

الحدائثة نحو إمكان الآخر

الحاج أوحمنه دواق
باحث جزائري



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

مدخل:

غلب على الدارسين للتاريخ، جعلهم له، عالميا كونيا مطلقا، تمر البشرية جميعا به، وعلى المراحل عينها في كل مكان، وبخصائص كل مرحلة. ما يستدعي ضرورة الانخراط في تجارب مكررة، تقود إلى العمل الدائم للحاق بالتجارب الأنجح، باعتبارها ملكا كونيا وجوديا للناس جميعا. وهنا نسأل، هل التجربة التاريخية العالمية واحدة؟ أم أنه يمكن تخصيص كل فضاء حضاري وثقافي بتاريخ مستقل، رغم تقاطعاته مع بقية التجارب والفضاءات؟ وتاليا، هل تجربة الغرب الحضاري والمؤسساتي مع مراحلها السابقة، عين تجارب الحضارات الأخرى مع تاريخها؟ الغرب مر بمرحلة العصور الوسطى، فالحديثة، فما بعدها، أيعني ذلك أن الحضارة العربية الإسلامية، أو الهندية، أو الصينية، أو... معنية بالحالة نفسها؟ أم أن هناك إمكانيات وفرص تاريخية أخرى لتنوع ما وصل إليه الغرب من تقدم تحقق جراء الحدثاة وخصائصها؟ وهذا الذي أعني به الحدثاة مُستأنفة؛ أي مشادة في إطار مرجعية قيمية واستعمالات مركبة، بعيدا عن العقلانية العلمانية، والهيومانية الطبيعية، واختزالية وجودية لاغية لكل متعال يمكن أن يعين العالم على بناء حدثاة إنسانية، ضمن أفق المعنى والجمال، والإنسانية المشتركة، مراعييا فيما أقدم رؤية واحد من فلاسفة العرب المعاصرين، وأعني به الدكتور عبد الوهاب المسيري (2008)، ورؤيته للحدثاة الإيمانية والإنسانية.

1- الحدثاة وضعا إشكاليا:

إن الاختيار في بعض المواقف التاريخية صعب، بل قد يكون مستحيلا، خاصة إذا وجدت الجماعة التاريخية نفسها في حال مهتز، بين مثاليين أو نموذجيين؛ أحدهما ورثته من ماضي أسلافها بوصفه حالة راقية من التجربة في الحياة، تمكنت من خلاله أن تنجز وتضيف إلى العالم بصمتها التاريخية، وكذا أخرجت إلى الوجود نموذج فعل مستقل وخاص؛ ثم هي فجأة تفقده جراء عوامل متشابكة ومتراكمة. ووجدت نفسها أيضا مقابل تجربة أخرى متميزة ومتفوقة، فرضت حضورها بهيمنة كاسحة، باعتبار النموذج الكلي الذي تتسم به، وهنا أخذ وضع تاريخي في التركيب من وضعين، أحدهما: موروث بتبعاته، وآخر متلقى أو مفروض جاء في زمن تاريخي حرج، تمثل في الصلة الحضارية المستأنفة بشكل عنيف بين الغرب، في صورة الموجة الاستعمارية الجديدة، والعالم الإسلامي المنهك الذي خرج منذ أمد ليس بالقريب من الحضور الفاعل في التاريخ.

ولم تكن الصلة حميمية قصدها التعارف، أو نقل النجاحات المختلفة من الضفة الغربية الشمالية للأرض، إلى جنوبها، أو جنوبها الشرقي، بل كان التماس عنيفا وشديدا مصحوبا بعمليات بسيطة في البداية ثم تركبت مع الوقت، غرضها تعميم النموذج الحضاري الغربي بوصفه سقف التطور الإنساني، ولا يتم ذلك إلا بعمليات تفكيك مبرمجة للبنى التقليدية، وللموروثات على شكلانيتها وبساطتها، باعتبار أن اللحاق/الإلحاق لا يُخلص إليه

إلا بمنطق التنميط من جهة، أو الحدو من أخرى. وفي الحالتين العالم الإسلامي أو بقاياه، على مستوى الضمائر، مغيب عن العملية باعتبار الفوات التاريخي والتخلف المكين الذي حرمه من استدراك وضعه الذي وجد فيه، إن قبولاً وتلقياً استنساخياً للتجربة الوافدة ككل، أو رفضاً بالاحتفاظ بمسافة مقصودة، يأخذ منها ما يريد، ويعلق ما يبدو له مضراً أو غير مجد.

وهذه الحالة التاريخية التي جعلت الغرب يخرج عن نطاقه إلى العالم، ماراً بالشرق ومكوناته وأصوله، وصولاً إلى أطراف العالم المختلفة، هي الحدائثة بوصفها طرازاً في التفكير وأسلوباً في الحياة، وإطاراً رؤيويًا شاملاً يقيم الحياة ويحكم عليها؛ فالعالم الإسلامي والمسلم الذي لا يزال يغط في دثار مراحل التخلف والتراجع، منبهر بما جاءه، فانصدم تأثراً على عالم أخذ يتوارى، وآخر بدأ في التشكل، وهنا ظهرت المواقف الجذرية المترابطة بين الرفضية تماماً لما جاء، وأخرى داعية مبشرة، وثالثة عملت على الجمع والوصل لكن بمنطق تلفيقي، قارن مرة بقصد إعلاء شأن الذات أمام الآخر، وتالية قارب بغرض البرهنة على تفوق الآخر وأسبقيته في كل شيء ووجوب التعلم منه، وهذا ما فوت فرصاً تاريخية جمة، تمكن من الولوج إلى عالم الحدائثة، من باب مبادئها وروحها، لا من تطبيقاتها الناجزة. ما أدخل العالم الإسلامي في مفارقات تاريخية متوالية، أولها جعلته منحسباً متصلباً في مكانه لا يبرحه، وأخرى دفعت به إلى اللهاث خلف منتجات الحدائثة مستهلكاً لها في متوالية استقاء لا تنتهي، أفضت به إلى دوامة مهلكة، ملك ربما دخولها في البداية، لكنه لا يملك الفكك عنها في الأخير؛ أي بمنطق المأل، الفئات التي أدركت نفسها بتوسط نماذج الحدائثة الغربية، فقدت أصالتها المعرفية وكذا الأخلاقية والعلمية. دفع بها الحال إلى وجوب تكون نوع من التجاوب مع الحدائثة لا يلغيها، باعتبارها تمثل سقف ما وصل إليه الوعي الإنساني في تطوره الطويل. في المقابل ليست المجتمعات المختلفة بما فيها الإسلامية، معنية بدفع ثمن أزمتها، ومرتباتها الجذرية التي اكتسحت كل شيء، من الضمير في أعماقه، إلى أجواء الأرض وما خلفته فيه إيكولوجياً.

