري ذاتي، وإنما هي استجابة تتماهى مع مطلوب خارجي، أو مع معروض خارجي. وباستثناء التوترات العضلية التي تؤمن التقدم والدوران وحتى الوثب، وتتكيف مع مطلوب الإسراع والتريث، وتتداول على جهات الطريق يمنة ويسرة، إلخ، لا يبذل الماشي أي شيء من نفسه، فكأنما الطريق هو الذي يرسم نسق المشي، ووجهته، وكأنما يتفعل السير كما ينفعل الفاعل مع المفعول معه في تلك الصيغة النحوية القديمة «للمفعول معه»، صيغة تبدو إلى حد بعيد صيغة نحوية دلالتها مقلوب بنيتها: سرتُ والطريق، فتضمّر أني أسير لا محالة، ولكني أسير خاصة لأن الطريق هو الذي يسير.

فينومينولوجيا المنتشى:

لنفترض الآن أن ذلك المنعرج، العارف بالمنعطفات، والتواءاتها، والذي تمرّس بها تمرّساً، وبات خبيراً بتفاصيلها، يقرّر يوماً أن لا يغادر بيته أصلاً، وأن يقدر مساره، ويعتبر نفسه ماشياً، متسيراً: هو لا يتخيّل نفسه، لأنّ التخيّل لا يختلف عن الإدراك المباشر للانعراج فرجة على الطريق وأتّماراً لتضاريسها والتواءاتها، فكل ذلك يتم في استحضار التمثل (*dans la présentification*) *de la représentation*)، وإنما هو يختزل المسير إلى عنصره الصوري الأصلي، الذي يستغني عن صورة المكان، ويختلق في وعيه معيش عناصر تجربة الترحل مثلاً، أو تجربة التمشي في جولة مثلاً، أو في نزهة يومية. إن هذا الفعل هو انشاء إلى الوعي، إلى معيش

توبولوجيا الفكر العامّة التي كانت ابتدأت من قبل «في جوار» الفُرادات، تتناهى الآن في تطوُّي البرّاني والجواني: «داخل الخارجي، والعكس بالعكس»، على ما قال تاريخ الجنون.

ولكن أن نشي، أن نقيم هذا الطرف الثاني الذي ينشي إليه العالم، فذلك لا يعني أننا نحاكي العالم ونعيد إنتاجه فينا. إنّ النشي ليس تكرارا للبرّاني. وعندما يدفع لايبنتز باستعارة أفلوطينية عن المدينة إلى أقصاها، فيجعل من المونادة ضربا من «وجهة النظر» أو من «زاوية الرؤية» حول المدينة، فإن دولوز يسارع إلى الاستشهاد على الاستعارة الأفلوطينية بجملة أفولوطيين نفسه من التاسوعات، VI، 6، 2، حيث يقول أفولوطيين: «إننا نكثر المدينة من دون أن تؤسس المدينة مثل هذا التّكثير» ويعلق دولوز هذا التعليق المدهش: «إن ما ندركه من زاوية نظر، ليس هو إذن نهجا معينا، ولا هو علاقته القابلة للتّحديد مع الأنهج الأخرى والتي هي قارة، وإنما ندرك، في تنوعها، كل الارتباطات الممكنة بين مسار نهج من الأنهج، أيا يكن، مع نهج آخر: أعني أننا ندرك المدينة بما هي متاهة قابلة للتّظيم. إنّ سلسلة الانحناءات والانعطافات اللامتناهية إنما هي العالم، وكل العالم مشمول في النفس تحت وجهة نظر». ذلك هو المنشي، الذي نؤول إليه، لا من مشاهدة الانعطافات والمنعرجات والسير تحت علامات الإرشاد التي تؤثتها، وإنما هو البناء في النفس لعوالم أخرى ممكنة.

لا شك أن دولوز اختار أن يجد لانهاية الباروكي في فنّ انشاء العمارة اللانهاية، واختار أن يجد في مفهوم النشي/الطي مجاوزة لثبوتية الأشياء، وفتحا للخارجي الذي هو العالم، على الداخلي الذي هو الفكر

أو الاستثناء الفينومينولوجي) يمثل وجهة تفكير ممكنة ولافتة، ولكني لن أتبعها إلا من جهة كيفية بنائها للطريق، أعني من جهة تصويرها لمادتها (الطريق): فقبل 2260 عاما تقريبا، خاطب الجنرال حنبل، ابن هذه الأرض جنوده وهم يتأهبون لاختراق جبال الألب: «سنجد طريقا، أو سنفتح طريقا: فالطريق تفتحه خطانا». إن هذه الجملة هي العبارة الباروكية، اللايبنتزية، عن النشي، موردا لامتهايا: ماذا يعني أن الطريق تفتحه خطانا: إنه يعني أننا لا نهدي بطريق مسطرة المعالم، مرسومة المنعطافات والمنعرجات، كأنما هي التي تسيّرنا مثلما في ألعاب البلياردو. ليس لنا إلا الخطوة، وهذه الخطوة تصبح طريقا عندما نطويها.

إنّ التفكير هو هذا النشي الذي نجزه مضاعفة داخلية للخارجي. لا شك أنه يمكننا أن نستحضر قليلا هذا الفيلسوف العالم، لايبنتز، ولكن كذلك ذلك الكتاب العبقري لدولوز عن «المنشي» (*Le Pli*): أترجمه بالمنشي لأنني أريد أن أرى فيه في نفس الوقت: المكان، والآن، والشئ الذي هو المنشي، والدقتين اللتين تلتقيان في النشي فيغيبان منه عندما يظهر، ويغيب منهما عندما يظهران: ولكنه في كل ذلك إيماءة، إيماءة - على وجه الخصوص.

Penser, c'est plier, c'est doubler le dehors d'un dedans qui lui est coextensif. La topologie générale de la pensée, qui commençait déjà « au voisinage » des singularités, s'achève maintenant dans le plissement du dehors et du dedans : « à l'intérieur de l'extérieur, et inversement » disait L'Histoire de la folie.

«أن نفكر هو أن نشي، هو أن نضاعف البرّاني بجواني مطاؤل له. وها هي

بالحجّة مختصم الشّجار
هذا الذي عنه كنتُ أنا قد قلتُ.

Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ μὴ ἔοντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὀδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα·
μηδέ σ' ἔθος πολὺπειρον ὀδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολὺδῆριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

منذ ذلك الخطاب، إذن، وحتى نقد هيدغر لتقلع الموجد من جذوره عندما كتب في الفقرة السادسة من الوجود والزمان أن «التقليد يقتلع الموجد من تاريخيته، إلى حدّ أن يبلغ بهذا الأخير أن لا يعلق من الأهميّة إلا على تعدّد الأنماط، وكثرة الوجّهات، وتتوّع زوايا النظر الفلسفية الممكنة في أبعاد الحضارات وأغربها، محاولاً بهذا الاهتمام المنبتّ أن يخفي انبثاته هو».

لا تتفكّ الفلسفة تعرض علينا هذه الكثرة، كثرة الأنماط، وتجدد التقلّيعات، مطلقة عليها شتى التسميات التي تتعلّل في كل مرّة بأن الفكر قد غير سؤاله، وبدّل وجهته، والتفت إلى مطلوب جديد فيما بات يُسمّى «منعرجات» و«منعطفات» لا تنتظر منا الانخراط فيها كأنما استغرقتنا التي سبقتها واستوفيناها: المنعرج اللساني، المنعرج البرغماتي، المنعرج الإستراتيجي، المنعرج الأنتولوجي (في الدراسات الأنثروبولوجية)، المنعرج الجندري، دون ذكر المنعرجات التي باتت تخصّص تحقيق فلسفات بعينها.

واليوم نحن نطرح هنا سؤالاً لا شك أنه لا يُطرح في العادة، وليس من المعهود أن تسأله الفلسفات: لم نعهد الفلسفة في ألمانيا تطرح على نفسها هذا السؤال: «أي تفكر فلسفي ألماني جديد؟» ولا في فرنسا: «أي تفكر فلسفي جديد في فرنسا؟» ولا في غيرهما

والنفس. ليس الباروكي المقصود إذا فترة من فترات تاريخ الفن، وإنما هو الإيماءة التي يوسّعها دولوز إلى منطق الفكر. ما يشدني في هذه الاستعارة الجمالية، في استعارة هذه الإيماءة الفنية، هو أن البرّاني يُستوعب، يُستضاف، داخل الجواني على نحو تبلغ معه النفس إلى اللانهائي: وما يبحث عنه الثني عبر لعبة التثني والتطوي والانشاء، إنما هو الشروع في الخروج عن الفردية لتمثل العالم الذي هو هو، على نحو مختلف. ما هو المنثى إذن؟ إنه تمثيل الفردات اللانهائي للعالم

(*Le Pli est la représentation infinie du monde et de l'extérieur à partir de la singularité*)

حادثة المنثى:

La modernité du Pli

إننا مع المنعرج في فكر الواجهات، ومحاكاة الواجهات، في التوليد اللامتناهي للأشياء في تناظر المرايا: فلا نكون إلا على قدر ما نرى من انعكاس الصور فينا. لقد نظرت الفلسفة من البداية لمغادرة هذا الموقف: من البداية إلى النهاية، منذ أن حذرت ربّة برمانيدس مريدها :

الشذرة السابعة:

كلّا لن تستطيع أن تغصّب على الوجود ما لا يوجد

ألا فانثن بفكرك عن البحث في هذي الطريق

ولا تدعنّ مألوف العادة الغزيرة التجارب تضطرّك إلى هذي السبيل

فتهيمَ عليها عينك بلا وجهة، وأذنك المملوءة طرّقا،

ولسانك (المهذار) ؛ كلّا بل تعقلّ حاسما

إلى الكلي قد صارت اليوم هجرة أحداث ترتقي إلى الكلي، لا هجرة تفكير ولا هجرة أسئلة، ولا هجرة فلسفات. ولعل المروّع حقا هو أن تصير إنسانية ما إنسانية أحداث لا يصاحبها أي تفسير: فذلك هو التعريف الحقيقي للإنسانية العاربية. سيقول لي بعضكم إن الثقافة ليست هي الفلسفة فحسب، وإن هذه الإنسانية العربية، لئن كانت لا تستقر على تفكير فلسفي جامع، فإنها تكتب الرواية أيضا، وتكتب الشعر وتنتج المسرح، وفيها رسامون، وفيها برامج سياسية .. نعم. ولكن كل ثقافة تطرح أسئلة، وإن الصياغة القصوى لتلك الأسئلة هي من شأن الفلسفة.

ما هو التفكير الفلسفي العربي الجديد إذن، وفيه يمكن أن تتمثل أحداثه؟ إنه التفكير الذي يجتني ما يعتمل فينا من الأحداث، وما يتردد بيننا من الخطابات الثقافية المختلفة ليستشكل منها لنا حاضرا، ومستقبلا فلسفيين. وهو بالضرورة تأويلي، لأنه مضطر إلى سماع أسئلة تلك الأحداث، ونقاط الصمت في تلك الخطابات وإلى طرحها على مقتضى المفهوم الفلسفي. ذلك هو مطلوب صناعتنا، أعني أن ننتهي من حفل المشاهدة التي ظلت تُغرّينا بالواجهات ضمن منطلق المنعرجات والحداثات، وأن نعود إلى النفس لننثني وننثني من حدثها ولغتها ومضيقاتها لغتها، ومن تراثها الذي هو التراث الوحيد الممكن لنا، ومن تجاربها التي لم تتطرق لأنها لم تستتطق، أسئلة وإحراجات ومفهومات هي سداة الحداثات والخطابات الفلسفية الممكنة.

من الفلسفات المعروفة. ومع ذلك لا بد لنا أن ندرك أن الفلسفة العربية قد تعقلت هذا السؤال بصياغات مختلفة من البداية، ربما لأنها أدركت أن تعلم الفلسفة متى اكتمل، صار مطالبا بأن يبرر نفسه تفسفاً، لادرساً فلسفياً، وبأن يسأل عن إمكانه كتفلسف من قريحته هو، بعد أن استوفى تعلم الفلسفة المنقولة إليه. ويعني ذلك أن يتحول إلى صياغة الأسئلة الفلسفية التي باتت تخاطبه: هل هي الأسئلة التي تطرحها عليه الواجهات، أم هي أسئلة أخرى؟ ألا توشك الواجهات (التي اخترت أن أشير إليها بعبارة «المنعرج») أن تدخله إلى أسئلة مركبة لا بد له لتلقيها من أن يخبر (أي أن يكون محلاً ووعياً مجرباً) لتاريخ تكونها، وتاريخ نشأة مفاهيمها، وإمكانها اللغوي، والمعجمي، والمصطلحي ..

ولكن المشهد الفلسفي العربي اليوم مشهد لأصدقاء ومرايا من واجهات فلسفية كثيرة لا نجد لها أي انغراس في الثقافة فتتني إليها الكتابات الأدبية والشعرية والتشكيلية والسينماتوغرافية والسياسية والتربوية، حتى باتت الكتابات الفلسفية غير مشكلة لأي خطاب، وغير منتمية لأي إشكالية تجمعها دون أن توحدّها. وهي من جهة ثانية لا تطرح أي أسئلة تهم الإنسانية وتخاطب الإنسانية. وليس ثمة من شك أن الحدث صار هو الفكرة اليوم، وأن غزوة، ومن قبلها ومن بعدها موجات الهجرة والموت، تراجيديا جموع المهاجرين الذين بات يومئهم هو التتقل الدوامي (circulation) الدائم، قد رسمت في مدونة الخطاب الفلسفي الكوني المجروح أسئلة عاربية من أي غطاء فلسفي عربي ولا إسلامي: ما هو الخطاب الفلسفي العربي الذي صاحب أو استقبل غزوة، أو هو يصاحب ويستقبل اليوم صورة الإنسانية المرحلة يوميا ؟ إن الهجرة

الحدائفة العالقة بين مساعى التحديث وانفصام الوعى



المعز الوهايبى (*)

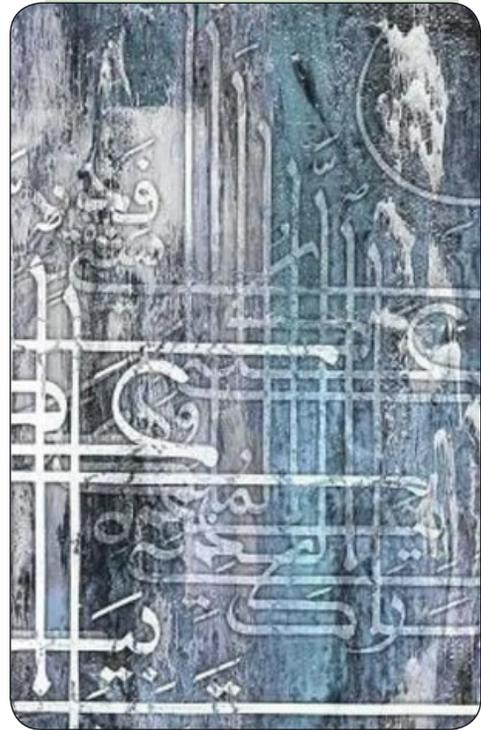
ديباجة:

لقد طرأ تحول هام على دراسات الحدائفة انطلاقا من السّنوات 1960، فتمّ شيئا فشيئا الإقرار بوجود قطيعات جديدة داخل الحدائفة نفسها، مفسحة المجال لسرديات ما بعد-الحدائفة: الحدائفة المفرطة، الحدائفة الجديدة، الحدائفة المتأخّرة أو المتقدّمة، الحدائفة الثّانية، أو أيضا الحدائفات المتعدّدة أو المتناوبة. ومن ثمّ فإنّ الحدائفة الغربيّة نفسها ليست متجانسة في داخلها حتّى نقول إنّها حدائفة واحدة¹.

(*) جامعة القيروان

1 انظر في هذا الصّدّد Danilo Martuccelli, « Les deux modernités occidentales et la géo-modrinité actuelle » in *Revue internationale de philosophie*, 2017/03 n° 281. ففي هذا المقال يتمّ التّويه بأنّ اربع إشكاليات تتجاذب اليوم دراسات الحدائفة؛ وهي ناجمة عن أربعة تمايزات، بل تباينات تشقّ الحدائفة الغربيّة: (1) التّباين بين البروتستانتية والكاثوليكية؛ (2) التّباين بين العلم والإنسانيات؛ التّباين بين فردانية مملّكية وإنسانيّة كونيّة؛ (4) التّباين بين المؤسّسات والحراك.

في التّباين الأوّل، يمكن أن نلاحظ أنّه إذا كانت الحدائفة الأنغلو سكسونيّة (بريطاني والولايات المتّحدة الأمريكيّة) مرتبطة بالرتستانتية فإنّ الحدائفة اللّاتينيّة فرنسا وإيطاليا..) مرتبطة بالكاثوليكية. وخلف هذا التّباين يستوي تاريخان مختلفان. فمن جهة، الحدائفة الأنجلوسكسونيّة حيث الاحتكام الحرّ إلى الضّمير الدّينيّ قد





تطرح مسألة إمكان أن تكون الحادثة غير غربيّة معقود على مستويين: مستوى إثباتي، أو ترجيحيّ على الأقل؛ ومستوى تنظيريّ. أمّا الأوّل فهو الذي يتعلق بإثبات أن شعوباً غير غربيّة تنعم بثقافتها القوميّة أو المحليّة أمكن لها أن تنتسب إلى الحادثة دون أن تكون غربيّة. وأمّا المستوى الثاني، وهو الذي يعنينا نحن العرب، فهو التّظيريّ² ذلك أنه ينشد إمكان انتسابنا إلى الحادثة من خارج دائرة الغرب.

