

الحدّاتة في سياقاتها الأوربيّة مخاض التشكّل وإحراجات التحقيق



مصطفى بن تمسّك
باحث تونسي

مومينون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الحدث في سياقها الأوربيّة

مخاض التشكّل وإحراجات التحقيق⁽¹⁾

1- هو عنوان الفصل الأوّل من كتاب: مصطفى بن تمسّك، الحدث الأوربيّة، مسارات التفكير ونهاية الريادة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط1، 2018، ص ص 9-26.

الملخص:

يمكن القول إنّ إحدى أهمّ الغايات البعيدة لهذا الكتاب هي تنسيب الحدث الأوربيّة، والتوعية بضرورة التعامل معها حدثاً حضارياً إنسانياً خارج كلّ أنماط المركزيّات الإيديولوجيّة المحرّفة لعودها الإنسانيّة. فتبعاً لهذا الهدف ينشغل الكتاب إجرائياً برصد مراحل تفكّك الحدث الأوربيّة من داخل سياقاتها الذاتيّة. هذا التفكّك الذي يعرّي أوهامها التبشيريّة بغدٍ أفضل للإنسانيّة.

وككلّ الفصول الافتتاحيّة، يدخل هذا الفصل الأوّل من الكتاب ضمن محور عامّ نظريّ أوّل خصّصه المؤلّف لدراسة صيرورات تأسيس الحدث وتفكيكها، لينشغل بإشكاليّة المفهوم، وما يثيره من إحراجات سواء في التعريف، أو في التحقيق والتأريخ. وتامماً كما يواجهه التعريف بمشكلات إيديولوجيّة شتّى، تضطرّه إلى البحث في خيارات المعنى الممكنة التي يحيل عليها المفهوم، وتتناسب مع حرصه على تفادي التعريفات الإيديولوجيّة، فإنّ التأريخ للحدث بدوره يواجهه بمشكلات شتّى لعلّ أبرزها تنوّع معايير التحقيق التي قدّمها دارسو الحدث. ففي هذا المدخل التعريفيّ الثاني التأريخيّ للحدث يتواجه معياران تحقيقيّان رئيسيّان؛ يؤرّخ الأوّل منهما للحدث انطلاقاً من بؤادر العقلنة الشاملة والعلمنة، بينما يعود الثاني إلى الأصول اللاهوتيّة والميتافيزيقيّة ويعتبرها الجذور الأولى للحدث. وأمام هذا الإحراج الثاني يستعرض الباحث الفرضيّات الثلاث الكبرى التي يتأسّس عليها هذان المعياران التحقيقيّان.

إنّ حرص المؤلّف المزدوج على تنسيب الحدث في قلب الوعي بأهميّتها وضرورتها الحضاريّة، يبدو الرّوح الموجّهة لهذا الفصل التعريفيّ الافتتاحيّ للكتاب. لذلك، وفي سياق هذا الوضع التعريفيّ المتوتر بين إحراجات الدقّة المعرفيّة، يخوض الباحث نقاشه أمام القارئ مع كلّ الأفكار التي شكّلت تعريفها. وبطلعنا في هذا النقاش على تاريخ الظاهرة وتاريخ المفهوم، وعلى علاقتها بالتحديث، وعلى فرضيّات تعريفها الأساسيّة، أي الفرضيّة القطاعيّة التي تعتبرها قطيعة، والفرضيّة الجينيالوجيّة التي تعتبرها استثنائاً لتاريخ مسيحيّ، وفرضيّة الزمن الاستثنائيّ للحدث.

لعلنا لا نبالغ حين نقول: إنّ ظاهرة «الحدث» الأوربية ملأت الدنيا وشغلت الناس منذ بواكيرها الأولى ولا تزال؛ حيث إنّ ما كُتب فيها وحولها وعليها يعسر على الباحث الإحاطة بكلّ تفصيلاته ومضامينه، نظراً إلى تعدّد التأويلات وتضاربها من جهة، وعدم الاتفاق على تعريفات قارّة للحدث في نسختها الأوربية من جهة ثانية. ونحن إذ نصرّ على نسبة «الحدث» إلى جغرافيتها الأوربية، فذلك لأننا رصدنا فصلاً منهجياً قد يكون عفوياً أو ربّما مضمرّاً (وهو الأخطر) بين زمنية الحدث وجغرافيتها لدى جُلّ المشتغلين على تأريخ مسألة «الحدث» وتحقيقها سواء أكانوا من الغربيين أم من غير الغربيين.

ونعني بـ «الفصل» نزع الحدث من سياقاتها الزمكانية، والتعاطي معها وكأنّها «حالة استثنائية» في تاريخ الإنسانية لا يمكن أن تضاهيها أو حتى تتشبه بها أيّ جماعة إنسانية خارج الجغرافيا الغربية برأسها (الأوربي والأطلسي). وغنيّ عن القول أنّ موقفاً كهذا ينضح بنزعة عنصرية وإقصائية تجاه الأحداث المغايرة للمنوال الغربي، عنصرية تبوّئ الغرب مركز الريادة على العالم، بما يعنيه ذلك من نوايا توسعية تلبّست شعارات «حقوق الإنسان» و«التنوير» و«الحماية» وحتى «التبشير».

ونودّ هنا أن نصحّح هذا التأويل «الملغم»، ولا سيّما أنّ الباحث العربي قد ينساق وراء هذه القراءة و«يستسلم» ذهنياً ووجدانياً لإيديولوجيا «المركزية الغربية»، وربّما يذهب مذهب فوكوياما إلى أنّ التاريخ البشري سيقفل أبوابه مع اكتمال الحضارة الغربية وتحقيق أهدافها.

وعياً ممّا بمخاطر هذه القراءة وقوّة انتشارها وتأثيرها في وعينا الراهن، سنتعامل مع مفردة «الحدث» بحذر معرفي يتوخّى إجرائية التنسيب الأقصى، ولا ينساق وراء حماسة «المنتصرين» ولا تشاؤمية «الساخطين»؛ بل يلتقط لدى هذا الفريق وذاك ما يمكن أن يفيدنا في رصد مسارات تشكّل الحدث الأوربية ودواعي تفكّكها الداخلي.

تحاول هذه القراءة تفادي التأويل الثنائي للحدث وتنسيبه، حتى لا تتحوّل إلى معيار إيديولوجي/ تصنيفي للحكم على الشعوب بـ «التقدّم» أو «التخلّف»، فيضع هذا في فلك «الحدث»؛ لأنّ سلوكه مطابق للمعايير الأوربية، أو خارجها؛ لأنّه غير ملتزم بمواصفات الحياة الغربية ونمطها.

إنّ مثل هذه القراءة التوظيفية للحدث والتحديث ندرجها مباشرة في خانة الأحداث المضادة للحدث الصادرة من داخل الخطاب الحديث، المتبجّج بالكونية الجوفاء، فما أهلك الحدث هم أهلها وأنصارها أولاً قبل خصومها؛ بل قلّ إنّ استقواء خصومها عليها، والتشهير بمفارقاتها، هو من «شرّ» عمل أنصارها.

وبشكل مثير للدهشة، سنكتشف أنّ من يُغالي في افتكاك الحداثة والاستحواذ على مكاسبها وتوظيفها ضدّ ما قامت من أجله، بمعنى ضدّ قيمها الكونية والإنسانية، هو بالضرورة يُضادّ حداثته ويُهْلِكُها، ويثير حولها الكراهية والنقمة؛ لأنّه بكلّ بساطة يُمعن في إنكار الحقيقة الماثلة أمامنا، وهي أنّنا أصبحنا «نحيا في عالم من الحداثات المتعدّدة»¹.

ونحن نزمع؛ بل نصرّ على إرداف «الحداثات» الأخرى إلى الحداثة الغربية، حتى نُحرّرها، بوصفها مفهوماً وظاهرةً وحقبةً تاريخيةً، من هيمنة التأويل الأحادي المتمركز على مزاعم التفوق الغربي.

لا شكّ في أنّ مثل هذا التأويل، الذي يبدو في الظاهر متحمّساً إلى درجة الادّعاء الوثوقي، لا يحتفي بالحداثة، بقدر ما يُحوّلها إلى سلاح ضدّ نفسها؛ ذلك أنّ مجرد وضعها في خانة المفاهيم المطلقة، كقولنا: «الحداثة» بدل «حداثة»، سيجرّفنا بالضرورة إلى المنزقات الإيديولوجية التي وقع فيها أنصار التّصور الوضعي للتاريخ. لهذا ليس استعمالنا لمفهوم «الحداثة» بإطلاقته الملغومة بالأمر البديهي الذي يخيّل إلينا، لكوننا نروّج من ورائه محمولات إيديولوجية غير كونية، حيث يبدو المفهوم في إطلاقته مُعادياً للكونية التي يتباهى الغربيون باكتشافها بشكل جديد.

وعليه، نحن الآن أمام مشكلات استعمالية دقيقة تتطلب مزيداً من الإيضاح: فإمّا أن نستعمل مفهوم الحداثة المُعرّف بإطلاق، ونغضّ الطرف عن محمولاته الإيديولوجية والمشبّعة بروح المركزية الغربية، ونتحمّل تبعات ذلك، عندما ينعتنا خصوم المفهوم «بالمستغربين»؛ وإمّا أن نستعمل المفهوم نفسه في إطلاقيته، ونغضّ الطرف عن شحناته السالبة، لكون المفهوم (بالمعنى الأرسطي) تصوّراً ذهنياً/كليّاً يحيل إلى حالات جزئية واقعية لا متناهية، فتخلّص بهذه الحيلة المنطقية من إشكاليات الاستعمال الأوّل، فنكون هنا في منزلة الفلاسفة الذين يناون بأنفسهم عن «التجاذبات» الإيديولوجية، ويزعمون الحياد الفلسفي والمنطقي. وإمّا أن نسَمّي الأشياء بأسمائها، فلا نستعمل «الحداثة» في إطلاقيتها المفهومية إلا بوصفها إحالة إلى «حدث أوربي» محدود في المكان والزمان، أو وربّما، بأكثر عسراً وبأقلّ اقتصاداً في الجهد، نتخيّر استعمال المفهوم داخل سياقه الجغرافي-ثقافي، فنقول بكلّ وضوح: حداثة أوربية/حداثة غربية (وهي أكثر اتساعاً؛ إذ تشتمل على الغربيين القاري والأطْلنطي).

