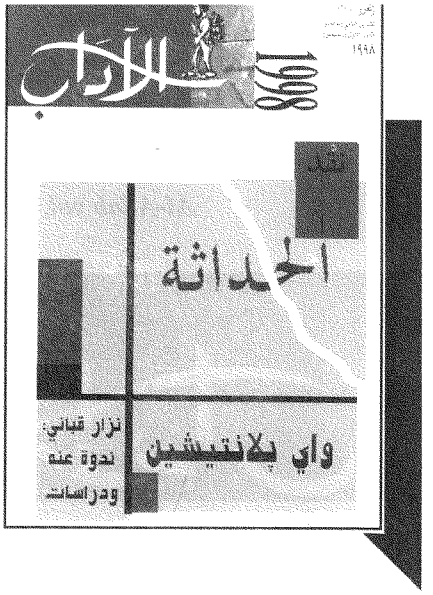


نقد نقد الحداثة

بقلم: جورج طرابيشي

قد يكون من المشروع، ونحن نحيا في العام الأخير من القرن العشرين، أن نتساءل: في أيِّ عقدٍ تعيش المجتمعاتُ العربية؟

الإجابات تتفاوت، تشاؤماً أو تفاؤلاً، ما بين القرن السابع عشر أو القرن التاسع عشر. ولا يُعتبر ما يُعتبر منها بأنّ العرب يعيشون في القرن العشرين أيضاً إلا بقَدْرِ ما يُحصر هذا الإقرار ببعض المجتمعات العربية دون الأخرى، وببعض قطاعات الحياة دون الأخرى.

ومن منظور الحداثة، التي لم يَرَ مفهومُها النورَ في موطن الحداثة نفسها ـ أي أوروبا الغربية ـ إلا في منتصف القرن التاسع عشر، فإنّه لا مناص من الإقرار بأنّ جميع المجتمعات العربية بلا استثناء تعرف أشكالاً متفاوتةً من التحديث على صعيد المؤسسات الفيزيقية، ولكنّها جميعها أيضاً لا تزال تصارع للدخول إلى الفضاء العقلي للحداثة، أو حتى للخروج منه في بعض الحالات السالبة.

فقد استطاعت المجتمعاتُ العربية أن تستدخل بسهولة نتفاً من الحداثة السياسية والاقتصادية والعسكرية والتكنولوجية والقانونية والتربوية والإعلامية، ولكنّها ما زالت تدير ظهرها بعنادٍ لافتٍ للنظر للحداثة الدينية والجنسية، وبصورة أعمّ للحداثة العقلية، علماً بأنّه قد لا يكون من تعريفٍ للحداثة سوى أنها انقلاب كوپرنيكي في موقف العقل من نفسه باتخاذه ذاتَهُ مرجعاً لذاته بدالّةِ فتوحاته المعرفية والعلمية.

وبديهيٌّ أنّ المثقفين، بحكم وظيفتهم كشغّيلةٍ للعقل، يفهمون الحداثة في المقام الأول على أنها حداثةُ العقل، ولا يخوضون في موضوعها ـ عندما يخوضون ـ إلا من جانبها المسوَّد لسلطة العقل، وهو في الحقيقة ـ من منظورهم على الأقل ـ جانبٌ لاحم تتفكك بدونه الحداثةُ إلى محض نتفٍ وشظايا قابلةٍ للاستدخال على صعيد آليات المجتمع المعني، ولكنّها غيرُ فاعلةٍ على مستوى طبيعته العميقة وبنيته التحتية ـ ولا نقول الفوقية ـ الذهنية.

ومن يتصفّح مقالات المثقّفين العرب الذين أسهموا في المحورين اللذين نظّمتهما مجلة الآداب حول «نقد الحداثة» و«نقد الحداثة العربية» يلاحظ أنّ التعامل مع الحداثة كفضاءٍ عقلي شموليّ له الغلبةُ على رصد ونقد تموضعاتها القطاعيّة في المجتمعات العربية. فمثقفون مشغولون بالكليّ، لا علماء اقتصاد واجتماع وتاريخ وانتروبولوجيا مختصّون بالجزئي، هم الذين أخذوا على عاتقهم نقدَ الحداثة من بابها الأعرض.

ومع ذلك خامرني شعورٌ، وأنا أطالع مساهمات المساهمين في المحورَيْن، بأنّ ثمة عقبةً كؤوداً كانت تعترض من الأساس سبيلهم إلى هذا النقد على مستوى الكلي. وهذه العقبة المسبَّقة هي ـ بكل بساطة ـ شبهُ الاستحالة الإبستمولوجية لنقد الحداثة في المجتمعات العربية. فليس يستطيع نقداً كلياً للحداثة إلا مثقّفو مجتمعٍ مرّت عليه مرحلةُ الحداثة، فغدا يتعقّل نفسه على أنه ما بعد حديث Post-Moderne. والحال أنّ المجتمعات العربية لا تزال قابلةً للتوصيف، وربما للتعريف، بأنها ما قبل حديثة Prémodernes. أضِفْ إلى ذلك أنّ مُنْتِجَ الحداثة هو وَحْدَه الذي يستطيع أن يتدخل على مستوى تصميمها الكليّ كما على مستوى جزئيات تركيبها. أما مستهلِكُ الحداثة، المنفصلُ انفصالاً تاماً عن مُنْتِجها كما في حالة المجتمعات العربية، فليس له من استطاعةٍ تأثيريةٍ على قرار المنتج، ولاسيما إذا لم يكن مستهلكاً لمنتجاتِ منتجِ هذه الحداثة إلا بالعَرَضِ وبصفةٍ جزئية، وتلك هي أيضاً حالُ المجتمعات العربية.

تبقى هناك إمكانيةٌ إبستمولوجية وحيدة لنقد الحداثة من قِبَلِ مثقفي مجتمعات ما قبل الحداثة ـ وذلك هو نصابنا نحن المثقفين العرب ـ وهي أن ينقدوها بما ينقدها عليه مثقفو مجتمعاتِ ما **بعد** الحداثة أنفسهم. ولكنّ هذا معناه أن يكونوا بدورهم مستهلكين لا منتِجين للنقد، وفي أحسن الأحوال مُعيدين لإنتاجه.

ولا أكتم القارئ أنّ شعوراً من هذا القبيل خامرني وأنا أقرأ مساهمات ملف «نقد الحداثة» الذي حَفَلَ بأسماء روّادِ مدرسةِ

فرانكفورت الألمانية: هوركهايمر وأدورنو وماركوزه وهابرماس، وممثّلي مدرسة نقد الحداثة الفرنسية : ديريدا وليوتار وبودريار وفوكو، فضلاً عن أصحاب التراكيب النظرية الكبيرة في الحداثة من أمثال آلان تورين وجان ماري دوميناك وإدغار موران.

