



1.8.2015

# الحدائث وانتقاداتها

II

نقد الحدائث من منظور عربي-إسلامي

إعداد وترجمة

محمد سبيلا و عبد السلام بن عبد العالي

دفتر فلسفية  
(نصوص مختارة)

دفاتر فلسفية  
نصوص مختارة

12

# الحدائث وانتقاداتها

II

نقد الحدائث من منظور عربي-إسلامي

إعداد وترجمة

محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي

دار توبقال للنشر

عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار،

بلقدير، الدار البيضاء، 20300 - المغرب

الهاتف / الفاكس : 022.67.27.36 (212) - الفاكس : 022.40.40.38 (212)

الموقع : [www.toubkal.ma](http://www.toubkal.ma) - البريد الإلكتروني : [contact@toubkal.ma](mailto:contact@toubkal.ma)

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة  
دفاتر فلسفية

الطبعة الأولى 2006  
جميع الحقوق محفوظة

صدر  
ضمن سلسلة دفاتر فلسفية

1

التفكير الفلسفي

2

الطبيعة والثقافة

3

المعرفة العلمية (نقد)

4

الحقيقة

5

اللغة

6

الحداثة

7

حقوق الإنسان

8

الإيديولوجيا

9

العقل والعقلانية

10

العقلانية وانتقاداتها

11

الحداثة وانتقاداتها

I

نقد الحداثة من منظور غربي

## تمهيد

الحداثة لا تخشى النقد ولا تهابه. بل لعله غذاؤها اليومي ومؤناتها الدائمة. وذلك لأنها تعتبر نفسها مغامرة في المجهول وركوباً للدروب الممكن؛ ديدنها التحول والتجدد الدائم. بل إن نشأتها مرتبطة بنشأة العقل الحديث من حيث إن الوظيفة الأساسية للعقل هي النقد. فالعقل هو المحكمة العليا التي يتعين أن يخضع لامتحانها وفحصها كل شيء من العلم إلى التاريخ إلى المعتقدات كما بين ذلك كقط.

وكما بيناً في الدفتر السابق (انتقادات الحداثة من منظور غربي)، فإن النقد في الثقافة الغربية لا يعني القدر بالضرورة كما هو الأمر عندنا، بل هو مرادف للتحليل وبيان الحدود.

فإذا كان من الطبيعي أن ندرج نصوص الفكر الغربي في تحليل الحداثة ونقدها، لأن الحداثة غربية المنشأ، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة للفضاء العربي الإسلامي الذي استفاد ذات يوم ليجد بعض مظاهر الحداثة تداهمه من كل جانب مع تقدم المواصلات وأشكال التواصل والتفاعل، فالحداثة المهاجرة كما شهدنا الفضاء العربي الإسلامي في القرنين الأخيرين مرتبطة بتفكك البنيات الاجتماعية المؤسسة للعالم التقليدي، وبأفوال المعاني التقليدية الكبرى إلى غير ذلك من الاختلالات البنيوية المختلفة.

«الحداثة» العربية الإسلامية لم تكن اختياراً ذاتياً، ولم تنتج عن مخاضات داخلية، أي لم تكن نتيجة تطور وارتقاء ذاتي، بقدر ما كانت وسيلته وأداته.

لقد ارتبط دخول الحداثة إلى الفضاء العربي الإسلامي منذ البداية بصدمتين قويتين

: صدمة الحداثة ذاتها بجذبتها وغرابتها وغرائبيتها وأعاجيبها وقدرتها السحرية والساحرة، ملفوفة في صدمة أخرى هي صدمة الاستعمار وزوال السيادة، مع ما ولدته هذه الصدمة من شعور بالدونية والتأخر وكل المشاعر الارتكاسية العاكسة للصدمة النرجسية القوية للثقافة المحلية .

ولدت هذه الصدمة المزدوجة والمضاعفة على مستوى وعي النخب، ردود فعل متباينة من إحياء ردود فعل العضوية الرافضة والداعية إلى العودة إلى الأصول والاحتماء بالتراث وتمجيد الماضي، وأمثلة عالم الأجداد، إلى انبعاث ردود فعل النقد الذاتي والخروج من شرنقة أوهام الذات الجماعية عبر نفسها، والدعوة إلى الاحتذاء بالآخر واقتباس علمه وتقنيته ونمط تديره السياسي، وثقافته ونمط نظره للوجود .

هذه الثنائية العميقة في وجهتها الوجودية والفكرية، مع ما يلازمها من شروخ وردود فعل ارتكاسية واستشرافية، ما تزال تعمل بدينامية في قلب الواقع، وتعبّر عن نفسها بصيغ وأشكال متنوعة حاولنا في هذا الدفتر أن نقدم صورة تقريبية عنها .

## نقد الحدائث من منظور عربي - إسلامي

### 1. عوائق تجديد الفكر العربي

زكي نجيب محمود

«ومضى الزمان بعصوره التي توسطت بين قديم وحديث، ونهضت أوروبا نهضتها المعروفة، التي كان من نتائجها هذا التقدم العلمي العجيب، الذي ننعم اليوم بشمراته ونشقى؛ أفندري ماذا كان المفتاح الذي أداره الناس فإذا الأرض غير الأرض والسماء غير السماء؟ هو أن استبدلوا منهجاً بمنهج، وفي المنهج العلمي الجديد كمن السر كله والقوة كلها؛ كان الناس قبل ذلك ينهجون في تفكيرهم نهجاً لا يصلح إلا في نطاقه الخاص، وهو أن تكون هنالك تركيبة لغوية فاستخرج منها تركيبة أخرى؛ ولذلك كاد «العلم» كله إبان القرون الوسطى - في شرق الدنيا وغربها على السواء « ينحصر في إستخراج النتائج من نصوص يضعونها بين يديهم - ثم يعملون فيها مشارط التحليل؛ وقد يكون النصّ وحياً أوحى به، أو تراثاً قديماً هبط إليهم من السلف، لكن الطريقة واحدة في كلتا الحالتين؛ أما وقد أراد الناس أن يلفتوا وجوههم لفترة جديدة، يطالعون بها الكون الفسيح بأفلاكه وبحاره وسهوله وجباله، فلم يعد يجدي أن ينظر في نص مكتوب أمامنا لنحلله ونشرحه ونستخرج ما خفي من معانيه، أو قل إن هذا النظر المنكب على الصحائف لم يعد يكفي، وكان لابد من طريق جديد يسلكه الباحثون ليكشفوا الحجب عن سر «الطبيعة» التي تبدي أمام النواظر «ظواهرها» وتخفي وراء الظواهر «قوانينها» فكيف السبيل أمام الإنسان ليكشف الغطاء عن تلك القوانين، لأنه إذا ما فعل، أمسك باللباس وامطى وسار، بل غاص وطار، وطوى الطبيعة كلها في قبضة يده.

كان المنهج العلمي الجديد ذا وجهين، تولى كلاهما رجل، أما أحد الرجلين فهو الفيلسوف الفرنسي ديكارت، الذي أراد أن يكون السير العلمي بادئاً من فكرة داخلية نثق في صوابها، ثم غمضي خارجين منها إلى حيث العالم الطبيعي وما وراءه؛ وأما ثانيهما فهو الفيلسوف الإنجليزي بيكون، الذي رأى أن يكون طريق السير في الاتجاه المضاد، بادئاً من الطبيعة الخارجية وما نشاهده في ظواهرها، ثم غمضي داخلين إلى فكرة عقلية نقيمها ونكون على يقين من صوابها.

ولكن ليختلفا كيف شاء في اتجاه السير ماذا يكون؟ أنقطع الشوط من داخل نفوسنا إلى الواقع الخارجي، أم نقطعه من الواقع الخارجي إلى داخل نفوسنا؟ فالذي يهمننا من الرجلين في سياق حديثنا هذا، هو أن كليهما قد حرص أشد الحرص على محاربة الخطأ واقتلاع جذوره، حتى تُبذر بذور المعرفة الصحيحة على أرض طيبة غير مشوبة بأخلاق الضلال.

فالرجلان معاً يلتقيان في أن المعرفة الصحيحة كان ينبغي أن تكون هي الحالة الطبيعية للإنسان السوي، لولا أن اعترضتها العوارض فسدت عليها الطريق : عوارض من أوهام الإنسان ونزواته وميوله وأهوائه ورغباته وشهواته وما قد يصيبه من تعصب وتسرع، ومن خضوع سهل لذوي الشهرة والنفوذ من أقدمين ومحدثين ومعاصرين؛ لماذا يخطئ الإنسان طريق الحق مادامت نفسه وما يجري فيها واضحة له إذا ما انطوى ببصره إليها، ليمعن فيها النظر (هذا ديكارت) وما دامت الطبيعة منشورة الصفحات لمن يريد أن يقرأ قراءة الصادق الأمين (وهذا بيكون). لماذا يقع الإنسان في الخطأ، والباطن قائم أمام بصيرته والظاهر معلن أمام بصره؟ أليس الخطأ هو أن تضع في رأسك فكرة لا تصور ما هنالك؟ فلماذا تفعل، وما هنالك يكشف لك عن نفسه إذا سلكت إليه الطريق؟ لا بد أن تكون هنالك عشرات تحولات دون ذلك السير المستقيم، كأن تكون رؤوسنا قد ملئت - على غير وعي منا - بأفكار مسبقة، بثها فينا آخرون، حتى إذا ما شبيننا، ألفينا أنفسنا تحت سلطانها؛ ولهذا عني الرجلان - ديكارت وبيكون - أول ما عنيا بأن يدقا في الرؤوس دقاً عنيماً، لتنفذ كل ما فيها، قبل أن نأمل في علم جديد نضعه بأنفسنا على أساس جديد.

وعقيدتي هي أن في تراثنا العربي - عوامل أخرى تعمل فينا كأشبع ما يستطيع فعله كل ما في الدنيا من أغلال وأصفاد، وأنه لمن العبث أن يرجو العرب المعارضون لأنفسهم نهوضاً أو ما يشبه النهوض، قبل أن يفكوا عن عقولهم تلك القيود، لتنتلق نشيطة حرة



نحو ماهي ساعية إلى بلوغه؛ إنه لا بناء إلا بعد أن نزيل الانقراض ونعهد الأرض ونحفر للأساس القوي المكين .

وسأكتفي من هذه العوامل المعوقة بثلاثة :

الأول - أن يكون صاحب السلطان السياسي هو في الوقت نفسه ، وبسبب سلطانه السياسي ، صاحب «الرأي» ، لا أن يكون صاحب «رأي» (بغير أداة التعريف) بحيث لا يمنع رأيه هذا أن يكون لغيره من الناس آراؤهم .

الثاني - أن يكون للسلف كل هذا الضغط الفكري علينا ، فتميل إلى الدوران فيما قالوه وما أعادوه بصور مختلفة بل أعادوه بصورة واحدة تتكرر في مؤلفات كثيرة ، فكلما مات مؤلف . ليس ثوبه مؤلف آخر ، وأطلق على مؤلفه إسماً جديداً - فظن أن الطعام الواحد يصبح أطعمة كثيرة إذا تعددت له الأسماء .

الثالث - الإيمان بقدرة الإنسان - لا كل إنسان بل المقربون منهم - على تعطيل قوانين الطبيعة عن العمل كلما شاءوا ، على غرار ما يستطيعه القادرون النافذون - على صعيد الدولة - أن يعطلوا قوانين الدولة في أي وقت أرادت لهم أهوائهم أن يعطلوها .

زكي نجيب محمود تجديد الفكر العربي  
القسم الأول .

## 2 . التراثُ والحداثة والتنمية

محمد خاتمي

إن التأمل والتمعن في مفهوم المصطلحات الثلاثة أعلاه ، واكتشاف العلاقة بينها ، من الهموم الأساسية لمفكري عصرنا خاصة في البلدان غير الغربية .

قد نقنع أنفسنا بتصور أولي - وبطبيعة الحال سطحي - للمفاهيم أعلاه بأن نقول : إنَّ الحداثة (modernity) كموضوع غربي ، وجدت طريقها إلى الظهور باختراق التراث أو التقليد (Tradition) ، وشن الحرب ضده ... وإن التنمية كحvisلة للحداثة ، أو على الأقل ملازمة لها ، هي بمثابة هدف استراتيجي للبلدان الواقعة خارج نطاق النظام الفكري

والحياتي الغربي . ومن هذه المقدمات الأولية يمكن التوصل إلى النتيجة السطحية الآتية :  
من أجل تحقيق التنمية ، ينبغي أن نكون حداثيين ، ولا تتحقق الحداثة إلا في محاربة  
التراث والتقليد .

بيد أن كل هذه تصورات بعيدة عن الواقع وليس باستطاعتها سوى إرضاء أصحاب  
الأفكار العاجزة وغير المسؤولة تجاه الإنسان ومصيره . ذلك أن المسألة أعقد بكثير من أن  
تحل بهذه السهولة . فلا التقليد يتغير ببساطة بمجرد التمني وإصدار الأحكام الوهمية ، ولا  
الحداثة تتحقق بسهولة إذا ما لم يتغير الأفراد ، لن يظهر أي تحول مصيري في حياتهم  
الاجتماعية ، لأن التغيير عملية شائكة جداً ، ويبدو أن ليس جميع عناصرها طوع إرادة  
الإنسان .

إنّ بحثنا في هذا المجال إن استطاع أن يفتح نافذة ولو صغيرة أمام الأذهان الباحثة  
صوب الأفق المضيئ ينبغي أن نكون مسرورين . إن مصطلحات من قبيل التراث والحداثة  
والتنمية غامضة ومعقدة ، ولا يوجد حتى الآن تعريف محدد ومتفق عليه لها ، وقد لا  
يظهر مثل هذا التعريف . وإن هذا الغموض الذي هو وليد الفهم المتباين للباحثين  
ومقدماتهم الفكرية واهتماماتهم المختلفة ، والنشأ عن اختلاف آفاق الرؤية التي تسبق  
وطبيعة الموضوع الذي تهتم به أضحى مصدر سوء فهم كبير أيضاً . وللتقليل من سوء  
الفهم إلى أدنى حد ممكن يتحتم على الباحث أن يبين بوضوح - أولاً وقبل كل شيء ...  
تصوره ومراده من هذه المصطلحات . ولهذا سأحاول توضيح المبادئ التصورية لموضوع  
البحث كخطوة موفقة أولى في مسيرتنا الفكرية هذه .

ماذا أفهم من الحداثة والتراث؟

عندما نتحدث عن الحداثة ، لاشك أننا نعني بها ظاهرة أو منظومة من الظواهر  
الجديدة . ولكن هل تعتبر كل ظاهرة جديدة في حياة الإنسان حداثة؟ أم أن الحداثة سمة  
محددة لعصر أو مرحلة تاريخية ما؟

إن المجتمع البشري - حتى في أبسط صوره - عرضة للتغيير والتحول دائماً ، إذ تحل  
ظواهر جديدة محل الظواهر القديمة في نظام حياة الإنسان ... إن الفارق الجوهرى بين  
العالم القديم والعالم الجديد ليس في الثبات المطلق للأول ، والتغيير المطلق للثاني ، بل هو  
في بطء حركة التغيير في الأول ، واكتسابها سرعة متزايدة في الثاني . على أننا لا نطلق

كلمة «حداثة» على كل تحول وبروز ظواهر جديدة في المجتمع . وإن كانت أساسية وباهرة .

في تصوري ، إن الحداثة مصطلح يطلق على التحولات التي ظهرت في الغرب في العصر الأخير من تاريخ الإنسان ، بتعبير آخر : يمكن اعتبار الحداثة روح الحضارة الجديدة والثقافة المنسجمة معها .

وبغض النظر عن البحث الشائك في العلاقة بين الحضارة والثقافة ، واعتبارهما وجهين لحقيقة واحدة أو أمرين يرتبط أحدهما بالآخر : فمن المسلّم به أن كل ثقافة تنسج مع حضارة معينة . ونحن نعلم أن الحضارة الحديثة وجدت استقرارها على انقراض الحضارة السابقة ، ومن الطبيعي أن تروج إلى ثقافة تنسجم معها . وفي العصر الجديد ظهرت ثقافة جديدة تنسج مع الحضارة الجديدة ، حلّت محل الثقافة السابقة وتعتبر الحداثة روح هذه الحضارة وهذه الثقافة .

أما بالنسبة إلى التراث أو التقليد فالتراث أيضاً ، إجمالاً ، أمر يتعامل مع الماضي أو القديم . ( لا يصح أن ينعت كل أمر قديم بالتراث . ففي المصطلح توجد دلالة على السنن الإلهية والطبيعية ونظائرها . ومن يؤمن بالسنة الإلهية أو الطبيعية يعتبرها ثابتة . إذ إن هذه السنن بحد ذاتها تحكي عن أمور ثابتة كلما وجدت وجدت السنّة أيضاً ، وإن القوانين الحاكمة على الوجود هي سنة الهية أو طبيعية ) [ ... ] .

إن المجتمع الغربي بدأ حضارته الحديثة باختراق التراث ورفضه . وهذا يعني أن نعتبر بداية الحضارة الحديثة ، منذ أن أصبحت تقاليد الكنيسة الفكرية - الأخلاقية وكذلك تقاليد النظام الإقطاعي الاجتماعية الاقتصادية محل شك وترديد ثم نفي وإنكار .

وعلى ضوء ذلك برزت معضلة كان فارس ميدانها الحضارة الحديثة وقادتها الفكريون والمعنويون . وترسخت الحضارة الحديثة اليوم في موطن ظهورها في الغرب مع أنه يمكن القول إن مركزيتها امتدت من أوروبا إلى أمريكا - إن لم نقل إنها انتقلت إليها تماماً - وتجاوزت ذلك لتستولي بنحو ما على مختلف أنحاء العالم ، حتى إن بلداناً مثل بلداننا وقعت تحت تأثيرها إلى حد كبير .

من جهة أخرى مع أن ثقافتنا لم تبق على صورتها التي كانت عليها في السابق،  
لبعد الفترة الزمنية ونتيجة لتأثير الثقافة والحضارة الغربية السائدة في العالم، إلا أن نفوسنا  
جميعاً - على أية حال - لم تخل من التأثير الجاد لها أو جانب كبير منها . وهي - مهما كانت -  
تباين، بل قد تتقاطع مع الثقافة الغربية السائدة . بتعبير آخر : نحن نمتلك تراثاً كان توأم  
حضارة أخرى وملازماً لها، وإن تلك الحضارة لم تعد موجودة الآن، وإن الحضارة  
السائدة التي تمتد أبعد من حدود موطنها وتدعي الشمولية أيضاً، قد تركت تأثيرها على  
حياتنا بشدة .

وكما نعلم جميعاً، فإن الحضارة الحديثة أخذت موقعها على انقراض حضارة  
القرون الوسطى وثقافتها، وإن التناقضات المولدة للأزمة التي تعاني منها الكثير من  
المجتمعات هي نتيجة صراع الحضارة الجديدة وثقافتها مع التقاليد التي هي امتداد للثقافة  
السابقة في عصرنا الحاضر .

قد يتصور البعض أن الحضارة الحديثة وحدها كانت تضاد حضارة القرون الوسطى  
في الغرب وثقافتها . مع أننا كنا أصحاب ثقافة وحضارة متباينتين مع حضارة الغربيين  
وثقافتهم في القرون الوسطى . بناء على هذا، إن عدم انسجام الحضارة الحديثة وثقافتها  
مع حضارة القرون الوسطى وثقافتها، لا يعني بالضرورة عدم انسجامها مع ثقافتنا الماضية  
ولتأكيد هذا الإدعاء يمكن الاستناد إلى جوانب من التمايز بين الثقافتين الإسلامية  
والمسيحية، والتباين الحقيقي الموجود بين حضارتي تلك الثقافتين . إلا أن هذا - انصافاً - لا  
يعني - مطلقاً - انسجام واتساق ثقافتنا مع الثقافة الحديثة . بل إن النسخة والاشترك الماهوي  
بين ثقافة الغرب في القرون الوسطى وثقافة العالم الإسلامي، هو بنحو يمكن عددهما  
نوعي جنس واحد . إن لم تقل صنفين نوع واحد . في حين إن الاختلاف والتباين بين  
ثقافتنا الحالية التي تمتد جذورها في الماضي والثقافة المنسجمة مع الحضارة الحديثة التي  
سادت حياتنا، هو اختلاف جوهري في جنس الحضارات .

إن أبرز أوجه الشبه بين ثقافتنا وتقاليدنا الثقافية وتقاليد القرون الوسطى وثقافتها  
التي شن الغرب الحرب ضدها وكانت النتيجة ظهور الحضارة الحديثة وانتشارها، هو  
محورية «الله» في فكر الإنسان واعتقاده ونظامه الفكري والأخلاقي والعاطفي . في حين  
صار «الإنسان» إنسان هذا العالم، هو المحور في الحضارة الحديثة .

والإنسان نفسه في نظر مؤسسي الفلسفة والفكر الحديث الكبار من أمثال «ديكارت» الذين ظهوروا أوائل العصر الحديث، وأيدوا مبدأ فكرة الإله وما بعد الطبيعة أيضاً يختلف اختلافاً ماهوياً عن الإنسان الذي كان محور اهتمام مسيحي ومسلمي القرون الوسطى ويختلف كذلك دور هذا الإنسان ومركزته في نظام الوجود. وعلى الأقل في عالم الطبيعة، عن ذلك الذي كان محور اهتمام السابقين.

طبيعي أن الأفكار الميتافيزيقية والإلهية والعرفانية والدينية كانت موجودة دائماً في الغرب وتوجد الآن أيضاً، مثلما كانت الأفكار الالحادية والدمهرية توجد أحياناً في القرون الوسطى خاصة في العالم الإسلامي. بيد أن كلامنا ليس في أصل وجود الأفكار والمعتقدات، بل في الآثار المترتبة عليها وعمق تأثيرها وسعة انتشارها في أوساط المجتمع ودورها في حياة الإنسان الاجتماعية. وما لاشك فيه أن الإله والدين في القرون الوسطى، والطبيعة والإنسان الطبيعي في العالم الجديد، كانوا محور العقل والحياة.

ففي القرون الوسطى كانت الأصالة، أو على الأقل الاعتبار، تُولي للعالم الآخر، وكان المسلم والمسيحي متساوين في ذلك في حين إن فكرة الآخرة في العالم المتمدن المعاصر، لم تعد حيوية إن لم نقل إنها فقدت اعتبارها تماماً، واقتصرت اهتمام الإنسان اليومي على الحياة في هذا العالم وهذه الدنيا.

فمع أن العصر الجديد بات اليوم يفتقر إلى قوة العلوم التجريبية وتباشيرها بالأمل، بالصورة التي كانت يؤمن بها أسلاف الغربيين في القرن الثامن عشر ويعقدون عليها الآمال أنه لا يزال العلم (Science) والتكنولوجيا التي هي وليدة العلم، من أهم العناصر التي تقود الحياة. وإن إنسان هذا العصر لا يرى نفسه محتاجاً لأي مصدر أو مرجع خارج حدود الفكر والحس البشري وخبراته التجريبية [...] .

ويمكن اعتبار بداية الحضارة الحديثة - من اليوم الذي أضحى فيه الملوك المهم - بل الأهم - لتحديد قيمة العلم، هو الفائدة التي يقدمها في هذه الحياة. في حين إن جوهر الرؤية والقيمة في الحضارات السالفة (المسيحية والإسلامية)، كان تحقير الدنيا، وإن كانت سعة صدر المسلمين في التعامل مع الدنيا أكبر من نظرائهم المسيحيين. بيد أن في العالمين، كان استهداف الحياة الدنيا وجعلها الغاية والهدف يعد أمراً مذموماً.

أجل، أولاً : إن الحضارة المعاصرة تفرض سيطرتها على حياتنا نحن غير الغربيين أيضاً. ثانياً : إن هذه الحضارة تتطلب ثقافة تنسجم معها. ثالثاً : إن حياتنا الواقعة تحت تأثير الحضارة المعاصرة ممتزجة بثقافة تقليدية تنسجم مع حضارة غير موجودة اليوم رابعاً : تبلورت الحضارة الحديثة من خلال تجاوز الحضارة السابقة والثقافة المنسجمة معها. بناء على هذا، لابد من القول أن تعارض الحضارة الحديثة وثقافتها مع ثقافتنا التقليدية، يعد من أهم أسباب الأزمة التي تعيشها في عقولنا وحياتنا.

والسؤال المطروح : ماذا ينبغي لنا أن نفعل في هذا المعترك؟ هل نصر على التراث تماماً، أم ننجر مع الحضارة الغربية وثقافتها والذوبان فيها تماماً، أم من الممكن إزالة التعارض والتناقض بطريقة أخرى، أو على الأقل التحكم به وتوجيهه بنحو لا يقود إلى تدمير حياتنا الاجتماعية ومصادرة هويتنا الثقافية؟

محمد خاتمي : «في التراث والحداثة». جريدة

الحياة 1997/01/08.

### 3. مكفرة الفكر

السيد ولد أباه

يدعي الدكتور عوض القرني، المؤلف السعودي تقديم قراءة نقدية متكاملة للحداثة في مرجعيتها الغربية والعربية في كتيبه «الحداثة في ميزان الإسلام» الذي انتشر على نطاق واسع في المملكة العربية السعودية وباقي البلدان العربية من خلال طبعات كثيرة ورقية وإلكترونية.

والكتاب كما لا يخفى من العنوان «محاكمة دينية لتيار فكري وأدبي متنوع وواسع بالتركيز على خمسة شعراء، وهم عبد العزيز المقالح وعبد الوهاب البياتي ومحمود درويش، وأدونيس وصلاح عبد الصبور وثلاثة مفكرين، هم حسين مروة وعبد الله العروي ومحمد عابد الجابري، بدون أن يسلم من حراب نقده كل رموز الأدب والفكر العرب المحدثين من العقاد وطه حسين إلى نزار قباني والنقاد السعوديين الذين أدخلوا مفاهيم وآليات النقد الأدبي الحديث للساحة السعودية.

أما العبارات التي تتكرر دوماً في محاكمة القرنى للحدثاء فهي الرمي بالإلحاد والزندقة ونشر الرذيلة والعمالة لليهود والماسونية والغرب .

وليس من ههنا مناقشة « الشيخ » القرنى في فتاويه الراديكالية التي تستهل إخراج الناس من الملة وإنما حسبنا الوقوف عند المصادرات التي تتأسس عليها مقارنة القرنى في قراءته للحدثاء بإبراز هشاشتها المعرفية وقصورها المنهجى في التعامل مع ظاهرة كونية متعددة المسارات والجوانب معقدة التشكل والانباء، لا يمكن إستكناها بمسلمات بالية منتزعة من مراجع ثانوية .

ومن الجلى أن مقارنة القرنى تقوم على أربعة منطلقات أساسية هي :

أولاً : اعتبار الحدثاء غزواً استعمارياً غربياً، يستهدف الإسلام في عقيدته وقيمه .  
ثانياً : اعتبار الحدثاء مشروعاً مأساوياً صهيونياً قوامه الإلحاد العقدي والفساد الأخلاقى .

ثالثاً : تستخدم الحدثاء الغموض في التعبير مسلماً لهدم القيم وتقويض الأخلاق .

رابعاً : تشكل الشيوعية المادية الإلحادية الجوهر الفكرى للحدثاء .

وسنكتفي بتقديم ملاحظات مقتضبة على هذه المصادرات الأربع التي تتأسس عليها أطروحة القرنى :

أما بخصوص المصادرة الأولى فلا بد من الإشارة إلى أن الأطروحة تتذبذب تذبذباً جلياً في التحقيق للحدثاء، التي تبدو أحياناً نتاج القرن التاسع عشر وأثراً لقصيدة بودلير الماجنة، وأحياناً أخرى مرادفة للشيوعية الماركسية، ويربطها تارة أخرى بالماسونية والصهيونية . والفروق بين هذه الاتجاهات والمدارس لا يهم الكاتب الذي يحل تلك العقدة النظرية بقوله « فإن من الثابت إن الحدثاء رغم تمرداها وثورتها على كل شيء، حتى في الغرب فإنها تظل إفرازاً طبيعياً من إفرازات الفكر الغربى والمدينة الغربية التي قطعت صلتها بالدين، فمن خلال هذا التعميم المريح، ينتفى التناقض ويغدو من الممكن الربط بين تيارات ومذاهب شتى تختلف من حيث المرجعيات والآليات والأهداف باعتبارها تلتقي في محددين رئيسيين هما : المرجعية الحضارية الغربية والعداء للدين .

وما غاب عن الموقف هو أن الحداثة حقبة تاريخية لها محدداتها الزمنية والمفهومية والقيمة التي يستدعي إدراكها جهدا نظريا وبحثيا مستفيضا .

وبدون الدخول في تفصيلات وتحديدات ليس هذا مجالها، نكتفي بالقول إن الحداثة تتحدد من حيث كونها مسارا ثلاثيا متشابكا أساسه :

الرؤية التقنية للعالم التي تشكلت منذ القرن السادس عشر، وسمحت بتبلور المفهوم الجديد للعلمية، أي النظرة التجريبية للطبيعة التي هي خلفية العلوم الدقيقة التي ارتبطت بها الثورة الصناعية - التقنية التي غيرت شكل العالم خلال القرون الثلاثة الأخيرة .

الثورات السياسية والدستورية التي أنهت الاستبداد السياسي - الديني القائم في العصور الوسيطة أي تحالف المؤسسة الكنسية والدولة، باستبداله بمرجعية الإرادة الذاتية الحرة والتعاقد المدني المحدد لشرعية السلطة ونظام الحكم .

الفلسفة العقلانية الذاتية، التي أرست قطيعة مع التقاليد الفلسفية الوسيطة . وأناطت مسار التأمل والمعرفة بالذات المفكرة .

ومع أن مسار الحداثة اصطدم بالمؤسسة الدينية معرفيا وأيديولوجيا، إلا أنه من الخطأ الواضح النظر إلى الحداثة بصفتها مشروعا معاديا للدين، إذ ليس في المحددات المذكورة ما يخرج على ثوابت الدين ومقدساته، بل يتعين التنبيه إلى أن الحداثة ارتبطت بالإصلاح الديني في الغرب، وكانت في بعض جوانبها امتدادا له، حتى ولو كان من الخطأ إعطاؤها أي مضامين دينية (كالقول أنها دس صليبي أو يهودي حسب أحكام الشيخ القرني).

جريدة الشرق الأوسط 05/05/26 .

#### 4 . الحداثة والعلمانية

د . القس أندريه زكي

الحداثة مشروع غربي ارتبط بالعملية الاقتصادية التي بواسطتها بنى الأوروبيون أساليب جديدة للإنتاج والتجارة والتخلي عن الأغاط التقليدية للعلاقات الاقتصادية .



وقد نتج عن ذلك قدرة الأفراد على اتخاذ قرار من بين الخيارات الاقتصادية المطروحة لديهم، هذه العملية المتمثلة في قدرة الفرد على اتخاذ قرار، أدت إلى تغيير في البناء الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والديني للمجتمع.

إن الحدائث هي العملية التي تؤدي إلى تغيير في البناء الاجتماعي. من خلال تغيير الأنظمة الاجتماعية، بالعلم والتكنولوجيا إنها عملية الانتقال في المجتمع الذي تسيطر عليه أنماط اجتماعية وثقافية جامدة إلى مجتمع حداثي، يتجاوز التقاليد والأنماط الثابتة. هذه العملية تؤدي إلى تغيير في العلاقات بين الفرد والمجتمع وتؤدي إلى إعادة تنظيم القدرات الصناعية والاجتماعية بهدف تحقيق اقتصاد متطور، وبناء منظومة ديمقراطية وثابتة. ولكي يتحقق هذا تسعى الحدائث إلى السيطرة على الطبيعة وتجاوزها، كما أنها تسعى إلى وضع العقل فوق النص.

من هنا فإن الحدائث التي نشأت في المجتمعات الأوروبية، تأسست على القدرة على إخضاع الطبيعة، وإعطاء حرية العقل، وتعظيم قدرة الفرد. هذه العوامل أدت إلى كل التطورات العلمية التي شهدتها العالم في القرون الثلاثة الماضية.

لقد قامت الحدائث في المجتمعات الأوروبية على الفردية المتمثلة في قدرة الفرد على الاختيار والحرية التي تتجاوز كل الثوابت، بما فيها النصوص الدينية، وإخضاع الطبيعة والتسلط عليها. هذه العوامل أنشأت نظاما اجتماعيا وثقافيا وسياسيا جديدا. أطلق عليه «المجتمع العلماني».

من هنا نرى أن هناك علاقة مباشرة بين عملية التحديث والعلمانية. لكن السؤال المهم الذي نطرحه هنا هو هل أنتجت الحدائث علمانية واحدة، أم عدة علمانيات؟ وللإجابة على هذا التساؤل ربما نحتاج إلى بحث تاريخي يتم فيه استخدام أدوات البحث العلمية المتعلقة بقراءة التاريخ، وهو ما يصعب استعراضه في مقال مختصر كهذا المقال.

إن القراءة السريعة للتاريخ الأوروبي الحديث تبين أن هناك نوعين من العلمانية على الأقل، النوع الأول من العلمانية هو الذي تم فيه الفصل الكامل بين الدين والنظام المدني هذا الفصل مؤسس على فكرة أن المجتمع كلما تطور قل احتياجه للدين. فالتطور يعني مزيدا من العقلانية التي تؤدي إلى مجتمع ناضج يتعد عن الخرافة ويؤسس نفسه على المنهج العلمي هذه المقولة لها أسس لاهوتية في فكر الحدائث فإعمال العقل فوق

النص، نتج عنه تياران أساسيان في الغرب. التيار اللاهوتي المتحرر الذي أخضع النص الديني للمنهج العلمي وهذا الإخضاع نتج عنه رفض المعجزات الدينية واعتبار كل أمر خارق للطبيعة لا يمكن قبوله بالعقل، خرافة.

