المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون
بيت الحكمة

عدد 2
جويلية - ديسمبر
2024

مجلّة الأكاديميّة التونسيّة

مجلّة سداسية بينيّة

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 الفيلالي الأنصاري
- إصدارات جديدة

هيئة الإشراف

المنصف بن عبد الجليل
(رئيس الهيئة)

عز الدين العامري

نسرين مفرّج

هالة الورتاني

سليمة بن سالم

الـفهـرس

الافتتاحيّة	المنصف بن عبد الجليل	6
من حداثة إلى أخرى: الأسماء والأشياء	فتحي انقزّو	9
حداثة أم حداثات ؟	عبد المجيد الشرفي	16
حداثات أم حداثة ؟	فتحي التريكي	22
في مسوّغات التّصوّر لحداثات بديلة	توفيق بن عامر	28
من منعرجات الحداثة إلى منشيات الحضور إلى النفس	محمّد أبو هاشم محجوب	36
الحداثة العالقة بين مساعي التحديث وانفصام الوعي ؟	معزّ الوهايبي	41
الحداثة بين عطوبات المشروع وعطالات البدائل	حميّد بن عزيزة	46
أسئلة الحداثة والدين في زمن العولمة	محمّد الصغير جنجار	52
عين على هجانة الحداثات	لطفي عيسى	58
هل التونسيّون حداثيّون ؟	الطاهر بن قيزة	65
مقاربة حول استثنائية السياق التونسي	عزالدين العامري	71

محور العدد القادم :

هل العيش معًا ممكن اليوم؟

الافتتاحيّة

المنصف بن عبد الجليل

1

لا يشكّ أحد في أنّ الإنسانيّة قد شهدت هذا العام واحدة من أقسى السنوات وأشدّها ضراوة لا على الفلسطينيّين وحسب وإنّما على الإنسانيّة قاطبة. تعرّض أهل غزّة والفلسطينّيون إلى إبادة جماعيّة لا شكّ فيها مهما تذرّع الإسرائيليّون بحجج متهافتة. وهبّت أمم عرفت الميز العنصريّ وبأس الاحتلال لتقاوم باسم الحقوق الإنسانيّة والقوانين الدّوليّة التي أسّست أصلا لحفظ العدالة والقيم الإنسانيّة، فظاعة الإبادة، إبادة شعب عريق، وإبادة حضارة راسخة في بواكير الزمن، وإبادة طبيعة غنيّة تزخر بالثروات الظّاهرة والباطنة، وإبادة أرض اختلّ تكوينها وفسدت تربتها بما أصابها من القنابل والأسلحة الفتّاكة. وتعرّى العالم برمّته، وخاصّة منه الشقّ المتقدّم المتصدّر لقيادة العالم، والتبشير بحياة مرفّهة لم يشهد الإنسان لها مثيلا، والدّاعي بلا تردّد إلى مواصلة البحث العلمي والاستزادة من الاكتشافات

التكنولوجيّة والاختراعات البيولوجيّة وما ماثلها. ولعلّ كلّ هذا يسوّق له بلا موارية أيضا بكونه عالم الحداثة ومقتضياتها.

2

وهنا مربط السّؤال الذي حيّر العالَم، وصنّف الأمم حسب مواقفها من حرب الإبادة التي لم تتوقّف على العزّل والعجّز منذ أكثر من سنة كاملة؛ حرب تؤذن في بلاد المشرق بزلزال وشيك لا يدرك منتهاه ولا تعرف آفاقه. ذاك السّؤال هو: أهذه هي الحداثة الغربيّة التي بشّرت بها «الأنوار» الأوروبيّة وكادت الأمم قاطبة تردّد على إيقاعها أنشودة العقلانيّة ونشيد الحريّة ومزامير الإنسانيّة؟!

صاغَ محورُ العدد ذاك السّؤال على نحو مختلف كما لو كان افترض حقيقة عليها شيء من الإجماع: هل تنحصر الحداثة في الغرب؟ وقرار السؤال تسليم بأنّ الحداثة أوروبيّة في نشأتها. وهنا مكمن آخر للسؤال لا مناص منه.

3

وربّما تراءى أفقان لأهل العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة على حدّ سواء. أوّلهما اعتبار الحداثة غربيّة النّشأة والمنبت ضمن فلسفة الأنوار تحديدا، ولكنّها في مقوّماتها ومبادئها لا يمكن أن تكون **إلاّ كونيّة لغائيّتها الإنسانيّة**. ولكن بين النشأة وما آلت إليه تجربة الحداثة التاريخيّة هوّة تدلّ ببلاغة الحجّة الملموسة على تنكّر الأمم الغربيّة المتنفّذة اليوم لقيم الأنوار الأصليّة. ولهذا لا تمثّل حرب الإبادة اليوم حداثة الغرب بقدر ما تدعو الغرب نفسه إلى ردّ الحداثة إلى قيمها الكونيّة 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 الأوروبيّ 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 الاجتراح من الثاني أساسه نقد الحداثة الغربيّة 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

تتّصل المقالات في هذا العدد بهذه المسائل والآفاق؛ وتبدو أهميّتها في كونها مراجعة نقديّة لمقوّمات الحداثة الغربيّة كما صاغها الفلاسفة المؤسّسون حتّى استحالت نظريّة في الإنسان الجديد، من ناحية، وفي استلهامها ممّا نحن بصدده من شراسة الحرب على فلسطين والجرأة على الحقوق الإنسانيّة، من ناحية أخرى. والحاصل أنّ كلّ المقالات تشترك في الإقرار بأنّ البشريّة تغالب اليوم مأزقا جديّا وقعت فيه الحداثة باعتبارها عهدا حضاريّا وفكريّا مشرقا. وقد تنبّه المقالات إلى نوعين من «الحلول» الممكنة على عسرها: أوّلا، مواجهة الأوروبّيين أنفسهم بأنّهم أضاعوا أصول الحداثة

الإنسانيّة وحادوا عن قيمها، وهو ما يستدعي تصحيحيا. (بيار نويل دي نيويل، ومحمّد علي الحلواني). وثانيا: وجاهة الإقرار بالحداثة المتعدّدة (عبد المجيد الشرفي، توفيق بن عامر، فتحي انقزّو، 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 والمتقلّب في الوقت الرّاهن.

ويظهر صنف ثالث من مقالات العدد هي بمثابة «الأفكار التطبيقيّة» على حالات بأعيانها، كحداثة ابن باجة (محمّد محجوب) وحداثة التونسيّين (؟) (الطاهر بن قيزة، عبد الحميد هنية)، و«الحداثة العالقة» كما يشخّصها معز الوهايبي، يعني الحداثة المتعثّرة في مجتمعات مازالت تبحث عن مسارها إلى تلك الرؤية الكونيّة إلى الإنسان أيّا كانت حضارته وموطنه. ويتّصل بهذا الصنف ما شخّصه غرد شبيتلر من أمر التراث والحداثة معلنا أنّها ازدواجيّة وهميّة. وكذا يعود بنا محمّد الشّريف 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 الرأي الثاني القائل بالكونيّة والإنسانيّة فإنّه يجيب بحجّته التاريخيّة والفلسفيّة على سؤال العدد.

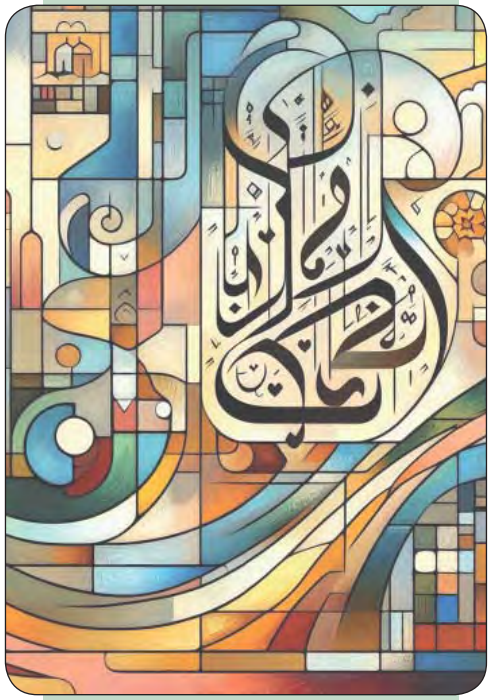
ويختم العدد بحوار مع شخصيّة فكريّة لها مساهمات جديّة في مبحث الحداثة، هي: الأستاذ عبده الفيلالي-الأنصاري. لعلّ القارئ يجد في ثنايا مقاله إضاءات مهمّة عن ثلاثة مفاهيم: الحداثة والعلمانيّة والعقلانيّة؛ بل يوسّع عبده الفيلالي - الأنصاري فكرته لتشمل ترجمة العلمانيّة إلى مشروع مجتمع حيّ وصفه وزير الشؤون الدّينيّة 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 وجاهة الحداثة الغربيّة والدّعوة إلى البديل عنها مفردا وجمعا. وقد حرصنا على تنوّع المقاربات، وتعدّد المداخل والمراجع حتّى يكون التفكير في هاجس يهمّ الجميع، إذ ليست إبادة شعب مثل الشعب الفلسطيني اليوم باستثناء إنسانيّ؛ وما قد يصيب الشّرق 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».

من حداثة إلى أخرى
الأسمـــاء والأشيـــاء

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 اليه 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 المبدإ 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 أولا، ثم استخلاص «العبرة» الفلسفية منها بعد ذلك: من ذلك ما جاء عند كبير الفلاسفة

(*) أستاذ تعليم عالي في الفلسفة- جامعة سوسة

أفلاطون في محاورة «**السفسطائي**» تحديدا من نظر في دلالة الابتداء في الفلسفة في مقطع شهيرمفاده 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» البرمانيدية... وكذلك قول المعلم الأول في «كتاب مابعد الطبيعة» ردا على عين النظر القدامي للوجود كنظر يغلب عليه التوحيد بالاشتراك المعنوي للوجود (pollakos legomenon) الذي يجعل قول الوجود ممكنا من داخل اجتراح الدلالات وتنوعها بالنظر الى نظام الموجودات، أي إلى مبدئية أخذ الفروق في أجناس الموجودات أولا ثم في الأقاويل وأصنافها ومراتبها ثانيا، وما بينها من التساوق المبني على امتناع النقلة بين الأنواع (metabasis) كشرط لاستقامة القول الفلسفي: هذا القول الذي ينشا بالنظر الى ما قال القدامى أولا ثم يقوم من بعد ذلك قولا(logos) يُنقل بالعلم والتعليم... ومن أثر ذلك عند العرب ما ورد من قول الفارابي في كتاب **الجمع بين رأيي الحكيمين** قولا لطيفا 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 الممشى النقدي والممشى الدوغمائي: أن الأول خاصة الفلسفة، وأن الثاني خاصة العلم، ولا سيما الرياضي، وكل قول نظري استدلالي؛ الأول ينظر في قياس العلاقة بين شروط إمكان التجربة وشروط إمكان موضوعاتها، والثاني يأخذ المعرفة بغير تقيد بالشروط القبلية التي تضع إمكانها في الذهن. وكذا قول هوسرل في كتاب **التأملات الديكارتية** (1929) عند الحديث عن الفرق بين «البحث السيكولوجي» و«البحث الفينومينولوجي»، وأنه يرجع إلى ما سماه «لوينة» (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)

وأخيرا 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 قبلُ 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».

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 الحداثة وأشباهها، أو بشأن الحداثة مفردة والحداثات بصيغة الجمع، بين وحدة الأسماء وكثرة الأشياء، أو بين ما صار ملحقا بالحداثة او مشتقا منها أو زائدا عنها: أليس هذا النوع من الجدل لفظيا بالمعنى الأقدم للعبارة؟ ما الذي يحدد نسبته إلى الواقع التاريخي، أو إلى الواقعات باختلاف سياقاتها؟ وما الذي قدر عليه هذا الاتصال بالسياق الغربي حصراً؟ 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 ان نقر قبل أي حديث في الغرض:

1. أن القول الفلسفي ليس سردا للاشياء 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 الشان فيه الفرق بين زمانين: زمان الكليات «الأسطورية» أو «الشعرية» التي لا تمايز فيها ولا اختلاف، كانها كتل هلامية متجانسة، وهي سنة الأقدمين عموماً، وزمان الابتداء الفلسفي؛ أو تجربة الجزئيات والتفاريق وهوالزمان النثري الذي هو عهد المحدثين...

2. أن النظرة الفلسفية كشأن المخيلة عند كانط ليست خلاقة لموضوعاتها من عدم بل هي نحو من التركيب يعمل بمعطيات موجودة ويصطنع ما لا نهاية له من التصاريف،أي من العوالم الممكنة كصانع (ديمورغوس) أفلاطون في محاورة «طيماوس»، أو إله لايبنتس Deus ex machina الفاعل بأمره فيما لا يتناهى من التأليفات؛ ولذلك يعمل الفيلسوف على استئناف هذه التراكيب والتفريق بين عناصرها لا على المزج بينها ومحو «اللوينات» 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 يتناهى من المكونات والعناصر الجزئية التي تدخل في حركيته الفعلية وتطورها في الزمن البشري...

فكذلك هو الشأن في الحداثة 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 عصرمن 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

رصيد تجريبي، هي من جانب أقرب إلى «المفهوم» الذي له مصداق معين بغض النظر عن المرجع الفعلي له؛ ومن جانب ثان تثبيت بالفكر لحدود في الزمن ذات بداية ونهاية حتى وإن اختُلف 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 خرافي 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 انبنت عليه من تقسيمات لتاريخ «الإبستيميات» (عصر النهضة، العصر الكلاسيكي...) هي أقرب إلى التجريد منهاإلى 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 استقر كل على حداثته: 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 حداثة «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 حداثة «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 أسيء تقدير طويلا بقصد أو بغير قصد: من أهدافها إعادة الاعتبار للتاريخ وللغة 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 للحداثة الايطالية وريثة تقاليد الكلاسيكيات، كانت الحداثة البريطانية، من معقلها الاسكتلندي، تواصل تراث «الحس المشترك» (commonsense) وتجدده 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

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 بوب 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، 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 كالألمعي الغامض هامان Hamann والمشاغب 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 نيقولاي مثلا)؛ كان كانط يناظر معاصريه من هذه الفئة مناظرة جدية وإن بنحو خفي غير مباشر؛ وقد بلغ به الأمر أن كتب نصا عام 1766 يجادل فيه المتصوف والرائي السويدي إيمانويل سفيدنبورغ 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 اجتنابه: 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

أدب الخيال العلمي المفضلة.

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

***

في الأحاديث الشائعة منذ نهايات القرن العشرين ابتداء بمابعد الحداثة (postmodernité) في رطانة لاقت رواجا عند الأمريكيين وبخاصة في أوساط النقد الأدبي والجماليات (Postmodernism) وفي بعض المناقشات الفلسفية؛ أو بما سمى «غير الحداثة» (Altermodernité) كنحو ما صار متداولا من جدالات أقرب إلى النضالية السياسية، وآداب المقاومة، واستعراضات شبه يسارية على طريقة الفرنسيين وعادتهم في تحويل كل شيء إلى موضوع نزاع سياسي وإيديولوجي. وهي قضايا باتت اليوم في وضع المنافسة تارة والتحالف تارة أخرى مع «الديكولونيالية» أو مع ما سمى «دراسات التابع» (Subaltern Studies) وما شابهها من تهجينات بعضها منحدر من تراث الاستشراق والاستشراق المضاد، وبعضها اقترح الاستغراب مخرجا ممكنا أو ردا مقابلا على الإرث الاستعماري على نحو ما اقترح أحد الفلاسفة الفرنسيين «اللامعين» قلب العنصرية التي لقيها الأفارقة من المستعمرين الغربيين ضدهم ليستقيم الثالوث الجدلي ويفضي إلى تركيب نهائي يستقر به التعادل بين الطرفين، وكأن التاريخ يشهد بالتصديق لقانون القصاص

(قانون تاليون Talion). وفي تنويعاتأخرى مما شاع أخيرا حديث بعضهم عن فرط الحداثة (Hypermodernité)، كتجاوز للحداثة ولمابعدها في نفس الوقت،وعن حداثة «سائلة» (زيغموند باومان)، وهلم جرا...

وقبل هذه التقليعات، التي لا ننكر ان يكون بعضها ناشئا من جدل فلسفي حقيقي، بقيت فكرة الحداثة نفسها، دون أيما إضافة من الإضافات واللواحق التي ذكرنا، مترددة بين تعيينات فلسفية ينافي بعضها بعضا بغير وسائط ممكنة: منذ التدبيرات الأساسية التي نقلت التصور والمفهوم إلى المشهد الفلسفي المعاصر ابتداء من «فينومينولوجيا» هيغل (1807) الفاتحة لملحمة الوعي «الشقي»، والمدشنة لخطاب «النهايات» الرؤيوي (apocalyprique) مرورا بتحليلات ديلتاي وهوسرل وهيدغر وغادامر المتصلة بأقدار الميتافيزيقا ونهاياتها في الفكر الغربي، وأعمال ماكس فيبر وزيمل ومدرسة فرنكفورت في سياق سوسيولوجي، وصولا إلى تجدد المنازعات بين المحدثين والقدامى في الدرس الأدبي والفيلولوجي: فالتر بنيامين، بيتر سوندي، هانز روبرت ياوس... 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 ودريدا، دون نسيان المحاولات التأليفية الكبرى: إريك فوغلن، ليو شتراوس، هانز بلومنبرغ،هانز يوناس، راينر كوزلك... إحياء للتقليد الألماني المتميز بالتواصل التاريخي مع التراث الفلسفي والديني وإعادة تركيبه من داخل سياقاته التاسيسية دونما اي ادعاء لخلخلته على الطريقة الفرنسية: كما فعلت فلسفات الاختلاف – فوكو، دولوز، دريدا... – او لاختزاله في الصيغة الأدبية أو السياسية للحداثة عند الأنغلوسكسونيين. وعلى خلاف هؤلاء جميعا، فكر بعضهم في إحياء النزعة التقليدية (Traditionalisme) ضد الحداثة بمفهومها الغربي تحديدا: 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 «لوينات» 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 مقيما في بيته وبين أهله.