المستوى الأوّل الذي لا تتوي هذه الورقة التّوسّع فيه وإنما تكتفي بالإشارة إليه فقط فيمكن في شأنه أن نستحضر مثال التجربة اليابانيّة³ حيث تسنّى لشعب هذا الأرخبيل أن يشيّد حدّاته خارج دائرة المؤثرات الغربيّة المباشرة.

2 لم نقل الاستشراقي، لأننا محاول أن نتدبّر هذه المسألة خارج حدّي اليأس والأمل.

3 انظر في هذا الصّدد Pierre bFrançois Souyri, *Moderne sans être occidentale: aux origines du japon d'aujourd'hui*; Gallimard, 2016 وفيه يبيّن كيف أنّ بلداً غير غربيّ، اليابان، لم يستعمره الغرب بل هو الذي كان مستعمراً لغيره كيف لشعب على الطّرف الآخر من العالم أن يصير، منذ نهايات القرن التاسع عشر، حديثاً، على الأقلّ على الصّعيدين التقنيّ-العلميّ والسّياسيّ!

ومنهجياً: يقتضي التّساؤل عن حادثة خارج دائرة الغرب المقارنة بين الحادثة الغربيّة والحادثة الأخرى أو المغايرة. مثل هذا التّشخيص بشأن التّعدّد الذي يشقّ الحادثة الغربيّة هو ما يسوّغ التّساؤل عن إمكان توسيع مدى هذا التّعدّد ليكون خارج دائرة الغرب.

انسجم تقريباً مع الموقف العلميّ الجديد (لنستحضر البراغماتيّة الأمريكيّة) وخاصّة مع الفردانيّة، فأسهّم بهمة هكذا في طي صفحة خضوع العلم للسّحر. ون جهة أخرى، الحادثة اللّاتينيّة حيث هيمنة الكنيسة الكاثوليكيّة على الصّمائير أشدّ، فيكون إضفاء الطّابع الدّنيويّ على الكنيسة بتسحب ما لها من هالة لفائدة الدّولة هو ما يفكّ السّحر عن العالم.

في التّباين الثّاني، حيث التّقابل بين العلم والإنسانيّات، نلاحظ أنّ العلم، في الحادثة الأنجلوسكسونيّة، يحوز مكانة مرموقة ومؤثّرة ثقافياً. فعقب الثّورة الفلسفيّة والعلميّة التي عرفتها أوروبا في القرنين السّادس عشر والسّابع عشر، لم تعد الطّبيعة منذورة للتّأمّل، وإمّا خاضعة لأوامر العقل الأدائيّ. وبصفة إجماليّة يمكن القول بأنّ العلم يحوز في الحادثة الأنجلوسكسونيّة أبهة مقبل ما تحوزه الآداب حتّى أنّ نيوتن أصبح التّجسيد العقلائيّ الأكبر لهذه الحادثة. غي حين أنّه حتّى في فرنسا حيث العلم معترف به على نحو أفضل ممّا هو عليه في أماكن أخرى كثيرة غي أوروبا فإنّ هذه القيمة التي يحوزها إمّا هي تابعة لتصور مخصوص للكوفيّ.

غي التّباين الثالث، المتعلّق بالتّقابل بين فردانيّة تمكّنيّة وإنسانيّة كونيّة، نعيان أنّ الحادثة الغربيّة ليست منفصلة عن أوليّة الفرد والفردانيّة. غير أنّ هذه الأوليّة بعيدة عن أن تكون متواطئة بشأن المعنى نفسه. فالحادثة الأنجلوسكسونيّة قد شيّدت تمثّل الفرد المتمكّن والدّاروينيّ، في الواقع، تمثّل فرد يسبق في الوجود الارتباط الاجتماعيّ. في هذا الصّدد، وبغضّ النظر عن اختلافات ذاتة بين التّقليد الأمريكيّ والتّقليد البريطانيّ، فكلاهما يتقاسمان التّمثّل الاستهلاميّ عن عن فرد مشكّل قبل الحياة الاجتماعيّة وحتّى خارجها. مقابل ذلك نلاحظ أنّ تمثّل الفرد في الحادثة اللّاتينيّة يجري على نحو معايير. فالفردانيّة الخاصّة بعصر النهضة تشوبها حسّويّة جليّة، وهي (على خطى الإنجيل) تفخّم الطّبيعة ومجد فرحة الحياة.

في التّباين الرّابع، نعيان اختلاف كبيراً نسبياً، فالدور الرّئيس تعزوه الحادثة الأنجلوسكسونيّة إلى «المؤسّسات» غي حين تلحقه الحادثة اللّاتينيّة بـ«الحراك». فإذا كنّا نلاحظ في الحادثة الأنجلوسكسونيّة مركزيّة الشّخص، فإنّ ذلك لا يبغض التّحليل المؤسّساتيّ مركزه. ففي هذه الحادثة الشذخصيّة والنظام الاجتماعيّ متشابكان على نحو وثيق. فبالاستناد إلى الفرد المؤسّساتيّ يتمّ بناء المجتمع. والحال هذه إذا كانت فردانيّة الحادثة الأنجلوسكسونيّة غير منفصلة عن المؤسّسات، فإنّ غردانيّة الحادثة اللّاتينيّة غير منفصلة عن قُصود سياسيّة ذات طابع كوفيّ -سواء تعلّق الأمر بالبابويّة أو بالجمهوريّة أو بالثّورة. لكن ذلك لا يعني أنّ الحراك السّياسيّ تحوّل داخل الجمهوريّة إلى مؤسّسات. ومن المؤكّد أنّ قوّة الدّولة تختلف من بلد إلى آخر، لكن ما هو واضح هو التّزعة إلى قراءة فيها تسييس لكلّ ما هو اجتماعيّ على نحو ما نتبيّن ذلك من مضامين يحوزها مفهوم «الهيمنة» و«المجتمع المدني» لدى غرامشي.

بكونه يصدر عن همّ حضاريّ لكن لا بدّ من اختبار هذا الهمّ في ما يخصنا نحن العرب؛ فهل نحن موحدون في هذا الهمّ؟ هل حقاً يعيننا جميعاً شأن الحادثة؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل يعيننا بنفس القدر؟ إننا بطرح هذه الأسئلة لا نتصيّد العوائق حتّى نياس من مطلب الحادثة، فالغرب نفسه كما أشرنا إلى ذلك تشقّه أكثر من حادثة.

السؤال: هل ثمة إمكان لـ«حدائيّ» دون أن يكون غريباً؟ الراجح أنّه بالنسبة إلينا نحن العرب، هو سؤال تطويري، غير تشخيصي، كما أشرنا إلى ذلك أعلاه؛ ويمكن استئنافه ب: كيف يمكن أن نكون حدائين دون أن نكون غريبين؟ بل: متى نكون غير حدائين؟ لا بدّ من الإقرار بدءاً بأنّ الحادثة الغريبة ليست منصفة حيالنا، ليس بالضرورة على الصعيد السياسي فقط؛ فنحن، العرب، لسنا منصفين حيال أنفسنا حضارياً وثقافياً، ومن أمارات ذلك إهمالنا لترجمة تراثنا الأدبيّ والفنيّ.

في المجتمعات العربيّة المعاصرة التباس مسار العلمنة يشوّش الرؤية بشكل يصيب الوعي بضرب من الانفصام.. وهذا لأسباب عديدة قد يكون واحداً منها الاستثمار البراغماتي لكل الموارد الأخلاقية والروحية وعلى رأسها الوازع الدينيّ الذي توخّته النخب الداعية للتّحديث. لكن ينبغي هنا أيضاً الحديث عن مجتمعات عربيّة يعترها الاختلاف والتباين وليس عن عالم عربيّ متجانس. ذلك أنّ تاريخ إدماج هذه المجتمعات في «مسارات التّحديث» (وليس في الحادثة) ليس تاريخاً متماثلاً حتّى وإن قام في مناسبات مختلفة ضرب من التضامن الكبير سياسياً ونفسياً بين مختلف شعوب البلدان العربيّة وهي

المستوى الثّاني، هو الذي نحاول ضمنه أن نثير مسألة علاقة غير الغربيين بالحادثة. وهي على ما يبدو علاقة ملتبسة؛ لكن من نقصد بغير الغربيين؟ طبعاً هم ليسوا كتلة واحدة. فحتّى في البلدان التي تنتسب إلى نفس الثقافة وتجتاز نفس التحوّلات شأن البلدان الإسلاميّة نصادف اختلافات كثيرة ومتنوّعة. ونحن العرب الذين نجد أنفسنا في كل مرّة، منذ حركات الإصلاح الأولى في القرن التاسع عشر، نستأنف تطارح المسألة وإن بصيغ مختلفة، فإننا أيضاً لسنا متجانسين، فلا بدّ من قدر من الشّجاعة حتّى نعلن اختلافاتنا حتّى ندرك بوضوح أنّه لا يوجد فقط الشّرخ الذي يشقّ علاقتنا بالحادثة الغريبة، وإنّما ثمة شروخ أخرى تشقّ علاقاتنا في ما بيننا، وربّما جاز القول بأننا نقيم في هذه الشروخ وهو ما قد يفسّر التباس وضعنا التاريخيّ..

السّجل الاصطلاحيّ لمفهوم الحادثة نشأ في تربة عربيّة، بل إنّ السؤال عمّا إذا كان يمكن أن تكون هناك حادثة دون غرب هو أيضاً سؤال غربيّ يجري تداوله ضمن الأفق النقديّ للحادثة، هذا الأفق، الذي يترسّمه مفكرون غربيّون. لكن أن يستأنف غير الغربيين طرح هذا السؤال فذلك يعني أنّ المطلوب هو الترحّل به وتهجينه في تربة أخرى. ومع ذلك فالأرجح هو أنّ آثاراً من التّربة الأولى تبقى عالقة به. لنلاحظ أنّ المثقف العربيّ يصيبه الدّوار وهو يختبر علاقته بالحادثة، دوار ناجم عن حالة من الانفصام مردّه التّقابل بين استخدامه لمنتجات الحادثة، العلميّة منها خاصّة والتّكنولوجيّة على وجه التّخصيص، وبين وعي هُوويّ يعتمل في بيئة ثقافيّة مغايرة. والواقع أنّ السؤال نفسه يقتضي أن نذكر

فلأننا في ما نعتبره أهم قضايانا نلفي أنفسنا - رغم مسؤوليتنا البيئية عن وضعنا - ضحايا المواقف السياسية التي يتخذها إزاءنا المنتسبون إلى حضارة حداءة الغرب. والواقع أننا لا نستطيع أن نستبعد السجل السياسي من مقاربتنا لهذه المسألة، لكن من مخاطر ذلك الانزلاق إلى الإيديولوجيا⁵.

لكن لا بد من الإقرار أننا ونحن نطرح هذه المسألة إنما نكون معنيين حقاً بمضامين معينة من الحداءة ونتلمس إمكان إخراجها من سياقها التاريخي ومن انتسابها الجيو-ثقافي عسى أن نظفر لنا بموقع فيها. وعلينا هاهنا أن نتذكر أن فضاءنا الجيو-ثقافي معقود على تراكمات تاريخية لم نصف حسابنا معها. وهذا ما يدعونا إلى أن نرى إلى وجودنا الراهن عالقا في مفارقات تاريخية. فإلى أي مدى يستطيع مثقف عربي، غير عربي، - من حقه لا محالة أن يكون ممتلئاً بعصره- أن يستخدم معارف فترته ليفهم على نحو أفضل الأحقاب السابقة؟

يصعب الإقرار بحداءة خارج دائرة الغرب، لكن لا يعني ذلك بالضرورة كون الحداءة الغربية ضامنة لكونية الإنسان أو للنزعة الإنسانية الكونية حتى وإن كان ذلك من شعاراتها المركزية. فنحن مجبرون دوماً على ربط الحداءة الغربية بمصاحبيها السياسية. وهذا ليس موقفاً إيديولوجياً، وإنما تلزماً بها السياقات التاريخية للحداءة فهي ليست وضعاً إنسانياً مسقطاً من خارج التاريخ. فمهما تشفّعنا للبحث بالمقتضيات

تتخرط في المعركة ضد الاستعمار من أجل إثبات الذات. والعلة الأولى هو لأن المعركة من أجل الحداءة كانت بالأساس معركة ضد الهيمنة الأجنبية، ولم تكن ضد عدو داخلي. وقد يكون ذلك ما يفسر كون الأمر قد ألبس على هذه النخب فشوشت الرؤية على مجتمعاتها من حيث لا تدري عندما استغلت العنصر الديني دون أن تمرره على محك النقد والتحصيص العقلاني⁴. فإذا قارنا في ما يخص هذه النقطة بالذات بين المجتمعات العربية والمجتمعات الغربية نلاحظ أن هذه الأخيرة لم تفصل معاركها من أجل التحرر السياسي والاجتماعي عن معاركها ضد الهيمنة الدينية والأكلورية (وإن بتفاوت بينها لا محالة على نحو ما أشرنا إلى ذلك أعلاه بمناسبة الإشارة إلى تعدد الحداءات الغربية). أمّا المجتمعات العربية لم تستطع إحكام التلازم المطلوب بين مطلب سيادة الشعوب وسيادة العقل أو مطلب التنوير.

وعليه فإن الهوية المشروخة هي ما يميزنا، فهل يمكن لأُم الشرخ. الإجابة في ذمة التاريخ فلا يمكن تقديم وصفة في هذا الصدد إلا إيديولوجياً طبعاً. واليوم تمثل الهوية المأزومة، الهوية التائهة، الهوية المنذورة للاستعادة موضوع اهتمام لدى الفاعلين السياسيين والاجتماعيين، ولكن بالأساس لدى أطراف متفاوتة من «النخب العربية». وإذا كانت إشكالية علاقتنا بالحداءة الغربية لا تتفك تطرح باطراد

4 قد نحتاج هاهنا إلى التذكير بما بينه غرامشي في ما يخص كون المثقفين تحدد الأشكال المختلفة نمط بروزهم كما تحدد نمط العلاقات في ما بينهم Antonio Gramsci, Cahiers de prison. Anthologie (Cahier 12, § 3), Gallimard, 2021, p. 346

وهذا ينسحب أيضاً على المثقفين العرب خاصة في فترة المعركة من أجل الاستقلال وبناء الدولة الوطنية على نحو ما بين ذلك هشام شرابي في المثقفون العرب والغرب، دار النهار للنشر، بيروت، 1981، ص. 15.

5 انظر في هذا الصدد، Stéphane Haber, L'idéologie de la modernité, Gallimard, 2018.



علاقة بالفرد وبالمجموعة، علينا أن نتدبر مطالب حقوق المرأة، علينا أن نواجه أنفسنا بوعي يفكك راهننا ويتدبر علاقتنا بتاريخنا بشجاعة.

خاتمة:

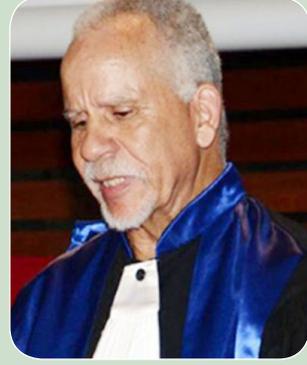
إذا استعصى إمكان الحادثة خارج دائرة الغرب، فلا بدّ عندئذ من فحص الحادثة الغربية مرّة أخرى لنرى إن كان فيها ما يمكن اعتباره كونياً، أي النظر في ما إذا كان ثمة في لحظة ميلاد الحادثة عناصر تتسم بكونيّ بيّسر على غير الغربيين أن ينخرطوا في حادثة مغايرة أم هل إنها لحظة مسيجة بسور غربي لا يمكن اختراقه!..

لكن يبدو، اليوم، أنّ علاقتنا بالحادثة الغربية ستظلّ ملتبسة، فحتّى إذا ما سعينا إلى السير في فضاء حادثة متخارجة عن دائرة الحادثة الغربية، فإننا نحتاج إلى التزوّد بالوقود النقديّ الغربيّ المتظنن على الحادثة الغربية نفسها.

الأبستيميّة التي أفضت إلى ولادة الحادثة، فإنّ هذه المقتضيات حتّى وإن كانت صياغتها العلميّة مجردة ومتعالية على الواقع الملموس فإنّ التقصّي عن نشأتها يكشف عن تعالقها بظروف مخصوصة من الحراك التاريخي ذي المضامين السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة.

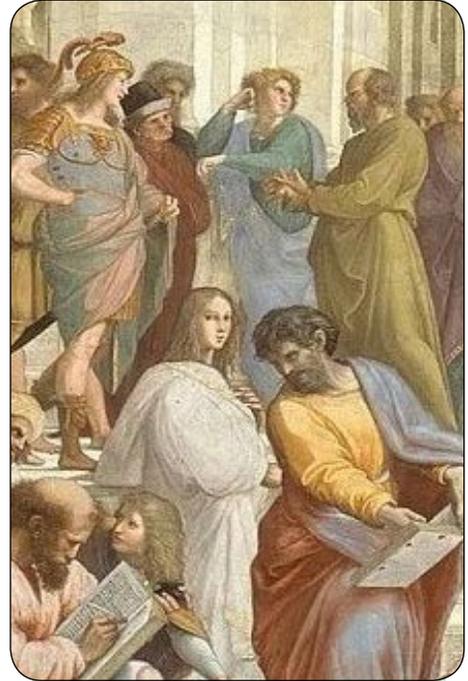
وحتّى إذا تشفّعنا لأنفسنا بوجود لحادثة غير مشحونة بمضامين هويّة مغايرة لنا مثل النظريّات والاكتشافات العلميّة مستحضرين في الوقت نفسه أنّ طبّ ابن سينا وبصريّات ابن الهيثم ومعادلات الخوارزمي عندما انتقلت إلى الغرب انتقلت متجردة من سياقها الحضاري ومن بيئتها الدينيّة، مثلاً، فتوطنت هناك بسهولة نظراً إلى طابعها الكونيّ دون أن تكون مرفوقة بحزامها العقائديّ؛ حتّى إذا ما تشفّعنا لأنفسنا بهذا فإنّ ذلك لا يضمن وحده القدرة على تشيد حادثة مختلفة. فعلينا أن نواجه سياقات أخرى يتجاذبها السياسيّ والدينيّ، علينا أن نتطرح مسألة الحرّية في

الحدائثة بين عطوبات المشروع وعطالات البدائل



حميد بن عزيزة (*)

إذا كان نقد هابرماس للحدائثة نقدا من داخل الحدائثة نفسها، يقر بعدم اكتمال مشروعها¹ ويدعو الإنسانية لاستئنافه ومواصلة الدفاع على قيمه الكونية، ضد هجمة الما بعد حدثين بمختلف توجهاتهم الفكرية، فإن العديد من المفكرين يشكون في نجاعة هذه الدعوة، بل أكثر من ذلك، يدعون، لا فقط، لتجاوز الحدائثة ذاتها، بل التخلي عن المفهوم واستبعاده النظرية والعملية²، وصد كل لجوء إليه، لحالة الانهاك التي طالته، و من ثمة عجزه على استئناف تلك الصيرورة وتلك القيم وتلك الآمال التي كانت مشدودة لتغيير واقع البشر حتى ينتقلوا بأنفسهم كما يقول كانط من حالة القصور إلى حالة الرشيد³.