أما التيار الثاني فهو تيار المحافظين الجدد الذين استخدموا أيضاً المنهج العلمي في التعامل مع النص وقد توصلوا إلى نتائج مختلفة عن التيار الليبرالي، فهؤلاء المحافظون الجدد هم الذين طوروا المفهوم الثاني للعلمانية الذي يرى علاقة وثيقة بين الإيمان والعلمانية. هذا الاتجاه يفصل بين الإيمان وسلطة الكنيسة، أو المؤسسة الدينية.

من هنا يمكننا القول إن هناك تيارين للعلمانية: التيار الأول يفصل تماماً بين الدين والدولة، ويعتبر الدين أمراً شخصياً يمثل حيزاً خاصاً، ولا يجوز لهذا الحيز الخاص أن يتداخل أو يتسلط على الحيز العام وهو الدولة أو النظام السياسي. وتعتبر فرنسا نموذجاً جيداً لهذا الاتجاه. بينما هناك نموذج آخر في العلمانية. وهو الذي يرى علاقة بين الدين والنظام والسياسي، هذه العلاقة مؤسسة على مفهوم أخلاقي حيث إن الدين يقدم الإطار الأخلاقي للنظم السياسية، ومن هنا فهذه النوعية من العلمانية تؤسس على علاقة جدلية بين الدين والأنظمة السياسية وألمانيا تعد نموذجاً جيداً لهذه النوعية من العلمانية.

هذه النوعية من الحداثة أنتجت علمانية تعتبر الإيمان الديني أحد أركانها ومن هنا فإن هذا النموذج من العلمانية يحتاج إلى دراسة في العالم العربي، حيث إننا ركزنا على النموذج الأول من العلمانية الذي يفصل تماماً بين الدين والأنظمة السياسية، وهو ما يتعارض بشكل أو آخر مع الرؤية الإسلامية المتعددة التي ترى علاقة بين الدين والأنظمة السياسية.

من هنا فإن تجربة المحافظين الجدد تستحق الدراسة، ولا سيما في النموذج الألماني الذي أعاد قراءة النص في إطار حديثي، فانتج تفسيرات جديدة أسهمت في صياغة نموذج سياسي يتجاوز الانتماء الديني لكنه يركز على أسس إيمانية.

النص من وجهة نظري هنا ليس سقفاً للتفكير أو حدوداً قاطعة للإبداع. فالنص الديني طريق أكثر من كونه سقفاً، ومع اختلاف مفهوم النص في الإسلام عنه في المسيحية، فكلتا الديانتين ترى ضرورة الاجتهاد وإعادة قراءة أسباب التنزيل، ومحاولة فهم الأفكار الرئيسية التي تناولها النصوص من أجل استخدامها في موقف عصري، هذه

العملية من إعادة القراءة وإعادة الاستخدام للنصوص ، هي أحد أهم مظاهر الحدثة وهي التي أنتجت هذا النموذج الثاني من العلمانية الذي يرى علاقة وطيدة بين الإيمان والعلمانية .

إن المشكلة الحقيقية ليست في النص ، بقدر ماهي تاريخ التفسير ، فالنص سمح وبعبارة أخرى فالنص مرن ، لكن الجمود دائما يأتي عندما يتحول التفسير إلى نص مقدس لا يجوز الاقتراب منه .

ومن هنا فإن الحدثة التي تقود إلى الإصلاح ، تتطلب رؤية جديدة للتعامل مع النص ، هذه الرؤية الجديدة ليست بالضرورة تطبق نفس ما طبقه الغرب على النص ، فأنا أعتقد أن كل جماعة وأمة لها ظروفها الخاصة ، لكن ما أقصده هنا هو أن تقوم المؤسسات الدينية الإسلامية والمسيحية بإعمال العقل مع النص ، وإعادة قراءة الأسباب التي أحاطت بالنص ، ومحاولة الاستفادة من سماحة النص ومن أجل تطوير أفكار جديدة ، من شأنها أن تدعم الإصلاح ، وتخلق نموذجاً حداثياً ينبع من واقع الحاضر العربي ، ويسعى إلى التقدم ، ومن هنا تكون سماحة رحمة ، والانتقال إلى المستقبل بشكل علمي يجمع بين الخصوصية العربية وآليات الحدثة التي تتجاوز الدين والعرق .

القس أندريه زكي ، الأهرام الدولي 23-04-04 .

## 5. الأَمُّ المَريضةُ في العصرِ الحديث

أبو الأعلى المودودي

سواء هذا الشرق أو الغرب ، وهذه الأمة المسلمة أو غيرها من الأمم ، فقد حلت بها جميعاً نكبة واحدة ، هي أنه قد استولت عليها حضارة نشأت في أحضان المادية الخالصة . هذه الحضارة قد أسست حكمتها النظرية والعلمية على قواعد خاطئة . وقد جرت فلسفتها وعلومها وأخلاقها واقتصادها واجتماعيا وسياستها وقانونها وبالجملة كل ما يتصل بها ، قد جرى كل ذلك من نقطة انطلاق منحرفة وبقي يخطو ويرتقي في وجهة غير صحيحة ، حتى انتهى إلى مرحلة ترى منها نهاية هذه الحضارة وهي الهلاك - قريباً .

هذه الحضارة انبعثت في أمة لم تكن تملك في الحقيقة نبعاً صافياً طيباً من الحكمة الإلهية ولا شك أنه قد كان بينها زعماء دينيون، ولكنه لم تكن ييدهم الحكمة. ولا كان عندهم العلم، ولا القانون الإلهي. وأقصى ما كانوا يملكون هو نظرية دينية مخطئة لم تكن لترشد النوع البشري إلى السبيل السوي من سبل الفكر والعمل، مهما شاء أصحابها أن تفعل وكل ما كان لهذه النظرية أن تفعل هو أن تحول دون رقي العلم والحكمة، ففعلت. وكان من نتيجة هذه الحيلولة والمنع أن تار على الدين من كانوا يريدون الرقي، فنحوه من طريقهم ومضوا في سبيل آخر لم يكن دليلهم فيه إلا المشاهدة والتجربة والقياس والاستقرار. وغدت هذه الدلائل المرشدة التي هي بنفسها تفتقر إلى الهدى والنور عمدتهم وسندهم في كل أمر. وفي ضوئها اجتهد القوم كثيراً في ميادين الفكر والنظر والبحث والاكتشاف والتعمير والتنظيم، ولكنهم انطلقوا من نقطة خاطئة في كل ميدان، واتجه رقيهم كله إلى هدف غير صحيح. إنهم انطلقوا من نقطة الإلحاد والمادية فأروا هذا الكون من حيث أنه لا خالق له ولا إله ونظروا إلى الأنفس والآفاق زاعمين أن الحقيقة كلها منحصرة فيما يحسه المرء أو يشاهد، وأنه لا شيء من وراء هذا الظاهر المرئي. ودرسوا قانون الفطرة وفهموه بوسائل التجربة والقياس، ولكنهم لم يتمكنوا من أن يصلوا من هذا الطريق إلى واضح ذلك القانون. ووجدوا الموجودات مسخرة لهم فراحوا يستخدمونها، ولكنه لم يقع في أذهانهم أنهم ليسوا مالكين لتلك الأشياء ولا حاكمين عليها، بل هم خلفاء عليها للممالك الحقيقي. هذه الغفلة والجهل جردتهم من التصور الأساسي للمسؤولية وترتب على ذلك أن أعوج أساس حضارتهم وتمدنتهم ومال عن الاستقامة. فأمسوا يعبدون ذواتهم بدل الذات الإلهية. وأوقعتهم الذاتية والأنانية في الفتنة بما حلت منهم محل الإله. وما هو إلا عبادتهم لهذا الإله الكاذب - الذاتية - ما يسوقهم الآن في كل ميدان من ميادين الفكر والعمل على طرق لا شك أن منازلها الوسطية. راققة تسر النظر ولكن منزلها النهائي ليس إلا التردي والهلاك. فهذه العبادة للذاتية هي التي قد اتخذت العلوم التجريبية (Science) آلة لتدمير الإنسان، وصبت الأخلاق في قوالب الأثرة والرياء والخلاعة والمجون، وسلطت على الاقتصاد شياطين الاستبداد والظلم والحرمان. ونفثت في نواحي الاجتماع كلها سموم الأثرة وحب الترف، وأفسدت السياسة بمفاسد الضيقة والوطنية ومفارقات اللون والجنس وعبادة آلهة القوة والسلطة، فجعلتها آفة شقاء للإنسان. وجملة القول أن هذه البذرة الخبيثة التي بذرت أبان النهضة الجديدة في الغرب وقد انشقت عن شجرة باسقة خبيثة للحضارة والتمدن، أكلها لذيد ولكنه مسموم،

وزهرها جميل ولكنه شائك، وأغصانها بهيجة ولكنها تنفت سماً غير مرئي ولا يزال يسمم دم النوع البشري في الداخل.

وهذه الشجرة الخبيثة قد أخذ يتأفف منها الآن أهل الغرب أنفسهم الذين كانوا غرسوها بأيديهم لأنها قد خلقت في كل شعبة من شعب الحياة مشاكل وعقد، تنتهي كل محاولة لحلها إلى عقد كثيرة أخرى. فكلما جزوا منها فرعاً نبتت مكانها فروع كثيرة شائكة. قلع القوم شأفة الرأسمالية فنشأت مكانها الشيوعية. وقضوا على الديمقراطية فنجمت مكانها الفاشية. وحاولوا حل المشاكل الاجتماعية فظهرت الحركات النسوية المتطرفة (Feminism) وحركة تحديد النسل. وسعوا وراء استثناء القوانين لمعالجة المفساد الحالية فتتجت - كرد الفعل - نزعة الخروج على القوانين والاحتراف بالجرائم. موجز القول إن هناك سلسلة من الفساد لا تنتهي قد أصبحت تخرج من شجرة الحضارة والتمدن هذه، وقد جعلت الحياة الغربية جرحاً دامياً من المصائب والآلام، يحس في كل موضع منها وفي كل عرق من عروقها وجع الأذى. وإن الأمم الغربية قد عيل صبرها على هذا العذاب، فقلوبها مضطربة وأرواحها توافقه إلى عصير يشفيهم من آلامها. ولكنها لا تدري أين هذا العصير الذي قد تتطلبه. ولا تزال الأكثرية منها تظن خطأ أن منبع كل تلك المفساد والآلام هو في فروع تلك الشجرة الخبيثة، فلا يزالون يضيعون أوقاتهم ومسايعهم في تشذيب الفروع، ولكنهم لا يدركون الفساد كله في أصلها وجذورها، وأن الأمل في نشأة فرع صالح من أصل فاسد حماقة وجنون، وهناك كانت آخر فئة قليلة من أصحاب العقول قد أدركوا أن الأصل من شجرة حضارتهم هو الفساد، ولكنهم لما نشأوا في ظلال هذه الشجرة وتغذت أجسامهم بشمارهم يكادون لا يفهمون أي شيء يستبدلون بهذا الأصل الفاسد، وأن الأصل الصالح هو الذي تتفرع منه أغصان وأوراق صالحة، وعلى هذا كله تستوي حال الفتيتين. فكل أولئك يتطلبون شيئاً يشفي آلامهم ولكنهم لا يعملون ما هو الشيء المطلوب وأين يوجد؟ إنه الإسلام.

أبو الأعلى المودودي : نحن والحضارة الغربية  
مؤسسة الرسالة، بيروت ص 38-41.

## 6. الخلافة مقام سياسي وليست مقاما دينياً

علي عبد الرزاق

تبين لك من هذا أن ذلك اللقب (خليفة رسول الله) مع ما أحاط به من الاعتبارات التي أشرنا إلى بعضها ولم نشر إلى باقيها، كان سبباً من أسباب الخطأ الذي تسرب إلى عامة المسلمين، فخيّل إليهم أن الخلافة مركز ديني، وأن من ولي أمر المسلمين فقد حل منهم في المقام الذي كان يحله رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وكذلك فشا بين المسلمين منذ الصدر الأول، الزعم بأن الخلافة مقام ديني ونيابة عن صاحب الشريعة عليه السلام [...] .

والحق أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هبأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة.

كما أن تدبير الجيوش الإسلامية، وعمارة المدن والشعور، ونظام الدواوين لا شأن للدين بها، وإنما يرجع الأمر فيها إلى العقل والتجريب، أو إلى قواعد الحروب، أو هندسة المباني وآراء العارفين.

لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى، في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم.

علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم،

بيروت م. ع. د. ن 1972 ص 181-182.

## 7. من الذي يتخذ قرار التحديث

ب. لويس

نشأت ثلاثة اتجاهات بين الشرق أوسطين في مواجهة الحضارة المغايرة الوافدة من الغرب. يعبر عن الاتجاه الأول فكرة نيبول عن «السوبر ماركت» أو السوق : فنحن نأخذ ما نستطيع أن نكيّفه ونستخدمه، دون أن نسمح لأنفسنا أن نصاب بعدوى ديانة نسخت أو حضارة أدنى. وتبطلور هذه النظرة بصورة متشددة، في وقتنا الحالي من خلال كتابات وأقوال ما يطلق عليهم «الأصوليون الإسلاميون»، الذين يرون في الحضارة الغربية، وبالأخص الثقافة الشعبية الأمريكية، حضارة غير أخلاقية ومفسدة.

في هذا السياق يأتي اتهام آية الله خميني، والذين خلفوه في إيران، للولايات المتحدة الأمريكية بأنها الشيطان العظيم.

أما أنصار الاتجاه الثاني، فإنهم يتحدثون، بتفاوت، عن الزواج بين أفضل العناصر في كل من الحضارتين. فعندما تتلاقى الحضارات ثم تتصادم، فإن الناتج عن هذا الصدام لا يكون ناتج تزواج أفضل العناصر وإنما خليط مشوه من أسوأ عناصر هذه الحضارات.

أما الاتجاه الثالث فيمكن إيجازه في المقولة التالية : لقد شهد العالم حضارات عدة كل منها نما وازدهر في وقته، ثم اندثر. أما في اللحظة التاريخية الحالية فإنه توجد حضارة واحدة لم تزل حية. وعلينا الالتحاق بها وإلا أصبحنا غير متحضرين. وقد كان هذا هو الخط الفكري الذي قنع به كمال أتاتورك وخلفاؤه الايديولوجيون في حركة تركيا الفتاة.

ومما لاشك فيه، أن عملية التغيير الحديثة قد تمت بمبادرة الغرب، ولكن هل يعد التحديث غريبا في أصوله؟ إن الغرب لم يولد مثل أفروديت من زبد البحر، بل إن جانباً كبيراً منه من أصول غير غربية تختلف عن الجذور الاغريقية-الرومانية واليهودية-المسيحية للحضارة الغربية.

لقد صارت طريقة العالم الغربي في تقسيم التاريخ إلى ثلاث مراحل رئيسية : التاريخ القديم، والتاريخ الوسيط، والتاريخ الحديث، تتبع في كثير من المناطق الأخرى. في سياق هذا التقسيم، فإن أوروبا العصور الوسطى تعد مرحلة فارقة انتقالية بين العصر

القديم الذي يتمثل في : اليونان وروما والحضارات القديمة في الشرق الأوسط وبين الحداثة التي تمثلها نحن . ولقد كانت هناك ثلاثة طرق للانتقال من العصور القديمة إلى الحداثة، تم تحديدها حيث كان العصر المسيحي الغربي الوسيط أحد هذه الطرق . أما الطريقتان الآخران فهما العالم المسيحي الأورثودوكسي اليوناني، وإلى حد كبير أهم هذه الطرق، العالم الإسلامي . لقد استطاع العالم الإسلامي، مثله مثل العالمين المسيحيين الآخرين، أن يستوعب تراث العصور القديمة وأن يستفيد منه أكثر منهما . لقد حفظ وترجم العالم الإسلامي الفلسفة اليونانية ونطاقا كبيرا من العلوم اليونانية وذلك قبل أن تكون معروفة في أوروبا بوقت طويل .

ليس هذا كل شيء، فالحضارات القديمة في البحر المتوسط والشرق الأوسط وأوروبا والهند والصين كانت كلها حضارات محلية، وفي أحسن الأحوال : إقليمية، أما المسيحية والإسلام فكان لديهما رسالة عالمية، بيد أن الأمبراطورية الإسلامية الممتدة على مدى مساحات كبيرة من آسيا، وإفريقيا وأوروبا، كانت الأولى، حيث خلقت حضارة متعددة الأجناس، ومتعددة الثقافات، وبعبارة أخرى حضارة عبر قارية . لقد امتدت الحضارة الإسلامية أبعد بكثير من أقصى حدود بلغتها الثقافة الرومانية والهيلينية، لذا كان لها أن تستعير وتتأقلم وتضم عناصر هامة ومؤثرة من الحضارات البعيدة في آسيا . لهذا، أسهم الشرق أوسطيون بإسهاماتهم الثرية التي استطاعت أن تشكل الحضارة الوليدة في الغرب . وربما كان يمكن أن يتساءل بعد ذلك أحد الهنود أو الأفارقة أو الأوربيين من الذين ينتمون إلى العصور الوسطى هل التحديث إسلامي؟

إن تقديم أمثلة قليلة يمكنها أن تكون كافية لتوضيح سلامة السبب الذي من أجله يطرحون سؤا لهم . فالغربيون يحاولون بطريقة قريية وقاطعة أن يقنعوا أنفسهم بأن العلم التجريبي قد تطور في العصور الإسلامية الوسيطة أكثر بكثير مما تطور في العالم القديم . فبينما تركزت العبقريّة اليونانية في وضع أسس النظريات والفلسفة، فإن المسلمين طوروا العلم التجريبي وسلموا تراثا غنيا كان من شأنه أن يساعد على البدء في تحديث الغرب .

أيضا، في المجال الاقتصادي، خاصة في مجالي التجارة والصرافة (البنوك)، هناك تراث يعتد به يعود إلى العالم الإسلامي وما قبله من تراثات .



لقد تعلم التجار الأوربيون من أقرانهم المسلمين الأكثر تقدما منهم وذلك على نطاق كبير، ويشهد على ذلك العديد من الكلمات الشرق أوسطية التي تم استعارتها وأصبحت جزءا من اللغات الغربية. فكلمة شيك جاءت من الفارسية، والتعريف جاء من العربية كذلك أسماء العديد من المأكولات والسلع يروح بأصوله الشرق أوسطية: الكاقيار والبرتقال من أصل فارسي، بينما تحفظ كلمتا: يوج ومقسي والموصلي (Muslin) (Damask) أسماء مدن عربية. (الكلمة الأولى تعني الفولاذ وتتطابق مع اسم مدينة دمشق، والكلمة الثانية وتعني النسيج القطني الرقيق وتتطابق مع اسم مدينة الموصل). وعلى مستوى آخر، فإن عددا من المصطلحات الرياضية والفلكية يوضح المساهمة الإسلامية لكل منهما. ويذكر أيضا أن حفظ الكتب وتصنيفها «بمدخلين» يعد اختراعا أوربيا عظيما، إلا أنه كان من الصعب أن يصير ممكنا بدون الصفر والأرقام التي أحضرها المسلمون إلى أوروبا من الهند، أو بدون الورق وصناعة الورق، كذلك، اللذين استقدمها المسلمون من الصين.

كما يظهر، ومنذ وقت مبكر، تأثيرات الغرب على كل من الفن والعمارة كذلك انتشار هذه التأثيرات بسرعة كبيرة. ورغم أن تغريب الأدب قد جاء لاحقا إلا أنه انتشر بسرعة أيضا. إن الناتج الأدبي للغات العربية والفارسية والتركية، اليوم، في أكثريته من حيث الشكل وإلى حد ميمز من حيث المضمون لم يعد غريبا عن أي اختلاف إقليمي للثقافة الغربية الشائعة. وفي الموسيقى يبدو أن هناك فجوة في هذا المجال تعد واحدة من أكثر التباينات الثقافية المميزة بين الشرق الأوسط وباقي أجزاء العالم غير الغربي. فالأسلوب الفني الغربي للموسيقى يتم تقديره ويعرف في اليابان والصين وإلى حد ما في الهند، بينما لم يزل غريبا في معظم العالم الإسلامي.

نفس الشيء يجب أن يقال بالنسبة للعلم. فالعلماء في الشرق الأقصى وفي كل من جنوب شرق وجنوب آسيا يشاركون بنشاط في المشروع العلمي الذي بات عالميا ولم يعد بعد غريبا. ومن المؤكد، أن علم الاتصالات الحديثة وتكنولوجياه كان سيصبح أقل تطورا بدون مشاركة الشرق الأقصى. إن مساهمة الأوسط تعد فقيرة مقارنة ببلدان غير غربية معاصرة، بل وبمقارنة، وبصورة درامية، بمساهمته في الماضي. الأمر الذي يجب أن يقود الشرق أوسطين لأن يسألوا أنفسهم لماذا تسلك مجتمعاتهم بطريقة تختلف عن مجتمعات جنوب آسيا، وجنوب شرق آسيا، والشرق الأقصى؟ وليس لماذا هم مختلفون

عن الغرب، كيف يلام الغرب عن هذا الاختلاف؟

وقد يساعد ذلك في تدعيمنا بتعريف عملي، إن لم يكن نظريا، لمعنى الحداثة. ففي كل عصر من عصور التاريخ البشري، فإن الحداثة، وأي مصطلح معادل له، تعني الطرق، والمعايير الخاصة بالحضارة السائدة والأخذة في الانتشار. فكل حضارة سائدة قامت بفرض نفسها. فالممالك الهيلينية والإمبراطورية الرومانية، والعالم المسيحية في العصور الوسطى، والإسلام، إلى جانب الحضارة القديمة الهندية والصينية جميعهم قاموا بفرض معاييرهم على مناطق شاسعة وأشعت بتأثيرها ونفوذها على مناطق أكبر تفوق حدودها الاستعمارية. لقد كان الإسلام أول من صنع تقدما مميزا نحو أن يدرك كرسالة عالمية، ولكن الحضارة الغربية الحديثة استطاعت أن تكون الأولى في احتواء الكوكب كله. وكما ميز أتاتورك، يدرك، اليوم، كل من علماء الحاسوب الآلي الهندي، وشركات التكنولوجيا المتقدمة اليابانية أن الحضارة السائدة غربية، وأن المعايير الغربية، بالتالي، هي التي تعرف الحداثة.

لقد كانت هناك حضارات سائدة في الماضي، وبما لاشك فيه أنه ستكون هناك حضارات أخرى تسود في المستقبل. لقد دمجت الحضارة الغربية الكثير من الخبرات الحداثية السابقة عليها، وهذا يعني أنها أثريت بمساهمات وتأثيرات الثقافات الأخرى التي سبقتها في الريادة. وهي نفسها، الحضارة الغربية، سوف تورث التراث الثقافي الغربي للثقافات التي سوف تليها.

برنار لويس « الغرب والشرق الأوسط » مجلة

المتنبي - مراكش العدد 12 (2004) ص 24-27

## 8. فَشَلُ الْحَدَاثَةِ فِي الْعَالَمِ الْإِسْلَامِيِّ

برنار لويس

يعاني العالم الإسلامي كله تقريبا من الفقر والاستبداد. وتعزى كل من هاتين المشكلتين، لاسيما عند أولئك الذين لهم مصلحة في إبعاد الشبهات عن أنفسهم إلى أمريكا: الأولى بسبب السيطرة والاستغلال الاقتصاديين من جانب أمريكا، وهما اللذان تغلفهما اليوم غلالة رقيقة يطلق عليها «العولمة»، والثانية بسبب مساندة أمريكا لمن

يسمون بالحكام المسلمين المستبدين الكثيرين الذين يخدمون أغراضها . وقد أصبحت العولمة موضوعاً أساسياً في وسائل الإعلام العربية ويشار دائماً من حيث علاقته بالتغلغل الاقتصادي الأمريكي . ويزيد من هذا الإحباط الوضع الاقتصادي الذي يزداد تدهوراً في معظم أنحاء العالم الإسلامي ، ليس فقط عند مقارنته بالغرب بل كذلك عند مقارنته بالاقتصاد سريع النمو في بلدان شرق آسيا . ويرى أهل الشرق الأوسط أن بروز وضع أمريكا في هذا الشأن ، إنما يدل على من ينبغي أن يوجه إليه اللوم وما يترتب على اللوم من عداء .

إن انخفاض الإنتاجية واقترانها بتزايد معدلات المواليد في الشرق الأوسط يشكل خليطاً يصعب تحمله نظراً لما يحدثه من زيادة في أعداد العاطلين وغير المتعلمين والمحيطين من الشباب . وتدل جميع المؤشرات الصادرة عن الأمم المتحدة والبنك الدولي وغيرها من الهيئات على أن البلاد العربية متخلفة بدرجة كبيرة من الغرب فيما يتعلق بخلق الوظائف والتعليم والتكنولوجيا والإنتاجية . بل إن الأسوأ من ذلك هو أن البلاد العربية متخلفة كذلك عن دول أخذت بأسلوب التحديث الغربي بعدها مثل كوريا وتايوان وسنغافورة .

والأرقام المقارنة حول أداء البلدان الإسلامية التي تتضمنها تلك الإحصائيات محزنة للغاية . ففي قائمة تصنيف الاقتصادات بحسب ناتجها المحلي الإجمالي تأتي أولى الدول ذات الأغلبية الإسلامية وهي تركيا ، التي يبلغ عدد سكانها 64 مليون نسمة في المرتبة الثالثة والعشرين بين النمسا والدنمارك التي يبلغ عدد سكان كل منها خمسة ملايين نسمة فقط ، وبعد الترويج التي يبلغ عدد سكانها 4,5 مليون نسمة ، يليها المملكة العربية السعودية التي يقطنها 21 مليون نسمة . ومن حيث القوة الشرائية المقارنة فإن أولى الدول الإسلامية هي إندونيسيا وتأتي في المرتبة الخامسة عشرة يليها تركيا في المرتبة التاسعة عشرة . وتأتي السعودية في مقدمة الدول العربية في المرتبة التاسعة والعشرين ، يليها مصر . ومن حيث مستوى المعيشة ، حسبما يدل عليه متوسط نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي ، فإن الدولة الإسلامية الأولى هي قطر وتأتي في المرتبة الثالثة والعشرين تليها دولة الإمارات العربية المتحدة في المرتبة الخامسة والعشرين ثم الكويت في المرتبة الثامنة والعشرين .

أما من حيث الناتج الصناعي فتأتي السعودية في مقدمة البلدان الإسلامية وتحتل المرتبة الحادية والعشرين يليها إندونيسيا في المرتبة الثانية والعشرين وتشارك معها في هذه

المرتبة كل من النمسا وبلجيكا، ثم تأتي تركيا في المرتبة السابعة والعشرين وهي نفس مرتبة النرويج. وفي قائمة ناتج التصنيع فإن أعلى الدول العربية مرتبة هي مصر وتأتي في المرتبة الخامسة والثلاثين التي تشاركها فيها النرويج. وفي قائمة العمر المرتقب عند الولادة فإن الدولة العربية الأولى هي الكويت وتأتي في المرتبة الثانية والثلاثين بعد الدنمارك ويليهها كوبا. ومن حيث امتلاك خطوط الهاتف فإن أول الدول الإسلامية الواردة في القائمة هي دولة الإمارات العربية المتحدة وتأتي في المرتبة الثالثة والثلاثين بعد ماكاو ويليهها جزيرة ريونيون. ومن حيث اتلاك كل مائة نسمة لجهاز كمبيوتر فإن أول الدول الإسلامية في القائمة هي البحرين، وتأتي في المرتبة الثلاثين، يليها قطر في المرتبة الثانية والثلاثين ودولة الإمارات العربية المتحدة في المرتبة الرابعة والثلاثين.

تعطي مبيعات الكتب صورة أكثر قتامة. ذلك أن قائمة بأسماء سبعة وعشرين دولة. بدءا بالولايات المتحدة وانتهاء بغيتمان، لم تتضمن دولة إسلامية واحدة. وفي جدول للتنمية البشرية تأتي بروناي في المرتبة الثانية والثلاثين، والكويت السادسة والثلاثين، والبحرين الأربعين، وقطر الحادية والأربعين ودولة الإمارات العربية المتحدة الرابعة والأربعين وليبيا السادسة والستين وكازاخستان السابعة والستين والسعودية الثامنة والستين بالاشتراك مع البرازيل.

كذلك يكشف التقرير العربي للتنمية الإنسانية لعام 2002، الذي أعدته لجنة من المفكرين العرب وصدر بإشراف الأمم المتحدة، عن بعض التناقضات الصارخة. «فالعالم العربي يترجم حوالي 330 كتابا سنويا، وهو خمس ما ترجمه اليونان. ومجموع الكتب المترجمة منذ عهد الخليفة المأمون [القرن التاسع الميلادي] يبلغ حوالي مائة ألف كتاب، وهو رقم مماثل لمتوسط ما ترجمه إسبانيا في عام واحد». والوضع الاقتصادي ليس بأحسن حالا. «فالناتج المحلي الإجمالي للدول العربية في مجموعها وصل إلى 531.2 مليار دولار أمريكي في سنة 1999، أي أقل منه في دولة أوروبية واحدة هي إسبانيا (595.5 مليار). وهناك وجه آخر من أوجه التخلف هو الذي يصوره الجدول التالي عن «الباحثين العلميين، والمقالات والأبحاث العلمية التي يكثر الإشارة إليها منسوبة إلى عدد سكان كل بلد (بالمليون) في سنة 1987».

ولم يكن التحديث في السياسة بأفضل حالا، بل ربما كان أسوأ منه في أساليب الحرب وفي الاقتصاد. فقد جربت كثير من البلدان الإسلامية نوعا أو آخر من المؤسسات

الديمقراطية التي أدخلها، في بعض هذه البلدان، إصلاحيون مجددون من أهل البلاد، كما هو الحال في تركيا وإيران، وأنشأها، في بعضها الآخر، الإمبرياليون المغادرون ثم خلّفوها وراءهم. كما هو الحال في عدد من البلدان العربية. باستثناء تركيا فإن السجل حافل بالفشل. فقد أسفرت الأحزاب والبرلمانات التي أنشئت على النمط الغربي في معظم الأحوال عن قيام نظم استبدادية فاسدة حافظت على بقائها عن طريق القمع وعمليات غسيل المخ. والنموذج الأوروبي الوحيد الذي نجح عمليا في تحقيق أغراضه، هو ديمقراطية الحزب الواحد. فقد انطوى حزب البعث، الذي حكمت فروعه المختلفة العراق وسوريا عدة عقود، على أسوأ خصائص النموذجين النازي والسوفييتي. ولم يتمكن زعيم عربي، منذ وفاة الرئيس المصري عبد الناصر في سنة 1970، من كسب التأييد على نطاق واسع خارج بلده. كما أنه ما من زعيم عربي كان مستعدا لأن يطرح مطلبه في الحكم للتصويت الحر. والواقع أن أكثر الزعماء الذين كادوا أن يحصلوا على تأييد عربي عام هما الليبي معمر القذافي في السبعينات، ثم صدام حسين مؤخرًا. وحصول هذين الزعيمين، من بين جميع الحكام العرب. على مثل هذه الشعبية الواسعة هو في حد ذاته أمر مروع وله دلالة.

في ضوء ذلك فإنه ما لا يثير الدهشة أن يتحدث كثير من المسلمين عن إخفاق التحديث وأن يقابلوا الاختلاف في تشخيص أمراض مجتمعاتهم بوصفات متباينة لعلاجها.

والإجابة بالنسبة للبعض هي المزيد من التحديث والقيام به على نحو أفضل بحيث يتوافق الشرق الأوسط مع العالم الحديث والعالم الآخذ في التحديث. وبالنسبة للبعض الآخر فإن الحدثة نفسها هي المشكلة ومصدر كل بلاء.

برنار لويس، الإسلام وأزمة العصر القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة 2004 ص 133-138.

## 9. العقلُ الحداثي والعقلُ اللاهوتي

إيلي نجم

ينبغي التوقف في البداية عند جوهر ما يباعد بيننا وبين الغرب، أقول بيننا لقناعة راسخة قضت بإدراج العقل المسيحي المشرقي في الفضاء المعرفي عينه الذي يندرج فيه العقل عينه الذي يندرج فيه العقل الإسلامي الكلامي. الحقيقة إن تغييراً طرأ في طريقة تعامل الغرب مع حاله ومع الآخر (وقد يكون هذا الآخر الإنسان أو الله ...) ومع العالم. وليس موضوعنا هنا الخوض في ظروف هذا التغيير وحديثاته وتفصيله. المهم إن التغيير حصل منذ بداية القرن السابع عشر (1620): «المنهج الجديد في العلوم» لفرانسيس باكون (1561-1626)، : «مقالة في المنهج» لرينه ديكرت : (1596-1650). إلا أن بعضهم يرى أن المعلم إيكارت : (1260-1327) هو البداية، ومنهم من يقرأ أخيراً في الفترة التي تباعد بين إيكارت من جهة وباكون وديكرت من جهة أخرى ملامح البدايات ...، بمعنى أن الهوة أو الفجوة التي تفصلنا عن الغرب تندرج في خانة هذا التغيير ومفاعيله. فماذا عن مفهوم التغيير كمفهوم؟

نستعيد هنا الفكرة الأرسطية التي استعادها كانط في «نقد العقل المحض» (1871 أو 1787) «الأنالوطيقا المتعالية : مماثلات التجربة، المماثلة الأولى : مبدأ دوام «الجوهر» . يقول كانط «يدوم الجوهر في كل تغيير يحصل في الظواهر بحيث لا يزيد كنهه أو ينقص في الطبيعة». فإذا أخذنا بهذا المبدأ، مبدأ دوام الجوهر، مع علمنا التام بأن هذا المبدأ هو مصادرة ميتافيزيقية صارخة بمعنى أن كانط أو غير كانط لا يستطيع أن يقيم الدليل عليه... تبين لنا أن التغيير قصر على ما يدوم بحيث أن ما يدوم هو وحده الذي يتغير والا لن يكون هناك تغيير بل هلاك وبعث مستمران. لذلك لا يسعنا التفكير بالتغيير إلا قياساً على ما يدوم، وإلا ما الذي يتغير إذا كان الذي يتغير بتغير في ذاته؟ ثمة حاجة إلى دوام يصيبه التغيير، وهذا الدوام قد يكون الجوهر أو الطبيعة أو الماهية أو الكينونة... ولئن حصل تغيير، ينبغي البحث عن الدوام الذي طرأ على هذا التغيير.