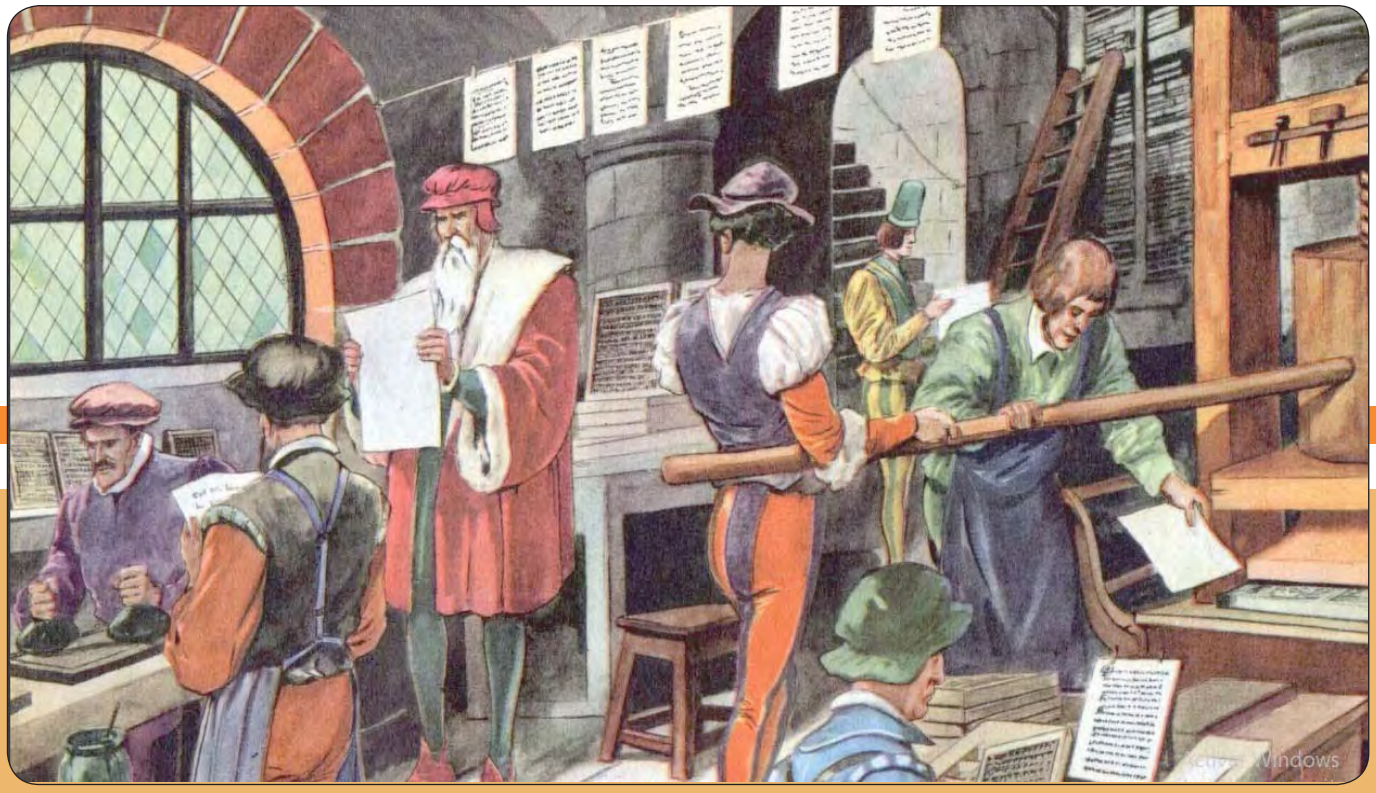
حـداثة أم حداثـات؟

عبد المجيد الشرفي (*)

إن الخطأ الذي يقع فيه عديد المحلّلين يتمثّل في المزج بين النظرية والتطبيق، ولا سيما حين يتعلّق الأمر بالمنظومات الدينية والفكرية عموما. لذا ترى مثلا مَن يعيب على الإسلام تعصّب أتباعه وانغلاقهم وانخراط الحركات التي تدّعي الانتساب إليه في العنف الأعمى، وعلى المسيحية ما سلكه ممثّلوها من شناعة ضروب التعذيب في محاكم التفتيش، وعلى اليهودية ما يرتكبه الصهاينة باسم تعاليمها من إبادة جماعية في غزّة. والحال أنّ المقارنة لا تجوز إلا بين نصوص هذا الدين وذاك دون انتقاء، أو بين سلوك طرَف ما في ظرف معيّن وسلوك الطرف الآخر في نفس الظروف. وقِس على ذلك ما تُحمَّل الحداثة من المسؤولية عن الحروب المدمّرة، والتفكّك الأسري، والعدوان على الطبيعة في المجتمعات المعتبرة حداثية، وما إلى ذلك من صنوف الشرّالتي 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 العربيّة الإسلاميّة بكلّيّة الآداب.



بالنظرة إلى الحداثة نظرة لا تاريخية ولا أنتربولوجية ولا تُولي اختلاف تجلياتها أهمّية، وإلى التمييز الأكيد بين الحداثي والمعاصر. فالحداثة بما هي نمط حضاري شامل يهمّ 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 يداه واكتشف النار وأبدع الزراعة وطوّر أدواته في كل المجالات، وأنشأ حضارات ما زالت آثارها تشهد على عبقريّته 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، سواء مع الاعتراف بفضل السابق أو بتبنّيه 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 وتعثّر 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 تعبير 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 أساسا تطوير جذري أحيانا لما أنجز قبلها. فعلى سبيل المثال،

هل كانت الطباعة التي يسّرت الحصول على المكتوب وعمّمت الاستفادة منه بعد أن كان مقصورا على فئة قليلة قادرة على اقتناء المخطوطات، ممكنةً 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 أُسَر 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 الأذهانَ إمكانيةُ 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 توفّر لهذه الطبقة الصاعدة من التراكم الرأسمالي، ثم ما سمحت به الثورة الصناعية من أنماط إنتاج لا قِبَل للقدماء بها وتحتاج إلى اليد العاملة التي حرّرها التصنيع من الأشغال الشاقة التي كانت تستلزمها الزراعة ويقوم بها الأقنان والعبيد.

كان ذلك ما بشّرت 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 بالتمتّع بالمنزلة الجديدة التي احتلّوها، بل رأوا أنّ لهم رسالة عليهم أداؤها 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 الفظائع التي يرتكبونها تجاه إخوانهم في البشرية في المدّ الامبريالي الاستعماري والاستغلالي الذي يعيشونه. ولكنّ آثارهذا 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 المرتنيكي 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 الفظائع التي ارتكبها الألمان في الكاميرون والموزمبيق، على غرار الجرائم الشنيعة التي ارتكبها الأوروبيون في حقّ السكّان الأصليّين حين غزوا أمريكا، أو ما ارتكبه المستعمرون الفرنسيون والبريطانيون في الجزائر والهند

وغيرهما، والتي لم تُثِر في الضمير الأوروبي نفس الاستنكار 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 لأنّنا خبرنا من الغربيين الاستعلاء والاحتقار، فضلا عن الاستغلال، يجب أن نعرض صفحا عن الإيجابيات التي تحققت لفائدة البشرية بفضل تلك الحداثة ذاتها، من تقدّم في الطبّ، 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، كلّما رُمنا النأي بأنفسنا عن المضارّ 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، ولكنّ هذه الخاصية لا تعني أنّ كلّ 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 التخلّص من الدغمائية ومن التفكير الميثي الذي كان سائدا في جلّ المجالات، ممّا سبّب لا محالة حرجا لدى أتباع المسيحية المنتشرة في أصقاعها، ولكنّه كان الثمن الذي لا مناص من دفعه ليتحرّر الفكر من المكبّلات 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 المغيَّب 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 المحمّدية التي أكّدت على المسؤولية الذاتية وأعرضت عمّا كان شائعا من التضامن في نطاق القبيلة بصرف النظر عن كونه رشدا أو غواية. ولم يُكتَب لهذا الاعتراف بقيمة الشخص، بصرف النظر عن انتماءاته، أن يكون هو الأساس للمجتمع الإسلامي كما انتظم في التاريخ، لأنّ الظروف لم تكن مواتية لغلبته على قوى الاتّباع والتقليد والتخلي عن المسؤولية لفائدة «المكلّفين في أنفسهم وفي غيرهم» حسب عبارة الإمام الشافعي. ولمّا أتاحت الظروف من جديد أن تحتلّ منزلة الشخص المكانة الأولى في الاعتبار، أمكن للحرية بمفهومها الحديث - بمعنى أنها ليست ضدا للاسترقاق وحسب - أن تشمل كلّ ميادين النشاط البشري، وأن تكون رديفا أساسيا للعقلانية وقاعدة صلبة للإبداع.

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

بأنواعها والإحسان بصنوفه، والرحمة – وما أدراك ما هي–، وقفنا على أهمّ ما ميّز مرتكزات الحداثة وما به نسفت القيم الموروثة التي أضفى عليها الزمن قداسة وبداهة في الضمير الجمعي فعسّر التصدّي 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 تُعتبَر في عداد قوانين الطبيعة التي يعجز الإنسان عن تغييرها. كما أنّ من العسير القضاء على الوصاية التي تمارَس تحت عناوين مختلفة ولكنّها لا تسمح باستقلال الشخصية وحرية الاختيار. ألم يكتب لا بواسي (La Boétie) منذ القرن السادس عشر عن «العبودية المختارة» !

ما هي علاقتنا اليوم بمظاهر الحداثة ومرتكزاتها؟ لا يصح بطبيعة الحال رسم مشهد قاتم لبلدنا ولعالمنا العربي كلّه، وكأنّه لم يشهد أيّ أثر للتحديث. ولعلّ أخذه المحموم أحيانا بمنجزات الحداثة المادية في بعدها الاستهلاكي وما توفّره 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 بعيده 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 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 احتلّت أعلى المناصب في القضاء والإدارة والطبّ والجامعة وغيرها، وحتّى أضحى عدد الفتيات اللاتي يزاولن 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 شبكتَي الكهرباء والماء الصالح للشرب بنِسَب محترمة، وعلى ما شيّد من صناعات مختلفة وسدود وطرق سيّارة ومعاهد وجامعات، إلى غير ذلك ممّا يُحسب لمنافع التمتع بثمار الحداثة ولا يمكن أن يكون عديم التأثير في طرق التفكير.

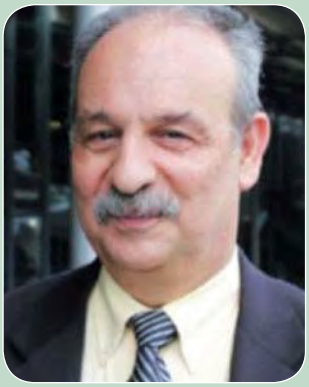
ورغم ذلك فنحن غير راضين عن واقعنا، ولا سيما عندما نقارنه بالمستوى الذي بلغته البلدان المتقدمة، وننظر إلى الغرب نظرة مزدوجة: نريد أن نكون في مستواه العلمي والمادي وحتى العسكري، ولا يرضى أحد من معاصرينا العودة إلى ركوب الجمل والحمار بدل السيارة والطائرة من جهة، ونعاني من نظرته الاستعلائية واستغلاله، وننقد مظاهر السلوك الشائعة فيه والتي نراها منافية لأخلاقنا، من جهة أخرى. ولذا ترانا نبحث عن حداثة أخرى غير حداثته، ولا نشعر بأنّنا نجري وراء وهم وسراب. والسبب واضح في هذا الموقف، هو النظر إلى الحداثة وكأنها علبة محكمة الغلق لا سيرورةٌ تتّسع لكلّ إبداع ولا حصرَ

لتجلّياتها، وهو في الآن نفسه أنّنا لا نشارك في إنتاج تلك الحداثة التي أصبحت كونية، أحببنا أم كرهنا. فالآفاق التي بشّرت 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 جزءا هاما من الجمهور وتهدّد مصالح المستفيدين من الوضع الراهن.

يمكننا أن ننقد صباح مساء كَيل الغرب الامبريالي بمكيالين، ونسجّل عدم وفائه للقيم الكونية التي يدّعي أنّه يدافع عنها، لكنّنا لا نستطيع أن ننكر أنّ الصين والنمور الآسيوية لم تقدر على مزاحمة الغرب إلا عندما خطّطت للأخذ بأسباب قوته: التصنيع والبحث العلمي والتنظيم العقلاني والتخلي عن العلاقات الاجتماعية التقليدية متى كانت عائقا للتحديث، ففتحت صفحة بيضاء في تاريخها ولم تكن حبيسة ماضيها المجيد. وقد يقول بعضهم إنّهم لم يحاكوا الديمقراطية الغربية وأوجدوا لأنفسهم طريقا 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 عموما، يدلّ عليها تدنّي نسب المشاركة في الانتخابات، وبعد اهتمامات الطبقة الحاكمة عن مشاغل المواطنين العاديين، وصعود أحزاب اليمين العنصري المتطرف المهيّئة للفاشية، وفشوّ الشعبوية التي لا تؤمن بالوسائط الاجتماعية والسياسية. ثم إنّ انعدام الديمقراطية في البلدان التي حقّقت التقدم دون تطبيقها على الطريقة الغربية لا يعني البتّة أنّ سكّانها لا يتطلعون إلى مزيد من الحرية والمشاركة في الشأن العام والتمتّع بحقوق المواطنة الكاملة.

وربّما كانت لنا اليوم، بفضل شبكات التواصل المختلفة وسرعة انتقال المعلومات، فرصة لطيّ المراحل، بشرط أن نبتعد عن الأوهام وعن الزعم بأننا قادرون على إبداع حداثة خاصة بنا. فهذا الوهم شبيه بما يروّج عن ما بعد الحداثة، 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 يسلّط عليه هذا الاعتراف من خارجه. والحقّ أنّنا جميعا، بصفتنا بشرا وشعوبا، لم نخرج بعد من النمط الحضاري الكوني ذي المنشإ 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 يُرغَمون على مسايرته فيبقون تابعين ممزّقين بين ماض يستحيل أن يعود وحاضر مفروض عليهم، وليس لهم فيه أدنى باع.ومن الطبيعي أنّ لأيّ خيار ثمنا يتعيّن دفعه، فإمّا أن يكون بمردود إيجابي يسمو بالمنزلة البشرية، إذا أُحسن الاختيار، وإما أن يكون مردوده تأبيد التخلّف والشعور بالغبن والمهانة دون قدرة على الفكاك منهما.

حداثـات أم حـداثة ؟



فتحي التريكي(*)

منـذ أواخـر القـرن الماضـي والنقـاش يحتـدّ حـول معضلـة الحداثـة فيمـا يخـصّ علاقتهـا بالاسـتعمار[1] مـن ناحيـة وبهيمنـة المركزيّـة الغربيّـة في المجـالات الاقتصاديـة والسياسـية والثقافيّـة مـن ناحيـة أخـرى. والحقيقـة أنّ التحديـث قـد أصبـح بديهـة علـى صعيـد الحيـاة اليوميـة، بـل أصبحـت المجتمعـات الإنسـانية لا تـرى حرجـاً في تقبّلـه وفي اندماجـه بمعطياتـه التكنولوجيـة المتطـوّرة مـع تقاليدهـا وتراثهـا. فكيـف يمكننـا اسـتئناف التفكيـر في الحداثـة إذن ومـا هـي شـروط إمـكان الوعـي بهـا ورهاناتهـا علـى ضـوء مسـتجدّات الراهـن؟ وهـل صيغـة الجمع التـي أصبحت متداولـة فيمـا يخصّهـا تسـتجيب لإمكانيـة حـلّ هـذه المعضلـة؟ وهـل الحداثـة حقّـا حداثـات؟

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

1 انظـر أسـفله في الهامـش 14، رأي الفيلسـوف الأمريـكي اللاتينـي الأرجنتينـي والـتر منيولـو (Walter D Mignolo, Local Histoties/Global Designs. Coloniality الـذي ورد في كتابـه Subaltern Knowledges and Border thinking, Princeton University Press) عندمـا دعونـاه إلى تونـس في نطـاق نشـاط كـرسي اليونسـكو للفلسـفة بالعـالم العـربي سـنة 1998.

يبدو أنّ صيغة الجمع في الحداثة قد أضحت اليوم «شخصا مفهوميا» 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 الحداثات[2] ناقدا بذلك مركزية الغرب في تصوّر أحادية الحداثة ومعتبرا أنّ التغيرات السياسية لراهن العولمة يفتح هذا التصور على التعدّدية.

ليس ثمّة شك أنّ الحداثة زمنيّة في جوهرها وقد اصطبغت منذ نشأتها بواحديّة التصوّر. إلا أنّ للزمن حركية متنوعة، تكون تارة تطورية 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 تحرّر من ثقل العادات والتقاليد وإبداع على جميع المستويات يخرج من المرجعية الضيقة ليؤسس قدرة متجددة على التجاوز المستمر نحو المستقبل[3]. بهذا المعنى ترتبط الحداثة بمفهوم الإنماء والتطوير من حيث البنى المعرفية والعقائدية المتصلة بالعلوم والأيديولوجية 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 والفعّال للبراكسيس في الهنا والآن.

وكما حاولنا توضيحه في كتابنا فلسفة الحداثة[4]، فإنّ 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

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

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

تتحكم في أغلب تمظهرات الحياة المعيشة وتجليات الحياة الفكرية»[5]. ولكن ومع ذلك قد تصبح الحداثة مجرد فكرة نستعملها للدلالة على ما يجدّ في صعيد الأفكار والممارسات، أو بتعبير الكساندر كويري[6] هي فكرة للدلالة على نمط معين للتعبير والتفكير في فترة تاريخية معينة عن الطبيعة والإنسان مثل نمط المعاصرين تقريبا وباختلاف عن أساتذتنا وشيوخنا. فكلّ ما قيل لأول مرة أو ما تجاوز به المرء ما قيل لأول مرة أو ما قيل سابقا يصبحان معياري التأويل والقراءات في نقد النقد وأدبيات المفكرين وإبداع المبدعين. هكذا إذن سننتهي حتما وبالضرورة إلى فرقعة مفهوم الحداثة الذي تكوّن أساسا على مفهوم التغيير الحضاري الشامل ولكنه فتح حركة تاريخية تستند إلى هذا التغيير وتفترض الوعي به وبمستتبعاته، بحيث أنّ معظم متطلّباتها، تتميز بخصوصيات محلية، أفرزها التراث المحلي لكل بلد. الشيء الذي يعني أنّ حضور التراث في الحداثة، بشكل أو بآخر، مسألة حتمية وتاريخية، لتصبح الحداثة حداثات تلعب فيها المحلّية دورا مهما في تأصيلها.

هكذا إذن تكون صيغة الجمع جوهريّة في الحداثة لأنّها عنصر تغيير داخلي للمجتمع يعتمد جدليّة العودة والتجاوز حسب تعبير رشيدة التريكي[7] فالحداثة هي الحالة الناتجة عن تطور زمني يسمح للوضع القائم المتجدد تلقائيا أن يعبّر بشكل أو بآخر عن روح العصر، عن الحضور، حضور الأنا «في الهنا والآن»، على صعيد الإبداع الفني والعلمي والثقافي عامة. ذلك يعني أن التركيبة الداخلية لمفهوم الحداثة تحتفظ تلقائيا- كما تؤكد على ذلك مدرسة فرنكفورت[8]- بصلات تبدو أحيانا سرية وأحياناً أخرى علنية مع الماضي والتراث.

لا نتحدّث هنا عن صيغة الجمع في تمظهر الحداثة وتجلّياتها فذلك أمر طبيعي حيث يمكننا تمييز حداثة الفن عن حداثة الاقتصاد وحداثة العلم وغير ذلك إذ لا يمكننا فهم الحداثة إلا من خلال أشكالها المتنوّعة وارتباطها بالممارسات القوليّة وغير القوليّة. وما يهمّنا بالأساس هو الكشف عن طبيعة الحداثة التي تعتمد التنوّع الثقافي والحضاري حسب جدليّة التأصيل والتجديد.

