سؤال الحداثة

The Question of Modernity

https://aif-doi.org/AJHSS/107902

أ.د. علي بن العجمي العشي[1]

أ. مراد عروج[2]

(1) أستاذ مشارك بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية

جامعة قطر

aeuchi@qu.edu.qa

(2) أستاذ أول مميز للتعليم الثانوي بتونس

mouradarrouj@gmail.com

ملخص

الأهداف: الهدف الرئيس للبحث هو استجلاء أسباب غياب تعريف جامع مانع يتّسم بالدّقّة والصّرامة ويحظى بالقبول في الحقل الأكاديميّ.

المنهجية: اعتمد البحث المنهج التاريخي من خلال تعرّضه للسّياق التّاريخيّ لظهور المصطلح، كما اعتمد المنهج الاستقرائيّ حيث يقع التّعرّض إلى المحاولات المختلفة لضبط المفهوم والبحث عن كلّ ما هو مشترك بينها وعن عناصر الاختلاف، أي عن المتّفق عليه والمختلف فيه بغاية الوصول إلى ما يمكن اعتباره مستقرّا عليه حول هذا المفهوم. والمنهج المقارن، إذ تساعد مقارنة تجارب الشّعوب والأمم على فهم أوسع للمسألة، والاقتراب من ضبط مفهوم أكثر صرامة.

النتائج: ولعل أهم النتائج التي انتهى إليها البحث هو أنّ البحث في مفهوم الحداثة لا زالت أبوابه مشرعة، ويستمدّ مشروعيّته المعرفيّة من تطوّر مناهج البحث ومن اختلاف القراءات باختلاف مجالات التّخصّص. كما يستمدّ مشروعيّته الثّقافيّة من الاختلاف بين الشّعوب وخصوصيّة تجربة كلّ منها. وهنا تكمن أصالة البحث، فالمستهدف ليس ضبط مفهوم نهائيّ يتمّ الاستقرار عليه، بل ما يجب الاستقرار عليه هو إبقاء المفهوم منفتحا على إمكانات عديدة ومتعدّدة، بعيدا عن مقولة نهاية التّاريخ.

الخلاصة: أن هذه الدراسة تبحث في مفهوم الحداثة، وتتعقّب المحاولات الّتي جرت في هذا المضمار وذلك باعتباره مفهوما إشكاليّا اختُلف حول ضبطه حدّ التّناقض.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، الحضارة الغربية، الفكر الإسلامي، نقد، التحديث.

ISSN : 2410-1818

The Question of Modernity

Dr. Ali Euchi [(1)]
Mourad Arrouj [(2)]

(1)Associate Professor, College of Sharia, Qatar University
aeuchi@qu.edu.qa
(2)Distinguished Senior Professor, for secondary education in Tunisia.
mouradarrouj@gmail.com

ABSTRACT

Objectives: The main objective is to clarify the reasons for the absence of an airtight and rigorous definition acceptable in the academic field.

Methods: This paper investigates the historical context of the emergence of the term and analytically compares the various attempts to control the concept. Furthermore, it compares the experiences of peoples and nations in this regard, to reach a broader understanding and more rigorous control of the concept.

Results: the main results of this paper is that the concept of modernity is still in need of scrutiny. This is justified on the epistemological level by the development of novel research methods and by the discrepancies in approaching the issue from different areas of specialization. On the cultural level, it is justified by the differences between peoples and the specificities of their experience. It is here that the originality of this paper is located, its aim is not to control the concept, but to highlight that it is to remain open to multiple possibilities, away from the argument of the end of history.

Conclusions: this study examines the concept of modernity and tracks the relevant attempts in this field, giving the fact that it is an ambiguous concept that generated many debate to the point of contradiction.

Keywords: modernity, western civilization, Islamic thought, criticism, modernization.

ISSN : 2410-1818

مقدمة

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى استجلاء محاولات تعريف الحداثة، والمراحل الّتي مرّ بها مفهوم الحداثة، والبحث فيما آلت إليه تلك المحاولات، وبيان اختلافها حدّ التّناقض أحياناً، وهو ما يكشف أنّ الأمر يتعلّق أساساً بالتّوجّهات الفكريّة لمن قام بتلك المحاولة وفي المقدّمات والتّصوّرات الّتي ينطلق منها.

ولم تكن تلك المحاولات سوى قراءة في مجريات الأحداث تأتي بشكل لاحق لترصد ما آلت إليه التّحوّلات الّتي عرفها الغرب ولتضع تصوّرات لما يمكن أن تفضي إليه تلك التّحوّلات.

وإذا كان لفظ التحديث يُعنى بالتطور التكنولوجي والعلمي في شتى مجالاته، فإن لفظ الحداثة يركز على كل ما يندرج تحت أي بعدٍ فلسفي أو فكري أو يتصل بالرؤى الثقافية والسياسية، وتأسيساً على ما تقدم اعتبر البعض أن التحديث هو النتاج الطبيعي للحداثة.

ولعل المتفحص للفكر الحداثي يلمح بوضوح فشل جل مشاريع الحداثة في كثير من بلدان العالم الإسلامي، فلا احترام للحريات ولا للانتقال الديمقراطي ولا لشتى أنواع الحقوق.

منهج البحث:

يحسن بهذه الدّراسة أن تعتمد المنهج التّاريخيّ والاستقرائيّ ثمّ المقارن، وعلى هذا الأساس فإنّ ما يمكن استخلاصه هو أنّ البحث في مفهوم الحداثة لا زالت أبوابه مشرعة، ويستمدّ مشروعيّته المعرفيّة من تطوّر مناهج البحث ومن اختلاف القراءات باختلاف مجالات التّخصّص. كما يستمدّ مشروعيّته الثّقافيّة من الاختلاف بين الشّعوب وخصوصيّة تجربة كلّ منها. وهنا تكمن أصالة البحث، فالمستهدف ليس ضبط مفهوم نهائيّ يتمّ الاستقرار عليه، بل ما يجب الاستقرار عليه هو إبقاء المفهوم منفتحا على إمكانات عديدة ومتعدّدة، بعيدا عن مقولة نهاية التّاريخ.

إشكالية البحث وأسئلته:

ليس من المجازفة القول بأنّه لا أحد يمكنه أن يقدّم إجابة جازمة ونهائيّة إذا ما طرح عليه سؤال: ما الحداثة؟ ولا غرابة في ذلك، فالباحث عن هذه الإجابة يجد نفسه إزاء مسألة تناولها المفكّرون والفلاسفة لأكثر من قرنين، وتعود إرهاصاتها الأولى إلى ما يناهز خمسة قرون، والإشكاليّة المركزيّة للبحث تتمثل في السؤال الآتي:

هل يمكن ضبط مفهوم نهائيّ للحداثة؟

وتتفرّع عنه أسئلة فرعيّة لعلّ أهمّها:

- لماذا تختلف محاولات تعريف الحداثة حدّ التّناقض أحيانا؟
- أليس من الإيجابيّ أن يبقى هذا المفهوم متمنّعاً حتّى تبقى إمكانات تعدّد زوايا النّظر إليه، فتتعدّد

ISSN : 2410-1818

التّجارب وتستفيد من بعضها؟

- وما أهم ملامح مقاربات الفكر الإسلامي لتعريف الحداثة؟
- وهل تحمل هذه المقاربات خصوصية ما ، أم أنها لم تستطع التحرر من مقدمات الفكر الغربي؟

إنّنا اليوم إزاء عالم عربيّ وإسلاميّ لازال يتنكّب طريق النّهوض من جديد واللّحاق بركب الحضارات المتقدّمة.

- فهل يحتاج هذا إلى نموذج جاهز ينسج على منواله؟
- وهل من الممكن هذا؟ أم أنّ العالم العربيّ والإسلاميّ بحاجة إلى خوض تجربته مستفيداً من الرّوح الّتي تحرّك ذلك النّموذج؟

أهمية البحث:

لعلّ في استجلاء مفهوم الحداثة ما يمكّن من التمييز بين خصوصيّة التّجربة والقيم الّتي تأسّست عليها ، وبذلك يتحدّد ما يبقى خصوصيّاً وما يمكن تعميمه ، وفي هذا السّياق تتنزّل أهميّة هذا البحث الّذي يحاول رصد ما يمكن أن يساعد على استئناف العالم العربيّ والاسلاميّ لدوره الحضاري، فلا يكفي القول بضرورة اللّحاق بالحضارات المتقدّمة ، بل يجب فهم أسباب تقدّمها ، وخصوصيّة تجربتها ، وما ظهر من نقد لتلك التّجربة من داخلها.

الدراسات السابقة:

الدراسة الأولى: الحداثة وما بعد الحداثة لعبد الوهاب المسيري

تكمن أهمّيّة هذا الكتاب في كون كاتبه عايش السّجالات الّتي دارت داخل الأوساط الأكاديميّة الأمريكيّة فترة السّتّينات ممّا جعله يرصد تلك التّحوّلات الفكريّة ويتعاطى معها بشكل نقديّ يساعده في ذلك تمكّنه من الأدوات المنهجيّة اللّازمة؛ إذ لم يكن يتناول تلك المضامين الفكريّة بانبهار كما يحدث داخل بعض الأوساط في العالم العربيّ، وهذا الحسّ النّقديّ وهذا التّحيين في علاقة بما يدور في السّاحة الفكريّة الغربيّة هو ما يجعل من الأهمّيّة بمكان الاطّلاع على ما دوّنه في كتابه.

الدراسة الثانية: كتاب روح الحداثة لطه عبد الرّحمان

ميّز المؤلف بين ما أسماه "روح الحداثة" وبين واقع الحداثة بوصفه إمكاناً من إمكانات الحداثة ، واعتبر أنّ روح الحداثة يمكن أن تتجسّد كلّيّا أو جزئيّا في تجارب الشّعوب، وتقوم على ثلاثة مبادئ هي الرّشد والنّقد والشّمول، وهو بذلك يجعل الحداثة الغربيّة إمكاناً من الإمكانات وليست النّموذج الّذي لا انفكاك عنه ، بل إنّ الحداثة هي نتاج داخليّ ولا يمكن أن تنقل عن الآخر.

ISSN : 2410-1818

الدراسة الثالثة: مدارات الحداثة لمحمّد سبيلا

يتحدّث عن غياب المفهوم الصّارم للحداثة ويرى أنّها خروج عن دائرة التّكرار والاهتزاز في القيم والعادات، ويرى أنّها تتعيّن ببعض مظاهرها مثل المظهر الاقتصاديّ الّذي يتجلّى في التّقنية والتّصنيع والإنتاج التّسويقيّ، والمظهر السّياسيّ الّذي يتجلّى في اتّساع دائرة المشاركة في الشّأن العامّ وانتفاء قدسيّة السّلطة، واعتبر أنّ الاستعمار أكسب التّحديث طابعا كونيّا، وقد ميّز بين الحداثة بوصفها مساراً تاريخيّاً، وبين الحداثة بوصفها مجموعة من المعايير والأنماط المستنبطة من التّحوّلات الّتي عرفها الغرب.

المبحث الأول: مفهوم الحداثة:

الحداثة لغة:

جاء في لسان العرب: "حدث، الحديث: نقيض القديم. والحدوث نقيض القُدم، وحدث الشّيء يحدث حدوثا وحداثة، وأحدثه هو، فهو محدث وحديث، وكذلك استحدثه"[1].