بيد أنّ هذا الاستعمال يستبطن بدوره مفارقة؛ إذ ربّ معترض قد ينعتك بمعاداة الحداثة؛ لأنّ مستعملي هذا المفهوم المركّب إنّما يرومون شحنه عمداً بـ «الشوفينية»، التي تجعل المشروع الحداثي سياقياً وحضارياً واستعماريّاً بامتياز!

1- Charles Taylor, A Secular Age, Cambridge, Massachusetts and London, England, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 59.

إنهم يتصلّون من تبعات الحدث الكونية؛ بل ينكرون كونيتها، بأن ينسبوا إلى مجرد استراتيجيات استعمارية، تحالف فيها الفيلسوف «المتنور» مع السياسي والاستراتيجي ضدّ بقية العالم، حتى لتبدو الحدث الموصوفة بهويتها الجغرافية والزمنية وكأنها «مؤامرة انتقامية» قادها الرجل الأبيض ضدّ بقية العالم. وإما أن يصدر هذا الاستعمال عن رؤية ترى أنّ نسبة الحدث إلى بيئتها الجغرافية تسمح بتنسيبها والتخفيف من نزوعها نحو الإطلاقيّة والشوفينيّة والنهائيّة. والقصد من وراء ذلك إفساح المجال للحدثات «المقهورة» بالتعبير عن هويتها وخصوصيتها، ولاسيما مضاهاتها بالموال الغربي. ونحن يمكن أن ندرج هذا التمشي ضمن الحراك التعددي الحضاري والثقافي الذي بدأت ملامحه في الارتسام في ما اصطلح على توصيفه: بـ «ما بعد الحدث».

وفي المحصلة، لا يمكن أن نفهم استقرار «الحدث» المتأخر في مسار الإنتاجات البشرية المعرفيّة، بوصفها بنية فكريّة ورؤية للعالم، طالما أننا لم نتمكن من النباش في مقدماتها. ولعلّ الولوج إلى دواخل المفهوم ومتابعة صيرورة تشكّله عبر التراكمات التاريخية والتحوّلات الاجتماعية هو المدخل المنهجي الأنسب الذي سيمدنا بمفتاح فهم ظاهرة «الحدث» وتنسيبها.

1- الحدث: صيرورة تشكّل المفهوم:

بإمكاننا القول إنّ مفهوم «الحدث» اختراع متأخر، في مقابل مفهوم «الحديث» الذي تداول القدامى استعماله للدلالة على الحادث والصائر والعرضي. وتبيّن الدراسات أنّ استعماله (ونقص الحدث) كان عرضياً ولم يكن سياقياً أو نسقياً، فقد استعمله لأول مرة بلزك سنة (1822م)، ثم شاتوبريان سنة (1833م) في مذكراته بمناسبة رحلته إلى براغ².

لكنّ بودلير كان أول من استعمله في سياق تأسيس-جمالي ضمن كتابه (رسام الحياة الحديثة)، الذي ألفه سنة (1859م) ونشره لأول مرة سنة (1863م). يقول بودلير في القسم الرابع الذي يحمل عنوان «الحدث»: «هذا الإنسان يجري ويبحث، فعمّ يبحث؟ المؤكّد أنّ لهذا الإنسان الذي أصف، والمتوحّد الذي يملك خيالا نشطاً، والمسافر عبر صحراء البشر الشاسعة، هدفاً أسمى من هدف متسكّع بسيط، وأكثر شمولاً من المتعة الهاربة والعارضة؛ إنّه يبحث عن هذا الشيء الذي أستمحكم في تسميته الحدث؛ إذ ليس ثمة كلمة أبلغ من هذه الفكرة»³.

2- Yves Vadé, Ce que modernité veut dire, Presses universitaires de Bordeaux, 1994, p. 10.

3- Baudelaire, Le peintre de la vie moderne, œuvres complètes, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1968, p. 1163.

من الواضح، بحسب تأويلنا، أنّ المستعملين الأوائل لمصطلح «الحداثة»، ولاسيما بودلير، لم يكن يعينهم اللفظ، بقدر اندهاشهم من سرعة تهاوي الأنظمة القديمة الراسخة في القدم أمام حماسة «الحديث» والتحديث، واندفاع المجتمعات الغربية نحو اعتناق الأفكار التحررية.

تكشف العودة إلى تاريخ نشأة مفهوم «الحداثة» ومنطوقه أنّه قد خضع لصيرورة وثيدة تضرب بجذورها في عمق التاريخ الأوربي، ويعود تحديداً إلى القرن الخامس الميلادي حين وقع استعمال صيغته المصدرية الأولى: الحديث (Modernus)، قبل أن يتطور المفهوم ويستقرّ عند الصيغة المصدرية الثانية المعروفة بـ (Modernité). وبحسب متابعة هانس روبير جوس (Jauss)، ظهر لفظ «حديث» في نهاية القرن الخامس الميلادي، وكان يعني الآني والحادث في مقابل الماضي والمنتهي. ولم يكن يعني الجديد في مقابل القديم⁴.

اشتقت كلمة حديث من الظرف (Modo) الذي يعني «مؤخراً» (Récemment) أو ما كان قريب العهد⁵، وذلك من أجل «تمييز الحاضر الذي أصبح مسيحياً عن الماضي الروماني»⁶، ثم عاودت كلمة «مودرنوس» (Modernus) ذاتها الظهور فيما بعد في القرون الوسطى في إطار التقابل بين القديم والجديد، ففي شمالي فرنسا وجنوبها مثلاً كان القضاة المنتخبون أو المختارون يسمّون أنفسهم «حديثين» (Modernes). أمّا هؤلاء الذين انقضت مدّة مهمّاتهم فيسمّون أنفسهم «قدامى» (Anciens) بالقياس إلى «الحديثين»⁷.

كانت مفردة «حديث» تشير إلى فكرتين: التجدد والانتظام في التجدد. كما كان اللفظ نفسه يُستخدم في القرن الرابع عشر في مقابل كلمة «قديم» التي تشير إلى الماضي اليوناني اللاتيني⁸، حيث لا ينفصل لفظ «حديث» عن دلالات متصلة بالزمنية؛ بل وبتصوّر خطّي للزمان في مقابل القول الأسطوري بدائريته. «ولم يكن ظهور كلمة "مودرنوس" (M) في القرون الوسطى وليد المصادفة؛ إذ تُعلن هذه الكلمة عن بروز فكرة زمان خطّي متولدة عن تصوّر يهودي-مسيحي جاء لكي يواجه فكرة زمان إغريقي أسطوري ودائري ثم يعوّضها»⁹.

4- Antoine Compagnon, Les cinq paradoxes de la modernité, Paris, Seuil, 1990, p. 18.

5- Claude- Gilbert Dubois, «Modernité du XVI^e siècle français: «nouvelleté» ou renaissance?», in Yves Vadé, Ce que modernité veut dire, Presses universitaires de Bordeaux, 1994, p. 27.

6- Jürgen Habermas, «Modernity Versus Postmodernity», in New Critique, n° 22-1981, p. 3.

7- Henri Lefebvre, Introduction à la modernité, Paris, Minuit, 1962, p. 169.

8- Jean Marie Domenach, Approche de la modernité, Paris, Marketing, École polytechnique, 1986, p. 14.

9- الشابي، نور الدين، نيتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة للنشر، تونس، 2005م، ص 42.

لقد افقرن «الفدف» فف مسار الفففر الغربف بالفراع الإفففولوفف المفسفر مع الففم بوصفه فرافاً راسخاً فف الففامة، وبوصفه فارفخاً فترسباً فف الفافرة، وبوصفه أفضاً رؤفة معفنة للعالم وللنففر السفاسف والاففماعف.

ففد أن الإشكال المنهفف الفف فف فففانا هنا هو كففة الففاظ على عفوان الفدف، فف ففل معبراً ومفرفماً باسفرار عف الففف والففف؛ ذلك أن ما ففسفد وففسفد ففففف إنما هو ففف فف لفظة فففه، لكن طالما أن هذه اللفظة لن ففقف بفكم قانون السفلان الأفف للفركة، فإن ما اسفففف الآن قد ففغو ففمماً ومففهياً فف اللفظة المقفلة.

وعلفه لا ففل الفدف ففمماً إلا فف أضحف هو بفوره ففءاً من الففالف، أو ففءاً من المافف الفف فففا فف الفاضر وفقامو الففففر والحراك¹⁰.

فكم صعوبة ففرفف لفظة «فدف» فف أن الزمن الفف فمفف ففففر باسفرار معناها؛ فف ففد ففمماً الموضوع أو الفرف الفف ففون مواكباً لعصره. ولكن بما أن العصور ففلو بعضها بعضاً، فف فف أن ما كان ففد فف لفففه ففمماً سفغو ففمماً ففما ففد¹¹.

فسكن الفدف، ففءاً، مفارقة غربفة: فهو من ففة فظهر لكف فففف فف الموفو ففففر، لكن الموفو فقاموه ولا ففده فففل، ففففو المشف فف صراع بفف رؤففن للعالم: الأولى مفاظفة لكونها فرف الإبقاء على ففمها الفف اسفراف أن فسفر ففلداً فابفاً. أما الفاففة، فمفففة، فسعى لفافوز نرعة الفباب والفموف فف الرؤفة الساففة للعالم.

بفب رغبة الففلد الففم فف الاسفرار، ورغبة الففلد الففف فف الفففر وفطعم الففم فف انفرار فزاففه، فففل ففراجات الصراع ومشاهفه بفب أنصار الففم وطلاب الفدف.

فنزف الفدف إلى أن ففففو إلى فدف ففب فف الزمن، لكنّه ففرك أنه لا فسفراف الففم فف سفلانه، لذلك سفكون أمام افففاراف فلافة:

فاماً أن ففون نسخة من الففم فففففه وفففف فففافه، وعنفف فففرط فف ففلده، فمما أن ففمرف على سلطة الففم وففففف الفففد المفلل المؤفف إلى القطفعة معه، فففرض لشفف صنوف الإقصاء والملاحقة (فالة

10- اللفبر الففة، مثلاً، وفق ففلل الففسوف الكنفف مافانفار، انفلب بفورها إلى ففلد فففف عن الرسوخ والفباب، وهي الفف لفالما فاربف وقاومت سلطة الففالل المففرة. انظر: Alasdair MacIntyre, Quelle justice? Quelle rationalité?, PUF, 1993, Chapitre XVII.

11- Jean Marie Domenach, Approches de la modernité, op.cit, p. 13.

العلوم الحديثة والفلسفات الثورية المعادية لسلطة الكنيسة)، أو أن يتموقع بين الحالتين، فلا يكون نسخة محضة من القديم أو معارضا مطلقاً له؛ بل موفقاً ومزاجاً القديم بالجديد، وتلك هي وضعية الفنّ والدين في عصر النهضة الأوربية.