وفي ما يعنينا هنا، نلاحظ أن تغييراً حصل في الغرب تمثل في خروجه (المرعوم) على سيادة العقل اللاهوتي إلى دائرة العقل التنويري الحداثي، الأمر الذي أحدث هوة أو

فجوة يصعب علينا ردمها. ولما كان التغيير الذي حصل يستلزم دوماً يحمله ويتيح إمكانه، فماهو هذا الدوام الذي حمل التغيير الذي حصل في الغرب وأتاح إمكانه؟

الحقيقة أن العقل الحدائي الغربي لم يقطع مع اللاهوت كما تنوهم إنما قطع في بداياته مع أرسطو وعاد واتصل بأفلاطون (راجع بهذا الخصوص تصور ديكرت مثلاً لمفهوم الحياة، وهو تصور غلب عليه المذهب الآلي في حين أن تصور أرسطو لهذا المفهوم غلبت عليه السمة «البيولوجية»، وكان أفلاطون قد نزع القيمة عن الحياة النباتية ...) إلا أنه اتكأ بعد أن أزاح سلطة أرسطو عن العقول على تصور مسيحي لاهوتي لمفهوم الطبيعة (تبدو الطبيعة في هذا التصور مرتبطة بسقوط الإنسان يقترن مصيرها بمصيره، وبالتالي فهي فاسدة، ما يستلزم من الإنسان العمل على جعلها أكثر تناغماً ونظاماً وكماً لا بحيث تسد حاجات الإنسان وتشبع رغباته وهو ما يرمي إليه العلم الغربي. يقول باكون في «المنهج الجديد في العلوم»: «ينبغي أن نخضع للطبيعة لكي نخضعها» أما ديكرت فيقول في «مقالة في المنهج»: «ينبغي أن نجعل الإنسان سيد الطبيعة ومالكها ...». من هنا يبدو أن ما قاله الأمير تشارلز بخصوص «البحث عن طرق علمية يمكننا فيها أن ندمج ماهو ديني بماهو علماني في الثقافة»، (وهذا الكلام ينقله الكاتب الفلسطيني ياسر الزعتر عن الأمير تشارلز ويهلل له بالطبع!) لا يمت إلى حقيقة ما يقوم عليه العلم الغربي بصلة!

ثم إن العقل الحدائي الغربي الطالع من اللاهوت والقائم عليه، تعامل ويتعامل مع الذات والآخر والعالم بطريقة لاهوتية. ولا بد من أجل أن نستدل على هذا الأمر ونتبينه من أن نقارب مفهوم الحقيقة الذي يختصر في مطاويه تعاملنا مع ذواتنا والآخرين والعالم، وذلك كما يشتغل عليه في مجالي العقل اللاهوتي أو الكلامي والعقل الحدائي الغربي على السواء فبالنسبة إلى العقل اللاهوتي أو الكلامي، المسيحي والإسلامي على حد سواء يجري التأكيد من قبل علماء اللاهوت والكلام أن المسيحية كما الإسلام فيها كل شيء بمعنى أن ما جاءت به العقول اللاهوتية والكلامية الأخرى (وهنا يقوم العقلان اللاهوتيان باستبعاد بعضهما بعضاً وباستبعاد العقول اللاهوتية الأخرى ...) وما جاء به عصر الأنوار وما جاءت به الحداثة وما بعد الحداثة وكل ما حققه الآخرون وما سيحققونه، موجود في المسيحية والإسلام ومتضمن في تعاليمهما وشريعتهما.

في هذا السياق، تبدو البنية الداخلية للعقل اللاهوتي أو الكلامي قائمة على مقولة تقضي بأن الحقيقة موجودة وقائمة (الحقيقة هي الله والله هو الحقيقة) وسابقة على النص

عليها بحيث يمتنع على البشر صنعها ويقتصر عملهم على البحث عنها أو فيها . وبالتالي فالمسيحية ، كما الإسلام ، هي المخزون الشامل لهذه الحقيقة . أما بالنسبة إلى العقل الحدائي الغربي ، فيؤكد العلماء أن العقل فيه كل شيء أو يتعاملون مع الوقائع التي يعملون عليها على أساس أن العقل هو مكوّنها ومقياسها ومرجعها فيه كل شيء ، وبالتالي فهو يشكل المخزون الشامل للحقيقة ، وكل خروج عليه هو خروج عليها ... من هنا نقول أن «التقديس» الذي نقوم بموجبه بتسييج العقل اللاهوتي أو الكلامي يقابله «تبجيل» العقل في الدعوات العلمية (Scientiste) عبر صياغة مفهوم التقدم الخاص بعقل الأنوار وإقصاء الجنون ، كما بين ذلك ميشال فوكو ، عن دائرة العقل والحجر على المجانين في المصححات والمشافي والمأوي واستبعاد الثقافات والحضارات الأخرى وإدراج العقول اللاهوتية أو الكلامية في خانة اللاتسامح والتعصب والإرهاب . وإذا كانت الحقيقة قصراً على الله بحيث إذا تطاول عليها البشر وقعوا في الكفر والالحاد ، فإن الحقيقة العلمية حقيقة عقلانية إذا لم يلتزم بها العقل ، كما بين كانط وقع في الغلط والشطط والته!

والعقل الحدائي الغربي لم ينقطع عن جذوره الميتافيزيقية التي سبق وأتاحت ظهور العقل اللاهوتي أو الكلامي ، الأمر الذي قضى باندراجهما معاً في الميتافيزيقا التي ولدتهما فتساكنا ثم راح الأول ينمو ويكبر على انقاض الثاني (في الغرب) ... ولعل هذه الجذور شكلت الدوام الذي حمل التغيير الذي حصل . فكيف يبدو مفهوم الحقيقة ميتافيزيقياً؟

ثمة تصوران ميتافيزيقيان للحقيقة ينسحبان على مجالي اللاهوت والعلم : التصور اليوناني السابق لسقراط ويقضي برفع الحجاب وكشف النقاب وإمالة اللثام عما يحجب الوجود أو يغيبه . وهذا التصور قائم في مفردة الـ (Altheia) اليونانية ، والتصور الإغريقي الأفلاطوني القروسطي ويقوم على التوافق بين المنطوق (الذي يشتمل على المقال والمكتوب والمفكر به) والكائن الموجود وعليه يحيلنا البحث عن الحقيقة على «عالم الإيدوسات أو الهيات» (أفلاطون) أو «الذات الإلهية» (المسيحية) أو «اللوح المحفوظ» (الإسلام) أو بنية «العقل بالذات» (العلم الحديث) ... ويحيلنا البحث في الحقيقة على ماهو معطى لنا في الأفلاطونية (عالم المحسوسات) وفي المسيحية والإسلام (الطبيعة أي مجموع الكائنات الموجودة بما فيه الإنسان) وفي العلم الحديث (الوقائع والظواهر ...) ، فنقلبه للتحقق من مدى تطابقه والإيدوسات أو الذات الإلهية أو اللوح المحفوظ أو ماهيات العقل المتعالي .



يبقى أن نشير إلى أن هذين التصورين يتداخلان بمعنى أن الأول يحمل الثاني فيتحقق إمكان حصول التوافق، وهو الإمكان الأونطولوجي القائم على حدوث الوجود وظهوره التاريخيين وحضور الوجود في غيابه وانحساره كما يقول هايدغر .

يتبين لنا من كل ما تقدم :

1- إن اللاهوت والعلم، أي الشيولوجيا والأونطولوجيا (وبمعنى ما أرسطو وأفلاطون ...) يندرجان سوياً في الميتافيزيقا التي دشنها أفلاطون بحسب هايدغر .

2- إن العلم العربي و/أو الإسلامي والغرب يتقابلان ويتداخلان في موقعين متميزين داخل الميتافيزيقا .

3- قد لا يسعنا التكلم عن هوة تفصل بينهما على نحو ما يفصل بين الجحيم والجنة، بل عن فجوة تباعد بينهما وبالتالي تصلهما ببعضهما في العمق الميتافيزيقي .

4- تمثل الفجوة التي تباعد بين الاثنين في ثنائيات تتراكب وتتناظر : الله/ الإنسان، التقديس/ التبجيل، الروح/ المادة، النفس/ الجسد، الدال/ المدلول الطبيعية/ الثقافة، المذكر/ المؤنث، المشافهة/ الكتابة، الشعر/ النثر ... علماً أن هذه الثنائيات هي نتاج ثقافة الإنسان وحضارته .

5- إن كل كلام عن الهوة الفاصلة التي تحجب الفجوة الواصلة بين الإسلام والغرب، يدخل في باب الايديولوجيات القائمة على مركزية عرقية غربية أو يصدر من جانبنا عن عقدة نقص أو دونية تجعلنا نبالغ في تقدير الغرب واحتقار ذواتنا .

6- إذا أخذنا بالمعنى الحرفي الوارد في انجيل لوقا، يمتنع على الغرب «العودة» إلى «لاهوتية» الإسلام كما يمتنع على الإسلام العبور إلى حدائث الغرب . والحال أن الغرب قام على تصور لاهوتي لمفهوم الطبيعة كما بينا، أو عاد إلى اللاهوتية (هذا إن صح وخرج منها) حين تعاضم دور الجاليات الإسلامية في مجتمعاته بحيث أسفر عن علمانيته الموهومة وكوسموبوليتية المزعومة ... كذلك خطا بعض المجتمعات العربية و/أو الإسلامية في اتجاه صنع حدائثها .

إيلي نجم، جريدة الحياة، 5 مارس 1997 .

## 10 . عَلاَمَاتُ الْحَدَاثَةِ

عبد المجيد الشرفي

هو مفهوم مستعمل للدلالة على المميزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدما في مجال النمو التكنولوجي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي . ولابد قبل محاولة وصف هذه الخصائص المشتركة من التذكير بأن عملية التغيير نحو هذه الأنماط من الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وإن كانت تمتد جذورها في التاريخ بحيث يمكن تتبع ارهاصاتها في تحوّل الطرق التجارية العالمية في السنوات الألف الميلادية وفي ازدهار الجمهوريات الإيطالية تبعا لذلك التحوّل ، وفي انتشار الفلسفة الرشدية في أوروبا ، وفي أثر الاتصال بالشرق العربي إبّان الحروب الصليبية ، وفي التزايد السكاني ، وفي اكتشاف أمريكا وتدفق الخيرات من المستعمرات ، وفي انتشار الطباعة وشيوع القراءة ، وفي حركة الإصلاح البروتستانتي والنهضة الأوروبية القائمة على الاستيحاء من التراث اليوناني والروماني والتخلص من ربة الكنيسة وفي غيرها من العوامل ، فإنها لم تتحقق إلا منذ القرن السابع عشر الميلادي ؛ وهو ما جعل التحديث مرادفا للمحاولات الرامية إلى تحقيق تلك النماذج الغربية أساسا ، بكل ما ينشأ عن استيراد أنماط أجنبية من مشاكل وردود فعل .

ولعلّ أهم ما يميّز المجتمعات التي تتسم بالحداثة قدرتها ، بخلاف المجتمعات التقليدية ، على الابتكار والتغيير ، وتوفيرها مناخا ملائما لتراكم الخيرات والمعارف معا ، مما يحدث بدوره تولدها بعضها عن بعض ، أي عدم الحاجة إلى الاستيراد أو هضم ما يستورد عند الاقتضاء وصهره بسرعة ضمن البنى الفكرية والمادية الموجودة نظرا إلى ما فيها من استعداد لاستيعاب الجديد واحتوائه . على أن التحولات السريعة في المجتمعات الحديثة تؤدي هي ذاتها إلى إفراز تلك المجتمعات للغريب والطريف الذي ينضاف إلى غير المعهود المتوفر عن طريق وسائل الإعلام المتطورة التي تملكها والتي تغطي الكرة الأرضية بأكملها . كما أن هذه التحولات لا تجعل الحاضر مختلفا عن الماضي فحسب ولكنها ترسخ كذلك قابلية التغيير ، فيسود الاعتقاد بأن المستقبل سيكون بالضرورة مختلفا عن الحاضر . ومن ثمّ يصبح تعلم المعارف الجديدة أمراً يفرض نفسه على جميع الفئات الاجتماعية وفي الأعمار بكل الوسائل الممكنة ، إذ يقتحم الجديد وغير المكرر مختلف مجالات الحياة

اقتحاما كما هو الشأن مثلا في شيوع الإعلامية في الصناعة والإدارة والمعاهد والمكتبات والبنوك والشركات، فلا يجد المرء مناصا من حذقها لقضاء أدنى حاجاته فضلا عن نجاحه في مهنته.

ومن الطبيعي أن يكون للحدائث بهذا المفهوم نتائج عديدة يصعب حصرها. والنتيجة الأولى البديهية في هذا المجال هي تأثير الحدائث السلبية في البنى والأنظمة التقليدية. وفعلًا فإن النظام التقليدي، وخاصة عندما يكون في فترة انحطاط، يسقط في الرتابة والتكرار، فلا غرابة أن يفقد جاذبيته وقيمه في ظرف يكون فيه التغير هو القاعدة. ولا أدل على هذه الظاهرة من المصير الذي عرفته نظم التعليم العتيقة القائمة على الحفظ والوثوقية، ومن الثورة التي حصلت تبعا لذلك في علاقة الأبناء بالآباء والشباب عموما بجيل الكبار: كان الشاب يتعلم كل شيء تقريبا عن أبيه وعن الجيل الذي سبقه، في المعرف النظرية وطرق العيش كما في الحرف والمهن المختلفة، وإذا بالتأماذج القديمة لم تعد صالحة ولا يندر أن يعرف الشاب ما يجهله الكهل من المعلومات «العصرية»، وأن تنقلب الأدوار ويتخذ صراع الأجيال صبغة جديدة تعقد العلاقات العائلية والاجتماعية. وعلى صعيد آخر كان استقرار البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية يضمن تفسيراً للوجود التاريخي تغلب عليه السلبية، فيُقبل على علته باعتبار أن ذلك «من طبيعة الأشياء»، بينما يختلف الأمر جوهريا في فترات التسارع التاريخي إذ يصبح نمط الوجود الاجتماعي أكثر شفافية وتسقط الأفتنة عن التاريخ وتفقد التفسيرات التقليدية - بما فيها الدينية - مصداقيتها. فلا غرو أن يبدو كل شرعي زائفا عابرا لا يحكمه منطق قار يمكن الاطمئنان إليه، وأن ينتشر البحث عن اليقين والثبات وتكتسي الحلول التعويضية (جنس، مخدرات، الخ) إغراء السراب هروبا من القلق والعبث وفقدان المعنى. كما تبرز الحاجة الملحة إلى تعريف جديد للهوية في الوقت الذي تنحل فيه الإنسانية ويوسع فيه علماء الحياة كل يوم النصيب الذي يدين به الإنسان إلى الطبيعة» على حساب ما يدين به إلى الثقافة.

وغني عن القول أن المستويات الذهنية ومستويات الوعي أبعد ما تكون عن التماثل في المجتمعات الحديثة، فما يميزها بصفة جليلة هو تواجد أشكال اجتماعية وثقافية من أعمار مختلفة تتعايش سلميا لا محالة في أغلب الأحيان ولكن تواجدها ذاته تنشأ عنه مشاكل تتطلب الحل هي مشاكل التعددية حين تكون شاملة وفعلية ومعترفا بها باعتبارها عنصر ثراء لا عنصر تفكك. ويمكن إذن وصف تلك المجتمعات بأنها مدعوة باستمرار إلى

نوعين من الثقافة : متاقفة مكانية تحكم العلاقات بين المجتمعات الحديثة وثقافاتها من جهة والمجتمعات التقليدية وثقافاتها من جهة أخرى، وثقافة زمانية تهم تصادم العلاقات الاجتماعية والأشكال الثقافية المتكونة في عصور متعاقبة في صلب المجتمع الحديث.

وما كانت التعددية عنصر ثراء لولا أنها الأرضية التي تقوم عليها كثرة البدائل عن المشاكل الناتجة عن بروز الجديد وعن الانقطاع عن السند التاريخي . فإذا بتوفر هذه البدائل العديدة يصبح مرادفا للمجتمع المنفتح الذي لا يشعر الناس فيه بانسداد الآفاق وبالعجز عن التحسين وتجاوز صعوبات الحاضر، حتى وإن تمثل البديل في انبعاث أشكال عتيقة من الوجود الاجتماعي . وفعلًا فإن الحدائث في الغرب تفرز - فيما تفرز - حدائث مضادة أي غمط من الاعتراض غير الثوري على الحضارة الصناعية لما تجرّه من ضياع ومن عنف ومن أنانية مفرطة بل ومن عبودية مقنعة، وبصفة عامة من أضرار جسيمة تشمل الثقافة والطبيعة في آن.

تلك إذن أبرز علامات الحدائث في الغرب، ومنها يتبين بالخصوص أنها ليست مفهوما إجرائيا اجتماعيا أو سياسيا أو تاريخيا.

إنها، بإيجاز، غمط حضاري يختلف جذريا عن الأنماط الماضية أو التقليدية . وأقصى ما يطمح إليه الإنسان عند إرادة حصرها معرفة لوازمها الثابتة - لا قوانينها - ومنطقها الداخلي - لا نظريتها - وإفرازاتها المادية والايديولوجية . وهنا لابدّ من الوقوف عند إحدى لوازمها الأساسية في الفكر والاقتصاد والسياسة وغيرها، ونعني بها العقلانية، إذ لا تتصور الحدائث بدون عقلنة هذه الميادين كلها . فهي التي أدت إلى التقدم العلمي والتقني وكانت الركيزة الفلسفية لجميع الحركات الأدبية والفكرية منذ عصر التنوير، وبونها لا يمكن فهم التنظيمات السياسية والإدارية، وحتى البيروقراطية، التي قامت عليها الدول الحديثة وعوّضت بها النظام الإقطاعي .

وبديهي أن العقلانية، بما هي ملكة إنسانية، لا يختص بها جنس دون آخر، وأنها إذن إن انتشرت في الغرب لظروف معينة فإنها يمكن أن تنتشر في غيره من الأصقاع متى تهيأت الظروف الملائمة . وهو ما يبيح لنا التأكيد بأن طاقات التغيير كامنة في كل مجتمع، ولا نستثني من ذلك المجتمعات ذات التقاليد الإسلامية على وجه التخصيص .

عبد المجيد الشرقي،

الإسلام والحدائث، تونس 1998 . ص ص 20-23

## 11. الإسلام والحداثة

عبد المجيد الشرفي

إن الحداثة في البلاد العربية لم تقتحم الفكر والمجتمع والمؤسسات بفضل تطور ذاتي مماثل للتطور الذي أدى إليها في الغرب .

وإن الحركة الوهابية التي تعتبر عادة أولى الحركات الإصلاحية الحديثة (ق. 18م) ليست في الواقع إلا امتداداً للحركة التي تزعمها ابن تيمية (ت 1328/728) وتلميذه ابن قيم الجوزية (ت 1350/751)، فكانت منطلقاتها وأهدافها أبعد ما تكون عن مشاغل فلسفة التنوير التي عاصرتها، بل هما على طرفي نقيض : كانت الحركة الوهابية حركة سلفية مثلها الأعلى في العودة إلى ماضٍ ذهبي مجسم في عصر النبوة والخلفاء الراشدين، بينما كان رواد التنوير يتطلعون إلى تقدم لانهاثي وكان مثلهم الأعلى أمامهم لا وراءهم لاهو في المبادئ الانجيلية كما تدعو إليها الكنيسة - لا كما تطبقها طبعاً - ولا حتى في ديمقراطية اليونان أو تنظيمات الامبراطورية الرومانية في عصرها الزاهر .

لقد عرف العرب الحداثة في شكل صدمة حين أفاقوا على بونايرت يغزو مصر ثم على القوى الامبريالية الأوروبية تحتل البلاد العربية الواحدة تلو الأخرى . وقد شعروا بالخصوص بأن هذا الاحتلال من نوع جديد ولا يشبه ما عرفته شعوب المنطقة في تاريخها الطويل من غزوات متعاقبة، إذ أنه حمل معه حضارة جديدة وأنماطاً حربية واقتصادية وتنظيمية وقيماً ثقافية لا عهد لهم بها . فزعزع كل ذلك اطمئنانهم وأقنعهم بضرورة ردّ الفعل لحماية كيانهم .

لكن ماهو دور الإسلام في هذه القضية؟ إنه في الواقع دور مزدوج : دور العائق دون تبني الحداثة ودور الحافز على رفع التحدي الذي يمثله الغرب الغازي في نفس الوقت . لقد مثل الإسلام عنصر مقاومة للحداثة لأن كل تغيير يطرأ على بنية المجتمع يبدو وكأنه تنكر للإسلام، إذ أن الدين كان يطبع جميع مجالات الحياة وجميع المؤسسات في عالم تغلب عليه القداسة، ومن الطبيعي أن يقاوم عملية التهميش الذي تستهدفه . ولذا يتحتم علينا النظر في الوسائل والطرق التي تصدى بها الإسلام، أو بالأحرى ممثلوه والناطقون باسمه، لما يعتبر خطراً على وجوده وتشويهها لجوهره في أفضل الحالات . ولأنّ

الدين كان متغلغلا في المجتمع فإن أية محاولة لإنقاذ هذا المجتمع بدت مستعصية ما لم تستغل الدين لهذا الغرض ، إما بتأويله يتلاءم ومقتضيات النضال السياسي والاجتماعي الجديد ، وإما بتحجيدته على الأقل . وقد اتخذ هذا الاحتواء أشكالا متعددة يتعين توضيحها وتحليلها .

والمشكل الذي يعترض الباحث في هذا المضمار هو الإلزام بجميع المواقف من هذه العلاقة بين الإسلام والحداثة ، لا فقط لأن الضغط الاجتماعي يمنع من التعبير عن كثير من الآراء المخالفة للتأويل الرسمي أو حتى المخالفة للتأويل المألوف ، ولكن كذلك لأن الإنتاج الفكري المتصل من قريب أو بعيد بهذه القضية إنتاج غزير جدا في مختلف البلاد العربية ولا يمكن بحال ادعاء الشمولية في حصره وتحليله . لذا كان لزاما علينا اختيار المواقف الأكثر تمثيلا للاختيارات المعروضة في الساحة الفكرية العربية ، أي دون اعتبار الكم معيارا مناسباً لمعرفة قيمة الحلول المطروحة ، لاسيما حين تكون نسبة هامة من أدبيات الإسلام ترديدا وإعادة لنظريات تقليدية معهودة ولا تحتوي على أدنى قدر من الطرافة .

وبما أن غرضنا ، في سبيل معرفة أفضل لمشاغل المفكرين العرب المحدثين ، هو محاولة فهم الكيفية التي يؤوّل بها المسلم القيم الدينية والنصوص المعبرة عن تلك القيم على ضوء وطأة الحداثة ، فإننا مضطرون إلى تقسيم هذا البحث إلى قسمين رئيسيين يتعلق الأول منهما بالناحية النظرية أو المنهجية أي بالفكر الديني في حد ذاته وبمدى تطور الخطاب الإسلامي في مجالات العقيدة والتفسير والحديث والفقه وأصوله بالخصوص ، بينما يتعلق القسم الثاني بالناحية التطبيقية أي بالأغراض التي شغلت بال المفكرين بصفة لم يسبق لها مثيل كما هو الشأن في قضايا تحرير المرأة والحكم من وجهة نظر إسلامية . وبذلك يتسنى لنا إدراك نوعية العلاقة بين الإسلام والحداثة وهل أمكن التوفيق بينهما أم أن هناك صراعا قائما أو غلبة أحد الطرفين أو ازدواجية . كما يسمح لنا هذا التحليل بتبيين درجة الوعي بالمشاكل التي تطرحها الحداثة على الضمير الإسلامي باعتبار ذلك الوعي شرطا ضروريا وخطوة أولى في طريق مراجعة العديد من المسلّمات لمواجهة التحديات المعاصرة .

عبد المجيد الشرفي : الإسلام والحداثة تونس - دار

الجنوب 1998 . ص 23-26 .

## 12. تَحْدِثَاتُ التَّغْرِيبِ وَقَضَايَاهُ

أنور الجندى

ماهي القضايا التي حمل لواءها التغريب؟

الحق أن هذه القضايا عديدة ووافرة، حتى يمكن القول بأنها شملت كل مجالات الفكر والبحث ولم تدع مسألة واحدة دون أن تشير حولها الشبهات وتحاول أن تحطم ما تحمله من قيم وأبرز هذه القضايا الدعوة إلى عالمية الثقافة وتجزئة أن تحطم ما تحمله من قيم وأبرز هذه القضايا الدعوة إلى عالمية الثقافة وتجزئة الإسلام والنظرية المادية وإقليمية الأدب ونقد النص القرآني، وتزييف التاريخ وتدمير البطولة وإحياء الأساطير، وإحياء الشعبية، ومحاولة إسقاط الدور الذي قامت به الحضارة الإسلامية وإذاعة الاغريقيات، وفضل الأدب عن مقومات المجتمع، وإذاعة الأدب المكشوف والإباحية والإقليمية الضيقة وتعظيم الغرب واتهام الأدب العربي وتغريب التعليم والجامعة والتربية».

أنور الجندى، يقظة الفكر العربي في مواجهة

التغريب، القاهرة 1972 ص 115.

## 13. خصائص الحداثة

ق. زريق

### 1. تفجر المعرفة والطامح الإنسانية

إن القوى التي أطلقتها الحداثة قوى دينامية مندفة. وإن كان اندفاعها في البدء بطيئاً. ثم طفق يشتد ويسرع بتزايد فعلها وتفاعلها إلى أن بلغ في قرننا هذا - ومنذ أواسطه بوجه خاص - حد التفجر. ولعل «التفجر» هو من أوضح سمات هذا العصر وأصدقها تمثيلاً لأوضاعه. وهو يصدر، أكثر ما يصدر، عن اندلاع القوتين الرئيسيتين اللتين أطلقتتهما الحداثة، وهما: المعرفة، والطامح الإنسانية.

أ. فالعلم، بوجهيه المترابطين: النظري والتطبيقي، يخوض اليوم ثورة عارمة لم

يعهدها ولم تعهدها البشرية من قبل . ومظاهر هذه الثورة تحيط بنا من كل جانب وتبث آثارها فينا بالحاح سواء وعينا ذلك أو لم نعه . ويكفي أن نشير بإيجار إلى بعض هذه المظاهر :

1 . تسارع التقدم العلمي وتضخم المحصول المعرفي . فبعض الباحثين مثلاً يقدر أن حجم المعرفة الإنسانية يتضاعف اليوم في مدة تتراوح بين سبع سنوات وعشر، وذلك تبعاً للمقياس المتخذ (الاكتشافات والاختراعات، أو المنشورات العلمية، أو عدد العاملين في العلوم المختلفة أو غيرها)، أي أن تطور العلم في هذه الفترة القصيرة يعادل تطوره المديد عبر آلاف السنين منذ نشوء المعرفة . ويرتقب كذلك أن هذه الفترة القصيرة آخذة في التقلص بحيث يقدر لها ألا تتعدى أربع سنوات حوالي العالم 2000 .

2 . روعة النتائج التي حققها هذا التقدم العلمي والتكنولوجي . ولئن تجلت هذه الروعة بخاصة في العوالم الجديدة التي نفذت إليها المعرفة، وأهمها جزئيات المادة وطبقات الفضاء، فإنها تطلع علينا كل يوم، ومن مختلف الميادين، بما يبهر الأنظار ويستبق الخيال . إن هذه النتائج المحققة لا تعبر فحسب عن القدرات الراهنة التي يمتلكها علم هذا الزمان، وإنما تشف أيضاً عن الآفاق المتخيلة وغير المتخيلة التي يشق العلم طريقه إليها . وبالإضافة إلى أن المعرفة الإنسانية تزداد كمّاً وحجماً، فهي تقفز قفزات نوعية تتابع في العصور الأخيرة وغزت مختلف العلوم وكادت تغير طبيعتها مضموناً ومنهجاً .

3 . تصاعد أعداد المشتغلين بشؤون العلم والتكنولوجيا في المجتمعات المتقدمة، كما يبدو من القول المردد أن ثمانين أو تسعين بالمائة من جميع العلماء الذين ظهروا في التاريخ يعيشون في هذا العصر .

4 . تضخم الموارد المالية التي تخصصها الحكومات والمؤسسات الأهلية للشؤون العلمية وارتفاع معدلات هذه المخصصات بالنسبة إلى الموازنة السنوية أو إلى الناتج الوطني القائم .

فمهما تكن الزاوية التي منها ننظر إلى العلم والتكنولوجيا في هذه الآونة، ومهما يكن المقياس الذي نتخذه لقدر فعلهما في المجتمعات العصرية، فلا مرأ في أننا نخرج بنتيجة بيّنة قاطعة، هي أن هذا الفعل لا يجازيه أو يدانيه أي فعل أو أثر سابق، حتى في أبهى العصور «الذهبية» السالفة للعلم أو للصناعة، وأن الثورة التي يتصفان بها في مرحلتنا الحاضرة لا توازيها أو تشابهها أية ثورية في أية مرحلة ماضية .



ب. ومثل هذه الثورة العلمية التكنولوجية، ثورة أخرى تندلع في القلوب والصدور، هي ثورة الآمال والمطامح : آمال الأفراد والفئات والشعوب في التحرر من الاستبعاد والاستغلال واكتساب الكرامة الوطنية والإنسانية. إن التاريخ لم يعرف لحظة شعورية ودينامية بشرية كالتى نعيشها الآن. فأغلب الفئات والشعوب هي اليوم في حرب على العجز والذل، تنهض إلى نوع من العيش جديد أو تتحفز للنهوض، تحدوها أضخم المطامح وأبعد الآمال.

إنها لثورة لاهبة. فهذه المطامح لا تتحرك في الصدور برفق وهودة، بل تنطلق منها بعنف وصخب وهي لا ترضى بما كان يرضى به السلف ولا تطيق الحرمان قدراً محتماً أو ثمناً لتعيم مقيم في عالم آخر. ولا تكتفي بالتدرج والتطور، بل تبغي التغيير «الجذير» والسريع، وتطلبه بشدة والحاح وتنادى بالثورية عقيدة فكرية وأسلوباً في العمل. إنها ثورة تمضي قدماً في غزو الشعوب حيثما تكون وتمتد بعزم إلى جميع البقاع والاصقاع، فلم يعد أي قوم بمنأى عنها، ولم يبق أي سد أو حد قادراً على الوقوف في سبيلها.

إن ثورة الرغبات هذه متصلة اتصالاً وثيقاً بالثورة العلمية التكنولوجية. ذلك أن إنجازات العلم المتتابعة قد يسرت سبل الاتصال فمكنت للآمال والمطالب من أن تنبث في العالم أجمع وأن يحرك بعضها بعضاً فتتقوى وتتناصر. ومن جهة أخرى، أن الخيرات المادية التي تفيض بها هذه الإنجازات، وسبل التقدم. التي تشققها، فتحت عيون الجماهير على إمكانات تحسين معاشها وإصلاح أوضاعها وقربت هذه الإمكانيات من أيديها، وأسهمت في تفجير قواها لتحطيم قيود الفقر والجهل والذل التي رسفت بها زمناً طويلاً وللاندفاع في السبل التي تكفل لها سد حاجاتها وصون كرامتها.

وليس بخاف أن درجة تأثر الشعوب والفئات بهاتين الثورتين تختلف باختلاف أوضاعها الجغرافية والتاريخية والحضارية ولكن ليس بينها من لم يتعرض لها بشكل أو بآخر أو من يستطيع صدها مهما يكن سادراً أو متخلفاً.

## 2. تسارع التغيير

إن التسارع الذي نشهده في تقدم المعرفة وفي تصاعد الرغبات والمطامح لا يقتصر عليهما، بل نلجده سارياً - وإلى حد بعيد بفضلهما - في جميع ميادين الحياة العصرية.

فوسائل الانتاج وأشكال الاستهلاك تتبدل باستمرار، وكذلك فنون العيش وأساليب العمل والنظم السياسية والاقتصادية والتوجهات الفكرية والخلقية. ولكم من تبدل كان في الماضي يقتضي أجيالاً نراه اليوم يجري في عقود من السنين، بل في حدود العقد الواحد. ومع أن التسارع في بعض قطاعات الحياة أشد منه في القطاعات الأخرى - ذلك أن التغيرات العلمية والمادية تسبق عادة التغيرات الاجتماعية والفكرية والخلقية - فإنه يسري الآن في جميع القطاعات حتى التي تتلكأ عادة عن سواها. ومن هنا ما نجد من اتساع «الفجوة الجيلية» (Generation gap) بين الآباء والأبناء، بل أحياناً بين المتيمين إلى جيل واحد. واحد.