وجاء في الحديث النّبويّ: "وإيّاكم ومحدثات الأمور، فإنّ كلّ محدثة بدعة، وكلّ بدعة ضلالة"[2]، والمقصود بها المحدثة في الدّين وجاء في ذات المعنى: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ"[3].

الحداثة اصطلاحاً:

يقتضي البحث في مصطلح الحداثة تمييزه عن مصطلحات أخرى قد تكون قريبة منه في الدّلالة، كما أن المصطلح تشعبت فيه التعريفات بحسب كثير من السياقات، فللسّياق التّاريخيّ دوره في تحديد هذا المفهوم، إذ "يطلق مصطلح الحداثة بوجه عامّ على مسيرة المجتمعات الغربيّة منذ عصر النّهضة إلى اليوم، ويشمل التّرشيد الاقتصاديّ والدّيمقراطيّة السّياسيّة والعقلانيّة في التّنظيم الاجتماعيّ"[4] .

وإن كان السّياق التّاريخيّ مهمّا بوصفه منطلقاً لضبط المفهوم، إلّا أنّه يقع تجاوزه فيما بعد عند الحديث عن القيم والمعايير، وهي عابرة للزّمن إذ هي في جريان أحداث التّاريخ بمثابة ما يترسّب عند جريان الماء، ولذلك هناك من يرى أنّه "إذا كان للمصطلحات معنى، فإن الحديث ليس المعاصر أو الحالي أو الجديد أو الحاضر.

[1] – ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم(ت711هـ)، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، د.ت.، مج 2، ص796.

[2] – الألباني، محمّد ناصر الدّين، صحيح سنن أبي داود، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع، ط1، 1998، مج3، ص119.

[3] – البخاري، محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 2002، ص659، وأخرجه مسلم بن الحجاج النيسابوري، في الصحيح، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1343/3.

[4] – تورين، آلان، نقد الحداثة، مصدر سابق، ص16

ISSN : 2410-1818

وليس كل ما هو جديد في مجتمعنا هو حديث، وما هو أقرب في ترتيب الوقت ليس بالضرورة أكثر حداثة. يخلط الاستخدام بين الحديث والحالي، ولكن الأمر متروك للفلسفة لوضع تمييز مفاهيمي واضح.

وإذا كانت الحداثة في الواقع ليست سوى المعاصرة، فلن يكون هناك ما نفكر فيه، باستثناء مرور الوقت على هذا النحو. ولكن من العقيم بنفس القدر تعريف مثل هذا المفهوم بطريقة مجردة، وبشكل مستقل عن الزمن نفسه، وبشكل أكثر دقة عن التاريخ. لا يمكن لفكرة الحداثة أن تكون موضوع أي حدس متعال قبلي: فهي تأخذ معنى فقط في تاريخ الإنسان وعبره"[5].

وتاريخيّا "استعملت كلمة 'حديث' للمرّة الأولى في أواخر القرن الخامس لفصل الحاضر المسيحي، الّذي قد صار للتّوّ رسميّا، عن الماضي الرّومانيّ الوثنيّ"[6].

أمّا عن لفظ 'الحداثة'، فقد ورد في موسوعة Universalis : "ظهرت الكلمة في وقت متأخر حوالي 1850م، من قبل ثيوفلي غوتييه وبودلير الذي يكتب: 'لذلك يذهب، يركض، يسعى، ما الذي يبحث عنه؟ بالتأكيد، هذا الرجل كما صورته، هذا المنعزل من الخيال النشط، يسافر عبر صحراء كبيرة من الرجال ... هو يبحث عن هذا الشيء الذي سوف يقال لنا الحداثة'."[7] هذا من جهة بداية استعمال المصطلح كإشارة إلى ولوج الإنسانيّة حقبة جديدة.

وحسب موسوعة : Universalis "ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجيّا ولا مفهوما سياسيّا، ولا مفهوما تاريخيّا بحتا. إنّها أسلوب مميّز للحضارة في مقابل أسلوب التّقليد، أي جميع الثّقافات الأخرى السّابقة أو التّقليديّة: ففي مواجهة التّنوّع الثّقافيّ والرّمزيّ لهذه الثّقافات، تفرض الحداثة نفسها بوصفها حضارة واحدة متجانسة تشعّ في جميع أنحاء العالم من الغرب، ومع ذلك لا يزال مفهوما ملتبسا، وهو ما يعني عموما تطوّرا تاريخيّاً كاملاً وتغيّراً في العقليّة"[8].

وقد اعتمدت هذه المقاربة لمفهوم الحداثة على استبعاد ما يمكن أن يخطر بالبال من تصنيفات مختلفة في شتّى التّخصّصات العلميّة، واعتماد طريقة الاستبعاد يؤكّد صعوبة ضبط التّعريف، وفي المقابل وقع اعتماد عبارة – مفتاح وهي أنّ الحداثة هي ضدّ التّقليد، وأنّ منطلق هذا "الأسلوب المميّز للحضارة" هو الغرب، وإن كان يعني هذا أنّ الغرب يمثّل المنطَلق وليس المنتهى، إلّا أنّه يعني أيضا أنّ الغرب يحتكر بزوغ شمس الحداثة بصفتها قطعا مع التّقليد. وقد تُطرح جملة من الأسئلة هنا:

- هل يعني تجنّب التّقليد هنا القطيعة التّامّة مع الماضي وعدم إبقاء أثر له؟

[5] – مجلة le Philosophoire العدد 25 بتاريخ 2005/2 ص35 الرابط الالكتروني https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2005-2-page-35.htm

[6] – هابرماس، يورغن، الحداثة وخطابها السّياسيّ، مصدر سابق، ص16.

[7] – موسوعة "universalis"– الرابط: https://www.universalis.fr/encyclopedie/modernite/2-esthetique/

[8] – المصدر نفسه، الرابط: https://www.universalis.fr/encyclopedie/modernite/

ISSN : 2410-1818

- وهل يكفي فعل كلّ ما هو مخالف للتّقليد حتّى ينسب ذلك إلى الحداثة؟

يقول آلان تورين: "ينبغي إذن العودة إلى فكرة الحداثة نفسها، وهي فكرة صعبة الفهم في حدّ ذاتها لأنّها اختفت خلف خطاب وضعيّ، وكأنّها لم تكن فكرة ولكن مجرّد ملاحظة للوقائع. أليس الفكر الحديث هو الفكر الّذي يكفّ عن أن يحصر نفسه فيما هو معاش أو عن المشاركة الصّوفيّة أو الشّعريّة في عالم المقدّس لكي يصير علميّا وتكنيكيّا، أيّ فكر الآن يطرح سؤال كيف ولم يعد يطرح سؤال لماذا؟ لقد تحدّدت فكرة الحداثة كالتّقيض لبناء ثقافيّ، وككشف لواقع موضوعيّ. ولذا فهي تعرض دائما بطريقة إشكاليّة أكثر منها جوهريّة. فالحداثة هي معاداة التّراث، وسقوط الأعراف والعادات والعقائد، هي الخروج من الخصوصيّات والدّخول إلى الكونيّة."[9]

وأهمّ ما يمكن استخلاصه من هذا الوصف هو الصّبغة الإشكاليّة لمحاولات تعريف الحداثة، فالتّحوّلات العميقة الّتي عرفها الغرب حدثت على امتداد قرون وعلى مراحل عديدة وأنتجت قيما ومعايير جديدة ونمطا جديدا للحياة، وكان الفكر يلاحق تلك التّحوّلات ويرصد محرّكاتها ويستشرف مآلاتها في مسعى لوضع إطار نظريّ لها. ومن اليسير تتبّع السّرد التّاريخيّ لتلك التّحوّلات ".

ولعلّ المقصود بالحداثة تاريخيّاً هو مجموع التّحوّلات التّقنيّة والتّنظيميّة والفكريّة الّتي حدثت في أوروبا ابتداء من القرن التّاسع عشر.

أمّا الحداثة بالمعنى الفلسفيّ فهي مجموع المعايير والأنماط المستنبطة من هذه التّحوّلات والّتي يمكن اتّخاذها مقاييس وعتبات لهذه التّحوّلات"[10] .

وإذا تعلّق الأمر بالمعايير فحينها يمكن القول بأنّ "التّحديث حركيّة متواصلة تقوم على التّجاوز المستمرّ للآن وللهنا لتجعل من الإقبال معيارا دينميّا في هذا التّحوّل"[11]. وهذا التّجاوز المستمرّ هو نتيجة التّجربة والبحث المستمرّ ومحرّكه هو العقلنة، إذ "ترتبط فكرة الحداثة إذن ارتباطا وثيقا بالعقلنة، فالتّخلّي عن إحداها يعني رفض الأخرى. ولكن هناك أسئلة جوهرية تطرح في هذا السياق أهمها:

- هل يمكن اختزال الحداثة إلى العقلنة؟
- هل هي تاريخ تقدّم العقل أي تاريخ تقدّم الحرّيّة والسّعادة وتدمير العقائد والانتماءات والثّقافات التّقليديّة؟

[9] – تورين، آلان، نقد الحداثة، مصدر سابق، ص270.

[10] – سبيلا، محمّد، مدارات الحداثة، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت، ط1، 2009، ص236.

[11] – التريكي، فتحي والتريكي، رشيدة، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992، ص10.

ISSN : 2410-1818

إنّ ما يميّز الفكر الغربيّ، في أقوى لحظات تماهيه مع الحداثة، هو إرادة الانتقال من الدّور المحدود لعمليّة العقلنة إلى فكرة المجتمع العقلانيّ الأكثر شمولا، والّذي لا يقوم العقل فيه بتوجيه النّشاط العلميّ والتّقنيّ فحسب ولكنّه أيضا يوجّه حكم البشر وإرادة الأشياء"[12].

المبحث الثاني: هل الحداثة مفهوم أم إشكال؟ مقاربة فلسفية تاريخية:

يعدُّ مصطلح 'الحداثة' من المصطلحات شائعة الاستعمال في عديد التخصّصات والمجالات المعرفيّة، فيكثُر استعماله في العلوم الإنسانيّة كما في الكتابات النّقديّة سواء منها الأدبيّة أو المتعلّقة بالفنون، كما يستعمله رجل السّياسة في دعايته، حتّى إنّه صار محلّ مزايدة بين السّياسيّين؛ فهناك "العديد من التّساؤلات الشّائعة عن التّقسيمات الزّمنيّة وعن الاستخدام الأكاديميّ والشّعبيّ وعن التّوجّهات الأيديولوجيّة والنّقديّة وعن التّذوّق وعن التّعريفات"[13]، وهذا ما ينفي أن يكون المصطلح واضح المفهوم لا يشوبه لبس.

ويتأكّد ذلك من خلال الاطّلاع على محاولات تعريف 'الحداثة'، إذ يبدو الاتّفاق بشأنه بعيد المنال، وهنا يُطرح سؤال هل 'الحداثة' مفهوم أم إشكال؟، أم هما الاثنان معا؟ وهناك من يذهب إلى استبعاد فكرة المفهوم، فيقول: " ليست الحداثة مفهوما، إنّها تعيين تأويليّ، ودائم البحث عن معناه الخاصّ، للقاء بين تكوين معقّد ومتحوّل لسمات الحضارة من ناحية، ومجموعة من الأشكال الفلسفيّة والهيرمينوطيقية[14]، التي تصوغ تأويله الإشكالي"[15].

وشمل الاختلاف سؤال: هل الحداثة ناجزة وهي مرحلة تاريخيّة قد طويت صفحتها، أم أنّها لم تكتمل بعد على قول الفيلسوف الألمانيّ هابرماس[16]؟.