لكلّ ذلك لا ترتبط الحداثة بمركزية الغرب إلّا نسبيّا. 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 بدّ من الانتباه إلى أن قنوات الاتصال العلمي والفكري بين الغرب والإسلام مثلا في القرن الثاني عشر قد ساهمت بصفة مباشرة في عملية دحض التقاليد الكنيسية بالاعتماد

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 تحسّن إنسانية قد أمسكت بتلابيب وعيها، وهكذا يمكن تحديد مفهوم الحداثة في سياق الزمنية، كتعبير آونة مفضّلة من صيرورة التراكم وتزايد الخبرات وتطوّر العلوم. فإننا نلاحظ أن هذه الآونة قد تحقّق 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 بالاشتراك في تنفيذ مشروع 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

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 شكّ في تأثير علوم الحضارات المجاورة وفلسفاتها وثقافاتها في معطيات تأسيس أركان حداثة النهضة الأوروبية. ولهذا سيكون تعاملنا مع هذه الحداثة كتعاملنا مع أنفسنا ومع كياننا. فالحداثة تصبح إذن تأصيلا للكيان وانفتاحا على الجديد. وهكذا تكون هوية كلّ حضارة حلقة وصل معقدة تربط حضور الوجود في العالم بما فيه وتفتح أمامه باب المستقبل حسب معطياتها فتتعدّد الحداثات وتتأقلم مع الوجود العيني للحضارات.

ففي مجتمع معيّن يمكن للحداثة أن تأخذ شكل ما بعد الحداثة [9] أو ما فوق الحداثة[10] أو الحداثة المتأخرة[11] أو الحداثة الثانية[12] أو الحداثة المتقدّمة[13]، كذلك يمكنها المزج مع عناصر الحضارة التي تتبلور فيها ومع تراتيبها فنتحدّث إذن عن حداثة عربيّة وأخرى إفريقيّة أو آسيوية أو إسلاميّة وهلمّ جرّا.

ومع ذلك دأبت التحاليل التي اتخذت الحداثة موضوعا على تأكيد غربيّتها نشأة ومصيرا وبالتالي أصبحت الحداثة مرتبطة جوهرا بالغرب وبالاستعمار. فهي من هذا المنظور فترة تاريخيّة اتّسم بها الغرب وانتقلت إلينا عن طريق الاستعمار وبدايتها احتلال مصر من قبل نابليون.فهل يعني كلّ ذلك أن التحديث هو أساسا تغريب لأنماط الحياة المختلفة في الحضارات التي لا تنتمي إلى الغرب؟ يذهب فلاسفة الديكولونياليّة[14] إلى ربط الحداثة بالاستعمار، وكما يقول ولتر منيولو «من الطبيعي أن تكون الحداثة والكولونيالية وجهين لعملة واحدة»[15]. في واقع

9 Postmodernité

10 Surmodernité

11 Modernité tardive

12 Seconde Modernité

13 Modernité avancée

14 ظهرت حركة الديكولونيالية في الدّراسات الحضاريّة بالجامعات الأمريكيّة أساسا في التسعينات من القرن الماضي مع مفكّرين وباحثين ومبدعين من أمريكا اللاتينيّة ومن إفريقيا وآسيا نذكر من بينهم أنيبال كويجانو، وإنريك ديسال، وولترمنيولو وإدوارد سعيد وغيرهم وكلهم تقريبا يعتمدون فلسفة فرانز فانون وإيمي سيزار مرجعا أساسيا وهي ضرب جديد من التفلسف يريد أن يكون خارج هيمنة المركزيّة الأوربيّة. ولا يمكننا هنا دراسة هذه الحركة. نذكّر فقط بأهمّ أطروحاتها. فهي تسعى إلى تعميق التقليد النقدي الأوربي بالاعتماد على فلسفات نيتشه وماركس وفرويد واستئناف فلسفات الاختلاف والغيريّة ودحض القول الاستعماري الغربي أي ما سمّاه ولتر منيولو بالعصيان الإبستيمي.

15 يكتب ولتر منيولو في كتابه سابق الذكر : «كان هذا المنطق التاريخي واضحا بالنسبة إليّ (كما هي الحالة بالنسبة إلى أولئك المشتغلين ضمن نظرية نظام العالم أو ضمن تاريخ اسبانيا وأمريكا اللاتينية) إلى حد أنني لم أعرف اهتماما آخر بمنطق تاريخي مغاير. إن أغلب الحضور (في ندوة انعقدت بتونس سنة 1998) هم من شمال إفريقيا وعرفت أن لتاريخ المغرب العربي دلالته وهو على اختلاف مع تاريخ اسبانيا وأمريكا (اللاتينية). وعندما انتهيت من الكلام سألتني رشيدة التريكي، أستاذة تاريخ الفن بجامعة تونس، تحديداً حول هذه المزاوجة بين الحداثة والكولونيالية. لم أفهم السؤال جيدا -وبأكثر وضوحاً- لم أجب عليه على الرغم من أنني قضيت عدة دقائق أحوم حوله، فإنني لم أفهمه تماما 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 الكولونيالية من خلال وجهة نظر تنويرية (وما بعد التنوير الأوروبي الحديث) بينما كنت أرى «نفس» السيناريو من خلال وجهة نظر اسبانيا وأمريكا (اللاتينية) بعبارة أخرى من خلال وجهة نظر التاريخ الوطني المهمش منذ ما بعد التنوير الأوروبي (اسبانيا) والفترة الكولونيالية (الهنود الغربيين، المتأخرين في أمريكا (اللاتينية) التي تم حذفها أيضاً من بنية تفكير الكولونيالية والعالم الحديث (ما بعد التنوير) وحسب وجهة نظري، فإنه من «الطبيعي» أن تكون الحداثة والكولونيالية وجهين لعملة واحدة. أما بالنسبة لرشيدة التريكي، فإن الكولونيالية تأتي فقط «بعد» الحداثة، وليس من السهل فهم وجهة نظر الأمريكية القائلة

الأمر يمكننا اعتماد فلسفة هابرماس[16] لحلّ هذه المعضلة من خلال مفهوم التحديث. تقوم نظرية التحديث على عمليّة تجريد هائل للحداثة عن بداياتها. يعني ذلك أن حركية التحديث- بما أنها ستكون نموذجا عمليا للتطور والإنماء- «تفكّك الحداثة وتفصلها عن أصولها، أي عن أوربا وعن حركيّة الاستعمار التي قامت بها بداية من أواخر القرن الثامن عشر، ثمّ تقدمها للإنسانية نموذجا إجرائيّا وعمليّا 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 بالمعقولية التي تأسست مع نشوء الغرب الحضاري ومع الاستعمار، أي إذا كانت الحداثة وعي العالم الغربي بغربيته وبكونيته، فإن التحديث، من خلال ارتباطه بالأنموذج وبالواقع المتعدد والمتنوع سيفتكّ الحداثة من الغرب وسيجعل منها عنصرا عاما وكونيا، فينهي عصر الحداثة ويطوّر عصر «ما بعد الحداثة» وذلك بالنسبة إلى ثقافة الغرب، وسيفتح المجال إلى تعدّد الحداثة بالنسبة إلى البلدان خارج الغرب. طبعا يرفض هابرماس هذه النتيجة الأخيرة لأنّه يرفض فلسفة التنوّع والاختلاف التي يرى أنّها خطر على مركزيّة الغرب.

لعلّ فلسفة التنوّع هي التي قدّمت الحل لمعضلات الحداثة في تصوّر «الحداثات». فكما بيّنّا في كتابنا «الفلسفة الشريدة»، 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 القوليّة وغير القوليّة. واستتباعا لذلك تتفتّت القيم وتتخلّى عن كونيّتها، بل تنفجر الكونيّة في حدّ ذاتها لتصبح «كونيّة تعدّديّة» Pluriversalité[17]. والكونيّة التعدّديّة تفترض أنّ الكون لم يعد عالما واحدا متجانسا تتحكّم فيه مجموعة من القيم الكونيّة المعقولة والمقبولة من الجميع. بل هو مجموعة معقّدة وكبيرة من الأجزاء والأقطار ذات حدود متنقّلة يحكمها الاختلاف والتنوّع الحضاري. لذلك لا يمكن للحداثة أن تبقى هي هي في تنقّلها من جزء إلى آخر، فهي أيضا حداثة تنوّعيّة أو بالأحرى حداثات قد تختلف من جزء إلى آخر. هكذا تكون هنا صيغة الجمع جوهريّة لأنّها ستكون حتما 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 مفهوما» ؟ أليست عمليّة التجريد واجبة هنا ؟ كيف يمكننا التعرف على الحداثات إذا لم تكن لنا في أذهاننا فكرة موحّدة عن الحداثة؟ معضلة أخرى

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 والكاريبي قبل الثورة الفرنسية وفي فترة نابليون «ومنذ الكولونيالية الفرنسية فلاحقاً وبعبارة أخرى فإن الفرق الكولونيالي يشتغل 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.

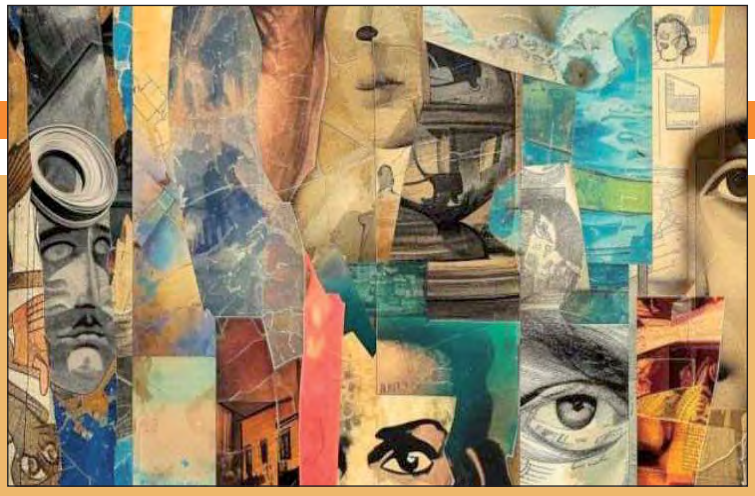
تكاد تكون طريقا مسدودا. فالمفارقة تتأتى من أنّ جوهر الحداثة يكمن في تنوّعها وفي الآن نفسه يكون التحديث مشروعا تعميميّا وشموليّا، وذلك بواسطة عقلنة الفكر والقول وبضبط مراجعه الأساسية وتحليلها، وبواسطة عقلنة وسائل الحياة التكنولوجية والعلمية وغيرها، وبواسطة عقلنة المجال السياسي وترسيخ نظرة مستقبلية تعتمد الانفتاح. ذلك يعني أن التحديث مهما كانت الحداثات ومهما اختلفت وتعدّدت، محدد بغائية أساسيّة 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 الحداثة فتقبّلتها الحضارات غير الغربيّة بريبة وأحيانا بالرّفض. إذ لا ترتبط عملية التحديث بمركزية الغرب ومشاريعه الاستعمارية بصفة عضوية وكاملة، كما بيّنّا أعلاه. فبداية الحداثة بدايات. وتكمن هذه البدايات أساسا في الاستناد إلى العقل وفي الأخذ من مناهل الحضارات الأخرى. ففي الحداثة شيء من تراثنا وشيء من كياننا. والحداثة في صيغتها التعدّديّة 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 سبيلا[18] كحل لهذه المفارقة أن نقلب الإشكالية رأسا على عقب. أي ألا نمرّ من الحداثة إلى الحداثات، بل من الحداثات إلى الحداثة. فقد كتب مثلا أنّ «الحداثة سيرورة تاريخيَّة كليَّة للعصور الحديثة، سيرورة مركَّبة وعنيدة، تولد لذاتها كيفيَّات ووسائط الانتشار عالميَّاً، بدرجات وسرع وتدرجات مختلفة عبر عدَّة مستويات أو عتبات، أوَّلها الحداثة التقنيَّة، وهي أيضاً مستويات ودرجات، والحداثة التنظيميَّة ابتداء من الاقتصاد إلى السياسة مروراً بالبنية الاجتماعيَّة، وأخيراً الحداثة الفكريَّة أو الثقافيَّة التي هي الشرط اللازم المضمر الذي يمكن أن يتحوَّل إلى معيار حاسم في تقييم كلّ المستويات والعتبات الأخرى للحداثة». ليس ثمّة شك أنّ فكرة الحداثات ستصبح شعارا ايديولوجيّا إذا لم تتولّد عنها مجموعة من القيم والأفكار تكون مرجعيّة للصيغة التعددية للحداثة وهذه المجموعة هي الشخصيّة المفهوميّة للحداثة، شخصيّة تعقّلية منفتحة على التعدّد والتنوّع قابلة لكونيّة الاقتسام رافضة لكلّ هيمنة.

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

في مسوغات التصور لحداثات بديلة



توفيق بن عامر (*)

I- في معنى الحداثة البديلة

إن مفهوم الحداثة البديلة الذي شهد رواجا متزايدا 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 للقدامة وتجاوز لها ونزوع إلى الأفضل والأحسن للوجود البشري في هذا العالم تعتبر قدرا ومصيرا لا محيد عنه لكل المجتمعات الإنسانية وذلك بحكم التغير الزمني وتغير أساليب المعاش وتراكم التجارب الحياتية والمعارف العلمية. فالحداثة تمثل في هذا المسار طورا 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 العربيّة الإسلاميّة بكلّيّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس.

بهذا التصور عبارة عن مسار طبيعي وصيرورة 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 الرافضة للحداثة بالكلية والداعية إلى الاستعاضة عنها بالجمود على الماضي وأوضاعه مهما استندت اليه من مبررات.

لكن مفهوم الحداثة البديلة يتضمن مدلولا ثانيا يتمثل في رد الفعل على نمط معين من الحداثة وهي الحداثة الراهنة في نسختها الغربية. ونذكر في هذا السياق بأن الأنموذج الحداثي الغربي قد اعتبر منذ نشأته الأنموذج الأوحد 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 التصورالأنموذجي 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 الجغرافي 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 بتهاوي 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 منفلتة من قبضة الإنسان ومرتدة عليه.

كما انتقد الفيلسوف الألماني مارتن هيدجيرMartin Heidegger (1889–1976)

1– ابن خلدون - المقدمة - الدار التونسية للنشر – المؤسسة الوطنية للكتاب – 1984 ص 31

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.

التطـور التكنولوجـي ورأى فيـه خطـرا علـى الطبيعـة وإعلانـا للقطيعـة معهـا[4].

لكـن ردود الفعـل المنتقـدة للحداثـة قـد ازدادت تواتـرا بعـد الحـرب العالميـة الثانيـة وسـاد الشـعور بأنهـا قـد فشـلت في تحقيـق مـا بشـرت بـه الإنسـانية مـن حريـة وأمـن وعدالـة ومسـاواة ورفـاه اقتصـادي وتقـدم حضـاري وتأمـين السـعادة للكائـن البشـري في هـذا الكـون. وكان مـن شـواهد الإخفـاق في تحقيـق تلـك الأهـداف تواتـر الحـروب في العالـم بعـد حربـين عالميتـين مدمرتـين وحـرب أيديولوجيـة بـاردة دامـت زهـاء نصـف قـرن عـلاوة علـى اسـتفحال السـباق نحـو التسـلح وتفاقـم ظواهـر الهيمنـة والتسـلط في الأنظمـة الحاكمـة وتوالـي الانتفاضـات في المجتمعـات وانتشـار الفقـر وتزايـد عمـق الفجـوة بـين الفقـراء والأغنيـاء مـع اسـتنزاف الثـروات الطبيعيـة والإضـرار بالبيئـة ممـا مـن شـأنه أن يمثـل تهديـدا لمصيـر الانسـان. وهـي ظواهـر قـد سـاهمت في رسـم صـورة قاتمـة للحداثـة وكشـفت عـن جوانبهـا السـلبية ووضعهـا المتـأزم حتـى قـال بعضهـم ولاسـيما عالـم الاجتمـاع الفرنسـي ألان تـوران Alain Touraine (1925 –2023) أن الحداثـة قـد تطـورت ضـد ذاتهـا[5].

II – من الحداثة الى ما بعد الحداثة

لقـد أسـهمت كل تلـك العوامـل في ظهـور تيـار اجتماعـي ثقـافي وفكـري سـيزداد تبلـورا مـع نهايـة الخمسـينات وخـلال السـتينات مـن القـرن الماضـي ملوحـا بنهايـة عصـر الحداثـة ومعلنـا مرحلـة حضاريـة جديـدة هـي عصـر مـا بعـد الحداثـة. واختـرق ذلـك التيـار مختلـف الأنشـطة الاجتماعيـة والثقافيـة وتجلـى في شـتى الميادين الفكريـة والفلسـفية والأدبيـة واللغويـة والمعماريـة والفنيـة وانقسـم المسـاندون والمتعاطفـون مـع هـذا الخيـار الجديـد إلـى اتجاهـات ثلاثـة : اتجـاه رافـض للحداثـة الغربيـة بالكليـة ويعتبرهـا مـن الماضـي ومثلهـا كل مـن الفيلسـوف فرانسـوا ليوتـار Francois Lyotard (1924 –1998) في كتابه «**وضع ما بعد الحداثـة**»[6]. وجـان بودريـار Jean Baudrillard (1929 –2007) الـذي أسـلفنا ذكـره وإيهـاب حسـن (1925 –2015) الفيلسـوف المصـري والأمريكـي الـذي اهتـم خاصـة بوضـع جـداول مـن المقابـلات بـين مفاهيـم الحداثـة ومفاهيـم مـا بعـد الحداثـة في كتابـه «**منعطف ما بعد الحداثـة**»[7] . واتجـاه ثـان توخـى إجـراء تعديلات هيكليـة في المقـولات المركزيـة للحداثـة تثويـرا لهـا مـن الداخـل. وقـد مثـل هـذا الاتجـاه نخبـة مـن المثقفـين والأكاديميـين الفرنسـيين كل مـن زاويـة اختصاصـه مثـل الماركسـي لويـس ألتوسـير Louis Althusser (1918–1990) والناقـد الثقـافي رولان بـارت Roland Barthes (1915 –1980) صاحـب نظريـة مـوت المؤلـف وكذلـك جيـل دولـوز Gilles Deleuze (1925 –1995) والفيلسـوف جـاك ديريـدا Jacques Derrida (1930 –2004) واضـع النظريـة التفكيكيـة ومحلـل للرؤيـة مـا بعـد حداثيـة في كتابيه «**الكتابة والاختلاف**» و«**في علم النحو**»[8] والمؤرخ ميشـال فوكو Michel Foucault (1926 –1984) مؤلـف كتـاب «**تاريـخ الجنـون في العهـد الكلاسـيكي**»[9]. وقـد تركـز اهتمـام هـؤلاء

4 - باتريشـيا ووه Patricia Waugh – مـا بعـد الحداثـة –Postmodernism – ترجمـة شـعبان مكاوي-موسـوعة كمـبردج في النقـد الأدبي (القـرن العـشرون: المداخـل التاريخيـة والفلسـفية والنفسـية)- المـشروع القومـي للترجمـة- المجلـس الأعـلى للثقافـة – القاهـرة – 2005 – ص 418 .