ومع أنّ كاتب هذه السطور يتهيّب الدخول في متاهة مناقشة أطروحات هؤلاء الكتّاب الكبار ويعلن عن عدم أهليته أصلاً لذلك، فإنّه سيلاحظ أنّ المدرستيْن الناقدتين للحداثة قد انتهتا كلتاهما إلى أزمةٍ وطريقٍ مسدود. فأطروحات مدرسة فرانكفورت الألمانية تعيَّنَتْ بثلاث تجارب تاريخية :النازية والبلشفية والرأسمالية الصناعية التايلورية. والحال أنّ «النظرية النقدية الكبرى» لمدرسة فرانكفورت أمْسَتْ غير ذات موضوع منذ أن سقط المشروعُ الشيوعيُّ بعد خمسة وأربعين عاماً من هزيمة المشروع النازي، وكذلك منذ أن دخلتِ الرأسمالية الغربيةُ ـ بعد أن تخطّتِ المرحلةَ التايلورية – في طور نَزْع الصناعة والثورة المعلوماتية التي في سبيلها إلى إبدال قوة اليد العاملة بقوة الدماغ العامل. ولئن استمر هابرماس ممثلاً أخيراً لمدرسة فرانكفورت، فذلك بقدر ما ردّ الاعتبارَ إلى مشروع الحداثة ودعا إلى استئناف مشروع التنوير من خلال إمكانية التواصل المنقطعة النظير في التاريخ التي تتيحها للعقل ثورةُ وسائل الاتصال الحديثة.

أما مدرسةُ ما بعد الحداثة الفرنسية، التي أسستْ عبادةً حقيقيةً للاختلاف بهدف تفكيك المركزية الغربية، فقد انتهى بها الحالُ إلى مَقْلَبٍ تاريخي فعلي: فبدلاً من أن يكون حقُّ الاختلاف جسرَ الحداثة الغربية إلى الاعتراف بالآخر، غدا سلاحاً بيد الحركات الأصولية، التي تتطلع إلى احتكار تمثيل هذا الآخر، لرفض الحداثة نفسها بحجة أنها غربيةٌ أو غربيةُ الأصول.

وقد يكون مباحاً لنا هنا أن نفتح قوسيْن لنلاحظ أنّ ملف «نقد الحداثة»، الذي كانت له صفةٌ تمثيليةٌ وافيةٌ بالنسبة إلى التيارات الفكرية والايديولوجية التي تصطرع في صفوف الانتلجنسيا العربية المعاصرة، قد غاب عنه مع ذلك التيارُ الأصولي. وقد لا يكون ذلك من قبيل الصدفة. فالتيار الأصولي غيرُ معنيٍّ بنقد الحداثة، بل هو مكتفٍ وقانعٌ برفضها بغيرِ ما استئناف. وبديهيٌ أنّ النقد غير الرفض، وإن تكن مساهمةً واحدةً على الأقل من مساهمات الملف ـ كما سنرى ـ قد صعَّدت النقدَ إلى درجة الرفض وانتهتْ إلى نوع من أصولية «علمانية» لا تقل شَطَطاً في نزعتها الانغلاقية عن الأصولية الدينية، وان تكن مرجعيَّتُها الأولى [تردّ] إلى الحضارة لا إلى الدين!

وما دمنا أعلنّا امتناعنا المسبق عن مناقشة أطروحات المفكّرين الغربيين الناقدين للحداثة، فلن نتوقف بالتالي إلا عند ما يبدو لنا حاملاً بصمةً شخصيةً لفكر صاحب المساهمة، متّبعين في نقدنا الإفراديّ الترتيبَ نفسَه الذي نُشرتْ به المساهمات في المحورين.

ما الحداثة؟

ليوسف سلامة

أوّلُ ما يأسرك في هذه المساهمة وضوحُ الفكرة، والسلامةُ المفهومية للعبارة. فنحن هنا أمام عقلٍ ديكارتيٍ يعرف ما يريد أن يقوله وكيف يقوله في آن معاً. فالمطلوب هو الإحاطة بجوهر الحداثة وفرزُ ماهيتها المميِّزة. فليس للحداثة سوى مرادفٍ واحدٍ: سيادة العقل، وكلُّ ما عدا هذه السيادة تفرُّعٌ وامتداد. وهذا العقل السيّد هو حصراً العقلُ العلماني، لأنه العقلُ الوحيدُ الذي يستمدّ مرجعيته من نفسه، لا من سلطةٍ تفارقه وتعلو عليه كما هو الحال في العقل اللاهوتي الذي قامت الحداثةُ الغربيةُ على القطيعة معه.

وهذا التأكيد على الجوهر العلماني للعقل السيِّد قاد يوسف سلامة إلى إزاحةٍ تأريخيةٍ لظهور مصطلح «الحداثة» في الفكر الغربي. فهو لا يعيده إلى منتصف القرن التاسع عشر كما درجتْ على ذلك الأدبياتُ المتداولةُ عن تاريخ الحداثة، والتي غالباً ما تقرن بين الحداثة كاسمٍ ومفهومٍ وظاهرةٍ وبين حركة التجديد الأدبي التي قادها بودلير وجيرار دو نرڤال ابتداءً من العام ١٨٥٠ ضد سلطان القديم، بل يؤخِّر ظهورَ المفهوم إلى **نهاية** القرن التاسع عشر ليطابق بينه وبين حركة التجديد اللاهوتي التي قادها، ابتداءً من العام ١٨٩٢، المعنيّون من رجال الكنيسة الكاثوليكية «بالدراسات النقدية للكتاب المقدّس المستندةِ إلى الكشوفات الآثارية واللغوية والعلمية» ضداً على الموقف البابويّ التقليدي الذي «تلخِّصه عبارةٌ واحدة هي: أنّ الكتب المقدسة قد كُتبتْ بإلهام من 'الروح القدس' وأنّ الله قد منح 'العصمة' لمؤلّفيها من الخطإ».

ورغم وضوح الرؤية في مقالة «ما الحداثة»؟ ـ وهذه فضيلةٌ كثيراً ما نفتقدها في بعض الكتابات العربية المعاصرة ـ فإنّنا لا نملك أن ندفع عن أنفسنا شعوراً بأنّ صاحبها يمارس نوعاً من نقدٍ **بالوكالة**. فقَلَمُهُ يتحدث عن الحداثة اللاهوتية في الثقافة الغربية المسيحية، وعينه ترنو ـ بل تهفو

ـ إلى حداثةٍ موازيةٍ في الثقافة العربية الإسلامية. ومن هنا الخطورة الجذرية للشاهد الذي يورده عن **الموسوعة البريطانية** والذي ينصّ على أنّ الإيمان في نظر الحداثيين داخل الكنيسة الكاثوليكية كان «تعبيراً عن الخبرة الناجمة عن معتقدات الإنسان في الله، لا تعبيراً عن القبول المؤسَّس على الفكر لكلمة الله الموحى بها. ولقد سجّل **الكتابُ المقدّس** مراحلَ متعاقبةً لهذا التطور الإنساني، إذ لم يكن وحياً من الله غيرَ معصومٍ من الخطإ، وإنما كان بالأحرى مجردَ صيغٍ تصديقيةٍ وحقيقيةٍ للعصر الذي أنشأها».

الحداثة ولاهوت التكوين

لمنذر عياشي

لغةُ هذه المقالة فلسفيةٌ، ولكنها لا تخلو من عواصة، ومصادراتٍ. ونقاشُ هذه المصادرات، التي تنمّ أصلاً عن هضمٍ ثقافيٍ عميقٍ، يحتاج إلى صفحات طوال. ولهذا سنكتفي بمناقشة ثلاثِ مصادراتٍ بلغةٍ برقيّة.