ويطرح ماكس فيبر سؤالاً مهمّا يمكن أن يكون منطلقا للبحث في مفهوم الحداثة، إذ يقول: "كلّ الّذين نشأوا في ظلّ الحضارة الأوروبيّة المعاصرة، ويتناولون بالدّرس قضايا التّاريخ العامّ، هم مدفوعون، عاجلا أم آجلا، إلى أن يطرحوا، عن حقّ، السؤال التّالي: في أيّ سياق من الظّروف برزت

[12] – تورين، آلان، نقد الحداثة، مصدر سابق، ص30.

[13] – بروكر، بيتر – الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة: عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط1، 1995، ص10.

[14] – وهي علم التأويل، انظر: بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والترجمة، مقاربة في أصول المصطلح وتحولاته، مجلّة الآداب الأجنبية فصلية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، عدد 133، شتاء 2008، ص 93.

[15] -encyclopédie philosophique universelle, les notions philosophiques, presse universitaire de France, T.2, deuxième édition, 1998

[16] – كان هابرماس أحد أقطاب حركة الإصلاح الألماني النقدية (1950– 1973) التي أخذت على عاتقها نشر وتأسيس علم الاجتماع والفلسفة وعلم النفس في الجامعات الألمانية من أجل تحرير الذات الألمانية من الأيدولوجيا النازية الفاشية . https://p.dw.com/p/6v8M

ISSN : 2410-1818

ظاهرات ثقافيّة في الحضارة الغربيّة، وحدها دون سواها، ظاهرات ارتدّت -هذا على الأقلّ ما نودّ أن نعتقده- مدلولا وقيمة كونيّة"[17].

ويتعلق الأمر عند فيبر بما عرفته أوروبا من تطور للمعارف في شتى المجالات، ولم تكن سبّاقة إليها، ولكنّها كانت سبّاقة في بنائها على أسس عقلانيّة مثل تنظيم الإدارة وتنظيم السّلطات والاقتصاد والصّناعة ومختلف الفنون.

وهناك أحداث تاريخيّة بارزة يمكن اعتمادها إذا تناولنا مسألة الحداثة من زاوية التّاريخ، مثل اكتشاف القارة الأمريكية سنة 1492، وظهور الحركة 'الإنسانوية' وهي "حركة فكرية يمثلها 'إنسانيو' النهضة ... وتتميز بمجهود لرفع كرامة الفكر البشري وجعله جديرا، ذا قيمة، وذلك بوصل الثقافة الحديثة بالثقافة القديمة، في ما يتعدى العصر الوسيط والمدرسية"[18].

وحسب هذه الحركة يكون "الإنسان هو مقياس كل الأشياء"[19] وهي بذلك تزيح الكنيسة من موقعها المركزي وتُحل الإنسان محلها، كما تعدُّ النّورتان الأمريكيّة والفرنسيّة –"الّتي نُظر إليها إلى حدّ بعيد على أنّها بداية العالم الحديث"[20]- بمثابة البوّابة الّتي ولج منها الغرب إلى الحداثة السّياسيّة، وقد بدأ تحسّس آثار تلك التّحوّلات، وبدأ يتشكّل وعي جديد بشأنها، ويشير هابرماس إلى ذلك بقوله: "يختمر منذ أواخر القرن الثامن عشر في الحضارة الغربيّة وعي جديد للزّمن، فبينما كان 'الزّمن الجديد' Neue Zeit 21 يعني في الغرب المسيحيّ زمن العالم الآتي، الّذي يبدأ يوم الآخرة، يعني 'العصر الحديث' Neuzeit، ابتداء من أواخر القرن الثّامن عشر، الحقبة الخاصّة الحاضرة ... وتتكرّر بداية الحقبة الجديدة، الّتي تشير إلى القطيعة بين العالم الحديث وعالم العصور الوسطى المسيحيّة والعصور القديمة، مع كلّ لحظة حاضرة، تلد شيئاً جديداً"[22] .

وتميّزت تلك المرحلة بتحوّل جذريّ على مستوى الذّهنيّة بصعود العقلانيّة الحديثة، وتراجع الرّوح الدّينيّة التقليديّة، وانبثاق إرادة العودة إلى التّجربة، والتّخلّي على التّنظير وعلى النّصوص المسيحيّة ومساءلة الطّبيعة بشكل مباشر.

---

[17] – فيبر، ماكس، الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرّأسماليّة، ترجمة: مقلّد، محمّد علي، مركز الإنماء القومي، بيروت، د.ت. ص5.

[18] –لالاند، أندريه – موسوعة لالاند الفلسفية – تع. خليل أحمد خليل – منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001 –ص566

[19] – المصدر نفسه، ص567

[20]– هيملفارب، غيرترود، الطرق إلى الحداثة، تر. محمود سيد أحمد، سلسلة عالم المعرفة، العدد 367، الكويت، 2009، ص11

[21] – هابرماس، يورغن، الحداثة وخطابها السّياسيّ، تر. تامر، جورج، دار النّهار، بيروت، ط1، 2002، ص97

[22] – باللغة الألمانية.

ISSN : 2410-1818

وإذا كان هناك من يتحدّث عن قطيعة مع الماضي، فهناك أيضا من يتحدّث عن تواصل حضور الماضي بشكل من الأشكال، فالتفكير الحديث وإن قطع مع النّصّ الدّينيّ فإنّه لم يقطع مع الدّين في ذاته، و" لا يزال هناك ما هو متعال وكوني ولا زمني، ولكن ذلك صار من دور الإنسان: من مسؤوليتي أن أتعالى بأية معجزة؟ بالفكر والتّأمّل والعقل"[23]، ومن جهة أخرى ظهرت فكرة الإصلاح الدّينيّ، وقامت على التّعاطي المباشر مع النّصّ الدّينيّ دون وسيط، فلكلّ نسخته من الإنجيل دون حاجة إلى تفسير الكنيسة.

المبحث الثالث: الحداثة والدّين في الرؤية الغربية:

لا شكّ أنّ الحداثة الغربيّة قد عرفت تحوّلات كبرى في علاقة بالنّظرة إلى الكون وإلى الإنسان وإلى التّاريخ، وقد تغيّر معها نمط الحياة كما تغيّرت البنى الاجتماعيّة ونظم الحكم، وهو ما استدعى الحديث عن القطيعة مع الماضي. فهل تأسّست الحداثة الغربيّة فعلا على القطيعة التّامّة مع الماضي؟ فإذا كان هناك رأي يقول بأنّه "لم يعد في إمكان الحداثة أن تستعير مقاييسها الموجّهة من مُثل حقب أخرى. فرأت نفسها في نهاية المطاف وحيدة يجب أن تستقي معياريّتها من ذاتها."[24]، فإنّنا نجد في المقابل أنّ ماكس فيبر يرى أنّه يبقى للدين أثر بشكل من الأشكال على مناحي الحياة فيقول "من المهمّ أيضا الإشارة إلى حقيقة منسيّة جدّا، وهي أنّ الإصلاح الدّينيّ لا يعني بالتّأكيد إزالة سيطرة الكنيسة بشكل نهائيّ على شؤون الحياة، بل يعني بالأحرى استبدال القديمة منها بشكل جديد من السّيطرة وهي تعني استبدال سلطة متراخية إلى الحدّ الأقصى، وغير موجودة علميّا في حينه، بأخرى تخترق كلّ ميادين الحياة الخاصّة والعامّة والخاصّة، فارضة تنظيما للسّلوك شديد الوطأة والقساوة."[25].

إذا كانت الحداثة قد جاءت بفكرة نزع السّحر عن العالم، وتفسيره من خلال القوانين الفيزيائيّة، فإنّها بذلك قد سحبت البساط في هذا الجانب من كلّ التفسيرات الأخرى الّتي لا تخضع للعقل، ولذلك كان الصدام الأوّل مع الكنيسة في علاقة بالاكتشافات العلميّة، وكان صداما داميا دفع أثناءه الباحثون والمكتشفون ثمناً غالياً. وكان ميدان المواجهة الثّانية مع الكنيسة هو السّياسة، إذ لم يعد هناك مجال لمواصلة هيمنة الكنيسة من خلال الحكم باسم الحقّ الإلهي الّذي كان غطاء ومسوّغا للحكم المطلق ولمنظومة اجتماعيّة لا تساوي بين البشر.

وكانت الثّورة بمثابة القطع مع تلك المنظومة وإعادة بناء الحياة السّياسيّة على أسس عقلانيّة قوامها التّعاقد والفصل بين السّلطات. كما أنّ احتكار الكنيسة لفهم الدّين وتأويل نصوصه لم يعد

[23] – مجلة le Philosophoire العدد 25 بتاريخ 2005/2 ص39
الرابط الالكتروني https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2005-2-page-35.htm
[24] – هابرماس، يورغن، الحداثة وخطابها السّياسيّ، مصدر سابق، ص97
[25] – فيبر، ماكس، الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرّأسماليّة، مصدر سابق، ص16-17

ISSN : 2410-1818

مستساغا في مرحلة قوامها إعمال العقل في كلّ الأشياء ورفض كلّ وصاية.
ولعل ما أرادت الحداثة تكريسه هو الدعوة لنظام معرفي جديد، تجعل فيه من نفسها فلسفة جديدة للتحرر والتقدم، وتضع العقل في مركز السلطة المرجعية الوحيدة للمعرفة الإنسانية، كما سعت للتأسيس لثورة عنوانها العقل تقطع مع الماضي، وتؤسس للتحديث في شتى مجالات الحياة[26] .

والسؤال الّذي قد يطرح هنا، هل أنّ تلك الأحداث أفضت إلى القطع مع الدّين بشكل حاسم؟ في واقع الأمر، فقدت الكنيسة هيمنتها على الحياة العامّة، وصار الدّين عموما شأنا خاصّا للأفراد.
وفصلت الحداثة بين مختلف مجالات النّشاط الإنسانيّ، وكرّست فكرة التّخصّص. وأبعد الدّين عن موقعه المركزيّ ليصبح بدوره إحدى تعبيرات الوجود الإنسانيّ، وليس مداره. وبينما كانت المعارف مرتبطة ارتباطا وثيقا بالدّين، فصلتها الحداثة عنه "وهكذا نجد كلّ شيء يتقدّم بحضارة البشريّة أصبح سببا للنّشاط، وللنّشاط الذّاتيّ والانثروبولوجي، بعد أن كان سببا للدّين أو اللّاهوت، والأمثلة على ذلك هي: السّياسة والطّبّ وقانون الإنسان كمكوّنات للحضارة والّتي كانت لا تزال حتّى الآن بين الشّعوب غير المتحضّرة مرتبطة بالدّين"[27] .

بل إن فكر الحداثة اقتحم أسوار الدّين ووضعه تحت مجهر النّظر العقليّ، وصار الدّين بدوره موضوعا للبحث، بعد أن كانت كلّ مجالات الحياة خاضعة له. وصار الدّين موضوعا للفلسفة، إذ يقول فيورباخ، وهو المتخصّص في البحث في فلسفة الدّين: "لقد كان شغلي دائما وقبل كل شيء أن أنير المناطق المظلمة للدّين بمصابيح العلم حتّى يمكن للإنسان أن لا يقع ضحيّة للقوى المعادية الّتي تستفيد من غموض الدّين لتقهر الجنس البشريّ"[28].