لم يستطع الفنّ، على الرغم من تغيير موضوعاته من محاكاة المقدّس إلى إعلاء المدنّس جمالياً (الطبيعة-الفنان-الحياة اليومية-المشاعر... إلخ)، أن يتحرّر من فكرة البعث الثيولوجية الأصل، حيث كان التمشي الفني ملتزماً دوماً بتجسيد اللحظات الثيولوجية الثلاث: حياة-موت-بعث، وكذلك الشأن في الإصلاح الديني الذي قاده لوثر.

لقد وضع هذا الإصلاح نصب عينيه بعث وإحياء التصرّ القديم أو الطّهرى للدين المسيحي، بعد تنقيته من المعتقدات والبدع التي شوّهت صفاءه، حيث كانت النهضة في هذا المضمار تعني العودة إلى الإنبايع الأولى للتدين، ونقد كلّ أشكال الوساطة البابوية بين الله والمتدين¹².

لم تكن الحداثة قطيعة مطلقة؛ بل هي مخاض عسير يولد جديدها من رحم قديمها¹³. لذلك علينا أن نتخيّل حجم الصراع والمقاومة التي سيجابه بها الحديث والمحدث.

وبالفعل امتلك القديم شرعية قدامته من قدرته على مقاومة كلّ ما يحدث ويُستجدّ من جديد؛ إذ لم يكن القديم يفاوض الحديث أصلاً؛ بل كان يُقصيه ويسحقه بقوة السلطة المتأصلة في التقاليد الثقافية للشعوب. في حين كان للمحدث «نوابت» هنا وهناك تحاول منفردة اختراق عتبات القديم تارة بالدعوة إلى الإصلاح (نموذج الديكارتية واللوثرية) وطوراً بالثورة (نموذج الثورة الفرنسية)، وتارة أخرى بالبحث عن سبل التوفيق بين القديم والمحدث (نموذج الديكارتية والكانطية والهيغلية).

يمكن القول، من وجهة نظر تعريفية، إنّ مفهوم الحداثة استقرّ على تحديدها بكونها حالة حدوث مستمرة غير منقطعة، وحاضراً متّجهاً باستمرار إلى المستقبل، والقطع مع القديم¹⁴، لذلك «لا يمكنها أن تكون مفهوماً مدرسياً، ولا سوسولوجياً، ولا سياسياً أو حتى تاريخياً، إنّها نمط حضاري خاص يتعارض دوماً مع نمط التقليد»¹⁵.

12- Claude- Gilbert Dubois, «Modernité du XVI^e siècle français: «nouvelleté» ou renaissance?», in Yves Vadé, Ce que modernité veut dire, op.cit, p. 35.

13- Ibid, p. 37.

14- Habermas, Le discours philosophique de la modernité, Paris, Gallimard, 1988, p. 6.

15- Baudrillard Jean, «La modernité» in Encyclopédia Universalis, corpus 15, Paris, 1992.

لقد تمكّنت الحدثاء من فرض زمانها نمطاً فكرياً وثقافياً ففم لأول مرّة، وبشكل متناغم، بفن «الإنتاج الذي أصبح أكثر فعالية بفضل العلم والتكنولوجيا والإدارة من جانب وبين تنظيم المجتمع الذي ينظمه القانون والحفا الشفصففة وتنفعشه المصلحة، وكذلك الرغبة فف التحرر من كلّ الضغوط من جانب آخر»¹⁶.

بات التففف عنوان استمرار الفعل الحداثف وضمانته فف البقاء عبر الزمن؛ ذلك أنّ «حدثاء النواف» والنوابع من الفلاسفة-العلماء والمصلحن والفنانفن والأدباء لم تكن لتستمرّ أمام عناء القفم وتكلّس أنظمتة، فكان لا بدّ من أن ففحول النقد السفاسف النظرف للمجتمع القفم إلى فعل فففر فف جماعف على منوال ثورة سفاسفة مثلاً، أو صناعفة، أو ففارففة، أو استكشاففة، أو حتف توسعفة/ استعمارفة، قادرٍ على المضف بالحدثاء التفررففة إلى أفق البراكفسف الجماعف. وهكذا لم تعد الحدثاء، فف معنى المشروع الففرف التفررف، قادرة على الثبات والاستمرار عبر الزمن، طالما أنّها لم ففحول إلى إرادة تففففة قادرة على فففر أنماط الحفا المادية للناس.

- اقتران الحدثاء بالتففف فف المنوال الأورف:

غالباً ما نستعمل لفظف «الحدثاء» و«التففف» للءالة على معنى واحد، وكأنّ الأمر ففعلق بمجرّد فتوفع لغوف. لكنّ الواقع فففر إلى فففن مرتبطفن برباط السبب والنتففة؛ الحدثاء هف المقدّمة والتففف هف المصلحة. لا ففعلق الأمر هنا برباط سببف-مفكانفكف؛ لأنّ الحدثاء لا مفكفها أن ففد دون نتائجها التففففة، فف ففن أنّ التففف مفكن فف ففاب المقدّمات الحداثفة.

اقترن التففف فف المنوال الغربف بفورات ففرفة وعلمفة وسفاسفة، شكّلت، بتراكمها وقدرتها على الصمود أمام سلطان التقالفا الراسخة فف العناد، ما نسمّفه الفوم بالحدثاء.

انطلقت الحدثاء بكلّ أطفاها وعنفوانها إلى مفالات الفعل والممارسة فف الطفبفة أولاً، والإنسان ثانفاً، والمجتمع ثالثاً، بعد أن ترسّخت أقدام الففف، وبدا أنّه قادر على الفحول إلى تفلفف قادر على مزاحمة التقلفف ثمّ إفزاحتة.

ونحن نوصّف هذا الفعل الثلاثف للحدثاء بالتففف (Modernisation)، لتميوزه مفهومفاً عن الحدثاء الفف نعدّها بناء نظرفاً ففنى بفكوفن العقل النقدف والعلمف والأدافف، الذي فهفا بهذه الفاصففات لتففر الموضوعات الأنفة الذكر والفعل ففها، وفق ما ففضعه ففها هذا العقل الإنشائف نفسه، المتحرر من سطوة الأسطرة والتقالفا وكلّ أشكال الوصافة الفف كانت تكبلّ قواه.

16- توران، ألان، نقد الحدثاء، ترجمة: أنور مغفث، المجلس الأعلى للثقافة، 1997م، ص 19.

لم فعد التففف ثم عداً بالتفففر؛ بل هو التفففر ذاته أو البراكفسف وقد أنجز. وبلغة أخرى: هو التففرة التي فجب أن تعقب التفففر، فتؤكده أو تنففه.

إن ما سففنجزه التففف فف أفكار الحدثاء وروحها؛ ذلك أن الحدثاء، بوصفها نظرفة التفففر، لا تستطف أن تتحول إلى فعله إلا عبر آلفاء التففف. ونحن نقصد بآلفاء التففف لفس التفففات (التي فف بالتففرف نظرفاء العلم المطبقة فحسب)؛ بل فف الذواف الفاعلة والموضوعات التي كانت ففما مضى متعالفة على التففرة الحسفة.

بدأ التففف فف التففرة الفرفة بابتكار المناهج التففرففة منذ فرانفسف بفكون. وكان الهدف هو الاتجاه إلى الطفبة لتفففها بمعنى استثمارها تففرففاً ونفعانفاً، بعد أن بدأ ففصح، فف النفء الفلسف للثفولوجفا الإحفاةفة والففزفاء الأرسطفة الأنثروبومورففة بالخصوص، أن هذه الطفبة، التي لطالما قءسها الوعى الساذج ورفعها إلى مرتبة التألفه، خالفة من كل أعماق وأسرار روحانفة، وأنها لا تعدو أن تكون سؤى ماة وحركة وامتداد (فكارف) شرع العقل التففرفف لتوه فف تفففها بمعنى اختراقها وهفك سترها بكل ما أؤف من تفففات وحفل: «فف القرنف السادس عشر والسابع عشر انطلق عصر الصناعة. وفف هذا العصر تم الاعتراف بالعلم قؤة، وأضحى الإنسان سفاً ومالكا للطفبة، ومثلما كما كانت محورفة الكون سمة التفففر الفونانف ومحورفة الله-الإنسان سمة التفففر المسفحف، فقد أضحت محورفة الإنسان فف السمة الغالفة على الممارسة الفكرفة فف العصر الحدف، فف تخفز الفلسفة إلى معرفة الإنسان»¹⁷.

كان هذا الفف بؤابة الففوحاف اللاحقه؛ فالتففف الذي نجح فف هفك الأسرار المفافزففة للطفبة، وحررها من سلطان «الأسطرة»، سفاصل استراتففة الاختراقات بتففف الفاعل الإنسانف ومجاله الحفوف الثاني؛ أف المجتمع.

وفف الحففة، لم فكن تففف الإنسان بمعنى اختراق أعماقه واستثماره اقفساففاً وسفاسفاً ممكناً، ءون أن تمهء الحدثاء الفلسفة عبر نظرفاف الكوففو لهذا المصفر. ولنؤضح أكثر هذه الفكرة.

لقد مكف فلسفات الكوففو، فف القرنف السابع عشر والثامن عشر، الذات من استعاءة حرفها واستقلالفها المعرفة والوجودفة، وحررها من كل إحداثفاف الانتماء وأشكال الوصافة (الله- الطفبة- المجتمع- السلطة)، فف لم فعد للذاف الحرّة من موضوع فحل إليه ذاتها أو تحتكم إليه سؤى ذاتها. وبقءر ما كان مسار التفرر الذاتي انتصاراً على كل أشكال الاستعباء القفمة، كان فمهء لتففف وءة هذه الذاف من خلال المباشرة التففرففة التي انتهجتها العلوم الإنسانفة خاصّة، والهادفة إلى تربفص القؤى الحفوفة فف

17- شافغان، ءارفوش، الأصنام الذهفة والذاكرة الأزلفة، ترجمة حفر نجف، ءار الهافف، بفروت، 2007م، ص 10.

الإنسان تمهيداً لاستعباده استهلاكياً وإنتاجياً ضمن الأفق الرأسمالي الجديد¹⁸. ونحن نسمي كل إجراءات الاختراق واستبدال الدنيوي بالمقدس، سواء في مجال الطبيعة أم الإنسان أو المجتمع، تحديثاً، بالمعنى الذي يفيد نُقْلة أو استبدالاً جوهرياً وليس شكلاً أو منهجياً فحسب لهذه الموضوعات.