5– ألان توران Alain Touraine– نقد الحداثة Critique de la modernitè – Paris- éditions Fayard-1992

6 – Jean FrancoisLyotard, la condition postmoderne :rapport sur le savoir – Paris- Minuit – 1979

7 – إيهـاب حسـن The postmodernturn : essays in postmodern theory and culture – Ohio state – columbus-university press -1987-p120

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

على نقد مضامين الحداثة الغربية وطرح الآراء الكفيلة بتجاوزها. ثم ما فتيء 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 الحداثة عوض استبدالها بالكلية ومن أبرز من مثل هذا الاتجاه الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني يورغن هابرماس Jürgen Habermas (1929 –...) والناقد الأدبي الأمريكي فريدرك جيمسون Fredrik Jameson (1934 – 2024).

1– نقد الحداثة الغربية

إلا أنه بالرغم من تعدد تلك المواقف وتنوعها فإنها تجمع أو تكاد على الإقرار بأزمة الحداثة الغربية وبضرورة مراجعة الأسس والمبادىء 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 االمؤدية الى الحقيقة الموضوعية وهي تعتبر من أهم ركائز الحداثة ومن أبرز مكاسبها.

1–1 نقد العقلانية والحقيقة الموضوعية

لقد رأى هؤلاء المنظرون لما بعد الحداثة 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 الإنسانية.[10] كما أنه لا وجود لعقل كوني هو ذاته في كل شخص بل توجد أنواع من العقلانيات المختلفة ثم إن قوانين العقل ليست فطرية وإنما مكتسبة يخترعها الإنسان للتفكير وفق بيئته التي نشأ فيها. فالعقلانية الحداثية 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 الروحية[11]. 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 اعتمدتها الحداثة 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

10 - دو لوز(ج) (G)Deleuze :حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة-ترجمة عبد الحي أزرقان وأحمد العلمي-المغرب- افريقيا الشرق 1999 – ص 94

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

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 مكتف 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 الواقع[12].

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 الدمارالشامل. 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 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 كالأنتروبولوجيا 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 منفلتة 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 الليبيرالي 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

12 –Derrida (J), L'écriture et la difference. P 32

بمكيالين واعتبار تلك المباديء حكرا على الإنسان الغربي. وأما اقتصاديا فقد نظر إلى الرأسمالية بوصفها نظاما يمتص طاقة الإنسان لمضاعفة أرباحه ثم يحولها إلى طاقات لاستعباده كما يجرد الأشياء من قيمتها الذاتية ولا يعير اهتماما 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.

1-4 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.

ووصفوا تلك المنظومات بالإرهابية والرامية الى تحطيم الآخر. وقد شبهها جاك ديريدا Jacques Derrida بالاستبداد إيمانا 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 إلى نفي الاختلاف في المجال السياسي فلا ينبغي الاقتصار على سماع خطاب الحاكمين بل لابد من الإنصات إلى 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 وراديكالية يمكن تفسيرها بأن رد الفعل خلال الأزمات يكون عادة من نوع الفعل ذاته حسما وإطلاقا. إلا أنه لئن تعددت المؤاخذات والانتقادات المسددة إلى تلك الأطروحات كنعتها بالعدمية والسقوط في اللامعنى فإنها رغم ما انتهجته من شك وتشكيك قصووي في الطرح الحداثي الغربي بما يكاد يشاكل «جنون الارتياب»[15] قد فتحت

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

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

III - في الطرح الحداثي التعددي

وفي إطارما تمخضت عنه تلك الجهود النقدية من نتائج يندرج المدلول الثالث لمفهوم الحداثة البديلة بما يفتحه من أفق على التعدد الحداثي 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 ومتذيلة للأنموذج الحداثي الغربي بل نجدها قد توخت مسارات اجتماعية وثقافية مختلفة وإن تفاعلت مع الأنموذج الغربي إيجابا وسلبا خلال تشكلها ونموها. ويمكن للمتأمل أن يلاحظ ظاهرة التعدد الحداثي في المسار الغربي ذاته. فالغرب في انتاجه لحداثته قد مر على الأقل بطورين : حداثة أولى نشأت مع عصر النهضة وامتدت الى القرن السابع عشر وساد خلالها مذهب الإنسية humanisme وحداثة ثانية انطلاقا من عصر الأنوار المواكب لظهور مصطلح الحداثة[16]. 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 الجرماني والأمريكي ومسارهما نحو الحداثة. فظاهرة التعدد الحداثي اقتضاها إذن تعدد تلك المجتمعات وتنوعها وإن راهنت على التقارب والتفاعل بينها والسيطرة على فوارقها رعاية لمصالحها مما ساعدها على عرض مشروعها الحداثي في صيغة تأليفية.

ولعلنا لا نعدو الصواب إذا ما لاحظنا أن الغرب ما فتيء 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 الغربي لتلك الحداثة واعتبارها حكرا عليه وممتنا بها على غيره من الشعوب. ولا يكاد يستحضر طابعها الكوني 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 صفق لاحتلال فرنسا للجزائر لأنه في نظره

الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو Michel Foucault كتابه حول «**تاريخ الجنون**» سنة 1961.

16 - في هذا الطور ظهر مصطلح الحداثة بفرنسا وقد استعمله الأديب والروائي الفرنسي بلزا ك Honoré de Balzac (1799-1850) سنة 1822.

انتصار للروح الأوروبية[17]. 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 محايث 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 والتصور. فالتحديث سواء تبناه مجتمع ما أوفرض عليه من الخارج لا يعدو الاهتمام والعناية بتطوير الجوانب المادية عبرعمليات تطبيقية تراكمية لتحقيق النماء الاقتصادي والسياسي والتكنولوجي بينما تمثل الحداثة في جوهرها تطورا في البنية الذهنية والسلوكية للإنسان وصيرورة 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 فلكها. لأن المجتمعات الإنسانية بهوياتها المختلفة وظروفها الفريدة وقيمها الثقافية بوسعها عبرعوامل نموها الذاتي أن تنتهج مسارات بديلة نحو الحداثة وأن تفرز أنماطا حداثية مختلفة تستند الى عوامل محلية وتراعي خصوصياتها الثقافية والتاريخية. ولا يجوز لنا مع ذلك أن نعتبر أن تلك الخصوصيات الحداثية بالنظر إلى اختلافها وتنوعها تقوم عائقا دون الترقي إلى مرتبة الكونية وأن النتيجة الحتمية التي يفضي 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 تأثر 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 النقدية[19]. فالكونية في القيم الحداثية تنبع 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.

17 – يعتبر الفيلسوف هيجل Hegel وكذلك الفيلسوف امانوال كانت Emmanuel Kant(1724- 1804) من أبرز المنظرين للحداثة والمدافعين عنها.

18 – حلل هابرماس Habermas نظريته في العمل التواصلي في كتابه الذي ترجم الى اللغة الفرنسية بعنوان : نظرية العمل التواصلي

Théorie de l’ agir communicatonnel. Paris. Fayard.1987

19 – عرض جيمسون Jameson مقاربته 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

من منعرجات الحداثة
إلى منثنيات الحضور إلى النفس

محمد أبو هاشم محجوب(*)

في المنعـــرج:

يتحكم فينا المنعرج ببنيته الخارجية. ومن يتسير على المنعرج إنما يهتدي في مسيره بجغرافية المنعرج الخارجية. إنه ينقل تلك الجغرافية في نتوءاتها وتضاريسها والتواءاتها، ينقلها إدراكيا (*perceptivement*) إلى وعيه ويوجه على المستوى «الحسّي 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 المتسيِّر على المنعرج من الأطوار ومن الأحوال يتعلق فقط بالتّحديق في هيئة طريق ينقلها قصد التماهي مع مطلوبها والاستجابة له على المستوى الحركي.

(*) عضو المجمع التونسي «بيت الحكمة» وأستاذ متميّز في اختصاص الفلسفة بجامعة المنار، عميد كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة القيروان سابقا، ومدير دار المعلّمين العليا بتونس سابقا.

المار على المنعرج **متفرّجٌ** إذن، مفتوح الإدراك على مشهد خارجي تتم الاستجابة له على ما تطلبه تضاريس ذلك المشهد، فلا تصدر الحركة عن أي تقدير تفكّري ذاتي، وإنّما هي استجابة تتماهى مع مطلوب خارجيّ، أو مع معروض خارجيّ. وباستثناء التّوتّرات العضليّة التي تؤمن التقدّم والدّورانَ وحتى الوثْب، وتتكيف مع مطلوب الإسراع والتريث، وتتداول على جهات الطّريق يمنة ويسرة، إلخ، لا يبذل الماشي أيّ شيء من نفسه، فكأنّما الطّريق هو الذي يرسم نسق المشي، ووجهته، وكأنما يتفعّل السَّير كما ينفعل الفاعل مع المفعول معه في تلك الصيغة النحوية القديمة «للمفعول معه»، صيغة تبدو إلى حد بعيد صيغة نحوية دلالتها مقلوب بنيتها: سرتُ والطّريقَ، فتضمر أني أسير لا محالة، ولكني أسير خاصة لأن الطريق هو الذي يسير.

فينومنولوجيا المُنْثَنَى:

لنفترض الآن أنّ ذلك المنعرِج، العارفَ بالمنعطفات، والتواءاتها، والذي تمرّس بها تمرّسا، وبات خبيرا بتفاصيلها، يقرّر يوما أن لا يغادر بيته أصلا، وأن يقدّر مساره، ويعتبر نفسه ماشيا، متسيِّرا: هو لا يتخيّل نفسه، لأنّ التّخيُّل لا يختلف عن الإدراك المباشر للانعراج فُرجةً على الطّريق وائتمارا لتضاريسها والتواءاتها، فكلُّ ذلك يتمّ في استحضار التمثل (*dans la présentification de la représentation*)، وإنّما هو يَختزلالمسير إلى عنصره الصّوريِّ الأصليِّ، الذي يستغني عن صورة المكان، ويختلق في وعيه معيشَ عناصرِ تجربة الترحّل مثلا، أو تجربة التّمشّي في جولة مثلا، أو في نزهة يومية. إنّ هذا الفعل هو انثناء إلى الوعي، إلى معيش الوعي، يستحضر قوارّ التّمشّي (*les invariants de toute dé-marche*) بصرف النظر عن العالم، وعن المحيط. إنّ هذا الانثناء لا يتمثّل شيئا، ولا يحاكي شيئا، ولا يتفاعل مع أيّ إغراء في الطّريق، ولا مع أي دعوة من دعواته. أن نمشي، ضمن إيماءة المنثنى، فذلك لا يعني محاكاة مسار سابق، ولا مسار شخص آخر، وإنما أن نبني مسارا انطلاقا من عناصره الأصْلانيّة. إنّالمنثنى تلفُّت عن المشهد وإقامة لمسار داخل الوعي. ينبغي أن نتمثّل الوعي المتمثِّل (*la conscience qui se représente*) البسيطَ، وعيًا خلّاقا. إنه لا يزداد بازيادتوارد الصور عليه، وإنما هو من عنصر الخطو، يصنع تثنية الخطو، ويغادر المفرد (*le singulier*) نحو الكثير الذي لا ينتهي.

هذا المنثنى ليس ميقاتا إذن ولا ممرًّا ولا مكانا: إنّه إيماءةٌ (*un geste*)، في مقابل المنعرَج مشهدا. إنه ينشئ أشياءه إنشاءً من ذاته، ويبسط عالمه وإحالات أشيائه على بعضها العض، حتى يأتلف منها معنى وعالم. في مدلول المعجم يفيد المنثنى طيَّ الشيء على الشيء، وردّ بعضِه على بعض، وقيامه على ملتقى الدفّتين من الطيّ (*Le Pli*)، هذا الذي يقيم فيه الوجود بوجه لا تكاد تراه حتى يصبح وجها مواجها، ولا تكاد ترى وجهه حتى يحيل على الثّني. والثني لا حدَّ له: إنّه اللّامتناهي، هذا الذي يحصل من ردّ الطرَف على الطرَف (*Plier*) أوّلا ثم من فَرْد المثنى (*déplierle pli*)، من بسط المنثني، من إطلاق طبقاته التي لا حدّ لها ولا عَدّ.

لا شكّ إذن أن المعيش الفينومينولوجي للوعي في المُنثَنى (والمُنثَنى هنا هو هو «الخزل» (*réduction phénoménologique*)

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 حنّبعل، ابن هذه الأرض جنوده وهم يتأهّبون لاختراق جبال الألب: «سنجد طريقا، أو سنفتح طريقا: فالطريق تفتحه خطانا». إن هذه الجملة هي العبارة الباروكية، اللايبنيتزية، عن الثني، موردا لامتناهيا : ماذا يعني أن الطريق تفتحه خطانا: إنه يعني أننا لا نهتدي بطريق مسطّرة المعالم، مرسومة المنعطفات والمنعرجات، كأنما هي التي تسيّرنا مثلما في ألعاب البلياردو. ليس لنا إلا الخطوة، وهذه الخطوة تصبح طريقا عندما نطويها.

إنّ التفكير هو هذا الثني الذي ننجزه مضاعفةً داخليةً للخارجيّ. لا شكَّ أنه يمكننا أن نستحضر قليلا هذا الفيلسوف العالم، لايبنيتز، ولكن كذلك الكتاب العبقري لدولوز عن «المنثنى» (*Le Pli*): أترجمه بالمنثنى لأني أريد أن أرى فيه في نفس الوقت: المكان، والآن، والشيء الذي هو المثنى، والدفّتين اللّتين تلتقيان في الثني فيغيبان منه عندما يظهر، ويغيب منهما عندما يظهران: ولكنه في كل ذلك إيماءةٌ، إيماءةٌ – 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 dehorset du dedans : « à l'intérieur de l'extérieur, et inversement » disait L'Histoire de la folie.

«أن نفكّر هو أن نَثْنِيَ، هو أن نضاعف البرّاني بجُواني مُطَاولٍ له. وها هي توبولوجيا الفكر العامّة التي كانت ابتدأت من قبلُ «في جِوار» الفرادات، تتناهى الآن في تطوّي البرّانيِ والجُواني: «داخل الخارجي، والعكس بالعكس»، على ما قال **تاريخ الجنون**.

ولكن أن نثني، أن نقيم هذا الطرف الثاني الذي ينثني إليه العالم، فذلك لا يعني أنّنا نحاكي العالم ونعيد إنتاجَه فينا. إنّ الثّني ليس تكرارا للبرّاني. وعندما يدفع لايبنيتز 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 أفولوطين نفسه من التاسوعات، VI، 6، 2، حيث يقول أفلوطين: «**إننا نكثّر 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 علاقتَه القابلةَ للتّحديد مع الأنهج الأخرى والتي هي قارّة، وإنما ندرك ، في تنوّعها، كلّ الارتباطات الممكنة بين مسار نهج من الأنهج، أيا يكن، مع نهج آخر: أعني أننا ندرك المدينة بما هي متاهة قابلة للتّنظيم. إنّ سلسلة الانحناءات والانعطافات اللّامتناهية إنما هي العالم، وكل العالم مشمولٌ في النفس تحت وجهة نظر « . ذلك هو المُنثنى، الذي نؤول إليه، لا من مشاهدة الانعطافات والمنعرجات والسير تحت علامات الإرشاد الي تؤثثها، وإنما هو البناء في النفس لعوالم أخرى ممكنة.

لا شك أن دولوز اختار أن يجد لانهائيّة الباروكي في فنّ انثناء العمارة اللانهائي، واختار أن يجد في مفهوم الثّني/الطّي مجاوزة لثبوتية الأشياء، وفتحا للخارجيّ الذي هو العالم، على الدّاخلي الذي هو الفكرُ

والنّفس. ليس الباروكي المقصود إذا فترة من فترات تاريخ الفن، وإنّما هو الإيماءة التي يوسّعها دولوز إلى منطق الفكر. ما يشدني في هذه الاستعارة الجمالية، في استعارة هذه الإيماءة الفنية، هو أن البرّاني يُستوعَب، يُستضاف، داخل الجواني على نحو تبلغ معه النفس إلى اللانهائي: وما يبحث عنه الثني عبر لعبة التثنّيوالتّطوّي والانثناء ، إنما هو الشروع في الخروج عن الفرادة لتمثل العالم الذي هو هو، على نحو مختلف. ما هو المنثنى إذن؟ إنه تمثيل الفرادات اللانهائيُّ للعالم

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

حداثة المنثنى:

La modernité du Pli

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

الشذرة السابعة:

كلّا لن تستطيع أن تغصِب على الوجود ما لا يوجد

ألا فانثن بفكرك عن البحث في هذي الطريق

ولا تدَعنّ مألوف العادة الغزيرة التجارب تضطرّك إلى هذي السبيل

فتهيمَ عليها عينُك بلا وجهة، وأذنُك المملوءة طَرَقا،

ولسانُك (المهذار) ؛ كلاّ بل تعقّلْ حاسما بالحجّة مختصَم الشِّجار

هذا الذي عنه كنتُ أنا قد قلتُ.

Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ μὴ ἐόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα·
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

منذ ذلك الخطاب، إذن، وحتى نقد هيدغر لتقلّع **المَوْجد** من جذوره عندما كتب في الفقرة السادسة من **الوجود والزمان** أنّ «التقليد يقتلع الموجد من تاريخيته، إلى حدّ أن يبلغ بهذا الأخير أن لا يعلّق من الأهمّية إلا على تعدّد الأنماط، وكثرة الوجهات، وتنوّع زوايا النظر الفلسفية الممكنة في أبعد الحضارات وأغربها، محاولا بهذا الاهتمام المنبتّ أن يخفي انبتاته هو».

لا تنفكّ الفلسفة تعرض علينا هذه الكثرة، كثرة الأنماط، وتجدُّد التقليعات، مطلقة عليها شتى التّسميات التي تتعلّل في كل مَرّة بأن الفكر قد غيَّر سؤاله، وبدَّل وجهته، والتفت إلى مطلوب جديد فيما بات يُسمَّى «منعرجات» و«منعطفات» لا تنتظر منا الانخراط فيها كأنما استغرقنا التي سبَقتها واستوفيناها: المنعرج اللّساني، المنعرج البرغماتي، المنعرج الإستتيقي، المنعرج الأنتولوجي (في الدراسات الأنثروبولوجية)، المنعرج الجندري، دون ذكر المنعرجات التي باتت تخصّص تحقيب فلسفات بعينها.

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

من الفلسفات المعروفة. ومع ذلك لا بدّ لنا أن ندرك أنّ الفلسفة العربية قد تعقّلت هذا السؤال بصياغات مختلفة من البداية، ربما لأنها أدركت أن تعلّم الفلسفة متى اكتمل، صار مطالبا بأن يبرر نفسه تفلسفًا، لادرسًا فلسفيًّا، 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 لتلقّيها من أن يَخْبرَ (أي أن يكون محلّا ووعيا مجرِّبا) لتاريخ تكَوُّنها، وتاريخ نشأة مفاهيمها، ولإمكانها اللّغوي، والمعجمي، والمصطلحي ..