وهذا الحديث عن المناطق المظلمة وعدم الوضوح فيه إشارة إلى أسباب الموقف المعادي للكنيسة، إذ إنّها توظّف الدّين للهيمنة، وهذه الهيمنة عمادها الغموض والانقياد. وكأنّ الكنيسة أصبحت غير مؤتمنة على الشّأن الدّينيّ ووجب وضع حدّ لهيمنتها عليه، "ومن هنا فليس لنا أن نتوقّع أن تتنازل الفلسفة

[26] – انظر: بوزيرة، عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2011، ص 30، وانظر كذلك:: ليندة بورايو: أزمة الإنسان المعاصر في بحثه عن المعنى: المرأة الغربية نموذجاً، منشور ضمن كتاب: صورة الإنسان بين المرجعيتين الإسلامية والغربية، تحرير رائد عكاشة، وعائشة الحضيري، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط/1، 1441هـ، 2020م، ص 432.
[27] – فيورباخ، لودفيغ، أصل الدّين، تر. أحمد عبد الحليم عطيّة، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط1، ص80
[28] – المصدر نفسه، ص7

ISSN : 2410-1818

يوما عن حقّها في بحث المشكلات الدّينيّة الأساسيّة وحلّها. تلك المشكلات الّتي يطالب اللّاهوت باحتكارها"[29] .

وبذلك صار العقل يتحرّك من خارج الأسوار الّتي أحاطته بها الكنيسة ويلج تلك 'المناطق المظلمة' ويضع حدّا لعدم الوضوح الذي اكتنف خطاب الكنيسة وكان من أسباب الموقف المعادي لها، إذ إنّها توظّف الدّين للهيمنة، وهذه الهيمنة عمادها الغموض والانقياد. ولا يبدو هذا الموقف معاديا للدّين في ذاته ولا يهدف "إلى محو الدّين أو إلغائه، بل إلى الوصول به إلى حالة الكمال، حيث يعتقد أنّ الفلسفة نفسها يجب أن تدخل حظيرة الدّين وأن تجعله محورا لها"[30]. فالفلسفة لا تعترف بالحدود التي تضعها الكنيسة للعقل وترى أنّ من دورها وضع المسألة الدّينيّة موضع بحث، "ومن هنا فليس لنا أن نتوقّع أن تتنازل الفلسفة يوما عن حقّها في بحث المشكلات الدّينيّة الأساسيّة وحلّها. تلك المشكلات الّتي يطالب اللّاهوت باحتكارها"[31] .

ويبدو أنّ هذه التّأمّلات الفلسفيّة لم تكن تنطلق من موقف مسبق من الدّين، بل كانت تريد أن تضعه موضع نظر مثل كلّ موضوعات الفلسفة، ولعلّها كانت معنيّة بالمسألة الدّينيّة لما لها من تأثير فكانت "الفلسفة الحديثة عامّة، والفلسفة الألمانيّة خاصّة أشدّ مسيحيّة في جوهرها من فلسفة العصر الوسيط بسبب موضوعاتها الرّئيسيّة، وطبيعة تفكيرها ... لقد نفذت المسيحيّة إلى ماهيّة الفكر نفسه في فجر العصور الحديثة"[32] .

ويمكن لمن يتأمّل التّصوّرات الكبرى الّتي رافقت مسار الحداثة، أن يجد المسيحيّة تلقي بظلالها على تلك التّصوّرات. فإذا كانت سرديّة الدّين لم تعد كافية لتجيب عن أسئلة عصر التّنوير، فالحداثة قدّمت تفسيراتها على أنها منظومة من المعارف قادرة على بناء سرديّة بديلة. وإذا كانت المسيحيّة جاءت بفكرة الخلاص وفكرة يوم الدّينونة، وأنّ هناك غاية يسير نحوها التّاريخ، فإنّ الحداثة بدورها لم تغادر فكرة الخلاص ولكن رهنته بالعلم، وقالت أيضا بغائيّة التّاريخ. وبهذا المعنى، تبدو للحداثة جذور دينيّة لا يمكن إنكارها.

[29] – المصدر نفسه، ص7
[30] – المصدر نفسه، ص7
[31] – فيورباخ، لودفيغ، أصل الدّين، مصدر سابق، ص7.
[32] – المصدر نفسه ص7

ISSN : 2410-1818

المبحث الرابع: نقد الحداثة:

تأسّست الحداثة على سرديّة، قدّمت نفسها كبديل لسرديّات سابقة كلّيّة، تقوم على فكرة التّقدّم المستمرّ الّذي يكون العلم والمعرفة محرّكه، "كانت الفكرة تقوم على استخدام تراكم المعرفة الّذي وفّره أفراد كثر عملوا على نحو حرّ وخلّاق من أجل البشريّة وإغناء حياتها اليوميّة في آن.

ولقد جلبت السّيطرة العلميّة على الطّبيعة الوعد بالتّخلّص من النّدرة والحاجة، وتعسّف الطّبيعة الأعمى وإلى الأبد. وجلب التّخطيط العقلانيّ للتّنظيم الاجتماعيّ ولأنماط التّفكير، الوعد بالتّحرّر من لا عقلانيّة الخرافة، والدّين، والأسطورة، ومن الاستخدام المتعسّف للسّلطة، والانعتاق كذلك من تسلّط الجانب المظلم داخل طبيعتنا البشريّة.

وعبر مشروع كهذا، وعبره فقط، يمكن أن تتحقّق الخصائص الكلّيّة والثّابتة لكلّ البشر باعتبارهم بشرا."[33] ولا شكّ أنّ من نتائج التّطوّر العلميّ والتّكنولوجيّ حصول آثار إيجابيّة على حياة الإنسان، ولكن كان لذلك كلفته الباهظة أيضا، إذ فقدت الطّبيعة قدسيّتها وتحوّلت إلى مجرّد مادّة أوّليّة للتّصنيع. كما هيمنت الأنشطة الاقتصاديّة على الحياة الجماعيّة، وأدّت إلى تشكيل التّركيبة الاجتماعيّة وفقا لنمط الإنتاج الصّناعيّ، فضلاً عن ذلك الكلفة الإنسانيّة لتطوّر وسائل الدّمار وللحروب المدمّرة وخاصّة منها الحربان العالميّتان، فقد "جاء القرن العشرون ليمزّق ذلك التّفاؤل إربا عبر معسكرات الموت، وفرق الموت، وعبر العسكرة، والحربين العالميّتين، وخطر الفناء النّوويّ وتجربته بالفعل في هيروشيما وناغازاكي، بل إنّه تضمّن، وعلى نحو أسوأ، أن يكون مشروع التّنوير قد حكم عليه أن يتحوّل إلى عكس ما يعلنه، وأن يحيل مطلب التّحرّر الإنسانيّ إلى نظام اضطهاد عالميّ باسم تحرير البشر"[34] .

وكلّ ذلك أدّى إلى الحدّ من نظرة 'التفاؤل' إزاء فكرة التّقدّم. وتغيّرت نبرة الخطاب لتقلّل من شأن الانتظارات، بل لتنبّه إلى المخاطر ويعبّر عن ذلك زيغمونت باومان بقوله: "كلّ بقعة من بقاع الأرض، باستثناء قلّة قليلة، تخضع اليوم ... إلى تغيّر وسواسيّ قهريّ متواصل يطلق عليه في هذه الأيّام 'التّحديث'، وأنّها تخضع إلى كلّ شيء يصاحبه، بما في ذلك الإنتاج المتواصل للبطالة البشريّة والاضطرابات الاجتماعيّة الملازمة لها"[35].

ولقد كانت فكرة التّقدّم والسّعي إلى بلوغ حالة من الكمال هي الموجّه، أمّا الآن فقد صار السّير بلا أفق فقد كانت الحداثة "تعني محاولة الوصول إلى 'حالة نهائيّة من الكمال'، أمّا الآن فإنّ

[33] – هارفي، ديفيد، حالة ما بعد الحداثة، ترجمة: شيّا، محمد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005، ص30.

[34] – المصدر نفسه، ص31

[35] – باومان، زيغمونت، الحداثة السّائلة، ترجمة: أبوجبر، حجاج، الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، ط1، 2016، ص26

ISSN : 2410-1818

الحداثة تعني عمليّة تحسين وتقدّم لا حدّ لها، من دون وجود 'حالة نهائيّة في الأفق'، ومن دون رغبة في وجود مثل هذه الحالة. فصار الحديث عن التّقدّم المطّرد وعن القيم الّتي تحقّق سعادة الإنسان ضربا من السّذاجة، "إذ يُعتقد أنّ 'مشروع التّنوير'، كما يقال بصورة مجحفة أحيانا، هو وهم من أوهام الحداثة الّتي انقضى عهدها. فهو يذكّرنا بزمن عندما كان يمكن استخدام ألفاظ من قبيل: 'العقل'، 'الطّبيعة'، 'الحقوق'، الصّدق، 'الأخلاق'، 'الحرّيّة'، 'التّقدّم' من دون أن تكون هناك فائدة لعلامات التّنصيص. ومن دون الإحساس بتهكّم يناسب هذه المفاهيم 'المتميّزة'"[36].

ولمّا كانت المآلات على خلاف ما ذهبت إليه الانتظارات، وتبيّن أنّ خطّ السّير لم يكن تصاعديّا نحو ما بشّرت به البدايات، "[37] كان لا بدّ من وقفة تأمّل بغاية تعديل السّرديّة الّتي صاغها العقل الغربي، أو نقضها والبحث عن بديل لها، "وهذه المسيرة قد أصبحت الآن محلّ مراجعة من جانب الفكر الغربيّ نفسه.

وبدأ التّبشير بدخول عالم ما بعد الحداثة. وقد بدأت عمليّة المراجعة هذه أساسا من داخل النّقد الأدبيّ ثمّ انتقلت إلى مجال الفلسفة"[38]. فإذا كان نيتشه قد تحدّث عن "موت الإله" كعنوان للحداثة الغربيّة، فإنّ القرن العشرين قد عرف مقولة موت الإنسان ولم يعد ذاتا حرّة وواعية كما بشّرت به الحداثة إذ "لم يُبق القرن العشرون على الكثير من هذه التّفاؤليّة، لكنّ المشكلة ما زالت قائمة. فما زال المفكّرون يختلفون فيما بينهم عمّا إذا كانت نوايا عصر التنوير، على تحطّمها، ما زالت جديرة بأن يتمسّكوا بها، أو من الأفضل لهم التّخلّي عن مشروع الحداثة كلّيّا، أو بالأحرى حصر الطّاقات المعرفيّة، طالما أنّها لا تجد لها طريقا إلى التّقدّم التّقنيّ والنّموّ الاقتصاديّ والإدارة العقليّة"[39] .