مصادرةٌ أولى تقول إنّ الفعل المحدِّد لجوهر الحداثة هو «فعلٌ لازم»، لا متعدٍ. والحال أنّ حضارة الحداثة تبدو لنا أكثرَ حضارات العالم تعدياً، متقدمةً في ذلك على الحضارة العربية الإسلامية نفسها التي كانت إلى حينه النموذجَ الأكملَ لحضارةٍ متعديةٍ فارقتْ بسرعةٍ مذهلةٍ مهدَها الحجازيَّ ـ النجديَّ لتمتدّ من المغرب الأقصى إلى الشرق الأقصى في دائرةٍ لا يقل طولُ شعاعها عن خمسة آلاف كيلومتر. وأكثر من ذلك هو شأن حضارة الحداثة التي انطلقتْ من بؤرتها في أوروبا الغربية لتُطْبِقَ على القارة العجوز بتمامها ولتستلحق بها قارّتَي العالم الجديد ولتنسربَ إلى النخاع العظمي لقارّتَي العالم القديم عن طريق الاستعمار والمثاقفة معاً.

مصادرةٌ ثانية تقول إنّ زمن الحداثة هو زمنٌ غربيٌّ خاصٌّ «غير قابل للانتقال أو العبور أو التكرار». والمصادرة، تداركاً للاعتراض عليها، تميِّز بين «الأثر» الذي يمكن أن يكون «كونياً» وبين فعل التكوين والحدوث الذي هو «فعلٌ غربيٌّ محضٌ ولازم». ونحن نعتقد أن هذا الفصل بين جنالوجيا حضارة الحداثة ومورفولوجيتها فصلٌ مصطنعٌ وفائتٌ أوانُه. فحضارة الحداثة الغربية الأصل صارت كونيةً. والعالم يتجه أكثر فأكثر إلى أن يكون موحِّدَ الحضارة، متعدِّدَ الثقافات. ثم لسنا ندري بعد ذلك، ما دمنا بصدد «لاهوت التكوين»، هل يصحّ وصفُ الزمن «الحدوثي» لحضارة الحداثة بأنه **محضُ زمنٍ غربي**. فالتقويم الزمني لحضارة الحداثة ليس، هو نفسه، غربيّ الأصل. فالتاريخ الميلادي هو من نتاج المسيحية المشرقية. وهذا التقويم، الذي **صار** غربياً، هو عينُهُ الذي صار، عن طريق فعل التعدي ـ لا اللزوم ـ الغربي، تقويماً عالمياً. فأحداث العالم ما عادت تُقرأ بغير هذا التقويم. فالصينيون قد يقرأون تاريخهم الخاصّ بتقويم سنة «التيت»؛ والعرب والمسلمون قد يقرأون تاريخهم الخاص بالتقويم الهجريّ، ولكنْ لا غنى لهم بالمقابل عن التقويم الميلادي عندما يريدون أن يقرأوا تاريخَ الآخرين أو تاريخهم القديم نفسه قبل الإسلام. فالزمن هو اليوم مقولةٌ كونيةٌ. وهو بذاته أكبرُ دليلٍ على أن «سِفْر تكوين» حضارة الحداثة ما عاد قابلاً للقراءة وللتأويل بمعزل عن «سِفْر الخروج».

«سِفْر تكوين» حضارة الحداثة غير قابل للتأويل بمعزل عن «سِفْر الخروج»

مصادرةٌ ثالثة تقول إنّه «لمّا كانت الحداثةُ فعلاً لازماً لا يتعدّى نفسه إلى سواه... فإنّ ما زُعم انه 'حداثة عربية' ليس في الحقيقة سوى ضرب من الوهم؛ وما ممثّلو هذا الوهم، عربياً، غيرُ كِذْبةٍ كبيرةٍ في الثقافة العربية المعاصرة [المقصود هنا في المقام: «أدونيس وكمال أبو ديب، وغير هذين بعضُ الخلق»]. وبيان ذلك أنّ 'الحداثة العربية' تذهب مذهباً معاكساً لمذهب لاهوت التكوين في الحداثة الغربية. فإذا كانت الحداثةُ فعلاً لازماً، فإنّ 'الحداثة العربية' لم تشكّل ذاتَها بوصفها كذلك، بل وفق منطق المطالبة والمحاكاة والتمثيل مع الحداثة الغربية. ولمّا كان هذا المنطقُ هو المنطقَ المضادَ لمنطق فعل الحداثة، فلا ندري كيف استقام 'للحداثة العربية' أن تَنْسب نفسها إلى الحداثة. وإنّ التأمل في 'الحداثة العربية' ـ وهي على كل حال تقوم في حيِّز ضئيل من مساحات التعبير الشعري فقط، لا في مساحات الحياة العربية كلها ـ ليرى أنّ لاهوت التكوين فيها يقوم على لاهوت التعبُّدِ والتبعيةِ للحداثة الغربية، مع قدرٍ غيرِ يسيرٍ من السرقة لا الإبداع، وعدمِ الفهم، والتضليلِ، الأمر الذي يجعل المرءَ يشكّ كثيراً في حداثة 'المقترفات' الحداثية، التي تُنَفَّذ بأفعالٍ غيرِ حداثية، ولا تمتّ إلى الحداثة بصلة!».

إننا لسنا معنيين ههنا بالمعركة الدائرة منذ سنوات في ساحة الثقافة العربية المعاصرة حول تجريم أدونيس أو تقديسه. ولكنْ من الظلم أولاً أن تُختزل معركةُ الحداثة في الثقافة العربية إلى هذه المعركة. ومن الظلم ثانياً أن نَقْصر الحداثةَ الأدبيةَ العربيةَ على الحداثة الشعرية؛ فالحداثة الروائية لا تقلّ في نظرنا أهميةً ونجاحاً عن الحداثة الشعرية في ثقافتنا المعاصرة، وهناك أيضاً تجلياتٌ لا تقبل المماراة لحداثةٍ عربيةٍ نقديةٍ وفكريةٍ و«تراثية».

ومن الظلم، ثالثاً وأخيراً، اتهامُ الحداثة الأدبية العربية بأنها تقوم على «لاهوت التعبد والتبعية للحداثة الغربية». أولاً لأن الحداثة الغربية لم تعد محضَ حداثةٍ غربية؛ فزماننا هو زمانُ عولمة الحداثة. وثانياً لأنّ مفهوم «التبعيّة» نفسه مفهومٌ هجائيٌّ ومسحوبٌ من عالم الاقتصاد على عالم الثقافة الذي هو في جوهره عالمُ تفاعلٍ وتبعيةٍ متبادلةٍ. وإذا كان قانونُ عصرنا هو التجادل ما بين وحدة الحضارة وتعدّد الثقافات، فليس ما يهدِّد ثقافةً بعينها من الثقافات بالانغلاق ـ وبالتالي بالتخشب والموت ـ كمداورةِ مفهومِ «التبعية» كسلاحٍ ايديولوجيٍ. فعلى وجه