بعد تحديث الطبيعة، وتحويل وجهة الكوجيتو من إرادة التفكير إلى إرادة الاستهلاك، سيأتي الدور على الفضاء الاجتماعي والسياسي الذي ستهيمن عليه (باسم التحديث) آليات العقلنة والبيروقراطية والأداتية السياسية والنفعية الرأسمالية والقوميات البرجوازية العنيفة. وسيُدرَك الجميع أنّ ما قيل في شأن الطبيعة والذات المفكّرة، سيقال، بأكثر حدّة، في الشأن العام بكلّ روافده.

وباختصار، لم تعد مصائر المجتمعات مرتبطة بالقوى الماورائية؛ بل بالديناميكية الداخلية للحركة التاريخية، فتاريخ المجتمعات لا تفسّره أقدار أو أيادٍ خفية خارج الإرادة البشرية؛ بل فقط المعطيات الوضعية القابلة للملاحظة والعقلنة.

التحديث الاجتماعي والسياسي هو نقل مجالات السلطة من الميتافيزيقا إلى الفيزياء الاجتماعية بلغة دوركايم. بعبارة أخرى مثلما نقرأ الطبيعة فيزيائياً ورياضياً باستبعاد التفسيرات الكيفية، بتنا بالقياس، نقرأ الدينامية الاجتماعية والسياسية اعتماداً على القوانين الذاتية الحافة بهما. ما يعني أنّ الشأن العام أضحي إنسانياً وإرادياً ومشاركاً. وانتهت بذلك الرؤى الأسطورية والثبوتية والتبريرية والميتافيزيقية القائمة على نظرية ثبات الطبائع والأفكار الفطرية والمقادير والمعجزات الخارجة عن إرادة البشر.

والمحصلة العملية هي استبدال أشكال الولاء القبليّة والاثنية والدينية بوفاق تعاقدية وضعي يقوم على أساس الاحتكام إلى سلطة القوانين الوضعية، والمؤسسات المحايدة عن التوظيف السياسي والعقائدي.

وبهذا اكتمل الزمن الحداثي وتجلّت كلّ فصوله في واضحة النهار بعد مخاض عسير وصراعات وجودية عنيفة مع العالم القديم. لكنّ نخوة التأسيس هذه سرعان ما سيعترّيها الذبول جرّاء تحوّل المشروع الحداثي التحرّري إلى هوس وسواسي بالتحديث الحامل لأنماط جديدة من الاستعباد والاغتراب.

18- المرجع نفسه، ص 15-16.

2- الحداثة الأوربية: إحراجات التحقيب:

هل وعي الحداثة الأوربية بزمانها وإشكاليّاتها يجيز للإنسانية جمعاء الانتماء إلى أفقها، أم هل هذه الإشكاليّات التي رافقت صيرورتها تجعل منها، بالضرورة، حدثاً جغرافياً وتاريخياً ومعرفياً مخصوصاً وغير قابل للتصدير؟

يتعيّن علينا الاعتراف بأنّ الحداثة ليست فقط عسيرة على التحديد المفهومي؛ بل تكاد تكون عصيّة على الضبط التاريخي، وذلك لسببين مترابطين:

السبب الأول يتعلق بالمقاصد المضمرّة وراء إرادة تثبيت الحداثة في مفهوم نهائي، في مسعى لتأسيس سرديّة جماعيّة غير قابلة للتظنّن.

السبب الثاني حيث يتضح أنّ الغاية من محاولة «تصنيف» الحداثة في سرديّة قاريّة أو قوميّة هي صنيعة المؤرّخ الأوربي، الذي يبحث عن ترويج صورة الرجل الأوربي- الأبيض- «المتفوّق»، الذي استطاع «قهر» الظلمات بالعلم والعقل. فهل من ضرورة معرفيّة وبيداغوجيّة مؤكّدة تحتم علينا التّأريخ لزمنيّة الحداثة؟ ألا يُضمر تحقيب الحداثة في أقانيم تاريخيّة ثابتة رغبةً في تحويل الحداثة إلى أداة للهيمنة القوميّة والقاريّة على بقية العالم، وهي التي حملت بشائر التحرّر الكوني من كلّ أشكال الهيمنة؟

تلكم هي إشكالات التحقيب في مستوى المفهمة والتصنيف التاريخي. لكنّ المفارقة التي يعسر الفكّك منها هنا هي الآتية: بات تعريف الحداثة، من جهة، ضروريّاً، بعد أن «اكتملت» معالمها وتجلّت مراحلها؛ بل قُل إنّ تعريفها بات متجاوزاً؛ لأنّ نقدها ونقد هئاتها ومفارقتها هو الأمر الأكثر راهنيّة وإلحاحاً. وقد يكون نقدها شكلاً من أشكال تعريفها بالنقض أو بالخلف. وهذا هو المعنى العميق الذي اهتدى إليه هيغل عندما تفتن (بحسب القراءة الهابرماسيّة) إلى أنّ الحداثة أضحت «مشكلاً» في حدّ ذاته يحتاج إلى حلول عميقة باعتبار ما أثارته من مفارقات داخليّة ومن تعارضات بين القيم القديمة والقيم الجديدة¹⁹. ومن جهة أخرى، وبما أنّ التعريف هو بمثابة إعطاء الشيء هويّة وماهيّة، إنّ تعريف الحداثة بالمعنى الكلّي والاسمي على النمط الأرسطي سيكون بالضرورة هو التعريف المهيمن على التعريفات أو المقاربات التي لن تحظى بدعم السلطات الأكاديميّة، فيكون التعريف انتقاءً وفرزاً وإقصاءً لتعدديّة الرؤى، وفرضاً (عبر وسائل التأثير والدعاية التربويّة والإعلاميّة) لتصورات رسميّة ظاهرها موضوعي ومحايّد وباطنها متمذهب ومتشيع لرؤية معيّنة للعالم.

19- Habermas, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p. 52.

إنّ التعريف الذي نخشاه هو ذلك الذي ينتهي بنا إلى تقديس أقاليم تاريخية وقرانها عضويًا وسببياً بالحادثة على غرار الثورة الفرنسية أو الإصلاح الديني أو اكتشاف أمريكا أو الثورة الصناعية، حيث يتحوّل التعريف إلى موضوع مزايدات بين القوميات الأوربية. انظر كيف يحاول كلّ طرف نسبة الحداثة إلى قوميته: فالفرنسي ينسبها بإطلاق إلى حدث الثورة الفرنسية وعصر الأنوار²⁰، والإنجليزي إلى الثورة الصناعية، والأمريكي إلى اكتشاف أمريكا، والإيطالي إلى عصر النهضة والإصلاح الديني²¹. بينما يحاول الألماني في شخص هيغل أن يستجمع كلّ هذا الشتات التعريفي والقومي في (فلسفة للتاريخ) تكون خاتمة لكلّ التواريخ، ومبشرة بحدث ميلاد الإمبراطورية الغربية برأسها القاري والأطلنطي. وبالفعل كان هيغل محقاً في نبوءته؛ إذ أدرك الأوربيون أنّ فلاسفتهم يحثّونهم على اقتناص هذه اللحظة التاريخية الفريدة (لحظة «الأوج الحداثي» وتراكم التحديث الصناعي والتكنولوجي) فطفقوا يللمون شتاتهم القومي، ويتوجهون نحو الوحدة القارية التي ستجعل منهم أفقاً غربياً-أوروبياً مُصوباً نحو الهيمنة الكونية.

سيُدرك الفاعلون أنّ حماسة مفكرهم وتبشيرهم بالحادثة الأوربية، بدءاً من ديكارت والتنويريين إلى نيتشه مروراً بهيغل وماركس، إيذانٌ بمقدم العصر الجديد الذي سيوحد أورباً المشتتة والمتناحرة دينياً وطائفيًا في «الحلم القاري». ولكنّ هذا التوحيد الذي سيمكّن الأوربي من الثأر لنفسه لن يكون من أفق ديني؛ بل عقلاني، وهنا تكمن أبرز ميزات الحداثة الأوربية ومصاعبها.

فهل تكون العقلنة والعلمنة معياري التحقيب المطلقين لزمن الحداثة؟ بعبارة أخرى: هل الدخول في زمن الحداثة واستحقاقاتها المعرفية والعملية مشروط ضرورةً بتحقيق شروط العلمنة والعقلنة في جلّ مفاصل المجتمع الحديث وأنظمتها؟ ألا يضمّر هذا التحديد تضيقاً لمجالات الحداثة، وتحجيماً لروافدها الثقافية والحضارية التي نهلت منها؟

لا شكّ في أنّ النقاش حول معايير الدخول في إستمية الحداثة وأفقها ما يزال يراوح مكانه بين من يقرنون الحداثة بالعقلنة الشمولية لكلّ مناحي الحياة الوضعية وبالعلمنة، بما تعنيه من استبعاد التعبيرات الدينية وكلّ أشكال الثقافة ما قبل الحديثة من الفضاء المشترك، وحصرها في الأفضية الجماعية الخاصة

20- انظر: Victor Hugo, Introduction au Paris-guide de l'exposition universelle de 1869.

21- انظر: Alexis Nouss, la modernité, Paris, Grancher, 1991, p. 19.

الصارمة، ونزع السحر عن العالم²²، وبين من يصرون على وصل الحدث بأصولها اللاهوتية والميتافيزيقية التي انحدرت منها²³.

قبل الإجابة عن هذه الهواجس، لا بدّ من التذكير بأن طبيعة الأسئلة وبنيتها، بخصوص تحديد ماهية الحدث وروحها، تضعنا أمام الثنائية الإقصائية التي فرضتها علينا القراءة الوضعية بهذه الصيغة: «إما هذا وإما ذاك!»، «إما العلم وإما اللاهوت!»، «إما الإنسان وإما الإله!!»

وحرّي بنا أن نستعيد هذا النقاش لفهم دواعيه ورهاناته: الحدث قطيعة أم استمرار؟ صلابة أم سيولة؟

أ- الفرضية الأولى: «الحدث لا تكون إلا على هيئة القطيعة»:

تستند فرضية «القطيعة» الرائجة إلى فلسفة جديدة للزمن والتاريخ مضادة للتصور القديم والوسيط الذي يتعاطى مع الزمن بوصفه حلقة دائرية مغلقة.