ومن أهم الدراسات والمشاريع الفكرية التي عمدت إلى تفهم الحدائثة ونقدها، وطرحت بديلاً لها أعمال كل من عبد الوهاب المسيري (2008) وطه عبد الرحمن، وكذا سيد حسين نصر وسيد محمد نقيب العتاس، ومالك بن نبي وآخرون. ولأننا لا نملك مقدرة الإحاطة بكل المشاريع السابقة في مقالة واحدة، أثرنا عرضها بتوسط نموذج منها، ونعني به عبد الوهاب المسيري رحمه الله، الذي بدأ مساره مبشراً بالحدائثة بوصفها فردوساً أرضياً خالصاً، وانتهى إلى كونها نموذجاً ومنتالية داروينية ماحقة لكل ما هو إنساني، وسنعرض تباعاً لمفهوم الحدائثة كما يعرضه عنها، ثم نجاوز إلى بيان أهم خصائصها ومرتكزاتها الأساسية وكيف آلت بالإنسان الغربي ومن ورائه الإنسان في العالم إلى الامحاء أمام المادي. ثم ننتقل إلى مفهومه هو للحدائثة وسماتها الجوهرية البديلة، على مستوى العرض النظري، ومنطقاتها وبعض تطبيقاتها، ثم نموضع البديل في إطار افتراض حالات تحدٍ متنوعة، لنخلص في الأخير إلى معارضة الحدائثة الغربية بأخرى بديلة، فيكون عندنا إرهاب تجاوب تعارفي يمنح الأمة المقدرة على الانوجداد في العالم بكفاءة نوعية، تتعمق وتتوازن مع الوقت.

2- مفهوم الحدثنة:

في البداية نود التمييز بين مصطلحات ثلاثة، يُتطرق إليها تباعا في ثنايا التحليل وتجميع المعنى، وهي modern modernité، الحدثنة modernisation؛ أي التحديث، ويمكن إضافة modernisme التي تسمى عند البعض الحدثنوية. و"غالبا ما يستعمل مصطلح الحديث modern للإشارة إلى طور زمني متأخر قليلا أو كثيرا، وهو أحد المصطلحات المفاتيح المشحونة سياسيا والمتداولة في لغات العالم الحديث. وحين اقترن اقترانا وثيقا منذ أواخر القرن الثامن عشر بفكرتي التقدم والتطور المنسوبتين إلى الغرب، صار نعت حديث يصف عددا واسعا من الظواهر التاريخية التي تتسم بالنمو والتغير المتواصلين: بالذات، العلم والتكنولوجيا والصناعة والحكومة العلمانية والبيروقراطية والحراك الاجتماعي وحياة المدينة ومقاربة تجريبية..."⁽⁰¹⁾ يوصف الزمن في تقلباته المختلفة بمسميات تحدد تدرجه في الانتقال من نقطة إلى أخرى، فما ولى يسمى قديما، والمزاوِل ينعى بالحاضر أو الآني الحديث، وما يقع فعلا بالحدث، وما يأتي مستقبلا، لكن كل مرحلة تكمل الأخرى، كونها متصلة بشكل ما بها. لكن الاستخدام الذي سقناه هنا لا يقف عند حد توصيف الانتقال، بل القطع والانفصال الذي حصل في كل شيء بما فيه تصور الزمن، لا من ناحية ما هو مكرر، بل كانفصال مستمر عن القديم، والدخول في حال التوالي التقدمي التطوري الجاب لما قبله، خاصة في أشكال الحياة وأنماطها.

فلم يعد الإنسان ينظر إلى نفسه بوصفه حقيقة جوهرية قارة، وكذا كل منتجاته في الحياة، فهي سيالة متغيرة لا تعرف التوقف، وهذا جوهر معنى الحدثنة في التعريف السابق. "و حين أصبحت هذه النظرة الكونية للتاريخ ممكنة، صار الحديث يعارض التقليدي والرجعي والبدائي في كل مكان، ولم يعد يقارن بالقديم أو الكلاسيكي أو الوسيط في أوروبا"⁽⁰²⁾ الخاصة الأساسية في تعريف الحدثنة؛ خروجها من نطاق المحدودية في تقسيم الزمن، إلى نظرة جذرية للعالم تقابل كل منجزات الماضي، إلى الإضافات المستحدثة، باعتبارها عتيقة مستنفدة الحاجة إليها، وتاليا كل قديم رجعي يمنع عن التقدم، وبدائي يعطل عن العصرية. لذا الحدثنة رسالية من جهة نزعتها التعميمية التبشيرية، ومطمحها في القطع مع نماذج الحياة السابقة، في كل مكان وزمان.

وهكذا يظهر معنى الحدثنة بوصفها تموضعا في العالم للتحكم فيه، وهي "في شكلها الأكثر طموحا، في التأكيد على أن الإنسان هو ما يفعله، وأنه يتعين إيجاد توافق أمتن بين الإنتاج، الذي أضفى عليه العلم أو التكنولوجيا أو الإدارة فاعلية أكبر، والتنظيم الاجتماعي المضبوط بواسطة القانون، والحياة الفردية التي تحركها المصلحة، ولكن تحركها أيضا إرادة التحرر من كل الإكراهات..."⁽⁰³⁾ لا يمكن فهم عمق التعريف السابق، إن لم نستحضر التصور العام الذي انبنى عليه، وهو الكفاح الذي تم خوضه ضد تغييب الإنسان كذات فاعلة في العالم، وسوداوية النظرة التي غلبت عليه في العصور الوسطى الأوروبية (كما تصورنا العقلية العلمية و الحضارية الغربية على الأقل)، وحرمانه من كل بذل يفرغه في نطاق ملأ العالم بالجديد والإيجابي،

لأنه لا جدوى منه، وبذلك أضحت الرغبة في الانعتاق الذاتي أهم حقيقة نظرية صلبة تقف عليها الحادثة، بوصفها استقلالاً للذات واستعادة مركزية لفاعليتها، وتنظيمها وفق أطر تشريعية واجتماعية ومؤسسية مختلفة، يفعل فيها هو، ولا تملى عليه، ونجاعة الفعل مرهونة بتقنيته وترشيده، وتحويله إلى أنماط من الفاعليات التي تبغي السيطرة، وتعمل على دفع الإنسان إلى فوقانية محيطية بكل شيء، وتؤدي به في الأخير إلى التخلص من كل الضغوط والإكراهات.

والسبيل الوحيد لذلك هو العقل " ..الذي يعمل على إنعاش العلم وتطبيقاته، وهو الذي يقود إلى تكييف الحياة الاجتماعية القائمة على الحاجات الفردية و الجماعية، وهو أيضا الذي يعمل، أخيراً، على إحلال دولة القانون والسوق محل الاستبداد والعنف بعمل البشرية على ضوء قوانين العقل، فإنها تتقدم نحو الوفرة والحرية والسعادة في وقت واحد"⁽⁰⁴⁾ طبعاً ليست الحادثة مشروعاً مفهوماً من البداية، لكن على الأقل معناه، توضح إلى حد ما، لا بكيفية منطقية، لكن كطموح تاريخي للإنسان، إذ سعى به إلى تحقيق التوافق الأساسي بين كونه إنساناً بالعقل، وبين تطبيقات الأخير في نظم الحياة وتأثير العالم بمكونات تدل على تبعية البشر للعقل. وتكون السعادة في الوفرة والبيروقراطية، ودولة القانون، والأساس التعاقدية للحياة، ومظاهر أخرى عديدة، هي ما يدل على هوية الحادثة، والإنسان المنطبع بخصوصياتها.

فالحادثة إذن؛ "حركة انفصال، إنها تقطع مع التراث والماضي، ولكن لا لنبذ، وإنما لاحتوائه وتلويحه وإدماجه في مخاضها المتجدد. ومن ثمة، فهي اتصال وانفصال، استمرار وقطيعة: استمرار تحويلي لمعطيات الماضي وقطيعة استدماجية له"⁽⁰⁵⁾ منزع القطع ظاهر، لأن عمليات التحويل التي تصيب العالم تجعله منفلتاً عن كل التنظيمات السابقة، وتدخله في حال تحول مستمر، في شكل مخاضات، ما يحرم الحادثة من تحقيق الاتصال المولد، اللهم ما وقع تحت شروطها في الفهم والتناول؛ فهي " ..بقدر ما توجد في حالة تعارض مع ما هو قديم بقدر ما تختزن في عملياتها احتمالات الأزمنة. فتحريك القديم يشكل خلخلة للموجود و للمألوف.." ⁽⁰⁶⁾ بغية تكسير الجمود، وتفكيك الأطر التقليدية للتجمعات، والتحويل الدائم لنظم المعرفة وأشكالها لتتساق و ما يطرأ في التاريخ من تبدل دائم.