ولكن المشهد الفلسفي العربي اليوم مشهد لأصداءَ ومرايا من واجهات فلسفية كثيرة لا نجد لها أي انغراس في الثّقافة فتنتمي إليها الكتابات الأدبيّة والشعريّة والتّشكيلية والسينماتوغرافيّة والسّياسية والتربويّة، حتى باتت الكتابات الفلسفية غير مشكِّلة لأي خطاب، وغير منتمية لأي إشكالية تجمعها دون أن توحِّدها. وهي من جهة ثانية لا تطرح أي أسئلة تهم الإنسانية وتخاطب الإنسانية. وليس ثمة من شك أن الحدث صار هو الفكرة اليوم، وأنّ غزة، ومن قبلها ومن بَعدها موجات الهجرة والموت، تراجيديا جموع المهاجرين الذين بات يوميُّهم هو التنقُّل الدّوامي (*circulation tourbillonnaire*) الدائم، قد رسّمت في مدوّنة الخطاب الفلسفي الكوني المجروح أسئلة عارية من أي غطاء فلسفي عربي ولا إسلامي: ما هو الخطاب الفلسفي العربي الذي صاحب أو استقبل غزّة، أو هو يصاحب ويستقبل اليوم صورة الإنسانية المرحّلة يوميا ؟ إن الهجرة إلى الكلي قد صارت اليوم هجرة أحداث ترتقي إلى الكلي، لا هجرة تفكير ولا هجرة أسئلة، ولا هجرة فلسفات. ولعلَّ المروّع حقا هو أن تصير إنسانية ما إنسانية أحداث لا يصاحبها أي تفسير: فذلك هو التعريف الحقيقي للإنسانية العارية. سيقول لي بعضكم إن الثقافة ليست هي الفلسفة فحسب، وإن هذه الإنسانية العربية، لئن كانت لا تستقر على تفكر 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 التفكر الفلسفي العربي الجديد إذن، وفيم يمكن أن تتمثل حداثتُه؟ إنّه التفكر 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 تُغرينا بالواجهات ضمن منطق المنعرجات والحداثات، وأن نعود إلى النفس لنَثْني ونُثَنّي من حدَتِها ولُغتها ومضيقات لغتها، ومن تراثها الذي هو التراث الوحيد الممكن لنا، ومن تجاربها التي لم تنطِق لأنها لم تُستنطق، أسئلة وإحراجات ومفهومات هي سداة الحداثات والخطابات الفلسفية الممكنة.

الحداثة العالقة بين مساعي التّحديث وانفصـام الوعي

المعز الوهايبي (*)

ديبـاجة:

لقد طرأ تحوّل هامّ على دراسات الحداثة انطلاقا من السّنوات 1960، فتمّ شيئا فشيئا الإقرار بوجود قطيعات جديدة داخل الحداثة نفسها، مفسحة المجال لسرديّات ما بعد- الحداثة: الحداثة المفرطة، الحداثة الجديدة، الحداثة المتأخّرة أو المتقدّمة، الحداثة الثّانية، أو أيضا الحداثات المتعدّدة أو المتناوبة. ومن ثمّ فإنّ الحداثة الغربيّة نفسها ليست متجانسة في داخلها حتّى نقول إنّها حداثة واحدة[1].

(*) جامعة القيروان

1 انظر في هذا الصّدد Danilo Martuccelli, « Les deux modernités occidentales et la géo-modrnité actuelle » in *Revue internationale de philosophie*, 2017/03 n° 281. ففي هذا المقال يتمّ التّنويه بأنّ اربع إشكاليّات تتجاذب اليوم دراسات الحداثة؛ وهي ناجمة عن أربعة تمايزات، بل تباينات تشقّ الحداثة الغربيّة: 1) التّباين بين البروتستنتانيّة والكاثوليكيّة؛ 2) التّباين بين العلم والإنسانيّات؛ التّباين بين فردانيّة تملّكيّة وإنسانويّة كونيّة؛ 4) التّباين بين المؤسّسات والحراك.

في التّباين الأوّل، يمكن أن نلاحظ أنّه إذا كانت الحداثة الأنغلوسكسونيّة (بريطاني والولايات المتّحدة الأمريكيّة) مرتبطة بالرتستانتيّة فإنّ الحداثة اللاّتينيّة فرنسا وإيطاليا..) مرتبطة بالكاتوليكيّة. وخلف هذا التّباين يستوي تاريخان مختلفان. فمن جهة، الحداثة الأنجلوسكسونيّة حيث الاحتكام الحرّ إلى الضّمير الدّينيّ قد

ومنهجيّا: يقتضي التّساؤل عن حداثة خارج دائرة الغرب المقارنة بين الحداثة الغربيّة والحداثة الأخرى أو المغايرة. مثل هذا التّشخيص بشأن التّعدّد الذي يشقّ الحداثة الغربيّة هو ما يسوّغ التّساؤل عن إمكان توسيع مدى هذا التعدّد ليكون خارج دائرة الغرب.

***

انسجم تقريبا مع الموقف العلميّ الجديد (لنستحضر البراغماتيّة الأمريكيّة) وخاصّة مع الفردانيّة، فأسهم بهمّة هكذا في طيّ صفحة خضوع العلَم للسّحر. ون جهة أخرى، الحداثة اللاّتينيّة حيث هيمنة الكنيسة الكاثوليكيّة على الضّمائر أشدّ، فيكون إضفاء الطّابع الدّنيويّ على الكنيسة بتسحب ما لها من هالة لفائدة الدوّلة هو ما يفكّ السّحر عن العالَم.

في التّباين الثّاني، حيث التّقابل بين العلم والإنسانيّات، نلاحظ أنّ العلم، في الحداثة الأنجلوسكسونيّة، يحوز مكانة مرموقة ومؤثّرة ثقافيّا. فعقِب الثّورة الفلسفيّة والعلميّة التي عرفتها أروبا في القرنين السّادس عشر والسّابع عشر، لم تعد الطّبيعة منذورة للتّأمّل، و'إنّما خاضعة لأوامر العقل الأداتيّ. وبصفة إجماليّة يمكن القول بأنّ العلم يحوز في الحداثة الأنجلوسكسونيّة أبّهة مقبل ما تحوزه الآداب حتّى أنّ نيوتن أصبح التّجسيد العقلانيّ الأكبر لهذه الحداثة. غي حين أنّه حتّى في فرنسا حيث العلم معترَف به على نحو أفضل ممّا هو عليه في أماكن أخرى كثيرة غي أروبا فإنّ هذه القيمة التي يحوزها إنّما هي تابعة لتصوّر مخصوص للكونيّ.

غي التّباين الثالث، المتعلّق بالتّقابل بين فردانيّة تملّكيّة وإنسانويّة كونيّة، نعيانن أنّ الحداثة الغربيّة ليست منفصلة عن أوّليّة الفرد والفردانيّة. غير أنّ هذه الأوّليّة بعيدة عن أن تكون متواطئة بشأن المعنى نفسه. فالحداثة الأنجلوسكسونيّة قد شيّدتْ تمثّل الفرد المتملّك والدّاروينيّ، في الواقع، تمثّلَ فرد يسبق في الوجود الارتباط الاجتماعيّ. في هذا الصّدد، وبغضّ النّظر هن اختلافات ذائعة بين التّقليد الأمريكيّ والتّقليد البريطانيّ، فكلاهما يتقاسمان التّمثّل الاستيهاميّ عن عن فرد مشكَّل قبل الحياة الاجتماعيّة وحتّى خارجها. مقابل ذلك نلحظ أنّ تمثّل الفرد في الحداثة اللاّتينيّة يجري على نحو معاير. فالفردانيّة الخاصّة بعصر النّهضة تشوبها حسّويّة جليّة، وهي (على خطى الإنجيل) تفخّم الطّبيعة وتمجّد فرحة الحياة.

في التّاين الرّابع، نعاين اختلافا كبيرا نسبيّا، فالدّور الرّئيس تعزوه الحداثة الأنجلوسكسونيّة إلى الى «المؤسّسات» غي حين تلحقه الحداثة اللاّتينيّة بـ«الحراك». فإذا كنّا نلاحظ في الحداثة الأنجلوسكسونيّة مركزيّة الشّخص، فإنّ ذلك لا يبخس التّحليل المؤسّساتي مركزه. ففي هذه الحداثة الشّخصيّة والنّظام الاجتماعي متشابكان على نحو وثيق. فبالاستناد إلى الفرد المؤسّساتيّ يتمّ بناء المجتمع. والحال هذه إذا كانت فردانيّة الحداثة الأنجلوسكسونيّة غير منفصلة عن المؤسّسات، فإنّ غردانيّة الحداثة اللاّتينيّة غير منفصلة عن قُصود سياسيّة ذات طابع كونيّ –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 آخَر ، لكن ما هو واضح هو النّزعة إلى قراءة فيها تسييس لكلّ ما هو اجتماعيّ على نحو ما نتبيّن ذلك من مضامين يحوزها مفهوما «الهيمنة» و«المجتمع المدني» لدى غرامشي.

تطارح مسألة إمكان أن تكون الحداثة غير غربيّة معقود على مستويَيْن: مستوى إثباتي، أو ترجيحيّ على الأقلّ؛ ومستوى تنظيريّ. أمّا الأوّل فهو الذي يتعلّق بإثبات أنّ شعوبا غير غربيّة تنعم بثقافاتها القوميّة أو المحلّيّة أمكن لها أن أن تنتسب إلى الحداثة دون أن تكون غربيّة. وأمّا المستوى الثّاني، وهو الذي يعنينا نحن العرب، فهو التّنظيريّ[2] ذلك أنّه ينشد إمكان انتسابنا إلى الحداثة من خارج دائرة الغرب.

المستوى الأوّل الذي لا تنتوي هذه الورقة التّوسّع فيه وإنّما تكتفي بالإشارة إليه فقط فيمكن في شأنه أن نستحضر مثال التّجربة اليابانيّة[3] حيث تسنّى لشعب هذا الأرخبيل أن يشيّد حداثته خارج دائرة المؤثّرات الغربيّة المباشرة.

2 لم نقل الاستشرافيّ، لأنّنا محاول أن نتدبّر هذه المسألة خارج حدّيْ اليأس والأمل.

3 انظر في هذا الصّدد Pierre bFrançois Souyri, *Moderne sans être occidental: aux origines du japon d'aujourd'hui*; Gallimard, 2016. وفيه يبيّن كيف أنّ بلدا غير غربيّ، اليابان، لم يستعمره الغربُ بل هو الذي كان مستعمِرا لغيره كيف لشعب على الطّرف الآخَر من العالَم أن يصير، منذ نهايات القرن التّاسع عشر،حديثا، على الأقلّ على الصّعيديْن التّقنيّ-العلميّ والسّياسيّ!

المستوى الثّاني، هو الذي نحاول ضمنه أن نثير مسألة علاقة غير الغربيّين بالحداثة. وهي على ما يبدو علاقة ملتبسة؛ لكن من نقصد بغير الغربيّين؟ طبعا هم ليسوا كتلة واحدة. فحتّى في البلدان التي تنتسب إلى نفس الثّقافة وتجتاز نفس التّحوّلات شأن البلدان الإسلاميّة نصادف اختلافات كثيرة ومتنوّعة. ونحن العرب الذين نجد أنفسنا في كلّ مرّة، منذ حركات الإصلاح الأولى في القرن التّاسع عشر، نستأنف تطارح المسألة وإن بصيغ مختلفة، فإنّنا أيضا لسنا متجانسين، فلا بدّ من قدْر من الشّجاعة حتّى نعلن اختلافاتنا حتّى ندرك بوضوح أنّه لا يوجَد فقط الشّرخ الذي يشقّ علاقتنا بالحداثة الغربيّة، وإنّما ثمّة شروخ أخرى تشقّ علاقاتنا في ما بيننا، وربّما جاز القول بأنّنا نقيم في هذه الشّروخ وهو ما قد يفسّر التباس وضعنا التّاريخيّ..

السّجل الاصطلاحيّ لمفهوم الحداثة نشأ في تربة غربيّة، بل إنّ السّؤال عمّا إذا كان يمكن أن تكون هناك حداثة دون غرب هو أيضا سؤال غربيّ يجري تداوله ضمن الأفق النّقديّ للحداثة، هذا الأفق، الذي يترسّمه مفكّرون غربيّون . لكن أن يستأنف غير الغربيّين طرح هذا السّؤال فذلك يعني أنّ المطلوب هو التّرحّل به وتهجينه في تربة أخرى. ومع ذلك فالأرجح هو أنّ آثارا من التّربة الأولى تبقى عالقة به.لنلاحظ أنّ المثقّف العربيّ يصيبه الدّوار وهو يختبر علاقته بالحداثة، دوار ناجم عن حالة من الانفصام مردّه التّقابل بين استخدامه لمنتجات الحداثة، العلميّة منها خاصّة والتّكنولوجيّة على وجه التّخصيص، وبين وعي هُوويّ يعتمل في بيئة ثقافيّة مغايرة. والواقع أنّ السّؤال نفسه يقتضي أن نذكّر بكونه يصدر عن همّ حضاريّ لكن **لا** بدّ من اختبار هذا الهمّ في ما يخصّنا نحن العرب؛ فهل نحن موحَّدون في هذا الهمّ؟ هل حقّا يعنينا جميعا شأن الحداثة؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل يعنينا بنفس القدْر؟ إنّا بطرح هذه الأسئلة لا نتصيّد العوائق حتّى نيأس من مطلب الحداثة، فالغرب نفسه كما أشرنا إلى ذلك تشقّه أكثر من حداثة.

السّؤال: هل ثمّة إمكان لـ«حداثيّ» دون أن يكون غربيّا؟ الرّاجح أنّه بالنّسبة إلينا نحن العرب، هو سؤال تنظيري، غير تشخيصيّ، كما أشرنا إلى ذلك أعلاه؛ ويمكن استئنافه بـ: كيف يمكن أن نكون حداثيّين دون أن نكون غربيّين؟ بل: متى نكون غير حداثيّين؟ لا بدّ من الإقرار بدءا بأنّ الحداثة الغربيّة ليست منصفة حيالنا، ليس بالضّرورة على الصّعيد السّياسيّ فقط؛ فنحن، العربَ، لسنا منصفين حيال أنفسنا حضاريّا وثقافيّا، ومن أمارات ذلك إهمالنا لترجمة تراثنا الأدبيّ والفنّيّ.

***

في المجتمعات العربيّة المعاصرة التباس مسار العلمنة يشوّش الرّؤية بشكل يصيب الوعي بضرب من الانفصام.، وهذا لأسباب عديدة قد يكون واحدا منها الاستثمار البراغماتي لكلّ الموارد الأخلاقيّة والرّوحيّة وعلى رأسها الوازع الدّينيّ الذي توخّته النّخب الدّاعية للتّحديث. لكن ينبغي هنا أيضا الحديث عن مجتمعات عربيّة يعتريها الاختلاف والتّباين وليس عن عالَم عربيّ متجانس. ذلك أنّ تاريخ إدماج هذه المجتمعات في «مسارات التّحديث» (وليس في الحداثة) ليس تاريخا متماثلا حتّى وإن قام في مناسبات مختلفة ضرب من التّضامن الكبير سياسيّا ونفسيّا بين مختلف شعوب البلدان العربيّة وهي

تنخرط في المعركة ضدّ الاستعمار من أجل إثبات الذّات. والعلّة الأولى هو لأنّ المعركة من أجل الحداثة كانت بالأساس معركة ضدّ الهيمنة الأجنبيّة، ولم تكن ضدّ عدوّ داخليّ. و قد يكون ذلك ما يفسّر كون الأمر قد ألبس على هذه النّخب فشوّشت الرّؤية على مجتمعاتها من حيث لا تدري عندما استغلّت العنصر الدّينيّ دون أن تمرّره على محكّ النّقد والتّمحيص العقلانيّ[4]. فإذا قارنّا في ما يخصّ هده النّقطة بالذّات بين المجتمعات العربيّة والمجتمعات الغربيّة نلاحظ أنّ هذه الأخيرة لم تفصل معاركها من أجل التّحرّر السّياسيّ والاجتماعيّ عن معاركها ضدّ الهيمنة الدّينيّة والأكلوريسيّة (وإن بتفاوت بينها لا محالة على نحو ما أشرنا إلى ذلك أعلاه بمناسبة الإشارة إلى تعدّد الحداثات الغربيّة). أمّا المجتمعات العربيّة لم تستطع إحكام التّلازم المطلوب بين مطلب سيادة الشّعوب وسيادة العقل أو مطلب التّنوير.

وعليه فإنّ الهويّة المشروخة هي ما يميّزنا، فهل يمكن لأمُ الشّرخ. الإجابة في ذمّة التّاريخ فلا يمكن تقديم وصفة في هذا الصّدد إلاّ إيديولوجيّا طبعا. واليوم تمثّل الهويّة المأزومة، الهويّة التّائهة، الهويّة المنذورة للاستعادة موضوع اهتمام لدى الفاعلين السياسيّين والاجتماعيّين، ولكن بالأساس لدى أطياف متفاوتة من «النّخَب العربيّة». وإذا كانت إشكاليّة علاقتنا بالحداثة الغربيّة لا تنفكّ تُطرَح باطّراد فلأنّنا في ما نعتبره أهمّ قضايانا نلفي أنفسنا –رغم مسؤوليّتنا البيّنة عن وضعنا – ضحايا المواقف السّياسّية التي يتّخذها إزاءنا المنتسبون إلى حضارة حداثة الغرب. والواقع أنّنا لا نستطيع أن نستبعد السّجلّ السّياسيّ من مقاربتنا لهذه المسألة، لكن من مخاطر ذلك الانزلاق إلى الإيديولوجيا[5].

لكن لا بدّ من الإقرار أنّنا ونحن نطرح هذه المسألة إنّما نكون معنيّين حقّا بمضامين معيّنة من الحداثة ونتلمّس إمكان إخراجها من سياقها التّاريخيّ ومن انتسابها الجيو-ثقافيّ عسى أن نظفر لنا بموقع فيها. وعلينا هاهنا أن نتذكّر أنّ فضاءنا الجيو-ثقافيّ معقود على تراكمات تاريخيّة لم نُصفِّ حسابنا معها. وهذا ما يدعونا إلى أن نرى إلى وجودنا الرّاهن عالقا في مفارقات تاريخيّة. فإلى أيّ مدى يستطيع مثقّف عربيّ، غير غربيّ، – من حقّه لا محالة أن يكون ممتلئا بعصره- أن يستخدم معارف فترته ليفهم على نحو أفضل الأحقاب السّابقة؟

***

يصعب الإقرار بحداثة خارج دائرة الغرب، لكن لا يعني ذلك بالضّرورة كون الحداثة الغربيّة ضامنة لكونيّة الإنسان أو للنّزعة الإنسانيّة الكونيّة حتّى وإن كان ذلك من شعاراتها المركزيّة. فنحن مجبرون دوما على ربط الحداثة الغربيّة بمصاحيبها السّياسيّة. وهذا ليس موقفا إيديولوجيّا، وإنّما تلزمنا بها السّياقات التّاريخيّة للحداثة فهي ليست وضعا إنسانيّا مسقطا من خارج التّاريخ. فمهما تشفّعنا للبحث بالمقتضيات

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

وهذا ينسحب أيضا على المثقّفين العرب خاصّة في فترة المعركة من أجل الاستقلال وبناء الدّولة الوطنيّة على نحو ما بيّن ذلك هشام شرابي في **المثقّفون العرب والغرب**، دار النّهار للنشّر، بيروت، 1981، ص, 15.