(*) أستاذ متميز في الفلسفة، رئيس جامعة تونسي سابقا.

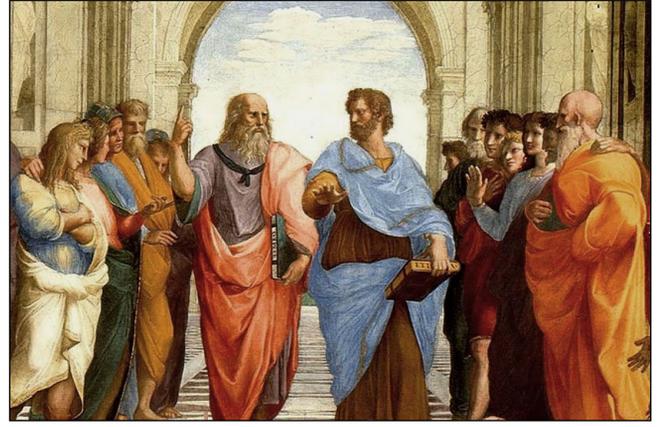
1 Habermas J., « La modernité : un projet inachevé », Critique, t.37, n° 413, 1981, p. 950-967.

2 Vattimo G . La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne(1985), tr.fr. Seuil, 1987.

3 Kant I., « Réponse à la question : qu'est-ce que les lumières ?, Œuvres philosophiques ? t.2, Paris, Gallimard- La Pléiade, p.201217-.

للهيمنة على الطبيعة الخارجية والداخلية للإنسان. اضحى الإنسان مقيدا في وجوده، مستلبا في حريته. لقد أفرغ العقل في مجرى تاريخه تدريجيا من مقدرته على تحديد غايات يمكن أن تحمل للكلية. لقد صار أصما، عاجزا كل العجز على رسم وتحديد شروط وكيفية مشترك للعيش معا. لقد انتصر العقل الأداتي، العقل كمجرد وسيلة على العقل مفهوما في المعنى الفلسفي اليوناني، كأداة لفهم الغايات ونظم تحديدها. هنا فقط، في هذه الأفق الأصلية، يكون بإمكان الحداثة أن تصبح مقدره على الدسترة وعلى الاعتراف الاجتماعي بالآخر، دون اعتبار مكانته أو وظيفته الاجتماعية. ذلك مطمح الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطنين، الذي مثل طورا فارقا في النقاشات التي لا تحصى حول ماهية الحداثة، وحول تناقض الملكية المطلقة، وبالخصوص تناقض فكرة هذه الحقوق مع الفكرة الثورية.

إن الشرخ الكبير الذي سوف يسكن الحداثة هو ذلك الذي يتعلق بالمنحى المتنامي لعقلنة كل شيء ومنحى الذوات المتنامي للاستقلالية وانتزاع تحررها وفرض إرادتها⁴. نحن أنفسنا أسياد على حياتنا وعلى تاريخنا. وإذا اعترضتنا وضعيات مزعجة في سير حياتنا، يعود علينا تغييرها. يعود علينا كذلك خلق نظام اجتماعي يسمح العيش المشترك لذوات مستقلة. هناك تعددية فكرية حول الذاتية والاستقلالية والسيادة والديمقراطية... الخ. يوجد كذلك اختلاف بين المثال والواقع. تسكن هذه الاحراجات وغيرها الحداثة. والأزمة ليست متخارجة عن جوهرها بل هي بالعكس عنصر مهيكّل لها.



1- أزمة الحداثة

لعله من المفيد التذكير بالأسس الفكرية والمعرفية والأخلاقية التي مهدت لبروز وتشكل فكرة الحداثة. أما اثباتها الأول فهو ما يخص تعريف الانسان بفعله، والقول بوجود تطابق حميم بين الإنتاج الذي أضحى أكثر نجاعة بفضل تقدم العلوم والتكنولوجيا، وتنظيم المجتمع بروح القانون وبالحياء النشيطة المحركة بالمصالح؛ مجتمع يصبو للتحرر من كل القيود. إذن ثقافة علمية ومجتمع منتظم، أفراده أحرار. على ماذا يقوم هذا الترابط؟ أليس بالأساس على انتصار العقل؟ أليس العقل هو من يربط بين الفعل الإنساني ونظام العالم؟ أليس العقل هو الذي يحرك العلم ويرسم تصورا جديدا للطبيعة؟ ولعلاقة الإنسان معها؟ أليس العقل هو الذي يقود تطبيقات العلم لصالح الإنسان والمجتمع؟ وهو الذي يمكن شروط ملاءمة الحياة الاجتماعية مع حاجات الأفراد والجماعات. وهو الذي يقف حاجزا أمام اعتباطية وعنف الدولة «المارقة»، من أجل إرساء دولة الحقوق والمؤسسات.

هل تحققت هذه الغايات النبيلة فعليا؟ كان يترقب من العقل حفظ الوجود الإنساني، لكن ها هو، كما وقف عليه رواد مدرسة فرنكفورت الأوائل، ينساب إلى سير تاريخي

4 Touraine A, Critique de la modernité, Paris, Fayard, 1982.

السياسية الأفلاطونية⁷ والفرايبية⁸ كشرط لحل مشاكل العصر⁹، ولنركز على أطروحة ليوتار التي تمثل المصدر الرئيسي للفكر لما بعد حدائي. لقد قام المجتمع الحديث على خطابين متناقضين لكن متقاربين: الخطاب الليبرالي والخطاب الماركسي. أما التناقض فيعود بالأساس على تضارب المصالح المتولدة عن وجود طبقات اجتماعية متعارضة. وأما التقارب فيجسده تقاسم مجموعة من القيم والتمثلات تشكلت بعد الثورة، كالإيمان في حتمية التقدم العلمي، والتفاؤل الكبير بتطور المجتمع، والاعتقاد في فضائل النقاش الأيديولوجي. لكن كل تلك القيم وتلك التمثلات هي منتوج سنوات وعقود الرخاء الاقتصادي الرأسمالي، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، ما سمي في الغرب: الثلاثون المجيدة. ولأن هذه المرحلة قد وصلت إلى نهايتها فإن القيم والتمثلات المتشكلة بواسطتها لا يمكنها أن تعمر أكثر. نحن كلنا «نشعر» كحقيقة بدهاء بحدود نموذج التقدم، وأن رغبة العيش لا تعني بالضرورة انتفاء القلق والانزعاج وأن سلطة أكبر للعيش لا تنتج عفويا أفضل فن للعيش¹⁰.

أضحت الخطابات والتمثلات السائدة حول العالم وحول الانسان ومشاكله غير



2- الحداثة: مشروع عفا عليه الزمن؟

يخلص مختلف نقاد الحداثة إلى هذا الاثبات المركزي: تداعي الحداثة وفشلها الذريع وحتى افلاسها. لقد تهاوت المبادئ المؤسسة لها إما بسبب جذورها الأسطورية كما يقول ليو-شترأوس⁵ أو لأن مرحلة التأسيس قد وصلت إلى حدها ومن ثمة فهي لم تعد قادرة في رأي ليوتار على تقديم أجوبة مقنعة لمشاكل عصرنا⁶. فإما العودة إلى ما قبل الحداثة، وإما الانتقال إلى ما بعدها. لا خيار ثالث. لنترك جانبا دعوة ليو-شترأوس للتخلص من جذور التاريخانية (Historicism) (هيجل) والوضعية (كونت) والاستثمار في الفلسفة

7 Strauss L., (1983), *Etudes de philosophie politique platonicienne* trad. Olivier Berrichon - Seddeyn, Paris, Vrin, 1990.

8 Strauss L., « How Fârâbi read Plato's Laws ? », in *Mélange Louis Massignon*, Vol .3, 1975, publication Institut français de Damas.

9 Strauss L., « The crisis of our time », in *The Predicament of Modern politics*, éd. Harold J. Speath, Detroit, Université of Detroit Press, 1964, p.41- 54.

10 Osiris Ceconni, *Croissance économique et sous typologie culturelle*, Thèse présentée devant l'Université de Paris 1, le 4 Avril 1973. Service de reproduction des thèses, Université de Lille 3, 1975, p.1.

5 Besnier J. -M, « Le mythe dans la pensée politique moderne », in *Dictionnaire de la philosophie politique*, Paris, P.U.F, 1996, p. 407 ; Strauss L., *Droit naturel et histoire*, Champ Flammarion, 1986.

6 Lyotard J.-F., *La condition de l'homme postmoderne*, Les Éditions de Minuit, 1979.

لمنطق المخاطرة لمنطق الثروات». أو معاينة تأثيرات العولمة الثقافية عند أباداري¹⁵، أو تشريح منطق الإمبراطورية الجديدة عند نقري¹⁶. تتحو كل هذه الكتابات التفكير من جديد في عالمنا خارج أطر الحداثة؛ تفكير أكثر انهماكاً بالإنسان¹⁷ وبمحيطه وبيئته¹⁸ وبمسألة العدالة والمساواة¹⁹ والفقر والتوزيع العادل للثروة والمقدرة على اكتسابها²⁰. أكثر من ذلك، نحن نعيش في مجتمعات معولمة، تسكنها هويات رقمية تتقاسم فضاءات فيم بعد السيادة والحدود المألوفة، منتجة لمعارف ولقيم جديدة تخلخل اليقينيّات المترسبة فينا وتفتح على إمكانيات لا محدودة هي في أشد الحاجة لإتيقا تحملنا نحو واجب التساؤل حول تصادم المناخ الكوكبي واستراتيجيات الأمم والاقتصاد المعولم والبحوث المخبرية والقرارات حول العدالة. إذ كيف لنا أن نفكر وأن نعيش بدون علم أخلاقي وسياسي يقوم على عقيدة حولها إجماع أن مستقبل الإنسانية يجب أن ينخرط بحرية في فضاء قيم تسمح بـ «الحياة المشتركة» ضد الموت.²¹

15 Appadurai A., *Modernity at large. Cultural Dimension of Globalisation*, Minneapolis, University of Minnesota Press ; éd. française. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001.

16 Michael Hardt, Antonio Negri ; *Empire, Exils*, 2000.

17 Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1976 ; *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, I, Paris, Gallimard, 1976 ; *L'usage du plaisir. Histoire de la sexualité*, II, Paris, Gallimard, 1984 ; *Le souci de soi. Histoire de la sexualité*, III, Paris, Gallimard, 1984 ; Charles Taylor, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998.

18 Hans Jonas., *Pour une éthique du futur*, Paris, Rivage, 1998 ; *Le Principe responsabilité*, Paris, Flammarion, 2008.

19 Rawls J., *Théorie de la justice*, (1971), Paris, Seuil, éd. 1987.

20 Sen A., *Repenser l'inégalité*, Paris, Seuil, 2012.

21 Angèle Kremer- Marietti, *Réflexions sur les temps actuels*, éd. Espace de libertés, Bruxelles, 2008.

ملائمة، لأنها غير قادرة على التفكير الكلي، ومن ثمة غير قادرة على تفكيك الأزمة وتقديم حلول لها. هناك وعي متنامي بهذا العجز وبال الحاجة إلى تفكير مغاير، متغام مع طبيعة المعرفة ومع دورها الجديد في تشكل المجتمع وكل ما يخص العلاقات الاجتماعية. تلك هي مصادر التفكير الجديدة حول الحداثة، وحول تحولاتها، وحول أزمتها. ولعل العطوبة الرئيسية التي تمكنت من الحداثة هي عجزها المتنامي لمسايرة العالم الجديد بصدد التشكل. لم تعد الكلمة تعني شيئاً. إنها مجرد مرجع لغوي: الحديث: ما هو قريب منا أو ما يقطع مع القديم، أو ما يؤطر خصومة «القدامى والمحدثين»¹¹. لقد ترسبت الحداثة في حقل الابداع الأدبي¹² و«لم تر طريقها إلى الواقع لعدم تملك مفهومها جوهرًا خاصًا به ومن ثمة انتفاء كل مقدرة معرفية»¹³. تمطط مفهومي وعجز معرفي: تلك هي الصفة المميزة للحداثة. لذلك يمكن للباحث التخلي عن المفهوم وعن مرجعيته، وإنتاج معارف وتنوعات نظرية من شأنها أن تثري مبحث الحداثة ذاته. يكفي الإشارة هنا إلى مبحث باك حول مجتمع المخاطرة¹⁴ للوقوف على كيفية تقلص مكانة الاقتصادي في المجتمع، تحت تأثير ما سماه «التعويض المتدرج

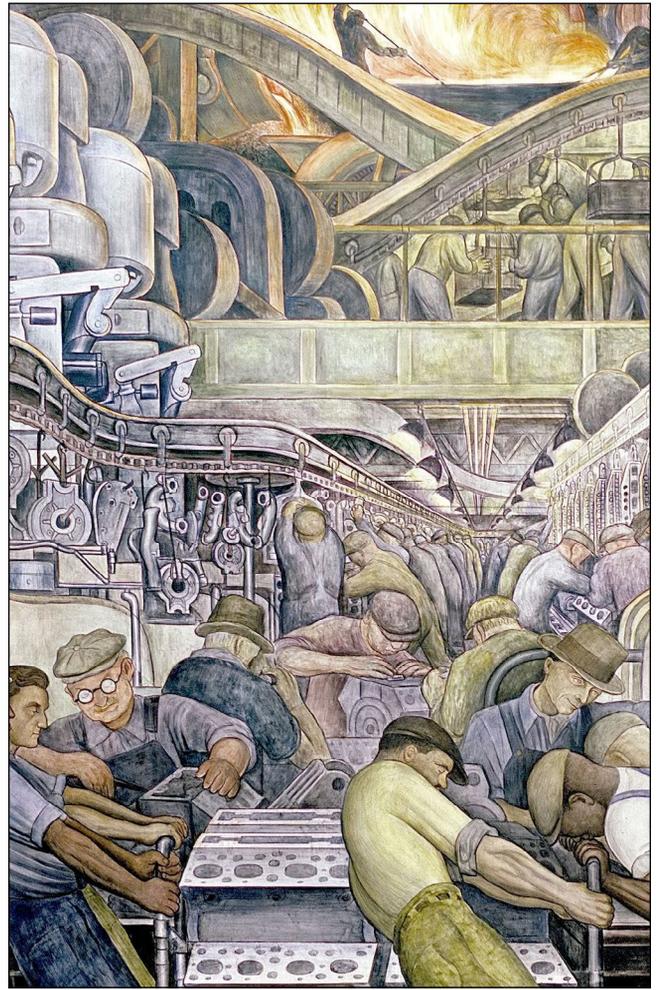
11 Ferry L., *Philosophie politique, I : Le droit. La querelle des Anciens et des Modernes*, Paris, P.U.F, 1984.

12 Balzac H., *La dernière fée ou La nouvelle lampe merveilleuse*, Paris, Robert Laffont, 1823 ; Baudelaire Ch., *Le peintre de la vie moderne*, Paris, 1863.

13 Michel Casteigts, « Pour en finir (vraiment) avec la Modernité », in la *Modernité inégale- Pouvoir, Avoir et Savoir dans la construction d'une démocratie généralisée*. Sedjari. A (dir.), Paris-Rabat, L'Harmattan-Gret, p.1652016 ,182-halshs- 02424288.