التحديد لأنّ الثقافة العربية الحديثة كانت أوسعَ قطاعاتِ الحياة العربية وأجرأها في الانفتاح على العالم، فقد كانت أنجَحَها في تحديث نفسها. واليوم، ومع عطاءٍ روائيٍّ كنجيب محفوظ (ولن نَذْكر أسماءَ روائيين وشعراء آخرين تحاشياً للسجال)، شرعت الثقافةُ العربية تتحوّل من مستهلِكةٍ للحداثة الكونية إلى منتِجَةٍ، ولو ضمن حدودٍ. ونعتقد أنّ المفهوم الذي جعل الزميل منذر عيّاشي يشطّ هذا الشَّطَطَ في حكمه السالب على «ببغاوية» الحداثة الأدبية العربية هو ـ فضلاً عن مفهوم التبعية ـ تصوُّرُه، الذي يقوم مقامَ حَجَرِ الزاوية لكل محاكمته، بأنّ «الحداثة فعل لازم لا يتعدى نفسه إلى سواه». فالحداثة فعلٌ مُتعدٍّ بامتياز، وهذا إلى درجةٍ جعلتْ ممثّلي ثقافاتٍ كثيرةٍ أخرى يتصوّرون أنّ في الإمكان محاكاتها والتمثُّلَ بها. ونحن، مثلنا مثل الزميل، لا نحبّ كثيراً مفاهيمَ «المطابقة والمحاكاة والتمثيل». ولكنّنا بدلاً من أن نسدّ الطريق أمام «الحداثيين» لنفتَحَه بالتالي أمام «الأصوليين» وحدهم، نقترح، بدل المحاكاة والتقليد والتبعية، مفاهيمَ «إعادة الإنتاج» و«إعادة الاكتشاف» و«إعادةِ الاختراع». ومثل هذه المفاهيم، فضلاً عن أنها غيرُ جارحةٍ لنرجسية الثقافات، تفتح الطريقَ أمام جدليةِ الاغتناء والإغناء. فثقافاتٌ لم تتفاعل مع الحداثة هي بلا شك أفقرُ بكثيرٍ من الثقافات التي تتفاعل وإيّاها. ولكنّ حداثةً معاداً إنتاجُها من قِبَلِ ثقافاتٍ لم يكن لها دورٌ في «لاهوت تكوينها» هي بلا جدال أيضاً حداثةٌ أغنى بكثير من حداثةٍ بقيتْ قاصرةً على التكوين دون الصيرورة، وعلى أحاديةِ لحظةِ الولادة دون تعدديةِ أطوار النمو، وعلى وحدانية الذات دون تنوُّع الآخرين.

نقد الحداثة / نقد الميتافيزيقا

لعمر كوش

عرضٌ ممتاز، لا تباطنه أيةُ نيّةٍ هجائية، لأطروحات نقّادٍ غربيين كبارٍ للحداثة من أمثال نيتشه وهايدغر وديريدا وهابرماس (ولا ندري لماذا غاب فوكو). ولكنّ النهج الذي ألزمنا نفسنا به يمنعنا من التدخل، وإنْ كنّا لا نكتم القارئ أنه لو كان لنا أن نختار لكنّا أميل إلى أن نكون «هابرماسيين» منّا «ديريديين» أو «فوكوويين».

الحداثة والعقلانية من منظور نقدي

لمحمد جمال باروت

ههنا أيضاً لن يكون في وسعنا أن نتدخل. فمحمد جمال باروت ـ وهو الذي أشرف على إعدادِ ملفّ «نقد الحداثة» ـ يقدِّم عرضاً ممتازاً للخطاب الناقد للحداثة في الفكر الغربي في القرن العشرين، وبصورة أدقّ في النصف الثاني من القرن العشرين، نظراً إلى أنه لا يتوقف عند ممثّلي مدرسة فرانكفورت، بل يتعداهم إلى مفكرين أكثرَ معاصرةً لنا من أمثال الأميركيّ مارشال بيرمان والفرنسيين الآن تورين وإدغار موران والعربيّ اللبناني جورج قرم. ولكنْ، درءاً لأيّ سوء تفاهم، فإنّ ما يضعه الزميل باروت على محكّ النقد ليس الحداثة نفسها بما هي سيرورةٌ ومشروعٌ لم يحقّق بعدُ كلّ نتائجه المرجوّة، بل **ايديولوجيا الحداثة** كمذهبٍ مغلقٍ على ذاته ومؤسِّسٍ لنفسه في خطابٍ أسطوريٍّ أو «ميتاخطاب» كما يقول جان فرانسوا ليوتار، ومحورُهُ العقلُ المؤلَّه، أي العقلُ المنزل منزلة «دينٍ علمانيٍّ». ودرءاً أيضاً لأيّ سوء تفاهم، فإنه يخيل إلينا أنّ العنوان الفرعيّ الذي اختاره باروت لمقاله: «من العقل المغلق إلى العقل المفتوح» يعبِّر على نحو أدق عمّا يريد أن يقوله. فليس إلا عن طريق العقل وحده ـ لا عن طريق ردّ الاعتبار إلى أيةِ نزعةٍ لاعقلانيةٍ ـ يمكن أن يتحرر العقلُ من أمراضه الإيديولوجية وأن ينعتق من التشييء الذي يكون إليه مآله، سواء عندما يتم تصعيدُه إلى عبادةٍ (كنيسة العقل في زمنِ يعاقبة الثورةِ الفرنسية) أو يجري تسفيلُهُ إلى أداةٍ (العقل الأداتي كما شرَّحته النظريةُ النقديةُ الكبرى لمدرسة فرانكفورت). وعقل مفتوح هو عقل لا يعيد السقوط في مطبّ اللاعقلانية، بل عقلٌ قادرٌ، كما يقول ادغار موران، على الاعتراف بما هو لاعقلانيٌّ وفوق عقلانيّ عن طريق استدماجه ومحاورته، لا عن طريق قتاله.

نقد ايديولوجيا الحداثة ليس إذن ردةً على الحداثة، بل دعوةً إلى وضع نفسها في «منظورٍ نقديٍّ» حتى لا تكون ذريعةً لأيّ مشروعٍ ساديٍّ أو مازوخيٍّ. فإرادة المعرفة، التي ميَّزَتْ مشروعَ الحداثة عن كل حضارةٍ سابقةٍ، ليس من المحتَّم أن ترتبط بإرادة الهيمنة التي ميَّزَتْ حتى زمنٍ متأخرٍ المركزيةَ الغربيةَ. وإرادة الحداثة، التي لا مناصّ من أن تراود جميعَ الثقافات التي تشعر بفواتها التاريخي، لا ينبغي أن تتحوّل إلى عدمية تراثية. وأعتقد أن الزميل محمد جلال باروت محقٌّ تماماً في رفض السادية الغربية كما المازوخية العربية. ولكن شعرتُ مع ذلك أن مقالته ينقصها شيءٌ: فهو ينتصر كلَّ الانتصار لحداثة العقل المفتوح ضداً على العقل المغلق لايديولوجيا الحداثة، ولكنْ فاته أن يقول إنّ العقل المفتوح بالتضادّ مع العقل المغلَق هو أكثر ما تحتاجه الثقافةُ العربيةُ نفسُها، وإنّ أخطر تجليات هذا العقل المغلق في الثقافة العربية المعاصرة هو الدعوةُ المتصاعدةُ من قبل أصوليين دينيين وعلمانيين معاً إلى القطيعة مع الحداثة ذاتها.