ولقد استحالت الحداثة بدورها إلى سرديّة كسابقاتها الّتي ادّعت أنّها قامت على أنقاضها، وعلى أنقاضها تقوم مرحلة ما بعد الحداثة وليس استمرارا لها إذ "تشير ما بعد الحداثيّة إلى موت ما وراء الرّوايات تلك الّتي كانت تتمثّل وظيفتها الإرهابيّة السّرّيّة في وضع أساس لوهم تاريخ بشريّ شامل وإضفاء الشّرعيّة عليه، ونحن الآن في سياق عمليّة الصّحوة للانتقال من كابوس الحداثيّة، مع عقلها المزيّف (manipulative) وتبجيلها المبالغ به لفكرة الكلّيّة، إلى التّعدّديّة الرّاسخة ما بعد الحداثيّة، تعدّديّة المجال المتنافر اللّامتجانس لأساليب الحياة وألعاب اللّغة الّتي تخلّت عن دافع الحنين إلى الكلّيّات

[36]– هيلفارب، غيرترود، الطرق إلى الحداثة، مصدر سابق، ص8.
[37] – باومان، زيغمونت، الحداثة السّائلة، مصدر سابق، ص27
[38] – تورين، آلان، نقد الحداثة، مصدر سابق، ص16.
[39] – هابرماس، يورغن، الحداثة وخطابها السّياسيّ، مصدر سابق، ص23

ISSN : 2410-1818

وإلى شرعنتها، وعلى العلم والفلسفة أن يتخلّيا بالتّالي عن ادّعاءاتهما الميتافيزيقيّة الفخمة والنّظر إلى نفسيهما بتواضع أكبر وباعتبارهما فئة أخرى بالضبط من الرّوايات"[40] .

ويُرجع منظرو ما بعد الحداثة أسس هذا المفهوم إلى "صيغتين متباينتين ... صيغة وصفوها بالصّيغة القويّة، اعتبروا أنّها تمثّلت في القراءة ما بعد البنيويّة لنيتشه، وصيغة نعتت بالرّخوة، اعتبروا أنّها انحدرت من القراءة التّأويليّة لهيدجر. وقد اعتبروا أنّ الصّيغة الأولى صيغة تفكيكيّة تركّز على نقد نظريّة المعرفة الخاصّة بحركة التّنوير، بينما تركّز الثّانية على إعادة التّركيب وعلى محاولة بناء نسق بديل للقيم."[41] .

ويذهب هابرماس إلى ضرورة استخلاص الدّرس، إذ يقول: "يجب علينا، برأيي، أن نتعلّم من المتاهات الّتي رافقت مشروع الحداثة، ومن أخطاء مشاريع الابطال الثّقافيّ المغالية، بدلا من أن نعلن خسارة الحداثة ومشروعها."[42] أمّا باومان فيتحدّث عن الانتقال إلى حالة من السّيولة ويقول: "فما كنّا في الماضي نسمّيه (خطأ) 'ما بعد الحداثة'، وما قرّرت أن أسمّيه بوضوح 'الحداثة السّائلة'، إنّما هو الإيمان المتنامي بأنّ التّغيّر هو الثّبات الوحيد، وأنّ اللّايقين هو اليقين الوحيد"[43] .

أمّا تورين فيرى أنّ المحدّدات الّتي انطلقت منها الحداثة الغربيّة قد ضيّقت أفقها، أو لعلّ القول بوجود شيء ما تنشده الحداثة هو إنهاء لفكرة الحداثة ذاتها، "إنّ فكرة الحداثة، في شكلها الأكثر صلابة والأشدّ تواضعا، عندما تحدّدت بتدمير النّظم القديمة وبانتصار العقلانيّة، قد فقدت قوّتها في التّحرّر وفي الإبداع"[44].

ولعلّ هذا ما ذهب إليه طه عبد الرّحمان عندما اعتبر أنّ روح الحداثة تقوم على مبادئ ثلاثة هي 'مبدأ الرّشد' ويعني به إبداع الأفكار والتخلّي عن التّبعيّة للغير، و'مبدأ النّقد' ويعني به الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد فلا تسليم بالشيء دون وجود الدّليل، و'مبدأ الشّمول' ويعني به تجاوز خصوصية المجال فيحصل التوسّع ليشمل كلّ مجالات الحياة وتجاوز خصوصيّة المجتمع فيحصل التّعميم ولا تبقى الحداثة حبيسة المجتمع الّذي نشأت فيه45. ويؤكّد تورين ذلك الحدّ من حرّيّة الإبداع من خلال الحديث عن الانفصال بين العالم الموضوعيّ وبين الذّاتيّة، فيقول: "وإذا كان لا يمكن قصر

[40] – هارفي، ديفيد، حالة ما بعد الحداثة، مصدر سابق، ص26
[41] – مصطفى، بدر الدّين، فلسفة ما بعد الحداثة، دار المسيرة، عمان، ط1، 2011، ص7
[42] – هابرماس، يورغن، الحداثة وخطابها السّياسيّ، مصدر سابق، ص29
[43] – باومان، زيغمونت، الحداثة السّائلة، مصدر سابق، ص27
[44] – تورين، آلان، نقد الحداثة، مصدر سابق، ص22
[45] – عبد الرحمان، طه – روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006، ص24 وما بعدها

ISSN : 2410-1818

تعريف الحداثة على العقلنة فقط، وإذا كان تصوّر الحداثة من جهة أخرى كتيّار متدفّق من التّغييرات يروّج لمنطق السّلطة ولتصلّب الهويّات الثّقافيّة، عندئذ ألا يصبح واضحا أنّ الحداثة تتحدّد أساسا بهذا الانفصال المتنامي بين العالم الموضوعيّ، الّذي خلقه العقل باتّفاق مع قوانين الطّبيعة، وبين عالم الذّاتيّة، الّذي هو عالم الفرديّة، أو تحديدا عالم الدّعوة للحرّيّة الشّخصيّة؟"[46]

المبحث الخامس: سؤال الحداثة والتّحديث في العالم العربيّ والإسلاميّ

لم يكن اتّصال العالم العربيّ والاسلاميّ بواقع الحداثة الغربيّة بطريقة هادئة، بل دأب الحديث بشأنه على اعتماد عبارة 'الصّدمة'، فقد أفاقت مصر مثلا على جيوش بونابارت تدكّ حصونها سنة 1792، ولم يكن واقع باقي بلاد المسلمين مغايرا، إذ عرفت خلال القرن الموالي بداية موجة استعماريّة استمرّت أكثر من قرن. "لقد أقحمت الحداثة، من حيث هي حركة عاصفة، المجتمعات التّقليديّة في وضع عسير، وخلقت لديها وعيا شقيّا. فإذا كانت حركة الحداثة قد تمّت في المجتمعات المتقدّمة بفعل ديناميّة داخليّة أساسا، فإنّها تحدث في المجتمعات التّابعة بفعل ديناميّة خارجيّة، أي تحت تأثير الصّدمة التّوسّعيّة الاستعماريّة. فقد كان الاستعمار هو القوّة التّحديثيّة الأولى الّتي اكتسب بها التّحديث طابعا كونيّا"[47] .

وقد دفعت تلك 'الصّدمة' نخبة من العالم العربيّ والإسلاميّ إلى شدّ الرّحال إلى أوروبا لا سيما من خلال بعثات رسميّة بغاية كشف 'أسرار' تلك النّهضة الأوروبيّة والاقتباس منها. وألّف البعض من تلك النّخبة الكتب الّتي ضمّنوها مدى انبهارهم بتلك الحضارة وما بلغته من تطوّر في العلوم والصّناعة والمعمار والفنون. وكان السّؤال الكبير "لماذا تقدّم الغرب وتخلّف المسلمون"[48]

من الملفت للانتباه وجود خطاب أشبه ما يكون بخطاب كهنة المعابد يصدر عن بعض النّخب المثقّفة يرفع مسألة الحداثة إلى مصاف المقدّسات معتمدا في ذلك معجما 'تكفيريّا'، وهم لا يقلّون في 'سلفيّتهم' عن السّلفيّة الدّينيّة. وهم بذلك يلبسون الحداثة لبوسا أيديولوجيّا ويحلّون الشّعارات السّياسيّة محلّ المفاهيم والقيم. "وهكذا فإنّ الحداثيّين تركوا من الحداثة إرثها النّقديّ وآفاقها الرّحبة ولغاتها المفهوميّة وموجاتها العارمة وقواها الحيّة، لكي يتمسّكوا بمقولاتها المستنفدة وأساطيرها المؤسّسة

[46] – تورين، آلان، نقد الحداثة، مصدر سابق، ص22

[47] – سبيلا، محمّد، مدارات الحداثة، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت، ط1، 2009، ص130.

[48] – هذا السّؤال جعل منه شكيب أرسلان عنوانا لكتابه.

ISSN : 2410-1818

وموجاتها المنطفئة وشعاراتها الأيديولوجيّة الآفلة، ولذا لم يستبقوا منها سوى مفردات الدّاعية أو الصّنم والهوامّ أو المتراس والخندق أو الدّيكور والقناع أو الموضة والدّرجة."[49]

وإنّ مظاهر التّحديث الّتي تغزو العالم العربيّ والإسلاميّ والمتمثّلة في استعمال التّقنيات الحديثة وفي تنظيم الإدارة والعمل وتنظيم السّلطات السّياسيّة لم تكن نتيجة تجربة كالتي مرّ بها الغرب، بل كان نتيجة استنساخ ما بلغته الحضارة الغربيّة من تطوّر في تلك المجالات. كما أنّ تجارب التّحديث في العالم العربي والإسلاميّ هي بالأساس قسريّة وتحتكرها الدّولة. فمفهوم الحداثة هو مفهوم شامل ويتّخذ عدّة مسارات حضاريّة سياسيّة واجتماعيّة وفكريّة واقتصاديّة، وما تحقّق في العلم العربيّ هو تحديث نسبيّ وبشكل متفاوت. والتّحديث لا يعني التّمكّن من ناصية العلوم والتّكنولوجيا بل هو مجرّد استهلاك لمنتجاتها في الغرب.

والتّحديث لا يعني أن يكون هناك عقلنة وتمكّن من المنهج النّقديّ، بل هو استنساخ لمفاعيل العقلنة والفكر النّقديّ في الغرب. ويمكن القول أنّ التّحديث في العلم العربيّ والإسلاميّ هو بصفة عامّة تجريد للحداثة الغربيّة من روحها والإبقاء على مفاعيلها.