14 Beck Ulrich, *La société du risque. Sur la voix d'une autre modernité*, Paris, Aubier-Flammarion, 2001.

وتوسعه، ومع مجموعة القيم التي أتى بها كحرية المبادرة وفك قيود العمل وتحرير العلاقات الاجتماعية ومصادرة أفكار التقليد والظلامية. إنها سردية التقدم اللامتاهي للعلم ولاكتشافاته المتسارعة والتي من شأنها أن تغير حياة البشر بشكل جذري (الطاقة الحرارية، الكهرباء، وسائل النقل...). ولعل السمة المميزة لهذه السردية إضفاء صفة الأزلية على النظام الرأسمالي. سوف يعود على هيجل تأصيل هذه الطفرة فلسفيا في العقل في التاريخ والمنحى المتنامي لتحقيق الحرية وتثبيت الذات. يوجد تماثل كبير بين فكرة تماهي العقل مع الواقع في الهيكلية، والحالة الوضعية الكونتية ونهاية التاريخ عند فيكيوما. هذا التماثل هو عنوان انتصار الدولة الكلية المتجانسة ومن ثمة انتصار قيم الإنسانية الروحية والثقافية. باختصار كبير لا شيء في الأفق؛ المطلوب هو فقط التحكم عقليا في هذه المكتسبات. فلا عودة إلى الماضي ولا انقذاف نحو المستقبل. فالنظام الجديد مرتمس في الأبدية، وديمومة مؤسساته الاجتماعية والسياسية وقيمه الثقافية والروحية، كلها متجلية بالكامل في الواقع. إنه الكلي الذي أدمج في ذاته كل العالم، واخضع كل الوجود لتشريع الخاص. تلك هي السردية العقلانية المثبتة للروح وللحداثة. لكن ذلك لا يعني قط نكران هيجل وجود معوقات في صلب الحداثة، كترسب اللامساواة في المجتمع المدني وكيف يتم إعادة اثباتها فكريا. ذلك لا يقوض تفاؤله بثقته في مقام الدولة وفي دورها قصد عقلنة المجتمع المدني، معرفا كمجتمع الحاجة والمصلحة الأنانية. نحن



3-حداثة مستلبة في عهد نظام رأسمالي معمم لكن «هرم»²²

لنسلم سلفا بتهايوي الحداثة ومشروعها وبالتحاقها بسلسلة النهايات؛ نهاية الأنوار ونهاية التاريخ ونهاية الميتا-سرديات الكبرى وكل ما تحمله من انكسارات، وبالخصوص انكسار العقل وفشل الدولة الأمة وأزمة الانسانية، وانشطار الإنسانية إلى إنسانيات، الواحدة داخل التاريخ وفاعلة فيه، والأخرى تعيش على هامشه. أما السؤال فيتعلق بتبيين علة هذه الانكسارات. فألميتا-سرديات الكبرى مثلا لا تفهم معقوليتها خارج العلاقة مع تشكل النظام الرأسمالي

22 Amine S., *Au-delà du capitalisme sénile, Pour un XXI siècle non américain*, Actuel Marx, confrontation, Paris, P.U.F, 2002.

المتحكمة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية. البعض من المنظرين يثقون في آليات السوق ويرجعون المعوقات إلى السلطة السياسية. في حرية السوق تدفق للخيرات وللحرية وللديمقراطية وللسلم العالمية. وإذا تطلب الأمر قيادة، فالأمر يعود بطبيعته للولايات المتحدة الأميركية ولهيمنتها. البعض من فئة الإصلاحيين والثوريين يدعون للنضال الاجتماعي لكن دون تحديد أطره النظرية والعملية. ولعل المسألة المطروحة علينا اليوم هي فهم ماهية الثورة التكنولوجية التي هي بصدد الحدوث وكيف تقلب أنماط تنظيم الإنتاج والعمل، وتضعف سيرتكك قدرات العمال، وتجعل اشكال تنظيمهم بالية. فالطفرة الحاصلة هي لصالح رأس المال. وهو ما ينفك يعمل للمحافظة على هيمنته، ومن ثمة سعية المتواصل للنهب والعنف والحروب المعمة. أما التخلي عن القيم الكلية فمرجعها تساوق حلقات الإنتاج مع مظهرات عديدة أخرى كتدني القيم الكلية وتقلص دور السياسي²⁴. تلك هي مظهرات هرم الرأسمالية. هنا تكمن أزمته، هنا تكمن أزمته الفكرية الحداثية.

لن نأتي هنا لا على أزمة الهيكلية وكيفية انشطارها إلى يمين ويسار، وفي أي معنى نحن ورثاء مع ماركس، مع هيجل وضد هيجل، لجوهر هذه الأزمة وتبعاتها النظرية والعملية. عرجنا عليه لمثاليته ولأنه مثل ولا يزال يمثل عصب النقد، بكل تنوعاته، الموجه لفلسفته، أي للحدثة ذاتها.

في مؤلفه المذكور سابقا، فيم بعد الرأسمالية المهزمة. من أجل قرن عشرين لا أمريكي²³ أينحو سمير أمين إلى سلك طريق مفاير كليا للمباحث السائدة حول الحدثة وأزمته. هل قدرنا القبول بمقولة «الرأسمالية التي لا يمكن تجاوزها» وب«نهاية التاريخ» و«بتداعي السرديات الكبرى» وبضرورة التأقلم مع الإمبراطورية لا فقط لعدم وجود شيء يعوضها، بل لأنها تقود بنفسها إلى أفضل وجود مستقبليا؟

أما حجته فتنأسس حول ثلاثة مجموعات من المتغيرات الجديدة الحاصلة في عالمنا اليوم. (1) الثورة التكنولوجية، ما تسمح به وما لا تسمح به تحت سيطرة العلاقات الاجتماعية الرأسمالية؛ (2) تحولات الامبريالية وخطورة انجرافاتهما؛ (3) الانحدار الايدلوجي المتمثل في التخلي عن القيم الكلية للرأسمالية عند نشأتها. إذن ضد الوفاق حول عدم القدرة على تجاوز النظام الرأسمالي، خاصة بعد تحطم تجارب البديل الشيوعي، لاكتسابه قدرة مرونة لا متناهية، تجعله يتخطى كل أزماته، دون التخلي عن قواعده الجوهرية

24 Nkoto Foé, *Le Post-modernisme et le nouvel esprit du capitalisme. Sur une philosophie globale d'Empire*, Codestria, Dakar, Sénégal, 2008, Préface de Samir Amin, p. 5-28.

أسئلة الحداثة والدين في زمن العولمة



محمد الصغير
جنگار^(*)

إبطال مركزية النظرة للحداثة ومساراتها

«حداثة من دون تغريب»: عبارة تبدو وكأنها رجع صدى لتلك الشعارات التي ترفعها الحركات المناهضة للهيمنة الغربية في دول الجنوب، ولكنها تحيل في الواقع على عنوان كتاب أكاديمي لواحد من كبار المتخصصين في التاريخ الياباني الحديث والمعاصر، بيير فرانسوا سويري الذي درس مسار تحديث اليابان في عهد الميجي¹ (1868-1912). قد يظهر عنوان الكتاب مفارقاً، خصوصاً إذا استحضرننا عمق التحولات التي طالت نمط الحياة المجتمعية والاقتصاد والعمران والتقنيات وأشكال التعبير الثقافية والفنية، والتي جعلت المجتمع الياباني يبلغ درجة من التحديث تضاهي، إن لم تتجاوز في كثافتها، مجتمعات أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية التي تعد مهد الحداثة في صيغتها الأصلية، لكن ما



(*) . أستاذ الفلسفة والانتروبولوجيا، مدير تنفيذي سابق لمؤسسة عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية بالرباط.

1 . انظر :

Pierre-François Souyri, *Moderne sans être occidental, aux origines du Japon d'aujourd'hui*, Gallimard, 2016.

قصد سويري إبرازه والتأكيد عليه هو أن اليابان حافظ على روح حضارته بالرغم من إقباله الممنهج على مدرسة الغرب، واكتسابه السريع لعلومها وتقنياتها، وأنه لم يتأت له ذلك إلا لكونه وضع خطوطا حمراء حددت من قوة التغريب الملازم لتجربة التحديث. وتكمن تلك الكوابح بالأساس في الحفاظ على مؤسستين تربطان اليابان المعاصر بجذوره التاريخية والحضارية، وهما الإمبراطور رمز شرعية السلطة، والشنتوية ديانة اليابانيين القديمة.

يندرج عمل سويري في حقل بحث عالمي متعدد في خلفياته الفكرية ومراميه العلمية والسياسية، فرضيته الأساسية يمكن تلخيصها كالآتي: إذا كان البرنامج الثقافي للحدثة كما بلورته أوروبا الغربية لا يزال فعليا يشكل المرجعية الأساس للجميع، سواء لدى الذين يقبلونه أو يناهضونه، فإنه مع ذلك يعرف إعادة قراءة وتأويلا في مختلف المجتمعات المعاصرة، مما يلحقه تعديلات تتفاوت درجاتها، تحت تأثير القوى المجتمعية والتاريخية الناشئة.

فعلى المستويين الفكري والمنهجي، شكلت تيارات «تاريخ العالم» التي تكونت بداية في الجامعات الأمريكية²، و«تاريخ التابع»³ الذي أرسى قواعده المؤرخون الهنود الناطقون بالإنجليزية، منعظا رئيسا أسهم في إبطال مركزية النظرة التي طالما لازمت أسطوغرافيا الحدثة والتحديث، خصوصا وأن أنشطة تيار «دراسة التابع» الذي تبناه العديد من الباحثين في إفريقيا

2 . يتعلق الأمر بتاريخ العالم (World History) الذي نشأ في الولايات المتحدة الأمريكية مع باحثين مثل مارشال هودجسون ووليام ماكنيل، وتواصل بعد ذلك في شكل دراسات تركيبية شاملة للمدى الطويل، مهتمة بتفاصيل المسار التاريخي الذي قاد الغرب لإحكام قبضته على العالم.

3 . تيار «في دراسة التابع» أو (subalternstudies)

وأريكا اللاتينية، لم تنحصر في دراسة وتوثيق ظواهر الهيمنة والاستغلال في تاريخ الإمبريالية والاستعمار فحسب، بل تجاوزت ذلك لتتكب على تفكيك السيرورة التاريخية التي مكنت أوروبا الغربية من عولمة مصالحها وقيمها ومعتقداتها، كما عملت على إرجاعها إلى سياقها المحلي وفق التصور العلمي والسياسي الذي اقترحه ديبش شاكرابارتي⁴. أما تيار «التواريخ المترابطة» فقد أسهم في تطوير برنامج التاريخ المقارن وتوسيع آفاقه النظرية إلى ما هو أبعد من التاريخ الهوياتي الوطني التقليدي، منتجا بذلك سرديات متشابكة من خلال دراسة حالات متجسدة وفق مقاربة تبرز الترابط بين المجتمعات في مختلف السياقات التاريخية⁵.

لقد أسهم هذا التراكم المعرفي المواكب للتحويلات العميقة والعارمة التي لحقت بالتكنولوجيا وأدت إلى ارتفاع كثافة الاتصالات، والمبادلات والترابط بين المجتمعات، والتي نُظِر لها منذ التسعينات تحت عنوان «العولمة»، في تهيئة الشروط لبلورة تنظير لحدثة بصيغة الجمع على المنوال الذي صاغه إيزنشتادت⁶، تكف بموجبها التجربة اليابانية عن أن تكون استثناء، كما تصبح الحدثة الأوروبية ذاتها وجها من أوجه التحديث التي أفرزها التاريخ.

4 . انظر:

Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe, Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, 2000, réed. 2007.

5 . «التواريخ المترابطة» أو (connected histories)، من أبرز أعلام هذا الاتجاه في كتابة التاريخ المؤرخ الهندي سانجاس برامانيام والمؤرخ الفرنسي سيرج غروسانسكي.

6 . انظر:

Eisenstadt Shmuel N. (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, State University of New York Press, Albany (N.Y.), 1986. «La modernité multiple comme défi à la sociologie» in La revue du MAUSS, n°24, 2004.



وفي الهند والصين شخصيات كبودا وكونفوشيوس وسون تسو أو لاو تسو. وإذا استثنينا الأحداث الطبيعية (الجيولوجية والبيئية)، فإن ما حصل في هذه الفترة القصيرة يعد، في نظرياسبرس، أكبر تحول في مسيرة البشرية.

تشكل الحادثة من منظور إيزنشتادت عصرا محوريا جديدا، يتميز بدرجة عالية من الانعكاسية (réflexivité) وبالمقاربة الطبيعية للإنسان والمجتمع. وإن كان منشأ الحادثة أول الأمر في أوروبا الغربية، فإن انتشارها في باقي أوروبا والعالم شكل تحديا للحضارات المعاصرة ولأسسها المؤسسية والرمزية. ومن ثمة فإن برنامجها الثقافي وتنظيمها المؤسسي الأصلي شهدا خلال انتشارهما تحولات تولدت عنها تشكيلات سوسيو- تاريخية لها قواسم مشتركة، لكنها تختلف في الطرق العملية لتملك الحادثة وتدير تناقضاتها. ولذلك لم تنتج عن انتشار الحادثة الأوروبية حضارة موحدة ومتجانسة، بل حداثات متنوعة. وبالتالي فإن فكرة الحادثة بصيغة الجمع أو الحداثات المتعددة تترجم موقفا نظريا ناقدا للمركزية الأوروبية، ينطلق من فرضية تعدد مراكز الابتكار الحضاري، تماما كما حصل في «العصر المحوري» الأول عندما برز



تنوع التشكلات السوسيو- تاريخية للحادثة

للخروج من نطاق السردية الأوروبية الكلاسيكية حول حادثة فريدة تنطلق من المركز (أوروبا) نحو الأطراف وفق منطق يوازي بين مسار التحديث وغربنة (occidentalisation) العالم، يستخدم إيزنشتادت أطروحة كارل ياسبرس حول «العصر المحوري»⁷. وهي مقولة أراد بها ياسبرس تجاوز المركزية التي كانت تجسدها حياة المسيح في الفكر الغربي خلال القرن التاسع عشر، باعتباره المنعطف الحاسم والمحور الذي يدور حوله تاريخ البشرية، ومن ثمة إثارة الانتباه لتعدد أقطاب التحول الروحي الذي شهدته الإنسانية في الفترة التاريخية القصيرة الممتدة ما بين القرن الثامن والقرن الثاني قبل الميلاد، عبر ثلاث قارات متباعدة فيما بينها. وتجسدت بصفة تكاد تكون متزامنة في ظهور مجموعة من الوجوه أسهمت في بروز نظرة متعالية (vision transcendante) لا زال تأثيرها حيا حتى اليوم: من أنبياء إسرائيل إلى فلاسفة اليونان ورواد الفكر العلمي الإغريقي من أمثال طاليس وفيثاغورس وأرخميدس،

7 . انظر: Karl Jaspers, Origine et sens de l'histoire, Paris, Plon, 1954.

بصفة متزامنة وفي أماكن متباعدة مفكرون يعبرون عن وعي جديد للإنسانية بذاتها.

ولعل إحدى أشد التوترات التي لازمت النقد الموجه للحدثة وأكثرها راديكالية، تكمن في الرفض الذي تقابل به مجالات حضارية مختلفة، إسلامية كانت أو مسيحية أو هندوسية أو كونفوشيوسية، فكرة تأسيس النظام الاجتماعي والأخلاقي على مقومات البرنامج الثقافي الأصلي للحدثة في عرضها الأوروبي الأصلي الموروث عن عصر الأنوار. ومن أهم تلك المقومات التي تعرف ممانعة كبيرة، استقلالية الأفراد (الفردانية)، وعلوية العقل، والتنظيمات المؤسساتية التي تنتج عنها. وذلك من منطلق أنها اختيارات تقلص موارد وممكنات التجربة الإنسانية، كما تضعف الأسس الأخلاقية للنظام الاجتماعي وتخلق شروط استلاب الإنسان في علاقته بالمجتمع وبالطبيعة.

مسألة باراديفم العلمنة

في هذا السياق العام وبالموازاة مع النقد الموجه للحدثة في صيغتها الغربية الأصلية، تبلورت الجهود النظرية الهادفة إلى مساءلة ومراجعة الباراديفم النظري الذي ينعت بـ«العلمنة»، والذي هيمن على دراسات الأديان وعلى توصيف وتحليل الظواهر الدينية في سياق الحدثة أو ما يُطلق عليه «الحدثة الدينية»⁸. يتعلق الأمر بالشبكة المفاهيمية والتأويلية التي صيغت انطلاقاً من دراسة وتحليل المسار الديني لمجتمعات أوروبا الغربية التي بنت حداتها السياسية،

على المدى الطويل، وفق منطق الاستقلال عن السلطة الدينية. ولم تكن هذه المراجعة النظرية وليدة المواجهة الأيديولوجية للحدثة التي تصدر عن الحركات الدينية الراديكالية فحسب، بل تشكلت أيضاً في أوساط البحث العلمي في الغرب وخارجه، نتيجة لتنامي الوعي بوجود شرح بين النموذج النظري المستند لتجربة الحدثة الأوروبية بشكل عام، ومسارات التحديث التي تشهدها مناطق أخرى من العالم.

كثيرة هي العوامل التي أسهمت في بروز هذا الوعي النقدي بحدود نموذج العلمنة في صيغته الأصلية، لعل أبرزها:

- تصاعد وتيرة العولمة والتغيرات العميقة الناتجة عنها في مختلف المجتمعات.

- النقد القوي الذي وجه من خارج أوروبا للعلوم الاجتماعية ووسمها بـ«المحلية» أو «الوطنية المنهجية»، والذي أسهمت فيه إلى حد كبير الدراسات ما بعد الكولونيالية التي أبرزت نسبية الخطابات الاجتماعية المتولدة عن الحدثة الأوروبية، وانتقدت كونيتها المزعومة.

- نشأة خطاب جديد مبني على نقاشات نظرية أعادت قراءة وتأويل المسلمة أو الفرضية المركزية لباراديفم «العلمنة»، في ضوء التحولات التي يعرفها المشهد الديني في العالم المعاصر.

ومن ثمة فإن السؤال المركزي الذي تخلل النقاشات النظرية في حقل سوسيولوجيا الأديان خلال العقدين الأخيرين هو كالاتي: هل تشكل «العلمنة» الأوروبية النموذج الأمثل للحدثة الدينية أم أنها مجرد وجه من أوجه العلمنة الممكنة؟ ألا يمكن الحديث، على طريقة إيزنشتادت، عن مسارات متعددة

8. اخترنا لفظة «علمنة» لتعريب مفهوم «secularisation» تمييزاً له عن مفهوم «laïcité» الذي يترجم عادة بلفظة «علمانية». وقد استخدم مفهوم «العلمنة» لوصف وتحليل ظواهر اجتماعية ودينية معقدة، من منظور تطوري وغائي يؤكد على تقلص فضاءات الدين وتراجع نفوذه في الأنظمة الرمزية وفي المجتمعات الحديثة بصفة عامة.