ومن التعريفات ما يورد في شكل نقدي يلمح إلى أبعادها المعرفية المركبة، التي لا تكتفي بسرد توصيفي لمعناه الدارج، كسلطة ممارسة على العالم بمكوناته كلها، بل يتعدى إلى السبر عن الأسئلة الكلية والنهائية. لذلك، فإن تعريف الحادثة بوصفها " ..استخدام العقل والعلم والتقنية في التعامل مع الواقع"⁽⁰⁷⁾ يشير فقط إلى البعد الخارجي لها، كتمكن ومقدرة تسلطن الإنسان على العالم، بواسطة مجموع ملكات، بعضها طبيعي والآخر تاريخي، بإغفال متتالية التكون وصيرورتها/سيرورتها المفضية حتى إلى خلاف ما كانت له في البداية، وقد كان. لذا يقترح عبد الوهاب المسيري استحضار البعد المعرفي والعمق الرؤيوي في عملية المفهمة، لنكون تعبيراً دالاً على الحادثة بوصفها مشروعاً مركباً وشاملاً ومتوالداً، فقد يفصح في نهايته عن أشياء نشأت في

منبته، من غير انتباه من الآباء المؤسسين، لذا يكون التعريف الأبلغ بمراعاة النواحي التكوينية البنيوية في الأسئلة الجذرية، وكذا في الإجابة عنها، بمنظور متشعب متوزع، فتكون "الحدائثة الغربية ليست مجرد استخدام العقل والعلم والتقنية، وإنما استخدامها خارج أي نطاق إنساني أو أخلاقي، ولذا لا بد من أن نعرف هذه الحدائثة بأنها استخدام العقل والعلم والتقنية المنفصلين عن القيمة في التعامل مع الواقع..."⁽⁰⁸⁾ نلاحظ أنه تعريف يستدعي الظاهرة الإنسانية في تركيبها، وكما يتضمن العمق التاريخي والفريد لها، لا يلغي الاعتبارات الكلية والسمات الجوهرية في ضبطها، لذا جاء التعريف بما يشبه الغريب، لأنه لم يقف عند حد توصيف الاستخدام المتنوع للعقل وما ينبثق عنه من مقدرة متجسدة في التقنية ونظريات العلم، بل يتعداه إلى استجلاب المعنى الإنساني من الوجهة الأخلاقية، لا كنزعة جذرية، لذا عرفت الحدائثة كإفصال عن كل المطلقات وما تشير إليه، بدءاً من الضمير، وصولاً إلى الله.

اعتمد المعنى السالف على أساس معرفي متين يكمن خلف الصياغات النظرية، وأعني به الأصل المعرفي المولد أو الإطار المرجعي المادي، منبثق الموقف النظري من كل شيء والانخراطي النضالي بعده. لذا "انطلاقاً من هذا يتحدثون عن value free science، كما أنهم يخبروننا أن الحديث عن الطبيعة البشرية هو سقوط في الميتافيزيقا، لأننا إن تحدثنا عن الطبيعة البشرية بوصفها مرجعية سنضطر لتحديد بعض السمات الأساسية للإنسان، وبعض القيم الإنسانية الأساسية؛ أي أن الحديث عن الطبيعة الإنسانية هو تحد لمفهوم الانفصال عن القيمة"⁽⁰⁹⁾ وطبعاً ننتبه إلى أن الحدائثة لم تبدأ هكذا منكراً للقيم والمطلقات، لكن مجرد أن تحركت من نزعة إنسانية مفصولة عن متعاليات ومتجاوزات، يدخلها بالضرورة في مسار تفقد معه الاختيار مع ما تقرره من منطلقات فكرية، وممارسات شتى. فبدأت بالتطابق وتوافق الكل، وأفضت إلى الاختلاف الجذري؛ أي كما يسميه المسيري؛ من المادية الصلبة إلى المادية السيالة، وبالتالي ضاعت الأرضية التي يقف عليها المعنى والذات والعالم، وقطعت الصلة مع كل ما يمثل الكليات، وأخصها الطبيعة الإنسانية المشتركة.

ويضيف المفكر التونسي فتحي التريكي معنى آخر للحدائثة يقترب من المعنى السالف، لكن بغير منزع نقدي؛ أي يوصف الحدائثة بتحققها، لا بما بدأت وتوول إليه، فيقول: "الحدائثة هي قبل كل شيء مجموعة من العمليات التراكمية، التي تطور المجتمع بتطوير اقتصاده وأنماط حياته وتفكيره، معتمدة في ذلك على جدلية العودة والتجاوز، عودة إلى التراث بعقل نقدي متجذر، متجاوزة للتقاليد المكبلة ومحررة الأنا من الإنمائية الدغمائية الضيقة، سواء كانت للشرق أم للغرب، للماضي أم للحاضر، لتجعل من الحضور آنية فاعلة مبدعة في الذات والمجتمع، ومن الإقبال عنصراً معياراً للفكر والعمل"⁽⁰⁹⁾ إذن، هي مجموع ممارسات تبدأ من الاقتصاد، وفي ظني قصد واضح التعريف لجعل الاقتصاد في البداية، ثم يؤجل التفكير إلى مرتبة ثالثة، تلي الحياة بكافة تشعباتها وانتظاماتها ونظمها، ما يدل أن الفكر تابع لها، فيختصر الحدائثة كمشروع فلسفي بدأ بمعاناة شديدة في منجزات تحققت أخيراً، وهذا ما قد يخفي المآلات التي انبنت على مؤسّسات فلسفية جذرية لاغية لكل المطلقات، وتحل محلها، ونستنتج من الجدل الذي قرره في الصلة بين حاليين، ماضي/حاضر. لكن

تركيز المعنى في البتر مع التراث، باعتباره حاملا للقيم المكبلة والمعيقة، يجعل من الذات متحررة ومنتجة لفاعليات جديدة ومتجددة، وفي ذلك مفارقة رئيسية، إذ كيف نطلق الحكم على عواهنه في تراث العالم، والغرب الحداثي بدأ من المصدر الإغريقي روماني، ثم فجأة يقفز على التجربة المسيحية، وينطلق إلى الحداثية في منجزاته. ربما المقصود بالتعريف هو التراث الإسلامي، والدعوة إلى الانفصال عنه. التعريف يتضمن جدلا، فإذا به ينتصر لحل يتقدم إلى الأمام لاغيا إمكانية الوصل، فليس التراث كله كما وصف.