إن هذا التغير المتسارع والشمولي (في تصديه لجميع الشعوب ولمختلف جوانب الحياة) يتطلب ممن يبغي سلوك النهج العصري اكتساب عدة قدرات للتمكن من مجابهة الأخطار التي يبعثها التغير وضمانة البقاء والتقدم في خضمه. منها القدرة على التحرك والتكيف. ذلك أنه ل يعد ثمة مجال في هذا الوضع الدينامي المتفجر للجمود أو الخمود. لم يعد الجمود ممكناً حتى لمن يرتضيه ويستكين إليه. ومنها أيضاً القدرة على التمييز بين مختلف أنواع التغير وأشكاله. فمن التغيرات ماهو جوهرى أصيل ومنها ماهو عرضي ظاهري : فتبدل شكل اللباس مثلاً ليس له من الأهمية، ما لتبدل أساليب التصور والتفكير. ومن التغيرات ماهو نافع ودافع إلى التقدم، ومنها ماهو معطل للإمكانات ومرسخ في التخلف. فلا بد إذن من كفاءة عقلية للتمييز بين هذه الأنواع والأشكال، ومن مناعة خلقية لتجنب العرضي والضار مهما يكن مغرياً لتقصي الجوهرى والناجع مهما يتطلب من جهد ومعاناة. وأخيراً : القدرة على استباق التغير والإعداد له. فالمجاراة والتكيف غير كافيين وحدهما، إذ أنهما لا ينقدان من التبعية والخضوع للقوى التي تبعث التغير أو التي تتحكم به. ومن هنا أهمية التشوف المستقبلي، والتخطيط، والابتكار في هذا وذاك وفي غيرهما من ميادين الرؤية والفكر والعمل.

### 3. اختراق الحدود واشتداد الاتصال والتفاعل

لقد اكتسحت المعرفة التطبيقية الحدود الطبيعية القائمة بين البلدان والاصقاع، وربطت أطراف الأرض بعضاً ببعض، وجعلت العالم - من الوجهة التقنية - وحدة

متشابهة . هذه حقيقة نلمسها في اختياراتنا اليومية وفي قدرة الأجهزة الحديثة على اختصار أبعاد الأرض بل على إزالتها أحياناً، ولكننا لم نع بعد متضمنات هذه الحقيقة والنتائج المترتبة عليها . لم نع أن هذا التواصل المتزايد بين بلدان المعمور وشعوبه، وما يؤدي إليه من تفاعل بينها يجعل المشكلات الأساسية التي تعانيها الشعوب مشكلات مترابطة وذات نطاق عالمي : كالتكاثر السكاني، ونفاذ الموارد الطبيعية . والفجوة بين المتقدمين في المعرفة والمتخلفين، والصراع بين التحرر والاستعمار وما إلى ذلك .

ولم تقف الثورة العلمية العصرية عند حدود الأرض، بل انطلقت أخيراً إلى الفضاء فتتحم معالها وتفتح عوالمها . هنا أيضاً لم يع الإنسان العصري بعد النتائج النفسية والعقلية والموضوعية لهذا التوسع الفضائي . فالكدة التي كانت عند ما اكتشف أنها تدور حول الشمس هي التي تدور حولها، تقلصت إلى شبه نقطة متناهية الصغر متضائلة الشأن في المحيط الكوني المترامي الأطراف الذي يتكشف للعلم العصري . هذا المحيط الذي تتدعاه أجرامه وتتسع أبعاده ويتقدم نشوؤه وتطوره بشكل يكاد يستعصي على الإدراك العقلي بل على التصور الخيالي . ومهما يكن من أمر، فإنه يبدو أن النهج العصري لم يدخل الإنسانية في عهد عالمي فحسب، بل وضعها على أبواب عهد «كوني» يفرض عليها تبدلات أساسية في التفكير والتصرف . وليس أقل هذه التبدلات ضرورة وشأناً إخراج وعيها للانقسامات والتناقضات القائمة بينها من أسرها الضيقة الفاصلة إلى إطار كوني منطلق في التوسع والتواصل أشد الانطلاق .

وكما تضاءلت الحدود الطبيعية، هزلت أيضاً - بل كادت تختفي - الحدود التقليدية بين المعارف والعلوم . فلقد تداخلت الكيمياء والفيزياء وعلوم الأحياء وتفاعلت مكتشفاتها ومنجزاتها وظهرت علوم جديدة تؤلف بينها . وهكذا الحال في العلوم الاجتماعية والإنسانية . فلم تعد السياسة منفصلة عن الاقتصاد أو الاجتماع أو علم النفس، بل ترابطت هذه كلها وتشابكت . وأكثر من هذا : إن الحدود بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية وبين الأنشطة النظرية والتطبيقية، غدت مترججة مضطربة بسبب دينامية المعرفة وفعاليتها وانتشارها . فكل تطور أو كسب في ناحية يؤثر في النواحي الأخرى، مهما بعدت عنها أو اختلفت ويعمل في تحولها وتبديلها .

قسطنطين زريق : « النهج العصري » - مجلة المستقبل العربي بيروت 1980 .

## 14. سلبات الحداثة وأخطاؤها

قسطنطين زريق

ليس من ينكر أن الإنسانية المعاصرة تمر بأزمات متلاحقة ، وأن هذه الأزمات تشتد حدة وانتشاراً . ولقد غدت لفظة «الأزمة» من أوسع الألفاظ تداولاً في هذه الأيام . فهي تنصب علينا من شتى الكتب والمقالات والخطب الرسمية بوجوهها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية وغير ذلك . وهي إن دلت على شيء فعلى ما يشعر به قادة الفكر والسياسة والعمل ، وعلى ما تختبره جماهير الشعوب ، من ارتباك واضطراب وثورات متفشية ومن تمادي الخلل في الأوضاع القائمة وتكاثف الغيوم في الآفاق البادية . كذلك نعرض في مايلي أهم سلبات الحداثة وأخطارها .

1 . الحروب المرتقبة والناشئة تجابه الإنسانية اليوم خطر حرب هائلة لا تبقي ولا تذر . وذلك بسبب ما تخزنه وتعدّه القوى الكبرى - والقوتان العظمتان على الأخص - من أجهزة التسليح المتطورة الفتاكة ، الموغلة في التطور والفتك ، النووية منها والجزائمية والكيميائية بالإضافة إلى الأسلحة التقليدية . ومن هنا القول المردد عن «توازن الرعب» الذي يعيشه العالم اليوم تحت وطأته . فهل سيدوم هذا التوازن بتهيب قادة القوتين العظميين وكتلتيهما لخطر تخلخله واندلاع حرب ماحقة تنزل صواعقها على كل منهما وتحدث من التقتيل الجماعي والتدمير الحضاري ما لا يستطيع تقديره أو تخيله ، أم أنه سيختل بتفوق فريق منهما على الآخر تفوقاً يغريه باتخاذ الخطوة الأولى ، أو بغير ذلك؟ مهما يكن من أمر ، أن استمرار هذا الخطر الرهيب المائل يبقى ثقیل الوطأة وحافلاً بالهموم لشعوب البشرية كافة .

وبجانب الحرب الماحقة المرتقبة ، ثمة «الحرب الباردة» القائمة بين القوتين العظيمتين والتي أن لجمها «توازن الرعب» ، فإنها تظل تتغذى بأطماع كل من هاتين القوتين وتنازعهما على مدى العالم أجمع . ومن مظاهر هذا التنازع والتصارع الحروب الموضعية المتكاثرة في شتى أنحاء المعمور وفي العالم الثالث بخاصة ، والتي تنشر الاضطراب حيث تقوم وتبته في مناطق قريبة وبعيدة .

يتج من هذا كله أن النهج العصري لم يؤد إلى كفالة السلام والاستقرار ولم يخفف أخطار الحرب بل زادها شدة وإرهاباً، وكثف أجواء الرعب والقلق المخيمة على الإنسانية جمعاء.

2. آثار التسليح والتسلح الاقتصادية والاجتماعية بالإضافة إلى ما تحدثه الحروب القائمة من هلاك ودمار، وما تثيره الحروب المرتقبة من مخاوف وأهوال، فإن ثمة أخطاراً اقتصادية وسياسية واجتماعية تنجم عن التسابق إلى التسليح وعن تعاطف نفقاته بسبب تطوره وانتشاره منها : امتصاص نسبة كبيرة من ثروة الشعوب، المادية والبشرية وتحويلها عن المطالب الملحة في التنمية والأعمار في مكافحة الفقر والجوع والمرض والجهل وشتى وجوه التحرير الإنساني. ولئن كان معظم هذه النفقات يقع على عاتق الدول الكبرى، والقوانين العظميين بخاصة، فإن ما يصيب الدول المتخلفة يحرمها من أشد ما تحتاج إليه للنهوض من التخلف. فضلاً عن أنه يحول جزءاً مهماً من مواردها إلى الدول الصناعية التي تغريها بالتسلح وتمدها بالسلاح. ومن هذه الأخطار أن التسليح المتصاعد يضع في أيدي المسيطرين عليه قوة سياسية متزايدة. سواء في الدول المنمأة أو في الدول النامية، ويخلق «أنظمة عسكرية» و«طبقات عسكرية» تستأثر بالسلطة والنفوذ وتستخدم وسائل التهريب والقمع وتضيف مجالات الحرية والديمقراطية. ناهيك أخيراً بما تجلبه تجارة الأسلحة من أسباب الرشوة والفساد الخلقي والاستهانة بالقيم الفردية والقومية.

3. اتساع الفوارق بين الشعوب القادرة والشعوب الضعيفة. إن الطاقات التي ولدها النهج العصري للشعوب التي سارت وتوغلت في مسالكه قد عزز قدرتها على السيطرة على الأوضاع البشرية وعلى استغلال الشعوب الضعيفة التي لم تسلك هذا النهج أو جازت خطى محدودة فيه. ومن هنا «الفجوة» الخطيرة القائمة بين هذين الفريقين من الشعوب. وما يبدو من اتساعها في مختلف الحقول : العلمية والعسكرية والسياسية والاقتصادية وغيرها. ولئن يكن الاستعمار التقليدي قد انحسر بسبب هبات الشعوب المستعمرة، فلقد أخذ مكانه الاستعمار الجديد الذي ابتدع أساليب متجددة للسيطرة والاستغلال بفضل قدراته المتطورة، والذي لا يجابه إلا بما تحرزه الشعوب الضعيفة من قدرات ذاتية مقابلة، ولسنا نرى أن هذا الإحراز يتم بالقدر والسرعة الكافيين ليضيق الفجوة أو ليقفها عند حدها أو ليخفف من تبعية الشعوب الشحيحة والقوية والتراجع في وجه هجماتها.

4. **اختلال النظام الاقتصادي العالمي :** ومن مظاهره انخفاض معدلات النمو، والركود والانكماش وتفشي البطالة والاضطرابات العمالية، والتضخم وتصادع الأسعار، وتفاقم مشكلات الزراعة والغذاء وارتفاع مديونية الدول النامية، وازدياد تبعية هذه الدول للدول الصناعية. وهذه وغيرها من المظاهر المرهقة للشعوب كافة، ولشعوب الدول النامية بخاصة، تنبئ باختلاف أساسي يتعدى الفروع والجوانب المتفرقة إلى أصول النظام وبنيته العامة.

5. وثمة علل أخرى خطيرة جاء بها النهج العصري وأخذت تقلق أربابه وتشير مخاوفهم من تطورها في المستقبل الآتي ومما يترقبون من الآفات التي ستجرها عليهم ومن الأخطار التي سترتب عن انتشارها في العالم أجمع. وسنكتفي هنا بتعداد هذه العلل دون تفصيلها، فقد كثر التحدث عنها وتحليلها في هذه الأيام من قبل علماء الاقتصاد والاجتماع والسياسة، ومن محاولي استشفاف المستقبل، أفراداً ومؤسسات، ومن المنظمات القومية والدولية، ومن سائر المعنيين بالتوجيه والتخطيط.

أ. التكاثر السكاني الذي بلغ في العقود الأخيرة حدوداً باعثة للقلق نظراً لآثاره الاقتصادية والاجتماعية الضنية، ولانطلاقه في البلدان المتخلفة بخاصة، مما يضخم أعباءها ويمضي في توسيع الفجوة بينها وبين البلدان المنمأة.

ب. تناقص الموارد الطبيعية، الذي نتج عن إقبال المجتمعات العصرية على انتهاب موارد الأرض دون حذر أو مبالاة، فإذا هذه المجتمعات تصطدم اليوم بـ «حدود» هذه الموارد وتضطرب خشية من نضوبها. ومع أن بعض التفاولين يشكّون بحقيقة هذا الخطر ويحاولون تبديده من الأذهان مستبدلين إلى قدرة العلم- التي تبدو لهم غير محدودة- في استكشاف موارد أرضية جديدة أو اصطناعها، أو حتى في استغلال موارد فضائية، فإن التشاؤم لا يزال منتشرراً والخشية لا تزال ساطية من مغبة السباق بين الشره الصناعي غير المتورع وتوفر الموارد الطبيعية التي يتطلبها.

ج. تلوث البيئة الطبيعية بما ييشه فيها هذا الشره من مواد ضارة وسموم قديمة ومستحدثة وما ينزله بها من تشويه وتدمير، وغير ذلك من ضروب الفساد والإفساد، وانعكاسات هذه المساوي على الصحة الجسدية والنفسية وعلى البيئة الاجتماعية بوجه عام.

د. الشره الاستهلاكي ويقابل هذا الشره الصناعي الانتاجي شره استهلاكي مصدره انصباب النهج العصري على «الأشياء» المادية واستثارته الرغبات في الاستزادة منها والتنافس في سبيلها. ولا تقتصر اضرار هذا الشره. المتفشي خاصة في المجتمعات الرأسمالية حيث تغذي السلطات الاقتصادية والاجتماعية مصالحها بتعبته واضرامه. على الإهدار المادي فحسب، بل تتعداه إلى المطلقات الخلقية والسلوكية وإلى موازين القيم الفردية والاجتماعية. وتعمم هذه الاضرار المادية والخلقية عندما ينتاب هذا الشره المجتمعات المتخلفة، التي لم تبن بعد قدراتها الانتاجية، فيأتي إقبالها على السلع الاستهلاكية المتدفقة عليها من المجتمعات المصنعة وبإغراء من هذه المجتمعات. ليعسر مواردها ويبدد مناعتها ويزيدها امعاناً في التخلف والتبعية.

هـ. تغلب التسطح على التعمق والتقليد الأعمى على الاقتباس البصير، والأناية على الغيرية، والتنازع على التضافر، وبروز «أمية» القيم. وهي أسوأ بكثير من أمية الحرف والجهل المصبوغ بالعلم، والإدعاء المخدوع والخادع.

و. تزايد الانحراف والعنف والإجرام، وله أسبابه العديدة المتشابكة في توجهات النهج العصري الاقتصادية والاجتماعية والتربوية والإعلامية. هذه التوجهات التي تلد الظروف الموضوعية والنفسية للأحباط والنقمة والتعدي و«الاغتراب» عن المجتمع، والخروج عن النظم المرعية والقيم والتقاليد المتوارثة.

ز. ولعل أخطر ما يبدو في الآفاق من هذه السلبيات هو، امتداد القدرة العلمية والتقنية من حيز الطبيعة المادية إلى حيز الإنسان ذاته، بهدف التأثير في طبيعته، بل «صنع» هذه الطبيعة أو «إعادة صنعها»، كما يستدل من اللفظ الذي أخذ يطلق على هذه المحاولات وهو «الهندسة الحياتية» أو «هندسة الحياة» (Bio-engineering)، وذلك بتكييف «الجينات» أو الجزئيات الموروثة وإيلاء الأجنة خصائص معينة، وبالنفاذ إلى الدماغ أو بتبديل أعضاء الجسم أو بضروب أخرى من التدخل المعزز بالتقنيات المطورة والعقاقير والمصطنعات المستحدثة، ناهيك عن أساليب التأثير النفسي التي أصبحت مدار تخصصات وممارسات شائعة ومحاطة بالشكوك والتساؤلات. وإذا كانت هذه المبتكرات الجديدة تجلب منافع بدأت تتجلى في مكافحة المرض والهرم وغيرهما من العلل، فإنها تنطوي على أضرار وشروخ فظيعة إذا أسيء استعمالها، وإذا تسربت إلى أيدي غير منضبطة وغير مسؤولة أدبياً. ومن هنا كانت القضايا الأدبية المثيرة التي يجابهها العلماء اليوم وتردد

أصداؤها في أوساط السلطات والرأي العام، والتي تدور حول أهلية الإنسان العصري للسيطرة على قدرته التقنية المطلقة. وقد بدأت هذه القضايا تنشب عند اكتشاف الطاقة الذرية واستخدامها عملياً في الحرب، وهي اليوم تنفذ إلى ميدان لا يقل عن هذا خطورة وهو التحكم بطبيعة الإنسان.

قسطنطين زريق : النهج العصري مجلة المستقبل العربي

بيروت 113-116

## 15. اختراق نقائص الحضارة الحديثة للمجتمعات العربية

قسطنطين زريق

لم يقف اختراق الدول المسيطرة للمجتمعات العربية عند الشؤون العسكرية والسياسية، بل تعداها إلى سائر وجوه الحياة العربية، ذلك أن التماس والتفاعل بين الدول هو، في أصله ومضمونه، تماس وتفاعل حضاري. إننا لا ننكر أن الحضارة الحديثة، التي نشأت في بلدان أوروبا وانتقلت منها إلى شرقها وإلى الولايات المتحدة وسائر أنحاء العالم - لا ننكر أنها تمثل تقدماً بارزاً في مسيرة التحضر الإنساني (باعتقادها العقل مصدراً لمعرفة الحقيقة ونهوضها لصيانة حقوق المواطن والإنسان)، وأنها جازت في هذين المضمارين مدى بعيداً، وإن الشعوب المتخلفة، ونحن منها، استمدت من ذلك منافع كثيرة. ولكن هذا التقدم لم يأت متزناً بجميع عناصره، وعلى مختلف مستوياته، فنشأت في هذه الحضارة الحديثة الغامرة متناقضات رهيبة تحمل أخطاراً جسيمة لها، وللدول المتخلفة عنها، وللركب الإنساني قاطبة. وأهم هذه المتناقضات التي نشير إليها باقتضاب هي :

أ- بين التسلط الفئوي والخير الجماعي في داخل المجتمع : مع أن المجتمعات المنتسبة إلى هذه الحضارة والمتجهزة بقدراتها خطت خطوات متتالية ومسرعة في النهج الديمقراطية وفي تقليص الفوارق بين المواطنين، وتقدمت منذ نهاية الحرب العالمية الأولى من الديمقراطية السياسية إلى الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية، فإنها لا تزال تنطوي على شروخ خطيرة بين الفئات النافذة اقتصادياً أو عسكرياً أو سياسياً وبين جماهير المجتمع، ما يدل على أنها لا تزال بعيدة عن تحقيق المساواة أو العدالة الحقيقية بين فئاتها وطبقاتها.



بل لعلها زادت هذه الانقسامات الداخلية حدة بما وضعته التكنولوجيا الحديثة السريعة الحركة والتطور في أيدي فئاتها المسيطرة من سلطات وامتيازات . وبما يزيد هذا التناقض الأساسي خطراً أنه سائر نحو التضخم والتفاقم بين الحاكم والمحكوم وبين النافذ والمحروم من أفراد الشعوب وفئاتها .

**ب- بين التسلط والتضامن في الميدان الدولي :** إن الشروخ الحاصلة في داخل المجتمعات المتقدمة بين الفئات المستغلة والجماهير المستغلة تماثلها شروخ أوسع وأرهب في الميدان العالمي بين الدول المتقدمة المتحكمة والدول المتخلفة التابعة ، والثانية أكثر من الأولى عدداً وأضخم سكاناً . وبينما تصدر في السنوات الأخيرة من الفئة الأولى من هذه الدول دعوات إلى «العولمة» بسبب انتشار وسائل الاتصال والترابط في هذا العصر ، نلاحظ أحياناً كثيرة أن هذه الدعوات تغطي أطماعاً من قبل هذه الدول ومجتمعاتها وسبلاً لتعزيز مصالحها ونفوذها في الدول والمجتمعات المتخلفة . وعلى رغم ما نشاهد من مظاهر التقارب أو التجمع الدولي ، تظل المنافسة أو المنازعة قائمة بين أركانه : بين الولايات المتحدة والدول الأوروبية ، وبين هذين الفريقين من الدول ودول الاتحاد السوفياتي السابق الذي يحاول النهوض من كبوته الحاضرة ، وبين هذه الدول جميعاً ودول شرق آسيا الناهضة بسرعة مذهلة ، وبين هذا العالم المتقدم جميعه (على اختلاف درجات تقدمه وقوته المستمدة من هذا التقدم) والعالم المتخلف والمحروم في سائر أرجاء المسكونة . وكما أن صحة الدول والمجتمعات المفردة تقوم على تقلص الشروخ بين فئاتها المسيطرة وجماهيرها الخاضعة ، فإن صحة العالم الإنساني بكامله تتوقف على مدى تضيق الشقوق بين دوله ومجتمعاته وتطبيق مبادئ العدالة والمساواة في أرجائه ، ونجاح الجهود لتقليص التباين والتناقض بين أركانه .

**ج- بين تسارع تقدم التكنولوجيا وتباطؤ نمو العقلانية الشاملة :** لقد وظفت الدول المتقدمة أقصى إمكاناتها في متابعة الكشف الطبيعية والإنسانية (وفي الأولى منها خاصة) ، وبلغت بها غايات بعيدة كما يُستدل (تمثيلاً لا حصراً) من الرحلات الفضائية وآخرها إلى المريخ وغيرها من النتائج الباهرة (كما في جزئيات المادة) ، التي استطاع العلماء النظريون والتطبيقاتيون بلوغها بسبب التقدم التكنولوجي السريع وما يستمدونه منه وما يمدونه به ، ولكن هذه النتائج الرائعة لم تخدم التقدم العلمي خالصاً وإنما عززت معه الأخطار المتصاعدة ووسيلة . وهي بطبيعتها هذه قد توجه إلى الخير والإفادة أو إلى الشر

والإيذاء . وانكباب الدول المتقدمة عليها يمدّ هذه الدول بالقوة المادية ، ولكنه ينمي فيها أيضاً القدرات على تصعيد العنف ونشر الدمار بتطوير الأسلحة التقليدية وابتداع أسلحة جديدة وعلى نشر سائر التناقضات والشروخ في صلب المجتمع الإنساني .

إن هذا وغيره من التخططات العصرية يدل على أن التقدم التكنولوجي ، وإن يكن هو نفسه وليد التفنح العقلاني وتغلب أحكام العقل على الأوهام والجهالات في الشؤون الطبيعية ، قد لا يؤدي حكماً إلى التفكير العقلاني في الشؤون الإنسانية . وليس ما يمنع أن يتجاوز نمو الذهنية التكنولوجية ، بل القدرة على البحث والاكتشاف في الميادين الطبيعية ، والتخالف العقلي في الموضوعات الأخرى . وينطبق هذا التناقض بصفة خاصة على أفراد المجتمعات المتخلفة الذين تابعوا اختصاصاتهم العلمية في بلدان الغرب المتقدمة ، إذ يقبلون على اقتباس نتائج البحوث التكنولوجية الطبيعية ومناهجها ولكنهم يظلون محافظين على معتقداتهم الموروثة في الميادين الأخرى . فإذا أقبلوا على هذه الميادين من شؤون مجتمعاتهم أو المجتمعات الإنسانية عامة ، كالسياسة والاجتماع والتربية وما إليها ، لم تختلف نظرتهم عن نظرة الجماهير البدائية ، وبدا تخلفهم العقلاني وخضوعهم للتقاليد الموروثة بدلاً من التخلص من هذه الأثقال والانصياع لأحكام العقل في كل شأن ومجال .

**د- بين التقدم التكنولوجي والرقى الخلقي :** وهو في الواقع أهم التناقضات في الحضارة الحديثة وأشدّها خطراً . فالرقى الخلقي يعني بالغايات ، أكثر منه بالوسائل كما الأمر في الحقول التكنولوجية . إن الدول التي نعتبرها اليوم متقدمة تفوق على سواها بما لديها من أسباب القدرة المادية ولكنها لاتزال متخلفة في المقاصد والغايات التي تحدد مراتب الرقى (و«الرقى» إلى أعلى أصعب وأرفع من «التقدم» إلى أمام) ، أو نقول ، على الأقل ، إن ما كسبته من ذلك يقل جداً عما حصلته من هذا . وهنا شر أزمته الخائفة ومحنتها الحاضرة . فهي قادرة قدرة هائلة من جانب ، وعاجزة عاجزاً خطيراً من جانب آخر . وهذا التناقض المخيف في صلب كياناتها هو من أهم أسباب عللها ومن أشد أخطارها على نفسها وعلى غيرها من المجتمعات .

هذه هي بعض التناقضات الأساسية في الحضارة الحديثة السائدة في الغرل والمنتشرة منه إلى سائر أرجاء المعمورة . والمفكرون الغربيون هم أول من يتحدثون عن هذه المساوئ ويظهرون اثارها السلبية في مستقبل حضارتهم وشعوبهم وفي غيرهم من شعوب الأرض . فإذا أقدمت الشعوب المختلفة على اقتباس الحضارة الحديثة (وهي مضطرة إلى

ذلك شاءت أو أبت بفعل قدرة هذه الحضارة على الانتشار والاختراق) ترتب عليها أن تنسب إلى هذه المساوي وتتحصن إزاءها قدر المستطاع، ذلك أن الاختبار يدل على أن هذه الشعوب تميل إلى اقتباس نقائص الحضارة الحديثة أكثر منها إلى اكتساب فضائلها (وأهمها العقلانية)، لأن التقليد الأعمى الذي يتوجه إلى الظواهر أسهل وأرضى للنفس من السعي الشاق إلى استكناه البواطن. فترانا مثلاً ننكب على اقتباس أحدث التطورات في شؤون الطعام واللباس والسكن واللهو، أكثر منا على اكتساب مزايا العمل المجدي في الشؤون العامة التي يقوم عليها نهوض الوطن أو في تحصيل الأساليب والنهج العقلانية، التي يركز إليها هذا النهوض. وإذا مضينا من هذا إلى تحليل القيم - وهي أبرز العوامل في تكوين اخضارات وبالتالي أولى المقاييس في تقدير مكانتها - وجدنا أن بعضاً من أهم القيم السائدة في المجتمعات المتخلفة مستمد من نقائص الحضارة الحديثة. تمثيلاً لذلك نلفت النظر إلى قيمة «المال» التي ارتفعت في بعض المجتمعات المتخلفة إلى أعلى مستوى، وغدت أقوى الحوافز للأفراد والجماعات. وكذلك الانكباب على الاستهلاك المادي الذي يشكل مظهراً بارزاً من مظاهر الحضارة الحديثة، في حين أن أولى حاجات المجتمعات المتأخرة هي العمل والانتاج والتشغف الصارم، وتجنب الإهدار والبذخ (الذين بلغا في بعض دوائر مجتمعاتنا مبلغ العبث والفجور).

وهكذا إذا أجلنا النظر في وجوه حياتنا العربية الحاضرة ألفينا أن إقبالنا على نقائص الحضارة الحديثة يتفوق على جهدها في اكتساب حصيلتها من التقدم والترقي، مما يجعل لهذا العامل الخارجي المنتشر أثراً سلبياً سيئاً في أوضاعنا الحاضرة.

قسطنطين زريق : ما العمل ؟ بيروت مركز دراسات الوحدة العربية 1989 ص 24-28.

## 16. الإسلام والحدثة؟

محمد أركون

«الإسلام والحدثة : مفهومان محوريان يفترض إعادة الانكباب عليها للخروج من دائرة الغموض الشائع في استخدامات جدالية وإيديولوجية تنحو إلى إبراز التضاد بين قوتين متعارضتين خارج أي تحليل تاريخي أو سوسيولوجي أو أنثروبولوجي أو لاهوتي أو

فلسفي . من الضروري والحالة هذه الاستفادة من هذه العلوم جميعها لجلاء التحديات الفكرية والثقافية والحضارية التي يتجنبها عموماً حتى الخبراء المفترضين في هذا القطب أو ذاك مما اسميه تاريخ الزمن الراهن . فإذا كان الخلاف بين ما يسمى عموماً الإسلام والغرب واضح المعالم في الخطاب القرآني فإن الحروب القاسية والمتكررة ابتداء من 1945 قد ألهمت المشاعر وغذت الأحقاد الدفينة ونبذ الآخر على قاعدة المعطيات اللاهوتية الإسلامية واليهودية والمسيحية والتي شكلت منذ القرون الوسطى أنظمة فكرية وروحية وأخلاقية وقضائية عملت على هذا الإقصاء المتبادل .

إن هذه الأنظمة التي شيدتها كل طائفة من الطوائف كي تدعي أنها المختارة من الله والمؤمنة الحصرية على الحقيقة المنزل ما زالت تستخدم حتى اليوم كمرجعيات التشريع «الحروب العادلة المواترة منذ 1945»، حرب التحرير الجزائرية ((1962-1954)، حملة السويس (1956)، حرب الأيام الستة (1967)، حرب الغفران (1973)، حرب الخليج ((1990)، الحرب على الإرهاب ... تجدر الملاحظة أن الأطراف المتواجبة في هذه الحروب مرتبط بموروث ديني وثقافي ورمزي مشترك للحيز المتوسطي المنقسم منذ بزوغ الإسلام بين صفة يهودية مسيحية ومن تم حديثة علمانية وضفة عربية- تركية- إيرانية مسلمة)).

تعكس كتب التاريخ الآليات التي شيدت بواسطتها الذاكرات الجماعية المتمرسه خلف قلاع أسطورية- تاريخية تغذى على الدوام من موضوعات جدلية تقوم في ضرورة الانتصار للخير والحق في وجه الشر والضلال . ويؤدي القاموس المستخدم من قبل أوروبا- الغرب «الحديثة» إلى إعادة إحياء التصورات والدلالات من القرون الوسطى بالرغم من استنادها القوي إلى التعبيرات القويمة عن القيم الغربية الديموقراطية العلمانية والإنسانية والانسانية ... كيف العيش مع الإسلام؟ لابد من أجل الإجابة على هذا السؤال التمييز بين مفهوم الغرب الجيوسياسي والجيواقتصادي والنقدي ومفهوم أوروبا الجيوتاريخي والجيوثقافي . فالأول بدأ يترسخ منذ 1945 تحت القيادة المتجلية للولايات المتحدة خصوصاً في المنطقة المسماة الشرق الأوسط في القاموس الانجلو-أمريكي أما الثاني، المتضامن مع الأول، فإن له مع الإسلام مراجع مشتركة تاريخية وفكرية وثقافية تعود إلى العصر الوسيط الأول . وغالباً ما نستحضر هذه القواسم المشتركة سواء على مستوى العلاقات الثنائية بين الدول القومية أم على مستوى الاتجاه الأوروبي بمناسبة الحوار الأوروبي- المتوسطي الذي أطلق في برشلونة عام 1995 تضاف إلى ذلك علاقات الجوار الجغرافي

القديمة بين أوروبا المتوسطة والعالم العربي - التركي على ضفاف ما كان يسميه الأوروبيون Mare Nostrum (بحرنا) .

إذا أخذنا في الاعتبار أيضا موجة الهجرة حول المتوسط يمكن عندها أن ندرك بشكل أفضل حاجة الاتحاد الأوروبي الملحة لتجاوز مرحلة المبادلات غير المتكافئة وغير المنتظمة والتي يعاد التفاوض حولها باستمرار مع دول قليلة الحرص على الشرعية الديمقراطية، وذلك من أجل بناء تاريخ من التضامن بين الشعوب يقوم على الاحترام الدقيق من قبل جميع الأطراف لهذه القيم التي يلوح بها على أنها تمثل الرهان الأكبر للحروب القائمة منذ العام 1945 يفترض هذا التضامن الخاضع لاصول التفاوض والحماية من قبل الدول والشعوب التي تمثلها، إطلاق دبلوماسية وقائية مكرسة وخارج أوقات الأزمات الحادة، لإرساء سياسة مشتركة في مجالات البحث في علوم الإنسان والمجتمع . كما يفترض تعميم نتائج هذه الأبحاث سواء عبر الأعلام أم من خلال جذع تعليمي مشترك لتدريس الاختصاصات الرئيسية القادرة على تقديم أجوبة موثوقة ومبلورة علميا للمشاكل التي انقسمت حولها منذ قرون الضمائر المسماة مدينة وقومية ودينية والتي تكيفت مع التاريخ الموالي لهذا الطرف أو ذاك والمفعم بالأساطير والايديولوجيا وهي ضمائر جاهزة للتعبة في كل لحظة لمواجهة عدو تم تحضيره منذ زمن طويل هذا ما لا ننك نشهده ولو ألبس لبوس الحوارات بين الأديان والثقافات حيث يعاد، منذ المجمع الفاتيكاني الثاني وما قيل أنه نهاية العهد الاستعماري، اجترار النداءات الأخلاقية من أجل التسامح والإعلان عن احترام قيم الآخر ... حضرت العديد من هذه الندوات التي قيل فيها كلام حول الأديان يشي بجهلنا المشترك حول التقليد الديني وأكثر حول الظاهرة الدينية كبعد انثروبولوجي لأحوال البشر .