للحدثا الدينية؟ وكيف يمكن مقارنة فرضية العلمنة في هذه الحالة؟ هل بالاستغناء عنها نهائيا أم بإعادة بناءها؟

إذا كانت نظرية العلمنة كما صيغت من خلال التجربة الأوروبية في أواسط القرن الماضي، لا تزال تتوفر على قدرة إجرائية كبيرة صالحة لفهم مسارات التدين في أوروبا، فإنها تواجه مشكلات كبيرة عند محاولة توصيف وتحليل وفهم ما يجري على الساحة الدينية في باقي أنحاء العالم. بل إنه حتى داخل المحيط الأوروبي، يلاحظ أن باراديغم العلمنة لا يشتغل بنفس السلاسة في مجتمعات مثل إيرلندا وبولندا وكرواتيا أو بافاريا القديمة. فحيثما أدت الظروف التاريخية إلى التلاحم بين الهويتين الوطنية والدينية، يلاحظ تفاوت في إيقاعات مسلسل العلمنة والتحديث، كما يلاحظ أيضا تقلص قوة الترابط العضوي بين تراجع تأثير المؤسسات الدينية (علمنة المجتمع) وضمور حضور الدين في وعي الأفراد. فالكثير من المعتقدات والممارسات الدينية تأخذ أشكالا جديدة، كما هو الشأن بالنسبة للمؤسسات الدينية التي فقدت تأثيرها الروحي في المجتمع، لكنها مع ذلك تقوم بأدوار مغايرة ذات طبيعة اجتماعية أو سياسية. وهذا التحول في وظائف ومعاني مكونات الدين، يبرز أن العلاقة بين الحدثا والدين في أوروبا ذاتها، هي علاقة معقدة لا تقبل قراءة وتأويلا بسيطين.

ويزداد الأمر تعقيدا في حالة الولايات المتحدة الأمريكية التي قطعت أشواطا كبيرة في مجال التحديث المجتمعي، وفق العديد من المؤشرات المعتمدة في أطروحة العلمنة، إلا أنها تشهد مع ذلك حضورا للتدين بشكل كثيف بالمقارنة مع مجتمعات

أوروبا الغربية. بل إن حيوية التدين في أمريكا الشمالية وطابعه المتجدد والتركيبى يثير انتباه كل الملاحظين والمتبعين للشأن الديني عبر العالم. تكفي الإشارة هنا إلى بعض الظواهر البارزة مثل الاستخدام التجاري الواسع للقنوات التلفزية من طرف الإنجليين، وظاهرة الكنائس الضخمة، والحيوية الخارقة لبعض الجماعات الدينية (الحركة الخمسينية والمورمون)⁹ واعتناق المعتقدات والديانات الآسيوية (مثل البوذية) في أوساط الشرائح الاجتماعية المثقفة. ويظهر النموذج الأمريكي أيضا مدى قدرة الجماعات والمؤسسات الدينية على التأقلم مع ديناميات التحديث، بما في ذلك ضبط آليات السوق والتسويق (إنجاز الكنائس لاستطلاعات الرأي، وتسويق عرضها وفق طلب مرتاديه)، واعتماد طرق التدبير الإداري الحديث، واستبطان قيم التعددية والحرية والتسامح في المجال الديني.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار المشهد الديني العالمي، وتابعا استراتيجيات تأقلم المؤسسات والحركات الدينية والدين بصفة عامة مع سياقات التحديث والعولمة، نلاحظ بوضوح كيف تفقد أطروحة العلمنة في صيغتها الكلاسيكية نجاعتها التأويلية؛ إذ كان الموقف السائد في أوساط الباحثين في علوم الأديان بصفة عامة يفترض وحتى وقت قريب، أن إصلاح المؤسسات الدينية وتحديث تدريس الدين والفكر الديني بشكل واسع، من متطلبات البقاء والاستمرارية

9 . الخمسينية (Pentecôtisme) حركة دينية بروتستانتية ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية في أواخر القرن التاسع عشر، تنتشر بسرعة كبيرة في مناطق كثيرة مثل أمريكا اللاتينية وإفريقيا وأوروبا وآسيا، خصوصا كوريا الجنوبية. أما المورمونية (Mormonisme) فهي ديانة انطلقت مع جوزيف سميث في أواسط القرن 19م في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث ينتمي أغلب أعضائها (المورمون) إلى كنيسة يسوع المسيح لقديس الأيام الأخيرة.

في المشرق العربي، والإصلاحية في شبه الجزيرة الهندية، وبين الموجة الثانية التي انطلقت مع نشأة حركة «الإخوان المسلمين» في أواخر العشرينات من القرن العشرين وبلغت أوجها بعد الثورة الإيرانية وتصادت الحركات السلفية في العالم السني.

خلاصة

لا يجادل الباحثون في أن التحولات الاجتماعية والثقافية التي شهدتها العالم في العقود الأخيرة أزمّت بحدة سردية الحداثة والتحديث الموروثة عن النصف الأول من القرن العشرين، الأمر الذي أدى إلى فتح نقاش عالمي حول نظرية الحداثة وفرضية العلمنة الملازمة لها. وإذا استثنينا بعض المواقف الأيديولوجية الداعية إلى التخلي عنهما نهائياً، فإن أغلب الدارسين وحتى وإن أسهموا في النقد الإستمولوجي والتاريخي لنظرية الحداثة وأطروحة العلمنة والشبكة المفاهيمية المرتبطة بهما، فإنهم لا يرفضونها جملة وتفصيلاً. وإذا كان هؤلاء الدارسون ينبهون مثل إيزنشتادت إلى تعدد مسارات وتجارب التحديث، أو يؤكدون على غرار غيرتز¹¹ على أن للدين حياة في زمن الحداثة المتأخرة والعولمة، فهم يبرزون أيضاً عناصر التغيير التي طالت الدين والتدين في تفاعلها مع الديناميات الاجتماعية، ويأخذون بعين الاعتبار التعقيد الكبير الذي يميز علاقة الدين والعولمة في زمن الحداثة المعولمة، الأمر الذي ما كان لنظرية الحداثة وأطروحة العلمنة في صيغتهما الأصلية أن تدمجها في حساباتهما.

11. انظر:

Clifford Geertz, « La religion, sujet d'avenir » in *Mutations des sciences sociales*, Paris : Ed. Sciences humaines, 2007.

بالنسبة لكل دين في زمن الحداثة والعولمة. وهو الأمر الذي يقتضي التلاؤم مع معطيات الزمن الحديث (العلوم، التعددية، النسبية، حرية الرأي والاعتقاد، الخ). إلا أن الخارطة الدينية تظهر عكس ذلك؛ فالتيار البروتستانتي الكلاسيكي، وكنيسة روما الكاثوليكية التي أنجزت إصلاحها الداخلي في المجمع الفاتيكاني الثاني مطلع الستينيات من القرن الماضي، لم يفتأ نفوذهما يتراجع سواء داخل أوروبا أو في باقي أنحاء العالم (أمريكا اللاتينية، إفريقيا وآسيا)، في حين تتقوى وتتوسع الحركات الأصولية التي امتنعت عن إدماج قيم الحداثة وعلومها والتأقلم مع متطلباتها (الحركات الإنجيلية والحركة الخمسينية، الحركات الإسلامية، التيار الأورثوذكسي في اليهودية..).

وبوجه عام، يلاحظ المتبعون للحركات الدينية المعاصرة، أن المشهد الديني العالمي قد اجتاحته موجة محافظة لا تقتصر على الإسلام الأصولي والجناح الإنجيلي والخمسيني داخل البروتستانتية كما يعتقد عادة، بل وتشمل كذلك البوذية والهندوسية وأيضاً أوساط الشانطاويين¹⁰ والسيخ. وقد تجلت آثار هذه الموجة المحافظة على الكنيسة الكاثوليكية الرومانية التي اتجهت في العقدين الأخيرين نحو مراجعة بعض مما حققه الإصلاح والانفتاح اللذان أثمرهما المجهود اللاهوتي للمجمع الفاتيكاني الثاني. وفي الحالة الإسلامية، تتم المقارنة عادة بين النفس الإصلاحية التواق إلى التصالح مع الحداثة الذي عبرت عنه الحركات النهضوية

10. ينتسب الشنطاويون إلى الديانة الشنتوية (Shintoisme) القديمة المنتشرة في اليابان، والتي تعرف من خلال مجموعة من العادات والطقوس التي ما تزال تطبع مظاهر حياة اليابانيين. أما السيخ فهم المؤمنون بالسيخية (Sikhisme) التي هي ديانة توحيدية تأسست على يد جورو ناناك في شمال الهند في القرن 15 م.

عين على هجانة الحداثات (في كتابة التواريخ الكونية ورصيفتها الوطنية مغاريا)



لطفى عيسى (*)



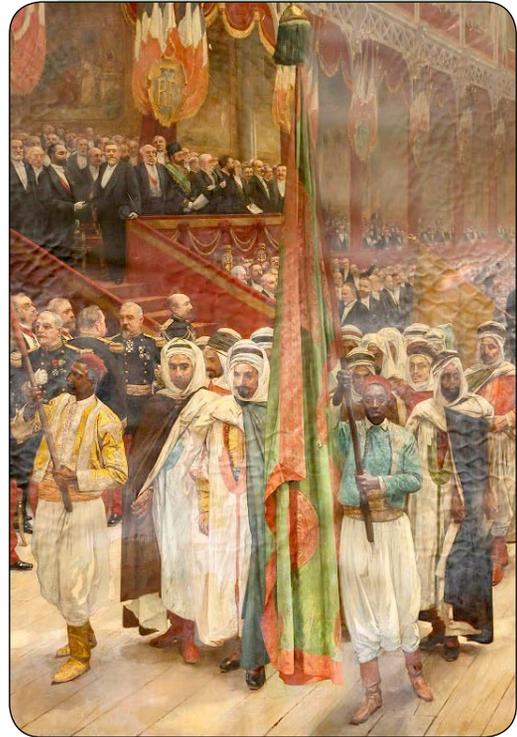
يرى أوزفالد شبنغلر¹ أنه من المستحيل التواصل بعمق بين الثقافات باعتبار أن المشهد الحضاري المائل راهنا غربا يخفي عالما يصير على الانغلاق أمام جميع ما سواه. فالتجربة التي تمت مراكمتها غربا ومنذ خمسة قرون قياسا لبقية الثقافات التي عرفها تاريخ العروض الجغرافية الأخرى، هي التي حوّلت منجزه إلى ما وسمه أندري مالرو بـ «التحدّي الحضاري والثقافي الغربي»².

والبيّن أن العرب لم يكونوا ذاهلين ومنذ نهاية ثلاثينات القرن التاسع عشر عن مثول تلك الحقيقة، فقد وقعوا تحت سحر الحداثة الغربية، مستأنسين في ذلك بما شكله منجز التوير الفرنسي وثورته، معتقدين بقدر غير

(*) أستاذ التاريخ الثقافي بجامعة تونس.

1. Oswald Spengler, Le déclin de l'Occident I et II: Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle, Ed. Gallimard, Paris 1948.

2. Jacques Chanussot et Claude Travi, *Dits et Écrits d'André Malraux. Bibliographie commentée*, Avant-propos de Jean-Claude Larrat, Nouvelle édition revue et augmentée, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, collection « Écritures », juin 2016.





لذلك يحق التساؤل عن علاقة العرب بالتاريخ الكوني؟ وعن حقيقة تطور كتابات تلك التواريخ وسياقات امتدادها حاضرا؟ وكذا عن المخاض العسير الذي عاينته ولا تزال محاولات كتابة التواريخ المقارنة قياسا للتواريخ الوطنية عربيا وضمن حدود مجال المغارب بالتحديد؟

I - العرب والتاريخ والحدثة

يستقيم نقديا ردّ طرح موضوع العلاقة بالحدثة في تاريخ العرب المقارن إلى محورين كبيرين: واحد يقرب النظر في إشكالية كتابة التاريخ العربي من منظور التاريخ العالمي بالتعويل على نماذج من التواريخ الجامعة أو الكونية، والآخر يحفر في ذات الموضوع بالتعويل على عينات مصدرية أو أمثلة حصريّة محدّدة. فقد تم استدعاء المدونات التراثية على غرار مؤلفات المسعودي، وابن خلدون بوصفها قد مثلت حدود تطوّر المعرفة التاريخية عربيا طوال الفترة الوسيطة

قليل من السداجة أنّ ذلك النموذج قابل للاستتبات خارج موطنه الأصلي، وهو ما أوهمهم كذبا بالقدرة على صياغة مشروع حدثهم الخاصة. حتى وإن لم يبدو أي نجابة في صياغة مناخ قابل للاسترسال في ذلك منذ عشرات مديدة، بحيث شكلت حالة التردد أو/ والنكوص، والتمسك بالماضي التي حركتها نوازع أصولية متنوعة ومختلفة، وسلفيات ناسلة عن بعضها البعض، ردود فعل مباشرة ضد كل اندفاع ينم عن أي تماه مع المنجز الغربي³.

ما من شكّ في أن حملة نابليون بونابرت على مصر قد مثلت إيذانا بانشغال اللامعين من العرب بموضوع الحدثة، غير أن انفصام الوعي لديهم بين الدعوة إلى إحياء الماضي التليد والافتتان بمنجز حضارة الغرب، قد شكّل على الدوام حالة تمزق لم تبرح إطار النوازع المغرقة في الحسيّة، والمفصولة عن كل تدبير عقلائي.

3. بشير البكر، « خالد النجار صاحب كتاب الأسئلة » مقال صادر بموقع جريدة المدن الصادرة ببيروت، بتاريخ 12 أكتوبر 2020.

التاريخ العربي الإسلامي إلى أفق يعول على المقاربة الثقافية وتفسير الظواهر الكبرى انطلاقاً من التحولات المعرفية لا السياسية، تلك التي ساهمت في تهجين الهويات دينياً، ولغوياً، وقومياً، وجنسياً، محوِّلة الكون إلى خلق جديد يحتاج معه المؤرخ إلى تطوير مناويله المنهجية، وإلى التواءم مع إكراهات السياقات الجديدة.

بعيدا عن هذا الحراك المعرفي الغربي تبدو محصلة الإسهام في تركيب مروية الترابط التاريخي العربي مقتصرة على عوامل حافة مثل اللغة والثقافة والدين، لكنّها ليست معنيّة بطرح سؤال صياغة جغرافية عربية جديدة. فقد أثبتت دراسة تاريخ بلدان المغرب المقارن مثلاً، حقيقة تأثر من خاضوا في محتواها بالتصورات الغربية زمن الحضور الاستعماري. يكفي مراجعة مسار الأبحاث المتخصصة المتواصل على مدى أكثر من ثلاث عشرات حتى نقطن إلى أن الاشتغال على تاريخ المغرب المقارن مثلاً لا يزال يعيش حالة من التردّد لم تستوعب بعد التوافقات والاختلافات من موقع التناسب الأفقي، ونقصد الانطلاق من مقارنة ما ينبغي مقارنته، تجاوزاً لارتهان الغربية عمودياً في منجز المركزية الأوروبية الواقعة شمال المتوسط.

لذلك بدأ الانتساب إلى ذات المجال الاعتباري السياسي أو الثقافي والحضاري، غير معنيّ بتمثّل الفوارق داخل مختلف مركبات المجال العربي الواحد، وتدبير خصوصيات سياقاتها وعرض مساراتها الخاصة على محك القراءة التاريخية المقارنة، طبقاً لما أبدع في إتمامه منذ أواسط

المتأخرة، وذلك قصد ردها إلى منهجيات حديثة تحيل على سياقات تشكّل الحضارات الإنسانية، وفق ما استفاض في شرحه كل من «فرناند بروديل» و«وليام ماكنيل» و«أوزفالد شبنغلر»، واستعرضته تصوّرات «برنارد لويس» الاستشراقية، و«صامويل هنتغتون» الأيديولوجية التي عكستها نظرية «صدام الحضارات»، أو تلك الواردة بالمقابل ضمن قراءات المدافعين عن فكرة حوارها.

بيد أن مختلف الصعوبات التي حالت دون الاتفاق حول أمثل السبل لتركيب وقائع التاريخ العربي قد أعادت فتح ملف كونية الكتابة التاريخية إلى المربع الأول، ودفعت إلى البحث عن أمثل السبل المؤدية إلى إدراج سردية العرب التاريخية ضمن امتداداتها الكونية المتضمنة اعتبارياً لمختلف الحقب التاريخية، ونقصد طبعاً القديم والوسيط والحديث، أو إلى أزمنة فرناند بروديل الثلاثة (الأمم الطويل، والزمن الدوري أو الاجتماعي، وزمن الحوادث السياسية السريع)، وكذا الأمر سواء بسواء بخصوص عروض مدرسة الاستشراق، بعد أن عكست محصلتها مؤلفات «مارشال هودجسون، الداعمة لتوجهات أبستمولوجيا الحقب والواردة ضمن معروضه المرجعي «مغامرة الإسلام: الضمير والتاريخ في حضارة عالمية»⁴.

فقد دعا واضع هذا التأليف المرجعي إلى تجاوز الحقب المتداول وردّ معرفة

4. Marshal Hodgson, The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization (3-volumes) University of Chicago Press, Édition réimprimée en 1977.

مرشال هودجسون، مغامرة الإسلام، الضمير والتاريخ في حضارة عالمية، ترجمة أوسامة غاوجي، الصادرة عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر سنة 2020.