وقد كان أرسطو أكبر المدافعين عن نظام الحركة الدائرية المتناهية والوفية لشكل الكوسموس وسننه، وفي المقابل كان يرى أنّ الحركة على الاستقامة لا تتطابق ودائرية الكوسموس المغلق؛ بل تنذر بتحلله وانهيائه؛ لأنها حركة تنحو نحو اللامتناهي عنوان الفوضى والاضطراب لدى القدامى.

على مقاس الكوسموس الإغريقي المغلق، جاء تصور القدامى للتاريخ والزمان مغلقاً ودائرياً ومتناهيّاً ومحكوماً بالعود الأبدي للأشياء. ويفيدنا هذا في أنّ المفردات الكبرى للحدث على منوال «التطور» و«التقدم» و«الضرورة» و«اللاتناهي» و«التجانس» الكوسمولوجي على مستوى القوانين والمواد، هي أمر غريب على القدامى، وتدخل بالضرورة ضمن إبستمية القطائع الكبرى التي أنجزتها الحدث العلمية والفلسفية بشكل افتتاحي؛ أي منذ القرن السادس عشر (الثورة الكوبرنيكية) والقرن السابع عشر (الفيزياء الديكارتية والغاليلية)، ثم النيوتونية (القرن الثامن عشر).

22- انظر على سبيل المثال: - Marcel Gauchet, Max Weber, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme Pocket, 1991. - Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), Paris, 1985.

23- انظر: Charles Taylor, Secular age, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2007. - غيليسبي، مايكلين، الجذور اللاهوتية للحدث، (يصدر قريباً عن دار جداول للنشر، بيروت- لبنان)، المرجع الرقمي: <http://hekma.org>

منا البدء؁ نلاحظ أن برادافم «القفطفة» اقترن بالثورات العلمفة التأسفففة؁ لذلك وصفها باشلار بأنها «قفطفة؁ إبستمولوجفة»²⁴ ومن الطفففعف أن تتداعف كل الأنظمة القفدفة المتصلة بالتصفورات الكوسمولوجفة الإحفائفة للعالم؁ وأن فففر وجه العالم جذرفاً؁ فعلف سففل المائل؁ عندا أعلن كوبرنففك؁ فف كتابه الحدث: (دورة الأفلاك السماوفة) (1543م)؁ عن بطلان نظرفة ثبات الأرض ومركزفها؁ وأن الشمس هف المركز الجففد الذي تدور حوله المجموعة الشمسفة بما ففها الأرض؁ كان ذلك إفذاناً بنهافة الزمن البطلفموسف وبدافة العصر الكوبرنففكف القائم علف تنسففب مركزفة الكوسموس؁ ومن ثم تنسففب ادعاءات ساكن الكوسموس بأنه فقفن «أفضل العوالم الممكنة» فف المجرة؁ ومن ثمّة دعة بقفة العلوم التجربفة إلى مواصلة صفرورة تنسففب ادعاءات الإنسان وكبرفائه ونزع السحر عن العالم وإخضاعه حصرفاً للمباشرة العقلانفة والتجربفة.

وبالفعل تلاحقت عملفات نزع السحر عن العالم؁ وهتك حجب المفافففزفقا بكل أنماطها؁ لفأفف الدور علف الإنسان نفسه؁ حفن باشرته البفولوجفا الداروفنفة نتاجاً لصفرورة طوفلة ووفدة من التطور والارتقاء.

هكذا سقطت فرضفة الأصل الإلهف للخلق؁ وأفقف إنسان الحدثاء أنه لفس سلفل عالم الآلهة؛ بل سلفل التطور والانتخاب الطفففعففن. والمحصلة؁ الفف انتهى إلفها سففغمونف فروفد؁ هف ضرورة تنسففب ادعاءات الوعف والعقل عموماً؁ وإبطال ادعاءاته الوثوففة (على طرفة كانط)؛ ذلك أن «الوعف لم فعد سفداً حتى فف بفته»؁ ففترتب علفه أن الذات الواعفة والمفكرة؁ الفف عدّها دفكارف مركز الحدثاء المعرففة وعمادها؁ ترتدّ مع نففشه وفروفد إلى مجرد لعبة تتقاذفها القوى اللاواعفة²⁵.

إنّ ما حصل علف امتداد صفرورة نزع السحر عن العالم (كوبرنففك)؁ ثمّ الإنسان (داروفن+فروفد)؁ فالتارفف (ماركس)؁ والمجتمع (دوركافم)؁ ففجاوز محمولات القطفعة «الإبستمولوجفة» ودلالاتها؁ لفعلن انهفار العالم القفدم ومفلاذ العالم الجففد؁ ومن ثمّة ففصل الحدثاء عن التقلفد فصلاً نهائياً وباتاً.

وهكذا باتت القطائع مع أنظمة العالم القفدم ضرباً من الحتمفات التارفففة والمعرففة؁ وأصبح بموجبها العقل الإنشائف سفداً علف الطففعة ومالكها.

لقد تجاوزت «القطائع الإبستمولوجفة» محمولاتها المعرففة لتحفل بقوة إلى التفففات العمفقة الفف حدثف لفس فحسب فف التمثل الإبستمولوجف للكانن الحدث؛ بل أيضاً فف موقعه الأنطولوجف من الكون اللامتناهف؁ وفف مستوى التمثل الكائن وتأوففة ذاته داخل فضاء التفففر المجتمعف.

24- Gaston Bachelard, La formation de l'esprit scientifique, Paris, Vrin, 2000, pp. 19-20.

25- Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse (1916), IIe partie, chap. 18, trad. S. Jankélévitch, Payot, coll. «Petite Bibliothèque», 1975, p. 266-267.

ولكن هل تمكنت المجتمعات الغربية من تحقيق القطيعة الثقافية والأنثروبولوجية مع ماضيها الأسطوري والتراثي والديني بشكل نهائي؟ أليس لهذا الماضي امتداد في الحاضر، أليست الحداثة نفسها مدينة في نضجها إلى ترسبات ماضيها ما قبل الحداثي أم هي «حدث صفري Ex-Nihilo» غير مسبوق بممهدات ومقدمات؟ أليست اللحظة الحداثية هي نتيجة المقدمات ما قبل الحداثية وطفرتها النوعية؟ فلماذا ينكر الحداثيون هذا الامتداد العميق وهذه الجذور الضاربة في القدم، ويرون أنّ اللحظة الحداثية لا تكون إلا على هيئة القطيعة النهائية مع اللحظتين الميتافيزيقية واللاهوتية؟²⁶ ثمّ ماذا لو اتضح أنّ الإصلاح الديني الأوربي كان رافداً من الروافد الحاسمة للحداثة العلمانية كما يلحّ البعض على إثباته؟

ب- الفرضية الثانية: «الحداثة مسكونة بماضيها»:

لنشر، بادئ الأمر، إلى أنّ جلّ المؤرخين الغربيين أجمعوا في تأريخهم للفلسفة والعلوم على أنّ «العبرية» الأوربية في هذه المجالات هي في الأصل امتداد «للعبرية اليونانية»، ولهذا يتخذون من أثينا «أسطورة بدئية» (Mythe de commencement) لتعليل التراكم الطويل الذي انتهى إلى الحداثة الراهنة.

وبالتوازي مع التأريخ الإبستمولوجي، لا يفتأ مؤرخو التقليد اليهودي-المسيحي يؤكدون أمرين: الأوّل: يخصّ الأصل المسيحي/الروماني للقارة الأوربية؛ ذلك أنّ ما يُسمّى بـ «أوربا» هو في الأصل الكومنولث المسيحي واللغة اللاتينية اللذان وحدا الشتات الأوربي²⁷.

الثاني: أنّ العلم الحديث وتطور النظام الرأسمالي الراهن إنّما يضرب بجذوره في التحالف بين الإيمان والحياة، وهو الموقف الذي نافح عنه كلّ من ماكس فيبر وتشارلز تايلور بقوة.

تكتسي الملاحظة الأخيرة أهمية بالغة لأنها تفتّنت إلى الخيط الناظم بين الأنظمة الفردانية والليبرالية للحداثة وإرادة الإصلاح الديني²⁸ في التقاطع والتناغم مع القيم الحداثيّة التحرّرية، ولهذا سنسعى إلى بلورتها بوضوح أكثر.

في سياق تنسيب أطروحات الانفصال بين الحداثة وماضيها اللاهوتي والفلسفي، أكدّ ماكس فيبر، في كتابه (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)، أنّ الإصلاح الديني اللوثيري لم يكن ينشد معاضدة جهود

26- Auguste Comte, Cours de philosophie positive (1842-1830), Première leçon, t. 1, Hermann, 1975, pp. 21-22.

27- سنعود إلى تفصيل هذه الفكرة في الفصل الخامس.

28- «يجب علينا تكوين تمثّل شامل عن الفترة التي نشأ فيها الإصلاح سواء تعلق الأمر بما سبقه أم جاء بعده. لنقل إنه وقع بين 1450 إلى 1650م، وهي فترة امتدت لثلاثة قرون عرفنا فيها الإصلاح والإصلاح المضاد». انظر: Charles Taylor, Secular age, op.cit, p. 85.

الحداثيين أو تجذير «الروح الرأسماليّة»؛ بل تحرير كنائس أوربّا من سلطة الإكليروس وتحرير الإنجيل ذاته من هيمنة اللغة اللاتينيّة ونقله إلى اللهجات واللغات المحليّة للأمم الأوربيّة... وهو ما كان قد أنجزه بالفعل عندما ترجم الإنجيل لأول مرّة في التاريخ إلى اللغة الألمانيّة الشعبيّة.

لم تكن غايات الإصلاح الديني الانخراط في صيرورة العلمنة في دلالاتها الاقتصادية والسياسيّة، لكنّ المآلات التي أفضى إليها لاحقاً قد توحى للملاحظين بوجود جذور واستعدادات ونوايا داخل مسارات الإصلاح الديني تجعلنا نعتقد أنّ بذور «الروح الرأسماليّة» كامنة في الإصلاح البروتستانتي.

لقد كانت هذه المآلات «غير متوقعة وغير مرغوب فيها لدى المصلحين؛ إذ كانت بعيدة في الأغلب عن كلّ ما كان مرسوماً أن تبلغه، ومتناقضة أحياناً مع هذه الغاية»²⁹.