المطلب الأول: الفكر الإسلاميّ والحداثة:

هناك من يفرّق بين الحداثة كحالة تاريخيّة تمثّلت في جملة من التّحوّلات العميقة الّتي مرّت بها المجتمعات الغربيّة، والحداثة كمنهج تفكير. "لا بدّ من التّمييز بين الحداثة من حيث هي مذهب modernism، والحداثة من حيث هي منزع modernity. الأوّل مذهب تاريخيّ يشير إلى حركة فلسفيّة استمرّت في موازاة متغيّرات ثقافيّة، ازدهرت على نطاق واسع، وفي مدى من التّحوّلات الجذريّة في المجتمع الغربيّ منذ أواخر القرن التّاسع عشر إلى بدايات القرن العشرين، مقترنة بتقدّم المجتمعات الصّناعيّة والنّموّ المتسارع للمدن ... أمّا منزع الحداثة فرغم تولّده من بعض العناصر التّكوينيّة لمذهب الحداثة، فإنّه يستقلّ عنها ويفارق حقبتها التّاريخيّة، ويتحوّل إلى حال معرفيّ لا ينحصر في حقبة زمنيّة بعينها، فيغدو وضعا إدراكيّا، أو حالا معرفيّا."[50] وبهذا المعنى الأخير، يرى جابر عصفور "إمكان تأصيل فهم مستقلّ لحداثة عربيّة بوصفها أفقا مفتوحا يساعد في نقل المجتمع -بواسطة طليعته- من فكر مسيطر، جامد، منغلق على نفسه، اتّباعيّ في وسمه، تقليديّ في صفته، إلى فكر متحرّر، ينفتح على كلّ جديد حوله، فكر ابتداعيّ في وسمه، ابتكاريّ في صفته، مستقبليّ في توجّهه، خلاّق في استجابته إلى كلّ متحوّل في كوكب أرضيّ، يتجدّد فيه كلّ شيء."[51]

[49] -حرب، علي، الإنسان الأدنى أعطال الدّين وأمراض الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2010، ص222
[50] -عصفور، جابر، تحدّيات النّاقد المعاصر، دار التّنوير، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص124
[51] -عصفور، جابر، تحدّيات النّاقد المعاصر، مصدر سابق، ص124-125

ISSN : 2410-1818

هناك أيضا تصوّر يقول بأنّ ما أتت به الحداثة الغربيّة ليس جديدا على الإسلام. فإذا كانت الحداثة تدعو إلى العقلانيّة، فإنّ القرآن دعا إلى التّدبّر والتّفكّر وإعمال العقل. وإذا كانت الحداثة تدعو إلى الدّيمقراطيّة، فإنّ الإسلام كرّس مبدأ الشّورى. وإذا أدّت الحداثة السّياسيّة إلى ظهور فكرة العقد الاجتماعيّ وإلى بروز مفهوم المواطنة بما يعنيه من حقوق وواجبات يتساوى فيها الجميع، فإنّ الإسلام قد سبق إلى ذلك في "دستور" المدينة الّذي ساوى بين جميع أهلها، على اختلافهم في الدّين، في الحقوق والواجبات. المبدأ السّياسيّ الّذي قامت عليه الحداثة هو أنّ السّيادة للأمّة، ولذلك كانت الدّيمقراطيّة هي الوسيلة لتحقيق ذلك. والإسلام يقيم السّلطة على البيعة والشّورى. فالحاكم لا يستمدّ سلطته من اللّه، بل الأمّة هي الّتي تختاره وتحاسبه وتعزله، هذا بقطع النّظر عن الممارسة التّاريخيّة الّتي حادت عن الطّريق.

وقد اختلفت ردود الفعل داخل السّاحة الفكريّة العربيّة والإسلاميّة بين رافض لكلّ ما أتت به الحداثة الغربيّة، وبين من يرى أنّ التّعاطي معها ليس مسألة اختيار بالقبول أو بالرّفض، بل هي تفرض نفسها واقعا لا مفرّ منه. وبين من دعا إلى القطع مع الموروث واقتفاء أثر الغرب شبرا بشبر، وبين من دعا إلى أسلمة الحداثة، بمعنى الأخذ بما يتماشى مع قيم الإسلام. وهناك من دعا إلى تحديث الإسلام، بمعنى التخلّي عن التّراث بما هو منتج بشريّ ناتج عن فهم للوحي محكوم بمعطى الزّمان والمكان، والتعامل المباشر مع ذلك الوحي وفقا للمناهج الحديثة.

هناك من يرى أنّه إذا كان هناك في المناهج الغربيّة ما يساعد على فهم أوسع وأعمق لنصّ الوحي، فلا مانع من استخدامه، فلا يمكن أن يكون فهمنا للقرآن هو ذاته بعد أربعة عشر قرنا من نزوله. وقد استخدم المسلمون فيما قبل المنطق وهو مأخوذ عن اليونان، واستخدموه في معارفهم الدّينيّة.

هناك من يفرّق بين الحداثة والتّحديث، فالحداثة شاملة تمسّ البنى الثّقافيّة وتطال الوعي، أمّا التّحديث فيتعلّق بالجانب المادّيّ، ففي علاقة بالمجال السّياسيّ مثلا فإنّ "الإصلاح بالنّسبة للحكّام هو تحديث الدّولة من خلال تحديث أجهزتها (الجيش، الإدارة، تنمية الموارد الماليّة). وهو بالنّسبة للمحكومين تحديث المفهوم السّياسيّ للدّولة."[52] وإذا تأمّلنا واقع العالم العربيّ والإسلاميّ اليوم، نجد تسارعا في نسق الاستفادة من منتجات التّكنولوجيا الحديثة، وقد تطوّرت عديد الأقطار في بناها التّحتيّة وفي معمارها وفي مظاهر الرّفاهية حتّى أنّنا نجد مدنا تضاهي في ذلك أكبر مدن الغرب. ولكن هل يعني ذلك أنّ أهلها قد بلغوا مرحلة الحداثة؟ إنّ الاستفادة ممّا أنتجته الحداثة الغربيّة، حتّى أنّه صار يطبع الحياة اليوميّة لتلك المدن العربيّة والإسلاميّة، هو تحديث بمعنى أنه استفادة ممّا أنتجته الحداثة الغربيّة وليس حداثة. فالحداثة نسق عامّ يمسّ الوعي والثّقافة وهي نمط في التّفكير والتّدبير يطال مختلف العلوم والمعارف وطرائق البحث، ويطال كلّ مجالات الحياة من اقتصاد وسياسة وأدب وفنون.

[52] – بنسعيد، سعيد، الأيديولوجيا والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1987، ص20.

ISSN : 2410-1818

ولم تقف مختلف المواقف من الحداثة الغربيّة عند حدود التّساؤل عن إمكان الأخذ بها والاستفادة من منتجاتها، بل كانت هناك مواقف نقديّة تعمل على استجلاء ما لها وما عليها. من ذلك بيان مقوّماتها، فهناك من يرى أنّها قامت على مقوّم أنطولوجي يتمثّل في الماديّة، وعلى العقلانيّة كطريقة في التّفكير، وعلى الدّيمقراطيّة في مجال السّياسة، وعلى الرّأسماليّة في مجال الاقتصاد، وعلى الفردانيّة في المجال الاجتماعيّ. ويرى وجود تقاطعات بين الإسلام وبين مقوّمات الحداثة، فالإسلام لا يتنكّر للعقلانيّة والقرآن يدعو للتفكّر والتّدبّر. وهو بحدّ ذاته معجزة عقليّة وليست حسّيّة. وبما أنّ عقلانيّة الغرب حصرت العقل في عالم الشّهادة، أي في المادّة فقط، فإنّ عقلانيّة الإسلام أكثر اتّساعا لأنّها تشمل عالم الغيب والشّهادة.

أمّا طه عبد الرّحمان، فقد سعى إلى تجريد الحداثة من ردائها الغربيّ باحثا عن روحها تاركا جانبا تجلّياتها في واقع الحضارة الغربيّة. إذ يرى بداية "أنّ الحداثة عبارة إن إمكانات متعدّدة، وليست، كما رسخ في الأذهان، إمكانا واحدا، وينهض دليلا على ذلك أنّ المشهد الحداثيّ الغربيّ ليس بالتّجانس المظنون، بل فيه من التّنوّع ما يجوز معه الكلام عن حداثات كثيرة/ لا حداثة واحدة."[53] وبناء عليه، فإنّه يمكن الفصل بين روح الحداثة وتطبيقها الغربيّ. وخصائص روح الحداثة عند طه عبد الرّحمان هي "مبدأ الرّشد الّذي يعني الانتقال من حال القصور، أي التّبعيّة لغيره، إلى الاستقلال والابداع. ومبدأ النّقد، أي الانتقال من حال الاعتقاد الّذي يقتضي التّسليم بالشّيء من غير دليل، إلى حال الانتقاد الّذي يقوم على العقلنة والتّفصيل. ومبدأ الشّمول الّذي يقوم على التّوسّع فلا تقتصر على مجالات بعينها، والتّعميم فلا تبقى حبيسة المجتمع الّذي نشأت فيه".[54] وبهذا المعنى يمكن أن تتجلّى خصائص هذه الرّوح وبأقدار مختلفة في مختلف الحضارات الّتي عرفتها البشريّة "ذلك أنّ 'روح الشّيء' تختصّ بكونها تقدر على التّجلّي في أكثر من مظهر واحد. كذلك التّفاوت بين واقع الحداثة وروحها، فليس واقع الحداثة إلّا واحدا من التّجلّيات أو التّطبيقات الممكنة لروحها، كما يترتّب عنها خصوصيّة واقع الحداثة الغربيّة وأصالة روح الحداثة والاستواء في الانتساب إليها."[55] ويصل إلى خلاصة على غاية من الأهمّيّة، إذ تمثّل موقفا واضح المعالم جاء نتيجة للمقدّمات الّتي انطلق منها، وهي أنّ "كلّ أمّة هي بين خيارين اثنين: إمّا أن تصنع حداثتها الدّاخليّة أو لا حداثة لها."[56] ثمّ يردّ طه عبد الرّحمان رأي القائلين بأنّ التّراث الإسلاميّ مفصول عن روح الحداثة بالقول: "أنّ المبادئ الّتي بنيت عليها هذه الرّوح عرفتها كثير من الحضارات الماضية، فضلا عن الحضارة الإسلاميّة، فقد تختلف هذه الحضارات في مدى تشبّعها بمبادئ هذه الرّوح، ولكنّها لا تختلف في صحّتها، والثّاني، أنّ إبداعات المسلمين في الفكر والعلم

[53] –عبد الرّحمان، طه، روح الحداثة، م. س. ص16–17
[54] –عبد الرّحمان، طه، روح الحداثة، م. س. ص25 وما بعدها
[55] –عبد الرّحمان، طه، روح الحداثة، م. س. ص30
[56] –عيد الرّحمان، طه، روح الحداثة، م. س. ص34

ISSN : 2410-1818

ساهمت في بثّ هذه الرّوح في أهل الغرب، وإلّا فلا أقلّ من أنّها ساهمت في تنبيههم إلى وجود هذه الرّوح، والثّالث، أنّ مبادئ هذه الرّوح قد كامنة في روح التّراث الإسلاميّ حتّى على فرض أنّها لم توجد متحقّقة في واقعه."[57]

المطلب الثاني: ما بعد الحداثة:

هل ما بعد الحداثة هو نقيض للحداثة؟ أم هو بديل لها؟ أم هو نتيجة لها؟ يمكن القول إنّ أهمّ أساس للحداثة هو المنهج، والاهتمام به طبع القرن السّادس عشر، وهو ما أدّى إلى هدم البنى التّقليديّة وإلى التّأسيس للحضارة الجديدة. وإن كانت نزعة التّفاؤل قد ميّزت تلك المرحلة، فإنّها مع الوقت أخذت في التّراجع، وبدأ الإنسان الغربيّ يتخلّى عنها على ضوء ما آلت إليه الأمور. ونزعة التّفاؤل وإن كانت ناتجة عن الفتوحات العلميّة وعن التطوّر التقنيّ، فإنّ العقل الّذي تسلّح بالمنهج بقي متيقّظا يتابع التطوّرات ولا يكفّ عن النّقد وعن طرح السّؤال، لينتهي إلى أفول السّرديّة الّتي بنتها الحداثة، وإلى دخول مرحلة اللّايقين الّتي اصطلح عليها بمرحلة ما بعد الحداثة. وبهذا المعنى تكون المرحلة الّتي اصطلح على تسميتها بما بعد الحداثة، نتيجة للحداثة الغربيّة ذاتها. إنّ بذور مرحلة ما بعد الحداثة جاءت مع الحداثة نفسها، فالمقدّمات الّتي تأسّست عليها الحداثة الغربيّة انتهى الفكر الغربيّ ذاته إلى التّشكيك فيها بعد أن راكم التّجربة وراكم التّصوّرات والأفكار. "إنّ الـــ'ما بعد'، في عبارة ما بعد الحداثة، يشير في الواقع إلى الانصراف عن الحداثة وهو، بقدر ما يريد التملّص من منطق التّطوّر الّذي يحكمها، أي من فكرة 'التّجاوز' النّقديّ خصوصا في اتّجاه تأسيس جديد، يبحث تحديدا عن الّذي سعى إليه نيتشه وهايدغر في علاقتهما 'النّقديّة' الخاصّة تجاه الفكر الغربيّ."[58]