الثقافة العربية اليوم تتحوّل من مستهلكةٍ للحداثة الكونية إلى منتجة لها

أزمة الحداثة

لمحمود منقذ الهاشمي

مع هذه المساهمة ننتقل من نقدِ إيديولوجيا الحداثة إلى نقد الحداثة ذاتها. وليس على هذا النقد من تثريبٍ. فثمة في الحداثة، بكل تأكيد، ما هو قابلٌ للنقد وواجبٌ للنقد. وحق النقد، كما يوضح الزميل الهاشمي، «هو مبدأٌ أساسيٌّ للحداثة، يمتد إلى كلّ المجالات، حتى المحرَّمات». ولكنّ الفارق الشاسع إنّما يكمن في غائية النقد الذي يُمْكن ويجب أن يوجَّه إلى الحداثة: أهو من أجل المزيد من التحديث للحداثة أم من أجل العودة إلى ما قبل الحداثة؟

ورغم بعض القلق الذي يتجلى في موقف الزميل الهاشمي ـ وأيّنا ليس قَلِقاً؟ ـ فإنّ ما ينتصر له في خاتمة المطاف هو الدعوة إلى معالجة أمراض الحداثة بمزيد من الحداثة. وكما يقول الألماني مارتن غرايغنهاغن: «إنّ الحداثة، بإدراكها عيوبَها، تضع حداً لها». والحال أنّ الزميل الهاشمي يتوقف عند ثلاثة عيوب في الحداثة: الاستعمارُ، والتلوُّث البيئي، وإهمالُ العالم الداخلي للإنسان.

ونحن نُسَلِّم له أنّ الاستعمار لازمةٌ مزمنةٌ للحداثة الغربية التي قَرَنَتْ بإرادة المعرفة إرادةَ الهيمنة. ولكنّ الاستعمار ليس سمةً مميّزةً للحداثة الغربية وحدها. فقد عرفَتْهُ ـ وإنْ تحت أسماءٍ مختلفةٍ ـ جميعُ الحضارات التوسعية الكبرى في التاريخ، بما فيها الحضارةُ العربيةُ الإسلاميةُ نفسها. ولكنّه في الحداثة الغربية أخذ أكثر أشكاله جذريةً، وإن لم يمثِّل على الدوام تجسيداً للشر المطلق كما نميل إلى اعتباره اليوم. ثم إنه ليس لازمةً دائمةً، أزليةً أبديةً، للحداثة الغربية، وليس على الأخص لازمةً مجمعاً عليها. فقد وُجِدَ على الدوام، في قلب الحداثة الغربية، مَنْ ينقد الاستعمار. وكما في حرب الجزائر أو فيتنام، لم تكن مقاومةُ الشعبيْن الجزائريّ والڤيتنامي هي وحدها التي أنهتِ الحربَ الاستعماريةَ، بل كذلك حركةُ الاحتجاج والمقاومة في الداخل الفرنسي والداخل الأميركي. ثم

لا خيار للثقافات غير الغربية إلاّ أن تفصل بين الحداثة الغربية والاستعمار الغربي

إنّ ثمة مجتمعات أوروبية عرفتْ أشكالاً متقدمة من الحداثة الغربية دون أن تتورط في الممارسة الاستعمارية؛ والمثال تقدِّمه البلدانُ الإسكندنافية. ومع أنّ مظاهر شتّى من إرادة الهيمنة والتسلط (الإمبريالية الجديدة) ما زالت تَحْكم سياسات بعض الدول الكبرى، فإنّ الاستعمار قد غدا ظاهرةً آفلة، وبمقدور الحداثة أن تتجاوزه. والثقافات غير الغربية، المعانيةُ فواتاً تاريخياً، لا خيار لها إلا أن تقوم بفصلٍ ـ «إپستمولوجي» على الأقل ـ بين الحداثة الغربية والاستعمار الغربي، لأنها إذا لم تقم بهذا الفصل فستنتهي لا محالةَ إلى رفض الحداثة نفسها بذريعةِ رفضِ الاستعمار. وهذه هي عموماً الاستراتيجيةُ الثقافيةُ الأصولية. وعلى عكسها تماماً ينبغي أن تكون الاستراتيجيةُ الثقافيةُ الحداثيةُ العربية. فهي لا ترى فقط إمكانيةً للتحديث دون وقوع تحت الهيمنة الغربية، بل ترى أيضاً أنّ التحديث هو أنجعُ وسيلةٍ لمقاومة هذه الهيمنة الغربية.

ونحن نسلِّم ثانياً للزميل الهاشمي بأنّ أحد العيوب الكبرى للحداثة يتمثّل بالتلويث البيئي. ولكنّنا سنلاحظ أنّ مفهوم البيئة نفسَهُ هو من إفراز الحداثة، وأنّه بالتالي جزءٌ لا يتجزّأ من نقدِ الحداثةِ لنفسها. ومن ثمّ لا يمكن توظيفُهُ **ضد** الحداثة، بل فقط من أجل **المزيد** من التحديث، وبالتالي المزيد من العقلنة، للحداثة ذاتها. ولنا أن نلاحظ من هذا المنظور أنّ المجتمعات المعانية نَقْصَ تحديثٍ لا فرطَ تحديثٍ، هي المجتمعات الأكثر تلويثاً للبيئة اليوم. ومثالُنا هنا تقدِّمه، بالتضاد مع عواصم الحداثة الكبرى مثل باريس ولندن وبرلين وأمستردام، عواصمُ الحداثة الناقصة مثل أثينا ونيومكسيكو والقاهرة ونيودلهي!

يبقى هناك ثالثُ عيوب الحداثة: كونها «قد أفرطتْ في الانشغال بالعالم الخارجي، وأهملتِ العالمَ الداخليَّ للإنسان إهمالاً كبيراً». والحال أنّ هذا ما لا نسلِّمه للزميل الهاشمي إطلاقاً. وعندنا أنّ مفهوم «الداخلية» بالذات مفهومٌ حديث. ولكنْ سنكتفي هنا بأن نصادِر، دون أن نبرهن، لأنّ البرهان يحتاج إلى صفحاتٍ طوالٍ لا يتسع لها «نقدُ نقدِ الحداثة» هذا.

تجليات الحداثة وتناقضاتها

لكريم أبو حلاوة

تعيدنا هذه المساهمة ـ وهي الأخيرةُ في ملفّ «نقد الحداثة» ـ إلى الأطروحات النقدية لنيتشه وهايدغر وهابرماس. وهذا ما كان سيغنينا عن التعليق لولا أنّ كريم أبو حلاوة يتدخل في آخر مقالته ليبدي بضعةَ آراءٍ شخصيةٍ ـ وممتازة ـ حول المصائر العربية للحداثة. ولعلّ عصارةَ رأيه يختصرها الشاهدُ التالي الذي يقوم بالإحالة على «تجارب التحديث اليابانية والآسيوية التي تبيِّن بوضوح إمكانيةَ إنتاج نماذجَ غير مطابقةٍ لنموذج التحديث الغربي... إنه يتعذّر علينا مواجهةُ الغرب بصورةٍ نديّةٍ ومجْدية دون التملّك المعرفي والعقلاني لعلوم العصر وتقنياته، أياً كان مصدرُها، مع التمسك بالخصوصيات الثقافية والحضارية لمجتمعاتنا. فكونيةُ العلم وخصوصيةُ الثقافة هما البوّابتان اللتان تسمحان لنا بالإطلال على العالم من موقع المشارك والمعنيّ بما يحدث. أما العزوفُ والانكفاءُ أو التخلي عن رموز القوة والمعرفة فلن يُفضيا بنا إلا إلى المزيد من التهميش واللافاعلية، أو إلى الانتساب إلى متاحف التاريخ الحضاري وعادياته».

وبدون أن نتقبل كلَّ ألفاظ الشاهد فإننا نلتقي معه في الموقف على قضيتين:

١ ـ ثمة إمكانيةٌ اليومَ لتحديثٍ بدون تغريب (كما بدون رفضٍ عصابيٍّ للنموذج الغربي).