وحتى لا ننتيه في تفصيلات المعنى، رغم جدواها المنطقية في التعبير عن المفهوم المستخدم، نلخص التعريفات الكثيرة فيما ساقه الفيلسوف طه عبد الرحمن، فيما يلي: "عرف بعضهم... الحداثية بصفات طبعت بقوة عطاء هذه الحقبة...، فمن قائل.. هي النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر؛ ومن قائل إنها ممارسة السیادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية: السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع والسيادة على الذات؛ بل نجد منهم من يقصرها على صفة واحدة، فيقول إنها قطع الصلة مع التراث، أو أنها طلب الجديد، أو أنها محو القدسية من العالم، أو إنها العقلنة أو إنها الديمقراطية أو إنها حقوق الإنسان أو قطع الصلة بالدين أو إنها العلمانية؛ و أمام هذا التعدد والتردد في تعاريف الحداثية، لا عجب أن يقال كذلك، إنها مشروع غير مكتمل"،⁽¹⁰⁾ باعتباره قد عجز عن بلوغ وعوده، حيث صعد من ديباجات التنمية والبيوتوبيات الحاملة في البداية، وإذا به يسقط في مفارقات التطبيق، فانتهى إلى وضع تاريخي يعج بالمتناقضات. هذا من جهة. أما الناحية الثانية، فهي دفعها إلى صياغة خطابات نقدية متوالية ومفتوحة، عملت بالاحتجاج على مبادئها، والسعي إلى نقضها في تجربة معرفية جديدة هائلة، توسم بما بعد الحداثية.

ولأن المقالة استهلّت تقريراتها بجملة تمييزات، نجدنا مضطرين إلى التعرّيج السريع عليها " (modernité modernisation)؛ فهذان المصطلحان غير متطابقين ولا يدلان على الشيء نفسه. فالحداثية هي موقف للروح أمام مشكلة المعرفة. إنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة بالواقع. أما التحديث، فهو مجرد إدخال للتقنية والمخترعات الحديثة بالمعنى الزمني للكلمة، إلى الساحة العربية الإسلامية. نقصد إدخال آخر المخترعات الأوروبية الاستهلاكية وإجراء تحديث شكلي أو خارجي لا يرافقه أي تغيير جذري في موقف المسلم للكون والعالم..."⁽¹¹⁾ الحداثية حسب المعنى المؤسس الوارد في التفريق أعلاه، إطار فلسفي رؤيوي يراكم فهما خاصا وأصليا للوجود، كموقف وتموضع في العالم. أما التحديث، فهو آلية إجرائية عملية قصدها تحقيق الرفاه المادي باستخدام التقنية واستتبعاتها في ظروف الحياة المتنوعة. والانفصال بين الجانبين يورث مشكلات خطيرة على مستوى الوعي وتجاربه الحضارية المختلفة، أو لاها ذهوله عن الأساس التاريخي للمنشأ، ثم سوء التطبيق الذي يخلق مشكلات أكثر تازما وانكفاء.. هذه التجارب المغامرة هي ما أدعوه بالتحديث دون حداثية عقلية وفكرية أو ثقافية.."⁽¹²⁾ وهنا نشكل؛ هل يمكن الدخول إلى الحداثية بغير مقدمات تحديثية مغرية؟ أو مقنعة؟ وهل بالضرورة هناك تعارض بينهما؟ أليس هذا قد انبثق عن ذلك؟ أم أن المشكلة هي فقط في الوعي الشمولي الجذري الذي يقصد إلى الانقلاب على الماضي وما

يمثله؟ المهم الذي يعني المفرقين بين المعنيين، أن الحدائثة "ليست مفهوما إجرائيا اجتماعيا أو سياسيا أو تاريخيا. إنها بإيجاز نمط حضاري يختلف جذريا عن الأنماط الماضية أو التقليدية." (13) في الغالب نجد مفكرينا المتأثرين بالمنزع الحدائثي ميالين إلى الإقرار بأن الحدائثة في الأخير عملية انفصال مركب وجذري، مع كل أنماط المعرفة المتوارثة، ومناهجها المختلفة على مستوى طرائق إنتاج الحقيقة، وأيضا في أفق إلقاء الخطاب وتداوله، فنظم الحياة ومؤسساتها المتنوعة. فليس يكفي أن تورد مكتسبات آلية، المهم أن تتخرط الجماعة التاريخية في مراجعة شاملة لتجربتها على ضوء الرؤية الحدائثية، وأهم مآلاتها المختارة الانفصال عن الماضي، بوصفه صخرة معيقة عن الانطلاق.

3- مرتكزات الحدائثة الغربية وخصائصها البنائية، ومآلاتها:

نقصد بالمرتكزات؛ أهم المنطلقات المعرفية التي بنت الحدائثة وأسست لها، في عمليات تاريخية وثقافية متشابكة، لا يمكن حصرها في زمن بعينه، ولا فضاء مخصوص. ونرمي بالخصائص البنائية، الإفادة أن الحدائثة اتسمت بتداخل أركانها مع سماتها في شكل بناء له قواعد وأسس وسمات ظاهرة، تُرمق عند الدرس والتحليل، أو تستدعى في التمثيل والتعميم، لذا سيتداخل البسط بين المكونات والمضامين، ويتراوح في نقل الأسس من خلال الخصائص والعكس. مثال ذلك الميل إلى أن العقلانية خاصة مميزة لوعي الحدائثة في العالم، وكذا هي في المقابل ركن من الأركان التي أشادتها، وهكذا.. ولأننا ملزمون إلى حد كبير باستعراضات عبد الوهاب المسيري وتحليله للظاهرة الحدائثية، سنعتمد مقولاته في بنية الحدائثة، أركانا وسمات، وأيضا في تتبع متتالياتها، وأهم المحطات التي تجلت عندها كالحظات نماذجية كبرى، ونكون قد وفينا باعتبارات منهجه. "أنا أميز دائما بين النموذج والمتتالية النماذجية، فالنموذج هو في نهاية الأمر جوهر الشيء، نقول دائما.. أسبقية سببية، وأسبقية أخلاقية، وأسبقية تفسيرية، ولنسمها كما نشاء، فأن نصل إلى هذه النقطة من المراحل التاريخية هو ما أسميه المتتالية النماذجية." (14) بمعنى تجنب الوقوف بالتحليل عند محطة تاريخية ما، أو التفصيل في شخصية مفكر ما بفكره، لا يعني تماما استحضارا لظاهرة الحدائثة، بما أنها نموذج تشكل عبر عمليات معرفية متداخلة وهائلة، وتوالت في البروز والظهور، ودخلت خضم سيرورة من الانفصالات والتفكيكات البسيطة في مرحلة، والذرية الانقلابية في أخرى، وهذا يسوقنا إلى الحذر المعرفي والمنهجي في توصيفها وتفسيرها، والحكم عليها في النهاية.

أ- التقدم وميتافيزيقا الهيمنة:

تفترض الدراسة أن أهم المقولات المعرفية التي وسمت الحدائثة بميسم العملية التاريخية الكبرى في كل منجزات البشر، هي التقدم/التقدم اللانهائي، في متتالية انفصال وانقذاف نحو آفاق جديدة رحبة، تقطع الصلة مع الرتيب والمألوف والدارج، وهنا يظهر التفوق الحقيقي في استعادة الإنسان لمكانته الوجودية، أمام كل ما أقبره