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

الأبستيميّة التي أفضت إلى ولادة الحداثة، فإنّ هذه المقتضيات حتّى وإن كانت صياغتها العلميّة مجرّدة ومتعالية على الواقع الملموس فإنّ التّقصّي عن نشأتها يكشف عن تعالقها بظروف مخصوصة من الحراك التّاريخي ذي المضامين السّياسيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة.

وحتّى إذا تشفّعنا لأنفسنا بوجود لحداثة غير مشحونة بمضامين هُوويّة مغايرة لنا مثل النّظريّات والاكتشافات العلميّة مستحضرين في الوقت نفسه أنّ طبّ ابن سينا وبصريّات ابن الهيثم ومعادلات الخوارزمي عندما انتقلت إلى الغرب انتقلت متجرّدة من سياقها الحضاري ومن بيئتها الدّينيّة، مثلا، فتوطّنت هناك بسهولة نظرا إلى طابعها الكونيّ دون أن تكون مرفوقة بحزامها العقائديّ ؛ حتّى إذا ما تشفّعنا لأنفسنا بهذا فإنّ ذلك لا يضمن وحده القدرة على تشيد حداثة مختلفة. فعلينا أن نواجه سياقات أخرى يتجاذبها السّياسيّ والدّينيّ، علينا أن نتطارح مسألة الحرّية في علاقة بالفرد وبالمجموعة، علينا أن نتدبّر مطالب حقوق المرأة، علينا أن نواجه أنفسنا بوعي يفكّك راهننا ويتدبّر علاقتنا بتاريخنا بشجاعة.

خاتمة:

إذا استعصى إمكان الحداثة خارج دائرة الغرب، فلابدّ عندئذ من فحص الحداثة الغربيّة مرّة أخرى لنرى إن كان فيها ما يمكن اعتباره كونيّا، أي النّظر في ما إذا كان ثمّة في لحظة ميلاد الحداثة عناصر تتّسم بكونيٍّ ييسّر على غير الغربيّين أن ينخرطوا في حداثة مغايرة أم هل إنّها لحظة مسيّجة بسور غربيّ لا يمكن اختراقه !..

لكن يبدو، اليومَ، أنّ علاقتنا بالحداثة الغربيّة ستظلّ ملتبسة، فحتّى إذا ما سعينا إلى السّير في فضاء حداثة متخارجة عن دائرة الحداثة الغربيّة، فإنّنا نحتاج إلى التّزوّد بالوقود النّقديّ الغربيّ المتظنّن على الحداثة الغربيّة نفسها.

الحداثة بين عطـوبات المشروع وعطـالات البدائـل

حميّد بن عزيزة (*)

إذا كان نقد هابرماس للحداثة نقدا من داخل الحداثة نفسها، يقر بعدم اكتمال مشروعها[1] ويدعو الإنسانية لاستئنافه ومواصلة الدفاع على قيمه الكونية، ضد هجمة الما بعد حداثيين بمختلف توجهاتهم الفكرية، فإن العديد من المفكرين يشكون في نجاعة هذه الدعوة، بل أكثر من ذلك، يدعون، لا فقط، لتجاوز الحداثة ذاتها، بل التخلي عن المفهوم واستباعته النظرية والعملية[2]، 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 الرشد.[3]

(*) أستاذ متميّز 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-.

1- أزمة الحداثة

لعلة 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 وبالحياة 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 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 المعني الفلسفي اليوناني، كأداة لفهم الغايات ونظم تحديدها. هنا فقط، في هذه الأفق الأصلية، يكون بإمكان الحداثة أن تصبح مقدرة 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 إرادتها[4]. 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 وغيرهاالحداثة. والأزمة ليست متخارجة عن جوهرها بل هي بالعكس عنصر مهيكل لها.

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

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-شتراوس*[5] أو لأن مرحلة التأسيس قد وصلت إلى حدها ومن ثمة فهي لم تعد قادرة في رأي *ليوتار* على تقديم أجوبة مقنعة لمشاكل عصرنا[6]. فإما العودة إلى ما قبل الحداثة، وإما الانتقال إلى ما بعدها. لا خيار ثالث. لنترك جانبا دعوة ليو-شتراوس للتخلص من جذور التاريخانية (Historicisme) (هيجل) والوضعية (كونت) والاستثمار في الفلسفة السياسية الأفلاطونية[7] والفرابية[8] كشرط لحل مشاكل العصر[9]، ولنركز على أطروحة *ليوتار* التي تمثل المصدر الرئيسي للفكر الما بعد حداثي. 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 بداهة بحدود نموذج التقدم، وأن رغوة العيش لا تعني بالضرورة انتفاء القلق والانزعاج وأن سلطة أكبر للعيش لا تنتج عفويا أفضل فن للعيش[10].

أضحت الخطابات والتمثلات السائدة حول العالم وحول الانسان ومشاكله غير

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.

7 StraussL., (1983), Etudes de philosophie politique platonicienne trad. Olivier Berrichon – Seddeyn, Paris, Vrin, 1990.

8 Strauss L, « How Fârâbî 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.

ملائمة، لأنها غير قادرة على التفكير الكلي، ومن ثمة غير قادرة على تفكيك الأزمة وتقديم حلول لها. هناك وعي متنامي بهذا العجز وبالحاجة إلى تفكير مغاير، متناغم مع طبيعة المعرفة ومع دورها الجديد في تشكل المجتمع وكل ما يخص العلاقات الاجتماعية. تلك هي مصادر التفكير الجديدة حول الحداثة، وحول تحولاتها، وحول أزماتها. ولعل العطوبة الرئيسية التي تمكنت من الحداثة هي عجزها المتنامي لمسايرة العالم الجديد بصدد التشكل. لم تعد الكلمة تعني شيئا. 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 الأدبي[12] و«لم تر طريقها إلى الواقع لعدم تملك مفهومها جوهرا خاصا 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 المخاطرة*[14] للوقوف على كيفية تقلص مكانة الاقتصادي في المجتمع، تحت تأثير ما سماه «التعويض المتدرج لمنطق المخاطرة لمنطق الثروات». أو معاينة تأثيرات العولمة الثقافية عند أبداري[15]، أو تشريح منطق الإمبراطورية الجديدة عند نقري[16]. تنحو كل هذه الكتابات التفكير من جديد في عالمنا خارج أطر الحداثة؛ تفكير أكثر انهمام بالإنسان[17] وبمحيطه وبيئته[18] وبمسالة العدالة والمساواة[19] والفقر والتوزيع العادل للثروة والمقدرة على اكتسابها[20]. أكثر من ذلك، نحن نعيش في مجتمعات معولمة، تسكنها هويات رقمية تتقاسم فضاءات فيم بعد السيادة والحدود المألوفة، منتجة لمعارف ولقيم جديدة تخلخل اليقينيات 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 وان نعيش بدون علم أخلاقي وسياسي يقوم على عقيدة حولها إجماع أن مستقبل الإنساني يجب أن ينخرط بحرية في فضاء قيم تسمح بـ «الحياة المشتركة» ضد الموت.[21]

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.

15 Appadadurai A., *Modernity at. large. Cultural Dimension of Globalisation*, Minopolis, 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.

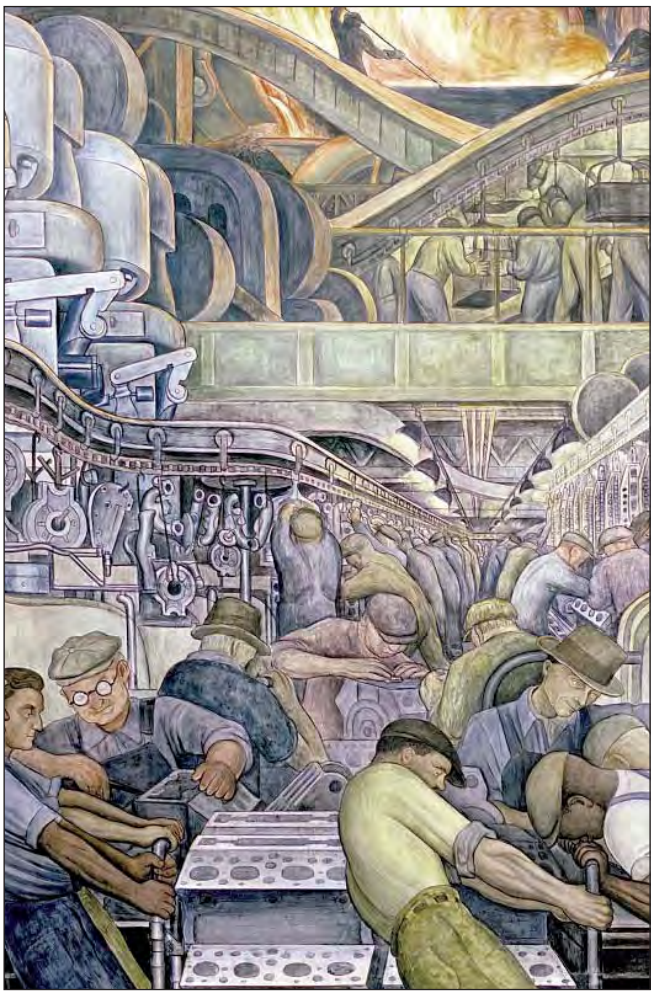
17 Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1976 ; *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité,* I, Paris, Gallimard, 1976 ; *L'usage du plaisir. Histoire de la sexualité*, II, Paris, Gallimard, 1984 ; *Le souci de soi. Histoire de la sexualité,* III, Paris, 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.



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

لنسلم سلفا بتهاوي 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 الانسانوية، 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 وتوسعه، ومع مجموعة القيم التي أتى بها كحرية المبادرة وفك قيود العمل وتحرير العلاقات الاجتماعية ومصادرة أفكار التقليد والظلامية. إنها سردية التقدم اللامتناهي 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 الهيجلية،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 عقلانيا في هذه المكتسبات. فلا عودة إلى الماضي ولا انقذاف نحو المستقبل.فالنظام الجديد مرتسم 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 لتشريعه 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

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

لـن نأتـي هنـا لا علـى أزمـة الهيجليـة وكيفيـة انشـطارها إلـى يمـين ويسـار، وفي أي معنـى نحـن ورثـاء مـع ماركـس، مـع هيجـل وضـد هيجـل، لجوهـر هـذه الأزمـة وتبعاتهـا النظريـة والعمليـة. عرجنـا عليـه لمثاليتـه ولأنـه مثـل ولا يـزال يمثـل عصـب النقـد، بـكل تنوعاتـه، الموجـه لفلسـفته، أي للحداثـة ذاتهـا.

في مؤلفـه المذكـور سـابقا، فيـم *بعـد الرأسـمالية المهرمـة. مـن أجـل قـرن عشـرين لا أمريكـي*[23] اينحـو سـمير أمـين إلـى سـلك طريـق مغايـر كليـا للمباحـث السـائدة حـول الحداثـة وأزمتهـا. هـل قدرنـا القبـول بمقولـة «الرأسـمالية التـي لا يمكـن تجاوزهـا» وب «نهايـة التاريـخ» و»بتداعـي السـرديات الكبرى» وبضـرورة التأقلـم مـع *الإمبراطوريـة* لا فقـط لعدموجـود شـيء يعوضهـا، بـل لأنهـا تقـود بنفسـها إلـى أفضـل وجـود مسـتقبليا؟

أمـا حجتـه فتتأسـس حـول ثلاثـة مجموعـات مـن المتغيـرات الجديـدة الحاصلـة في عالمنـا اليـوم. (1) الثـورة التكنولوجيـة، مـا تسـمح بـه ومـا لا تسـمح بـه تحـت سـيطرة العلاقـات الاجتماعيـة الرأسـمالية؛ (2) تحـولات الامبرياليـة وخطـورة انجرافاتهـا؛ (3) الانحـدار الايدلوجـي المتمثـل في التخلـي عـن القيـم الكليـة للرأسـمالية عنـد نشـأتها. إذن ضـد الوفـاق حـول عـدم القـدرة علـى تجـاوز النظـام الرأسـمالي، خاصـة بعـد تحطـم تجـارب البديـل الشـيوعي، لاكتسـابه قـدرة مرونـة لا متناهيـة، تجعلـه يتخطـى كل أزماتـه، دون التخلـي عـن قواعـده الجوهريـة المتحكمـة في الحيـاة الاقتصاديـة والاجتماعيـة. البعـض مـن المنظريـن يثقـون في آليـات السـوق ويرجعـون المعوقـات إلـى السـلطة السياسـية. في حريـة السـوق تدفـق للخيـرات وللحريـة وللديمقراطيـة وللسـلم العالميـة. وإذا تطلـب الأمـر قيـادة، فالأمـر يعـود بطبيعتـه للولايـات المتحـدة الأميركيـة ولهيمنتهـا. البعـض مـن فئـة الإصلاحيـين والثوريـين يدعـون للنضـال الاجتماعـي لكـن دون تحديـد أطـره النظريـة والعمليـة. ولعـل المسـألة المطروحـة علينـا اليـوم هـي فهـم ماهيـة الثـورة التكنولوجيـة التـي هـي بصـدد الحـدوث وكيـف تقلـب أنمـاط تنظيـم الإنتـاج والعمـل، وتضعـف سـيرتفكك قـدرات العمـال، وتجعـل اشـكال تنظيمهـم باليـة. فالطفـرة الحاصلـة هـي لصالـح رأس المـال. وهـو مـا ينفـك يعمـل للمحافظـة علـى هيمنتـه، ومـن ثمـة سـعية المتواصـل للنهـب والعنـف والحـروب المعممـة. أمـا التخلـي عـن القيـم الكليـة فمرجعهـا تسـاوق حلقـات الإنتـاج مـع تمظهـرات عديـدة أخـرى كتدنـي القيـم الكليـة وتقلـص دور السياسـي[24]. تلـك هـي تمظهـرات هـرم الرأسـمالية. هنـا تكمـن أزمتهـا، هنـا تكمـن أزمتنـا الفكريـة الحداثيـة.

23 الهامش 21

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

جنجار(*)

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 الميجي[1] (1868–1912). قد يظهر عنوان الكتاب مفارقا، خصوصا إذا استحضرنا 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 والانتروبولجيا، مدير تنفيذي سابق لمؤسّسة عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلاميّة والعلوم الإنسانيّة بالرباط.

1 . انظر :

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

قصد سويري إبرازه والتأكيد عليه هو أن اليابان حافظ على روح حضارته بالرغم من إقباله المنهج على مدرسة الغرب، واكتسابه السريع لعلومها وتقنياتها، وأنه لم يتأتَّ له ذلك إلا لكونه وضع خطوطا حمراء حدت 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 للحداثة 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 الأمريكية[2]، و«تاريخ التابع»[3] الذي أرسى قواعده المؤرخون الهنود الناطقون بالإنجليزية، منعطفا رئيسا أسهم في إبطال مركزية النظرة التي طالما لازمت أسطوغرافيا الحداثة والتحديث، خصوصا وأن أنشطة تيار «دراسة التابع» الذي تبناه العديد من الباحثين في إفريقيا وأمريكا اللاتينية، لم تنحصر فبدراسة وتوثيق ظواهر الهيمنة والاستغلال في تاريخ الإمبريالية والاستعمار فحسب، بل تجاوزت ذلك لتنكب 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 شاكرابارتي[4]. 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 التاريخية[5].

لقد أسهم هذا التراكم المعرفي المواكب للتحولات العميقة والعارمة التي لحقت التكنولوجيا وأدت إلى ارتفاع كثافة الاتصالات، والمبادلات والترابط بين المجتمعات، والتي نُظِّر لها منذ التسعينات تحت عنوان «العولمة»، في تهيئة الشروط لبلورة تنظير لحداثة بصيغة الجمع على المنوال الذي صاغه إيزنشتادت[6]، تكف بموجبها التجربة اليابانية عن أن تكون استثناء، كما تصبح الحداثة الأوروبية ذاتها وجها من أوجه التحديث التي أفرزها التاريخ.

---

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*)

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.

تنوع التشكلات السوسيو- تاريخية للحداثة

للخروج من نطاق السردية الأوروبية الكلاسيكية حول حداثة 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 transcendantale) 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

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

تشكل الحداثة من منظور إيزنشتادت عصرا محوريا جديدا، يتميز بدرجة عالية من الانعكاسية (réflexivité) وبالمقاربة الطبيعانية للإنسان والمجتمع. وإن كان منشأ الحداثة أول الأمر في أوروبا الغربية، فإن انتشارها في باقي أوروبا والعالم شكل تحديا للحضارات المعاصرة ولأسسها المؤسسية والرمزية. ومن ثمة فإن برنامجها الثقافي وتنظيمها المؤسساتي الأصلي شهدا خلال انتشارهما تحولات تولدت عنها تشكلات سوسيو- تاريخية لها قواسم مشتركة، لكنها تختلف في الطرق العملية لتملك الحداثة وتدبير تناقضاتها. ولذلك لم تنتج عن انتشار الحداثة الأوروبية حضارة موحدة ومتجانسة، بل حداثات متنوعة. وبالتالي فإن فكرة الحداثة 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

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

ولعل إحدى أشد التوترات التي لازمت النقد الموجه للحداثة وأكثرها راديكالية، تكمن في الرفض الذي تقابل به مجالاتٌ حضارية مختلفة، إسلامية كانت أو مسيحية أو هندوسية أو كونفوشيوسية، فكرةَ تأسيس النظام الاجتماعي والأخلاقي على مقومات البرنامج الثقافي الأصلي للحداثة 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.

مساءلة باراديغم العلمنة

في هذا السياق العام وبالموازاة مع النقد الموجه للحداثة في صيغتها الغربية الأصلية، تبلورت الجهود النظرية الهادفة إلى مساءلة ومراجعة الباراديغم النظري الذي ينعت بـ«العلمنة»، والذي هيمن على دراسات الأديان وعلى توصيف وتحليل الظواهر الدينية في سياق الحداثة أو ما يُطلق عليه «الحداثة الدينية»[8]. يتعلق الأمر بالشبكة المفاهيمية والتأويلية التي صيغت انطلاقا من دراسة وتحليل المسار الديني لمجتمعات أوروبا الغربية التي بنت حداثتها السياسية، على المدى الطويل، وفق منطق الاستقلال عن السلطة الدينية. ولم تكن هذه المراجعة النظرية وليدة المواجهة الإيديولوجية للحداثة التي تصدر عن الحركات الدينية الراديكالية فحسب، بل تشكلت أيضا في أوساط البحث العلمي في الغرب وخارجه، نتيجة لتنامي الوعي بوجود شرخ بين النموذج النظري المستند لتجربة الحداثة 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 الحداثة الأوروبية، وانتقدت كونيتها المزعومة.