٢ ـ إنّ الواقعة الأساسية لعصرنا هي «كونيةُ العلم وخصوصيةُ الثقافة». وهو ما نعبِّر عنه بصيغةٍ أخرى: «عالَمٌ موحَّدُ الحضارة، متعدِّدُ الثقافات».

نقد معايير الحداثة في الفكر العربي

لمحمد سيد رصاص

هذه هي المساهمة الأولى من أربع مساهمات تضمُّنها ملفٌّ «نقد الحداثة العربية». وهي مساهمةٌ غنية ومتلاحمة المنطق، وتمدِّد على منضدة التشريح النقدي الايديولوجياتِ الثلاثَ للحداثة العربية: الليبرالية والقومية والماركسية، لتحاول أن تجيب عن سؤالٍ محدَّد: «كيف يكون ابنُ تيمية في مجتمعنا المعاصر أقوى من طه حسين مثلاً؟».

ولسنا نستطيع، في عجالة نقدية كهذه، أن نتتبَّعَ بالتحليل، أو حتى بالتلخيص، رصدَ محمد سيِّد رصاص لجوانب القصور الذاتي في الايديولوجيات الثلاث التي لم تُفْلح إلا في «وضع قشرة رقيقة فوق البنى التقليدية القديمة»، الأمر الذي أتاح لها ـ أيْ لهذه الأخيرة ـ أن «تُطِلَّ برأسها اليومَ حيةً وفعَّالةً في البنى المجتمعية المعاصرة». ولسنا نماري في أنّ التحديث بقي، في بعض حالات الوضعية العربية، سطحياً، ولكننا لا نستطيع تعميمَ هذا الحُكْم، لأنّ نصيب المشرق العربي من العمق التحديثي كان أبكرَ وأكثر إيغالاً، بلا جدال، من نصيب المغرب العربي، وكم على الأخص من الخليج العربي!

ففي لبنان وسورية، كما في مصر طبعاً، لم تكن قشرةُ الحداثة بمثل تلك الرقّة التي يوحي بها محمد سيِّد رصاص. ومِنْ ثمَّ فإنّ التفسير بسطحية الطلاء التحديثي، من جرّاء القصور الذاتي لايديولوجيات الحداثة العربية، لا يبدو لنا عميقاً بما فيه الكفاية.

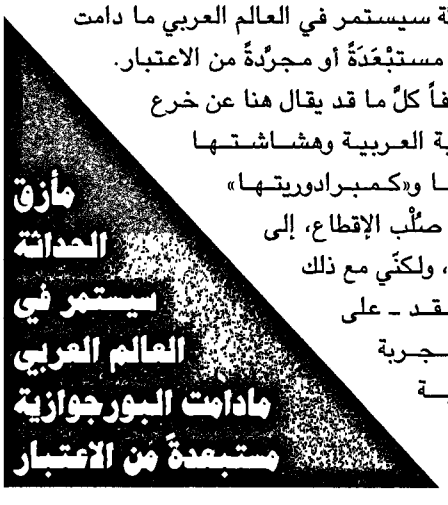
كما لا يبدو لنا كافياً تفسيرُ القصور الذاتي لايديولوجيات الحداثة العربية بكون ممثِّليها أو مستخدميها قد «أتى الكثيرُ منهم من مواقع أقليّاتيةٍ دينياً وطائفياً». فالأقليات تلعب دوماً، في العمليات النهضوية، دوراً أكبر من حجمها الديموغرافي. أفلم يكن الحاملُ الاجتماعيُّ لايديولوجيا النهضة الأوروبية نفسها أقلوياً، إذ تمثَّل في حينه بالمنشقّين (أو المحتجِّين) البروتستانتيين؟

وبديهي أننا لا نماري في أن «عملية الحداثة» تختنق اليوم في عنقِ زجاجةِ مأزقٍ تاريخيٍّ يجد تعبيرَهُ الأكثر مأساويةً في جزائر العنف الإسلامي والسلطوية. ولكننا نماري بالمقابل في أن تكون نظريةُ «القشرة» قابلةً وحدها لتفسير هذا المأزق. بل نماري في أن يكون الطابعُ القشرويُّ للحداثة العربية هو محض نتيجةٍ لاستجلاب «أفكار الحداثة من الغرب». وإنما نحن نضيف إلى كل ذلك عوامل ثلاثة:

١ ـ الفشل العملي، لا القصورُ النظري وحده، لتجارب التحديث في العالم العربي كما قادتها الأحزابُ الوطنيةُ والقوميةُ واليسارية والفئاتُ العسكريةُ الانقلابيةُ التي صادرت البرامج الايديولوجية لهذه الأحزاب وأحلَّت نفسها في الوقت نفسه محلَّها. وقد كانت المقدمةَ الكبرى لهذا الفشل هزيمةُ ١٩٦٧ التي عرَّت الحركاتِ الثوريةَ والانقلابيةَ من مشروعيتها التاريخية، فسارعتْ تبدِّل مشروعَها النهضويَّ والتحديثيَّ الأصليّ باستراتيجيةٍ عقيمة ومعقِّمة للبقاء في السلطة، ولو على حساب تجميدٍ تامٍ لحركة المجتمع.

٢ ـ الغزو الثقافي المضاد الذي تعرضتْ له المنطقة العربية عن طريق الدولارات النفطية، والذي أعاد زرعَ ابن تيمية محلَّ طه حسين. وقد تضافر مفعولُ هذا الغزو مع حاجة الشرائح الحاكمة، التي فقدتْ مشروعيتها التاريخية، إلى اصطناع مشروعيةٍ جديدةٍ وجدتْها جاهزةً في طبق الدين والطائفية، فأقبلتْ تأكل وتُطْعم منه الجماهيرَ الجائعة إلى ثمار الحضارة والتقدم في عملية إبدال ـ معروفةٍ الياتُها في علم نفس الجموع ـ للشِّبع الفعلي بشبعٍ رمزيٍّ. وحسبُنا أن نلقي نَظْرَةً (أو سَمْعة) على الوسائل العربيّة للاتصال الجماهيري لندرك، من خلال الأولوية المكثَّفة التي تعطيها للإشباع الديني، كيف يتم في الساحة العربية توظيفُ تكنولوجيا الحداثة في وأْد أفكار الحداثة!

٣ ـ غياب (أو تغييب) الحامل الاجتماعي للحداثة. فمشروع الحداثة الغربية كانت وراءه طبقةٌ اجتماعيةٌ بعينها هي البورجوازية. وقد سجَّل مشروعُ الحداثة العربية نفسُهُ قدراً من النجاح في مرحلةٍ أولى، بقدر ما تبنَّتْهُ طبقةٌ بورجوازيةٌ عربيةٌ وليدة. ولكنْ ـ باسم حرق المراحل وتسريع التحديث ـ جرى ابتداءً من الخمسينات استبعادٌ «ثوريٌّ» للطبقة البورجوازية في العديد من الأقطار العربية. وحتى في الأقطار التي لم تُستبعد فيها مادياً، فقد أُفقدتْ اعتبارها رمزياً. ومع أني سأُتَّهم بالهرطقة الليبرالية، فإني أعتقد أنّ مأزق الحداثة سيستمر في العالم العربي ما دامت البورجوازيةُ مستبْعَدَةً أو مجرَّدةً من الاعتبار.



