نقد الحداثة
I

ما الحداثة؟

يوسف سلامة

صدرتْ في مختلف اللغات كتبٌ كثيرةٌ عَنْوَنَها مؤلِّفوها بما عَنْوَنّا به هذه الدراسة. وقد تنوعتْ ضروبُ معالجتهم لهذا المفهوم التاريخي والاجتماعي والسياسي والفني والأدبي والفلسفي والاقتصادي بحسب المداخل التي حاول كلٌّ منهم تحليلَ هذا المفهوم بدءاً منها. والواقع أنّ كلاً من هذه النعوت التي حملناها على هذا المفهوم أعلاه تصلح أن تكون بدايةً ينطلق منها المحلِّلُ في شرح مفهوم «الحداثة» وتتبُّع تاريخه والوقوفِ على انتقاله من ميدان إلى آخر. إذ شَمَلَ هذا المفهومُ ميادينَ الحياة الأوروبية كلها ابتداءً من القرن السادس عشر؛ غير أنّ ذروة انتشار الحداثة في الحياة الأوروبية كانت في القرن التاسع عشر الذي يُعدّ بحقّ نقطةَ تحوُّلٍ في تاريخ العالم بأكمله، لكون الحداثة قد غزت كل ميادين الحياة في المجتمعات الأوروبية الغربية.

وما سنضطلع بدراسته هنا يقتصر على محاولةٍ لعزل ماهية «الحداثة» وطابعها المميِّز، وذلك من خلال التركيز على نقطة واحدة نعتقد أنها جوهر الحداثة، في حين أنّ انتشار الحداثة إلى الميادين الأخرى لم يكن إلا نوعاً من الامتداد الطبيعي لهذا المفهوم في دوائر الحياة المختلفة.

*

لا شكّ أنّ «سيادة العقل»، التي بدأتْ تبسط سلطانها بالتدريج على حياة أوروبا الغربية ابتداءً من القرن السادس عشر، هي الماهية المميِّزة لهذه الحداثة المنتصرة، والتي اتخذتْ لنفسها من «مبدإ التنوير» ومن «فلسفة التنوير» قاعدةً صُلبةً أقامت عليها مبرراتِ انتصارها، الأمر الذي سمح «للحداثة»، في نهاية المطاف، بالفوز في كل المعارك التي خاضتها العقلانيةُ الأوروبية ـ وإنْ شئتَ فَقُلِ «الحداثة» أيضاً ـ ضد سلطان الدين ورجاله، وتسلُّطِ النظم السياسية الإقطاعية الرجعية، والتحالُفِ غير المقدس الذي كان قائماً بين السلطة الدينية والسلطة السياسية.

وعلى هذا فالحداثة تشير هنا، أولاً وبالذات، إلى العقل وسيادته. وكانت «العلمانية» ـ بالمعنى الواسع للكلمة ـ واحدةً من ثمارها من ناحية، ومن ناحية أخرى، عنصراً أكّد فاعليته دوماً في تعزيز سلطة العقل، وتمهيدِ السبيل أمامه لمزيدٍ من الهيمنة والانتشار في التاريخ الأوروبي اللاحق الذي يبلغ ذروتَه اليومَ وتتحول فيه «الحداثةُ» إلى أزمةٍ في نظر الكثيرين من المفكرين الأوروبيين؛ وهي أزمةٌ تستوقف الفكر وتقتضي منه ممارسة النقد مرةً أخرى لما تم إنجازُهُ، أي لكلّ المسار الطويل الذي تمّ قطعُهُ: ابتداءً من إعادة الاعتبار «للطبيعة» مع فرنسيس بيكون الذي استمر فكرُهُ حيّاً داخل الفلسفة التجريبية حتى «جون ستيوارت مل»، وانتهاءً بإعادة الاعتبار «للذات الإنسانية» في فلسفة ديكارت وفي الفلسفات التي صدرتْ عن «الديكارتية» وجاءت مطبوعةً بطابعها.

*

وإذا شئنا الدقة قلنا: تشير «الحداثة» في التفكير الغربي المعاصر إلى معنيين على الأقل: أولهما هو المعنى الذي ارتبط ظهُورُهُ بالحركة النقدية التي برزتْ داخل التفكير اللاهوتي في «الكنيسة الرومانية الكاثوليكية» في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. ولقد استهدفتْ هذه الحركةُ أصلاً إعادةَ تأويلِ التعاليم الكاثوليكية في ضوء النظريات السيكولوجية والتاريخية والفلسفية للقرن التاسع عشر. وقد أُطلق وصفُ «الحداثيين» على كلّ مَنْ شارك في صياغة الأفكار الرئيسية لهذه الحركة اللاهوتية المجدِّدة داخل الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، أو قَبلها، أو آزَرَها.

وكان أول ظهورٍ لهذا المصطلح في إحدى المجلات اللاهوتية عام ١٨٩٢، وسرعان ما تلقفته بعد ذلك الدورياتُ اللاهوتيةُ الفرنسية والإنكليزية والألمانية. وأما أول ظهور لهذا المصطلح في وثيقةٍ كنسيّة رسمية، فقد كان في «رسالة الأساقفة الوعظية المسيحية الجامعة لشمال إيطاليا» وذلك عام ١٩٠٥.