لكنّ الإصرار على تحقيق الوعد الإلهي في الأرض من خلال الاضطلاع بـ «عمل وظيفي»³⁰ (Beruf) جعل من العمل ضرباً من العبادة الدينيّة يحقق من خلاله المؤمن «مجد الله» على الأرض. وبالفعل أضحي «أمراً خاصاً يوجهه الله إلى الفرد لكي يضطلع بمهمة ملموسة حدّدتها العناية الإلهيّة»³¹. كما بات يقوم على مبدأ التزهد في الكسب، بمعنى أنّ قيمته تقتصر على تحقيق الغايات الأخلاقيّة واللاهوتيّة دون الارتباط بالقيم الكسبيّة والماديّة والنفعويّة؛ بل اقتداء بشعار المسيح «أعطنا خبزنا كفاف يومنا»³².

هكذا أصبحت النسكيّة في العالم ولم تعد في الأديرة³³؛ وهو تحوّل نوعي يؤكّد قدرة المسيحيّة المعدّلة على التكيف مع قيم العلمنة الحديثة³⁴.

لا يقدّس الطهريّون العمل في ذاته؛ بل بوصفه تحقيقاً عملياً «للعناية الإلهيّة التي خصّت كلّ واحد من دون استثناء بمهنة ينبغي أن يضطلع بها وأن يكرّس نفسه لها. ولا تشكّل هذه المهنة كما عند اللوثرية قدراً ينبغي الخضوع والاستسلام له؛ بل هو وصيّة أنزلها الله للفرد طالباً منه فيها العمل في سبيل المجد الإلهي»³⁵.

29- فيبر، ماكس، الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة، ترجمة: محمّد علي مقلّد، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ت)، ص 58.

30- المرجع نفسه، ص 55.

31- المرجع نفسه، ص 55، وص 73.

32- المرجع نفسه، ص 54.

33- المرجع نفسه، ص 79 و 81.

34- «ليست الحداثة (بحسب تحليل فيبر) هي القضاء على المقدّس، ولكنها تنهي الزهد خارج العالم، وتحلّ محله زهداً داخل العالم...». انظر: توران، ألان، نقد الحداثة، (م.س)، ص 59.

35- المرجع نفسه، ص 136.

يتطابق الحث على العمل بالطريقة الزهدية والطهرية الداعية إلى الإخلاص في العمل والإتقان ومراعاة الثروات وزيادة الإنتاجية مع «الروح الرأسمالية» في بدايات التراكم الممتدة من القرن السابع عشر والثامن عشر، ولا سيما ضمن الملة البروتستانتية الميثودية (Methodism) الأمريكية، التي تؤكد بقوة على مراعاة الثروات بوساطة العمل الجاد دون الوقوع في غوايتها.

بعد عصر الإصلاح الذي ساد فيه شعار «اعمل لدنياك كما تعمل لآخرتك»، سيتخلّى القرن الثامن عشر عن البعد النسكي واللاهوتي ليصبح الكسب عقلانياً ونفعياً وفردياً بامتياز. وهكذا «بدأت حدة البحث عن مملكة الله بالانحلال تدريجياً في الفضيلة المهنية الباهتة، وأخذ الجذر الديني يزوي مخلصاً الساحة للعلمنة الدنيوية النفعية (...) واقتصر الضمير الحي على أن يصير إحدى وسائل التمتع بحياة برجوازية مريحة (...)». إن ما أورثه القرن السابع عشر، العصر الحي جداً على الصعيد الديني، إلى وريثه النفعوي، القرن اللاحق، هو بالضبط ضمير حيّ مدهش، بل حتى فريسي، فيما يتعلق بتحصيل المال، وذلك في الحدود التي يتم فيها تحصيله عبر السبل المشروعة، وزال كل أثر لمحاولة إرضاء الله³⁶.

وفي سياق المقاربة الفبرية، يذهب تشارلز تايلور إلى أن الإصلاح الديني هو «أمّ الثورات»³⁷؛ لأنه كان بالفعل المنطلق الأول لمجمل التطورات اللاحقة التي شكّلت بنية الهوية الحديثة. عبّر تايلور عن هذا الحضور التأسيسي بعبارة «الإيمانية الداخلية»³⁸، وهي العبارة التي يترجم من خلالها الثورة الإيمانية المنهجية الأوغسطينية. مهّدت هذه الثورة لنهضة القيم الدنيوية، لهذا لم تكن «الحياة العادية ماثرة المحدثين؛ بل ماثرة الإصلاح الكنسي الذي قاده البروتستانت والطهريون. بموجب هذا الإصلاح انتهى التناظر بين القيم الدينية والقيم الدنيوية على غرار العمل والزواج والحياة العائلية مثلما أشار إلى ذلك ماكس فيبر»³⁹.

ألغت «المسيحية المتنوّرة» التعارض بين المعقول والمحسوس متجاوزةً بذلك الأفلاطونية، وأثبتت بذلك أهمية الحياة العملية باعتبارها ضرباً من ضروب العبادة. ويذهب تايلور إلى أبعد من هذا، مبيناً أن المثل الحداثيّة، ولا سيما العدالة والإحسان، هي مثل مسيحية. كتب يقول: «إنّ الأصل الأساسي لبحثنا عن العدالة يوجد داخل تقاليدنا اليهودية-المسيحية (...) وهذا أمر بديهي. فدلالات العدالة (كما نفهمها الآن) توجد

36- المرجع نفسه، ص 145.

37- Charles Taylor, Secular age, op. cit, p. 61.

38- Ibid, p. 61.

39- Ibid, p. 61.

في مفهوم «العشاء الرباني» (L'Agape) المسيحي الأصل. أما طريقة تحقق هذه القيمة وما يجعلها ممكنة في حياتنا، فنجدها في مفهوم «الغفران» (La Grace)»⁴⁰.

إنّ ما تغيّر في المنعطف العلماني للمجتمعات الحديثة المفاهيم فقط وليس المضامين: فعلى سبيل المثال، عوض اعتماد مفهوم «العفو» و«المغفرة»، بتنا نعتد مفهوم «نكران الذات». وسواء استعملنا مفهوم «النزاهة العلميّة» (بنتام)، أو مفهوم «الدافع الداخلي للطبيعة» (روسو)، أو مفهوم «الإرادة الخيرة» (كانط)، نظلّ دائماً إلى جوار مفهوم العفو و«المغفرة» المسيحي، «حيث إنّ الأفكار التي لنا بخصوص دوافعنا الأخلاقية تشهد على مدى الاختلاط والاندماج والتأثيرات المتبادلة للمصادر المتصارعة والمختلفة؛ فالإيمان وعدم الإيمان يتداخلان في بعضهما البعض بطريقة متشابكة جداً...»⁴¹.

في كتابه العمدة (العصر العلماني) يعيب تايلور على العلمانية ارتكازها إلى فكرة «نزع سحرية العالم» كما أنجزتها الثورات العلميّة، والتعاطي مع الحداثة بوصفها «قطيعة» كليّة مع ماضيها أو «سردية حذفيّة» (Subtraction story)⁴². وفي المقابل يبيّن أنّ العلمنة قد أثرت بشكل موجب في الشأن الديني ولم تلغّه، بقدر ما حرّرتّه من كلّ الوصايات الإكليريكية.

لقد أضحى الإيمان الديني قراراً شخصياً خالصاً، ففي القرنين السابع عشر والثامن عشر تطوّرت مسيحية جديدة حول الالتزام الشخصي في صلب مجتمع يشهد تنامياً علمانياً متزايداً، ويُعزى اقتران نزع السحر بالإيمان الشخصي إلى أنّ الثاني (الإيمان الشخصي) قد قاد الأوّل (نزع السحر) في البداية من خلال السخط على نظام الكنيسة. لقد تطوّر هذا الإيمان المسيحي الجديد ذو الطابع الشخصي الخالص في اتجاه آخر، «فالمسيحي بات يعبد الله في وجوده اليومي وفي العمل وفي حياته الأسرية وليس في ذلك تدنيس لتلك العبادة»⁴³. كما أضحى الانتماء إلى الكنائس اختيارياً وإرادياً ولم يعد بالمولد أو بالفطرة المزعومة، تكيفاً مع تصوّر المجتمع التعاقدية بوصفه مؤسساً على الاتفاق والوفاق.

40- Charles Taylor, Les Sources du moi, la formation de l'identité moderne, par Charlotte Melançon, Paris, Seuil, 1998, p. 514.

41- Ibid, p. 517.

42- Charles Taylor, Secular age, op.cit, p. 26.

43- Charles Taylor, Secular age, p. 143.

يبرز التكامل بين الإصلاح الديني والحدث في تحفيز الأفراد على تحمل المسؤولية وعدم الاتكال على ما هو جاهز، سواء أكان معرفياً أم أخلاقياً أو عقدياً أو علمياً⁴⁴.

وهكذا تصالحت الكنائس اللوثرية مع ضرب جديد من العلمانية «المتسامحة» بشكل تدريجي، مخافة فقدان وجودها في الفضاء العام، «وراحت تميل أكثر فأكثر إلى اعتبار العلمانية أشبه بوضع حيادي للدولة منها بفصل صارم. وكما يقول موريس غي هاشير: لقد أفسحت «العلمانية الفصلية» المكان بالترديج «للعلمانية الحيادية»⁴⁵.

لقد رضيت الكنيسة بوضع كهذا، بعد أن عاينت مخاطر الإلحاد الذي تنادت به الأنظمة الشيوعية وإعلانها الحرب بلا هوادة على كل أشكال اللاهوت بوصفه رافداً من روافد الاستبداد القروسطي والتخدير الجماهيري «حتى أن الكنيسة تبنت حقوق الإنسان التي كانت تسمح لها بتقديم حججها في الدفاع عن دولة محايدة، تحترم «كافة المعتقدات» وتكفل الحرية الدينية بما فيها التعليم».

ت- الفرضية الثالثة: «الزمن الاستثنائي للحدث»:

بعد أن استقر «الحديث» حدوثاً دائماً ومسترسلاً، وليس عارضاً - فراراً، وبعد أن تجلى «الحديث» منطقاً للواقع، وحتمية تاريخية، يكاد البشر يستسلمون لسلطانه، سيشرع العقل البشري في الوعي بما يحدث.

يبد أن هذا الوعي بالحدوث سيكون متزامناً مع استرسال الحدث وتدفق التحديث وتراكم القطائع مع الأنماط البالية للحياة القديمة المتهالكة.

بالتزامن، إذًا، مع تسارع زمني محموم ومتّجه بحماسة نحو المستقبل⁴⁶، يحاول قراء الحدث الجارية أن يمسكوا بمنطقها وهي في طور التشكل، وأن يفهموا ويفكّكوا أسباب التحوّلات الجذرية التي لمست كل معالم حياتهم، ودفعتهم دفعا إلى صياغة وعي جماعي أو فلسفة تاريخية جديدة قادرة على تفسير القوانين الذاتية لهذا «الحدث» المسترسل.