وأنا أعلم سلفاً كلَّ ما قد يقال هنا عن خرع البورجوازية العربية وهشاشتها وانتهازيتها و«كمبرادوريتها» وتحدُّرها من صُلْب الإقطاع، إلى آخر الترتيلة، ولكنّي مع ذلك صرتُ أعتقد ـ على ضمور التجربة التاريخية العربية ـ أنه ليس لأيّ

طبقةٍ أخرى أن تنوب منابها كحاملٍ اجتماعيٍ للتنوير وللتحديث. أقول ذلك وأنا أعلم ـ وأعتذر هنا عن الإكثار من ضمير المتكلم ـ مقدارَ ما سأُرشق به من اتهاماتٍ بالهرطقة والجحود «اليساري» والكفر «الثوري».

الحداثة العربية في منظور ضدي | لغريغوار مرشو

ما كان عند عيّاشي وكوش وباروت والهاشمي وأبو حلاوة ورصاص منظوراً نقدياً ينقلب عند غريغوار مرشو إلى «منظورٍ ضدّيّ». فالزميل غريغوار ضد الحداثة مرتين: ضد الحداثة الغربية لأنها غربية، وضد الحداثة العربية لأنها «عميلة» للحداثة الغربية. ولا أكتم القارئ أنني، شخصياً، ضد هذا الضد على طول الخط. والمشكل أنه عندما تَفْصل بين الناقدِ والمنقودِ مثلُ هذه المسافة الضدية المديدة، لا يعود ثمة معنى، ولا على الأخص محلٌّ، لحوارٍ نقدي. وكل ما أستطيع قوله إنّ للزميل مرشو رؤيتَهُ، ولي رؤيتي، وليس بين الرؤيتين من لقاءٍ ممكن. ولكني إذ أمتنع على هذا النحو عن نقدٍ هو بالضرورة ايديولوجيٌّ، فسأبدي ملاحظتين من طبيعة إبستمولوجية:

١ ـ إنّ كلَّ إدانة غريغوار مرشو للحداثة العربية تقوم على استعارةٍ من علم الاقتصاد، وتحديداً من مدرسة نقد التبعية. فالحداثة العربية في نظره حداثةٌ «تابعة»، «مجلوبة»، «مستوردة». والحال أنّ هذا الاختزال الاقتصادي للعلاقات بين الثقافات إلى ما يشبه ميزانَ مدفوعاتٍ يجعل من التفاعل الثقافي بالضرورة تجارةً خاسرة. والحال أيضاً أنه حتى من وجهة نظرٍ اقتصادية فقد أثبتتِ التجربةُ المعاصرةُ أنّ الاقتصادات المفتوحة على العالم، لا الاقتصادات المتشرنقة على ذاتها، هي وحدها التي أفلحتْ في كسر طوق الفقر والتبعية معاً. وما يَصْدق على الاقتصادات يَصْدق أكثر بعدُ على الثقافات. فليس كالانغلاق على الذات ما يُفْقر الثقافاتِ ويحيلها إلى مستحاثات. وليس كالانفتاح ما يحييها ويغنيها. ولولا التفاعلُ مع الحداثة الغربية ومع الثقافات العالمية لكانت الثقافةُ العربيةُ الحديثة ما زالت كما كانت عليه في القرن الثامن عشر، ولكنّا لا نزال ننظم الشعر كما كان ينظمه البوصيري، ولكان أدبُنا لايزال يجهل الروايةَ والمسرحية، ولما كان رموزٌ كبارٌ للحداثة الأدبية العربية من أمثال طه حسين وتوفيق الحكيم ونزار قباني ـ ونتحدث قصداً عن الأموات وحدهم ـ قد وُجِدوا.

الاقتصادات المفتوحة على العالم هي وحدها التي أفلحت في كسر طوق الفقر والتبعية معاً

٢ ـ إنّ المستَنَد الإبستمولوجي لغريغوار مرشو في رفض الحداثة الغربية وإدانة الحداثة العربية هو إشكالية «الأنا والآخر». فكل «وافدٍ» من الآخر هو عنده تغريبٌ «للأنا» وإذلالٌ. والحال أنّ إشكالية «الأنا والآخر» هي نفسها إشكاليةٌ مجلوبةٌ من الثقافة الغربية، ولم يَشُقّ المفهومان ـ بله التعبيران («الأنا» و «الآخر») ـ طريقَهما إلى الثقافة العربية الا عبر المثاقفة. ولو كنّا سنقيم «ميزان مدفوعات» و«جدولاً بالواردات والصادرات» على نحو ما يفعل الزميل غريغوار لقلنا إنّ مداورة إشكالية «الأنا والآخر» لا تنمّ عن أية «أصالة» بقدر ما تنم عن «استلاب» و«تبعية» للثقافة الغربية.

ايديولوجيا الحداثة العربية الراهنة ونقدها | لأحمد برقاوي

كلما سنح لي أن أقرأ لأحمد برقاوي أُعجبتُ بقدرته على المداورة الجدلية للأفكار التي يطاحن بعضُها بعضاً. ومن هنا عجبي عندما وجدتُهُ يعلن بصيغة تقريرية، بل إيمانية، أنّ «الماركسية كانت وما زالت أكبرَ مشروعٍ حداثويٍّ على مستوى العالم». فعندنا أنّ الماركسية **كانت ولمْ تعد**. كانت مشروعاً حداثياً للاحتجاج على الحداثة، ثم آلتْ في النظرية إلى دوغمائية، وفي التطبيق (الستاليني كما العالمثالثي) إلى همجية، ومن عتلةٍ للحداثة إلى كابح. ولئن سقطتْ في نهاية المطاف، فإنّما الذي أسقطها هو نداءُ الحداثة الذي لم تستطع أن تلبيه لدى جميع الشعوب التي اعتنقتها أو فُرِضَتْ عليها.

لكنْ لنسارع حالاً إلى القول إنّ ذلك الإعلان المبدئي لا يمنع الزميل برقاوي من أن يوجِّه أقسى نقداته ـ في استعراضه الثوري لايديولوجيات الحداثة الثلاث ـ إلى الماركسية. وعنده أنها ارتكَبَتْ خطيئةً مميتةً مزدوجة. فقد راهنتْ ـ في الحالة العربية ـ على طبقةٍ عاملةٍ طليعيةٍ لا وجودَ لها، و«إن وُجدتْ فهي طبقة ضيقة من حيث الكم، فقيرةٌ من حيث الوعي». ثم إنها ـ في الحالة العربية كما العالمية ـ «ناصبَتِ الديموقراطيةَ العداءَ... ونظرتْ إلى الديموقراطية البورجوازية مرحلةً أولية تسمح بحرية التنظيم في الأحزاب، ومن ثمّ لا بد من القضاء على هذه الديموقراطية عبر سيطرة الطبقة العاملة ـ دكتاتورية البروليتاريا ـ للوصول إلى الديموقراطية الشعبية».

ومثل هذا النقد يطول الايديولوجيا القومية بنزعتها الشمولية ونظريتها الجماعية والإجماعية في الوحدة وإعلانها ـ مثل الايديولوجيا الماركسية ـ عن «عُقْم الدولة الديموقراطية على الطريقة البورجوازية الغربية». وبالمقابل فإنّ الليبرالية هي وحدها التي تنجو من مثل هذا النقد الجذري. فالايديولوجيا الليبرالية هي التي تجرّأتْ على صياغة حداثةٍ ديموقراطيةٍ وعلمانيةٍ معاً، على أساسٍ من العقلانية التي مثّلت «الخيارَ التاريخيَّ» «للبورجوازية الصاعدة في مصر وبلاد الشام. ولئن مُنِيتِ الحداثةُ الليبرالية «بالهزيمة» ولم تستطع أن تستمر في الحكم

«وفق آلية النظام الليبرالي العلماني»، فذلك لأنها «اصطدمتْ (مجتمعياً) ببنى ما قبل حديثة ومتخلفة» ولأنها اضطرت كذلك ـ بحكم هشاشتها كطبقة وليدة ـ لأن تفسح «للطبقة الإقطاعية وللزعامات العشائرية... للمشاركة في السلطة».