ومن الممكن اعتبارُ ردِّ فعلِ البابا «ليو الثالث عشر»، في ١٨ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٨٩٣، على ظهور الاهتمام الأولي بالدراساتِ النقديةِ **للكتاب المقدس**، المستندةِ إلى الكشوفات الآثارية واللغوية والعلمية، بمثابة إحدى المقدمات الأساسية التي أدّتْ إلى ولادةِ نوعٍ من «الحداثة» أو «التحديث» في الفكر اللاهوتي للكنيسة الرومانية الكاثوليكية. فقد أصدر البابا المذكور «منشوراً بابوياً» حدَّد فيه المعاييرَ والمواقفَ المستندة إلى النقد التاريخي. ويتلخص هذا الأمر البابويُّ في عبارةٍ واحدة هي: أنّ الكتب المقدسة قد كُتبتْ

بإلهام من «الروح القُدُس»، وأنّ اللّه قد منح «العصمةَ» لمؤلفيها من الخطإ. ولقد كانت مخالفةُ القسيس الكاثوليكي الفرنسي «لوازيس» للمبادئ التي حددها البابا بهذا الصدد أمراً مشتركاً بينه وبين مجموعة من المثقفين الأوروبيين المسيحيين في فرنسا وانكلترة وإيطاليا؛ إذ لم يكن هؤلاء مقتنعين بصحة هذا الأسلوب في الدفاع عن العقائد المسيحية لكونه يتجاهل التاريخَ العلمي، ويبالغ مبالغةً عظيمة في الاعتماد على الميتافيزيقا التقليدية، وينتهي إلى دوغمائيةٍ ضيقةِ الأفق تخلو من كل قيمةٍ دينية وروحية. فلقد كان الإيمانُ في نظر الحداثيين داخل الكنيسة الرومانية الكاثوليكية:

«تعبيراً عن الخبرة الناجمة عن معتقدات الإنسان في اللّه، لا تعبيراً عن القبول المؤسَّس على الفكر لكلمة اللّه الموحَى بها. ولقد سجّل **الكتابُ المقدس** مراحل متعاقبةً لهذا التطور الإنساني، إذ لم يكن وحياً من اللّه غيرَ معصوم من الخطإ، وإنما كان بالأحرى مجردَ صيغ تصديقيةٍ وحقيقيةٍ للعصر الذي أنشأها. ذلك لأنّ كل عقيدة وكلّ دين قد مثّلا مستوى محدداً من مستويات التطور الإنساني؛ ولقد كانت الكاثوليكية هي المرحلة العليا التي وصلتْ إليها الإنسانيةُ. وما لم تَفْتح الكاثوليكيةُ بنيَتَها الدوغمائيةَ لمعطيات التاريخ العلمي والسيكولوجيا الحديثة، فمآلها أن تُنْسَخَ من قِبَل دينٍ آخر يكون أكثر قبولاً من جانب الإدراك الفطري الإنسانيّ للألوهيّة».

ولقد أُطلق مصطلح «الحداثة» على جملة هذه النظريات التي تبناها هؤلاء المثقفون المسيحيون في مطلع القرن العشرين على وجه التقريب. وعلى الجملة يمكن القول: إنّ مصطلح «الحداثة» هنا «يشير إلى الحركة الفكرية التي اشتملتْ على المجموع المتداخل والفضفاض من القضايا والأطروحات التي تبنّى الدفاعَ عنها أعضاءُ الحركة الذين أُطلق عليهم اسم 'الحداثيين'»(١).

*

وأما المعنى الثاني لـ «الحداثة»، وهو المعنى المقصود في دراستنا هذه حصراً، فلا يكتفي بالنظر إلى الحداثة على أنها مفهومٌ سوسيولوجيٌّ أو سياسيٌّ أو تاريخي، بل «نمطٌ حضاريٌّ خاصّ يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية. فمقابل التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الأخيرة [أي الثقافات التقليدية] تَفْرض الحداثةُ نفسَها على أنها شيءٌ واحدٌ متجانس، يَشعّ عالمياً انطلاقاً من الغرب»(٢). ومع ذلك فلا يصحّ النظر إلى «الحداثة»، مهما كانت الأسباب، على أنها معطى بسيط متجانس في كل جهاته ونقاطه. ذلك لأنها في الحقيقة:

«معطًى متشابكٌ تتلاحم فيه الأسطورةُ بالواقع، وهو واقع تتميز فيه كل المجالات: دولة عصرية، تقنية عصرية، موسيقى ورسم وعادات وأفكار عصرية، على هيئة مقولة عامة وضرورة ثقافية. والحداثة، من حيث نشوؤُها عن بعض التحولات العميقة في التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، تتحقق على مستوى العادات وطرائق العيش وأنماط الحياة اليومية... ولمّا كانت متحولة في أشكالها ومضامينها، في الزمان والمكان، فإنّها ليست ثابتة وغير قابلة للرجوع إلا كمنظومة من القيم وكأسطورة»(٣).