العالم منذ نهاية الحرب الباردة وانقضاء «القرن العشرين الوجيه»، وفق عبارة إريك هوبزباوم Eric Hobsbawm الرائقة، وهو عين ما دعا إليه الفيلسوف الإيطالي «جيورجيو أغامبين» ضمن مقال بديع حمل عنوان: «حقيقة أن نكون معاصرين؟»⁷، لما شدد على وقوع كل قراءة لوقائع الماضي «بين زمانيتين»، وارتباط زماننا بزمنيات غريبة عنا. فقد تمثل طموح المحسوبين على كتابة التاريخ الكوني أو العالمي⁸ في إعلاء مكانة الترابط حال تفسير ما عاشه العالم، الشيء الذي مكمن توفير فهم أفضل لطبيعة العلاقات التي ربطت ولا تزال بين الكيانات السياسية والاقتصادية المتباينة، وإدراك الحاجة لتتقل الأشخاص والبضائع والأفكار والمعارف والرموز، بغرض تحقيق التعافي من أخطار التحولات المناخية، والسيطرة على الثورات التكنولوجية، وتطوير مدركات الشعوب في أجناسها المتباينة. لذلك لا يُكسب تزامن العيش في نفس الفترة الزمنية بالضرورة صفة المعاصرة، باعتبار أن تلك الصفة لا تعني التأثير على مجرى الأحداث وتحديد كيفية صنع القرار فحسب، بل تدل وبالأساس على تقاسم ذات التصورات بخصوص ما وسمه مؤلف نفس المقال بـ «جودة الزمن»⁹.

ولأن مباشرة ذلك تحتاج في المقام الأول

7. Giorgio Agamben, *Qu'est-ce que le contemporain ?* trad. Française Maxime Rovere, Paris, Payot et Rivages 2008.

8. Peter Frankopan, *The silk roads : A new history of the world*, Vintage Reprint, 2017, Serge Gruzinski, *Les quatre parties du monde histoire d'une mondialisation*, Paris, Points 2006, Romain Bertrand, *L'histoire à parts égales Récits d'une rencontre*, Orient-Occident (XVI^e-XVII^e siècle), Paris, Seuil 2011 et Alessandro Stanziani, *Les entrelacements du monde. Histoire globale pensée globale XVI^e XXI^e siècles*. Paris CNRS 2018.

9. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard 1969.

سبعينات القرن الماضي المؤرخ المغربي عبد الله العروي. عند هذا الحد يحسن بنا الإلماع إلى مدلول التواريخ الكونية وسياقات تأثيرها في صناعة المعارف الإنسانية والاجتماعية أيضا.

II - إطلالة على كتابة التواريخ الكونية

برز الاهتمام بالتاريخ الكوني أو العالمي منذ ستينات القرن الماضي، حيث أسست له كتابات المؤرخ الأمريكي «ويليام ماك نيل» في كتابه الأشهر «صعود الغرب تاريخ الاجتماع البشري»⁵. وهو ما تواصل لاحقا ليتخذ في انتشاره شكل بقعة الزيت، وذلك حتى موعد ظهور كتاب المؤرخ الفرنسي «باتريك بوشران، تاريخ العالم في القرن الخامس عشر»⁶، وهو أثر ضخم تمت ترجمته مؤخرا إلى اللغة العربية.

إن ما ينبغي الاحتفاظ به بخصوص هذا المنوال المنهجي في كتابة التواريخ الجامعة، هو تشديده على متانة الصلات التي ربطت ماضيا، ومنذ القرن المشار إليه، بين مختلف النطاقات الجغرافية والسياسية كونيًا، وإلغاء الحواجز والتقريب بينها عبر المقارنة بين مختلف المجالات أو المشاهد الجغرافية الثقافية، تجاوزا لضيق أفق السرديات الوطنية الخاضعة للترمييق ولتتافذ المعرفي بالسياسي. كما استجاب التاريخ الكوني أو العالمي أيضا إلى الاعتبار بدور الذاكرة الجمعية في تعرية السرديات التاريخية الوطنية، كاشفا عن خبطها العاملة على تأويل ما لم ينقطع عن زعزعة خريطة

5. William Mc Neill, *The Rise of the West: A History of the Human Community*, publiés par University of Chicago Press 1963.

6. Sous la direction de Patrick Boucheron, *L'histoire du monde au XV^e siècle*. Paris, Fayard 2009.

إلى معرفة جيدة بمن يحيطون بنا جغرافيا ويقاسموننا ذات المصير أيضا، فإن السؤال الذي بقي معلقا دهرا هو البت في أسباب التردد في انجاز تلك المهام، على الرغم من حساسيتها وأولويتها المطلقة؟

III - المخاض العسير لكتابة تواريخ المغرب المقارنة

اتسمت كتابة تاريخ مقارن لأوطان المغرب يُؤلف تركيبيا بين سرديتها المشتركة، بتواضع النسق وكثرة الأعطاب والتعثرات، سواء ضمن الكتابات التاريخية الاستعمارية أو تلك التي راكمتها المركزية السياسية الوطنية بعد تصفية الاستعمار. وهو ما سبق أن عرضنا له ضمن مؤلف جماعي حمل عنوان: «مساءلة الانتماء من منظور المباحث التاريخية التونسية»¹⁰.

فقد وفرت لنا العروض التاريخية الجامعة الموضوعة في غضون العشريتين المنقضيتين بخصوص التواريخ الجامعة للبلاد التونسية وتلك المخصصة لتاريخ المغرب الأقصى، فرصة للقراءة في التصورات التي شددت على مواطن التفاعل ومحطات الانتقال من مرحلة إلى أخرى، دون اغفال لعوامل الاستمرار وللحظات القطيعة، وصياغة عروض تركيبية حينية، هدفها التدقيق فيما عاشته بلدانها ماضيا.

فقد تبسّطت العروض التركيبية الجامعة لتاريخ المغرب الأقصى خلال الفترة الحديثة مثلا، في فهم ما أسمته بالثوابت على غرار «الجدلية المخزنية»، و«الدينامية القبلية»،

و«المسار الديني - الاجتماعي»، و«الشرف السياسي» و«الانفجار الصوفي»، دون إغفال اختلال ميزان القوى بالمتوسط واحتلال المرافئ والاستسلام للقوى الاستعمارية، وما أعقب ذلك من «مشاعر احباط... وتكبر للذات الجمعية»، وما اتصل بتلك السياقات الحرجة من معتقدات أحالت على «المهدوية» وعلى «عودة الإمام» المخلص وقرب طي بساط الكون. وهو ما استوجب الاعتبار بالتأثير البالغ «للأرضية الثقافية والوجدان الدقيق» لسكان المغرب الأقصى، مع الوعي بانخراط المحصلة النهائية ضمن سياق تاريخي أعاد مسار العولمة كونيا تركيبه، وهو ما ينبئ عن شكل مخصوص للانخراط في التاريخ الكوني، حتى وإن حضر في شكل محاولة للدفاع عن محصلة الذاكرة الجمعية وحقها في الوجود. لذلك يستقيم التعامل مع تلك الجهود باعتبارها: «محاولة متعددة المداخل لإنقاذ الشخصية الجمعية (المغربية)، وصونها من التفسخ والذوبان»¹¹.

وبالمقابل ارتكزت عروض كتاب «تونس عبر التاريخ» في جزءه الثاني المخصص لتاريخ إفريقية الإسلامي على البت في ملابسات انتقال محور الارتكاز المجالي لتاريخ إفريقية من القيروان إلى تونس مرورا بالمهدية، وعلى التحوّلات التي طالت البلاد خلال فترة الخلافة العثمانية، فضلا عن تجارب الأسر السلالية المرادية والحسينية، والأزمات الاقتصادية والاجتماعية للقرن التاسع عشر، وتقييم تلاؤم محاولات الإصلاح الطموحة مع مقتضيات السياقات

11. تاريخ المغرب تحيين وتركيب، بإشراف محمد القبلي، المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، الرباط 2011، (انظر المقدمة).

10. لطفي عيسى (إشراف)، مساءلة الانتماء من منظور المباحث التاريخية التونسية، منشورات كلمة، سلسلة البصمة والمنوال، تونس 2023.

المحلية والاقليمية والكونية¹².

بيد أن ما عملنا شخصيا على توضيحه قد اتصل بالأساس بتفكيك كيفية قراءة تلك التواريخ الجامعة لوقائع الفترة الحديثة بالتعويل على عرض مقارن ربط كتلة الأخبار المستجلبة بالبت في مستوى حضور «البحر المتوسط» ومدى الاعتبار بدوره بوصفه شاغلا محوريا في صياغة القراءتين. وهو ما أجبنا إلى التساؤل بخصوص طبيعة العلاقة التي ربطت الضفتين والحوضين بعالم المدركات أو بتاريخ التمثلات؟ وكيف تعامل سكان المغرب مع واقع الغيريات الايبيرية والعثمانية حال انهيار المركزيات المحسوبة على نهاية العصور الوسطى وانبلاج الفترة الحديثة؟ قبل البت في علاقة السلالات الحادثة بتدبير المجال ومدى «مَغْرَبَة» مختلف تجارب التحديث التي تم استلهاها عن ممالك الضفة الشمالية لتلك البحيرة، بما في ذلك الدور الاعتباري الذي عاد للإمبراطورية العثمانية؟

فقد تمحورت القراءة التونسية حول ما وفّرت محفوظات الأرشيفات الرسمية، وانخراط جانب من منجزها تبعا في المصادقة على رؤية أعلنت من دور الدولة. في حين ركزت رصيفتها المغربية على استتطاق مصادر التراث التقليدي، قصد توضيح الدور الذي عاد «للمخزن» في تدبير المجال والاحتفاظ بدور سلاطينه في التحكيم والمراقبة.

لذلك آثرنا بالتعويل على هاتين القراءتين الجامعتين التثبت من حقيقة تشكيل الوعي

بالانتماء إلى المتوسط لثابت قار ضمن هوية المغرب الجمعية، حتى وإن كنا متوجسين من أن مثل ذلك الشاغل لم يبرح على مدى تلك المرحلة موقع الطارئ العابر الذي ساهمت العوامل الخارجية والحضور الاستعماري في اختراعه¹³.

فقد تم أفراد «منعطف» القرن الخامس عشر الميلادي مغربا بفصل مستقل أفاض في رسم خطورة السياقات التي وسمت تلك المرحلة الحساسة التي مهدت للخروج من العصر الوسيط والدخول في العصر الحديث واختلال ميزان القوى لصالح الممالك الأوروبية الناهضة. ففي مقابل خروج الأوروبيين لاكتشاف عوالم جديدة وإنشاء امبراطوريات شاسعة، ظهرت بوادر الأزمة وخضعت سواحل المغرب للاحتلال الاجنبي ورزح المجتمع تحت وطأة ما سمي بـ «وسواس الألفية». واصطبغت ردود الأفعال بتنظيم المقاومة والدفع باتجاه التأسيس لمركزيات جديد قادرة على مجابهة رهانات انقلاب الظرفية، ووضع نقطة نهاية للقرن الخامس عشر من خلال اعلان تأسيس السلالة السعدية في حدود سنة 1510. في حين تمحورت العروض التي تم أفرادها لأزمة الدولة الحفصية تونسيا خلال القرن السادس عشر بالتشديد على نجاح العثمانيين في تحويل البلاد إلى ولاية تابعة لسلطتهم، حتى وإن بدا من الصعب تغطية وقائع ذلك القرن الغامضة وتركيب تفاصيل ما حصل خلاله، بحيث شكّلت تلك الحقبة بقعة ظل يعسر الكشف عن تفاصيلها بدقة.

¹³Anne Ruel « L'invention de la Méditerranée », dans *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n°32, spécial *Méditerranée affrontement et dialogue*, octobre - décembre 1991, p. 7 - 14.

¹²تونس عبر التاريخ، إشراف خليفة شاطر، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، تونس 2007، انظر مقدمة الكتاب التي حملت عنوان: «من حصاد المدرسة التاريخية التونسية».

التشديد على التطور اللافت لمسار عقلنة تديبير المجال وإعادة تنظيم علاقة الدولة بمنظورها، وإرساء ترسانة جديدة للمعايير تضمن المراقبة الإدارية والعسكرية والمالية أو الضريبية، في مختلف تجارب الحكم السلالي المتعاقبة تونسيا ومغربيا أيضا، حتى إن لم يُكتب لمثل ذلك المسار التاريخي باتجاه دعم مسار الإصلاح الاكتمال، ولم نتأكد من حقيقة حصول نقلة حاسمة تدعمها ترسانة من الوثائق التاريخية تغطي مختلف قرون الفترة الحديثة، دفعا نحو مراجعة في العمق لتاريخ حضور الإدارة الحماية الفرنسية بتونس وبالمغرب الأقصى، ومواصلة ردها إلى عروض اجمالية تحيل على سياقات ما قبل الاستعمار وما بعده.

وهكذا فإنّ طرح سؤال الإصلاح الذي شكّل ولا يزال حالة مخاض أو انسلاخ عصية لم يكتب لها الاكتمال، هو ما يستقيم اتخاذه مفصلة اعتبارية منتجة للدلالة، ومؤشرا بليغا لتوضيح الكيفية التي حصل بها الانتقال من إطار تقليدي عتيق، إلى مرحلة جديدة حملت جرعات متفاوتة من عقلنة تديبير الشأن العام، تم في أكنافها الدخول في مسار إعادة تملك معقدة لمقتضيات التحديث بعد أن اكتملت شروطه ببلدان الضفة الشمالية المقابلة للمتوسط، وتنزيل مختلف التجارب التاريخية التي عرفت مراحل ما قبل الاستعمار وما بعده ضمن ما قد تستقيم تسميته بالمسار المتعثر لإنجاز « أحداثات محلية »¹⁴.

وبالجملة فقد مرّ المغرب الأقصى من منعرج القرن الخامس عشر وحتى نهاية القرن الثامن عشر بتطورات شملت المجال والدولة والمجتمع. كما عرفت ظاهرة تديبير الشأن الترابي ميلاد مجال مغربي مخصوص عكس مخاضا عسيرا اتصل بتحرير ما احتلته الممالك الإيبيرية من ثغور، والتحكّم في بقية المجال والقضاء على عوامل التجزئة وتسخير الوسائل السياسية والعسكرية لضمان اتساق تلك الوحدة الترابية. حتى وإن ظل المغرب الأقصى يصارع دوامة التأزم ومحاولات الاستدراك، الشيء الذي حوّله إلى فريسة سهلة لأطماع الاقتصاديات الأوروبية المتنافسة التوسعية.

وفي المقابل ركّزت العروض التاريخية الجامعة المتصلة بتاريخ إيالة تونس العثمانية على استعراض تفاصيل تجربتي الحكم السلالي المرادي ثم الحسيني، وتدرّجها باتجاه إعادة الروح للموروث الحفصي المتصل بتديبير المجال، مع تواءم ذلك مع مقتضيات تصريف شؤون الدولة الحديثة. فقد تمحورت معظم أبحاث مؤرخي الفترة الحديثة تونسيا حول ثلاث فرضيات تتم عن تأثرهم بتوجهات تقع بين التمثلات الراديكالية اليعقوبية في الفكر الفرنسي وشظايا الفكر اليساري. بحيث تم التركيز وفي المقام الأول على دور الدولة، من دون إيلاء علاقة ذلك الجهاز بمختلف الفئات الاجتماعية ما تستحقه من تفكيك وتفحص.

بيد أن ما يمكن الاحتفاظ به حول تمثّل الحداثة من وجهة نظر التاريخ المشترك لمجال المغارب وارتباطه ببقعة الزيت التي شكّلها امتداد التحبير في التاريخ الكوني أو العالمي حاضرا، يمكن حوصلته في

¹⁴ لطفى عيسى، «التاريخ الوطني والضمير الديني»، مجلة الفكر الجديد العدد العاشر، أفريل 2017، ص 26 - 37.

هل التونسيون حداثيون؟



الطاهر بن فيزة (*)

كتب ديديه فاسان في مؤلفه حول الإبادة الجماعية للفلسطينيين «هزيمة غريبة، حول الموافقة على سحق غزة»، إن الأمر يتعلق «بأكثر من التخلي عن جزء من الإنسانية والذي أعطت السياسة الواقعية الدولية العديد من الأمثلة الحديثة عليه، فالدعم الذي قدّمته لتدميرها هو الذي سيذكره التاريخ»¹ أي نوع من حقوق الإنسان يستند مثل هذا الموقف؟ وأي حرية تبيح قتل الأطفال والاعتداء على الحرمة الجسدية للأشخاص؟ وأي فلسفة عقلانية تبرّر سحق شعب وافتكاك أرضه بالقوة؟ وبأي معيار أخلاقي أمكن لفيلسوف في حجم هيرماس أن يعلن تضامنه اللامشروط لدولة إسرائيل المحتلة ويظل -بعد مجزرة غزة- صامتا إلى اليوم؟² ولكن هل أن خيبة ظننا بالأنظمة الغربية تعني اضمحلال مبادئ العقلانية والحرية والاعتراف بالاختلاف وبحقوق الإنسان وغيرها من قيم الحداثة؟

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة تونس

1 Didier Fassin, *Une étrange défaite Sur le consentement à l'écrasement de Gaza*, La Découverte, 2024.

2 رسالة هيرماس المساندة للكيان الصهيوني رفقة مجموعة من المفكرين الألمان يوم 13 نوفمبر 2023.

قانون الجاذبيّة العامة. واستخلص منها كانط ضرورة تثوير العقل لكي يتحوّل من تلميذ مطيع يقتدي بكل ما يقدمه له معلمه إلى حاكم يطرح الأسئلة «ويُجبر الشهود على الإجابة على الأسئلة التي يطرحها عليهم»⁶. فالفكرة القائلة إنّ للطبيعة قوانين

تسير وفقها قد أدّت إلى إدراك انتظام السلوك البشري وفق مواضع بيّنت فلسفات العقد الاجتماعي (لوك وهوبز وروسو وكانط، إلخ). مدى أهميتها في ضمان حقّ الإنسان المدني والمواطني. فما يسميه كانط بالأمر القطعي الذي يقتضي أن يتصرّف كل إنسان بصورة تجعل من فعله حدثاً قابلاً إلى أن يتحوّل إلى قانون عام صالح لكل البشر، هو قيمة من القيم التي انبنت عليها منظومة حقوق الإنسان التي تمثّل اليوم المرجع الأساسي للحكم على صلاحية كل فعل ومشروعية كل عمل.