ومن معالم مرحلة ما بعد الحداثة، التّشكيك في مفهوم التّقدّم وتبعا لذلك التّشكيك في وجود غاية للتّاريخ، وهما مفهومان جذورهما دينيّة. وهذا المنطق الّذي حكم فكر الحداثة هو الّذي رفضه وشكّك فيه فلاسفة ما بعد الحداثة. إنّ "الموقف الّذي حاول نيتشه وهايدغر بناءه تجاه الفكر الأوروبيّ، إنّما بتعابير أخرى ولكن متقاربة إلى حدّ بعيد، بحسب تأويلنا. إنّه موقف يضع هذا الإرث موضع مساءلة جذريّة، رافضا طرح 'تجاوز نقديّ' له، للسّبب الوجيه أنّ هذا الطّرح قد يعني البقاء أسرى منطق التّطوّر الخاصّ بهذا الفكر عينه. فمن وجهة نظر كلّ من نيتشه وهايدغر، والّتي نعتبرها مشتركة، على الرّغم من الفوارق غير الطّفيفة، قد تتميّز الحداثة في الواقع بأنّها محكومة بالفكرة الّتي تصوّر تاريخ الفكر على أنه 'تنوير' تصاعدا"[59]. كما وقع التّشكيك في مفهوم الحتميّة، كذلك الانتهاء إلى أنّه

[57] –عبد الرّحمان، طه، روح الحداثة، م. س. ص47–48

[58] – فاتيمو، جاني، نهاية الحداثة، تر. بوفاضل، نجم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، بيروت 2014، ص13

[59] – المصدر نفسه، ، ص12

ISSN : 2410-1818

لا يمكن وضع نظريّة كلّيّة تفسّر كلّ شيء، بمعنى آخر نهاية السّرديّات الكبرى. كذلك ظهرت فكرة نسبيّة القيم. وهناك من يعتبر أنّ نقد نيتشه للحداثة الغربيّة كان إيذانا بدخول مرحلة ما بعد الحداثة. إنّ عبارة 'موت الإله' الّتي أنهى بها نيتشه سرديّة الحداثة تعني "نهاية فكرة المركز الكائن خارج المادّة. بل فكرة الكلّ ذاتها، بوصفه كياناً متماسكاً يعلو على الأشياء. ومن ثمّ يسقط المركز بسقوط فكرة الكلّ المتجاوز، فيصبح العالم أجزاء لا تشكّل كلّا ولا مركز لها، وذرّات لا يربطها رابط. ممّا يعني إنكار وجود رؤية حقيقيّة ثابتة، وإنكار فكرة العالم والعالميّ والإنسانيّ."[60] وكثير من مؤرّخي الفكر في العالم الغربيّ يعدّون تاريخ صدور كتاب 'ضدّ التّأويل' لسوزان سونتاغ هو أيضا تاريخ مولد ما بعد الحداثة[61].

يتحدّث عبد الوهّاب المسيري عن بداية الستّينات عندما ذهب إلى الولايات المتّحدة الأمريكيّة وكان حينها متأثّرا "بالعقلانيّة والاستنارة ومركزيّتهما في التّراث الحضاريّ الغربيّ"[62]، فلاحظ "اهتمام كبار مثقّفي الولايات المتّحدة، كما اكتشفت حينذاك، كان يتركّز على موضوعات مثل اللّاوعي والأساطير، والانتحار والمخدّرات، والاغتراب واللّذّة الجنسيّة، والشّكل الّذي لا مضمون له أو المضمون الّذي لا يمكن لشكل أن يحتويه."[63] وهذه التّطوّرات الّتي يعرفها الفكر الغربيّ لم يتردّد صداها حينها في العالم العربيّ والإسلاميّ، ولعلّ سبب ذلك أنّ التّحوّلات الكبرى المتسارعة الّتي يعيشها الغرب لا يمكن أن يستوعبها عقل يباشر واقعا عربيّا إسلاميّا شبه ثابت، لا يكاد يتحرّك. ولذلك ظلّ هذا العقل يلوك مقولات تجاوزها الغرب الّذي أنتجها، فهناك "كثير من المثقّفين العرب ظلّوا ينهلون من معين الفكر الغربيّ الّذي كان يدور في إطار الفكر الإنسانيّ (الهيوماني) الاستناريّ، ذلك الفكر الّذي يمنح مركزيّة للإنسان ويؤكّد عقلانيّته ومقدرته على تجاوز ذاته وبيئته، دون أن يدركوا لاعقلانيّة وعدميّة الفكر الغربيّ الجديد، بل وعداءه للإنسان."[64]

وبدلا من هذا الموقف السّلبيّ الّذي يتبنّى مقولات الحداثة الغربيّة مع غياب التّحيين الّذي يكشف عن أزمة وعي بأسس هذا الفكر وبالمناهج الّتي انبنى عليها، كما يكشف عن حالة الاغتراب الّتي يعيشها أصحاب ذلك الموقف، يتّخذ عبد الوهّاب المسيري موقفا نقديّا يحاول رصد معالم هذه المرحلة، فيرى أنّ "هذه الحضارة ربّما تكون قد بدأت بإعلان موت الإله باسم الإنسان ومركزيّته، ولكنّها انتهت بإزاحة الإنسان عن المركز لتحلّ محلّه مجموعة من المطلقات أو الثّوابت المادّيّة مثل: المنفعة المادّيّة

[60] – المسيري، عبد الوهّاب، والتّريكي، فتحي دار الفكر، دمشق، سوريا، 2003، ص28.
[61] – المصدر نفسه، ص14
[62] – المصدر نفسه، ص12
[63] – المصدر نفسه، ص12
[64] – المصدر نفسه، ص14.

ISSN : 2410-1818

– التّقدّم – معدّلات الإنتاج- قوانين الحركة – اللّذّة الجنسيّة: مطلقات أو ثوابت يتمّ اختزال كيان الإنسان المركّب إليها"[65] ثمّ يتّخذ موقفا قيميّا تجاه مآلات هذه المرحلة، فيقول: "نحن نذهب إلى أنّ الحضارة الحديثة تدور حول الإنسان الطّبيعيّ الّذي يدور حول جسده في إطار المنفعة واللّذّة. وفي مرحلة التّقشّف والثّنائيّة الصّلبة والتّراكم الرّأسماليّ والإمبرياليّ ظهر الإنسان الاقتصاديّ الباحث عن المنفعة المادّيّة، والّذي سيحقّق سعادته من خلال التّراكم، والّذي يرشّد حياته في الإطار المادّيّ، ثمّ يبطش بالآخرين من خلال منظومته الإمبرياليّة."[66]

[65] – المصدر نفسه، ص14.

[66] – المصدر نفسه، ص37.

ISSN : 2410-1818

الخاتمة:

الخلاصة:

بحثت هذه الدراسة في مفهوم الحداثة، وحاولت تعقّب بعض المحاولات في الفكر الإسلامي المعاصر، ووقفت على الاختلافات بينها، مما يثبت أن مفهوم الحداثة مفهوم إشكالي اختلف المفكرون المسلمون والغربيون في ضبطه على نحو متناقض أحياناً، ويعود ذلك إلى اتخاذ بعض التيارات في الثقافة العربية والإسلامية للحداثة الغربية مقياساً للولوج إلى المعاصرة، وانتهت هذه الدراسة في معالجتها لسؤال الحداثة إلى رهان الفكر الإسلامي على إنجاز حداثة بديلة لا تنغلق رفضاً للمختلف، ولا تنفتح دون ضوابط أو شروط في قطيعة مع الثوابت، بل يقتضي الأمر الإقرار بإمكان تنويع طرق الحداثة بحسب خصوصية المجتمعات، مع مراعاة متطلبات مطلب الحداثة الإسلامية، ومقتضيات الترابط فيه بين الأصول الأخلاقية والثوابت العقائدية والمستجدات العلمية، حداثة العلم والأخلاق في آن واحد.

النتائج:

نخلص في نهاية هذه الدراسة إلى نتائج يمكن إجمالها في النقاط الآتية:

- يبقى مفهوم الحداثة إشكالياً، وأن ما وقع صياغته من تعريفات قد يصل حد التناقض أحياناً.
- هناك سرد التاريخي يتعلق بالتحولات الكبرى التي عرفتها أوربا وهذا لا خلاف فيه.
- تتبع المفكرون والفلاسفة تلك التحولات وقدموا قراءات عنها في محاولة لاستخراج المعايير والقيم التي قامت عليها الحداثة.
- إن جاز القول بوجود موقف للحداثة من الكنيسة، فإن فكر الحداثة قد جعل من الدين إحدى موضوعاته المركزية وإن تباينت بشأنه التصورات.
- إن حركة التحديث التي قادتها النخبة السياسية في العالم العربي والإسلامي لا تعني ولوج مرحلة الحداثة، بل تتمثل أساساً في الاستفادة مما أنتجته الحداثة الغربية.
- تحول مفهوم الحداثة إلى إشكال منذ ادعاء الغرب "المركزية الثقافية" معتبراً الحداثة خصوصيته الثقافية ونموذجاً ينبغي على الشعوب احتذاءه والاقتداء به، فانتهت بالإنسانية جمعاء إلى البؤس في واقع العولمة بوصفه الجواب الغربي لمختلف الإشكاليات المعاصرة.
- تصبح الحداثة في العالم العربي والإسلامي مشروعاً ممكناً بترسيخ القناعة بأن الحداثة ليست واحدة بل حداثات متعددة، ولا تتحقق إلا باجتناب خيارات تيار الانفتاح دون شروط، والابتعاد عن جمود تيار الانغلاق الرافض للتفاعل مع الغير الحضاري.
- يستطيع المسلمون مواجهة أزمة الحداثة الناتجة عن الحضارة الغربية بتجاوزها أخلاقياً عبر ابداع حداثة بديلة تقوم على قيم النقد والعدل والابداع والحرية، تستلهم روحها من الدين الإسلامي بوسطيته وتسامحه، وتتحرر من السير على خطى صنّاع واقع الحداثة الغربية، من أجل تقديم الجواب الإسلامي على إشكاليات العصر.

ISSN : 2410-1818

التوصيات:

- ترتبط اشكالية الحداثة اليوم بلحظة تاريخية تعيشها الأمة ولا يمكن تفكيك تحدياتها بجهود فردية ، بل ينبغي تحويل هذه المحاولات من اجتهادات فكرية شخصية إلى جهود جماعية في شكل مشاريع بحثية بينيّة مشتركة بين مختلف المفكرين، وتجسيد ذلك عن طريق تكوين مراكز بحثية مختصة في القضايا الحضارية وإشكاليات العصر، فنحن نعيش عصر المؤسسات، مما يستدعي تجاوز العمل الفردي، إلى العمل الجماعي المختص.
- عانت الثقافة العربية والإسلامية من التمزق بين خياري الانفتاح والانغلاق بسبب عدم الاستعداد لمواجهة تحديات الحداثة الغربية ، ولا ينبغي الوقوع اليوم في المأزق نفسه، تجاه الوجه المتطور للحظة ما بعد الحداثة المتمثلة في العولمة؛ فالانفتاح على القيم الكونية، وتمييز العولمة عن العالمية ليس خياراً بل ضرورة مشروطة بالعمل والابداع ومزيد إثراء تراث الإنسانية والتنوع الثقافي المثمر، وتستوجب هذه المهمة إعداد برامج في العمل والبحث العلمي لتحقق التنمية، ورسم شروط التمكين الحضاري والحقوقي من أجل الحكم الرشيد.