إنّ «الحداثة» ليست معطًى ناجزاً أُعطي مرةً واحدةً وإلى الأبد، وإنما هي مسارٌ من الأحداث الحية، أو هي صيرورةٌ نامية يَسْمح لنا دخولُ كلِّ عنصر جديد فيها بإعادةِ بناء الكلّ في ضوء أحدث العناصر، الأمر الذي يؤدي بنا إلى تصور «الحداثة» لا باعتبارها نوعاً من العقلانية فقط، وإنما أيضاً باعتبارها نوعاً من الأسطورة. صحيح أنّ بالوسع الحديثَ عن نوع من «الهوية» التي يمكن نسبتُها إلى «الحداثة»، ولكنّ تشابك عناصرها وتداخُلَ النتائج التي ترتبتْ على تفاعل تلك العناصر وحيويتها قد أدّيا في كثير من الأحيان إلى النظر إليها على أنها سيّالٌ متصلٌ غيرُ محدَّد المعالم أو متعيِّنُ العناصر، بحيث أمكن اعتبارُ «اللاهويّة» نوعاً من «الهويّة» لها:

«لقد أدخل التقدمُ المستمرُ للعلوم والتقنيات، والتقسيمُ العقلاني للعمل الصناعي في الحياة الاجتماعية، بُعْدَ التغير المستمر وتفكك العادات والثقافة التقليدية. وفي الوقت نفسه أدى التقسيمُ الاجتماعي للعمل إلى انقسامات سياسية عميقة، وإلى بُعدٍ جديدٍ يتمثل في الصراعات الاجتماعية والأزمات التي ستتوالى عبر القرنين التاسع عشر والعشرين»(٤).

وعلى ذلك فالنتيجة الأولى التي ترتبتْ على «الحداثة» هي الاعتراف بأنّ التغير المستمر قد صار عنصراً جوهرياً، إلى الحد الذي لم يعد من الممكن معه تصوُّرُ الحياة الأوروبية بخاصة، والحياةِ الإنسانيةِ بعامة، معزولةً عنه. وقد وَجَدَ «بُعْدُ التغير» التعبيرَ عنه في تفكك العادات الجارية التي لم يكن البشرُ يشكّون في صحتها قبل ذلك؛ وقد اتسع هذا الشكُّ حتى شمل الثقافةَ التقليديةَ بأسرها، فانتابها نوعٌ من التفكك أطاح بها، وجعل مفاهيمها عاجزةً مشلولةً أمام مفاهيم الثقافة الجديدة، ثقافةِ الحداثة. وكانت النتيجةُ الحتميةُ المترتبةُ على ذلك بروزَ نوعٍ من الانقسامات السياسية والصراعات الاجتماعية التي امتدتْ لتشمل ردحاً طويلاً من سنوات القرنين الأخيرين، وعبّرتْ عن نفسها في الصراع الطبقي، وفي الحروب القومية، وفي حربين عالميتين؛ وهو ما انعكس في تشكُّك الإنسان حيالَ مصيره أو وقوفه موقفَ الارتياب تجاه حضارته التي استغرق بناؤها منه عشراتِ القرون المتصلة من الجهد والكدِّ والتضحيةِ والعمل.

---

١ ـ لمزيد من التفصيل حول هذه المسألة أنظر:

Enc. Britannica, Vol. 15. William Benton, Publisher, London 1970, p. 631, F.

٢ ـ جان بودريار: «الحداثة»، مقالة في: **Encyclopedia Universalis**، ترجمة محمد سبيلا، مجلة **قضايا وشهادات**، شتاء ١٩٩١، دمشق، ص ٣٨٦.

٣ ـ المرجع نفسه ص ٣٨٦.

٤ ـ المرجع نفسه ص ٣٨٧.

على أنه لا بد من التمييز هنا بين «الحديث» و«الحداثة». ففي داخل كل بنية تاريخية وثقافية تتعاقب أدوارُ الحديث والقديم، ومن ثَمَّ فإنّ أحد العناصر التي يمكن وصفُه في بنية معينة بأنه كان «حديثاً» قد يصير فيما بعد «قديماً» ومعادياً وعقبةً في وجه كل تجديد. وهذا أمر معروف ومألوف داخل كل الثقافات والحضارات، ولا ينتسب إلى «الحداثة» إلا من جهة الاشتراك في الاسم. وهذا يعني ببساطة أنّ «الحداثة» لا توجد «في كل مكان باعتبارها بنيةً تاريخيةً وجدليةً للتغير والأزمة. وهذه الأخيرة لا يمكن مشاهدتُها إلا في أوروبا ابتداءً من القرن السادس عشر، ولا تأخذ معناها الكاملَ إلا ابتداءً من القرن التاسع عشر...»[1]. فالتغير المرتبط بالحداثة هو حصراً ذلك التغير الذي يفضي وجودُهُ إلى أزمة، أو إلى مجموعة من المشكلات المتداخلة والمترابطة والملحة التي تَفرض على المجتمع ـ وقد فَرضتْ بالفعل على المجتمعات الأوروبية طوال القرون الخمسة السابقة ـ الانخراطَ في مراجعةٍ شاملةٍ لفترة من تاريخه قد تقصر أو تطول. غير أنّ المراجعة ههنا هي مراجعةٌ منطلقة من الأزمة، وبالتالي يجد المجتمعُ نفسه مضطراً إلى أن تكون مراجعته متسمةً بالعقلانية، وإلى أن يكون النقدُ الذي يستخلصه من المراحل السابقة نقداً مؤسِّساً لنوع من العقلانية من المرجح أنها كانت مفتَقَدةً في المراحل التي تمت مراجعتُها. ومن هنا أمكن وصفُ الحداثة في أوروبا بأنها «حداثة العقل» قبل كل شيء.