44- وهو ما يؤكد أيضاً تودور، ففي كتابه (الخوف من البرابرة...) حيث توجد في المسيحية نواتات الفردانية والتقدم والعمل، كتب يقول: «يلفت دنييسر وجمون الانتباه بشكل خاص إلى محصلتين إضافيتين للعقيدة المسيحية، فهي تضع حداً للمفهوم الدائري للزمن الذي كان سائداً لدى معظم الثقافات الوثنية لتحل محله فكرة الزمن الذي لا يعود إلى الوراء، مؤنّة بذلك بولادة مفهومي التاريخ والتقدم. بالتوازي مع ذلك، إنها تثير الاهتمام بالواقع المادي، وهي ميزة أخرى للعالم الغربي. وخلافاً لليهودية، فإن المسيحية هي ديانة التجسد، الله الذي صار إنساناً. من هنا فإن العالم الأرضي لم يعد يعتبر ملعوناً، وهو يستحق أن يتعرف إليه الناس. إن هذه الخاصية التاريخية تتيح لنا أن نفهم لماذا بعد عدة قرون تمكن الناس من أن يتفحصوا بانتباه العالم المحيط بهم، وجعلوا منه مادة للتحليل والمعرفة العلمية». تزفيتان، تودوروف، الخوف من البرابرة: ما وراء صدام الحضارات، ترجمة جان ماجد جبور، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ط1، 2009م، ص 172-173.

45- هاشير، غي، العلمانية، ترجمة رشا الصباغ، دار المدى، سورية، ص 25-26.

46- المرجع نفسه، ص 28.

يكن عسر المهمة في محاولة تأسيس هذا الوعي المتزامن مع استرسال الحداثة في تنميط صورتها وأنظمة حياتها، وهذا العسر هو الذي سيسببُ جُلّ القراءات الأولى بالتوتر والانفعال والتشاؤم. ألم يعلن بودلير (في أول تجليات هذا الوعي) عن تشاؤمه القاتم من هذه «الحداثة» الفتية، التي يصفها «بأنها هذه الشمس الآفلة، والبطولية المتجهة نحو الانحطاط...»⁴⁷. وفي موضع آخر يصف «التقدّم» (الذي بلغته الحداثة على أعتاب القرن الثامن عشر) بأنه «عدمي» (Absurde)⁴⁸؛ إذ نراه يزيد في توحشية الذات ويخفق فيها الطبيعة الإنسانية والروحانية⁴⁹.

اتّسمت حالة ما سُمّي بـ «القلق الحداثي»⁵⁰ بهذه التشاؤمية وهذا التوتر، ولم تتخلّص منه إلى اليوم. وعلى سبيل المثال، نعثر لدى إدغار موران على نقد تشاؤمي من الطراز البودليري، عندما يصف همجية القرن العشرين بكونها «تقنوية وتجريدية قائمة على الحساب؛ لأنها تجهل بإنسانية الإنسان؛ أي تجهل بحياته وبمشاعره وتجهل بميولاته وبصنوف معاناته»⁵¹.

وحتى يُمكننا فهم أسباب استمرار مثل هذه القراءات الانفعالية والتشاؤمية للحداثة، التي ستصل إلى حدّ المطالبة بالقطع معها، والتبرّم منها، سنستعين بتأويل هابرماس باعتباره من الراضين لنزعات التشاؤم المطالبة بتصفية الحداثة، والانتقال إلى ما بعد الحداثة، لنسيان ما حدث من فظائع جرائمها، والتكفير بالاعتراف عن أخطائها الشنيعة تجاه الإنسانية قاطبة.

يرفض هابرماس هذا التمشي، على الرغم من إقراره «بذنوب» الحداثة وانحرافاتهما، معتبراً أنّ مشروعاتها لم يكتمل بعد، وأنّ الحداثة الغربية ليس لها مرجع سابق أو تجربة حضارية بمثل هذه التقانة يُمكنها أن تحتكم إليها، ومن ثمّ، هي ملزمة بأن تستخرج من ذاتيتها قوانينها الداخلية، وتتعرّف إلى صورتها من خلال انعكاسها على مرآة ذاتها. كتب يقول: «لا تستطيع الحداثة أن تستعير المعايير التي نسترشد بها من عصر لآخر، مثلما أنّها لا ترغب في ذلك، فهي ملتزمة باستخراج معياريتها من ذاتها. ولا يمكن للحداثة أن تعتمد على غير ذاتها، الأمر الذي يشرح عصبيتها عندما يتصل الأمر بفكرتها عن ذاتها، كما يشرح ديناميكية محاولاتها من أجل أن تستقر، وأن تُحدّد موقفها من ذاتها ومن العالم»⁵².

47- Habermas, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p.6.

48- Ibid, p. 1260.

49- Ibid, p. 1263.

50- Charles Taylor, Le Malaise de la modernité, Edition du Cerf, Paris, 1994.

51- موران، إدغار، هل نسير نحو الهاوية؟ ترجمة عبد الرحيم حزل، أفريقيا الشرق، المغرب، 2012م، ص 43.

52- Habermas, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, p. 8.

في نهاية القرن الثامن عشر، وبعد أن تخلت الحداثة عن ارتباطاتها بالعصر القديم، من خلال استقرار «الحديث» وتدفعه المسترسل نمطاً دائماً للوجود، بدأ الحداثيون البحث عن مرجعيات وضمانات هذا التحول الوجودي الراديكالي، من داخل ما جرى ويجري من «حدوثات» وتحديثات.

لقد كان رهانهم الأكبر هو القطع نهائياً مع الإحداثيات والمرجعيات الماورائية والمتعالية على السياقات البشرية والإنشائية، حيث ستكون الذات الحديثة هي المرجع والمركز الذي ستمحور حوله كل التشريعات الوضعية والتحديثات المادية.

بيد أن المشكل الذي سيتنازل من هذا الانزياح الأنطولوجي الضخم هو الآتي: كيف سيتحمل الأنا الحداثي الفتي وجوداً عارياً من كل التحديدات الماورائية-القبلية الجاهزة؟ وهل باستطاعته أن يحلّ محلّ المشرّع المتعالي (الله-الملك-رجل الدين)، وأن يكون، كما وصفه على التوالي كل من كانط وديكارت ثم نيتشه، مفكراً-موجوداً بذاته، ثم مشرّعاً لقيمته، وخالقاً لذاته؟

يجب أن ندرك أن حلّ هذه الإشكاليات الفلسفية الكبرى لعصرنا الحديث لن يكون آنياً، أو في أعقاب ثورة سياسية أو صناعية كما حدث في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ذلك أن صياغة المشكل فلسفياً لا يفيد القدرة العملية على استيفائه؛ بل غالباً ما تكون تمثيلات الفلاسفة إما سابقة لزمانها؛ إذ تبشر وتستنشر أزمنة مستقبلية، وإما تكون طوباوية، عندما تحلم بمدينة مشاعية يحكمها الفلاسفة (أفلاطون) أو بإنسان متفوق من الطراز النيتشوي.

قد يكون الفيلسوف دليل عصره، فيصوغ لمعاصريه المشكلات بدقة تمكنهم من اختراع حلول دقيقة، أو يسهم في بلورة رؤية مستقبلية لمجتمعه، لكنه لا يمكنه أن يفرض عليهم تصوراً فلسفياً جاهزاً، وإلا فقد صفته فيلسوفاً مناهضاً لكل الأنساق الجاهزة والتحكّمات الدكتاتورية والمتعالية.

يُضيء الفيلسوف طريق معاصريه نحو معالم الحرية والتحرر، ولكنه لا يمكنهم من آليات هذه الحرية. وعلى سبيل المثال: عندما ابتكر ديكارت براداييم الكوجيتو، كان يُعبر عن تطلعات عصره إلى الانعتاق من السلطات «التفكيرية» و«التكفيرية» المهيمنة على الأذهان آنذاك. وعندما كان كانط يحث معاصريه على أن يتحرروا من «الأوصياء»، ويفكروا في ذواتهم، كان يرسم لهم طريق التحرر من كل أشكال الهيمنة. وحين نقد اسبينوزا التوراة، كان يراهن على تحرير العقول من المسلّمات الجاهزة، وتعويدها على النقد والتفحص.

لا يكمن المشكل هنا في تنظيرات الفلاسفة؛ بل في كلفيات تلقّيا من قبل معاصريهم. وفي تقديرنا، ستشهد فكرة «الذاتية» (التي عدّها هيغل رمزاً لا يضاهي «لعظمة الأزمنة الحديثة» وتفوقها⁵³ مفارقة بنوية مستعصية؛ ففي الوقت الذي يحتفل فيه التنظير الفلسفي بالذاتية الظاهرة، جاعلاً منها «أنا مضخمة» (Un «je» grand format)⁵⁴، نجد أنّ واقع النجاعة والمردودية الرأسمالي يتعاطى معها بوصفها «أنا متذررة» (Un moi atomisé)⁵⁵ مسطحة وخالية من كلّ أعماق، حيث تطبّق عليها قوانين «التذرية» القاسية؛ أي قوانين السوق!

والغريب في الأمر أنّ الهيغلية، التي عدّت الذاتية مآثرة الحدثنة بامتياز، سرعان ما ستلتفّ عليها، لتخضعها لتحكّمت العقلانية الميتافيزيقية المطلقة، حيث ستحوّل إلى مجرد تجلّ من تجليات العقل الكلي وخطته المرحلية في الظهور والتجسد ضمن حياة الحدثنة والمحدثين.

لم يكن هيغل ليقبل في نسقه مبدأ الحريات البرجوازية المطلقة للذات، لكونها لا تتطابق مع فكرة العقل الكلي (Geist) ولا مع فكرة «الحياة الجماعية»⁵⁶. ويبدو أنّ هيغل الحدثني/الميتافيزيقي لا يهّل لتجلي الذاتية إلّا بوصفها لحظة ضرورية باتجاه تجلّي حكمة العقل الكلي على أرض الواقع الحدثني.

وعليه، ليست الذاتية غائبة الحدثنة والتحديث؛ بل مجرد مرحلة تعلن عن قرب اكتمال خطة العقل الكلي والتحامه النهائي بالواقع. فهل يكون هيغل قد مهّد لهذا «الإذلال» الذي عرفته الذاتية بعد موجات الانتصار والتحرّر التي عرفت أوجها في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وربّما قبل ذلك، وبالتحديد منذ الإصلاح اللوثيري؟

لم يضخّم هيغل الذات البرجوازية اقتداءً بفلاسفة الكوجيتو، ولكنّه ضخّم العقل الكلي-الحدثني؛ ذلك أنّ الذاتية كانت إحدى لحظاته وردّهاته⁵⁷.