لقرون طويلة جداً؛ أي الطبيعة، والله. وهنا تتشابك الحادثة مع التحديث، وتتحول "إلى إيمان عقلاني مادي بالتقدم، وإيمان بالمستقبل الذي سيحقق فيه التقدم، الذي أصبح المعيار الواحد والوحيد. لكن التقدم مجرد حركة مستمرة لا نهاية لها..."⁽¹⁵⁾ ولكي تستمر التجربة التاريخية للبشر، من الأكيد أنهم سيلتفتون إلى الوراء بين الفينة والأخرى، للتحسر على تفويت فرصة الجديد بعيشهم على القديم إلى حين، فيتشكل نوع من الانتقام الكامن، فيعمدون إلى الإلغاء الكاسح لكل ما يمثل القديم، بوصفه عتيقاً ومتجاوزاً من اللازم تخطيه، وفعلاً بمراجعة مسار الحادثة المتمركز حول الانتقال الدائم في الفعل من قديم إلى جديد فالأجد، وبمنطق استحال إلى الصيرورة، ولكل شيء ثمنه، كما سنستدرك حال بيان المآلات التي أفضت إليها قيمة التقدم. و مفهوم التقدم الذي ينتج السيطرة والتحكم لبلوغه، ولد تاريخياً الإنسان المختزل في جانب واحد، وكذا المجتمع. أضحي "الإنسان ذو البعد الواحد نتاج المجتمع الحديث، مجتمع ذي بعد واحد يسيطر عليه العقل الأدوات والعقلانية التكنولوجية، شعاره بسيط جداً هو التقدم العلمي والصناعي والمادي، وتعظيم الإنتاجية المادية، وتحقيق معدلات متزايدة من الوفرة والرفاهية والاستهلاك."⁽¹⁶⁾ وهنا نستذكر معنى الحادثة الأولى كمقدرة على توظيف العقل في إنتاج العلم والمعرفة، والتسلط بهما على الواقع تكنولوجياً، في تداعٍ سيال، وهو المقصود بالتقدم. ولكي يتحقق لابد من توفير شروطه الأساسية، ومنها البحث عن مصادر الطاقة والقوة، زيادة إلى استكشاف المناطق الأخرى لجعلها مجالاً لتسويق الفائض، بيد أنه يورث تصادمات مع خصوصيات تلك البيئات، لذا توظف كل الوسائل لبلوغه، المشروع منها وغير المشروع.

وبذلك يورث التقدم حالة من الأمل المفرطة، التي سرعان ما تنتقل جراء الإخفاقات المتوالية إلى شك مريع في كل شيء، فيهتز الإيمان بالقيم وبالنبات، وضعية نعتها بعضهم بالخباء العالمي، و من معانيه "إيمان الحادثة بنفسها والإيمان بقطار انتصاراتها الذي لن يتوقف... وأدى نجاح توسيع نطاق المرونة غير المحدودة للتكنولوجيا الحديثة إلى إمكانية التخلص من كل صدفة، فكل شيء ثابت سيتبخّر وسيستعمر المستقبل الحاضر. وإذا تأملنا ذلك بشكل تاريخي، سيبدو هذا التغيير الدائم كانتقال من الظلام إلى النور كنظرية ضمنية للتطور الأخلاقي الذي نسميه نحن بالتقدم..."⁽¹⁷⁾ الذي يزداد معدله تبعاً لتحقيق مطامحه، ولأنه لا يبلغ تمام ما يقصد إليه، يسرع من وتيرة الفعل لديه ويعظم من أدواته وأساليبه، ويدخل في جدل شامل مع الحدود والقيم والمطلقات، فتتهاوى أمامه و يمسي مركزاً، تسبح في فلكه كل المعطيات الطبيعية والإنسانية، و عوض الخطة الإلهية للعالم في تصور المسيحية، تبرز خطة العقل في التقدم نحو النقطة التحكم النهائية في العالم، فتزول أسرارها، و يفصح عن مكنوناته عنوة؛ ففكرة التقدم "المستمر اللانهائي.. فكرة مدمرة، مبنية على أساس أن المصادر الطبيعية لا تنفذ، و هي فكرة لا علاقة لها بالواقع، فمن المعروف أن هذه الموارد قابلة للنفاذ... [ما] أدى إلى حالة من الصراع الحاد على المصادر الطبيعية خاصة الطاقة..."⁽¹⁸⁾ و بعد ذلك كل شيء.

ب- تمثل الداروينية إطارا للتقدم:

حادثة داروينية، ناشئة عن مفهوم التقدم اللانهائي والتطور الصاعد، المترجم في كميات الاستهلاك ومعدلات الإنتاج و مراكمة الثروة، وفي النهاية هذه سمات الحداثة ومطلبها الأساس، التي قد شرعت في تفهم الطبيعة، واندفعت للتحكم فيها، ثم مناخزة كل الثقافات الأخرى بدعوى خروجها عن النمط الحضاري الإنساني الوحيد الممكن، فبرز إلى الوجود مزاج البقاء للأقوى. وهنا تكون الداروينية المفسرة لتطور الكائنات من أفضل النماذج المتبعة في تأسيس داروينية اجتماعية تاريخية، وتاليا تعم الرؤية الحداثية بحسبانها داروينية الجوهر والمسعى. وتستند الداروينية كانطباع عام شمل التصور الحداثي للتطور اللانهائي إلى "فلسفة علمانية شاملة، وحادية عقلانية مادية كمنوية، تنكر أية مرجعية غير مادية... وترد العالم بأسره إلى مبدأ مادي واحد كامن في المادة، و تدور في نطاق الصورة المجازية العضوية والآلية للكون. والآلية الكبرى للحركة هي الصراع والتقدم اللانهائي.."⁽¹⁹⁾ الذي يتجاوز الثبات باستمرار، ويرد كل الوجود، بما فيه الإنساني وقيمته، إلى تقلبات الأحوال الدائمة والغائبا للأشكال السابقة، باعتبارها الأضعف والأقل جدوى للاستمرار، وهي رؤية تنطبق على التاريخ من جهة أن الشعوب الأقوى لها أفضلية الهيمنة وفرض نموذجها على العالم، الذي سيتحول بعد حين إلى مادة استعمالية كلية، سواء الأرض أو البشر، وما الموجة الاستعمارية للعالم التي حركتها دوافع الحداثة ومنطق التنوير إلا خير شاهد واقعي يدل على النزوع الدارويني في معنى التقدم، بوصفه صراعا سرمديا.

والوصل بين مقولتي التقدم والتطور من جهة، والداروينية من جهة ثانية، أفادنا في تبرير كثير من الممارسات التي خلفتها الحداثة الغربية في العالم ككل، باعتبارها تقدم العالم كله "في حالة تطور دائم، وهذا التطور يتبع نمطا واضحا متكررا، برغم أن التطور قد يكون بطيئا وغير ملحوظ أحيانا، وقد يأخذ شكل طفرة فجائية. وتتم عملية التطور من خلال صراع دائم بين الكائنات والأنواع؛ فالصراع دموي حتمي، وهو صراع جماعي لا فردي.."⁽²⁰⁾ وظني أنه حالما يستنفد الحاجة منه في النطاق الخاص داخل الأوطان الأولى التي ظهرت فيها الحداثة ومورست عليها، فإنها تتخارج لتعم نمطها الخاص على الفضاءات الأخرى التي تشملها من البداية، ومن البديهي أن تجد أشكالا أخرى من الحياة، فلا تطبق التكيف معها فتعمد إلى تخطيها، ولا يكون ذلك إلا بالدم والبارود، وهنا نتذكر مقولة الشيخ الجزائري عندما دخل الفرنسيون إلى سيدي فرج، متسائلا من هؤلاء، فأجيب هم الفرنسيون جاؤوا بالحضارة، فقال لكن لماذا أحضروا كل هذا البارود معهم.. فالوجود الإنساني نفسه يتحقق من خلال الآليات التي يتحقق من خلالها وجود كل الكائنات الأخرى؛ أي الصراع والقوة والتكيف.."⁽²¹⁾ وهي من لوازم الحداثة التي تعطي للإنسان/الإنسان الغربي المقدررة التسلطية على كل مظاهر الحياة، في شكل توافق، فإن لم يحصل بالصراع القائم على القوة، وكمثال، ما هو مصير إفريقيا السوداء إزاء حركات العبودية المتوالية والاستعبادية، ثم مآل التجربة الحضارية والتاريخية للهنود الحمر، ولا يقال إن هذا ليس من الحداثة في شيء، إذ الغزاة الأوائل لم يتحركوا بوزاع الفتك، بل كان طموحهم تنوير العالم وتنويره للحاق بركب الحضارة، وليت شعري، أيجتاج الإلحاق إلى كل هذه المأساة التي عانى منها