ليست الحداثة معطًى ناجزاً بل مسار، وليست نوعاً من العقلانية فحسب بل نوع من الأسطورة أيضاً

ولقد أظهر المفكرون الغربيون المعاصرون الاقترانَ بين «الحداثة» و«العقلنة»؛ وقال تورين: «ترتبط فكرةُ الحداثة ارتباطاً وثيقاً بـ 'العقلنة'؛ والتخلي عن إحداها يعني رفض الأخرى»[2]. وإذن فلم يكن بوسع الأوروبيين ـ الذين خَرَجوا من العصور الوسطى بفضل جهودهم التي تمثلتْ في إنتاجهم في عصر النهضة أولاً، وعصرِ الإصلاح الديني ثانياً، ولشمول الحركة العلمية والنقدية التي كان تناميها يعكس التنامي المؤكّد لدور العقل في الثقافة الأوروبية والحياةِ الاجتماعية والسياسية لهذه البقعة من العالم على وجه الخصوص ـ إلا أن يَلْحظوا هذا الاقترانَ بين العقلانية والحداثة. فكلما تأصّل العقلُ في ميادين الحياة، كانت الحداثةُ تصبح حقيقةً واقعة. وما ينبغي استنتاجه ههنا هو أنّ شيوع «العقلانية» في الحياة الأوروبية هو الذي أنتج الحداثة، لا العكس. فمن المتعذّر أن توجد الحداثةُ مستقلةً عن «العقلانية»، في حين أنّ وجود أنماط من «التحديث» غير المستندة إلى «العقلانية» سرعان ما أدّى بهذه النظم التحديثية إلى الانهيار. فالتحديث الذي نهض بعبئه محمد علي باشا في مصر في مطلع القرن التاسع عشر لم يتخذ من «العقلانية» ركائزَ يستند إليها، ومن ثم كان انهيارُ المشروع كله أمراً مفهوماً بالنسبة إلى المحلل التاريخي. كما أنّ التحديث الذي تحقّقَ في دول شرق آسيا كان ضعيفاً وسرعان ما انتهى إلى الانهيار الذي نشهدُه اليومَ بأمّ أعيننا، لأنّ ذلك التحديث لم يرتكز هو الآخر إلى هيمنة العقل على الواقع؛ وهي الهيمنةُ التي يمكن أن تتجسّد في صور متنوعة من نقد الثقافات التقليدية وتدميرها لصالح أنماطٍ ثقافيةٍ حداثية «مبتكرة ومبتدعة» تستمد شرعيّتَها من أنوار العقل لا من ظلام الماضي.

ومن ذلك يتضح أنّ المجتمع لا يكون على بداية الطريق المؤدّي إلى الحداثة إلا عندما يعترف بأنّ الإنسان هو مركز العالم، وبأنّ الحقيقة ذاتها إنما تستمد قيمتها من كونها نتاجاً للعقل الإنساني ذاته لا مفروضةً من أيّ قوة خارجية مفارقةٍ للإنسان ومتعاليةٍ على العالم الذي يحيا فيه هذا الإنسانُ العاقل.

ومن شأن ذلك كله أن يبيِّن لنا أنّ من الممكن أن يكون الفردُ «عقلانياً» في حياته وفي مختلف اتجاهاته، من غير أن يؤدّي هذا الأمرُ بالإنسان إلى أن يُنتج عقلانيةً في المجتمع أو حداثةً في الدولة والسياسة. إذ سيظل أصحابُ الاتجاهات العقلانية في حالة كهذه ـ من حيث هم **أفراد** ـ يشكّلون جزراً معزولةً وسط بحارٍ من الظلام تعبِّر عن نفسها في الميراث الضخم من الأساطير والخرافاتِ التي تسيطر على حياة الفرد والمجتمع في الأمم التي لم تصل إلى الحداثة ولم تصل إليها الحداثةُ. ولذلك كان من أهم مستلزمات الانتقال إلى الحداثة «تدميرُ العقائد والانتماءات والثقافات التقليدية»[3]. ويجب ألاّ يذهب الوهمُ هنا إلى أنه من المحتوم على كل المجتمعات التي تتخذ من العقلانية قاعدةً لحياتها أن تُنتِج نسخةً مكررةً من الحداثة الأوروبية، بل إنّ هذا الأمر مستحيل أصلاً. ذلك لأنّ كل ظاهرة تاريخية هي ظاهرة فريدة وغير قابلة للتكرار؛ هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى فإنّ العقل هو من القدرة والغنى بحيث يشقّ طرقاً جديدةً له في التعبير عن نفسه في مختلف الشروط التاريخية لدى الأمم المتباينة. ومن هنا يَسْقط كلُّ مبررٍ يستهدف رفضَ العقلانية والحداثة التي ترتبط بها؛ ذلك

١ ـ المرجع نفسه ص ٣٨٧.

٢ ـ آلان تورين: **نقد الحداثة**، ترجمة أنور مغيث. القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧، ص ٣٠.

٣ ـ المصدر نفسه، ص ٣٠.