إنّ ما كان يعيبه هيغل على العقلانية الحدثنية هو اقترانها وتماهيها كلياً مع مبادئ الفردنة، بينما كان المطلوب إحداث الفصل المنهجي بين الصيرورة العقلانية وصيرورة الهوية الذاتية. وليس هذا فحسب؛ بل يجب أن نفهم أنّ الصيرورة الذاتية لا تكتسب دلالاتها إلّا إذا فهمت داخل السياق الأول، سياق العقلانية

53- Habermas, Le discours philosophique de la modernité, op.cit, pp. 19.

54- Habermas, Ecrits politiques: Culture, droit, histoire, Paris, Cerf, 1990, p. 237.

55- Charles Taylor, «L'Atomisme», in La liberté des modernes, Paris, PUF, 1997.

56- Charles Taylor, Hegel et la société moderne, Cerf et Les Presses de L'Université de Laval, 1998, p. 96.

57- Habermas, Le discours philosophique de la modernité, op. cit, pp. 52-53.

الميتافيزيقية المتجهة صوب التوازن الواقعي المنشود بين القيم الجمهورية (قيم الثورة الفرنسية) وقيم الملكية الدستورية كما جسدها نابليون بونابرت.

ويبدو أن هذا التداخل بين صيرورات العقلانية والذاتية، الذي ترتب عليه خضوع الذاتية لتحكمات عقلانيات أداتية-حسابية باردة، هو الذي سيدفع بسيول النقد الجارفة إلى حدّ اتهام الحدثة بتأسيس سلطات ناعمة وميكروفيزيائية. ومن ثمّة التمهيد مبكراً للمطالبة بالقطع معها والحسم فيها. يقول هابرماس: «ما يتفق عليه نقاد الحدثة من هيغل إلى ماركس، ونيتشه، وهايدغر، وباتاي، ولاكان، وفوكو، ودريدا، هو تضخم العقل الحداثي واقتترانه بالفردنة، ثمّ استبداله أشكال الاضطهاد المرئية بشكل لا مرئي من الهيمنة القائمة على سلطان العقل ذاته»⁵⁸.

إنّ تداخل صيرورات العقلنة وصيرورات الفردنة كان أمراً لا مندوحة منه؛ ذلك أنّ العقلنة الشمولية للعالم القديم لم تكن ممكنة دون البدء بتحرير الذات من معيقاتها الذهنية والمجتمعية والماورائية. لقد كان هذا البرنامج التحرري المدخل الأساسي لمشروعات الحرية الأخرى، وهو ما تفتّن إليه فلاسفة الذاتية مبكراً؛ بل هو ما تضمنته مبادئ الإصلاح الديني اللوثري منذ القرن الخامس عشر⁵⁹.

بيد أنّ التطوّرات، التي عرفتّها الأنظمة البيروقراطية نتيجة اقترانها بمنظومات عقلانية شاملة، كانت تدفع باتجاه التحرر الأقصى للفردنة من كلّ أشكال الارتباط التقليدية وفق ما يقتضيه التطوّر التاريخي والتوسّع المتسارع لنظام الإنتاج الرأسمالي⁶⁰.

كان تحرير قيم الفردانية من كلّ الضوابط منحصرأ في دلالة واحدة: تحرير المبادرة الفردية وتحفيز الرغبات الأنانية للمنافسة اللامشروطة. وبهذا سنشهد البدايات الأولى لهذا الانحراف في صيرورة الذاتية

58- Ibid, p. 67.

59- إنّ الهدف الأوّل للإصلاح اللوثري هو إلغاء الاحتكار الكهنوتي للحياة الدينية، فالبروتستانتية تريد وضع نهاية لدين منشطر إلى جماعة سلبية من المؤمنين، وإلى طبقة كهنوتية فاعلة وقيمة على الطقوس المتلوّة أصلاً باللغة اللاتينية؛ أي بلغة لا يتقنها عامّة الشعب. ومنذ (1520م) وفي النداء الذي وجهه لوثر إلى «الطبقة النبيلة المسيحية من الأمة الألمانية»، حذر داعية الإصلاح البروتستانتية من القسمة التي اختلقتها روما بين العلمانيين والإكليركيين، ورأى في هذه القسمة نفاقاً بابوياً، وأكد على أنّ المسيحيين يؤلفون جسداً واحداً، وأنهم جميعاً «كهنة»، وأنهم متساوون، ولهم حق متساو في الوصول إلى الكتب المقدسة، مترجمة إلى اللغة التي يفهمونها. ودعا من ثمّة إلى إلغاء الأديرة والرهبنات، وإلى زواج الكهنة، وإلى إنكار سلطة البابا، وإلى تجريد الكهنة من سلطاتهم، وإلى رفض لا تساوي البشر». انظر: طرابيشي، جورج، هرطقات: عن الديمقراطية والعلمانية والحدثة والممانعة العربية، دارالساقى، بيروت، 2006م، ص 190.

60- «إنّ الحديث عن النموذج الحداثي والحضاري الغربي بمعزل عن ظاهرة الإمبريالية هو تحيز أكبر وخلل تحليلي لا بدّ من تجاوزه. ولذا لا بدّ من استعادة الإمبريالية كمقولة تحليلية أساسية في دراسة المجتمع الغربي». المسيري، عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحدثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006م، ص 94.

الإنسان» (ميشيل فوكو)، نهاية المجال السياسي (كلود ليفور)، نهاية المجتمعات (ألان توران)، نهاية التاريخ (فوكوياما) وحتى «نهاية الغرب» نفسه (اشبنغر، وميشال أونفري خاصة في آخر إصداراته)⁶².

وبعيداً عن خطاب المراثي، نتفق معهم في القول: إنَّ الحدث أنتجت نمطاً هجيناً من الذاتية. وقد ألمحنا أعلاه إلى أنَّ هذه الهجانة تعود أساساً إلى حالة الانقسام التي تشكَّلت وفقها الذات الحديثة. ومثلما ينطبق هذا التوصيف الانقسامي على الذات الحديثة، ينطبق بالكيفية نفسها على بنية الحدث ذاتها؛ حيث لا يمكننا أن نفصل بُنية الذات عن بُنية الحدث، حين يتعلق الأمر بملاحظة التضاييف المفزع بين «البؤس» و«العظمة» (تايلور).

وبقدر ما كان «الزمن الاستثنائي» للحدث مندفعا صوب المستقبل بلا هوادة ولا كلل، غير عابئ بـ «عاهاته الخلقية»، كان معاصروه منذ تباشيره الأولى يرصدون عثراته، ويحصون عليه حركاته في محاولات متكررة لإرباكه وإيقاف حمى الاندفاع نحو هذا اللامتناهي «المخيف» (باسكال) الذي انفتحت مغاليقه فجأة على مستوى المكان (الفضاء) والزمان (التاريخ).

ويهمنا، في هذا السياق، أن نستدعي عيناتٍ من هؤلاء الذين أشرنا إليهم بعبارة «معاصرو الزمن الاستثنائي للحدث»، والذين هالهم هذا الانفتاح؛ بل هذا «التطاول» على اللامتناهيين: الفضاء والتاريخ، بما يعنيه ذلك من وضعة المعازل الكبرى للميتافيزيقا الدينية والفلسفة، وإخضاعها لقوانين التطور الطبيعي والمباشرة العقلية والاختبارية.

كيف واجه التقليد اللاهوتي/السياسي هذا الاندفاع التأسيسي للزمن الاستثنائي للحدث الأوربية؟ وما هي مرتكزات النقد الفلسفي للحدث؟

62- انظر أحدث الإصدارات في هذا السياق: Michel Onfray, Décadence: De Jésus à Ben Laden, vie et mort de l'Occident, Paris, Flammarion, 2017.

بيبلوغرافيا مختارة:

- توران، ألان، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، 1997.
- شايفان، داريوش، الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية، ترجمة حيدر نجف، دار الهادي، بيروت، 2007م.
- الشابي، نور الدين، نيتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة للنشر، تونس، 2005م.
- فيبر، ماكس، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلّد، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ت).
- طرابيشي، جورج، هرطقات: عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، دار الساقى، بيروت، 2006م.
- موران، إدغار، هل نسير نحو الهاوية؟ ترجمة عبد الرحيم حزل، أفريقيا الشرق، المغرب، 2012م.
- Yves Vadé, Ce que modernité veut dire, Presses universitaires de Bordeaux, 1994.
- Baudelaire, Le peintre de la vie moderne, œuvres complètes, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1968.
- Antoine Compagnon, Les cinq paradoxes de la modernité, Paris, Seuil, 1990.
- Claude- Gilbert Dubois, «Modernité du XVI^e siècle français: «nouvelleté» ou renaissance?», in Yves Vadé, Ce que modernité veut dire, Presses universitaires de Bordeaux, 1994.
- Jurgen Habermas, «Modernity Versus Postmodernity», in New Critique, n° 22-1981.
- Henri Lefebvre, Introduction à la modernité, Paris, Minuit, 1962.
- Jean Marie Domenach, Approche de la modernité, Paris, Marketing, École polytechnique, 1986.
- Alasdair MacIntyre, Quelle justice? Quelle rationalité?, PUF, 1993.
- Habermas, Le discours philosophique de la modernité, Paris, Gallimard, 1988.
- Baudrillard Jean, «La modernité» in Encyclopédia Universalis, corpus 15, Paris, 1992.
- Victor Hugo, Introduction au Paris-guide de l'exposition universelle de 1869.
- Max Weber, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme Pocket, 1991.
- Marcel Gauchet, Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), Paris, 1985.
- Charles Taylor, Le Malaise de la modernité, Edition du Cerf, Paris, 1994.
- Charles Taylor, A Secular Age, Cambridge, Massachusetts and London, England, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

- Charles Taylor, Les Sources du moi, la formation de l'identité moderne, par Charlotte Melançon, Paris, Seuil, 1998.
- Charles Taylor, Secular age, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2007.
- Gaston Bachelard, La formation de l'esprit scientifique, Paris, Vrin, 2000.
- Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse (1916), Ile partie, chap. 18, trad. S. Jankélévitch, Payot, coll. «Petite Bibliothèque», 1975.
- Auguste Comte, Cours de philosophie positive (1842-1830), Première leçon, t. 1, Hermann, 1975.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com