- نشأة خطاب جديد مبني على نقاشات نظرية أعادت قراءة وتأويل المسلمة أو الفرضية المركزية لباراديغم «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 كالآتي: هل تشكل «العلمنة» الأوروبية النموذج الأمثل للحداثة الدينية أم أنها مجرد وجه من أوجه العلمنة الممكنة؟ ألا يمكن الحديث، على طريقة إيزنشتادت، عن مسارات متعددة

8 .اخترنا لفظة «علمنة» لتعريب مفهوم «sécularisation» تمييزا 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.

للحداثة الدينية؟ وكيف يمكن مقاربة 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 مسلسلي 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 الحداثة 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 والتركيبي يثير انتباه كل الملاحظين والمتتبعين للشأن الديني عبر العالم. تكفي الإشارة هنا إلى بعض الظواهر البارزة مثل الاستخدام التجاري الواسع للقنوات التلفزية من طرف الإنجيليين، 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 مرتاديها)، واعتماد طرق التدبير الإداري الحديث، واستبطان قيم التعددية والحرية والتسامح في المجال الديني.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار المشهد الديني العالمي، وتابعنا 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.

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 الأورثوذوكسي في اليهودية..).

وبوجه عام، يلاحظ المتتبعون 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 وأيضا أوساط الشانطاويين[10] 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 الإصلاحي التواق إلى التصالح مع الحداثة الذي عبرت عنه الحركات النهضوية 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 وتصاعد الحركات السلفية في العالم السني.

خلاصة

لا يجادل الباحثون في أن التحولات الاجتماعية والثقافية التي شهدها العالم في العقود الأخيرة أزمت 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 الإيديولوجية الداعية إلى التخلي عنهما نهائيا، فإن أغلب الدارسين وحتى وإن أسهموا في النقد الإبستمولوجي والتاريخي لنظرية الحداثة وأطروحة العلمنة والشبكة المفاهيمية المرتبطة بهما، فإنهم لا يرفضونها جملة وتفصيلا. وإذ اكان هؤلاء الدارسون ينبهون مثل إيزنشتادت إلى تعدد مسارات وتجارب التحديث، أو يؤكدون على غرار غيرتز[11] على أن للدين حياة في زمن الحداثة المتأخرة والعولمة، فهم يبرزون أيضا عناصر التغيير التي طالت الدين والتدين في تفاعلهما مع الديناميات الاجتماعية، ويأخذون بعين الاعتبار التعقيد الكبير الذي يميز علاقة الدين والعلمنة في زمن الحداثة المعولمة، الأمر الذي ما كان لنظرية الحداثة وأطروحة العلمنة في صيغتهما الأصلية أن تدمجاه في حساباتهما.

10 . ينتسب الشنطاويون إلى الديانة الشنتوية (Shintoïsme) 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.

11 . انظر:

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

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

لطفي عيسى(*)

يرى أوزفالدشبنغلر[1] أنه من المستحيل التواصل بعمق بين الثقافات باعتبار أن المشهد الحضاري الماثل راهنا غربا يخفي عالما يصرعلى 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 التنوير 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.

قليل من السذاجة أنّ ذلك النموذج قابل للاستنبات خارج موطنه الأصلي، وهو ما أوهمهم كذبا بالقدرة على صياغة مشروع حداثتهم الخاصة. حتى وإن لم يبدوا أي نجابة في صياغة مناخ قابل للاسترسال في ذلك منذ عشريات مديدة، بحيث شكّلت حالة التردّد أو/ والنكوص، والتمسك بالماضي التي حركتها نوازع أصولية متنوعة ومختلفة، وسلفيّات ناسلة عن بعضها البعض، ردود فعل مباشرة ضد كل اندفاع ينم عن أي تماه مع المنجز الغربي[3].

ما من شكّ في أن حملة نابليون بونابرت على مصر قد مثّلت إيذانا بانشغال اللامعين من العرب بموضوع الحداثة، 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، والمفصُولة عن كل تدبير عقلاني.

لذلك يحق التساؤل عن علاقة العرب بالتاريخ الكوني؟ وعن حقيقة تطور كتابة 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 والحداثة

يستقيم نقديا ردّ طرح موضوع العلاقة بالحداثة في تاريخ العرب المقارن إلى محورين كبيرين: واحد يقلّب 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 مثّلت حدود تطوّر المعرفة التاريخية عربيا طوال الفترة الوسيطة

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

المتأخرة، وذلك قصد ردّها إلى منهجيات حديثة تحيل على سياقات تشكّل الحضارات الإنسانية، وفق ما استفاض في شرحه كل من «فرناند بروديل» و«وليام ماكنيل» و«أوزفالدشبنغلر»، 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 المتضمّنة اعتباريا لمختلف الحقب التاريخية، ونقصد طبعا القديم والوسيط والحديث، أو إلى أزمنة فرناند بروديل الثلاثة (الأمد الطويل، والزمن الدوري أو الاجتماعي، وزمن الحوادث السياسية السريع)، وكذا الأمر سواء بسواء بخصوص عروض مدرسة الاستشراق، بعد أن عكست محصلتها مؤلفات «مارشال هدجسون، 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 التاريخ العربي الإسلامي إلى أفق يعوّل على المقاربة الثقافية وتفسير الظواهر الكبرى انطلاقا من التحولات المعرفيّة لا السياسية، تلك التي ساهمت في تهجين الهويات دينيّا، ولغويّا، وقوميّا، وجنسيّا، محوّلة الكون إلى خلق جديد يحتاج معه المؤرخ إلى تطوير مناويله المنهجية، وإلى التواؤم مع إكراهات السياقات الجديدة.

بعيدا عن هذا الحراك المعرفي الغربي تبدو محصلة الإسهام في تركيب مرويّة الترابط التاريخي العربي مقتصرة على عوامل حافة مثل اللغة والثقافة والدين، لكأنّها ليست معنيّة بطرح سؤال صياغة جغرافية عربية جديدة. فقد أثبتت دراسة تاريخ بلدان المغارب المقارن مثلا، حقيقة تأثّر من خاضوا في محتواها بالتصورات الغربية زمن الحضور الاستعماري. يكفي مراجعة مسار الأبحاث المتخصصة المتواصل على مدى أكثر من ثلاث عشريات حتى نتفطن إلى أن الاشتغال على تاريخ المغارب المقارن مثلا لا يزال يعيش حالة من التردّد لم تستوعب بعد التوافقات والاختلافات من موقع التناسب الافقي، ونقصد الانطلاق من مقارنة ما ينبغي مقارنته، تجاوزا لارتهان الغيرية عموديا في منجز المركزيات الأوروبية الواقعة شمال المتوسط.

لذلك بدا 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 محكّ القراءة التاريخية المقارنة، طبقا لما أبدع في إتمامه منذ أواسط

4. Marshal Hodgson, The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization (3-volumes) University of Chicago Press, Édition réimprimée en1977.

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

سبعينات القرن الماضي المؤرخ المغربي عبد اللّه العروي. عند هذا الحدّ 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 كونيا، وإلغاء الحواجز والتقريب بينها عبر المقارنة بين مختلف المجالات أو المشاهد الجغرافية الثقافية، تجاوزا لضيق أفق السرديات الوطنية الخاضعة للترميق ولتنافذ المعرفي بالسياسي.كما استجاب التاريخ الكوني أو العالمي أيضا إلى الاعتبار بدور الذاكرة الجمعية في تعرية السرديات التاريخية الوطنية، كاشفا عن خِطَطِها العاملة على تأويل ما لم ينقطع عن زعزعة خريطة العالم منذ نهاية الحرب الباردة وانقضاء «القرن العشرين الوجيز»، وفق عبارة إريك هوبزباوم Éric Hobsbawm الرائقة، وهو عيْن ما دعا إليه الفيلسوف الإيطالي «جيورجيو أغامبين» ضمن مقال بديعحمل عنوان: «حقيقة أن نكون معاصرين؟[7]»، لما شدّد على وقوع كل قراءة لوقائع الماضي «بين زمانيتين»، وارتباط زماننا بزمنيات غريبة عنّا.فقد تمثل طموح المحسوبين على كتابة التاريخ الكوني أو العالمي[8] في إعلاء مكانة الترابط حال تفسير ما عاشه العالم، الشيء الذي مكّنمن توفير فهم أفضل لطبيعة العلاقات التي ربطت ولا تزال بين الكيانات السياسية والاقتصادية المتباينة، وإدراك الحاجة لتنقل الأشخاص والبضائع والأفكار والمعارف والرموز، بغرض تحقيق التعافي من أخطار التحولات المناخية، والسيطرة على الثورات التكنولوجية، وتطوير مُدركات الشعوب في أجناسها المتباينة.لذلك لا يُكسِب 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 التصوّرات بخصوص ما وسمه مؤلف نفس المقال بـ «جودة الزمن[9].»

ولأن مباشرة ذلك تحتاج في المقام الأول

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.

7. Gorgio 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.

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

III - المخاض العسير لكتابة تواريخ المغارب المقارنة

اتسمت كتابة تاريخ مقارن لأوطان المغارب يُؤلِّف تركيبيا بين سرديتها المشتركة، بتواضع النسق وكثرة الأعطاب والتعثرات، سواء ضمن الكتابات التاريخية الاستعمارية أو تلك التي راكمتها المركزيات 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 التصوّرات التي شدّدت على مواطن التفاعل ومحطّات الانتقال من مرحلة إلى أخرى، دون اغفال لعوامل الاستمرار وللحظات القطيعة، وصياغة عروض تركيبية حينية، هدفها التدقيق فيما عاشته بلدانها ماضيا.

فقد تبسطت 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... وتنكّر للذات الجمعية»، وما اتصل بتلك السياقات الحرجة من معتقدات أحالت على «المَهْدَوِيَّة» وعلى «عودة الإمام» المخلّص وقرب طَيّ بساط الكون. وهو ما استوجب الاعتبار بالتأثير البالغ «للأرضية الثقافية والوجدان الدقيق» لسكان المغرب الأقصى، مع الوعي بانخراط المحصّلة 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 وحقّها في الوجود. لذلك يستقيم التعامل مع تلك الجهود باعتبارها: «محاولة متعدّدة المداخل لإنقاذ الشخصية الجمعية (المغربية)، وصونها من التفسّخ والذوبان[11].»

وبالمقابل ارتكزت عروض كتاب «تونس عبر التاريخ» في جزءه الثاني المخصّص لتاريخ إفريقية الإسلامي على البتّ 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 الأُسر السلالية المرادية والحسينية، والأزمات الاقتصادية والاجتماعية للقرن التاسع عشر، وتقييم تلاؤم محاولات الإصلاح الطموحة مع مقتضيات السياقات

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

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

المحلّية والاقليمية والكونية[12].

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 بالبتّ في مستوى حضور «البحر المتوسط» ومدى الاعتبار بدوره بوصفه شاغلا محوريا في صياغة القراءتين. وهو ما ألجأنا إلى التساؤل بخصوص طبيعة العلاقة التي ربطت الضفتين والحوضين بعالم المدركّات أو بتاريخ التمثلات؟ وكيف تعامل سكان المغارب 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 استلهامها عن ممالك الضفة الشمالية لتلك البحيرة، بما في ذلك الدور الاعتباري الذي عاد للإمبراطورية العثمانية؟

فقد تمحورت القراءة التونسية حول ما وفّرته محفوظات الأرشيفات الرسمية، وانخراط جانب من منجزها تبعا في المصادقة على رؤية أعلت من دور الدولة. في حين ركّزت رصيفتها المغربية على استنطاق 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 المغارب الجمعية، حتى وإن كنّا متوجسين من أن مثل ذلك الشاغل لم يبرح على مدى تلك المرحلة موقع الطارئ العابر الذي ساهمت العوامل الخارجية والحضور الاستعماري في اختراعه[13].

فقد تم إفراد «منعطف» القرن الخامس عشر الميلادي مغربا بفصل مستقل أفاض في رسم خطورة السياقات التي وسمت تلك المرحلة الحساسة التي مهّدت 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 المغارب 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 إفرادها 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.

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

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

وبالجملة فقد مرّ المغرب الأقصى من منعرج القرن الخامس عشر وحتى نهاية القرن الثامن عشر بتطورات شملت المجال والدولة والمجتمع. كما عرفت ظاهرة تدبير 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 التوسعيّة.

وفي المقابل ركّزت العروض التاريخية الجامعة المتصلة بتاريخ إيالة تونس العثمانية على استعراض تفاصيل تجربتي الحكم السلالي المرادي ثم الحسيني، وتدرّجهما باتجاه إعادة الروح للموروث الحفصي المتصل بتدبير المجال، مع تواؤم ذلك مع مقتضيات تصريف شؤون الدولة الحديثة. فقد تمحورت معظم أبحاث مؤرخي الفترة الحديثة تونسيا حول ثلاث فرضيات تنمّ عن تأثّرهم 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 وتفحّص.

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 التشديد على التطوّر اللافت لمسار عقلنة تدبير المجال وإعادة تنظيم علاقة الدولة بمنظوريها، 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 الاصلاح 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 إلي عروض اجمالية تحيل على سياقات ما قبل الاستعمار وما بعده.

وهكذا فإنّ طرح سؤال الإصلاح الذي شكّل ولا يزال حالة مخاض أو انسلاخ عصيّة لم يكتب لها الاكتمال، هو ما يستقيم اتخاذه مفصلة اعتبارية منتجة للدلالة، ومُؤشرا بليغا لتوضيح الكيفيّة التي حصل بها الانتقال من إطار تقليدي عتيق، إلى مرحلة جديدة حملت جرعات متفاوتة من عقلنة تدبير الشأن العام، تم في أكنافها الدخول في مسار إعادة تملّك معقّدة لمقتضيات التحديث بعد أن اكتملت شروطه ببلدان الضفة الشمالية المقابلة للمتوسط، وتنزيل مختلف التجارب التاريخية التي عرفتها مراحل ما قبل الاستعمار وما بعده ضمن ما قد تستقيم تسميته بالمسارالمتعثّر لإنجاز « حداثات محلّية »[14].

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

هل التونسيون حداثيون؟

الطاهر بن قيزة(*)

كتب ديديه فاسان في مؤلفه حول الإبادة الجماعيّة للفلسطينيين «هزيمة غريبة، حول الموافقة على سحق غزة»، إنّ الأمر يتعلّق «بأكثر من التخلّي عن جزء من الإنسانيّة والذي أعطت السياسة الواقعيّة الدوليّة العديد من الأمثلة الحديثة عليه، فالدعم الذي قدّمته لتدميرها هو الذي سيذكره التاريخ.»[1] أي نوع من حقوق الإنسان يستند مثل هذا الموقف؟ وأي حريّة تُبيح قتل الأطفال والاعتداء على الحُرمة الجسديّة للأشخاص؟ وأي فلسفة عقلانيّة تبرّر سحق شعب وافتكاك أرضه بالقوّة؟ وبأي معيار أخلاقي أمكن لفيلسوف في حجم هبرماس أن يُعلن تضامنه اللامشروط لدولة إسرائيل المحتلة ويظل -بعد مجزرة غزة- صامتا إلى اليوم؟[2] ولكن هل أن خيبة ظنّنا بالأنظمة الغربيّة تعني اضمحلال مبادئ العقلانيّة والحريّة 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 هابرماس المساندة للكيان الصهيوني رفقة مجموعة من المفكرين الألمان يوم 13 نوفمبر 2023.

ليست هذه القيم حكرا على المجتمعات الغربيّة إلا لمَن قرّر «سرقة التاريخ» فاختار «تفسيرالتاريخ تفسيرًا غائيًا، أي تفسير الماضي من الحاضر، وإسقاط التفوّق المعاصر على العصور السابقة بأثر رجعي[3] ». والحقيقة، أنّه ليس للأفكار وطن، وهي تتجاوز الأمم لأنّ طبيعتها كونيّة شاملة. غير أنّ لكلّ مجتمع طريقته الخاصة في انتاج هذه القيم واستبطانها في ثقافته من خلال تغيير باراديغم فهمه وعلمه القديم بباراديغم وفهم وعمل وعيش جديد.

وهكذا عرفت الإنسانية أحداثا إبستمولوجيّة[4] مكّنتها من تحقيق طفرة نوعيّة في طريقة تناولها للواقع الطبيعي والإنساني فصارت كونيّة تنسحب على كلّ المجتمعات والثقافات. فلا شك أنّنا نعيش اليوم على وقع حداثة أرست قواعدها المعرفيّة الثورة الكوبرنيكيّة التي مكّنت الإنسانيّة 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 تمكّن نيوطن من تقنين تفاعلها ضمن قانون الجاذبيّة العامة. واستخلص منها كانط ضرورة تثوير العقل لكي يتحوّل من تلميذ مطيع يقتدي بكلّ 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 مواضعات 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 كلّ إنسان بصورة تجعل من فعله حدثا قابلا إلى أن يتحوّل إلى قانون عام صالح لكلّ البشر، هو قيمة من القيم التي انبنت عليها منظومة حقوق الإنسان التي تمثّل اليوم المرجع الأساسي للحكم على صلاحيّة كلّ فعل ومشروعيّة كل عمل.

إنشاء الكونيّة

معلوم أن إنشاء القيم الكونيّة قد ارتبط في بدايته بالمجال المعرفي. فعلى إثر اقتراح ديكارت وضع «رياضيات كونيّة» ، سحب لايبنتز فكرة الكونيّة على شتى مجالات المعرفة الأخرى: أبجديّة فكريّة كونيّة (Caractéristique universelle)، فقه قانون كوني، منطق كوني، موسوعة كونيّة، معرفة كونيّة، تناسق كوني، كنيسة كونيّة... غير أنّ القفزة النوعيّة التي حقّقتها الحداثة لم تقتصر على وضع كونيّة نظريّة معرفيّة بل تخطّت ذلك بسحب الكونيّة على المجال العملي والقيمي والذي تمّ بفضله إرساء قيم حقوق الانسان ومؤسساته. ولكن رغم

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 العبقرية التي تأتي بدفعات في التطور العلمي غير متوقعة: 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.