الإنسان، وحملات المحو والإبادة المبرمجة، وهذا الذي قصده المسيري عندما جمع بين الحادثة في تقدمها، والداروينية في تطبيقاتها الاجتماعية والتاريخية. "هذه هي الحادثة الداروينية؛ أي حادثة ترى أن العالم مادة استعمالية، وأن الإنسان الأقوى هو القادر على تسخير الكون بأسره، لخدمة مصالحه وليس لخدمة الإنسانية جمعاء..."⁽²²⁾

ج- التمرکز الاستهلاكي ومنتالية الاستنزاف:

من الأشكال الأخرى التي تسم الحادثة في تجربتها الغربية، النزعة الاستهلاكية الطافحة، والانتقال من حال الكفاف والتناغم مع الطبيعة، إلى استخراج أكبر قدر من مدخراتها لتوظيفها للتوسعة على المعيشة العامة والخاصة، وقد تصاحبت الحادثة في تطوراتها العلمية والتكنولوجية، بظهور المصانع، ونشأة المدن، إلى توفير الحياة اللائقة لمن يقطنها. والميل إلى السلعة لتلبية الحاجات ليست عرضية تماما، وإنما تستبطن رؤية مركزية إلى العالم، تقدمه كمادة تستعمل، والاكتفاء منه غير ممكن، لتغليب المحسوس والمادي عليه، وما ينعت بالحاجات المعنوية غير حقيقية لتخفي الرغبة من ورائها، "هذه ليست ظواهر عرضية على الإطلاق، فهي جوهر الحادثة الغربية التي استشرت واستفحلت. فالإنسان الاستهلاكي لا يشبع، وهو في حالة جوع دائم ونهم شديد، مما يجعل السلعة بالنسبة إليه هي مركز الكون وليس الإنسان."⁽²³⁾ إذ المعركة التاريخية التي خاضها ضد تغييب البشر دفعت به في البداية إلى أن يستعيد الإنسان مقولة مركزية "يحيا على القليل باعتباره الكافي"، لكن مجرد أن تفتقت الطبيعة بمكوناتها عن مدخرات هائلة اندفع ليلبي رغبات متعاطمة مع مرور الوقت، وما موجات الهوس بالذهب في البداية، وحلم الإدورادو واستنزاف خيرات قارات العالم إلا دليل على مساقات الدراسة. وظهور الصناعات الحديثة والتكنولوجيات المتطورة قلبت معادلة التحكم، فأضحت الآلة مقصودة لذاتها، والتنوع في أصنافها والتجديد المستمر فيها، وبناء المختبرات والمنشآت المعنية فقط بإضفاء الجودة عليها، إلا ترجمة وفيه عن الرغبة العارمة في الاستهلاك، ومؤشر مكننة العالم بعد أن سنته مثال ظاهر على توجه التحليل. "ولأسف القدرة الاستهلاكية العالية للغرب حققها من خلال نهب الشعوب، ولو حققت الدول النامية معدلات الاستهلاك الغربية، فإننا سنحطم الكرة الأرضية، وسنستهلك كل مواردها، وستنشب الحروب من أجل موارد الطبيعة"⁽²⁴⁾ وقد بدأت مؤشراتها فعلا.

ومن العناصر المفيد إضافتها إلى التحليل؛ أن الحادثة ظاهرة مركبة وليست بسيطة سطحية، بل المتمعن في مسيرتها الفكرية والتاريخية يلحظ بدايتها المتأنية والبطيئة، حيث عمدت إلى إعمال العقل والتجربة والخبرة العملية في التعاطي مع الطبيعة، بوصفها مسكنا كليا يقطنه البشر، لكن مع تتابع مفرزاتها أضحت لا تكتفي بالنطاق الضيق المباشر، وشرعت في بسط نفوذها من مجال الضمير بلوغا إلى أطراف الأرض البعيدة، واستحالت مقولاتها التفسيرية والإدراكية مشروط الفهم لكل الثقافات والناس، وعمدت أساليبها في دراسة الظواهر كموضوعية صارمة وعلمية طافحة، فتوثنت الرغبات والمشاعر، وتحول الإنسان الحداثي من داع

للأنسنة إلى مباشر فتاك بلا خصوصية كل شيء، فظهرت الأسواق وبالتلازم سياسات تعميم السلع وترويجها، مع بروز اقتصاديات الليبرالية بأشكالها المتدرجة والكاسحة في أن، فتبدل الإنسان "...إلى وحدة اقتصادية قادرة على الإنتاج والاستهلاك والبيع والشراء، وتصبح البلد كلها مجموعة من المحلات والسوبر ماركت والفنادق والمصانع، وينظر الناس إلى أنفسهم، لا كبشر، وإنما كوحدات إنتاجية استهلاكية"⁽²⁵⁾ شأنها ما تملك، لا ما فعلته و تفعله، ما تدر على جيوبها من أرباح و استثمارات متعاطمة، لا ما تحافظ عليه من آدميتها و آدمية الآخرين. و النزعة الاستهلاكية لها ضريبتها شبه القدرية، حالما تقود الملاك إلى استبدال الآلة بدلا عن البشر، و إلى فرض طريقتهم في العمل، و التهديد المستمر للوظائف و ما يفجره من مشكلات اجتماعية، فتضطر العائلات إلى قليل التنازل عن مكاسبها السابقة، مع الصعوبة الجمة، نظرا للمكانة التي احتلتها قبلا و ما يترتب وجدانيا و أخلاقيا عن فقدانها حياة الرفاه جراء منطوق السوق و جدليته مع الاستهلاك، إذ لا يعرف الأخير التراجع، فلا تتحمل الظروف الجيدة، و إذن؛ إما هجران البيت و تحمل طرف واحد - الأم في الغالب - العبء الناجم عن الوضع غير السوي الجديد، و إلا فالانتحار، و ظني أن الأرقام في مؤسسات الإحصاء والاستشراف مجمعة على أن نسبه عالية في الغرب، وهي تكاد تكون منعدمة في بلد فقير بمقاييس الحداثة كأثيوبيا مثلا..

لم يتوقف الاستهلاك عند أعتاب الضروري باعتبار الصيرورة العدمية الملازمة للروح التي لا تشبع، بل تعدى إلى أفق الاستجلاب الصارم و الدارج لكل السلع، وهنا "...تصاعدت النزعة الاستهلاكية عند الجميع، بل وظهر ما يسمى الاستهلاك التفاخري الذي تمارسه الطبقات الثرية لإظهار التميز الطبقي والوجاهة الاجتماعية. وولعل أسوأ نتائج الاستهلاك التفاخري أن الفروق ضاعت بين السلع الضرورية، لاستدامة الحياة والسلع الكمالية ذات الطابع الرمزي، والتي ليس لها وظيفة محددة سوى إظهار القدرة المالية. في هذا الإطار نجد أن القادرين يستهلكون ويستهلكون، ويتمتعون بمعدلات عالية من الاستهلاك (أزياء فاخرة سنبيه، أي موقعة من طرف كبار مصممي الأزياء-سيارات فاخرة-سفرات للخارج-منتجات سياحية في الداخل-مطاعم صينية وهندية...-منازل فاخرة خارج المدينة تحيطها حدائق غناء يقوم على حراستها حرس حديدي للتصدي للجوعى والعطشى- حفلات صاخبة وهادئة-سلع مستوردة..)"⁽²⁶⁾