وهنا تحديداً نعود إلى الاختلاف مع الزميل برقاوي، لا على حُلمه بإمكانية استئناف للمشروع الليبرالي في حداثةٍ ديموقراطية وعلمانية من خلال تعضيده بدعامات قومية وماركسيةٍ معاً، بل على حصره لأسباب «هزيمة الحداثة الليبرالية» بعاملين: الشراكة الإقطاعية ـ العشائرية، وتخلُّف البنى المجتمعية (وبالدرجة الأولى من جرّاء تغلُّب «القرية العربية» على «المدينة العربية»).

فالبورجوازية العربية (المصرية ـ الشامية) الصاعدة قد هُزِمَتْ وأُخرجتْ فعلاً من دائرة الفعل التاريخي... ولكنْ ـ وهنا موضع الخلاف ـ على أيدي أحزاب البورجوازية الصغيرة الوطنية واليسارية، كما على أيدي العسكر ذوي الأصول الريفية الذين جنّدتهم هذه الأحزابُ مطيةً لها في الوصول السريع إلى السلطة، فانقلبتْ مطيةً لهم.

ومن ثم نسأل الزميل برقاوي: هل ثمة أملٌ للحداثة العربية في الخروج من المأزق ـ الذي تُحْكم مقالتُه توصيفَه ـ ما دامت البورجوازيةُ، الحاملُ الاجتماعيُّ للحداثة، مغيَّبةً طبقياً أو مبخوسةَ الاعتبار ايديولوجياً؟

دولة النخبة ونخبة الدولة

لشمس الدين الكيلاني

تتخذ هذه المساهمة الأخيرة في ملف «نقد الحداثة العربية» من فكر برهان غليون نموذجاً. وهي بذلك محقةٌ تماماً: فهو الناقد الأكثر تميُّزاً والأكثر جذريةً للحداثة العربية بما هي كذلك. ولكنّ القراءة التي يقدِّمها شمس الدين الكيلاني ـ على درجتها العالية من الموضوعية ومن الدقة في التلخيص ـ قراءةٌ انتمائية، بل نكاد نقول تأييدية، لا نقدية. وهذا واضحٌ من مقدمة المساهمة حيث يقول الزميل الكيلاني إنّ «برهان غليون أرسى وجهة نظر جديدةً في الفكر العربي لم يعد بالإمكان تجاوزُها أبداً». فليس ثمة، على حد علمنا، في الفكر ما لا يمكن تجاوزُه، وكم بالأَوْلَى «أبداً»*. ومع إقرارنا بتميّز مساهمة برهان غليون في نقد الحداثة العربية، فإننا نعتقد بإمكانية اتخاذ موقف نقدي منها في اتجاهات ثلاثة نعرضها باختصار شديد:

أولاً على مستوى استراتيجية هذا النقد. فبرهان غليون، كما يوضح الزميل الكيلاني، تفرّد بكونه «شقّ لنفسه خطاً يتعارض والتفسيراتِ السائدة» إذ أوصلته «تصوراتُهُ وأبحاثُه إلى تحميل نمط بناء الدولة التحديثية الاستبدادي، وتحميل ايديولوجيا الحداثة المحمولة على كتف النخب المغرّبة، مسؤوليةَ انهيار الحداثة وأزمتها». والحال أننا نسأل، دون أن ننكر مسؤولية قوى التحديث نفسها عن فشل هذا التحديث أو بالأحرى عن قصوره: وما دور قوى ما **قبل** الحداثة؟ وما نصيبها من العطالة والمقاومة؟ وأيّ معنى لمشروع لنقد الحداثة العربية ما لم تكن مقدِّمتُهُ الأولى نقدَ ما قبل الحداثة ومصادمةَ ممثِّليها ورموزها وقواها؟

ثانياً على مستوى النزعة الشعبوية المبطَّنة لمشروع برهان غليون في نقد الحداثة العربية. فبرهان يمحور نقده هذا حول ثنائيات من قبيل ثنائية: الدولة والأمة، أو ثنائية النخبة والمجتمع. وثنائياته هذه، كما في كل نزعة شعبوية، هي من طبيعة مانوية. فمرد المحنة العربية يتمثل عنده، كما يقول عنوان أحد كتبه، في كون «الدولة ضد الأمة» و«النخبة ضد المجتمع». لكنْ أمن الممكن، على هذا النحو المانويّ، تأثيمُ الدولة والنخبة وتبرئةُ الأمة والمجتمع؟ أفلا يتحمل هذان قسطَهُما من المسؤولية؟ وهل كلُّ «الداء العربي» ـ وهذا أيضاً عنوانُ كتابٍ لبرهان غليون بالفرنسية ـ يكمن في الدولة العربية الحديثة، وهل المجتمع العربي ـ وهو بالتعريف مجتمع ما قبل حديث ـ بريء من كل الأدواء؟ وهل صحيح أخيراً أن الدولة جلادٌ والمجتمعَ ضحيةٌ، أم أنّ كلاً من الدولة والمجتمع في الوضعية العربية الراهنة هما ضحيةُ عدوانٍ مزودجٍ من قبل السلطة على الدولة كما على المجتمع؟

ثالثاً على مستوى غائية نقد الحداثة العربية. فالهدف الذي يضعه برهان نصبَ عينيه، كما يقول الزميل الكيلاني، هو ألا «يضع نفسه في مواجهة الحداثيين والتراثيين لأنه يعرف أنهم متورطون في وضعية تاريخية واحدة» ولأنه يعرف أيضاً أنّ «العرب لن يصلوا إلى السلام الداخلي ما دام بعضُهم يطالب بفصل الدين عن الدولة وبعضهم الآخر يطالب بدولةٍ دينية، بدلاً من أن يحتكموا إلى المعادلة الديموقراطية». والسؤال هو: أليست هذه «المعادلةُ الديموقراطية» نفسُها هي التعبير الأرقى عن الحداثة وعقلية الحداثة؟ فكيف تكون «المعادلةُ الديموقراطية» ممكنةً ما لم ترجِّح كفةُ الحداثة في المجتمعات العربية كفّةَ ما قبل الحداثة؟ وإذا كانت الديموقراطيةُ، في أحد تعاريفها، عقداً اجتماعياً للتسوية السلمية للمنازعات المجتمعية، فهل من سبيلٍ إلى «السلام الداخلي» في المجتمعات العربية دون انتصار الديموقراطية بوصفها القيمةَ الكبرى للحداثة، لا مجردَ معادلةٍ عددية بين الحداثيين والتراثيين كما يتوهم الفكرُ التوفيقي الذي نتمنى ألا يكون إليه انتماءُ الفكر المتميز لبرهان غليون؟

باريس

سقطت الماركسية لأنها لم تلبِّ نداءَ الحداثة لدى الشعوب التي اعتنقتها أو فُرضتْ عليها

* ـ لعلَّ الكيلاني قصد بـ «التجاوز» معنى «التجاهل». فاقتضى التنويه. (الآداب)