تبني الفلاسفة الغربيين لقيم الكونيّة التي ساهموا في وضع أسسها، فإنّهم لم يكونوا دائما 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 أنّ العرق الأبيض أرقى من بقيّة العروق، فلا الزنوج ولا الهنود قادرون على الارتقاء إلى كماله[7]. ويرى هيغل أنّ في الفلسفة العربيّة سباتا للعقل في غياهب الخرافة. فازدواجيّة المعايير عند كثير من الفلاسفة الأوروبيين متجذّرة في ثقافتهم تجذرا فكريّا قبل أن تكون موقفا سياسيا. وهي لا تخرج عن نموذج المركزيّة الأوروبيّة التي لا تُفكر في الآخر إلا بالاستناد إلى نموذج المركز والهامش. والأنكى أنّه حيال الشرق، يُبدي كثير من المفكرين الغربيين، من ناحيّة، انبهارا كبيرا لثراء مخزون الشرق الثقافي ويعتبرونه رغم ذلك لا تاريخيا، ثابتا أو دوريا، ذا طبيعة «عضويّة»، ومن ناحية أخرى، يرون أن مجتمعهم الغربي يتميز بطبيعته «الذهنيّة»[8] والتاريخية.

الاعتراف بالفرديّة المواطنيّة

ساهمت الميتافيزيقا الديكارتيّة والسبينوزيّة والكانطية في التنظير لأهميّة الحريّة الفرديّة كأساس للحداثة تقطع مع نموذج المجتمع الكلياني الذي لا يعترف بالفرد إلا باعتباره ممثلا للجماعة. وكان لهذا الاعتراف الميتافيزيقي بأهميّة الفرد باعتباره تعبيرا عن الكونيّة والألوهيّة انعكاسات سياسيّة واخلاقيّة عبر فلسفة التعاقد التي جعلت الثورة الفرنسيّة تستند إلى مرجعيّة فكريّة، وضع روسو معالمها ضمن حوار فكري شارك فيه لوك وفيلمار وهوبس وسبينوزا وغروسيوس وغيرهم. واللافت أنّ الحداثة الإنجليزيّة قد نظّرت لمفهوم الفرديّة التي انبثقت في صلب الكنيسة الأنغليكانيّة نفسها. فقد دافع الطهرويون عن مبادئ الذاتيّة والعمل والأخلاق ولعبوا دورا كبيرا في الثورة الإنجليزيّة (1642–1660) التي أدّت إلى إعدام تشارلز الأوّل وتأسيس الجمهوريّة، الأمر الذي سيجعل المواطنة مبدأ تقليدا راسخا في الثقافة الإنجليزيّة وليس مطلبا حداثيا كما هو الحال في الثقافة العربيّة. ولكن، إن لعبت الكنيسة في إنجلترا دورا تحديثيا، فإنّها قد مثّلت بالنسبة إلى الحداثة الفرنسيّة منذ ثورتها سنة 1789، عائقا في طريق تحقيق المواطنة. لذلك انبنت الحداثة الفرنسيّة على مبدإ الفصل بين الدين والدولة لتجعل من العلمانيّة المبدأ الرئيسي لحداثتها الثوريّة. فهل يجوز أن نتحدث في هذا السياق عن حداثة تونسيّة تختلف عن الحداثة الفرنسيّة أو الألمانيّة أو الأمريكيّة؟

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

8 فرديناند تونّي (*Ferdinand Tonnies, Community and Society*, Courier Dover Publications, 2002)

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 مواطنية 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 أوّل 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 طفرةٌ معرفيّة تعمل على وضعها مؤسسات تروّج للفكر العقلاني والبحث العلمي، ولم ينجح المجتمع في الانتقال من

وضع الرعية إلى وضع المواطنة، فإنّه يجدر بنا الحديث عن تحديث تونسي 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 الأساسيّة، مثل العلم والعقلانيّة وبناء الدّولة على أسس تعاقديّة باعتبار أنّ تلك القيم تفترض تطوّرا معرفيّا وسياسيّا يتجسّم في تحوّل كامل لمفهومي الزمان والمكان. فكأنّنا انتقلنا من نموذج فهم يعتمد على قيمة الزمن المقدس (أوقات الصلاة) والمكان المقدس (أماكن التعبد) 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

العزيز الثعالبي سنة 1905 في روح التحرر في القرآن أن «رفع الحجاب إنّما هو تحرّر للمرأة، إنّه حرب ضد التعصّب والجهل، وهو انتشار لأفكار التقدّم والحضارة ومحافظة على مصالح الأسرة العليا ومصالح الإرث العائليّ، وهو أخيرا، إعادة بناء المجتمع المسلم كما كان زمن الرسول وصحابته أي مثلما كان الحال في المجتمع الأوروبي»[9]. لذلك تجسمت طرافة الحداثة التونسيّة بشكل لافت في المجموعة التي تداولت على جمعيّة الخلدونيّة التي تأسّست سنة 1896 وجمعت بين الزيتونيين والصادقيين. وهكذا فالتعارض المانوي بين زيتونيّين محافظين وصادقيّين حداثيّين، لا يُفصح عن حقيقة الفكر الإصلاحي التونسي الذي نجد فيه زيتونيّين أكثر حداثيّة من بعض الصادقيّين وصادقيّين أكثر أصالة من بعض الزيتونيّين. 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 حريّة 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 التونسية الحديثة.

تواصل الفعل التحديثي على يد زعماء التحرير الوطني الذين التفوا حول الزعيم الحبيب بورقيبة الذي نجح في إخراج تونس من التخلف، فتحقّقت في عهده إنجازات مكّنت 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 الرَّمد الذي كان متفشيا في الجنوب التونسي، وتعصير الاقتصاد والإدارة ومشاركة المرأة المتناميّة في الحياة الاقتصاديّة والثقافيّة، واحداث الجامعة التونسيّة التي تكفلت بإعداد اطارت البلاد وتكوين نخبة في المجال العلمي والأدبي وغيرها من المظاهر المهمّة التي رسّخت تحديث البلاد ووضعتها في طريق التقدم والرقي. واللافت، أن مكتسبات التحديث التونسي لم تكن نابعة من المشاركة الشعبيّة، بل تكفّلت بوضعها نُخبة سياسيّة ذات حس وطني عال. غير أن المدَّ الإصلاحي لسنوات الاستقلال الأولى بدأ منذ السبعينات في التقهقر ليصل إلى أوجه مع الثورة التونسيّة.

حملت ثورة الحريّة 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 الإسلاموي على الحكم، فعرفت تونس أحداثا إرهابيّة لم تعهدها من قبل، وساهمت حركة النهضة في تسفير عدد كبير من الشبان والشابات التونسيات إلى سوريا، وكثرت الشعوذة، وتعاظم الانتصاب الفوضوي والتجارة

9 عبد العزيز الثعالبي، س.بنعطار، هـ. سباعي، **روح التحرر في الإسلام**. باريس، نشر أرناست لورو، 1905، ص. 12. (A. Ettéalbi, C. Benattar, H. Sebaî, *L'esprit libéral du Coran*, Paris, Ed. (Ernest Leroux, 1905, p. 12

الموازيّة وظهر الأمن الموازي وعظم البناء الفوضوي وتطوّر استهلاك المخدرات والقمار الالكتروني وعظم عدد أصحاب الشهائد العليا العاطلين عن العمل، وانتشر العنف، لا سيما ضد النساء. وخطط بعضهم لبيع المؤسسات العموميّة بغيّة 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 تحقّقت 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 العموميّة. ولم يتغيّر ذلك الوضع بعد الثورة بل استفحل وعمَّ، فالتقهقر المستمرّ لمؤسّسات الدّولة وانسداد أفق الأمل والعمل في وضع يسوده احتقان زادته قضايا الفقر والتهميش حدّة، 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 تُبعد الأكفَاء وتبرز الظرفاء والجهلة.

الحداثة ورأس المال المعرفي

مثّل طوفان الأقصى يوم 7 أكتوبر 2023 محليا وعربيا، منعرجا حاسما في علاقة العرب بالغرب وفي إمكانيّة يقظة معرفيّة ممكنة شاملة في تونس وفي البلدان العربيّة الأخرى إذ تنامى الشعور بضرورة تطوير البحوث الديكولونياليّة التي بدأها إدوارد سعيد بكشفه عن العقليّة الاستشراقيّة لثقافتنا ولتصوّرنا لأنفسنا من خلال قراءة جوهرانيّة تجعل منا كائنات لاتاريخيّة منغلقة. تواصلت البحوث الديكولونيالية مع مفكري أمريكا اللاتينية[10] وهي تغزو اليوم الفضاءات الجامعية العربية.

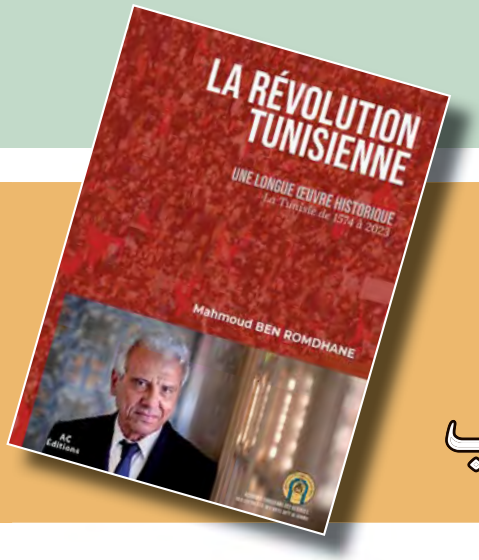
من هذا المنظور، وحيال الأزمة العميقة التي يعيشها المجتمع التونسي، يصبح من المشروع أن نتساءل عمّا إذا ما كان التونسيون قادرين حقًّا على تطوير حداثتهم انطلاقا من أنفسهم وما هي التغييرات التي يتعيّن أن تقع ليتحقق ذلك الأمل المنشود. فعلى نقيض المدّ الشعبوي المناهض للنخبة، يتّضح جليّا أنّه لا سبيل إلى أي رقي ما لم يطوّر المجتمع رأس ماله المعرفي من خلال البحوث العلميّة والأكاديميّة التي تضمنها المؤسسات المعرفيّة بكل استقلال وحريّة بغية كسب رهان العرفة الذي لا يمكن تحقيقه دون تثوير التعليم بجميع مستوياته وبجميع مناهجه وآليات تطويره. فلا يمكن أن يكون ثمّة مخرج للأزمة الاجتماعيّة، ولا يمكن أن يظهر أفقُ أمل، ما لم تتكوّن القاعدة المعرفيّة العلميّة والأيديولوجيّة التي تجعل المجتمع ينظر إلى مستقبله بكل تفاؤل. زد على ذلك، لا تقدّم ولا حداثة فعليّة ما لم تلتزم النخبة المثقفة في تونس بحل مشكلة العلاقة بين الدين والمجتمع والدولة. وإن بدا للبعض أنّ الإسلام السياسي قد تراجع كثيرا، فذلك لا يعني أنّه اندثر فلا تزال إلى اليوم مؤسسات «أسلمة المعرفة»[11] ناشطة تنشر الجهل والتعصّب. ولا سبيل لدحضها إلاّ بتطوير الروح النقديّة والحريّة الأكاديميّة التي تؤسس للمعرفة والاستقلال.

---

10 مثل الفيلسوف المكسيكي إنريك دوسيلEnrique Dussel ، والفيلسوف الأرجنتيني والتر مينيولوWalter Mignolo ، وعالم الأنثروبولوجيا الكولومبي أرتورو إسكوبارArturo 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 والديمقراطيّة ».

مقـاربة حول استثنـائية السيـاق التونـسي



وفقا لكتـاب

الثورة التونسية للدكتور محمود بن رمضان

عزالدين العامري (*)

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 منطق «الفكرة الناظمة والتوحيدية» وفقا لعبارة الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricœur مهمّة رصد الغاية المعرفية للكاتب لأنّ المتأمّل في محتوى مؤلّفه يستنتج تشديده منذ المقدّمة العامّة على أنّه «ليس مؤرّخا»[1] وغير منشغل بتتالي

(*) كاتب وإعلامي.

1. ص5 من الكتاب

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

وللبرهنة على وجاهة موقفه تطرّق إلى أطروحات المصلحين والقادة المحقّقين لإنجازات مشعّة إقليميا وعالميا منطلقا من إرث متميّز بمشروعيّة الإقرار باستثنائيّته، 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 جدّا أن يرتهن فهم منزلة تلك المشاريع الإصلاحية بتنزيلها في أطرها التاريخية لأنّ التحديات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمعرفية ديناميكية بطبعها، فما نعتبره إنجازا نوعيا في القرن السادس عشر قد يبدو اليوم بديهيا. لنستخلص 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 افتتح كتابه متسائلا على النحو التالي:

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

ونستخلص من خلال هذه الأسئلة تعلّقه الشديد بالتحديد الدقيق للمفاهيم، فمن الضروري «**أن نقرأ**» ولكن الأهم «**كيف نقرأ**» سعيا إلى استيعاب الغاية القصوى من جهود البحث، وربّما يهدف الكاتب من خلال أسئلته الحبلى بالحس الفلسفي الردّ على أطروحات غالبا ما تنخرط 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 الموجّهة لأسباب يتداخل فيها السياسي والديني واللاوعي والبراغماتي عموما. ويتطابق هذا التحليل مع التشخيص العلمي للمسكوت عنه في بنية كل خطاب، ألم تؤكّد عيادات التحاليل النفسية والحفريات العلمية عموما في ماهية الذات الإنسانية عدم براءة الكثير من الأطروحات إن لم نقل جلّها! ألم يثبت التشريح الاقتصادي والسياسي للجسد حسب عبارة الفيلسوف ميشال فوكو إثم الخطاب وإن بدا وديعا! ألسنا فعلا ملزمين بصرامة الحقل الدلالي كي نتجنّب فوضى المفاهيم!

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

2. ص 9 من الكتاب

الذاتية، وقد تدعونا أسئلته إلى استحضار السؤالين 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 والتحرّر 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 والتسلّح 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**» لأنّه في «ظاهره» سلسلة وقائع وأحداث قابلة للقراءة السردية في حين أنّ «باطنه» يستدعي التحليل والنقد والتأمّل الإشكالي، وعليه يدعو الكاتب إلى التفكير في التاريخ بواسطة تكامل الأجناس المعرفية.

وفي سياق تحديده لمفهوم الثورة يشدّد المؤلّف على طابعها الكوني مركّزا على النموذجين الأمريكي والفرنسي، وينطلق في تشخصيه للظاهرة من حفريات العلوم الإنسانية ونماذج من المدارس الفلسفية المهتمّة بالثورات والقضايا الحقوقية وأنماط الحكم على غرار أطروحات «ألكسيس توكفيل» المهتم بقضايا الديمقراطية وتنزيل النظم السياسية في سياقاتها التاريخية و«ماكس فيبر» المنشغل في بحوثه السوسيولوجية بالمأسسة و«حنا آرنت» المركّزة في كتاباتها على القضايا الحقوقية. وينتهي إلى نتائج شاهدة على الميلاد الشرعي لثورة تستمدّ مشروعيّتها من طبيعة «التحوّلات المجتمعية» (les transformations sociétales) ذات العلاقة الوثيقة بالتراكم لأنّ «الثورة تراكمية بالضرورة»[3] كما ورد في مؤلّفه و«محدثة 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 المتمثّلة 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 جلّ 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 إلاّ في إطار حدوث ثورة قد نضعها موضع نقد أو نعاديها، لكن لن تشرّع مواقفنا النقدية أو

3. ص4 من الكتاب

العدائية لطبيعتها عدم الاعتراف بتحقّقها. ويذهب الكاتب نحو الأقصى مؤكّدا طابعها الاستثنائي إقليميا لأنّ السياق التونسي في نظره يتميّز بمقوّمات «الدولة المدنية الموحّدة» (État-Nation) على خلاف أغلب شعوب الإقليم الخاضعة إلى أنظمة ملكية أو عسكرية أو طائفية ينخرها منطق الصراعات والاقتتال القبلي، إذ نجحت الدولة الوطنية في تونس منذ الاستقلال وفقا لمقاربته 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 السياسوي المثمّن إلى حدّ التمجيد ولم يقع في فخّ المعاداة الإيديولوجية، بل اعتمد لغة الإحصاء والجداول والأرقام والمقارنات والاستنتاجات والتحاليل 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 مجلّة 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 استثنائية إقليميا وعالميا في مجالات اقتصادية واجتماعية حيويّة 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 جدّا أن توفّر هذه الإنجازات حاضنة مؤسّساتية ونسيج مجتمعي قادر على استيعاب فكر ثائر تائق إلى التغيير على خلاف مجتمعات تأليه الملك أو تمجيد القائد العسكري أوتقديس 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 المهّد لقبول المنطق الثوري! وهل يمكن التشكيك في هذه الحقائق! أليس من الإجحاف التنكّر 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 خطّة «الخلافة السادسة» ومشروع الإسلام السياسي وفقا لأطروحة الكاتب المشدّدة على أنّ إنقاذ تونس كان بفضل الإرث المؤسّساتي والنخب التقدمية والحركة النسائية وفاعلية الناشطين الحقوقيين والنقابيين والأحزاب السياسية التقدمية المؤمنة بقيم النظام الجمهوري بما يعني من حقوق أساسية قوامها المواطنة التامة. وفي هذا الإطار يمكن استيعاب تأكيد

4 ص 122 من الكتاب

5 نفس الصفحة

الكاتب على الطابع «السلمي» لثورة اعتبرها متفرّدة بالديمقراطية في القرن الحادي والعشرين، ومتميّزة بعمقها الاجتماعي وارتباطها العضوي بالحرية، إذ تمّ إسقاط النظام رسميا يوم 14 جانفي سنة 2011 وفي اليوم الموالي تمّ «القطع مع الماضي والشروع في بناء مستقبل ديمقراطي»[6] عبر تشكيل لجان الإصلاح السياسي وتقصي الحقائق والشروع 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. ويتنزّل 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 النسب والتحوّلات الاقتصادية خلال أزمنة وفي فترات نماذج من الحكم لكنّه في باطنه تأمّلات فكرية في النسيج الاقتصادي الضامن للحقوق الاقتصادية بوصفها حقوقا 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 والتسلّط وفي باطنه تأمّلات فكرية في النظام المؤسّساتي الأمثل لتحصين قلاع الحريات. لذلك حلّق فيه الدكتور محمود بن رمضان بأجنحة المنظّر السياسي (politologue) ونزعة الحقوقي المؤمن بحتمية التأمّل الفكري-الإشكالي في ماهية أهداف الثورة ومسارات تحقّقها، سعيا إلى فهم كنهها وتطبيق صرامة العلم من أجل صياغة مفهومها. فالثورة ناسفة للكثير من المصالح وصادمة لمن تنعّموا بالرخاء ومزعزعة لأشكال النفوذ، فمن الطبيعي أن تكون محلّ استهداف كما يمكن أن تكون مجالا للتأويل الإيديولوجي والسياسي ولكلّ خطاب مسكوت عنه، ولن تتحصّن قلاعها في نظر الدكتور محمود بن رمضان إلاّ بتحصين المسار الديمقراطي، والديمقراطية بالنسبة إليه «تجمع بين الحرية والازدهار والتطور الاجتماعي»[7] فهي ليست مجرّد شعارات سياسية بل لا بدّ أن تكون نسيجا اجتماعيا واقتصاديا ضامنا للاستقرار السياسي.

6 ص413 من الكتاب

7 ص 498 من الكتاب