وحده ارتسام هذا التاريخ المتضامن للشعوب يمكنه أن يدفع الفكر الإسلامي والمسلمين وللمرة الأولى في تاريخهم، إلى مواجهة التحديات الأكثر تهينة للحداثة والإفادة من الاسهامات الشاملة للفكر العلمي والتساؤل الفلسفي . ذلك أن الفكر الإسلامي قد رفض حتى الآن المكاسب الأكثر تحريرا للفكر النقدي الحديث، وأغلق على نفسه خلف سياج دوغمائي وموقف عدائي من الغرب المتسلط والواقع من نفسه كما تبتدئ لجميع الشعوب في غمط عيشه ونظرتها إليه مما ضخم الخيال المقاوم له ودفع بهذه الشعوب للأنطواء في مواقع دفاعية عن هوياتها .

من الخطأ تجريم هذه الكيانات المجردة والمسماة دون تمييز القرآن أو الإسلام باعتبارها أيديولوجية قتالية . فهي تعمل في الواقع كردة فعل على الضغوط الخارجية التي تمارس منذ القرن التاسع عشر بحق مجتمعات محرومة من إنتاج تاريخها الخاص بالعمل على ذاتها دون أن تعيقها وتفسدها أو تعيد توجيهها إرادات أجنبية ذات أطماع مكشوفة . من جهة جدلية السيطرة والاعتداء السياسي والثقافي والهيمنة الجيوسياسية ، ومن جهة أخرى تفاقم الشعور بالعجز والاذلال والتأخر والظلم والفشل . وتجدد الإشارة إلى أن هذه الجدلية البادية للعيان لا تلقى أبداً قراءة صحيحة من الجانب الغربي بل إن مؤرخين نافذين من أمثال برنارد لويس يقاربونها بطريقة معاكسة عندما يفسرون اعتداءات 11 سبتمبر 2001 بدوافع وعوامل وخيارات -خبرة داخلية تنبع من «الإسلام» والأنظمة العربية خصوصاً .

إذا كان لا مفر من التوقف عند الأسباب العميقة والوقائع المباشرة المندرجة في البيئة الخاصة بالمجتمعات التي تعيش الظاهرة الإسلامية ، فإن المطلوب التشديد على العوامل المضاعفة والظروف المفاقمة الناتجة عن تدخل الغرب المكشوف منذ 1492 ، العام المرجع والتاريخ الرمزي لاكتشاف أميركا وطرد المسلمين واليهود من إسبانيا .

هناك المزيد مما يقال حول هذه النزاعات وسوء التفاهم والجهل الذي غذاه التراث التاريخي ، حول هذه الحروب المتواترة التي تتعارض فيها جذريا مواقف الجلال والضحية ، حول هذه القيم التي تستحضر لإعادة إحياء شرعيات عفى عليها الزمن تتعرض هي نفسها للخيانة والسخرية ممن يرفعون لواءها أنفسهم إن إذكاء المشاعر والهيجان القاتل والإداناة المتبادلة والنبد الحاد الذي نشهده في كل مكان منذ 11 سبتمبر 2001 لا يترك مجالا أو فرصة أمام الأصوات والشهادات القادرة على فتح أفاق جديدة للتفكير والمعرفة والفعل التاريخي ، وهي رغم كل شيء في متناولنا فكر نقدي يمتلك الأدوات المفهومية والمواقف العقلية الضرورية لإضفاء المعنى وطرح المهمات الجديدة أمام هذا التاريخ المتضامن للشعوب المتحرر من الثنائيات الصراعية والمتجه نحو تجاوز الخير والشر والحق والباطل والمختار والمنبذ والمتحضر والمتوحش والأنوار والظلمة ...

عن لوموند ديبلوماتيك ، أبريل 2003 .

## 17. الحداثة الأوربية ... الوجه الآخر

محمد عابد الجابري

الواقع أنه لا يمكن فهم العلاقة بين الحداثة الأوربية وظاهرة الاستعمار إلا باستحضار النظام الفكري الذي طغى في أوروبا خلال القرن التاسع عشر باسم الحداثة وفي إطارها . فباسم العقل والعلم والتقدم ، وهي الأسس التي قامت عليها الحداثة الأوربية في القرن الثامن عشر ، برزت في القرن الذي يليه نزعات فكرية تصب كلها في مجرى واحد ، هو تكريس فكرة تقدم الإنسان الأوربي وجداره أوروبا بالهيمنة على العالم لـ «تدنيته» ونشر «الحضارة» في أرجائه . ومن أهم هذه النزعات النزعة التاريخية والنزعة التطورية والنزعة العرقية والنزعة العلمية والنزعة الاستشرافية الاستعمارية .

لقد انكب المؤرخون الأوربيون في القرن التاسع عشر - الذي يعتبر قرن التاريخ - على إعادة كتابة تاريخ أوروبا وفلسفته من منظور تاريخاني ينطلق من أن الحقيقة ليست معطى جاهزاً متعالياً ، بل معطى تاريخي ، بمعنى أنه يتطور مع التاريخ ومعنى هذا أن الحقيقة في كل عصر هي أقرب إلى الكمال منها في العصر السابق ، وأن الآتي أقرب إلى الحقيقة من الراهن ويتج عن ذلك أنه لما كانت أوروبا وحضارتها هي الحاضر - أي أنها «العصر الحديث» أو «الأزمة الحديثة» وتعيش وحدها «الحداثة» - فلإن جميع العصور السابقة في تاريخ الإنسانية هي عبارة عن مراحل قطعها التطور في مسيرة حضارية بلغت أوجها في أوروبا الحداثة . وهكذا يكون التاريخ قد اختار أوروبا لتكون قمة مساره وأوج تطوره الآن ، وقائدة هذا المسار غداً وهكذا حل «التاريخ» محل الله وأصبحت أوروبا هي «شعب التاريخ» المختار (بدل اليهود الذين يعتبرون أنفسهم شعب الله المختار) .

لقد تعززت هذه الإيديولوجيا التاريخية التي وجدت تطبيقها الواسع في فلسفة التاريخ - وعند هيجل خاصة - تعززت بنظرية التطور الداروينية التي كرس فكرة تغير الأنواع (نبات ، حيوان ، إنسان) وإمكانية تحول بعضها إلى بعض على سلم من التطور يتم فيه الارتقاء من الأدنى إلى الأعلى . وقد فسر داروين ذلك بما سمي بمبدأ «الاصطفاء الطبيعي» و«البقاء للأصلح» ، وقد انتشرت فكرة «البقاء للأصلح» انتشاراً واسعاً فصارت مبدأ عاماً يفسر به التطور والتقدم في جميع الميادين ، بما في ذلك ميدان التاريخ

والاجتماع . وهكذا سيتحول مبدأ «البقاء للأصلح» إلى مبدأ «البقاء للأصلح» إلى مبدأ «البقاء للأقوى» . وإذا كان هذا المبدأ يقدم تبريرا إيديولوجيا سافرا للهيمنة الطبقية البورجوازية داخل أوروبا ، وتبريرا لاستغلالها واستبدادها ، فهو يقدم أيضا التبرير نفسه للتوسع والهيمنة خارجها : الاستعمار .

وترتبط بهذه النزعة التطورية ، ارتباطا مباشرا ، النزعة العرقية ، وهي نزعة تعلي من شأن الاختلافات بين العروق البشرية وتبالغ في دور الوراثة والاصطفاء الطبيعي وتقللها إلى المجال الاجتماعي . وكتاب جوينو (1882/1816) الشهير الذي يحمل عنوان : «بحث في تفاوت العروق البشرية» (طبع في باريس في أربعة مجلدات ما بين 1853/1855) ، ليس سوى نموذج واحد من الكتب التي روجت لهذه النزعة . إن الموضوع الأساسي الذي عالج جوينو في هذا الكتاب الضخم ، وهو «موضوع الساعة» يومئذ ، هو التقدم وأسبابه ، تقدم المجتمعات بصفة خاصة . لقد ناقش جوينو واعتراض على جميع الآراء التي أدلى بها المؤرخون وعلماء الاجتماع لتفسير ظاهرة التقدم والتخلف على مستوى الاجتماع والحضارة ليقول بعامل واحد أساسي في نظره هو العامل العرقي .

وتتلخص نظريته في القول إن الشعوب تتأخر عندما تفقد خصوصيتها . أي القيمة الذاتية التي تتميز بها عن غيرها والتي ترجع إلى صفاء الدم ونقاء العرق . وهكذا فلذا اختلط شعب من الشعوب بغيره وتغيرت دماؤه بسبب ذلك كانت النتيجة تدهور خصوصيته وضياع صفاء دم آباءه وأجداده ودخوله مرحلة انحطاط حضاري تقوده إلى أفول نجمه واضمحلال كيانه . وعلى العكس من ذلك الشعب الذي يحافظ على صفاء عرقه : فلذا كان هذا الشعب ذا عرق ممتاز وحافظ على نقاوته فإنه يتوفر بذلك على مقومات التقدم والازدهار وعلى متطلبات الحفاظ عليه والاستمرار في الرقي إلى أعلى . ويحشد جوينو الشواهد التاريخية حشدا للدفاع عن نظريته ، شواهد يلتقطها التقاطا ويعطيها تأويلا يخدم غرضه والنتيجة التي يخلص إليها هي أن كل حضارة من الحضارات التي عرفها التاريخ قد عبرت في وقتها عن خصائص عرق من العروق الرفيعة . وإذا كانت الحضارة تنتقل من عرق إلى آخر فسبب ذلك فساد الأول بالاختلاط كما قلنا . على أن هناك في نظره عروقا لا تقوى على إنتاج الحضارة وهي عاجزة عن ذلك إلى الأبد ، ويعني بذلك ما أطلق عليه علماء الأنثروبولوجيا في عصره اسم «الشعوب البدائية» .



وتجد هذه النظرية العرقية مرتعا خصبا في الأبحاث الأنتروبولوجية نفسها، تلك الأبحاث التي جعلت دراسة «الإنسان» موضوعا لها، إذ أرادت أن تكشف عن طبيعته وتاريخ تطوره من خلال دراسة أحوال الأقوام والشعوب «البداية» ومقارنتها بأحوال الشعوب «المتحضرة» وبالذات شعوب أوروبا، وهكذا ظهرت نظرية السلالات البشرية التي وزعت الجنس البشري إلى ثلاث أعراق الأبيض والأصفر والأسود وحددت لكل منها صفات وطباع خاصة به، فجعلت العرق الأبيض أرفعها وأقفاها وأقدرها على الخلق والإبداع وإنتاج الحضارة، وجعلت في مقدمته العرق الآري الذي يشمل اليونان والرومان في الماضي، والتوتونيين في العصر الحديث، وهم عروق أوروبا الشمالي التي انحدرت منها شعوب القارة الأوروبية وأمريكا الحديثة. وتعززت هذه النزعة العرقية العنصرية بنزعة علموية سادت العلوم الإنسانية آنذاك، نزعة اشتطت وبالغت في تطبيق مناهج العلوم الطبيعية ومفاهيمها على العلوم الإنسانية - والاجتماعية والسيكولوجية منها خاصة. من ذلك مثلاً أنه لما كان القياس أساس المنهج العلمي (قياس السرعة، قياس الكتلة إلخ...) فإن النظرية العرقية لابد لها لكي تلبس لباساً «علمياً» من بنائها على «القياس» وهكذا فالعرق الآري، الذي يمثله الإنسان الأوروبي أصدق تمثيل يتميز بالقياسات التالية : طوله لا يقل عن 170 سم، ورأسه مستطيل، وقرينته الراسية، أي نسبة قطر الجمجمة عرضاً إلى قطرها من أمام إلى خلف مضروباً في مئة - تساوي 76 فأقل. وأما لونه فأشقر إلخ... وترتبط بهذه الصفات الجسدية صفات نفسية خاصة كحب العمل والقدرة على اكتساب الثروة والشجاعة وحب المعامرة... ولذلك كانت «الأرض كلها وطنه» إضافة إلى ذكائه وقدرته على الإبداع إذ «لا يعلو شيء على تفكيره» إلخ... ولذلك كله كانت الحضارة الأوروبية الحديثة، الزاهرة بعلومها وصناعاتها، من نتاجه، دون غيره.

وكما فسرت النزعة العلموية التطور في الحيوان مبدءاً «الإصطفاء الطبيعي»، كما أشرنا إلى ذلك قبل، فعلت الشيء نفسه في مجال التاريخ والظواهر الاجتماعية فقالت بـ «الاصطفاء الاجتماعي» الذي يتم عبر التاريخ بواسطة الحروب بين الأمم والشعوب ونادت بـ «الاصطفاء السياسي» الذي يتم من خلال الصراعات الاجتماعية والسياسية والثورات والحروب الأهلية، وبـ «الاصطفاء الديني» الذي يتم بالعزوف عن الزواج عند الرهبان ويمنح الأفراد من الزواج من ديانات أخرى. كما قالت بـ «الاصطفاء الأخلاقي» الذي يتم من خلال نشر العادات والسلوكيات الجديدة والدعوة إلى قيم معينة، وبـ «الاصطفاء

الاقتصادي» الذي يتم بدافع التنافس من أجل تحقيق المصالح وكسب الثروة إلخ ... وأبعد من ذلك وأمعن في تقليد العلم وخطابه من طرف النزعة العرقية هذه تلك «القوانين» - المضحكة - التي صاغها أقطاب هذه النزعة والتي من جملتها «قانون» ينص على أن الثروة تزداد بصورة عكسية مع القرينة الراسية وبعبارة أخرى : كلما كثرت الرؤوس المستطيلة (العرق الآري) كثرت الثروة . وهناك «قوانين» أخرى عديدة خاصة بتوزيع السكان ووضعهم الاجتماعي : فسكنى المدن الكبيرة والهجرة والتزوج من خارج المنطقة والانتماء إلى الطبقات إلخ ... كل ذلك يحدد بواسطة حساب «القرينة الراسية» وهكذا تظافرت هذه النزوعات العلمية في الأبحاث والدراسات التي تخص الإنسان لتعزز النزعة العرقية العنصرية التي ترفع من شأن العرق الآري وتحط من شأن العروق الأخرى التي من بينها العرق السامي . ومن هنا تلك النزعة المعروفة بـ «اللاسلامية» (معاداة الجنس السامي وإعلان الحرب عليه) ، وهي النزعة التي وجدت مرتعها في هذا الوجه الآخر الذي يمثل استغلال العم باسم الحدائثة والذي عرف أوجهه في العقود الأخيرة من القرن الماضي ومعلوم أن النزعة العرقية المذكورة هي أساس النازية .

وفي ذلك الجو، وداخل هذا النظام الفكري الذي ساد في أوروبا خلال القرن الماضي، شب الاستشراق وترعرع . إن المستشرق الذي ينكب على دراسة الشرق سكانه وأحواله وحضارته . لا يمكن أن يبقى بمعزل عن التأثير، بصورة أو بأخرى، بهذا النظام الفكري الذي يكرس تفوق الإنسان الأوروبي تاريخيا وحضاريا وبيولوجيا وعقليا . ف «الشرق» هو بالتعريف «الآخر» لأوروبا والغرب عموما . وأجناس الشرق هي في جملتها غير آرية ، حسب النزعة العرقية هذه وما كان منها آريا في البداية (الهند وإيران) فقد نقاوته بالاختلاط مع الشعوب الآسيوية الأخرى . ثم إن «الشرق» موضوع للمعرفة، وبالتالي للسيطرة لذات عادية تملك العلم والقوة . وهكذا فالمستشرق، حتى وإن عمل بعيدا عن الاستعمار ومؤسساته خاضع ولا بد لتأثير ذلك النظام الذي يكرس تفوقها ويرز هيمنتها ويجعلها مركزا للعالم والحضارة . أما إذا كان المستشرق مرتبطا بصورة عضوية بالمؤسسات الاستعمارية فأمره واضح لأغبار عليه .

وسيطول بنا المقال إذا نحن أردنا استقصاء النزعات والتيارات العلمية العنصرية التي عرفتها أوروبا في القرن الماضي والتي ترفع شعار الحدائثة أو تنتمي إليها، والتي كانت تقدم بصورة مباشرة أو غير مباشرة التبرير النظري و«العلمي» للاستعمار الذي كان ينظر

إليه داخل هذا النظام الفكري على أنه علم تمدني، هدفه نشر الحضارة والتقدم .  
 جريدة الاتحاد الاشتراكي 2 فبراير 1996 .

## 18. أسسُ الفكرِ الحديثِ

محمد جسوس

هذه الأسسُ أخصها في خمس نقاط : أولاً مبدأ العقلانية، إن الواقع ذو طابع عقلاني إنه خاضع للمنطق . إن ذلك المنطق يمكن التعرف عليه . إن التعرف على منطق الواقع يمكن من التحكم بالواقع ومن ضمان ترابط متصاعد بين الأهداف أو الغايات من جهة، أو الوسائل من جهة أخرى، وبالتالي ضمان عقلنة مستمرة ومتواصلة لكل مجالات الحياة، منها الجسدية، الفكرية، التنظيمية، الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية، الخ .

ثانياً مبدأ التطور : وهو أن كل ما يوجد في الواقع له حسب ونسب، سبق أن لم يكن موجوداً، وسوف يحدث مستقبلاً .

كل ما يوجد محكوم عليه بالإعدام مسبقاً، أو له أجداد وسوف يكون له أحفاد، ليس هناك شيء نهائي، بل إن القاعدة الوحيدة هي التطور، وهذا يخضع لقوانين، يخضع لثوابت بالنسبة للمراحل، بالنسبة للآليات، بالنسبة لشروط الانتقال من مرحلة أخرى، أو من وضعية إلى أخرى، يخضع للقوانين فيما يخص مساره، وفيما يخص مآله .

الافتراض الثالث هو مبدأ التقدم . والذي يتعارض مع مجمل الأنساق الميتافيزيقية، الخرافية، الأسطورية واللاهوتية التي ظلت إلى أمد قريب تمارس وتحتكر مهام التوجيه وتأطير وعي الشعوب والمجموعات الفاعلة عبر التاريخ، على العموم إما بنظرة تشاؤمية للتاريخ، أو بتصورات اعتبرت مساره يتسم أحياناً بالركود والجمود، أو بانحباسه في تحولات وتعاقبات دائرية لا يمكن الانفلات من قبضتها ولا تخطيها، وأحياناً أخرى بالعشوائية والفوضى والعشية . على نقيض كل هذه التصورات الجماعية الأكثر شيوعاً، فإن مقولة التقدم تعتبر التاريخ مسيرة تراكمية وارتقائية مسترسلة تتراكم فيها الإيجابيات والمقومات باستمرار .

وبالتالي فالتاريخ هو مسار ارتقائي، حتمي ومنتظم، ينتقل اجمالاً من الأسفل إلى الأعلى، من وضعية معينة إلى ما هو أحسن بأعلى وأرقى منها. كما أنه ليس هناك حدود ولا نهاية لهذا المسار التصاعدي التراكمي. فالتقدم بهذا المعنى ليس فقط قانوناً ينطبق على بعض المجتمعات، بل ينطبق على البشرية ككل. ولولا مقولات التقدم لما كانت هناك مقولات التخلف فالتقدم هو جزء من الإطار المرجعي الذي يفرض أو يترتب عنه اعتبار العديد من المجتمعات ليس فقط مغايرة ومختلفة، بل متأخرة أو متخلفة عما يسمى بركب الحضارة، وعن طليعة المسيرة التقدمية على الصعيد العالمي التي تجسدها المجتمعات الغربية.

**المبدأ الرابع هو مبدأ الإنسانية، أي التركيز على الإنسان وفائدة الإنسان، وقدرة الإنسان مرة أخرى خلافاً لجل الأنساق الفلسفية والفكرية والدينية والعقائدية التي سادت عبر القرون.** التركيز على قدرة الإنسان، وقيمة الإنسان كفاعل في التاريخ، كمنتج للتاريخ، ككيان له بعض مجالات الاختبار ودوره الحاسم. في هذا المجال، وخاصة دور الإنسان عن طريق العقل، عن طريق التخطيط، عن طريق التنظيم، عن طريق الوعي، في بناء المسيرة العقلانية، مسيرة التقدم، وفي التحكم بمسار التطور، أو التغيير العام الذي لا مناص للمجتمعات من أن تعرفه.

إذن هناك تبجيل أو تمجيد للإنسان، ولكن اتضح من بعد أن الإنسان المعني بالأمر هو بالأساس الإنسان الأبيض الأوربي المسيحي، المنتمي للدول المستعمرة، الذي سبق شعوباً أخرى في الانخراط في مسلسل الثورة الرأسمالية عامة.

**المبدأ الخامس هو المركزية وهيمنة الغرب الذي يعتبر في نفس الوقت بمثابة التجسيد الفعلي والتاريخي لأقصى ما وصلت إليه عملية التطور والتقدم والعقلنة، لأقصى إنجازات الإنسان كإنسان، وبالتالي فهو في نفس الوقت الطليعة البشرية، هو مركز الانتاج، ونموذج النماذج.** وهو في نفس الوقت واقع متطور وضروري تفرض نفسها على نحو أو آخر كماضي مستقبل، أو كحاضر مستقبل، أي أن حاضره كما يقال هو الموقف الأساسي لإنتاج التقدم، العقلانية، المعرفة، الخ.

محمد جسوس، حوار مع مجلة الوحلة،

العدد 50 الرباط 1985.

## 19. الحداثة في الفكر المغربي

محمد الشيخ

هناك أمور ثلاثة تمخضت عنها مطارحاتنا حول مسألة «الحداثة» في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر هذه :

أولها : أن الحداثة هي الأمر الذي حام عليه هؤلاء المفكرون وداروا حوله وتكلموا فيه . ومنهم من تطرف ومنهم من توسط . وأيا كان الأمر ، فإن كل هؤلاء المفكرين المغاربة الذين عرضنا إليهم أدركوا أهمية الدعوة إلى «الحداثة» ، هذا وإن هم أبدوا تبرمهم من قصور الجهد المبذول في مجال تحديث المجتمع والفكر المغربيين . وحتى أشدهم نقدا للحداثة الغربية ما وجد بدا من القول : «إن مجتمعاتنا العربية في واقعها الحالي ، مقارنة بما كانت عليه في بداية القرن ، قد تحققت لها واقع أحدث من سابقه ، دون أن تبلغ بعد أعتاب الحداثة المتوافقة مع روح الحداثة ؛ أي أن لدينا بالفعل ضربا من التطبيق شبه الحداثي ، أو تحديث شبيهي ، ولكنه تطبيق كسيح ، مقعد ، عاجز عن تفعيل وتعجيل روح الحداثة ، والمضي في التطبيق قدما نحو تحقيقها» . مما كان من شأنه أن هو جعل من التفكير المغربي في مسألة «الحداثة» تفكيرا مشنويا : تفكير في حيثيات الأخذ بأسباب الحداثة ، وتفكير في أسباب إخفاقها ، لا سيما إن نحن علمنا أن النزعة إلى التحديث نجحت في العديد من الأقطار وأنها راکمت الإخفاقات في الأقطار العربية ، وذلك بما هو ولد تلازما بين النظر في أمر الحداثة وشأن إخفاق التحديث .

ثانيها : أن كل مفكري المغرب هؤلاء ، على تباين مشاربهم ، دعوا إلى إعمال مبدأ «النقد المزدوج» في شأن «الذات» وأمر «الغير» ، بما صار معه هذا «النقد» . نقد «الذات» ونقد «الغير» موضعا مشتركا لذلك الفكر . أجل ، قد يضعف «نقد الذات» حتى يكاد ينمحي (طه عبد الرحمن) أو يشتد حتى يخشى أن يتضخم (عبد الله العروي) ، وقد يهن «نقد الغير» حتى يكاد يغيب (عبد الله العزوي) أو يشتد حتى يكاد يظلم ويعتم (طه عبد الرحمن) ، وقد يعتدل على «الذات» وعلى «الغير» فلا يؤلم (محمد عابد الجابري ، محمد سيلا) وقد يرمي بالذات والغير إلى مهواة العدم السحيقة (عبد الكبير الخطيبي) ؛ إلا أن لا أحد من هؤلاء المفكرين جادل في «شرعيته» و«جدواه» . بل تكاد هذه التخصيص تصير

للفكر الفلسفي المغربي سمته التي بها يعرف . مما هو وشي بالتلازم الذي شهد عليه العالم العربي بين وجهي الحداثة : الوجه الرحماني (التحديث) والوجه الشيطاني (الاستعمار) . هذا مع سابق العلم ، أن المغاربة عرفوا التحديث مقرونا بالاستعمار ، وهم يرمون اليوم تحديثا بلا استعمار . عز المطلوب .

**ثالثها :** أن كل هؤلاء المفكرين نظروا ، من حيث يشعرون أو لا يشعرون في سؤال «الحداثة» الأساسي : «ماذا يعني أن يكون المرء -المغربي ههنا «حداثيا»؟» وقد أجابوا إجابات مختلفة . إذ كاد أن يجمع الأساتذة العروي والجابري وسبيلا على أن : «معنى أن يكون الإنسان المغربي «حداثيا» هو أن يكون «عقلانيا» ، مع تباين في تحديد المقصود بوسم «العقلانية» ودور «التراث» في إمكانية إحداث هذه «العقلانية» إيجابا أو سلبا . وانفراد الخطيبي بجواب مخصوص : «أن تكون حداثيا» هو أن «تبدع المستقبل» . وتميز طه عبد الرحمن باستشكال أمر «الحداثي» نفسه : «أن تكون «حداثيا» هو أن تكف عن «تقليد» الحداثي» ! بهذا مال «العرفانيون» منهم إلى تحديد من يكون «الحداثي» بميسم «الإبداع» .

إلا أن المسألتين اللتين بقيتا «مسألتين خلافتين» في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر هما مسألة «الموقف من التراث» ومسألة «النظر في أسباب فشل الحداثة بالعالم العربي» . ففيما خص المسألة الأولى ، تباينت المواقف بين مفكري المغرب : ما بين مبالغ في حفظ التراث وصونه ، وداع إلى تركه وهجره ، ومتوسط في اعتباره ودرسه . والمفكرون المغاربة في هذا على أقسام : مفكر في أمسه : ما الذي قسم له وقضي له به منذ الأزل بين الأمم؟ (طه عبد الرحمن) وما نظن أن ينتهي هو إلا إلى أن يتمثل بقول عمرو بين كلثوم التغلبي : «وما بكيت من زمان إلا ودهانني بعده زمان» ! وآخر مفكر في غده حتى طلب هو من الحداثة أن تكون هي إبداع المستقبل (الخطيبي) ، وثالث مستقل هو بوقته في ما يلزمه في هذا الوقت ، متمثل هو برأي الداراني القائل : «من كان يومه مثل أمسه فهو في نقصان» (العروي . سبيلا) . والذي عندنا ، أن من واجب الفكر الفلسفي المغربي الحديث أن «يستملك» هو التراث ، بل و«يستأثر» به . إذ لئن هو «أدار ظهره» للتراث ، فإنه لربما انوجد من «الحرفيين» و«النصيين» من «يستفرد» به و«يستعمله» أنها بأسوأ استعمال يكون . ومن لم يدبر دبر له . وبالمثل ، فإنه على دعاة القدامة أن يجعلوا من الحداثة «تراثهم» و«ميراثهم» ، وإلا كان حالهم حال يملخوا من أهل الكهف : أراد هو أن يشتري ما به يسد رمقه بعملة ما عادت هي في زمانها ولا لزمانها صالحة . وفيما هم المسألة

الثانية، فإنه ما طرحت على المفكرين المغاربة بخاصة والعرب بعامة مسألة «الحداثة» بصفتها المفردة، وإنما هي طرحت عليهم المسألة بصفة مزدوجة : إذ المجتمع العربي، بالإضافة إلى أنه انطرح عليه مسألة «الحداثة»، فقد انطرح عليه، بموازاتها، مسألة «إخفاق الحداثة» : لم هي فشلت الحداثة في العالم العربي؟ بهذا صار المثقف العربي، إزاء انطراح مسألة «الحداثة»، أمام مسألة معقدة : لماذا هي انطرح مسألة «الحداثة»؟ ولماذا هي اندحرت «الحداثة»؟ ولماذا بقينا نحن أمام «المسألة بلا حداثة» واختفت هي «الحداثة»؟ ومن المفكرين المغاربة من رأى أن السبب كامن في عدم «استنبات» الحداثة داخل البيئة العربية الاستنبات الحسن، وذلك بما لا يجعلها تتنافى مع «التراث» و«الهوية» مقروءين «قراءة جديدة» تستهدف هي «تأصيل الحداثة وتحديث التراث» و«الهوية» (محمد عابد الجابري، طه عبد الرحمن)، ومنهم من ذهب، بالضد من ذلك، إلى أن السبب هو عدم تمكن الإنسان العربي من الحسم بالمرة مع أثقال الماضي التي مازالت تكبل فعل «التحديث» وتعوقة (العروى، الخطيبي).

أضف إلى هذا، أنه لئن هو تؤمل حال مناقشة مفكري المغرب لمسألة «الحداثة»، وقيس هو على حال غيرهم من الأمم. وهذا ما انفرد بالتنبه إليه عبد الله العروى ومحمد سبيلا، لاكتشف أننا كنا في هذا من الأم بدع. إذ اوجد من المثقفين الأوروبيين - وأوروبا هي مهد الحداثة - من اعتبر الحداثة وتحري مياسمها وانتصر لها (تيار الفلسفة الاجتماعية والسياسية من هيجل إلى هابرماس)، ومنهم من انتقدها وانتقد سماتها - التي هي مبادئ «العقل» و«الذات» و«الحرية». وذلك بغاية تجاوزها التجاوز (تيار نقد الحداثة من نيتشه إلى هايدجر)، ومنهم، وأخيرا، من هو انتقدها مذكرا باستعهاد الله أمر الطبيعة الإنسان واستوصائه بها خيرا واستوثاقه على أمرها وعلى أمر نفسه، وذلك النقد تم إما باسم «الدين» أو «الخلق» أو «البيئة» (التيار الديني التخليفي ناقد الحداثة من الرومانسيين إلى فرانز روزنرفايك ومارتن بوبر مروراً بالنزعة السلافية المتمثلة في كيريفسكي مثلا). وبالمثل، لئن أنت نظرت إلى وضع المفكرين المغاربة بأجل نظر ممكن، لسهل عليك أن تتبين في موقف هيجل، وفي موقف الجابري وسبيلا ما يشبه موقف هابرماس خصوصا والمدرسة النقدية عموما؛ أي موقف نقد «لا عقلانية الحداثة» الناتجة عن «فرط معقوليتها». ولو أنت تأملت موقف الخطيبي لبد لك أنه أشبه ما يكون بموقف نيتشه وهايدجر من نقاد الحداثة الغربية بغاية تجاوزها نحو موقف سماه الأول : «العصر ما بعد التراجيدي» وسماه

الثاني «عهد البدو الجديد». ولو أنت رحت تنظر في موقف طه عبد الرحمن من «الحداثة» لقاربت به بموقف المفكرين المسيحيين واليهود من نقاد الحداثة باسم «الدين» و«الخلق». وبالفعل، يناصر العروي الحداثة بلاحفظ، ويناصرها الجابري وسبيلا بتحفظ، وينقدها الخطيبي باسم تقويضه لذاك اللاهوت الذي احتوته ولتلك الميتافيزيقا التي نهضت عليها، ويتنقدها طه لانسلاها عن الدين والخلق.

هذا مع ضرورة مراعاة اختلاف وضع المثقفين الغربيين والمغاربة من حيثيتين اثنتين : أولهما؛ أن أولئك، وعلى خلاف هؤلاء، ما شهدوا الحداثة في بلدانهم مقرونة بالاستعمار، بل كانت بلدانهم لغيرها مستعمرة. وثانيها؛ أنهم لما تحدثوا هم عن «دنيوية الحداثة» أو «دهرانياتها» أو «علمانياتها»، فإن ملاحظاتهم هذه خلت من متزع «الشك» و«الريبة» و«التهمة» الذي صار يرافق هذه الأوصاف اليوم عندنا وفي بلداننا، مثلما هو خلا نقاشهم مع أهل الحداثة المناهجين عنها، بالتبع، من كل هوى ديني عصبي. أما الحال عندنا فمباين من هذه الحيثية. إذ عندما يتهم القداميون منا الحداثيين بتهم «الدهرية» أو «الدنيوية» أو «العلمانية»، فإن الأهواء الدينية تدخل الكثير من الحساسية على هذه الأوصاف فتصيرها ضربا من «التهمة». إذ ما دخلت هذه الأهواء جدلا إلا أفسدته. ن هذا، أدخلت هي عليه منطق «التبذيع»، بله «التفسيق»، بله «التفكير». والحال أن مثل هذه «النعوت» تحولت عند العديد من أهل هذه الملة إلى «تهم» استوجبت عندهم «إهدار الدم» بتعلة «الردة» وعاذرة «مروالة العدو» في بدعه التي ابتدعها. وقد يتجاوز «التفكير» منزلة أن يكون «تكفيرا من الوضع الأول» ليصير «تكفيرا من الوضع الثاني»؛ أي «تكفير تكفير»؛ وذلك من باب القاعدة الأصولية الرهيبة : «من نهى عن شتم الملعون فملعون»، و«من الكفر ترك إكذار من كفر». فليعتبر. غير أن الموقف الأشد تغاؤلا من بين مواقف المفكرين المغاربة فيما تعلق بأمر معارضة الحداثة عندنا هو ما ذهب إليه العروي وسبيلا من أن ثمة تعالقا بين الحداثة وردة الفعل «الرومانسية» ضدها لدى كل الشعوب. ففي العهد الذي كان فيه التحديث سائرا بأوروبا كانت الأدلوجة السائدة هي الأدلوجة الرومانسية. بمعناها العام والذي قد يشمل عندنا حتى الأدلوجة الأصولية. وهي الأدلوجة التي كانت تضع دائما نصب أعينها إما «عصرا وسيطا» يحيا. الرومانسية الغربية. أو «عصرا ذهبيا» يبعث. الأصولية العربية. وبناء عليه، فإن ما نشهده اليوم في مجتمعاتنا العربية، والذي يمكن تأويله على أنه رفض للحداثة أو خوف منها، ما كان هو أمرا غير متوقع لدى



مفكرينا، وإنما هو، بالضد من ذلك، مطابق لتجارب أم أخرى سبقتنا. بل إن الأستاذ العروي يذهب إلى حد استنباط «قانون» تاريخي لهذه الظاهرة : من شأن «التعقيل»، على مستوى الاقتصاد، أن يرفقه النداء إلى «اللاعقلانية» على مستوى الأحاسيس والأفكار، وذلك مثلما أن «العولة» لا تتقدم إلا بتعميق الإحساس بأمر «الاختلاف» و«الاغتراب» في الآن نفسه.