لأنّ رفضاً كهذا لا ينطوي إلا على النية السيئة التي تختفي وراء الحديث المنمّق عن الأصالة والتراث والماضي التليد... وهو حديث ينعكس آخر الأمر، وبصورة واضحة أو مبطّنة، في موقفٍ معادٍ للعقل والحداثة.

ويكشف التحليلُ التاريخي لتجربة العقلانية وما ارتبط بها من حداثة في الحياة الأوروبية عبر القرون الماضية أنّ «ما يميّز الفكر الغربي، في أقوى لحظات تماهيه مع الحداثة، هو إرادةُ الانتقال من الدور المحدود لعملية العقلنة إلى فكرة المجتمع العقلاني الأكثر شمولاً، والذي لا يقوم العقلُ فيه بتوجيه النشاط العلمي والتقني فحسب، ولكنه أيضاً يوجّه حكمَ البشر وإدارة الأشياء»[1].

فـ «الحداثة» منتَجٌ تاريخيٌّ خلقته «العقلانية»، وقد تمّ رسمُ صورةٍ للمجتمع بمقتضى مفهوم «الحداثة» أحياناً «على أنه نظامٌ ومعمارٌ قائم على الحساب، وأحياناً أخرى يجعل من العقل أداةً في خدمة مصلحة الأفراد ولذتهم، وأحياناً كسلاح نقدي ضد كافة أشكال السلطة لكي يحرر 'الطبيعة البشرية' التي سحقتها السلطة الدينية»[2]. وكانت النتيجة الطبيعية المترتبة على ذلك أنْ قام ارتباط وثيق جداً بين «الحداثة» و«العلمانية». وكان من شأن هذا الارتباط بينهما أن تمكّنَ العقلُ من إقصاء كل الغايات النهائية التي فرضتها الأديانُ على الروح الإنسانية بصورة مسبقة عندما قررتْ [هذه الأديانُ] أنها الغايات النهائية والوحيدة للحياة الإنسانية في هذا العالم. وهكذا أصبح هذا المفهومُ عن «التحديث» هو «المبدأ الوحيد لتنظيم الحياة الشخصية والجماعية، رابطاً إياها بموضوع العلمنة، أي التخلص من أيّ تحديدٍ لغايات نهائية»[3]. ولقد سمح هذا الإقصاءُ للغائية من جانب «العلمانية» بخلق أفقٍ مفتوح لـ «الحداثة» و«التحديث»، بحيث أصبحتْ كلُّ أهدافه وغاياته إنسانيةً، تصاغ انطلاقاً من مصلحة الفرد والمجتمع، بدلاً من أن تكون مكرّسةً لخدمةِ غاياتٍ لم يضعها الإنسانُ لنفسه أو هو لا يعرف عنها شيئاً ذا قيمة. ولم يكن هذا الأمر ممكناً إلا بفضل «فلسفة التنوير الفرنسية» التي بلغتْ ذروتَها في «الثورة الفرنسية» ومبادئها الجديدة التي أكّدَتِ القيمةَ القصوى لمفهوم الإنسان وشكّلتْ قاعدةً من أهم القواعد التي استندتْ إليها الحداثةُ في القرنين التاليين.

ولقد سلك «العقلُ» في «فلسفة التنوير» مسلكين مختلفين، ولكنهما متكاملان. فهو، من ناحية أولى، «لم يعترف بأيّ مكتسبٍ من الماضي، بل على العكس تخلّص من المعتقدات وأشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي التي لا تؤسّس على أدلة من النوع العلمي»[4]. ومن ناحية أخرى، فإنّ النشاط العقلي داخل «فلسفة التنوير» قد جعل هذه الفلسفة تتميز على الفلسفات السابقة عليها بـ «عزمها على أن تمدّ جميع البشر بالمزايا التي كانت فيما قبل خاصةً ببعض الفئات فقط؛ وهو ما يمكن أن نسميه 'بالحياة طبقاً للعقل'»[5]. وقد كان الدافعُ الحقيقيُّ وراء سعي «فلسفة التنوير» إلى «الحياة طبقاً للعقل» لغالبية أفراد المجتمع:

> «علماً جديداً ومنهجاً، واقترن بهما علمٌ سياسي جديد. ومن قرن إلى قرن بَحَث المُحْدثون عن 'نموذج طبيعي' لمعرفةٍ علميةٍ للمجتمع وللشخصية، سواء أكان هذا النموذج آلياً أم عضوياً أم سيبرنيطيقياً أم قائماً على نظرية عامة للأنساق. وكل هذه المحاولات قد دعّمها الاعتقادُ بانه إذا ضربنا صَفْحاً عن الماضي فقد حرّرنا البشر من 'اللامساواة الموروثة' ومن المخاوف غير العقلانية ومن الجهل»[6].

لا يكون المجتمع على بداية طريق الحداثة إلاّ حين يعترف بأن الإنسان هو مركز العالم

وهكذا تبدو الثورةُ على الماضي وعلى أساطيره وخرافاته المناقضة للعقل، والانتقالُ إلى العلم الذي يضمن للعقل شمولَ سيطرته على الطبيعة والمجتمع، على رأس العناصر التي أسهمتْ في إنتاج الصورة التاريخية لـ «الحداثة» التي هي الابتكار الأساسي للثقافة الأوروبية في غضون القرون الخمسة الأخيرة.