ISSN : 2410-1818

قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية

1. ابن منظور، جمال الدين محمّد بن مكرم(ت711هـ). (د.ت)، لسان العرب. (د/ط). القاهرة. دار المعارف.
2. الألباني، محمّد ناصر الدّين. (1998). صحيح سنن أبي داود ،(ط1). بيروت. لبنان: مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع.
3. باومان، زيغمونت. (2016). الحداثة السّائلة. (ط1) ترجمة أبوجبر حجاج. استانبول: الشبكة العربية للأبحاث والنّشر.
4. البخاري، محمّد بن إسماعيل (ت256هـ). (2002). صحيح البخاري. (ط1). دمشق: دار ابن كثير.
5. بروكر، بيتر. (1995). الحداثة وما بعد الحداثة. (ط1). ترجمة عبد الوهاب علوب. أبو ظبي: منشورات المجمع الثقافي.
6. بنسعيد ، سعيد. (1987). الأيديولوجيا والحداثة. (ط1). بيروت: المركز الثقافي العربي.
7. بورايو، ليندة. (1441هـ. 2020م). أزمة الإنسان المعاصر في بحثه عن المعنى: المرأة الغربية نموذجاً. بحث منشور ضمن كتاب: صورة الإنسان بين المرجعيتين الإسلامية والغربية. (ط/1). تحرير رائد عكاشة ، وعائشة الحضيري. هرندن. فرجينيا. الولايات المتحدة الأمريكية: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
8. بوزبرة، عبد السلام. (2011). طه عبد الرحمن ونقد الحداثة. (د/ط). بيروت: جداول للنشر والتوزيع.
9. التريكي، فتحي والتريكي، رشيدة. (1992). فلسفة الحداثة. بيروت: مركز الإنماء القومي.
10. تورين، آلان. (1997). نقد الحداثة. ترجمة مغيث أنور. المجلس الأعلى للثّقافة.
11. حرب، علي. (2010). الإنسان الأدنى أعطال الدّين وأمراض الحداثة. (ط2). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
12. سبيلا، محمّد. (2009) مدارات الحداثة. (ط1). بيروت: الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر.
13. عبد الرحمان، طه. (2006). روح الحداثة. (ط1). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
14. عصفور، جابر. (2014) تحدّيات النّاقد المعاصر. (ط1). بيروت. لبنان: دار التّنوير.
15. فاتيمو، جاني. (2014). نهاية الحداثة. (ط1). ترجمة: بوفاضل نجم. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
16. فيبر، ماكس. (د.ت). الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرّأسماليّة. (د/ط). ترجمة محمّد علي مقلّد. بيروت: مركز الإنماء القومي.
17. فيورباخ، لودفيغ. (د.ت). أصل الدّين. (ط1). ترجمة أحمد عبد الحليم عطيّة. بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع.

ISSN : 2410-1818

18. لالاند، أندريه. (2001). موسوعة لالاند الفلسفية. (ط2). تعريب: خليل أحمد خليل. بيروت: منشورات عويدات.
19. مسلم بن الحجاج النيسابوري، في الصحيح، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د.ت.
20. المسيري، عبد الوهّاب والتّريكي، فتحي. (2003). الحداثة وما بعد الحداثة. (د/ط). دمشق. سوريا: دار الفكر.
21. مصطفى، بدر الدّين. (2011). فلسفة ما بعد الحداثة. (ط1). عمان: دار المسيرة.
22. هابرماس، يورغن. (2002). الحداثة وخطابها السّياسيّ. (ط1). ترجمة تامر جورج. بيروت: دار النّهار.
23. هاريف، ديفيد. (2005). حالة ما بعد الحداثة. (ط1). ترجمة محمد شيّا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
24. هيملفارب، غيرترود. (2009). الطرق إلى الحداثة: التنوير البريطانى والتنوير الفرنسى والتنوير الامريكى. ترجمة محمود سيد أحمد. الكويت: سلسلة عالم المعرفة. العدد 367.

المراجع الأجنبية:

25. encyclopédie philosophique universelle. (1998). les notions philosophiques. (I.2, deuxième edition). France: presse universitaire.

المجلات والدوريات:

26. بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والترجمة، مقاربة في أصول المصطلح وتحولاته، مجلّة الآداب الأجنبية فصلية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، عدد 133، شتاء 2008.

مواقع الانترنيت

27. مجلة le Philosophoire (2005/2). العدد 25:
https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2005-2-page-35.htm,
https://www.universalis.fr/encyclopedie/modernite/2-esthetique/
28. موسوعة "universalis" : https://www.universalis.fr/encyclopedie/modernite/

ISSN : 2410-1818

References

The Glorious Qur'ān

Almarāji' al-'Arabīyyah

1. Ibn Manẓūr, Muḥammad. (d.t.). lisān Al-'Arab. Cairo: Dār al-Ma'ārif.
2. Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. (1998). Ṣaḥīḥ Sunan Abī Dāwūd. (1st ed). Beirut: Maktabat al-Ma'ārif lil-Nashr wa al-Tawzī.
3. Bāwmān, Zighmunt. (2017). al-Ḥadāthah al-Sā'ilah. (1st ed). Tarjamat Abu Jabir Ḥajjāj. Istanbul: al-Shabakah al-'Arabīyyah lil-Abḥāth wa al-Nashr.
4. Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā'īl. (2002). Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī. (1st ed). Damascus: Dār ibin Kathīr.
5. Brūkar, Bītar. (1995). al-Ḥadāthah wa mā Ba'd al-Ḥadāthah. (1st ed). Tarjamat. 'Abd al-Wahhāb 'Allūb. Abu Dhabi: Manshūrāt al-Mujamma' al-Thaqāfī.
6. Binsa'īd. Sa'īd. (1987). al-Aidyūlūjyā wa al-Ḥadāthah. (1st ed). Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī,.
7. Būzabrah. 'Abd al-Salām. (2011). Ṭāhā 'Abd al-Raḥmān wa Naqd al-Ḥadāthah. Beirut: Jadāwil lil-Nashr wa al-Tawzī'.
8. Būrāyū Līndā. (1441.2020). Azmat al-Insān al-Mu'āṣir fī Baḥthuh 'An al-Ma'nā : al-Mar'ah al-Gharbīyyah Namūdhajan, Baḥth Manshūr Ḍimn Kitāb : Ṣūrat al-Insān Bayn al-Marji'īyyatayn al-Islāmīyyah wa al-Gharbīyyah. (1st ed). Taḥrīr Rā'id 'ukāshah. wa 'Ā'ishah al-Ḥuḍayrī. Hurundan, Virginia, USA: Manshūrāt al-Ma'had al-'Ālamī lil-Fikr al-Islāmī.
9. Al-Trīkī, Fatḥī wa al-Trīkī, Rashīdah. (1992). Falsafat al-Ḥadāthah. Beirut: Markaz al-Inmā' al-Qawmī.
10. Tūrīn. Ālān. (1997). Naqd al-Ḥadāthah. Tarjamat: Mughīth Anwar. Cairo: al-Majlis al-A'lā lil-Thaqāfah.
11. Ḥarb, 'Alī. (2010). al-Insān al-Adnā A'ṭāl al-Dīn wa Amrāḍ al-Ḥadāthah. (2nd ed). Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabīyyah lil-Dirāsāt wa al-Nashr.
12. Sabīlā. Muḥammad. (2009). Madārāt al-Ḥadāthah. (1st ed). Beirut: al-Shabakah al-'Arabīyyah lil-Abḥāth wa al-Nashr.
13. 'Abd al-Raḥmān, Ṭāhā. (2006). Rūḥ al-Ḥadāthah. (1st ed). al-Dār al-Bayḍā': al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
14. 'Aṣfūr, Jābir. (2014). Taḥaddiyāt al-Nāqid Al-Mu'āṣir. (1st ed). Beirut. Lebanon: Dār al-Tanwīr.
15. Fātīmū. Jānī. (2014). Nihāyat, al-Ḥadāthah. (1st ed). Tarjamat : Bufāḍil, Najm, Beirut: Al-Munaẓẓamah al-'Arabīyyah lil-Tarjamah.

ISSN : 2410-1818

16. Faybar, Māks. (d.t). (d.t). al-Akhlāq al-Brūtistāntīnīyyah wa Rūḥ al-Ra'smālīyyah, Tarjamat. Muḥammad 'Alī Muqallad. Beirut: Markaz al-Inmā' al-Qawmī.
17. Fyūrbākh. Lūdfīgh, Aṣl al-Dīn. (1st ed) Tarjamat. Aḥmad 'Abd al-Ḥalīm 'Aṭīyyah, Beirut: al-Mu'assasah al-Jāmi'īyyah lil-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
18. Lālānd, Andrīh. (2001). Mawsū'at Lālānd al-Falsafīyyah. (2nd ed). Ta'rīb : Khalīl Aḥmad Khalīl. Beirut: Manshūrāt 'uwaydāt.
19. muslim bin alhajaaj alniysaburi, fi alsahihi, dar ahya' alturath alearabii, bayrut, lubnan, d.t.
20. Al-Musayrī. 'Abd al-Wahhāb. wa al- Trīkī. Fatḥī. (2003). al-Ḥadāthah wa mā Ba'd al-Ḥadāthah. Damascus. Syria: Dār al-Fikr.
21. Maṭafā. Badr al-Dīn. (2011). Falsafat mā Ba'd al-Ḥadāthah. (1st ed). Amman: Dār al-Masīrah.
22. Hābirmās. Yūrghin. (2002). al-Ḥadāthah wa Khiṭābuhā al-Sīyāsī. (1st ed). Tarjamat. Tāmir. Jūrj. Beirut: Dār al-Nihāyāh.
23. Hārfī. Dīfīd. (2005). Ḥālat mā Ba'd al-Ḥadāthah. (1st ed). Tarjamat. Muḥammad Shīyyā. Beirut: Al-Munaẓẓamah al-'Arabīyyah lil-Tarjamah.
24. Hīmilfārb. Ghīrtrūd. (2009). al-Ṭuruq Ilā al-Ḥadāthah. (al-'Adad 367). Tarjamat. Maḥmūd Sayyid Aḥmad. Kuwait: Silsilat 'Ālam al-Ma'rifah.

Al-Marāji' al-Ajnabīyyah

25. Encyclopédie philosophique universelle. (1998). les notions philosophiques. (2nd ed). France: presse universitaire de France.

Al-Majalāt & al-dawriāt

26. barat, eabd alghani, alharminutiqa waltarjamatu, muqaribat fi 'usul almustalah watahawulatuh, majallt al adab al'ajnabiat fasliat, aitihad alkitaab alearabi, dimashqa, eadad 133, shita 2008

Mawāqi' al-Internīt

27. Majallat le Philosophoire. (2/2005). al-'Adad 25.
https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2005-2-page-35.htm

https://www.universalis.fr/encyclopedie/modernite/2-esthetique/

28. Mawsū'at universalis. https://www.universalis.fr/encyclopedie/modernite/