أخيراً، أنعم النظر في هذا الموضوع الذي تطارحنا حوله التطارح وألطف اللحظ وكرر التفكير فيه وأطل، فلن تجد إلا هذه الأمثلة التي حكاها لي أحد الظرفاء لك مني ملحة وداع :

«حكى أحد المفكرين المغاربة فقال : عملت كتابا في «الحدائث»، فأعجبني، فدخل على شاب في مقتبل العمر، وأنا أنظر في الكتاب مستحسنا له، فقال لي : يا مفكرنا الجليل، الحدائث حق للمواطنين على الدولة، أو حق للدولة على المواطنين؟ قلت : حق للمواطنين على الدولة. قال : هي أحنك تجربة من أن تصني إلى آراء أغمارهم أو تأميلات مثقفهم. قلت : بل حق للدولة على المواطنين. قال : هي أولى أن تشكل لهم القدوة والحذية. فأخذت الكتاب وحرقتة، وقلت : لا أعود أتكلم في الحدائث أبدا». هذا معنى الحكاية دون لفظها. فتفهم».

محمد الشيخ ، مسألة الحدائث في الفكر المغربي المعاصر،

منشورات الزمن-الرباط ص ص 265-270

## 20. الحدائث كجُملَة طقوس مُرور

حمادي الرديسي

وعلى الرغم من أن الحدائث تكتسي عدة معان، فإنه يتم اعتبارها بمثابة طريقة، وسيرورة، وطقس ومرور. وإذا ما أردنا الجمع بين المتن النظري للفلسفة وللعلوم الإنسانية في نفس الوقت، فإن بإمكاننا تعريف الحدائث بالسلمات التالية : فهي من الناحية الدينية، انتقال من الكاثوليكية إلى البروتستانتية، ومن الدين الطبيعي أو التاريخي إلى الدين المدني (روسو) أو إلى «الإيمان المفكر فيه» (foi reflexchissante) لمعتقد فردي خاص

(كنط)؛ وهي، من الزاوية الفكرية، انتقال من وصاية التراث والتقاليد إلى أنوار العقل الكوني؛ وهي، من الزاوية الاجتماعية، انتقال من الجماعة المنصهرة والمترتبة إلى المجتمع المكون من أفراد أحرار ومتساوين؛ وهي، من الناحية الجمالية، انتقال من فن ما يزال مندغما مع أفكار الخير الأخلاقي (Le bien) وماهو حقيقي (العلم) إلى الاستقلالية الذاتية النسبية للجميل (الجماليات أو الاستيتيكا) عن العلم والأخلاق، وهي، من الزاوية المادية، انتقال من الاقتصاد المنزلي والزراعي إلى الرأسمالية الخصوصية المميزة لشعب من الشعوب إلى حضارة كونية وكوكبية .

Hammadi Rdisi : Islam et modernité

In : w. google. Fr

## 21. الحدائنة والتحديث

حمادي الرديسي

لابد من المرور عبر التمييز بين الحدائنة كقيمة والحدائنة كسيرورة حتى نفهم بشكل أفضل علاقة العالم العربي بالحدائنة . وذلك أن الحدائنة تقدم نفسها، في آن واحد، كنظرية تأسيس فلسفي للعالم، وكعملية لتغيير المجتمعات . في الأنموذج الأول، يتم إيلاء الأولوية إلى الذات العارفة، إلى الـ «أنا»، الذات «الكامنة»، تلك التي، كقيمة أسمى، تضطلع بالمعنى، وتبني العالم، وتؤسس الرابطة الاجتماعية وذلك من ديكارت إلى هيجل . وفعل التأسيس ذاك، وهو بطبيعته لا يمكنه أن يؤسس ذاته، كان عليه أن ينهل من «كاتالوغ» من القيم : الحرية، لافرد، العقل، الكونية، والدولة المصطنعة... وبالمقابل، في الأنموذج الثاني، يجري الإهتمام بالتحديث : تلك الحركة التي تضمن الانتقال المعقد والمتعدد الأشكال من الحالة أ (المجتمع التقليدي) إلى الحالة ب (المجتمع الحديث) مع التساؤل عن أسبابها، ورصد ميادينها، ووصف أطوارها، وتفتح أشكالها (تورين، نقد الحدائنة 1994 ، 217-262) .

وفي حين تزعم نظرية التحديث في العلوم الاجتماعية توصيف وتفسير ديناميكية الأشياء، بطريقة محايدة و«لا ثقافية» فإن نظرية الحدائنة، تلك التي تدعي التقييم المعياري، تؤكد تفوق المحدثين على القدامى، وتضع معيارية «ثقافية» تحيل التقسيم الزمني بين العصر الأوروبي الوسيط والعصور الحديثة، إلى اختلاف فضائي بين الغرب والثقافات

الكبرى الأخرى، الصين والهند والإسلام.

ربما أن الانتقال من المجتمع ما قبل الحديث إلى المجتمع الحديث قد جد في فضاء جغرافي محدد، هو الغرب في بعض أطوار تاريخه، فقد تشكلت كتلة من المعاني، تضم داخل عائلة دلالية واحدة، الغرب والحدائث والتحديث والحضارة الكونية والرأسمالية الحديثة والأزمنة الجديدة.

وبما أن ذلك النموذج قد أصبح ناجزا، فقد أعتقد بأن انتشاره الجغرافي هو الوحيد الذي قد يطرح مشكلة. وحول هذه النقطة، التقى، مع الأسف علماء الاجتماع، ماركس وثير وإلياس، مع الفلاسفة، هيغل وهوسيرل.

غير أنه يكون من السذاجة تصور أن يكون على العالم العربي أن يقطع نفس الطريق الذي قطعه الغرب، وأن يمر بنفس أطواره، وفق نفس الإيقاع. فمثل هذه المقاربة الغائية-التاريخية، والموسومة ثقافيا، تصطدم بتلك الواقعة المسلم بها على نطاق واسع، والقائلة بأن المسار الغربي، هذا إن افترضنا وجود مسار واحد، قد كان فريدا، متميزا، غير قابل للتكرار.

وكون كاتالوغ التناقضات بين التقليد والحدائث قد وضع على مقاس تجربة محددة» (هابرماس 1973، 20)، فإن ذلك لا يتناقض البتة مع واقع أن طرق التحديث متعددة : ثلاثة على الأقل . حتى وإن انتهى بها الأمر إلى الالتقاء لتفضي إلى مجتمع حديث، أي قادر على ابتداء الحدائث .

وعلى هذا المستوى بالتحديد يكون التمييز بين التحديث والحدائث إجرائيا. فهو يمكننا من التألف مع عالم عربي-إسلامي يواجه التحدي المزدوج للتحديث وللحدائث دون أن نعلم إن هو كان يصدد النجاح أم الفشل، أم أنه يصدد النجاح في التحديث والإخفاق في الحدائث، وإذا ما كان يصدد التحديث أم أنه قد فشل في ذلك فشلا ذريعا. ويتواجه المتفائلون والمتشائمون حول هذه المسألة .

بيد أنه ما دام يجري وضع الحدائث المعيارية (كأجندة من القيم) مقابل الإسلام (ولكن أي إسلام؟)، فإنه يصعب تجنب ذلك الإستنتاج المزري، والذي أصبح لازمة تتكرر على كل لسان، من أن الإسلام يمانع في وجه كل تحديث، أو أنه يريد التحديث دون التغريب، أو التغريب دون المشاقفة، أو المشاقفة دون الديمقراطية . وقد أنفق الكثيرون

جهداً ذهنياً مضمناً في سبر تلك الثنائية المبسرة حول تحديث الإسلام أو أسلمه التحديث (ب. 1978، 107)؛ كما أن أبصاراً كثيرة قد اهترأت لفرط ماركزت، في علاقة الإسلام بالحداثة، فقط على التلقي المشوه لحداثة وظيفية، أداتية ومهجنة (د. شايفان 1979، ومن هذا حذوه من بعده)، في حين أن تلك المنزلة بين المنزلتين، وهي بامتياز، منزلة كل مسار تحديثي، يتقدم ويتقهقر في حالة من اللايقين.

وهكذا، فإن إعادة محورة المشكلة حول التحديث (وهو يشمل العلاقة بالقيم وعقلنة مجالات الوجود) تمكنا من أن نتبين نحو أية اتجاهات وضمن أية مجالات تسيير العقلنة، وأي الفاعلين الاجتماعيين تولوا تنكبتها. ناهيك عن أنه يتبدى بوضوح من التقرير السنوي حول التنمية البشرية، «الوكالة الأمم المتحدة للتنمية، بأن الحاصيلة من الإلتباس بما يحث على تجنب كل من مبالغة البعض في التشاؤم (العالم الإسلامي يتقهقر أو هو راكد لا يتقدم) ومن التفاؤل الساذج للبعض الآخر (العالم الإسلامي بصدد الصعود). وحدهما الدوغمائية وسوء الطوية يمكنهما أن ينكرا، جملة وتفصيلاً، ما لا يعدو أن يكون مسألة إيقاع وتوجهات ومجالات، يجب توزيعها حسب القطاعات والمناطق والبلدان. وانطلاقاً من ذلك، يمكننا أن نسلم، دون مكابرة، بأن قطاعات بكاملها من الثقافة وكل الميدان السياسي تقريباً، تبقى في نصاب ما دون الحداثة، دون السوية المعيارية المعترف بها (استقلالية السياسي، حقوق الإنسان والديمقراطية). أي بعبارة أخرى، بالرغم من أن العالم العربي حقق تحديثاً نسبياً، إلا أنه بقي ثقافياً شبه حديث، وسياسياً تسلطياً. ولنكتف في هذا المجال ببحث مسألة الاستبداد من العصر الوسيط إلى العصور الحديثة».

حمادي الرديسي، من التقليد التعددي إلى الحداثة  
الاستبدادية مجلة العالم العربي في البحث العلمي،  
باريس ص 154-155

## 22. الحداثة تُنتج الحركة الاقتصادية أولاً

منير شفيق

تؤكد الوقائع التاريخية أن الشروط الرئيسية التي نشأت في ظلها الرأسمالية الغربية تكونت قبل تلك النشأة ببعض الزمن. وقد بدأت تلك شروط التشكل بعد اكتشاف الأمريكتين، وطريق الرجاء الصالح الذي فتح طريق أوروبا إلى الهند عبر المحيط الأطلسي وسواحل أفريقيا الغربية بلا حاجة إلى عبور البحر المتوسط واختراق الأرض العربية الإسلامية إلى الخليج، ومنه إلى الهند. هذه الاكتشافات، والتي بنيت على خبرات البحار العرب المسلمين أساساً، أخرجت عدداً من بلدان أوروبا من القمم لتنتقل بحثاً عن الثروة واستعمار الجزر والأمصار. هنا تحركت أوروبا من ركود الإقطاع والحصار لتبدأ عصراً جديداً يتسم بالصراع الضاري بين عدد من بلدانها على نهب الثروات الخارجية. الأمر الذي كان يقتضي السيطرة على أعالي البحار وإخراج المنافسين بقوة الأسطول ومدافعه. وهذا ما حدث لإسبانيا حين أخرجتها إنكلترا من المنافسة بعد تحطيم الأرمادا وإغراقها في البحر. علماً أن إسبانيا كانت قد شهدت نمواً للرأسمالية التجارية سابقاً لتلك البريطانية.

من هنا تكون شروط السيطرة على الخارج وجمع أقصى الثروات واستبعاد المنافسين قد أخذت تولد الحاجة إلى إحداث تغييرات داخلية في بنية النظام الاقتصادي-السياسي-الاجتماعي-الفكري السائد منذ القرون الوسطى في أوروبا، وإحلال نظام جديد يسمح بتطوير الآلة العسكرية-الأسطول، إلى أعلى مستوى وبأقصى سرعة ممكنة، ويسمح بالتعبئة الشعبية الشاملة للأمة حتى تتمكن من إخراج المنافسين واستيطان المناطق المكتشفة جديداً. فكان النظام الرأسمالي الذي يسمح بكل ذلك.

وبهذا ولدت الرأسمالية في ظروف السيطرة على الخارج ومن أجل إعادة توليد هذه السيطرة وتعزيزها، أي في ظروف تطوير آلة العنف ومن أجل إعادة توليد العنف حتى أقصى مدى، وفي ظروف الجشع للسيطرة على الثروات العالمية ومن أجل إعادة توليده ليكون دافعاً لزيد من السيطرة على الخارج، ولمزيد من تطوير لآلة العنف. وبهذا، أيضاً، ولدت الحاجة إلى مجتمع ديمقراطي ليبرالي يسمح بالتعبئة العامة العسكرية من

خلال علاقة مباشرة بين الدولة والأفراد، كما بين الرأسمالي والأفراد في ميدان العمالة، ويفتح الباب لرتلاق المنافسة المجنونة فيما بين الرأسماليين في الداخل كما بين الأحزاب السياسية المتنافسة على السلطة.

كان هذا هو الجوهر الذي ولد ما نراه من رأسمالية عالمية، وأنظمة ديمقراطية ليبرالية داخلية في بلدان الرأسمالية. وكان هذا وراء ما شهده العالم من حروب عالمية فيما بين الدول الرأسمالية.

على أن هذا الجوهر - ولنلخص بإطلاق المنافسة المجنونة لامتلاك أعلى مستوى من القوة العسكرية، ومن الإنتاجية الاقتصادية وما السيطرة الخارجية، ومن الثروة العالمية، ومن ثم الداخلية كذلك، وبإطلاق المنافسة المجنونة على مستوى الداخل الرأسمالي فيما بين الرأسماليين وأحزابهم سياسياً واقتصادياً - قد أدى إلى إطلاق حراك داخلي لم يسبق له مثيل. وهو ما سمح بوصف المجتمعات الغربية بمجتمعات الحراك، أو الحركة المستمرة السريعة في مقابل مجتمعات الركود والرتابة كما يحلو أن يسميها البعض، في هذه الأيام.

إن سمة المجتمعات الرأسمالية الرغبة في الحراك المنطلق بأقصى سرعة أصبحت ظاهرة مسلماً بها، بمعنى أن ما من أحد يناقش فيها. بل إن التطورات والثورات التقنية والعلمية التي أخذت تتولد الواحدة بعد الأخرى بسرعة تفوق التصور أصبحت على كل شفة ولسان في هذه الأيام، أي مع نهايات القرن العشرين.

ويمكن القول إن التقاط هذه السمة، بصورة خاصة، زصبح شائعاً، مؤخراً، من قبل بعض دعاة الحداثة لتعبير مجتمعاتنا وتفيها باعتبارها مجتمعات راتبة لا يعرف الحراك - كما في الغرب - لها سببلاً.

طبعاً هذه ليست فكرة مستحدثة وليست مكتشفة جديداً، فقد نشر بعض الفرنسيين الذين صاحبوا نابليين في حملته على مصر هذه الفكرة، وعبروا بها مجتمعاتنا بقصد إقناعها بأهمية التغريب والخلاص من عاداتها وأفكارها ومعتقداتها التي أورثتها الركود والرتابة، وحرمتها من تلك الحراكية التي يتسم بها الغرب. وبدا كأنما الحراك الذي تتسم به المجتمعات الرأسمالية الغربية جاء نتيجة التخلص من عادات المجتمعات الإقطاعية وأفكارها ومعتقداتها، وليس نتيجة ذلك الجوهر، أي إطلاق العنان للمنافسة أنفة الذكر.

بل إن التخلص من عادات المجتمعات الإقطاعية وأنظمتها وأفكارها ومعتقداتها كان نتيجة لذلك الجوهر، وقد تم لخدمته. ومن هنا جاءت أهمية ذلك التخلص حين تجاوب مع الشروط الموضوعية الذي اقتضته ليتحول بدوره إلى قوة دافعة.

إن أهمية تصحيح العلاقة فيما بين العوامل المختلفة في واقع المجتمعات الغربية، وإن أهمية قراءة التاريخ الأوروبي المعاصر لا سيما ملاحظة أسبقية السيطرة الخارجية والنهب الخارجي على ولادة الرأسمالية، وملاحظة الحاجة إلى امتلاك أعلى مستوى من التقنية العسكرية باعتبارها الأم الحاضنة للبحث على تطوير العلوم والتقنية مع توفر الإمكانيات التي جاءت من النهب الخارجي، وملاحظة أهمية المنافسة المجنونة لإخراج المنافسين الكبار من البحار، هو الذي يمنع من التصور أن مجرد التخلص من عاداتنا وأفكارنا ومعتقداتنا والأخذ بما تأخذه المجتمعات الغربية، مع تجاهل توفر الشروط آنفة الذكر، يستطيع أن يحقق معجزة الخروج من الركود والرتابة إلى الحراك والحداثة.

منير شفيق، في الحداثة والخطاب الحداثي، الدار البيضاء 1999، ص ص 32-35.

## 23. الحداثة كإنقلابٍ جوهري

سمير أمين

الحداثة في واقع الأمر لم تصل بعد إلى نهاية مسيرتها، ولن تكون نهاية لهذه المسيرة. الحداثة هي انقلاب أيديولوجي وفكري جوهري، حدث عندما اعتبر المجتمع نفسه مسؤولاً عن مصيره، عندما أعلن الإنسان أنه هو صانع تاريخه. علماً بأن جميع الأيديولوجيات القديمة السابقة على الحداثة في الشرق وفي الغرب قد قامت على مبدأ آخر، ألا وهو ثمة قوى ميتا اجتماعية (فوق اجتماعية) تحكم مصير المجتمع كما تحكم الكون.

من الواضح إذن أن الحداثة بهذا المعنى لا نهاية لها. وبالتالي فإن نبذ الحداثة معناها التنازل عن العمل المسؤول في سبيل صنع التاريخ، كما أن الدعوة بالأصالة لا تعني في هذه الظروف عدا محاولة إيقاف سير التاريخ عند مرحلته السابقة على الرأسمالية ونشأة

الحداثة، وهو هدف طوباوي يتعذر تحقيقه. فليس معنى للخيار بين الحداثة والأصالة الذي يؤدي بالضرورة إلى خلط المفهومين على أساس قبول الحداثة كما هي أي حداثة رأسمالية من جانب وتلويhinها بالوان (الأصالة) من الجانب الآخر. وهو بالنتيجة قبول الوضع الراهن أي التبعية في المنظومة الرأسمالية.

سنميرامين : ثقافة العولة وعولة الثقافة بيروت -  
دمشق : دار الفكر المعاصر 1999 .

## 24. ثورات الحداثة؟

برهان غليون

أعتقد أن الحداثة بدأت كمرحلة جديدة، لكنها بدأت كعملية تراكم من الطفرات بالأحرى من الثورات، الاجتماعية، الأخلاقية، الأبتمولوجية، الإقتصادية... إلخ وقد خلفت هذه الطفرات وضعاً جديداً بالفعل، وشرطاً إنسانياً جديداً هو ما يمكن تسميته بمرحلة الحداثة. وهذا الشرط الإنساني يمكن أن يتغير إذ أنه تاريخي، أي أنه متبدل ومتناقض وليس بالضرورة متجانساً كما لا يعني أنه يعبر عن نموذج واحد وثابت قائم خارج التجربة يمكن تعميمه على سائر المجتمعات، فالنموذج الفرنسي يختلف عن النموذج الأمريكي. كل هذا يعني بأن الحداثة ظاهرة تاريخية معقدة ومركبة.

ما يلفتني التركيز عليه هو جوهر الطفرات أو الثورات التي خلقت هذا الشيء الذي أسميه الحداثة بصفته مولدة لنموذج للحياة في المجتمع وفي العالم. وفي نظري أهم طفرة بدأت بها الحداثة هي طفرة أخلاقية وقد عبرت عنها في شكل رئيسي النزعة الإنسانية التي نقلت مركز الاهتمام والتقدير من اللاهوت والمركزية اللاهوتية إلى الإنسان والمركزية الإنسانية. وهي بالتالي نقله من سيطرة الأخلاقيات الدينية المتمركزة على عالم غيبي وعلى مفاهيم محددة، إلى سيطرة الأخلاقيات الإنسانية. والجوهري في كل ذلك، هو جعل الإنسان موضوع استثمار معنوي وأدبي وأخلاقي، بل هي إنشاء للإنسان. هذه النقلة لا تعني تغييراً في منحى التفكير فحسب، بل تغييراً في منحى الاستثمار ومكانه أيضاً، فبدلاً من الاستثمار في عالم الغيب، أخذ الإنسان يصبح مركز هذا الاستثمار (التعليم، التركيز على العقل) الذي جعل بدوره الإنسان مركز قيمة رئيسي. وفي هذا المعنى أعتقد



أنه حصلت ثورة أخلاقية في بداية هذا التحول الكبير .

هناك ثورة ثانية لا تقل أهمية . وهي الثورة الأبستمولوجية المتعلقة بطريقة تصوّر الإنسان للمعرفة (اليقينية أو الاجرائية) ولأنماط إنتاج هذه المعرفة في الوقت ذاته ، والتي نجم عنها العلم الحديث . ويمكن أن نحدّد العلم الحديث على أنه ثمرة انتاج المعرفة الاجرائية كما هو معمول به في أيامنا . ويمكن أن نقول بأن الديكارتية ، زي الشك الديكارتية هو الخطوة الأولى في مسيرة هذه الثورة الأبستمولوجية ، لأنه كان بداية فتح طريق جديد ، وضاعاً موضع الشك اليقينية المألوفة . وقد أدّت هذه المسيرة إلى فصل الأيديولوجيا الأيديولوجيا عن العلم وإلى إيجاد معرفة تجريبية وإجرائية مرتبطة بالأهداف العملية لا بالمعارف اليقينية ، انتقلت آثارها إلى ميدان التكنولوجيا فأحدثت طفرة قوية فيها .

أما الثورة الثالثة التي رسّخت وعمّقت الحداثة ، فهي الرأسمالية . فهذه الأخيرة قامت بشويز أنماط الإنتاج في المجتمعات ، ولا داعي لشرح ذلك ، إذ أن أسس شويز أنماط الإنتاج باتت معزوفة وهي تلخص في أمرين أساسين : اختراع وتوسيع دائرة العمل المأجور ، وأعتقد أن ماركس كان محقاً في التركيز على هذه النقطة ، أما الأمر الثاني فهو ما يسميه أيضاً ماركس بالإنتاج البضاعي ، أي السلعة أو البضاعة التي فتحت الباب أمام الاستهلاك الجماهيري وأمام الإنتاج على نطاق واسع وأعتقد أن الثورة الرابعة التي كانت ضرورية لتكريس وتطوير الحداثة ، هي الثورة السياسية . والمضمون الحقيقي لهذه الثورة ، بالرغم من تباين المسارات ، هو خلق الدولة - الأمة التي تنطوي في صورة مضمرة على مفهوم المواطن ، أي تحويل الفرد من رعية إلى مواطن . وهذا يعني خلق الفرد بوصفه فرداً حراً يتحمل مسؤوليات وتتوظف فيه قدرة وسلطة معينتين ويستطيع أن يشارك في الحياة الاجتماعية . ومعنى هذا أن الثورة السياسية خلقت نظاماً سياسية تقع تحت طائلة المسؤولية والمحاسبة . ولم يعد النظام السياسي والاجتماعي ، بالتالي ، أمراً مقدساً وثابتاً ، بل أصبح خاضعاً لآراء المجتمع نفسه وللصراعات الدائرة في هذا المجتمع ولتطوره . وهاهنا ، تدخل فكرة العلمانية ، في معنى أن النظم الاجتماعية التي تعيش في كنفها ما عادت تستند إلى شريعة دينية أو إلى إيمان محدّد بحيث يكون المساس بهذه النظم مساساً بهذا الإيمان بل هي ابتكارات أو تنظيمات بشرية وعقلانية وتاريخية أنشأها البشر ويمكن بالتالي تحسينها وتعديلها ، كما يمكن نقص السلطة وتغييرها بدون أن يكون ذلك مساساً باعتقادات

البشر . وهكذا تصبح السياسة موضوعاً إنسانياً بامتياز ، الأمر الذي يشكّل في نظري ثورة حقيقية .

تلك هي الثورات الأربع التي يمكن بواسطتها تعريف وتحديد الحدائث ، وقد ارتبط بها مفهوم جديد للجمال والأدب والفن يركز على الابداعية بدل المحاكاة الكلاسيكية .  
برهان غليون ، « الحدائث الرثة » مجلة العالم العربي في البحث العلمي ، ص 135-137 .

## 25. مسيرة التطوير والتحديث والإصلاح

بيان القمة العربية

«نحن قادة الدول العربية المجتمعين في تونس في 23 مايو (أيار) 2004 ،  
تعبيراً عن إرادة شعوبنا في تحقيق النهضة الشاملة وتأكيداً للجهود التي تبذلها دولنا في سبيل التطوير والتحديث والإصلاح ، وانطلاقاً من العزم الذي يحدونا لمزيد من التقدم في مسيرة التطور السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والتربوي في بلداننا ، ومن متركزاتنا الثقافية والدينية . ومراعاة لوتيرة التغيرات الجارية في مجتمعاتنا .  
- وإدراكاً لضرورة بناء مستقبل أفضل لشعوبنا في إطار تعزيز مقومات هويتنا العربية ووحدة شعوبنا وتماسكها ، وتكريس قواها الحية في مسار التحديث المنفتح على العالم والمتفاعل معه والمساهم في نهضته في نطاق التمسك بقيم التسامح والاعتدال والفهم المتبادل ، وتأييداً للجهود والمبادرات العربية الايجابية التي يشهدها العديد من العواصم والمدن العربية بمساهمة من المنظمات غير الحكومية وبالتفاعل النشط مع عناصر المجتمع ومكوناته بهدف الارتقاء بجهود التطوير والتحديث في المجتمعات العربية في شتى المجالات .

- وتأكيداً لأهمية التعامل الجاد مع مختلف القضايا الجوهرية في المنطقة وإيجاد الحلول لها ، باعتبار أن التسوية العادلة لهذه القضايا من شأنها أن تعزز الإحساس بالسلام والأمن وتدعم الجهود الذاتية لشعوب المنطقة نحو التغلب على التحديات وتجاوز التداعيات الناجمة عن عهود الاستعمار وتعزز مسيرة الممارسة الديمقراطية وحماية حقوق الإنسان العربي والحفاظ عليها وترسيخ ممارساتها .

نعلن تصميمنا على :

1- استمرار الجهود وتكثيفها لمواصلة مسيرة التطوير في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية تحقيقاً لتقدم المجتمعات والتربوية تحقيقاً لتقدم المجتمعات العربية التابع من إرادتها الحرة بما يتفق مع قيمها ومفاهيمها الثقافية والدينية والحضارية وظروف كل دولة وإمكاناتها .

2- تعميق أسس الديمقراطية والشورى وتوسيع المشاركة في المجال السياسي والشأن العام وفي صنع القرار في إطار سيادة القانون وتحقيق العدالة والمساواة بين المواطنين واحترام حقوق الإنسان وحرية التعبير وفقاً لما جاء في مختلف العهود والمواثيق الدولية والميثاق العربي لحقوق الإنسان وضمان استقلال القضاء ، بما يدعم دور مكونات المجتمع كافة بما فيها المنظمات غير الحكومية ، ويعزز مشاركة فئات الشعوب كافة رجالاً ونساء في الحياة العامة ترسيخاً لمقومات المواطنة في الوطن العربي .

نص الوثيقة الصادرة عن مؤتمر القمة العربي ، تونس مايو 2004

## 26. الصلة بين التّخلف والاعتراب

فؤاد زكريا

إن المقارنة بين موقف الأوروبيين من تراثهم، بل من تراثنا نحن أيضاً، وموقف الثقافة العربية من هذا التراث، تكشف لنا عن مصدر أساسي من مصادر تخلفنا الفكري . وهذا التخلف يتخذ في العصر الحاضر، شكل الاعتراب والتمزق، الذي لا يهدد لانطلاقة جديدة إلى الأمام، بل يعبر عن حالة من العجز عن مواجهة العصر والعجز عن نسيانه في الآن نفسه . فالعقل العربي، في المرحلة الراهنة من تاريخه، مغترب بصورة مزدوجة، وهو لا يتلقى هذا الاعتراب من الخارج، أو من قوة تفرضه عليه، بل إنه هو الذي يفرضه على ذاته باصرار وعناد، فتكون النتيجة الوحيدة لذلك هي بقاؤه حيث هو، على حين أن العالم من حوله يجري بسرعة مذهلة لكي يحتل في كل يوم مواقع جديدة، يغزوها العقل السليم .

ولقد ألفنا أن يحدثنا الكتاب في بلادنا عن ذلك الاعتراب «المكاني» الذي يتمثل لدى المتعلقين بثقافة بلاد غير بلادهم، وهم أولئك الذين تجدهم حولك أينما ذهبت،

يكلمون ما يعجزون عن التعبير عنه بكلمات أجنبية، ويقتبسون من بلاد بعيدة أسلوب حياتهم اليومية، وشكل ملبسهم وربما طريقة إيمانهم وإشاراتهم. هؤلاء الناس مغتربون مكانياً لأن جسمهم في أوطانهم وعقلهم في أوطان أخرى نائية. وربما كان كل مثقف متعلق بالفكر الغربي - بمعنى - ما - من هؤلاء المغتربين «مكانياً»، ومن ثم فهو هدف للحملات التي يشيع توجيهها ضد «الغزو الحضاري» والثقافات المستوردة التي تهدد أصالتنا بأفدح الخطر.

غير أن أصحاب هذه الحملات هم أنفسهم مغتربون بمعنى أخطر، لأنه أشد خفاء. ذلك لأن النصير المتحمس للتراث يغترب عن عصره، وعن حاضره، ويتعلق بعصر تفصله عنه أبعاد زمانية كبيرة. ومثل هذا الاغتراب الزماني أمر لا مفر منه بالنسبة إلى كل من يلتبس في التراث إجابات كاملة عن الأسئلة التي يثيرها العصر الحاضر : فهو مفروض على ذلك الذي يبحث في التراث اللغوي عن كل ألفاظ العصر المستخدمة، ويعتقد أن عجزنا اللغوي إنما يرجع إلى عدم قدرتنا على التنقيب عن كنز الألفاظ والتعبيرات التي كانت تعبر عن كل ما نريده من معان في التراث اللغوي، وهو مفروض على من يلتبس في حكمة الأقدمين حلاً لكل مشكلات العصر الأخلاقية، وعلى من يجد في سلوك القدماء في المعارك مرشداً وموجهاً في الحرب الحديثة، إلى آخر هذه الأمثلة التي يحفل بها عالم الفكر في بلادنا العربية. مثل هذه الأنماط الفكرية - وهي كثيرة لا بد أن تكون مغترية، حتى لو تنكرت للعصر الذي تعيش فيه، وسعت إلى قطع روابطها به، وظل فكرها وقلبها مرتبطاً بالعصر القديم الذي تتركز فيه كل آمالها ذلك لأن الحاضر يفرض نفسه على المرء مهما حاول أن يهرب منه، إنه حولك أينما ذهبت، ومهما دفنت رأسك في رمال الصحراء، أو في رمال البيداء. ولا بد أن يظهر الاغتراب في حياة هؤلاء المتنكرين للعصر على شكل عجز عن فهم ما يدور فيه أو عدم قدرة على السلوك السوي، أو تمسك بعبادات لا تلقى من الآخرين إلا السخرية، أو - على أحسن الفروض - إحساس طاع بأن كل شيء في العصر الحاضر خطأ، وبأن الأيام الطيبة قد ولت إلى غير رجعة، وبأن المرء قد كتب عليه أن يعيش في عصر ويتعلق بعصر آخر. وهذا الإحساس هو قمة الاغتراب، وقمة العجز عن التكيف، الذي يعكس أزمة التخلف الفكري في أجلي صورها.

إن المسألة التي تنطوي عليها هذه الأمة هي أن أصحاب هذا الاتجاه يبحثون عن الانتماء، ويفتشون عن جذورهم العميقة، ولكنهم يزدادون اغتراباً كلما توهموا أنهم دعموا روابطهم بهذه الجذور، لأن ذلك الاغتراب الزمني قد يكون أخطر من الاغتراب المكاني. فصحيح أن من يرتبط إلى حد مفرط بثقافة معاصرة تنتمي إلى مجتمع غريب عن مجتمعه هو - إلى هذا الحد - شخص مغترب، ولكن ألا يؤدي بعد الشقة في الزمان إلى اغتراب أخطر؟ ألا يمكن أن تكون ثقافة المجتمع الذي تنتمي إليه غريبة عنا إذا كان يفصلها عنا بعد زمني وحضاري، هائل؟ وهل نستطيع أن نقول بصدق أننا متممون حين نتعلق بثقافة هي حقاً متممة إلى مجتمعتنا، ولكنها ظهرت في عصر تختلف جميع مقوماته عن عصرنا إلى حد أننا لا نستطيع أن نتعرف على أي منها في حياتنا الراهنة؟ ألا تزداد وطأة هذا النوع من الاغتراب في عصرنا الحاضر بالذات، حيث أصبح الجيل الجديد منفصلاً عن الجيل السابق عليه مباشرة «بفجوة» أصبحت موضوعاً للدراسات ومثيرة للأزمات.