*

إنّ انتصار الحداثة، المستند إلى العقلانية، لم يُعرفْ له حدٌّ يقف عنده في الحياة الأوروبية، اقتصاداً وثقافةً وفكراً وعلماً: «فالإيديولوجية الحداثية، التي ترتبط بالصيغة ذات الخصوصية التاريخية للتحديث الغربي، لم تنتصر فقط في مجال الأفكار مع فلسفة التنوير، بل سادت أيضاً في المجال الاقتصادي، إذ أخذتْ صورةَ الرأسمالية، التي لا يمكن اختزالُها إلى اقتصاد السوق وإلى الترشيد»[7]. ذلك لأنّ الرأسمالية ليست نظاماً اقتصادياً فحسب، وإنما هي رؤية

---

١ ـ المصدر نفسه، ص ٣٠.
٢ ـ المصدر نفسه، ص ٣٠.
٣ ـ المصدر نفسه، ص ٣٠.
٤ ـ المصدر نفسه، ص ٣١.
٥ ـ المصدر نفسه، ص ٣١.
٦ ـ المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢.
٧ ـ المصدر نفسه، ص ٤٧.

عامة إلى العالم يمتزج فيها اقتصادُ السوق بالليبرالية السياسية، وتقترن فيها الليبراليةُ بحقوق الفرد في المنافسة والسيطرة التي لا يحدّ منها إلا تصورٌ عن حقوق الإنسان يستند إلى مفهوم كلي عن الإنسان يتناقض في حقيقة الأمر مع النزعة الفردية المتطرفة في الليبرالية الاقتصادية. ومن شأن هذا كله أن يبيِّن لنا بحقٍ استحالةَ اختزال الرأسمالية إلى واحد من أبعادها إلا بقدرٍ كبيرٍ من التعسف الذي يُفضي ـ لا محالة ـ إلى إفقار المفاهيم وتزييفها لتجريدها من غناها الناجم عن عينيتها وتاريخيتها.

غير أنّ الإيديولوجية الحداثية، برغم كل شيء، قد طبعتِ الحياةَ الأوروبية بأكملها بطابعها الكلي. ذلك لأنها غزت الميادين المختلفة للحياة واحداً بعد الآخر، فكانت «الحداثة» بذلك بمثابة «الفكرة الشاملة» التي استمدتْ كلُّ جوانب الحياة الأوروبية منها ما تتمتع به من دلالة وأهمية. غير أنّ التجلي التاريخي لهذا الاستيلاء يُظهر أنّ فكرةَ «الحداثة» قد انتشرتْ من ميدان إلى آخر بنوع من التتابع والانتقال... شريطة أن يُفهم من الحداثة دوماً ـ وبصورة أساسية ـ نزعةٌ عقلية شاملة ارتبطتْ بكل ميادين الحياةِ: نزعةٌ مسلحة، أولاً وقبل كل شيء، بـ «العلمانية» التي لم تُقْصِ النزعات الدينية من الحياة العامة فحسب، وإنما أقصت أيضاً كلَّ نزعةٍ فرديةٍ أو خصوصيةٍ في ميدان المعتقدات الشخصية، بحيث لم تَسْتَبِقِ العقلانيةُ في فكرةِ «الحداثة» ذاتِها إلا ما يرتبط بالكلي ويشير إليه ويجسده في مختلف الفعاليات والنشاطات التي يمارسها الإنسانُ داخل الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية والتقنية... إلخ. وبهذا المعنى تشير الحداثة إلى نوع من انتشار لمنتجات النشاط العقلي العلمية، التكنولوجية الإدارية. فهيَ تتضمن عملية التمييز المتنامي لعدد من قطاعات الحياة الاجتماعية: السياسية والاقتصادية والحياة العائلية والدين والفن على وجه الخصوص، لأنّ عمل العقلانية الأداتية هو في أن تمارس في مجال النشاط نفسه[1]. وعلى الرغم من كل هذا التنوع والتمايز، يظلّ من واجب الباحث العثورُ على القواعد المختصة بتنظيم النشاط على أفضل وجهٍ ممكنٍ في كل ميدان بمفرده. فمن شأن ذلك أن يترك العقلَ طليقاً في ممارسته لعمليةِ تعقيلِ العالم، غيرَ محكوم بغائيةٍ معينةٍ بحيث يصبح من الممكن نقلُها من هذا القطاع إلى غيره. ولذلك كان من بين أهم العناصر الماهوية المقوِّمة لفكرة الحداثة أنها «تستبعد أيَّ غائية» من ناحية، وهي من ناحية أخرى، لا تتناقض مع فكرة «نهاية التاريخ» التي ظهرتْ بقوةٍ لدى عدد من كبار فلاسفة القرن التاسع عشر. فـ:

«العلمنة وإزالة سحر الأوهام، اللتان يتحدث عنهما فيبر واللتان تحددان الحداثة باعتبارها عقلنة، تُبرزان القطيعةَ الضروريةَ مع الغائية الدينية التي تنادي دوماً بنهاية التاريخ، سواء عن طريق تحقق تامٍ لمشروعٍ إلهي أو اختفاء لإنسانيةٍ منحرفةٍ لم تُخلص لرسالتها. وفكرة الحداثة لا تستبعد فكرة 'نهاية التاريخ'، ويشهد على ذلك كبار مفكري النزعة التاريخية: كونت وهيغل وماركس. ولكن 'نهاية التاريخ' هنا [هي] بالأحرى نهاية 'ما قبل التاريخ'، وهي أيضاً بداية لتطورٍ يدفعه التقدُّم التقني وتحرير الحاجات وانتصار العقل»[2].