إنشاء الكونية

معلوم أن إنشاء القيم الكونية قد ارتبط في بدايته بالمجال المعرفي. فعلى إثر اقتراح ديكارت وضع «رياضيات كونية»، سحب لايبنتز فكرة الكونية على شتى مجالات المعرفة الأخرى: أبديّة فكريّة كونية (Caractéristique universelle)، فقه قانون كوني، منطق كوني، موسوعة كونية، معرفة كونية، تناسق كوني، كنيسة كونية... غير أنّ القفزة النوعية التي حققتها الحداثة لم تقتصر على وضع كونية نظرية معرفية بل تخطت ذلك بسحب الكونية على المجال العملي والقيمي والذي تمّ بفضل إرساء قيم حقوق الانسان ومؤسساته. ولكن رغم

ليست هذه القيم حكراً على المجتمعات الغربية إلا لمن قرّر «سرقة التاريخ» فاختار «تفسير التاريخ تفسيراً غائباً، أي تفسير الماضي من الحاضر، وإسقاط التفوّق المعاصر على العصور السابقة بأثر رجعي»³. والحقيقة، أنّه ليس للأفكار وطن، وهي تتجاوز الأمم لأنّ طبيعتها كونية شاملة. غير أنّ لكل مجتمع طريقته الخاصة في إنتاج هذه القيم واستبطانها في ثقافته من خلال تغيير باراديغم فهمه وعلمه القديم بباراديغم وفهم وعمل وعيش جديد.

وهكذا عرفت الإنسانية أحداثاً إبستمولوجية⁴ مكّنتها من تحقيق طفرة نوعية في طريقة تناولها للواقع الطبيعي والإنساني فصارت كونية تتسحب على كل المجتمعات والثقافات. فلا شك أنّنا نعيش اليوم على وقع حادثة أرسّت قواعد المعرفة الثورة الكوبرنيكية التي مكّنت الإنسانية من الانتقال من «كون مغلق إلى عالم لا متناه»⁵ أفضى ذلك إلى تحطيم الكسموس التفاضلي وهندسة الفضاء والنظر إلى العالم باعتباره آلة تسوسها قوى تمكن نيوطن من تقنين تفاعلها ضمن

3 Jack Goody *Le vol de l'histoire Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, Traduit de l'anglais par Fabienne Durand-Bogaert Gallimard, 201, p.17.

4 Gaston Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, PUF, 1965, p.16.

يقول باشلار: «إن مفهوم الحدث الإبستمولوجي الذي يعارض مفهوم العائق الإبستمولوجي يقابل تلك الهزات العلمية العبقريّة التي تأتي بدفعات في التطور العلمي غير متوقّعة: لذلك، ثمة في تاريخ الفكر العلمي ما هو سلبي وما هو إيجابي»

5 Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Presses universitaires de France, 1962.

6 Kant, *Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition.

انعكاسات سياسية وأخلاقية عبر فلسفة التعاقد التي جعلت الثورة الفرنسية تستند إلى مرجعية فكرية، وضع روسو معالمها ضمن حوار فكري شارك فيه لوك وفيلمار وهوبس وسبينوزا وغروسيوس وغيرهم. واللافت أن الحداثة الإنجليزية قد نظرت لمفهوم الفردية التي انبثقت في صلب الكنيسة الأنغليكانية نفسها. فقد دافع الطهريون عن مبادئ الذاتية والعمل والأخلاق ولعبوا دورا كبيرا في الثورة الإنجليزية (1642-1660) التي أدت إلى إعدام تشارلز الأول وتأسيس الجمهورية، الأمر الذي سيجعل المواطنة مبدأ تقليدا راسخا في الثقافة الإنجليزية وليس مطلباً حادثاً كما هو الحال في الثقافة العربية. ولكن، إن لعبت الكنيسة في إنجلترا دوراً تحديثياً، فإنها قد مثلت بالنسبة إلى الحداثة الفرنسية منذ ثورتها سنة 1789، عائقاً في طريق تحقيق المواطنة. لذلك انبثت الحداثة الفرنسية على مبدأ الفصل بين الدين والدولة لتجعل من العلمانية المبدأ الرئيسي لحداثتها الثورية. فهل يجوز أن نتحدث في هذا السياق عن حداثة تونسية تختلف عن الحداثة الفرنسية أو الألمانية أو الأمريكية؟



تبنى الفلاسفة الغربيين لقيم الكونية التي ساهموا في وضع أسسها، فإنهم لم يكونوا دائماً في تناغم تام مع ما وضعوه من مبادئ. فديكارت يرى غرابة في نشأة الجبر عند العرب، ويدعو لايبنتز إلى استعمار مصر وتحرير القبر المقدس في القدس من تسلط العرب والمسلمين، ويعتبر كانط أن العرق الأبيض أرقى من بقية العروق، فلا الزوج ولا الهنود قادرون على الارتقاء إلى كماله⁷. ويرى هيغل أن في الفلسفة العربية سباتاً للعقل في غياهب الخرافة. فازدواجية المعايير عند كثير من الفلاسفة الأوروبيين متجذرة في ثقافتهم تجذراً فكرياً قبل أن تكون موقفاً سياسياً. وهي لا تخرج عن نموذج المركزية الأوروبية التي لا تفكر في الآخر إلا بالاستناد إلى نموذج المركز والهامش. والأنكى أنه حيال الشرق، يُبدي كثير من المفكرين الغربيين، من ناحية، انبهاراً كبيراً لثراء مخزون الشرق الثقافي ويعتبرونه رغم ذلك لا تاريخياً، ثابتاً أو دورياً، ذا طبيعة «عضوية»، ومن ناحية أخرى، يرون أن مجتمعهم الغربي يتميز بطبيعته «الذهنية»⁸ والتاريخية.

الاعتراف بالفردية المواطنة

ساهمت الميتافيزيقا الديكارتية والسبينوزية والكانطية في التنظير لأهمية الحرية الفردية كأساس للحداثة تقطع مع نموذج المجتمع الكلياني الذي لا يعترف بالفرد إلا باعتباره ممثلاً للجماعة. وكان لهذا الاعتراف الميتافيزيقي بأهمية الفرد باعتباره تعبيراً عن الكونية والألوهية

7 Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, 1798.

8 فردينان توني (Ferdinand Tonnies, *Community and Society*, Courier Dover Publications, 2002)



وضع الرعاية إلى وضع المواطنة، فإنه يجدر بنا الحديث عن تحديث تونس وليس عن حداثة بالمعنى الصريح للكلمة. ورغم ذلك، كان هاجس تجديد الخطاب الديني من بين أهم مطالب زعماء الإصلاح. فلا غرابة أن يكون شعار المصلحين التونسيين «الاقتباس من الغرب» هو استبطان لقيم الحداثة الأساسية، مثل العلم والعقلانية وبناء الدولة على أسس تعاقدية باعتبار أن تلك القيم تقتض تطورا معرفيا وسياسيا يتجسم في تحوّل كامل لمفهوم الزمان والمكان. فكأننا انتقلنا من نموذج فهم يعتمد على قيمة الزمن المقدس (أوقات الصلاة) والمكان المقدس (أماكن التعبّد) إلى نموذج فهم يعتمد على قيمة زمن النجاعة (أوقات العمل) ومكان الانتاج (المعامل والمخابر) من دون أن يكون هذا التغيّر مُعيقا بالضرورة للزمان والمكان المقدسين. ففي هذا السياق، كتب الشيخ عبد



الحداثة التونسية

من الصعب الحديث عن حداثة تونسية تكون في نفس سياق الحداثة الأوروبية. فإذا ما اعتبرنا الحداثة مجموعة من القيم التي تتحقّق عبر الزمن وعبر التاريخ، وتتجسّم في طفرة معرفيّة تفضي إلى ثقافة مواطنة تضمن بقاءها دولة وإدارة تعمل وفق قواعد عقلانيّة تُعامل المواطنين باعتبارهم أفرادا وليس باعتبارهم جماعات، وعروش وقبائل، فإن تونس قد شهدت جوانب من مظاهر الحداثة دون أن تحققها تحقيقا كاملا. فبعض الأحداث الهامة مثل إلغاء العبوديّة سنة 1846 ووضع أول دستور عربي سنة 1861 تُمثل وحدها مؤشرا على تحديث هام في تاريخ البلاد التونسيّة. فقد حاول المصلحون الأوائل مثل أحمد باي وخير الدين باشا وبيرم الخامس وحمود قابادو وأحمد بن أبي ضياف وغيرهم تركيز اهتمامهم على ضرورة اصلاح مؤسسات الدولة بغية اصلاح المجتمع. ولكن ما لم تُصاحب المحاولات التحديثيّة طفرة معرفيّة تعمل على وضعها مؤسسات تروّج للفكر العقلاني والبحث العلمي، ولم ينجح المجتمع في الانتقال من

التحرير الوطني الذين التفوا حول الزعيم الحبيب بورقيبة الذي نجح في إخراج تونس من التخلف، فتحققت في عهده إنجازات مكنت التونسيين والتونسيات من إنجاز قفزة نوعيّة في حياتهم اليوميّة والتطلّع إلى مجتمع حديث. من بين أهم هذه الإنجازات التحديثيّة (مجلة الأحوال الشخصيّة، توحيد القضاء، توحيد التعليم، القضاء على الأحباس، قانون الصحافة، الرعاية الصحيّة والتنظيم العائلي). نجحت هذه الإنجازات رغم كونها كانت فوقيّة، في تحقيق مكاسب جمّة مثل القضاء على داء الرّمّد الذي كان متفشيا في الجنوب التونسي، وتعصير الاقتصاد والإدارة ومشاركة المرأة المتناميّة في الحياة الاقتصاديّة والثقافيّة، واحداث الجامعة التونسيّة التي تكفلت بإعداد اطّارت البلاد وتكوين نخبة في المجال العلمي والأدبي وغيرها من المظاهر المهمّة التي رسّخت تحديث البلاد ووضعها في طريق التقدم والرقي. واللافت، أن مكتسبات التحديث التونسي لم تكن نابعة من المشاركة الشعبيّة، بل تكفلت بوضعها نخبة سياسيّة ذات حس وطني عال. غير أن المدّ الإصلاحي لسنوات الاستقلال الأولى بدأ منذ السبعينات في التقهقر ليصل إلى أوجه مع الثورة التونسيّة.

حملت ثورة الحرّيّة والكرامة (ديسمبر 2010 - جانفي 2011) أحلاما كثيرة، لا سيما عند الطبقات والجهات المهمّشة. ولكن سريعا ما حلّ اليأس محلّ الحلم، خصوصا بعدما استولى حزب النهضة الإسلامي على الحكم، فعرفت تونس أحداثا إرهابيّة لم تعدها من قبل، وساهمت حركة النهضة في تسفير عدد كبير من الشبان والشابات التونسيات إلى سوريا، وكثرت الشعوذة، وتعاضم الانتصاب الفوضوي والتجارة

العزیز الثعالبي سنة 1905 في روح التحرر في القرآن أن «رفع الحجاب إنما هو تحرر للمرأة، إنه حرب ضد التعصّب والجهل، وهو انتشار لأفكار التقدّم والحضارة ومحافظة على مصالح الأسرة العليا ومصالح الإرث العائلي، وهو أخيرا، إعادة بناء المجتمع المسلم كما كان زمن الرسول وصحابته أي مثلما كان الحال في المجتمع الأوروبي»⁹. لذلك تجسّمت طرافة الحداثة التونسيّة بشكل لافت في المجموعة التي تداولت على جمعيّة الخلدونيّة التي تأسّست سنة 1896 وجمعت بين الزيتونيين والصادقيين. وهكذا فالتعارض المانوي بين زيتونيين محافظين وصادقيين حداثيين، لا يُفصح عن حقيقة الفكر الإصلاحي التونسي الذي نجد فيه زيتونيين أكثر حداثيّة من بعض الصادقيين وصادقيين أكثر أصالة من بعض الزيتونيين. فلا عجب أن يكون الزيتوني الطاهر الحداد مصلحا اجتماعيا فهم بأن التغيير الحقيقي للمجتمع لا يكون فوقيا بقدر ما هو ناتج عن تحوّل اجتماعي. فدفاعه عن حرّيّة المرأة والمساوات بينها وبين الرجل وتحالفه مع محمد علي الحامي من أجل احداث «جامعة عموم العملة التونسيين» يجعل منه رائدا من أهم رواد التحديث الاجتماعي التونسي. ولا عجب أيضا أن يكون الزيتوني الفاضل بن عاشور من بين مؤسسي الاتحاد العام التونسي للشغل الذي لعب دورا محوريّا في النضال ضد الاستعمار الفرنسي وفي تأسيس الدولة التونسيّة الحديثة.

تواصل الفعل التحديثي على يد زعماء

9 عبد العزیز الثعالبي، س. بنعطار، هـ. سباعي، روح التحرر في الإسلام. باريس، نشر أرناست لورو، 1905، ص. 12. (A. Ettéali, C. Benattar, H. Sebaï, *L'esprit libéral du Coran*, Paris, Ed.

(Ernest Leroux, 1905, p. 12

جوهرايية تجعل منا كائنات لاتاريخية منغلقة. تواصلت البحوث الديكولوجياية مع مفكري أمريكا اللاتينية¹⁰ وهي تغزو اليوم الفضاءات الجامعية العربية.

من هذا المنظور، وحيال الأزمة العميقة التي يعيشها المجتمع التونسي، يصبح من المشروع أن نتساءل عما إذا ما كان التونسيون قادرين حقا على تطوير حدثهم انطلاقا من أنفسهم وما هي التغييرات التي يتعين أن تقع ليتحقق ذلك الأمل المنشود. فعلى نقيض المدّ الشعبي المناهض للنخبة، يتضح جليا أنه لا سبيل إلى أي رقي ما لم يطور المجتمع رأس ماله المعرفي من خلال البحوث العلمية والأكاديمية التي تضمنها المؤسسات المعرفية بكل استقلال وحرية بغية كسب رهان العرفة الذي لا يمكن تحقيقه دون تشوير التعليم بجميع مستوياته وبجميع مناهجه وآليات تطويره. فلا يمكن أن يكون ثمة مخرج للأزمة الاجتماعية، ولا يمكن أن يظهر أفق أمل، ما لم تتكوّن القاعدة المعرفية العلمية والأيدولوجية التي تجعل المجتمع ينظر إلى مستقبله بكل تفاؤل. زد على ذلك، لا تقدّم ولا حدثا فعلية ما لم تلتزم النخبة المثقفة في تونس بحل مشكلة العلاقة بين الدين والمجتمع والدولة. وإن بدا للبعض أن الإسلام السياسي قد تراجع كثيرا، فذلك لا يعني أنه اندثر فلا تزال إلى اليوم مؤسسات «أسلمة المعرفة»¹¹ ناشطة تنشر الجهل والتعصب. ولا سبيل لدحضها إلا بتطوير الروح النقدية والحرية الأكاديمية التي تؤسس للمعرفة والاستقلال.

10 مثل الفيلسوف المكسيكي إنريك دوسيل Enrique Dussel ، والفيلسوف الأرجنتيني والتر مينولو Walter Mignolo ، وعالم الأنثروبولوجيا الكولومبي أرتورو إسكوبار Arturo Escobar .

11 من بين هذه المؤسسات «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» بفرجينيا، «الاتحاد العالمي للعلماء المسلمين» و«مركز التشريع الإسلامي والأخلاق» و«المعهد العالمي للفكر الإسلامي» و«مركز دراسة الإسلام والديمقراطية».

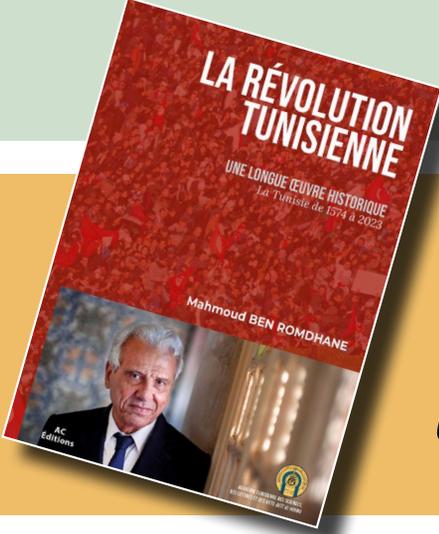
الموازية وظهر الأمن الموازي وعظم البناء الفوضوي وتطور استهلاك المخدرات والقمار الالكتروني وعظم عدد أصحاب الشهادت العليا العاطلين عن العمل، وانتشر العنف، لا سيما ضد النساء. وخطط بعضهم لبيع المؤسسات العمومية بغية تدعيم «صندوق الكرامة» الذي وزع أموال الشعب التونسي على رموز حزب النهضة تعويضا لهم على «نضالهم» ضد بن علي.

كشف كل ذلك عن هشاشة مكتسبات التحديث التي تحققت أساسا خلال الخمسين سنة التي تلت الاستقلال. طبعا، لم يظهر التراجع الذي نشهده اليوم فجأة. فمنذ السنوات الأخيرة لحكم بن علي، انتشرت مظاهر الرشوة والاقتصاد الموازي والثراء المفاجئ لبعض أقارب الرئيس وإفلاس المؤسسات العمومية. ولم يتغير ذلك الوضع بعد الثورة بل استفحل وعمّ، فالتقهقر المستمر لمؤسسات الدولة وانسداد أفق الأمل والعمل في وضع يسوده احتقان زادته قضايا الفقر والتهميش حدة، جعل حلم الشباب الوحيد هو مغادرة البلاد بجميع الوسائل. تطوّرت بالتوازي مع ذلك ثقافة التفاهة التي ساهمت في انتشارها وسائل الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي التي تبعد الأكفاء وتبرز الظرفاء والجهلة.