إن المكان في عصرنا ينكمش، والعالم يتجه إلى التقارب الفكري وتكوين ثقافة ذات طابع عالمي تقوم فيها التكنولوجيا الحديثة بمهمة تخفيف الحواجز بين الثقافات المحلية. وفي مقابل ذلك تحدث في الزمان حالة عكسية. فهو يزداد امتداداً إلى حد أن الفارق بين جيلين متعاقبين قد يزيد الآن عن الفارق بين عشرة أجيال في القرون الماضية وفي مثل هذا العصر الذي تزداد فيه المسافات الزمانية اتساعاً وتزداد فيه المسافات المكانية ضيقاً، قد تكون العودة إلى ثقافة سحيقة القدم مؤدية إلى اغتراب أشد من ذلك الذي يؤدي إليه التعلق بثقافة بعيدة مكانياً. وبطبيعة الحال فإن المغترين زمانياً ينكرون ذلك عن طريق نظرة معينة إلى الزمان، يؤكدون فيها أن التغير وهم، وأن الزمن لم يتقدم، وأن التطور خداع، أي أنهم يعزون أنفسهم بنظرة سكونية إلى الزمان. ولكن التسارع المتزايد للتغير يثبت أنهم، في هذا أيضاً، إنما يخدعون أنفسهم.

**فؤاد زكريا الصحوة الإسلامية في ميزان العقل ييروت**

1985 ص 58-60.

## 27. الحدائث والعقل

### العفيف الأخضر

الحدثة هي انتصار العقل على النقل أي انتصار الاستدلال على إيمان العجائز والمعقول على المنقول عن الأسلاف من عادات ومعتقدات عاجزة عن إثبات شرعيتها العقلانية أمام محكمة العقل .

ربما كان تعريف ما ليس العقل هو الطريق الأكثر أماناً لتعريف العقل . المشاعر الشعورية أو اللاشعورية كالحب والعداء والشعور بالذنب ليست العقل لأنها متحررة من قوانين العقل والمنطق ، الفكر السحري ليس العقل لأنه ، عكس العقل ، يطلب من الواقع إعطائه نتائج مخالفة لقوانينه ، الحدس ليس العقل لأنه ليس طريقة عقلانية في البحث عن الحقيقة ومعانياته لا سبيل للتأكد منها ، المخيلة ليست العقل لأن أحلام اليقظة والإسقاطات والتخييلات التي تنتجها على أهميتها في الأدب والفن متمردة على رقابة العقل ، الأهواء والانفعالات الهاذية ليست العقل لأنها لا تكون قوية إلا بقدر ما يكون العقل ضعيفاً . اليقين الدوغمائي الأعمى ليس العقل لأنه لا يقبل الشك ولا النقاش المتعارض وهما من أخص خصائص العقل ، الرغبة ليست العقل لأنها مقطوعة من الواقع وتهزأ من قوانينه فيما العقل منضبط بقوانين الواقع التي هي أيضاً قوانينه كقانون عدم التناقض الذي هو الأساس الذي يقوم عليه العلم الحديث والذي عرفه أرسطو عندما قال : «يمنع أن يوجد الشيء وأن لا يوجد في وقت واحد ومن جهة واحدة» .

فما هو العقل إذن؟ هو القدرة على التفكير البرهاني التي ظهرت في اليونان في القرن السادس قبل الميلاد على انقراض الأسطورة والوحي للذين كان الإغريق يعيشون عليهما قبل خوض أي حرب أو مغامرة سياسية كانوا يستشيرون عراف معبد «دلف» عن نصيحة الإله التي يوحى بها إلى العراف دوغماً حاجة إلى تفكير شخصي في هذه الأمور .

خلافاً للفكر الأسطوري العابر للتاريخ أي الصالح لكل زمان ومكان ، فإن العقل يتعلل الظواهر في سياقاتها التاريخية ، الزمانية والمكانية ، أي في نسبيتها الأسطورة معصومة من الخطأ لأنها من صنع الآلهة أما العقل فمجبور على الخطأ لأنه من صنع الإنسان ويبحث عن معرفة الظواهر النسبية بأدوات نسبية ولأنه هو نفسه نسبي بعيد إنتاج

نفسه في التفكير العقلاني والبحث التقني والعلمي والمؤسسات الإنسانية التي صنعها ويعيد صنع نفسه بها . العقل يتطور بوتيرة تطور أثاره هذا يعني أن العقل ليس فطرياً بل مكتسباً جاء من التجربة والتفكير معا ولم ينزل إلينا «من المحل الأرفع» على ما قال ابن سينا في الروح : حجم دماغ الإنسان لم يتغير خلال عشرات آلاف السنين لكن العقل ، منتج هذا الدماغ ، قطع خلال هذه الحقب تطوراً مدوخاً لقد عجز ابن عمنا الشامبازي ، الذي انحدرنا وإياه من جد مشترك منذ 8 ملايين سنة عن الانخراط في مسار الإبداع التكنولوجي أو على الأقل عن تطويره فظل قرداً فما الذي جعل ذلك الحيوان الفقري المشابه له شكلاً وشفرة وراثية يواصل مسار تطوره إلى الإنسان المعاصر؟ لاشيء يقول فردريك أنجلز غير العمل الذي حوله إلى إنسان . أو «العمل أولاً والوعي ثانياً» لقد استطاع العقل البشري ، بالعمل والتفكير ، أن ينقل الإنسان من الكهوف إلى ناطحات السحاب . من الفكر السحري إلى الفكر العقلاني ومن الاهتداء بالعرفاء إلى الاهتداء بالمعرفة .

هذا العقل التاريخي ، أي الخاضع لمتطلبات الزمان والمكان ، هو وسيلة الإنسان الوحيدة إلى التفكير السليم وإعادة التفكير في تفكيره لأنه ليس ، كما تدعى الأسطورة ، معصوماً من الخطأ بل أن خطأ ، بما هو مجانية للصواب في التدبير والتفكير ، جزء لا يتجزأ منه ، لذلك فهو لا يجد الصواب للوهلة الأولى بل يصل إليه بعد لأي عن طريق تجربة الخطأ والصواب . لكن ما يميز العقل عن جميع مناشط الدماغ البشري هو أنه الوحيد القادر على نقد ذاته ، أي مساءلة منجزاته وطرح فرضياته على بساط التجربة والبحث للتأكد من سداد تفسيراتها للظواهر وتعويض الفرضيات التي أظهرت حدودها بفرضيات جديدة أشمل تفسيراً أي أكثر موضوعية . العقل يكمل نفسه أكثر فأكثر من خلال نقد نفسه باكتشاف الزيف في ما كان يعتقد علمياً والخطأ في ما كان يعتقد حقيقة والنقص في ما كان يظنه مكتملاً والذاتي في ما خاله معرفة موضوعية لكنه الوحيد القادر على إنتاج معرفة موضوعية أي مستقلة بقدر الإمكان عن الإسقاطات الذاتية بحيث يستطيع كل عقل سليم أن يمتحنها ويتأكد منها ويسلم بها . العقل نسبي وخطأ ومع ذلك - بل ربما من أجل ذلك - فهو كلي زي كوني : يسلم به ذوو العقول السليمة على اختلاف انتماءاتهم الخصوصية .

هكذا يبدو مصطلح «العقل العربي» الذي طرحه الجابري في سوق التداول الفكري تناقضاً في الحدود كقولنا «نهار مظلم» فالعقل ليس له انتماء اثني أو جغرافي وإلا كف عندئذ عن أن يكون عقلاً . انتشرت عبارة «العقل العربي» رغم جرعة الخطأ القائلة

التي تنطوي عليها لأنها داعيت النرجسية الجمعية الجريحة من تهمة أنها بلا عقل فتلقفها الإعلاميون والمثقفون المتسرعون كآخر موضوعة فكرية لو سمي الجابري عقله العربي «العقل المغربي» أو الموريطاني أو الصحراوي لاستفز عندئذ الحس النقدي، فضلاً عن الفكر النقدي، لدى قرائه واكتشفوا المفارقة العبيثة.

من أين جاء الجابري بهذه الحماقة الفلسفية هو الذي حاول بـ «نقد عقل العربي» محاكاة كانط في «نقد العقل» المحض والعملي أكبر الظن أنه أتى بها من ترجمة خاطئة لـ Mentalité التي تعني العقلية أو الذهنية. هنا يجوز، رغم اعتراض الانتروبولوجي، ليفي شتروس، أن نتحدث عن عقلية عربية في مواجهة عقلية غربية وعن عقلية مغربية وتونسية وقطرية... لأن العقلية تشير إلى الثقافة أي مجموع التصورات والسلوكيات والآراء والمعتقدات والمؤسسات التي تتميز بها مجموعة بشرية عن سواها في ملبسها ومأكلاتها ومشربها وأفراحها وأتراحها وتقاليدها... إلخ. حتى في هذه المجالات فالفوارق نسبية وثورة الاتصالات والسياحة جعلت توحيد العقليات مسألة وقت لا أكثر...

ألا يحق للقارئ أن يسأل نفسه عن عدد المرات التي يلتقي فيه بالعقل كما شخصناه في ما يقرأ من كتابات عربية؟

عن «الراية القطرية» نقلته جريدة الأحداث المغربية عدد 20 يوليو 2003.

## 28. العالم الإسلامي وتحولاته الحداثية

فهمي جدعان

من المفيد هنا أن نذكر بأن التاريخ الفكري للغرب منذ خروجه من (عصر الآباء) والإرهاصات «الحديثة» الشارلمانية إلى يومنا هذا، قد تردد بين ثلاث مراحل ثقافية كبرى :

1. مرحلة «ما قبل الحداثة» الموجهة بالمرجعية الدينية المسيحية وبجملة أشكال التفكير التي يرى الحداثيون المتصلبون أنها تتعلق بفكر ديني روحاني مضاد للتقدم منكر للعقل والعلم وللحرية الإنسانية.



2. مرحلة «الحداثة» المرتبطة بوعي المصير الذي ولدته الحضارة الإسلامية وقواها الضغطة على العالم اللاتيني والموجهة بما يسمى بالعقلانية الموضوعية المنحدرة من الرشدية اللاتينية والعقلانية الإسلامية على وجه الخصوص المقترنة بالعلم الطبيعي الصاعد من القرن السادس عشر، المتجهة بخطى حثيثة ثابتة نحو قطع الرابطة بين السماء والأرض ونحو مفهوم صريح للعلم بما هو قدرة، أي للعلم المولد للتقنية، وهو ما يسمى بالعقلانية الاختبارية أو الذرائعية.

3. مرحلة «مابعد الحداثة» المتولدة من الاستخدام المسرف لآليات العقلانية التقنية وهو الاستخدام الذي ترتب عليه تفجير عالم الحداثة التقليدية وتحوله إلى عالم محكوم بأخلاق المنفعة وبفني «الاجتماعي» [...] .

إن عالم الإسلام الحديث يحيا اليوم هذه الأشكال الثلاثة في الآن نفسه، بدرجات متفاوتة وبصور غير منتظمة. وذلك برغم التناغمات الصريحة وجهود التكيف والاستجابة المنطقية المتמاسكة التي أفصحت عنها الشرائح الفكرية العربية والإسلامية منذ مطلع القرن التاسع عشر إلى هذا اليوم.

فقد كان واضحاً أن مطالع النهضة الحديثة في بلادنا قد فتحت عينونها واسعة على ماهية الحداثة الغربية ومخاطرها. وكانت الاستجابة «التركيبية» التي عبر عنها الرواد الأوائل استجابة أولية أصلية تمثلت في هاجس التكيف مع الحداثة العلمية والاختبارية أو التقنية. وفي الاستجابة استدعي الإسلام نفسه ليس فقط لتسويق تمثّل العلم الأوروبي والتقنية الأوروبية وإنما أيضاً لتوجيه الحياة الإسلامية نفسها والسير على محور التراث- والحداثة. ولم تكن هذه الاستجابة نظرية فحسب وإنما كانت عملية أيضاً، والتنظيمات والإصلاحات التي تمت الدعوة إليها والحث عليها خير شاهد على هذه الاستجابة التكيفية العملية. وليس بالأمر الجديد أن نقرر أن جملة الدول التي قامت في عالم الإسلام الحديث في الحقب العثمانية أولاً، ثم غداة الاستقلال عن الدولة العثمانية في مرحلة أولى، والتحرر من الدول الاستعمارية في مرحلة ثانية، قد وضعت نصب أعينها- نظرياً وعلى الزقل- أهدافاً عملية أساسية تتجسد في التطوير والتنمية المستنديين إلى العالم والتقنية، أي إلى الحداثة. أما الإنفاذ الفعلي لهذه المقاصد المعلنة والنجاح في إدراكها، فذلك أمر آخر»

فهمي جدعان : الماضي في الحاضر  
بيروت 1997 ص 8-569

## 29. العلم أساس الحداثة الأول

هشام جعيط

ما الحداثة؟ إنها بنية جديدة دخلت فيها المجتمعات الإنسانية منذ خمسة قرون أو أربعة في رقعة معينة واخذت منذ قرن ونصف في الانبساط على كل المعمورة. وهذه النقطة النوعية التي هي من عمل التاريخ، شهدت بالطبع الهزات والنكسات وصعوبات كثيرة سواء في موطنها الأصلي أم خارجه لأن التراكيب القديمة كانت تدافع عن وجودها وبقائها. فلم تأت الحداثة بمفعول قرار إلهي أو قضائي، بل دخلت في زمنية متراكبة متراكمة. من وجهة أخرى لا يوجد بالنسبة للمجتمعات ولبنتها الأساسية - الإنسان - خيرٌ مطلق أو شر مطلق كمصير عام، انما هي طوباويات أجلتها مثلاً الأديان الكبرى إلى حياة أخرى. والخير والشر يتغير محتواهما حسب سلم القيم المتعارف عليها.

وإذا كان للحداثة معني فلأنها مشدودة إلى قيم نعتبرها وجيهة وأفضل مما كان عليه الأمر في الماضي، لكن هناك بونا شاسعا بين تطلعات الحداثة وبين الواقع المعيش، كما كان يوجد بون شاسع بين ما تشده الإنسانية الدينية والواقع المجتمعي، وأكثر من ذلك بين ما يصبو إليه الإنسان الفرد وبين الوجود جملة وليس فقط للمجتمع. وإذا كان صحيحاً أن ما يجري ويسري تحت الحداثة هي قيم مهمة وفي بعض الأحيان ضمنية وأن الحداثة لا تقاس بإنجازاتها المادية أو المعنوية، فالتساؤل حول انسيابها في العالم يبقى إشكالا ميتافيزيقيا ما دامت الإنسانية منذ وجودها تقلد بعضها بعضاً في ماهو أساسي وتجري في آخر المطاف وراء شكل ما من التوحد أو هي تسير في التاريخ على وثيرة واحدة مع فروق في الزمان والمكان هي المحرك الأساسي للفعالية التاريخية. أن يكون مجتمع أضعف من آخر أو متأخر عنه في التطور قد يأتي بالغزو والتسلط أو التقليد أو التمنع، أي بالدينامية التي تهز الشعوب.

لكن ما الحداثة كرة أخرى؟ أو ما هي أسسها؟ من الواضح أن تخير عنصر رئيس عن غيره مرتبط بواقع الزمان وبالتالي بتطورات الحداثة الفعلية: وهل الحداثة كل وبنيات مرصوص أم هي شذرات وبؤر؟ علم، اقتصاد رأسمالي، صناعة، تنظيم سياسي فيما أن الواقع الإنساني في الحقيقة بحر لا ساحل له يضم ألف عنصر من العناصر وفيما أن الزمان متراكب.

اعتبر شخصياً أن ما أسس الخدائة في الأول هو العلم الطبيعي الذي هو أمر جديد وذو أهمية قصوى .

هو جديد في هويته وفي جمعه بين الملاحظة والتجربة والتعبير الرياضي بدءاً من غيليليو ثم نيوتن . فالعلم استبعد التخمينات الفلسفية على أنه اقتبس مفاهيم كثيرة من اليونان ، أفلاطون وأرسطو . وأخذ فكرة معرفة الطبيعة عن فيزيائي ما قبل سقراط في أيونيا وصقلية ، لكنه جدد المنهج تماماً . وبالتالي اتجه بالمعرفة البطيئة والمجزأة للظواهر إلى فهم الواقع فهما دقيقاً مبرهنات عليه . فالعلم جد وليس بالهزل ، وهو الطريقة المثلى التي أوصلت الإنسانية إلى معرفة كل شيء في العالم تقريباً بعد قرون من المجهودات التي لا تنى . يتساءل أفلاطون في (التيماوس) عن ماهية العالم وكيف خلق وما الفرق بين الكينونة والضرورة وأين موقع الشمس والقمر والكواكب وماهي العناصر الأساسية المركبة للعالم من نار وماء وهواء وأرض؟ وطرح الأمور يقع هنا بصفة عقلانية ولعل أرسطو أخذ عنه كثيراً ، ولعل العلم الحديث اقتبس بعض المفاهيم من فضاء وزمان وحركة وغير ذلك . والأديان الكبرى طرحت من قبل ومن بعد هذه المشاكل التي تسائل كل إنسان فيجب بالخلق الإلهي وبالقدرة الإلهية في الأديان التوحيدية . ومن قبل كل ذلك أجابت الميتولوجيا بطريقتها الخاصة التي حصل تجاوزها بالفلسفة اليونانية . ويأتي العلم ليفسر كل شيء تدريجياً عبر أربعة قرون ، سواء عن الكوسموس وعن بنية المادة وهو صحيح لأن تطبيقاته والتقنية أبرزت ذلك الآن لأن . لقد أصبح العلم أمراً روتينياً . الآن لأننا تعودنا عليه وقد صار أمراً حاصلاً . لكنه في الحقيقة معجزة وإنجاز عظيم ، ولو استفاق أجدادنا ، لا نبهروا وبهتوا برغم أنهم كانوا أهل مقدرة وشجاعة وفكر وعمل جاد في إطارهم الخاص . العلم أسس الخدائة وأضحى اليوم أمراً مشاعاً واختصاصاً في الواقع المجتمعي وغاب العلماء كأبطال للإنسانية .

عن جريدة (الزمان) العدد 1407 لندن

17-1-2003 .

### 30. الحدائث والحماية من التغريب

هشام جعيط

في كتابك الأخير : «أزمة الثقافة الإسلامية»، تطل - في جملة أشياء أخرى - على أسئلة الحدائث وعلاقة الإسلام والمسلمين بالتاريخ الكوني الحديث، وأسباب فشل نهضة الوطن العربي والعالم الإسلامي مقارنة مع اليابان والصين ... إلخ. لعلها المرة الأولى - منذ كتابك الأول «الشخصية ...» ومناقشتك للعروي في كتابك الثاني «أوروبا والإسلام» - التي أقرأ لك فيها رأياً من هذا النوع : «لا شيء في الحدائث يهدد الهويات العرقية واللغوية والدينية والثقافية، بل على العكس. فالإسلام ينتشر أكثر فأكثر في العالم بسبب الحدائث وليس للاحتجاج ضدها» (ص 31). وقد أكدت نظير ذلك في مواضع أخرى من الكتاب، مع أنك بتّ تخشى أن يتلزم التحديث والتغريب (ص 36) بعد إذ اعتقدت أننا تجاوزنا جدلية التغريب والتحديث. كيف نفسر هذا التوتر الحاد بين حرصك على حماية الهوية والتراث من الحدائث (وتنويهك - هنا - بالمثال المغربي قياساً بالأتاتورك والبورقيبي)، وعلى حماية الحدائث من التغريب، وبين افتتاحك غير المشروط على الحدائث كدينامية ظافرة ومُتعمِّمة النتائج كونياً، كما نلاحظ في خاتمة الكتاب، وقبلها في المقارنة بين أسباب اندفاعه المثال الياباني وتردد المثاليين الصينيين والهندي؟

جعيط : عندما أتكلّم عن انتشار الإسلام بسبب الحدائث، فأعني مثلاً أسلمة الزوج الأمريكي أو أبناء أفريقيا السوداء، وحتى اشتداد الوعي الإسلامي في ماليزيا وباكستان والصين، بل حتى في بلدان أخرى قديمة الإسلام مثل إيران وأفغانستان .

هنا تلعب الحدائث دورها من وجهة تكاثر الاتصال أو من وجهة تأكيد الذات عند الأقليات أو من وجهة تمهايم الإسلام والعالمالثنية، بحيث إن الذي حصل ليس انحسار الإسلام في الكرة الأرضية، بل سريانه وانتشاره. بل إن الفكرة القومية، وهي من إفرازات الحدائث لزنّها تؤكد على مقومات الذات لتشكيل الأمة، باتت ترجع إلى الثابت الإسلامي. وأعتقد أن الحركات الإسلامية أيضاً من إفرازات الحدائث سواء ريجاباً أو سلباً، أعني بحثاً عن الحضور أو صداماً مع الهيمنة الغربية. هذا ما كنت أقصد .

وبتّ أعتقد أن الهوية لا تحتاج إلي تأكيد فكري، فهي تؤكد ذاتها عفويّاً، وقد يتغير

محتواها إلى حدٍّ ما حسب التطور التاريخي مع بقاء ثبات في الشكل . لقد كان وما زال من الضروري إبراز الهوية وراثتها بالنسبة إلى المجال العربي لأسباب متعددة وواضحة . لكن من واجب المفكرين أيضاً ، وبالمخصوص من يكتسب منهم معنى قوياً للهوية ، أن يغرسوا في الضمير معنى الحدائثة وقيمها حتى لا تظهر بمظهر الدخيل ، ولكونها ليست مسألة معاصرة فقط ، وإنما لأنها مشحونة بقيمة عالية ، وهي الإنسانية والحرية . هل وُجد منذ قرن من مفكرينا من نظر بصفة نسقية في مفهوم الحرية في جميع زبعاها على أنها مكسب إنساني كبير ، وليس المقصود هنا فقط الحرية السياسية ؟ وهنا لا مجال للتبسيط ، فالمسألة معقدة ويجب طرحها كذلك .

عبد الإله بلقزيز : الإسلام والحدائثة

بيروت 2004 ص 68-69

### 31. ما حقيقة الحدائثة

أدونيس

لا أزعم ، أن الجواب عن هذا السؤال أمر سهل . فالحدائثة في المجتمع العربي إشكالية معقدة ، لا من حيث علاقاته بالغرب وحسب ، بل من حيث تاريخه الخاص أيضاً . بل يبدو لي أن الحدائثة هي إشكاليته الرئيسية .

لكن ، مع أن الجواب ليس سهلاً ، فإنني سأحاول أن أتلّمس جواباً ما . من أجل ذلك ، أود أن أشير أولاً إلى أن الحدائثة الشعرية العربية لا تقيّم إلا بمقاييس مستمدة من إشكالية القديم والمحدث في التراث العربي ، ومن التطور الحضاري العربي ، ومن العصر العربي الراهن ، ومن الصراع المتعدد الوجوه والمستويات ، الذي يخوضه العرب ، اليوم .

وأود ثانياً ، أن ألجأ إلى شيء من التبسيط ، فأقسم الحدائثة إلى ثلاثة أنواع : الحدائثة العلمية ، وحدائثة التغيرات الثورية - الاقتصادية ، الاجتماعية ، أنسياسية ، والحدائثة الفنية .

علمياً ، تعني الحدائثة إعادة النظر المستمرة في معرفة الطبيعة للسيطرة عليها ، تعميق هذه المعرفة وتحسينها باطراد .

ثوريا، تعني الحداثة نشوء حركات ونظريات وأفكار جديدة، ومؤسسات وأنظمة جديدة تؤدي إلى زوال البنى التقليدية في المجتمع وقيام بُنى جديدة.

وتعني الحداثة فنياً، تساوياً جذرياً يستكشف اللغة الشعرية ويستقصيها، وافتتاح آفاق تجريبية جديدة في الممارسة الكتابية، وابتكار طرق للتعبير تكون في مستوى هذا التساؤل. وشرط هذا كله الصدور عن نظرة شخصية فريدة للإنسان والكون.

تتشرك مستويات الحداثة هنا، مبدئياً، بأنواعها الثلاثة، في خصيصة أساسية هي أن الحداثة رؤياً جديدة، وهي، جوهرياً، رويًا تساؤل واحتجاج : تساؤل حول الممكن، واحتجاج على السائد. فلحظة الحداثة هي لحظة التوتر أي التناقض والتصادم بين البنى السائدة في المجتمع، وما تتطلبه حركته العميقة التغييرية من البنى التي تستجيب لها وتلاءم معها.

غير أن هذه المستويات وإن اختلفت، مبدئياً، فإنها تختلف وتتفاوت تطبيقياً، وذلك تبعاً للصعوبات والمراحل. وبما أن المستويين الأول والثاني يعنيان بتغيير الواقع مباشرة، فإن الصعوبات والمعوقات أمامها أكثر بكثير منها أمام المستوى الثالث، مستوى الحداثة الفنية، الذي لا يُعنى بتغيير الواقع، إلا بشكل مداور. ولهذا نرى أن إمكان التغيير على هذا المستوى أسهل وأسرع، وليس من الضروري أن يرتبط، عكساً أو طرداً، بالمستويين الأولين.

ما مدى حضور هذه المستويات وما مدى فاعليتها في الحياة العربية؟ إن نظرة تحليلية سريعة تكفي للإجابة. فليس في المجتمع العربي حداثة علمية. وحداثة التغيرات الثورية : الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية، هامشية لم تلامس البنى العميقة. لكن، مع ذلك، وتلك هي المفرقة، هناك حداثة شعرية عربية. وتبدو هذه المفارقة كبيرة حين نلاحظ أن الحداثة الشعرية في المجتمع العربي تكاد أن تضارع، في بعض وجوهها، الحداثة الشعرية الغربية. ومن الطريف أن نلاحظ، في هذا الصدد، أن حداثة العلم في الغرب متقدمة على حداثة الشعر، بينما نرى، على العكس، أن حداثة الشعر في المجتمع العربي متقدمة على الحداثة العلمية - الثورية، هكذا تبدو الحداثة الشعرية العربية لكثير من العرب كأنها جسم غريب مستعار. وفي هذا ما قد يفسر أسباب عدائهم لها، ورفضهم إيّاها، ورمي مثلها بمختلف التهم التي تبدأ بالغموض وتنتهي بتهمة تقليد الغرب مروراً بتهمة

هدم التراث أو التكرار له .

أدونيس : «بيان الحدائثة» مجلة مواقف - بيروت  
العدد 36-1980 .

### 32. في الحدائثة الشعرية

أدونيس

البحث في الحدائثة الشعرية العربية يدفعنا باتجاه مآزق لا مخرج منه . وهذا صحيح ، ظاهرياً . لكن هذا المآزق سرعان ما يتكشف عن الجادة ، حين نعود بالبحث إلى مداره الصحيح وينهض هذا المدار على جلاء ثلاث قضايا :

القضية الأولى تتصل بإشكالية نشوء الحدائثة في المجتمع العربي . والقضية الثانية تتصل بإشكالية التعارض : شرق / غرب ، والقضية الثالثة تتصل بمعنى الحدائثة الشعرية العربية ، وبخصوصيتها .

أما عن القضية الأولى ، فلعلنا نعرف أن المحدث الشعري العربي نشأ كخروج على محاكاة النموذج القديم ، أي نموذج النظم كما تمثله القصيدة الجاهلية ، والذي سمي ، في المصطلح النقدي بـ «عمود الشعر» . ويتضمن هذا الخروج تمرداً على معيارية ترسخت قيمياً وفنياً ، واتخذت طابعاً اجتماعياً - ثقافياً ، ذا بعد سلطوي . لكن هذا المحدث نشأ بفعل الضرورة التي فرضتها المرحلة التاريخية - الحضارية ، وليس بمجرد الرغبة في معارضة القديم . فهذه المرحلة واجهت الشاعر بمشكلات وأسئلة لم تطرحها المرحلة الجاهلية . وهذا ما فرض عليه أن يعيد النظر في اللغة الشعرية الجاهلية ، وطرق التعبير المألوفة ، وأن يبتكر طريقته الخاصة ، ويستخدم اللغة بشكل جديد .

يمكن القول ، إذن ، إن الحدائثة الشعرية العربية نشأت في مناخ أمرين مترابطين : اكتناه اللحظة الحضارية الناشئة ، واستخدام اللغة - أي التعبير بطريقة جديدة ينتج تجسيدا حياً وفنياً لهذا الاكتناه .

وتخلص من هذا إلى مبدأ أساسي هو أن الحديث لا يمكن أن ينشأ إلا بنوع من التعارض مع القديم . من جهة ، وينوع من التفاعل مع روافد من تراث شعب آخر . وهذا

ما تنطبق به الحضارة العربية، ككل، فهذا الذي نسميه الحضارة أو الثقافة العربية التي نضجت في العصر العباسي، إنما هي، في أعماق أبعادها، جسد مغاير للجسد الثقافي الجاهلي. إنه مزيج تألفي من الجاهلية والإسلام، تراثياً، ومن الآخر- الهند وفارس واليونان، تفاعلياً- أي مما كان يشكل النتاج البشري الأكثر حضوراً وفاعلية، بالإضافة إلى العناصر الأكثر قدماً مما ترسب في الذاكرة التاريخية: سومر، وبابل، وأشور في صورها الآرامية- السريالية.

وفي هذا أعطت الفاعلية الإبداعية العربية المثل النموذجي الأول: لا يمكن أن تقوم لشعب ما، ثقافة بذاتها، في معزل عن ثقافات الشعوب الأخرى، فثقافة كل شعب حضاري إنما هي تأثر وتأثير، أخذ وعطاء؛ حركة من التفاعل. وتكون الحضارة تأليفاً من هذا التفاعل أولاً تكون. كذلك أعطت الفاعلية الإبداعية العربية المثل الآخر وهو أن شرط هذا التفاعل أن يتسم بالإبداعية والخصوصية في آن. وقد نقل العرب هذا المزيج التألفي الإبداعي الخصوصي، في ذورته العليا، إلى الآخر- وهو هنا الغرب- عبر الأندلس.

ما الحداثة، في هذا المستوى الذي عرضناه؟ إنها التغاير: الخروج من النمطية، والرغبة الدائمة في خلق المغاير. والحداثة، في هذا المستوى، ليست ابتكاراً غربياً. لقد عرفها الشعر العربي، منذ القرن الثامن، أي قبل بودلير ومالارميه ورامبو، بحوالي عشرة قرون. وهي، لذلك، ليست «مستوردة»، وليست «فطراً»، وإنما هي ظاهرة أصيلة، عميقة في حركة الشعر العربي. ويمكن التأريخ للشعر العربي، بدءاً من بشار بن برد، من زاوية الصراع أو «الجدل» بين «القديم» و«المحدث» (وهذان مصطلحان عربيان «قديمان»). وهذا هو، كما أرى، التأريخ الشعري الحقيقي الذي لم يكتب حتى الآن. ويشكل غيابه ظاهرة مهمة للدراسة.

الحداثة، إذن، ملازمة للقدم في كل مجتمع وفي كل مرحلة، ومن الطبيعي أن تختلف أبعادها وأشكالها من مجتمع إلى آخر، ومن زمن إلى زمن. إن سياقها ودلالاتها عند الشاعر الفرنسي، مثلاً، هما غيرهما عند الشاعر الانكليزي أو السوفياتي أو الأمريكي. كذلك لسياقها ودلالاتها، عند الشاعر العربي خصوصية متميزة. لذلك لا تبحث الحداثة، في المطلق، كمفهوم مطلق. فالحداثة هي دائماً حادثة شعر معين في شعب معين في أوضاع تاريخية معينة. والحديث في هذا الشعب ينشأ، بالضرورة، في بعض وجوهه، من القديم فيه. هذا صحيح وبديهي. لكن من الصحيح والبديهي أيضاً أنه لا



ينشأ إلا كشجرة تمتد غصونها في الاتجاهات كلها. «الأخذ»، وحده، فطر لا يلبث أن يموت : لا جذور له، ذلك أنه ليس نتاج الذات، بل نتاج الآخر. لكن القديم إذا لم يتفجر، ويتوالد، ويتجاوز نفسه، لا يلبث هو كذلك، أن يفقد نفسه الحي، ويتحجر، وتصبح الذات في عزلة عن الآخر، أي تتحول إلى قبر.

الحدائث، في هذا المنظور، هي الاختلاف في الائتلاف : الاختلاف من أجل القدرة على التكيف، وفقاً للتغيرات الحضارية ووفقاً للتقدم.

والائتلاف من أجل التأصل والمقاومة، والخصوصية. الاختلاف المفرط عن تراث اللغة التي يكتب بها الشاعر، هو الموت. أي هو التبخر كالدخان، بالقياس إلى نار هذه وجمرها. الائتلاف المفرط هو الموت أيضاً. أي التخرثر كالحجر.