وهذا يعني أنّ الحداثة مزيج من «العقلنة» و«العلمنة» يسمح بالتخلّص من كل العقبات والمعوِّقات التي تقوم في وجه شيوع الحداثة وانتصارها وتحولها إلى أسلوبٍ عام لحياة الفرد والمجتمع. والحداثة بهذا المعنى تتحول إلى ضرب من الاختيار الحر لأساليب الحياة ومنظومات القيم، من غير أن يكون هذا الاختيار صادراً عن غاية مفروضة سلفاً من جانبِ دينٍ معين أو أيّ نوع آخر من الدعوات الشبيهة بالدعوات الدينية. إذ ينبغي لغايات الفرد والجماعة ألا تَصْدر إلا عن روح الإنسان وطبيعته. وهذه الطبيعة لم تعد تتحدد في العقلنة والعلمنة والحداثة ابتداءً من افتراضات مسبَّقة تشكل غاياتٍ مفروضةً مسبقاً على طبيعته. ذلك لأنّ العلوم الإنسانية والاجتماعية المسلحة بنظرة عقلانية إلى العالم هي وحدها التي يتعين على الإنسان أن يختار أهدافه في ضوئها. فكلما تعمّقَ تحرير الحاجات تعمّقتْ نظرةُ الإنسان إلى نفسه. إذ إنّ الإنسان بمقتضى النظرة العقلانية كلٌّ منفتح لا حدَّ لغناه ولا لحريته، ومن ثم ففرضُ أيِّ غائيةٍ مسبقةٍ على مسار حياته هو ضربٌ من الإفقار والتعسف الذي يفترض أنّ غاية واحدة تظل صالحة لكل العصور ولكل البشر ولكل المجتمعات في كل زمان ومكان.

ليس محتوماً على كل المجتمعات التي تتخذ من العقلانية قاعدةً لحياتها أن تُنتج نسخة مكررة عن الحداثة الأوروبية

ومن هنا بالضبط لم تكن «الحداثة» في تناقض مع «النزعة التاريخية»، لأن «التاريخية» لا تفرض غايات مسبقة على التاريخ، حتى وإن بدا الأمر لأول وهلة وكأنّه كذلك. إنّ كل ما تفترضه «النزعة التاريخية» هو أنّ الإنسان يعيش في حالة مناقضة للعقل والحرية، ومن ثم فإنها تبحث عن نقطةِ ابتداءٍ لا عن نقطة انتهاء. ونقطة الابتداء هي هذه الحالة التي تصبح فيها الإنسانية على أعتاب الحياة المتسمة بالعقلانية والمحققة للحرية. فسيادة «الحالة الوضعية» أو «النزعة العلمية» في المجتمع عند كونت، وتحقق «الروح المطلق» عند

١ ـ المصدر نفسه، ص ٢٩.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ٢٩.

هيغل، وكذا الأمر بالنسبة إلى مفهوم ماركس عن «الشيوعية»، كلها أمور لا تدل إلا على أنّ الإنسانية لم تزل تحيا في ظروف مناقضةٍ للعقل والحرية. ومن ثم فإنّ تحقق هذه التصورات الثلاثة يشكل حداً أدنى من حضور «العقل» و«الحرية» في حياة الفرد والمجتمع، يسمح بطرح مشكلة الحداثة بصورة جدية في نظر هؤلاء الفلاسفة. وهكذا:

«تُحل فكرة الحداثة فكرة 'العلم' محل فكرة 'الله' في قلب المجتمع، وتقصر الاعتقادات الدينية على الحياة الخاصة بكل فرد. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإنه لا يكفي أن تكون هناك تطبيقات تكنولوجية للعلم كي نتكلم عن مجتمع حديث. إذ ينبغي أيضاً حماية النشاط العقلي من الدعايات السياسية أو من الاعتقادات الدينية، وأن تقوم عموميةُ القانون بحماية هذا النشاط من المحاباة والمحسوبية والفساد، وألا تكون الإدارات العامة والخاصة أدواتٍ لسلطة شخصية. ينبغي الفصل بين الحياة العامة والحياة الخاصة، كما ينبغي أن يتم ذلك الفصل بين الثروات الخاصة وميزانية الدولة أو المؤسسات الإنتاجية»[1].