الحدثات ورأس المال المعرفي

مثل طوفان الأقصى يوم 7 أكتوبر 2023 محليا وعربيا، منعرجا حاسما في علاقة العرب بالغرب وفي إمكانية يقظة معرفية ممكنة شاملة في تونس وفي البلدان العربية الأخرى إذ تنامي الشعور بضرورة تطوير البحوث الديكولوجياية التي بدأها إدوارد سعيد بكشفه عن العقلية الاستشراقية لثقافتنا ولتصوّرنا لأنفسنا من خلال قراءة

مقاربة حول استثنائية السياق التونسي



وفقًا لكتاب



عزالدين العامري (*)

الثورة التونسية للدكتور محمود بن رمضان

هل يحتمل مفهوم الثورة التحديد الدلالي الصارم؟ وإن سلّمنا بذلك فكيف نعرّف جوهر الممارسة الثورية؟ وهل ينطبق الفعل الثوري عمّا حدث في تونس سنة 2011؟ وما مدى وجاهة التسليم باستثنائية السياق الثوري التونسي إقليميا وعالميا؟ وهل من مشروعية للتحاليل والأطروحات المشدّدة على أنّ ثورة الشعب التونسي هي الثورة الديمقراطية الوحيدة في القرن الحادي والعشرين؟ وهل من معنى للديمقراطية والاستقرار السياسي في ظلّ الأزمات الاجتماعية والاقتصادية؟

قد نكون على صواب لو اختزلنا المضامين الكبرى لكتاب الثورة التونسية للأكاديمي محمود بن رمضان في هذه القضايا العويصة على الرغم من صعوبة اختزال محتوى مؤلّف موسوعيّ (550 صفحة)، متضمّن لمقاربات يتداخل فيها التاريخي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والحقوقي الخ. ولكن قد يبرّر منطلق «الفكرة الناظمة والتوحيدية» وفقا لعبارة الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricœur مهمة رصد الغاية المعرفية للكاتب لأنّ المتأمل في محتوى مؤلّفه يستنتج تشديده منذ المقدمة العامّة على أنّه «ليس مؤرّخا»¹ وغير منشغل بتتالي

(*) كاتب وإعلامي.

1. ص 5 من الكتاب

افتتح كتابه متسائلا على النحو التالي:

- 1 عما أبحث؟
- 2 ماذا أقرأ؟
- 3 كيف أقرأ؟

ونستخلص من خلال هذه الأسئلة تعلقه الشديد بالتحديد الدقيق للمفاهيم، فمن الضروري «أن نقرأ» ولكن الأهم «كيف نقرأ» سعيا إلى استيعاب الغاية القصوى من جهود البحث، وربما يهدف الكاتب من خلال أسئلته الحبلى بالحس الفلسفي الردّ على أطروحات غالبا ما تتخرط في الاستنتاجات والتأويلات السطحية نظرا إلى غياب المنطلق المعرفي ذي الصبغة العلمية. كما يمكن فهم طرحه في إطار الردّ على مقاربات تجانب الصواب خلال قراءتها للتاريخ لاعتبارات مختلفة، إذ تسود في جميع الحقب التاريخية القراءات الموجهة لأسباب يتداخل فيها السياسي والديني واللاوعي والبراغماتي عموما. ويتطابق هذا التحليل مع التشخيص العلمي للمسكوت عنه في بنية كل خطاب، ألم تؤكد عيادات التحليل النفسية والحفريات العلمية عموما في ماهية الذات الإنسانية عدم براءة الكثير من الأطروحات إن لم نقل جلها! ألم يثبت التشريح الاقتصادي والسياسي للجسد حسب عبارة الفيلسوف ميشال فوكو إثم الخطاب وإن بدا وديعا! ألسنا فعلا ملزمين بصرامة الحقل الدلالي كي نتجنب فوضى المفاهيم!

قد نكون على صواب لو نزلنا مقاربة المفكر محمود بن رمضان ضمن الأطروحات الداعية إلى ضبط المفاهيم وفقا لمعايير علمية كي ننصف حقائق التاريخ عبر تحريرها من الأحكام الموغلة في الجوانب

الوقائع بقدر ما هو شغوف بمحاولة فهم سبل مقاربات مسارات التاريخ. بمعنى وجيز يكمن سعيه المعرفي في محاولة فهم هويّة الخيط المركزي والمشارك (un fil conducteur) المحدد لخصوصية مسيرة تاريخية غنية بتحديات وانجازات راكمتها الحركات الإصلاحية المتتالية المؤمنة بمدنية التشريع وسيادة الدولة وتحديث المجتمع على الرغم من الاكراهات السائدة.

وللبرهنة على وجهة موقفه تطرّق إلى أطروحات المصلحين والقادة المحقّقين لإنجازات مشعّة إقليميا وعالميا منطلقا من إرث متميّز بمشروعية الإقرار باستثنائيته، وقد نستحضر في هذا الإطار ما قاله الفيلسوف الإغريقي أرسطو حول دستور قرطاج، كما يمكن استحضار قيم عهد الأمان وأبعاد إنهاء العبودية في تلك الأطر التاريخية المثقلة بالانتهاكات. ومن البديهي جدا أن يرتهن فهم منزلة تلك المشاريع الإصلاحية بتزليلها في أطرها التاريخية لأنّ التحديات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمعرفية ديناميكية بطبيعتها، فما نعتبره إنجازا نوعيا في القرن السادس عشر قد يبدو اليوم بديها. نستخلص ممّا تقدّم مكانة الإنجازات النوعية على امتداد المسارات التونسية منذ القرن السادس عشر مثل إرساء «سيادة الدولة» و«تحرير العبيد» والقطع مع مظاهر «الإيالة» الخ. ومن أجل إدراك منزلة ما تحقّق يدعو المؤلّف إلى الالتزام بأدوات معرفية ذات طابع علمي، شعاره في ذلك المقولة الماركسية المألوفة «لا تطرح الإنسانية على نفسها إلاّ الأسئلة القادرة على حسمها»²، وفي إطار التزامه بالخوض في قضايا قابلة للحسم الدقيق

2. ص 9 من الكتاب

الذاتية، وقد تدعونا أسئلته إلى استحضار السؤاليين الرئيسيين والإشكاليين في الفلسفة الكانطية (Kant):

- ماذا يمكنني أن أعرف؟

- ماذا يجب أن أفعل؟

بوصفهما دعوة إلى «حسن استعمال العقل» من أجل رصد حقائق الأمور والتحرر من مسلّمات نلتزم بها لأنّها غدت مألوفة، وفي إطار حسن توظيف ملكة العقل يدعو كتاب «الثورة التونسية» إلى ضرورة إعادة النظر في فهم الراهن من خلال التراكم والتسلح بمفاهيم الحاضر من أجل إدراك كنه الماضي. تلك هي مكاسب المفهمة (conceptualisation) والعقلنة التي ينشدها مضمون الكتاب المنسجم في محتواه العام مع مقولة ابن خلدون «التاريخ في ظاهره لا يزيد عن الإخبار وفي باطنه نظر وتحقيق» لأنه في «ظاهره» سلسلة وقائع وأحداث قابلة للقراءة السردية في حين أنّ «باطنه» يستدعي التحليل والنقد والتأمل الإشكالي، وعليه يدعو الكاتب إلى التفكير في التاريخ بواسطة تكامل الأجناس المعرفية.

وفي سياق تحديده لمفهوم الثورة يشدد المؤلف على طابعها الكوني مركزا على النموذجين الأمريكي والفرنسي، وينطلق في تشخيصه للظاهرة من حفريات العلوم الإنسانية ونماذج من المدارس الفلسفية المهتمة بالثورات والقضايا الحقوقية وأنماط الحكم على غرار أطروحات «ألكسيس توكفيل» المهتم بقضايا الديمقراطية وتزليل النظم السياسية في سياقاتها التاريخية و«ماكس فيبر» المنشغل في بحوثه السوسيولوجية بالمأسسة و«حنا أرنت» المركزة في كتاباتها على القضايا الحقوقية. وينتهي إلى نتائج شاهدة على الميلاد الشرعي لثورة تستمد

مشروعيتها من طبيعة «التحوّلات المجتمعية» (les transformations sociétales) ذات العلاقة الوثيقة بالتراكم لأنّ «الثورة تراكمية بالضرورة»³ كما ورد في مؤلفه و«محدثه للصدمات» الكامنة أساسا في انهيار نظام الحكم واضمحلال مؤسّساته ورحيل رموزه وقياداته. ومن يمكنه انكار هذه التحوّلات المجتمعية في تونس ما بعد 14 جانفي سنة 2011!

باختزال شديد نسفت أحداث الثورة التونسية وفقا لمحتوى الكتاب جميع أركان المنظومة الحاكمة المتمثلة أساسا في:

- هياكل ومؤسّسات الحكم

- الحزب الواحد المتسلّل لنسيج مؤسّسات الدولة

- نفوذ المؤسّسة الأمنية

وعليه تتهاوى مشروعية القراءات المشكّكة في حدوث ثورة، بما في ذلك المقاربات التي تعتبرها صناعة قوى دولية لأنّ جل الثورات يتداخل فيها المحلي والإقليمي والعالمي، ممّا يعني استحالة عزل أيّ مجتمع عمّا يحيط به خاصّة في ظلّ ثورة التكنولوجيات الاتصالية الحديثة التي حوّلت العالم إلى قرية حسب العبارة المألوفة في المعجم السياسي المعاصر. ألم يصبح كيان المجتمع مفتوحا وإن تحكّم فيه النظام السياسي المغلق! صفوة القول تستمدّ الثورة التونسية وجاهة الاعتراف بها حسب أطروحة الدكتور محمود بن رمضان من خلال طبيعة «التحوّلات المجتمعية» فلا يمكن استيعاب انهيار شامل لمؤسّسات دولة ونظام حكم وإلغاء دستور إلا في إطار حدوث ثورة قد نضعها موضع نقد أو نعاديها، لكن لن تشرّع مواقفنا النقدية أو

3. ص 4 من الكتاب

استثنائية إقليميا وعالميا في مجالات اقتصادية واجتماعية حيوية متنوعة مثل مكاسب التغطية الاجتماعية وتحديد النسل وارتفاع نسب التمدرس (la scolarisation) في فترات قياسية وتحقيق نسب نمو مرتفعة وفقا للمقاييس العالمية على الرغم من محدودية الثروات.

ومن الطبيعي جدا أن توفر هذه الإنجازات حاضنة مؤسسية ونسيج مجتمعي قادر على استيعاب فكر ثائر تائق إلى التغيير على خلاف مجتمعات تأليه الملك أو تمجيد القائد العسكري أو تقديس الواعظ الديني أو تضخيم زعيم القبائل والطوائف. وقد نفهم في هذا السياق مقاصد عديد المقولات الواردة في كتاب الثورة التونسية مثل «الثورة تراكمية بالضرورة» و«تونس الاستثناء» و«الدولة العصرية» و«التعليم العصري المتاح للجميع» و«الدولة العلمانية» الخ. أليست هذه الحاضنة الشرط الممهد لقبول المنطق الثوري! وهل يمكن التشكيك في هذه الحقائق! أليس من الإجحاف التكرار لهذه المعطيات! تلك هي الإنجازات التي أنشأت بيئة ثارت بمنأى عن الصراعات القبلية والطائفية على الرغم من عديد الانزلاقات والثغرات المرتبطة بخلفيات وأهداف الراديكاليين، وتلك هي الحاضنة التي أنقذت تونس من خطة «الخلافة السادسة» ومشروع الإسلام السياسي وفقا لأطروحة الكاتب المشددة على أن إنقاذ تونس كان بفضل الإرث المؤسسي والنخب التقدمية والحركة النسائية وفاعلية الناشطين الحقوقيين والنقائيين والأحزاب السياسية التقدمية المؤمنة بقيم النظام الجمهوري بما يعني من حقوق أساسية قوامها المواطنة التامة. وفي هذا الإطار يمكن استيعاب تأكيد

العداية لطبيعتها عدم الاعتراف بتحققها. ويذهب الكاتب نحو الأقصى مؤكدا طابعها الاستثنائي إقليميا لأن السياق التونسي في نظره يتميز بمقومات «الدولة المدنية الموحدّة» (État-Nation) على خلاف أغلب شعوب الإقليم الخاضعة إلى أنظمة ملكية أو عسكرية أو طائفية ينخرها منطلق الصراعات والافتتال القبلي، إذ نجحت الدولة الوطنية في تونس منذ الاستقلال وفقا لمقاربتة في «تخليص المجتمع التونسي من هيمنة سلالة البايات»⁴ وقضت على «المخزن»⁵ قاطعة مع نظام حكم منتهك لمنظومة حقوق الإنسان الأساسية، لكن هل يعني ذلك الانتقال من اللاديمقراطية إلى الديمقراطية؟

لم ينخرط محتوى الكتاب في الخطاب السياسي المثمن إلى حدّ التمجيد ولم يقع في فخ المعاداة الإيديولوجية، بل اعتمد لغة الإحصاء والجداول والأرقام والمقارنات والاستنتاجات والتحليل والنظام الحجاجي، مبيّنا حجم استثمارات نظام الحكم التونسي في مجالات التعليم والتغطية الاجتماعية والخدمات الصحية والسكن الخ. كما أبرز الكاتب المكاسب في المجال التشريعي مثل مجلة الأحوال الشخصية الثائرة على الانتهاكات البطرياركية ورهانات العلمنة واجبارية التعليم واستبدال المناهج التربوية الكلاسيكية بالمناهج العصرية، وتطرّق إلى مسارات تطوير الحياة الاقتصادية عبر سياسات إصلاحية لعديد القطاعات مثل الفلاحة والخدمات والقطاع السياحي وبعض الصناعات. عموما يتضمّن الكتاب معجما علميا ناطقا بلغة الاحصائيات والأرقام والوقائع، معترفا بنجاحات تونسية

4 ص 122 من الكتاب

5 نفس الصفحة

النسب والتحوّلات الاقتصادية خلال أزمنة وفي فترات نماذج من الحكم لكنّه في باطنه تأمّلات فكرية في النسيج الاقتصادي الضامن للحقوق الاقتصادية بوصفها حقوقاً أساسية وكونية لتجسيد المواطنة، كما يبدو في ظاهره بيانات واحصائيات حول هوامش الحريات والانتهاكات الحقوقية المتفاوتة حسب الأطر المختلفة وفي باطنه تأمّلات فكرية في المعايير والثوابت الحقوقية الكونية، ويبدو في ظاهره مقارنات بين الأنظمة السياسية وأشكال الحكم وأنماط الاستبداد والتسلط وفي باطنه تأمّلات فكرية في النظام المؤسّساتي الأمثل لتحسين قلاع الحريات. لذلك حلق فيه الدكتور محمود بن رمضان بأجنحة المنظر السياسي (politologue) ونزعة الحقوقي المؤمن بحتمية التأمّل الفكري-الإشكالي في ماهية أهداف الثورة ومسارات تحقيقها، سعياً إلى فهم كنهها وتطبيق صرامة العلم من أجل صياغة مفهومها. فالثورة ناسفة للكثير من المصالح وصادمة لمن تتعمّوا بالرخاء ومزعزعة لأشكال النفوذ، فمن الطبيعي أن تكون محلّ استهداف كما يمكن أن تكون مجالاً للتأويل الإيديولوجي والسياسي ولكل خطاب مسكوت عنه، ولن تتحصّن قلاعها في نظر الدكتور محمود بن رمضان إلاّ بتحسين المسار الديمقراطي، والديمقراطية بالنسبة إليه «تجمع بين الحرية والازدهار والتطور الاجتماعي»⁷ فهي ليست مجرد شعارات سياسية بل لا بدّ أن تكون نسيجاً اجتماعياً واقتصادياً ضامناً للاستقرار السياسي.

الكاتب على الطابع «السلمي» لثورة اعتبرها متفرّدة بالديمقراطية في القرن الحادي والعشرين، و متميّزة بعمقها الاجتماعي وارتباطها العضوي بالحرية، إذ تمّ إسقاط النظام رسمياً يوم 14 جانفي سنة 2011 وفي اليوم الموالي تمّ «القطع مع الماضي والشرع في بناء مستقبل ديمقراطي»⁶ عبر تشكيل لجان الإصلاح السياسي وتقصي الحقائق والشرع في بعث مؤسّسات انتقالية.

وعليه تكون الثورة مسيرة راكمت عبرها الأجيال شروط الدولة المدنية والدليل على ذلك تجنّب المجتمع التونسي الاقتتال وصراعات الحروب الأهلية رغم موجة الإرهاب والاغتيالات السياسية وعنف المأجورين وتوظيف الكثير من المؤسّسات مثل المساجد، وبعض محاولات إسقاط النظام مثل حادثة بن قردان الهادفة إلى تحويل تونس إلى إمارة.

كذا هو المحتوى العام لكتاب ورد باللغة الفرنسية عنوانه: *La Révolution Tunisienne: une longue œuvre historique la Tunisie de 1574 à 2023* للأكاديمي محمود بن رمضان المنحدر في اختصاصه الأكاديمي من العلوم الاقتصادية والمهتم في أعماله الفكرية بالعلوم السياسية والحقوقية والاجتماعية. ويتنزل هذا الأثر ضمن النشر المشترك، إذ صدر عن المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة» بالاشتراك مع (AC Editions) ضمن سلسلة منشورات سنة 2024.

باختزال شديد يبدو الكتاب في ظاهره رحلة تائقة إلى تذكير القارئ بأسرار مسيرة شعب على امتداد قرون وفي باطنه تأمّلات فكرية في خصوصية واستثنائية سياق حضاري، ويبدو في ظاهره جداول حول