كأن الحدائث أن تخلق النظام فيما تمارس الفوضى. أو كأنها أن تخرج فيما تلام على هذا المستوى، تبدو الحدائث صراعاً دائماً. وهي تأخذ في المجتمع طابعاً حاداً أو هادئاً، جذرياً أو إصلاحياً، بحسب ظروف هذا المجتمع، وبحسب أوضاعه. ومن هنا تبدو الحدائث كأنها حركة إلى الأمام لا تنتهي في قديم يحاول أن يكون حركة إلى الوراء لا تنتهي»

أدونيس : «بيان الحدائث»، مرجع سلبق

### 33. حول نقد المسلمات الأساسيات للفكر العربي

أدونيس

أعتقد أن الإنطلاق من المسلمات القائمة في التراث لا يؤدي إلى فكر خلّاق وإلى فكر حقيقي. كل فكر حقيقي يجب أن ينطلق من نقد المسلمات ذاتها، ومن زلزلة هذه المسلمات بحيث نبدأ من الدرجة الصفر إذا أردنا بناء فكر عربي جديد. وعلى هذا المستوى، لا أجد في أعمال الجابري ما يساعد على تأسيس مثل هذا الفكر أو هذه الحلقة الفكرية التي تنطلق من نقد المسلمات ذاتها، أكانت دينية أم غير دينية. ولذلك أرى أن هذا الجهد الضخم الذي قدمه جورج طرابيشي جهد ضائع، وليته وضع هذا الجهد في مكان آخر، أي في نقد المسلمات ذاتها. ثم أنني أعتقد أن الدكتور حسن حنفي، على الرغم من

الجهد الكبير الذي قام به وعلى الرغم من أنه يفرض احترامه في كل ما قدمه، ينطلق، هو أيضاً، من الإيمان بمسلمات لا تقبل النقاش. وأنا لا أعرف كيف يمكن أن يكون هناك فكر داخل ثقافة لا يسأل سؤالاً عن صحة هذه المسلمات أو أهمية هذه المسلمات. إن أقرب مفكر إلى ملامسة هذه المسلمات، ولكن بشكل مداور وغير مباشر، هو محمد أركون وإلى حد ما، على المستوى التاريخي، عبد الله العروي. لكن بما أن العروي يأخذ جانباً معيناً من الثقافة العربية والتراث العربي، فأنا أميل إلى القول أن أركون هو صاحب مشروع نقدي أكثر جدية باعتباره يتناول النصوص التأسيسية في الفكر العربي، بينما العروي يتناول نصوصاً فرعية نشأت بعد النصوص التأسيسية. إن ما يقوله العروي مهم جداً ولكنني أعطي أهمية أكبر لمحاولة أركون. إن محاولة أركون تحتاج إلى المزيد من الجرأة وإلى المزيد من التوسع وإلى المزيد من البناء على الأطروحة التي يقدمها. وهو يعترف بذلك، وأنا ناقشته أكثر من مرة، ولديه خشية من أن يؤدي ما يقوله إلى أن يدفع حياته ثمناً لذلك، وهو ليس مستعداً، كما قال لي، ليدفع هذا الثمن. لو كان هناك مشروع عربي في هذا الاتجاه وعلى مستوى الثقافة العربية لكان من الممكن أن يفكر الواحد بدفع الثمن. ومهما يكن الأمر، فإن محاولة أركون، التي تلخص في قراءة النص التأسيسي الأول، أي النص الديني، بوصفه نصاً تاريخياً، خطوة مهمة جداً. وهذا ما حاوله، لكن مداورة، ومن غير المضي إلى نهايات هذه الأطروحة، نصر حامد أبو زيد. أيضاً أظن أن مستقبل فكرنا، إذا أردنا أن نؤسس فكراً أو حركة فكرية جديدة، يحتم علينا أن ننطلق من هذه النقطة»

سقّر أبو فخر : حوار مع أدونيس بيروت.

م.ع.د.ن سنة 2000 ص 112-113.

### 34. الخصوصية والأصالة

ع. العروي

إن القسم الأول من «الأيديولوجية العربية المعاصرة» يهدف إلى إظهار انعدام وجود مفكر واحد منذ بداية النهضة إلى اليوم سالم كلياً من تأثير الأفكار الخارجية، وهذه تستوعب في الوقت ذاته الذي ترفض فيه بعنف لأنها تختفي في صورة التساؤلات. إن

المفكر العربي منذ النهضة يرد على الغير، زي يترك دائما مبادرة السؤال للغير، والسؤال كما يعلمه المناطقة في القديم والحديث يحدد حتما الجواب من يدعو إلى رفض الأفكار المستوردة اليوم، بعد مرور أكثر من قرن على «النهضة» وعجز جميع المصلحين عن السباحة في غير محيط الأفكار والنظريات الغربية، يفوه بكلام فارغ إذن، كلام لا معنى له إطلاقا، لا يعود عليه بشيء ملموس، ومستحيل منطقيا وتاريخيا واختباريا، لأن رباطنا بالتراث الإسلامي في واقع الأمر قد انقطع نهائياً وفي جميع الميادين. وأن الاستمرار الثقافي الذي يخدمنا، لأننا ما زلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم إنما هو سراب. وسبب التخلف الفكري عندنا هو الغرور بذلك السراب وعدم رؤية الانفصام الواقعي، فيبقى حتما الذهن العربي مفصولا عن واقعه، ومخالفا عنه، بسبب اعتبارنا الوفاء للأصل حقيقة واقعية مع أنه أصبح حنيناً رومانسياً منذ أزمان متباعدة (...).

من المحقق أن المفكر السلفي سيفني وجود الانفصام المذكور على أساس تجربته الوجدانية، لكن باستشهاد بالوجدان يعترف ضمناً بصحة ما نقول لأن التجربة الوجدانية لا تعمم نظرياً وتحليلياً وإنما تتطلب اعتقاد الكشف. فالمثقف الشاب الذي يستمع اليوم إلى الدعوة السلفية بآثارها تعبيراً عن واقع عام ممارس قد تفتح الأبوابه ليقوم هو نفسه بتحليل مواز لما قدمنا وحيث يرى أن المسألة الآن بالنسبة للعرب لا تتعلق برفض الأفكار المستوردة بقدر ما تلخص في ضرورة الاختيار بين الأفكار المعروضة علينا وعلى غيرنا من الخارج تلك التي تنفعنا في كسب معركة الحياة، أي استمرار الوجود العربي كوحدة تاريخية لما وزن. وبارتفاع هذا الحاجز الذهبي، الذي قد يكون أصل التأخر الفكري العربي، قد نستطيع آخر الأمر أن نلاحظ الواقع ونراه فعلاً، وأن نعيش تطورات العالم العصري داخل وخارج مجتمعنا ونستوعبها في خواطرننا. منذ النهضة ونحن نعيش بأجسامنا في قرن وبأفكارنا وشعورنا في قرن سابق، بدعوى المحافظة على «الروح الأصلي». وتلك كانت خدعة من القسم المتأخر في نفسائنا وفي مجتمعنا، لاستمرار واستغلال التأخر. ستبقى مسألة الخصوصية والمميزات مطروحة لكن في نطاق الاعتراف بوحدة التاريخ ونفي إمكانية الوفاء الدائم لنبط أصيل. الغرض من التحليل التاريخي هو أن نفضل آخر الأمر الخصوصية عن الأصالة، فالأولى حركية متطورة والثانية سكونية متحجرة ملتفتة إلى الماضي.

ع. الله العروبي العرب والفكر التاريخي

دار الحقيقة بيروت 1973 ص ص 22-23.

### 35. لا تملك للحداثة إلا بتجاوزها ولا تتجاوز إلا بالاستيعاب

ع. العروي

الحداثة ماهي؟ واقع تاريخي، ومفهوم مستنبط الواقع التاريخي ألخصه مع المؤرخين، بعض المؤرخين، في النقط التالية :

- ثورة اقتصادية .
- إحياء التراث القديم في الفلسفة والقانون .
- ثورة علمية مبنية على الملاحظة والتجربة .
- إصلاح ديني موجه ضد الكنيسة واحتكارها التأويل للمقدس .
- ثورة فكرية تعتمد أساسا على العقل .
- ثورة سياسية موجهة ضد الفيودالية والكنيسة .

هناك تكامل وترابط بين هذه الثورات المختلفة، لكن هناك اختلافاً كبيراً بين المؤرخين. ليس هناك اتفاق حول ماهي الثورة المتقدمة على الأخرى وماهي التي كانت أصلا والتي كانت نتيجة.

من هذا التطور استنبط المفهوم عبر عقود وعلى مراحل. وهو يدور حول المفاهيم التالية : سلطة الفرد، حريته، حقه، تدبيره لشؤونه، وهيمته على الطبيعة. إذن مكونات المفهوم بعد أن «حدث» بعد أن «وقعت» الحداثة، مكونات المفهوم المستنبط هي؛ الفردانية، العقلانية، الحرية، الديمقراطية، العلمية أو العلمانية (بمعنى العلم الحديث).

قد نتساءل هل هناك مطابقة بين الاسترسال التاريخي والتناسق المفهومي؟ هذا نقاش طويل عريض ولا زال جاريا بين المؤرخين والمفكرين والفلاسفة، وبينهم رجال العلوم الاجتماعية.

هل ننطلق من مفهوم المؤرخين حتى ولو كانوا متفلسفين مثل فولتير أو جاكوب بوكارت ... أو ننطلق من مفهوم الفلاسفة الأحرار، كانت، هيجل ... واليوم كلام كثير هو عن هيدجر ... إذا انطلقنا من الواقع واستمعنا أولا إلى المؤرخين أو انطلقنا من المفهوم واستمعنا أولا للفلاسفة المناهضين للتاريخ (لأن هناك فلاسفة يتبعون هذه الوجهة)، فإن

النتيجة تكون مختلفة تماماً في التصور وفي الحكم .

المؤرخ لا يمكن أن يقول سوى أن الحدائث حدثت ، لم تكن قدراً ، كان من الممكن ألا تحدث ونستمر في نظام تقليدي لا يناقشه إلا البعض دون أن تظهر هذه البدع التي كونت فيما بعد كما نفهمه نحن من كلمة «حدائث» . حصلت هاته الحدائث في بقعة معينة في وقت معين . والمؤرخ يسجل ثانياً أنها تمت على مراحل ، بل إنها تشكلت كثورة مستمرة . بل إن هذه الظاهرة هي التي تحدد معنى التاريخ الحديث وتفصله عن السابق ... التاريخ الحديث عبارة عن صراع متواصل بين الفئات بين الأنظمة ، وبين الأفكار .

يسجل المؤرخ ، ثالثاً ، أن الحدائث مواكبة لضدها . في كل فترة نجد الظاهرة التي تبدو لنا في ما بعد من مكونات الحدائث وفي نفس الوقت نجد الظاهرة المناقضة لها . ومن خصائص الحدائث أنها تربى في ذاتها ضدها . لا حدائث إذن دون حدائث مضادة .

منذ البداية هناك تساؤلات : الفرد ماهو؟ هل هو موجود باللمس لأن ما يرى بالفعل دائماً وأبداً هو عضو في أسرة في قبيلة في جماعة إلى آخره ... العقل ما حده وما قدرته؟ أو ليس مجرد آلة تتلاعب بها أهواء الناس؟

الحرية ما جدواها في مواجهة المجهول والطبيعة الغاشمة؟ الديمقراطية ما أساسها؟ من يرعاها ويضمنها؟ من يراهن على استمرارها وبقائها؟ ألا تنتهي ضرورة إلى فوضى عارمة؟ العلم ما مجاله وما ثمراته؟ أليس مآله فساد خلق النسل؟

وكما أن الحدائث لم تظهر دفعة واحدة ، لم تكن دائماً واعية بتلازم كل مكوناتها ، في نفس العصر ونفس المكان ونفس الطبقة ، وربما في نفس الشخص نجد الموافق والمناوئ لها . هذاروسو يرفع مبدأ حرية العقيدة ، وفي نفس الوقت يعادي الحضارة والفهم والعلم كذلك . هذا فولتير يقاوم الاستبداد يدعو إلى التسامح ، ومع ذلك يحارب الديمقراطية . هذا بأشكال قبلهما يطور العلم ويشارك فيه ثم يرفض البتة تدخل العقل في شؤون العقيدة .

خلال عقود ، بل قرون والحدائث تتكون بالتدريج . لم تتوقف لحظة واحدة هذه التخوفات والتحذيرات والتساؤلات قيل ، على طول الحدائث ونبه على أن مفهوم الإنسان أشمل من مفهوم الفرد . ونبه وقيل على أن العقل عرضي ، أي مجرد وسيلة يحضر

ونغيب، الحرية مفهوم متناقض. الديمقراطية تطلع إلى نظام خيالي لا يمكن أن يستقر. العلم الطبيعي صناعة ودربة مبنية على المشاهدة وتقليد قوى الطبيعة، وفي أعلى صورة على الفرضيات والتوافق، لا يمكن أن يدرك أبداً الحقيقة في ذاتها (وهذا، كما تعلمون قول فلاسفة كبار مثل هيوم وكانت ...)

وبقدر ما تتقدم الحداثة وتلتحم وترسخ بقدر ما تتعالى أصوات المحذرين سيما بعد الثورة السياسية في أمريكا وفي فرنسا. وإذا كان القرن الثامن عشر الأوروبي هو عصر التفتح والتنوير والثقة في الإنسان والتبشير بالأفضل، فإذا القرن الذي تلاه رغم أنه كان عصر التصنيع والتوسع الأوروبي، كان في الغالب عصر معارضة سافرة لواقع الحداثة ولا أدل على ذلك من ثنائية الماركسية التي تدعو من جهة إلى الإسراع بالحداثة لا للاحتفاظ بها بل لتجاوزها وتجديد ظروف الالتئام الأصلي في ظروف مستحدثة.

وبالفعل مع مطلع القرن العشرين اصطدم مشروع الحداثة بتناقضات ذاتية في صور

ثلاثة :

أولاً : الاستعمار الذي أبرز تهافت معنى الفرد والديموقراطية والحرية. ولم ينبج من النقد في إطار الفكر الاستعماري إلا العلم التجريبي الذي أكد منافعه في الميدان الطبي والمواصلات، وتحسين الإنتاج. وكذلك العقل الذي ساعد على تخطيط السياسة الاستعمارية ونجاحها.

ثانياً : الحروب والقرن التاسع عشر قرن حروب مستمرة لم تتوقف منذ اندلاع الثورة الفرنسية. فهذه الحرب المتواصلة التي مزقت وحدة أوروبا، أبرزت تهافت مفهومي العقل والعلم، إذ عوض أن يخدم السلام والتعاون بين الشعوب عملاً (العقل والعلم) على تأجيج حوافز العداوة والمنافسة.

ثالثاً : الثورة الشاملة التي حلم بها كل السياسيين على أنها ستقلب الأمور رأساً على عقب. ففكرة الثورة أبرزت تهافت الفردانية والحرية والعقلانية والعلمانية. ولم يفلت من النقد في إطار الإيديولوجيا الثورية إلا مفهوم الديموقراطية. إذ كان هو هدف الثورة ولو كان ذلك في المستقبل البعيد.

يعني الاستعمار وهو العنف ضد الغير، الحرب وهي العنف ضد الجار، والثورة وهي العنف ضد الأخ، إن الفرد قد يكون حراً متدبراً لشؤونه عاقلاً بالنسبة لنفسه فقط تجسدت أزمة الفردانية في الماركسية لأنها في الأساس نقد الفردانية. تجسدت أزمة الحرية في الاشتراكية، تجسدت أزمة العقلانية في الفرويدية وغيرها، تجسدت أزمة الديمقراطية في النظام الفاشستي وغيره، وتجسدت أزمة العلم في النظرية النسبية إلى يومنا هذا.

وبما أن الحدائثة عادت مرادفة للحضارة الغربية، ولن نقول أوروبية أو مسيحية، كثر الكلام عن أزمة الحضارة وبدأ البحث عن بدائل، إما في الماضي (هناك من بحث عن الإنقاذ لدى البوذيين وغيرهم)، وإما في المستقبل وهو تطور الخيال أو ظهور كتابات جديدة تعرف بالخيال العلمي.

فإذن، ونحن نقرب شيئاً فشيئاً من وضعنا الحالي، لا مجال للاستغراب إذا وجدنا تيارات كثيرة تعارض بعنف الحدائثة في الثقافات التي لم تعرفها أو التي فرضت عليها فرضاً عن طريق الاستعمار : الصين، الهند (تذكروا كتابات وأعمال غاندي)، وبالطبع بلاد الإسلام وسيماء الوطن العربي الذي عرف قبل الاستعمار الأوروبي الحكم العثماني المتوالي. وقبل ذلك عرف الحروب الصليبية، هناك إذن تراكم في الوعي.

لسنا إذن في وضع من هو خارج الحدائثة، ويتساءل هل أدخل فيها أو لا؟ كما أن الحدائثة لم تتقبل أبداً بدون معارضة في بلاد منشئها. الحدائثة فرضت على الجميع بعنف مع تفاوت في ذلك، فرضت على ألمانيا بالحرب وعلى روسيا وإيطاليا، بل على هولندا وإنجلترا وفرنسا.

وضحايا التحديث لا يزالون يعيشون تلك الماراة في الأعمال الأدبية. فالأدب الأوروبي الحديث كله، من سيرفانتيس إلى ديكنز إلى دوستوفسكي، يمكن أن يعتبر وثيقة إنسانية مسجلة ضد النتائج السلبية للحدائثة، الأدب الأوروبي الحديث، في العمق، وثيقة شجبت لعملية التحديث.

هناك إذن تلاقح بين رفض الحدائثة أو معاداتها، وبين تجاوزها. يمكن دائماً أن نقارن ونقارن، أن نستوحي أفكاراً سابقة على عهد الحدائثة (قبل حدائثة)، وأخرى معارضة ومعاصرة لها في نفس الآن. وثالثة لاحقة عليها (بعد حدائثة)، لنبرهن على أن مفاهيم الحدائثة، لا واقعها (لأنه سجل)، إما مبسترة مجزوءة وإما سطحية. من مابين

المؤرخين والمفكرين ينفي ذلك؟

الحداثة كانت، في إحدى مراحلها بعد البدء بالوعي بها، لنقل في القرن الثامن عشر، اختياراً فكماً يقال في المنطق «كل حد نفي» فكذلك في اختيار الحداثة إهمال شيء آخر، لا يمكن بحال أن تكون الحداثة أو أي شيء آخر كل شيء بالنسبة للجميع.

هذا بالنسبة للمفهوم، وأظن أنني أعطيت للمفهوم، ولنقل هذا المفهوم، كل ما يمكن أن يقال فيه. لكن مع كل هذا بجانبا يبقى الواقع، وهو مجتمعات عرفت الحداثة بل لنقل اكتوت بها. عرفت في نفس الوقت الحداثة وضدها، استمعت لما تبشر به واستمعت كذلك لما تحذر منه، استمعت لإنجازاتها ووعودها وتطلعاتها، كما عرفت واستمعت للمعارضات والتحذيرات المواقبة لها والأزمات الناجمة عنها من حروب دولية وصراعات داخلية وقلق نفساني وتيه عاطفي (التيه الذي يركز عليه أمثال ميشيل فوكو).

رغم كل هذا فهذه الدول هي اليوم تقول أو تدعى أو تظن أو تتطلع إلى تجاوز هذه الحداثة بالوسائل والقدرات التي وفرتها لها الحداثة وبالطبع نتكلم نحن عن حداثة موشومة أوروبية لأنها هي التي تواجهنا وتحداها اليوم ففي يوم ما في الماضي كانت حداثة إسلامية، كانت حداثة صينية، كانت حداثة يونانية، كانت حداثة رومانية، وربما كانت هناك حداثات لم نطلع عليها بعد. لكن ما يواجهنا اليوم هي الحداثة الموشومة أي الحداثة الأوروبية.

إذن، هاهنا مجتمعات عرفت الحداثة إما طوعاً وإما كرها. وفي الغالب طوعاً وكرها، في الشرق وفي الغرب، بين الموحدين وبين المشركين. فهي الآن غنية واعية منتظمة قوية متعلمة مهيمنة على الأرض وعلى الفضاء. أمرها نافذ وكلمتها مسموعة. وهاهنا مجتمعات نقلت الحداثة كصفعة أو كركلة فرضت عليها فرضاً في صورة التاجر والمبشر والغازي والمعمار.

هذه الحداثة في صورتها الاستعمارية الاستيعادية الاستغلالية، وأحياناً القاتلة، غيرت الآفاق، وتركت النفوس على حالها. بل دفعت بها إلى الوراء، وهذه النقطة أشرت إليها مراراً، الحداثة المفروضة تغرس، ترعى، تنمي النزعات المعادية لها، قامت يوماً ذلك المجتمعات، التي عرفت الحداثة في صورتها الاستغلالية الوجدانية فوجدت الحداثة بين أظهرها (كما قلت في شكل تاجر أو راهب أو متودد داع إلى الإصلاح أو



غاز...) وذلك بسبب الغفلة واللاوعي والانتكال الطويل على الوسطاء والمرترقة فلم تستطع لا التوصل منها ولا ترويضها حتى بعد أن استعادت استقلالها بتدبير شؤونها.

وحيث تزامنت الحداثة والاستعمار حاول البعض التخلص من الاثنين. وقد تعتبر الغاندية واللينينية والماوية والحمينية محاولات من هذا القبيل. مع أن هناك تعارضا بين لينين وماو من جهة والحميني وغاندي من جهة أخرى، التقييم مختلف وبالتالي التكتيك طبعاً. والمعضلة التي تفسر الاختلاف هي التالية :

كيف نحقق الهدف؟ بوسائل قبل حداثية (هذا كان اختبار غاندي مثلاً). الأمر غير ممكن كما تبرزه مشكلة الحرب والتجارة والسياسة الدولية، وكما أوضحه التطور التاريخي نفسه، أم نحققه بوسائل الحداثة؟ (وهذا اختيار لينين وماو) أو على الأقل بعض مظاهر الحداثة العقلانية والعلمية مع إهمال المكونات الأخرى (الفردانية والحرية والديموقراطية)، لكن استيعاب العقل والعلم دون الاعتماد على الفرد الحر المسؤول هل يؤدي بالغرض؟

لست من الذين يفتقون اليوم على قبر لينين وماو. لكني أرى اليوم أن تجربة القرن العشرين تشير إلى أنها يمكن معارضة الحداثة إلا بتجاوزها.

ع. الله العروي، «عوائق التحديث» ملحق  
جريدة الاتحاد الاشتراكي، الجمعة 27 يناير  
2006.

### 36. عوائق التحديث

ع. العروي

كل ما يمكن قوله ضد الحداثة قد سبق أن قيل أثناءها وفي ظلها، وبما أن العملية استؤنفت بعد توقف (هذا هو مضمون العولمة)، فيمكن دائماً إعادة النقد الذي سمع أثناء الحداثة. فماذا نرى في عالم اليوم؟ نرى وضعاً، هذا حازم فاصد كالصين مثلاً، على غرار يابان الأسس، وذاك متردد متقاعس. لم تعد المسألة مسألة أهداف وقيم. هذه خرافة بل أكذوبة سافرة، كلنا نريد الرفاهية والأمن والثقافة. الجميع يريد حظه من الخيرات وإلا لما احتج، لما تظاهر، لما أضرب عن العمل.

الحداثة موجة العوم ضدها مخاطرة، ماذا يبقى؟ إما الغوص حتى تمر الموجة فوق رؤوسنا فنظل حشالة وإما نعوم معها بكل ما لدينا من قوة فنكون مع الناجين في أية رتبة كان. تسألون. ماهي العوائق؟ استخلصوها أنتم من عرضي هذا، وهذا هو المنهج القويم.

العائق الأول- كما تبين- فكري، هو المعارضة الغبية الجاهلة أو التأييد الماكر القول إن الحداثة كانت مروقا تنطعا. جهالة ندم عليها أصحابها فلزمت التوبة على القائمين عليها والقائلين بها والداعين إليها، هذا عائق لا سبيل إلى استئصاله، فأمره موكول إلى الحداثة ذاتها، إما تقهره وإما يتلفها، وإذا كان التلف فكلنا خاسرون.

أما العوائق الأخرى فيمكن أن نساهم في معالجتها ولو بتشخيصها. هي تلك التي تمت بسبب ما إلى إحدى مكونات الحداثة. كل ما يعوق تحرير الفرد من مختلف التبعيات السياسية، الاجتماعية، العائلية. العشائرية، الفكرية يعوق التحديث. كل ما يعوق الحريات المدنية والسياسية يعوق التحديث، كل ما يعوق الديمقراطية في سيادة الشعب (شعب الأحياء لا شعب الأموات) يعوق التحديث، كل ما يعوق العقلانية العلمية (منطق التجربة والاستقراء) باللجوء إلى الغيبيات في حياتنا اليومية، في كل حركاتنا وسكناتنا، في مأكلاتنا وملبسنا ودوائنا. في ما نقرأ ونشاهد، يعوق التحديث.

كل واحد من هذه العوائق مجسد في قانون، في عادة، في سلوك في عبارة، في فكرة، في نكتة، في مثل، لكل عائق مناه، الأسرة، الجماعة، الحرفة، الحزب، المدرسة، المكتب، المتجر، لكل عائق وجه، وبدأنا بتوضيح هذا الجانب، اقتصادي سياسي عقائدي. كل واحد منا يستطيع أن يذكر أمراً يقلقه أو يستفزه، قد يسميه غباوة أو سفاهة أو جهالة أو بدواة، بدعة، أو ظلماً، أو تعدياً. وكل تعبير يدل على تكوين واختيار. لكن في واقع الأمر، في خاتمة التحليل، قال ذلك أو لم يقله، فإنه يعرف الشيء الذي يستفزه، ويسميه بإحدى الكلمات التي يستفزه. ويسميه بإحدى الكلمات التي ذكرت، بكونه عقبة في وجه التقدم والرفق وحسن تدبير الشأن العام. يود إصلاحه، وأحياناً يعمل على إصلاحه باليد أو باللسان أو بالقلب.

فإذا كان لحديثي هذا من فائدة فهي تشجيع كل منا أن يربط بين هذا الأمر المزعج أو القلق وإحدى ركائز الحداثة كما وضحتها. هذا اجتهاد مطلوب منا أن نقوم به جميعاً دون حاجة إلى مساعدة أحد، وإذا ما فعلنا ذلك وخرجنا من الاختبار بنجاح، فعندها نكون قد

عبرنا، ذهنياً على الأقل، هذه الحداثة.

ع. الله العروى، «عوائق التحديث» ملحق  
جريدة الاتحاد الاشتراكي الجمعة 27 يناير  
2006.

### 37. منطق الفعل : الاختيار والحسم

ع. العروى

يتشبث عبده بمفهوم الإصلاح فيتبني في المفارقات. ينفي ابن خلدون إمكانية الإصلاح فلا يشعر بأية مفارقة. نتيجة بحثنا هي أن لا يتخلص من المفارقة إلا من نفي ضرورة الإصلاح لسبب أو لآخر. ينفي من لا يشعر بضرورته لضيق أفقه وينفيه من يشعر به ويتعاضى عنه إشفاقاً على توازنه النفسي وتوازن مجتمعه. وما أكثر من يتجه هذا الاتجاه بين المثقفين الحائرين!

يقول هؤلاء منذ عقود : لو كنا محلّ السلف لما شعرنا بأي داع إلى التغيير. وما المانع من أن نحلّ محلهم سوى ضعف الإيمان وقصر الباع؟ وإذا اعترض معترض وهل هذا أمر ممكن؟

يجاب : الممكن واقع (جواب عبده نفسه). وإذا اترض آخر : وهل هذا محتمل؟  
يجاب : الاحتمال ظن والظن لا يعني ... (جواب ابن خلدون نفسه).

هذا إذن أحد المسلكين للانفلات من المفاوqe بنفي الإصلاح بمعنى التجديد الحقيقي إذ أصبح التجديد يعني في العرف إحياء القديم الأصيل. المسلك الآخر والمضاد هو الإقدام على وضع منطق الفعل بعد الإعراض عن منطق الاسم مهما كانت أصوله وفصوله، بعد استخلاص الدرس من تحليلات ابن خلدون الذي جمع الفلاسفة والتكلمين والمتصوفة والفقهاء والمحدثين في زمرة واحدة وجعل منهم جميعاً شراح أسماء وحدود (...).

يقال أحياناً : أو لم تنزصل النهضة الأوروبية في إحياء الثقافة القديمة. الواقع أن الأمر لا يتعلق في هذه الحال بإحياء بقدر ما يتعلق بخلق وإبداع، خلق ثقافة قديمة هي في الحقيقة مرآة لما كان يصبو إليه الأوروبيون، وأغلبهم جرمان وليسوا من اللاتين واليونان،

فحقق، ه فعلاً بعد قرون من خلال حركة تنكر ورفض لثقافة الكنيسة المهيمنة . وعندما أراد البعض أثناء القرن 19 م(عهد الرومانسية) إحياء ثقافة القرون الوسطى فإنهم واجهوا نفس المفارقات التي نواجهها (انظر كمثال على ذلك ملاحظات الشعراء . س . اليوت عن الثقافة) . يفهم هذا كل من تأمل درس ما كيا فلي .

نلتفت إلى ما يجري حولنا : نواجه داخل الأسرة مشكلة تحديد النسل وتعدد الزوجات وقصور المرأة، في مجال الاقتصاد ضعف الإنتاج وشح الاستثمار والخوف من البضاعة بتذخير المسكوك والتهافت على العقار، في مجال الدفاع الارتجال وضعف التأهيل وانعدام الرؤية السطرحية، في مجال السياسة العجز عن تأمين صدق الانتخاب ورعاية المصالح . الخ ... لا تعقل ولا ترشيد في أي من هذه المستويات . فنقول : هذه مفارقة ... هذه رواسب عهد الجاهلية، ثم نتيه في التحليلات والتبريرات مستشهدين بأراء المغرضين من الأنثروبولوجيين الغربيين .

أولا يبدو لنا الآن أن السبب أقرب وأوضح مما يدعيه الكثيرون؟ لم نحسم في أي من المشكلات المطروحة لأن الحسم يتطلب الاعتياد والتمرن على منطق الفعل في حين أننا نطبق على الفعل باستمرار منطق الاسم لأننا نؤمن ونقول منذ قرون أن الموروث من ثقافتنا مبني على العقل إطلاقاً . هذا التعميم والإطلاق في المفهوم يقلب عند التطبيق العقل إلى لا عقل . تنعكس العلائق والأسباب في ممارساتنا اليومية . نود شيئاً، نراه صالحاً مفيداً، ثم نتبع سبيلاً يبعدنا عنه، ظناً منا أننا بذلك نتوسط في أمرنا ولا نغلو، أو أننا نوافق بين المعقول والمنقول . وعندما نرغم إرغاماً على الاعتراف بالخطأ نصيح : هذه مفارقة ! . هيهات أن تكون ليست مفارقة، بل هي عين الموافقة إذ نخضع مسبقاً الفعل للقول ... موافقة وإن بدت لنا في شكل مفارقة لأن العلاقة الأصلية عندنا مقلوبة ... لا يكون العقل عقلانية، لا يجسد في السلوك، إلا إذا انطلقنا من الفعل، وخضعنا لمنطقه ثم بعد عملية تجرييد وتوضيح وتعقيل أبدلنا به المنطق الموروث، منطق القول والكون، منطق العقل بإطلاق .

عبد الله العروي، مفهوم العقل المركز

الثقافي العربي بيروت 1996، ص 362-364

## فهرس

تمهيد

- 5 نقد الحدّاءة من منظور عربي - إسلامي
- 7 1 . عوائق تجديد الفكر العربي
- 7 2 . التُّراثُ والحدّاءة والتنمية
- 9 3 . مكفرة الفكر
- 14 4 . الحدّاءة والعلمانية
- 16 5 . الأُمَمُ المريضةُ في العصر الحديث
- 19 6 . الخلافةُ مقامٌ سياسي وليستَ مقاما دينياً
- 22 7 . مَنْ الَّذي يتخذ قرارَ التحديث
- 23 8 . فَشَلُ الحَدّاءةِ في العالمِ الإسلامي
- 26 9 . العقلُ الحَدّائي والعقلُ اللاهوتي
- 30 10 . عَلاماتُ الحَدّاءةِ
- 34 11 . الإسلامُ والحدّاءة
- 37 12 . تحدياتُ التغريب وقضاياها
- 39 13 . خصائصُ الحدّاءة
- 39 14 . سلبيات الحدّاءة وأخطاؤها
- 44 15 . اختراقُ نقائضِ الحضارةِ الحديثةِ للمُجتمعاتِ العربيّةِ
- 48





«الحدثة» العربية الإسلامية لم تكن اختياراً ذاتياً، ولم تنتج عن مخاضات داخلية، أي لم تكن نتيجة تطور وارتقاء ذاتي، بقدر ما كانت وسيلته وأداته. لقد ارتبط دخول الحدثة إلى الفضاء العربي الإسلامي منذ البداية بصدمتين قويتين: صدمة الحدثة ذاتها بجذتها وغرابتها وغرائبيتها وأعاجيبها وقدرتها السحرية والساحرة، ملفوفة في صدمة أخرى هي صدمة الاستعمار وزوال السيادة، مع ما ولدته هذه الصدمة من شعور بالدونية والتأخر وكل المشاعر الارتكاسية العاكسة للصدمة النرجسية القوية للثقافة المحلية.

ولدت هذه الصدمة المزدوجة والمضاعفة على مستوى وعي النخب، ردود فعل متباينة من إحياء ردود فعل العضوية الراضية والداعية إلى العودة إلى الأصول والاحتماء بالتراث وتمجيد الماضي، وأمثلة عالم الأجداد، إلى انبعاث ردود فعل النقد الذاتي والخروج من شرنقة أوهام الذات الجماعية عبر نفسها، والدعوة إلى الاحتذاء بالآخر واقتباس علمه وتقنيته ونمط تدبيره السياسي، وثقافته ونمط نظرته للوجود.

هذه الثنائية العميقة في وجهتها الوجودية والفكرية، مع ما يلزمها من شروخ وردود فعل ارتكاسية واستشرافية، ما تزال تعمل بدinامية في قلب الواقع، وتعبر عن نفسها بصيغ وأشكال متنوعة حاولنا في هذا الدفتر أن نقدم صورة تقريبية عنها.