وعلى ذلك فالحداثة، في التحليل الأخير، هي نوع من هيمنة العقل على المجتمع متخذةً صورةَ سيادة القانون الذي يتطلع إلى سيادة الكلي في المجتمع. ولذا يدفع بالحياة الدينية إلى حياة الأفراد الخاصة، بينما يضطلع بحماية النشاط العقلي من كل تأثير قد يكون ضاراً به. وسيادة القانون هذه تمتد لتضمن حق المواطن في أن يشغل أيَّ موقع في المجتمع ما دام قادراً على النهوض بأعبائه، من غير أن يَخْضع في ذلك إلا لقيد واحد: هو الفصل بين ثروته الشخصية وموازنة الدولة التي يعمل في خدمتها، إذا كان سياسياً، وذلك حتى لا تكون الدولةُ هي في خدمته. كما أنّ عليه أن يفصل بين ثروته الخاصة وبين المداخيل التي تحققها المؤسسةُ التي يعمل في خدمتها، لأنه مكلّف بإدارتها نيابةً عن المجتمع لا نيابة عن عائلته وذويه الذين قد يمارسون نهبَ ثروات المجتمع تحت ستار المصلحة العامة؛ وفي هذه الحالة سيصبح الكليُّ ملكاً للجزئي والخاص، الأمر الذي يرتدّ بالمجتمع إلى نوع من البربرية البغيضة. فالمجتمعات التي لا تمتلك قدرةً على تطبيق مجموعة من الإجراءات القانونية التي تضع حداً واضحاً بين ملكية الفرد وملكية المجتمع، والتي يتصرف فيها الأفرادُ بالمؤسسات وكأنها مؤسسات تملكها عائلاتهم، هي مجتمعاتٌ لا علاقة لها بالحداثة من قريب أو بعيد؛ بل هي في الحقيقة مجتمعاتٌ بربريةٌ مناقضةٌ للعقل والحرية على الرغم من قيامها في قلب الحداثة التي هي الطابع المميز للأقوياء في عصرنا، والذين لم يمتلكوا القوة إلا بالحداثة وسيادة القانون وبالخضوع للعقل وباحترام الحرية داخل مجتمعاتهم.

*

المجتمعات التي لا تضع حداً واضحاً بين ملكية الفرد وملكية المجتمع هي مجتمعات لا علاقة لها بالحداثة

تبقى فكرة أخيرة لا بد من إبرازها لتكتمل اللوحة المبدئية التي رسمناها للحداثة، وأعني بذلك فكرة «العلم» الذي لا تعترف «الحداثةُ» بسلطة غير سلطته، ولا بقوة غير قوته، ولا بشريعة غير شريعته داخل الحياة والمجتمع. فالعلم هو صورة العقل التي أسهمتْ بدور كبير في إنتاج الحداثة وتطويرها. والعلم ليس نظرياً فحسب يعلّم الناس القواعد والمبادئ التي تستند إليها حقيقةُ الأشياء وحقيقةُ العالم من حولنا، وإنما هو أيضاً علمٌ تطبيقيٌّ يوسع بواسطة التقنية من هيمنة الإنسان على الطبيعة ومن تسخير قواها في سبيل سعادته وراحته وأمنه.

على هذا النحو بدا الأمر في «عصر التنوير» في القرن الثامن عشر، و«عصر النزعة التاريخية» في القرن التاسع عشر بالنسبة إلى أفراد المجتمعات الغربية الأوروبية. ولم يكن بد من مرور البشرية بتجربةٍ امتدتْ حقباً متطاولة قبل أن تتفتح الأعينُ على بعض الجوانب السلبية في تجربة العقلانية الأوروبية، وفي «فلسفة التنوير الفرنسية» التي كانت بمثابة الأساس والقاعدة التي استندتْ إليها عقلانيةُ «الحداثة» المنتصرة في الشطر الغربي من أوروبا.

لقد انتبه الكثير من الفلاسفة الأوروبيين إلى ما في فكرة «العقل» النظرية، وفكرة «العقلانية» التطبيقية، وإلى ما انطوى عليه امتدادُ سلطان الإنسان على الطبيعة والمجتمع وعلى نفسه، من مخاطر أدتْ في كثير من الأحيان إلى التضحية بالهدف والغاية ـ وهو الإنسان ـ لحساب الوسائل والطرائق التقنية بمختلف صورها وأشكالها. وكانت نتيجة ذلك أن انخرط الكثير من المفكرين الأوروبيين في عملية نقد شاملة لمفهوم «العقل» و«العقلانية» ولـ«عصر التنوير» وفلسفته. ولم يلبث أن اتسع هذا النقد فتحول إلى نوع من الارتياب والشك لدى البعض في قيمة العلم بما هو علم، وفي قيمة العقل ذاته باعتباره لا يؤدي إلا إلى نقيضِ ما علّقتْ عليه الإنسانيةُ من آمالٍ في التحرر والكرامة والانعتاق من نيرِ مختلفِ الضرورات ومختلفِ صور القهر، بينما كانت التجربة التاريخية الواقعية قد انتهت بالثقافة الأوروبية والإنسان الأوروبي ـ في نظر هؤلاء الفلاسفة ـ إلى عكس ما انتدب العقلُ نفسَهُ لتحقيقه للإنسان من خلال العلم.

ولما كان بعضُ هذا النقد أكبرَ من أن يستوعبه مقالٌ محددُ الصفحات، فإننا ننوّه ههنا بموقف مدرسة فرانكفورت من مفاهيم العقل والعقلانية والتقنية والعلم، أو من مسألة الحداثة وما ارتبط بها من تحول «العقل» إلى «عقل أداتي»، وتحوُّل «العلم» إلى «تقنية»، وتحوُّلِ «التنوير» وفلسفته إلى «أسطورة وخرافة».

---

١ ـ المصدر نفسه ص ٢٩ ـ ٣٠.