وللمحافظة على توازن التحليل، نخال القارئ يتساءل، كيف بالحدث التي شرعت تحركها بديباجة وعود عالية للإنسان، مخلصه إياه من المرض، والجوع/الفقر، والجهل/التسلط، تصبح بالتوصيف السالف؟ يرفع الإشكال بإحاطته إلى تاريخ الأفكار و نتائجه، كتشابك متصاعد يبدأ حالما ممتلئا بالتناول، لكنه يتحول إلى خلاف ما وجد له. وهنا من اللازم التنبيه أن القضية لا تختص بانحراف وقع، بل بمترببات منطقية طبيعية لإنسان اعتمد على و عي منفصل عن القيم بوصفها كليات ومطلقات معنوية إنسانية متعالية، مستغرق في تجربة تقودها النزعة الإنسانية، ضد كل متجاوز ومتعال، فإنها بالضرورة ستفضي إلى انفلاتات متتابعة، تبدأ بنوع من المسحة الإنسانية، و تنتهي إلى داروينية تجعل العالم غاصا بقوى متصارعة، يغلب فيه القوي الضعيف، ويحصل منه كل رغبة جشعة لا تشبع.

ولتعميق الجواب السابق، أستطرد في نقل نص مهم لعبد الوهاب المسيري رحمه الله، يصور القضية في تشكيلها الأول، ثم تطورها، فمآلها "بدأت الرؤية الاقتصادية في الغرب بما أسميه (المرحلة التشفية). والهدف النهائي للإنسان في هذه المرحلة هو الإنتاج والزيادة المطردة للإنتاج، وما يحرك المنتج هو المنفعة، ولذا فلا بد من عملية قمع، فلو حركته اللذة لكانت كارثة، والإنسان منتج أكثر من كونه مستهلكا، واجبه الإنتاج ومكافأته الاستهلاك، ولذا تسود في بداية هذه المرحلة أخلاقيات العمل البروتستانتية، ويظهر الإنسان الاقتصادي في الدول الرأسمالية، وهو نفسه الإنسان الاشتراكي (بطل الإنتاج) في الدول الاشتراكية، وكلاهما تتحدد مكانته في المجتمع في إطار مقدار ما ينتج (لا ما يستهلك). ومن هنا يأتي التشف والتراكم وزيادة الإنتاج والصناعة الثقيلة، ومن هنا تكون الصلابة والتماسك. وتتسم هذه المرحلة بكثير من الوضوح والتراتب الطبقي، ولذا يمكننا أن نتحدث عن (المستغلين) و(المستغلين)، وعن عمال يتم اعتصار فائض القيمة منهم، وعن طبقات متوسطة تحقق حراكا اجتماعيا أو هبوطا في السلم الاجتماعي والطبقي"⁽²⁷⁾. وانطلق العاملون في الغرب من احتياجات خاصة حقيقية، وغرضهم تلبيتها وإشراك الغير في بلوغها، من سد رمق اليومي من الحاجات البيولوجية العادية، وربما تعدت الرغبة إلى تنويعات لا تعدو الأفق الدارج عند الناس جميعا، اللهم ما ظهر بعد ذلك من مجتمعات راقية جراء مكاسب المدن الجيدة بمصانعها، وعمل النظامان الليبرالي والاشتراكي على الدفع بالإنتاج إلى حدوده القصوى بتفادي الخسائر الفادحة، ورغم ذلك ترتبت بنوع من التعاطف المتماضي مع التقاسم الحاد للوظائف والمكانات الاجتماعية وبالطبع السياسية. فكان أن بدأ الصراع بين المنتجين والآخذين بنتائجه، في صورة توسعة لمتع الحياة، وظهرت الجماعات التي ارتفعت باحتياجاتها من الضروري الأساسي، إلى الكمالي النوعي، فالتحسيني، فالإفراط في التنافس لبلوغها، وهنا تولدت الحالة الثانية التي قصدناها بالتحليل في النقطة السالفة.

وأعود إلى تنمة النص التأسيسي السابق، حيث استدرك به المشكلة، قائلا: "ولكن الرؤية الاقتصادية تطورت وأصبح الهدف النهائي من الوجود هو الاستهلاك، وما يحرك المستهلك هو اللذة، لأنه لو حركته المنفعة لكانت كارثة، بل إن الاستهلاك بالنسبة للمستهلك واجب/حق. ولذا، فبعد تحكم الرأسمالية في العملية الإنتاجية، انتقل النظام من المنفعة إلى اللذة؛ وأصبح الاستهلاك (لا الإنتاج) هو هدف المجتمع. وقد أدى هذا إلى تصفية ثنائية المنفعة واللذة، وأصبحت السعادة هي تحرر الاستهلاك (وهو مسألة ذاتية) من الحاجات المادية أو الأساسية (الموضوعية) التي يتطلب الوفاء بها السلع ذات القيمة الاستعمالية. ولم يعد هدف المجتمع إشباع الحاجات، وإنما تخليقها، ولم تعد الحاجة مصدر معاناة تحتاج إلى إشباع، وإنما أصبحت-وعلى العكس من ذلك- شيئا يحتفى به. ولم يعد التنافس الأساسي بين المنتجين.. وإنما بين المستهلكين"⁽²⁸⁾. فنحن أمام متتالية تعاضمت مع الوقت، وقادت إلى انقلاب منظومة القيم، بعد أن استجابت للمزاج الجديد، و لحالة الاندفاع إلى أخذ أقصى قدر من السلع و استغلالها أو تخزينها، وبدأ الوعي يشعر بنوع من التبعية أمام الأشياء، و تحتل الآلة قيميا مكان البشر الذين انقلبوا على بعضهم بتقييم ذواتهم بمقدار ما يملكون، أو ما يمكنهم تملكه و

استغلاله، وغير القادر على ذلك ينزل مرتبة اجتماعية أو مرتبتين، أو لا يحتل أي تصنيف، ويبهر بريق الأدوات وتكثيف اختراعها كل منظومات المجتمع، فتضحى أولوية مركزية، ومن هنا يشرع في البحث عن مجال تصريفها وبيعها، وتبرز سياسات خلق الرغبة، وأساليب تعميمها وتكريسها بالإشهار ومؤسساته، و تنقلب تراتبات الناس، فيصبح النجم المروج للسلعة وألته المنتجة، أفضل وأدخل في الضمير العام، من العالم و المبدع الذي اخترعها.

د- العقل الأداتي واستعمالية العالم:

وإذا شئنا سبرا عن الأصول التي أنشأت المعنى الاستهلاكي، وإدراك العالم في شكل استعمالي، يوظف خدمة الإنسان بنسب متزايدة ومتعمقة، لأننا لا نجد أفضل من المبدأ الأساسي للحدائثة ككل، وأعني به العقلانية، أو بالتوصيف الدقيق، العقلانية الأدائية، التي جعل منها المسيري أفضل معبر عن الحدائثة الغربية منذ تكونها ظاهرة تاريخية عارمة وعامة، وانطلقت من المسلمة الديكارتية المألوفة؛ "نجعل أنفسنا أسياد الطبيعة ومالكها، طبيعة أخذت بوجهها الآلي. إذا قامت مسلمته على علاقات تسيطر على طبيعة جردت من أي غاية خاصة"⁽²⁹⁾ فحركة العقل، تقابل عمل الطبيعة، ونظام أفكاره في تسلسلها، عين نظام الطبيعة، والأخيرة هي المظهرة لمكانته ومقدرته في التحكم، وكلما خضعت له الطبيعة، أفصح عن مؤهلاته المتنوعة والدائمة، وهذا يدل " أن العقل مستقل بذاته، قادر على التفاعل مع الطبيعة (الواقع الموضوعي) بشكل فعال، وعلى الوصول إلى القوانين الكامنة في المادة وتجريدها على هيئة قوانين عامة، وأنه يمكنه، انطلاقاً من ذلك، أن يطور منظومات معرفية ودلالية وجمالية تهديه في حياته، ويمكنه على أساسها أن يفهم الماضي والحاضر والمستقبل وأن يرشد حاضره وواقعه"⁽³⁰⁾ نلاحظ أن العقل يتعاطى مع العالم بوصفه مطلقاً يمكنه أن يتحكم في الظواهر بعد فهمها، بل وينطلق منزع إطلاقي تعميمي، إذ دراسته تشمل بعض الواقع وليس جميعه، ثم هو يمتد بما توصل إليه على الظواهر جميعها، ما يثبت اتجاه البحث، أن الحدائثة بما كرسته في البداية من مبدأ عقلائي منفصل عن القيم، قادها إلى إيجاد أجواء مشحونة بالروح الاستحوادية، والتعمق في معنى الهيمنة، ويظهر ذلك حتى في الدلالات القيمية الجمالية، وتعمل العقلانية على إبراز الواقع بوصف خاص ككل "متماسك مترابطة أجزاءه برباط السببية الصلبة، بل والمطلقة، والعقل حينما يدرك الواقع، فإنه يدرك هذا الكل المتماسك الثابت المتجاوز للأجزاء المتغيرة..."⁽³¹⁾ ويعمل من خلاله لكي ينتهي في الأخير إلى التسلط على العالم، ويحوله من موطن للكائنات الموقرة، إلى فضاء استعمالي خال من كل مسحة قداسة، وتضم هذه الرؤية شيئاً فشيئاً، وتضحى طريقة التعامل مع كل شيء بوصفه الكل؛ حتى البشر، بل البشر.

ولم تفعل العقلانية إزاء العالم، سوى أنها هدمت منظومات أنطولوجية ومعرفية وقيمية، وأشادت محلها أخرى تنظر إلى الأشياء بمقاييس تماثل -مضمونيا- السابقة، وتطلق ما يشبه ديباجات متقاربة إن لم تتماثل على صعيد الممارسة، "وهنا تبدو إحدى مفارقاتها. ففي الوقت الذي تتجاوز فيه التصورات التقليدية للعالم، سواء

كانت دينية أو سحرية، فإنها مع ذلك، وفي سياق تدخلاتها وإنجازاتها، تنتج حالات شعورية وسلوكيات لا تمت إلى المقاييس التي تريد تثبيتها وتأسيسها. إنها تفرز أساطيرها الخاصة سواء على صعيد التصور أو التنظيم أو العلاقات".⁽³²⁾ فالحدثة بالعقلانية، أطلقت العقل، وأحلته محل الله، وزعمت المعرفة المحيطة، مناجزة للوحي ومكنته في إطلاق المعرفة الشاملة بكل شيء، واصطنعت السلوكيات والممارسات المخبرية والتجريبية في نطاق المعامل أو الطبيعة، وهنا نتذكر الإسكولانيات المختلفة ورغبتها العارمة في بناء الحقيقة المطلقة. وإذن، لكل مرحلة أساطيرها الخاصة بها، لكن في الأخير لم تستطع الحدثة أن تبني عالما فريدا، بل مكررا مبقٍ على تجارب الماضين؛ وهنا تمثل مفارقتها. ولكي لا نعني على المتلقي للمعاني السالفة، فإن الحدثة شهدت مراحل متنوعة في عرضها للعقلانية أو ال/عقلانيات الكثيرة، ويعنينا هنا التفريق بين العقل الأداة/الأدائية، والعقل النقدي/النقدية، إذ العقل "الأداة هو العقل الذي يلتزم، على المستوى الشكلي، بالإجراءات دون هدف أو غاية؛ أي أنه العقل الذي يوظف الوسائل في خدمة الغايات دون تساؤل عن مضمون هذه الغايات، وما إذا كانت إنسانية أم معادية للإنسان؛ أي أنه العقل الذي يقوم بعملية الترشيد الإجرائي الأداة، وهو - على المستوى الفعلي - العقل الذي يحدد غاياته وأولوياته و حركته انطلاقا من نموذج عملي مادي بهدف السيطرة على الطبيعة و الإنسان و حوصلتهما"⁽³³⁾ والتقنية وتجذرها في التسلط على كل مظاهر الحياة، أظهر دليل على أن العقلانية في النطاق الحدائي، هي الشكل الأكثر حضورا وهيمنة، وبسطا لنفوذها، حتى بلغ الوضع إلى مقاربة الإنسان كمجموع حاجات، يمكن تلبيةها بتجميع الوسائل المختلفة التي تحقق له الرفاه الشامل، ماديا، فكلما ازدادت الحاجات اخترعت الوسائل المشبعة لها، لكن كما أسلفنا، نحن أمام ظاهرة وجدانية غريبة نتاج الوضع الثقافي المفارق، نحن أمام إنسان نهم جوعان لا يشبع، لذا سدت الآلة أفقه الوجودي وغطت كل مسارب الخلاص المعنوي عنده، فصار ترسا وبرغيا في الآلة الأعظم، وكل محاولة للخروج لا تكون إلا بالصراع والعمل على الغلبة، فمن انهيار و استسلام مطلق، إلى منازعة و مواجهة تدميرية. أما التوجه التوازني، فغائب تماما، و طبعا علة غيابه الجذر الرؤيوي الأساسي للحدثة، و أقصد به التقدم الكاسح اللانهائي. و الذي نعته واحد من أهم فلاسفة النقدية الألمانية؛ هابرماس بمبدأ استعمار الحياة. "فالترشيد الأداة و الحوسلة المتزايدة لمجالات متنامية في الحياة الاجتماعية، من قبل الأنظمة و المؤسسات الاقتصادية و السياسية و الإدارية، يؤدي إلى استبعاد الإنسان و تقليص عالم الحياة و هيمنة عالم الأداة، و استبعاد كثير من جوانب حياته الثرية و إمكانياته الكامنة المتنوعة..."⁽³⁴⁾

مسمى العقل النقدي؛ سكته المدرسة النقدية الألمانية، لتدل به معاني تتمركز حول استعادة المقدره التجاوزية للعقل، و من هنا ينطلق " مفكرو النظرية النقدية (هوركهايمر، أدورنو، ماركوز، هابرماس) من القول بأن الوضع السلبي الذي يمر به المجتمع اليوم مرده إلى القصور والعجز الذي أصاب العقلنة الاجتماعية، ولذلك فهم يفترضون وجود نوع من الترابط بين العلاقات الباثولوجية التي يعيشها المجتمع ونمط تشكيل العقلنة الاجتماعية، و هو الأمر الذي يفسر لنا سبب اهتمامهم بالمسار التاريخي الذي يتحقق فيه العقل"⁽³⁵⁾ من جهة

كون التاريخ يحمل التجارب المركبة لفاعليات العقل المختلفة، وأيضا لأن التاريخ هو المنتج لهذا العقل بكيفية، وهنا يحق لنا أن نتساءل؛ كيف يمكن للعقل أن يحقق التجاوز، وهو يفتقر إلى القدرة المتعدية للتاريخ؟ أي كيف يتحقق التجاوز، في ظل غياب أو تغييب التعالي؟ طبعاً لأن المدرسة النقدية تمثل للماركسية ضمن أفق متجدد، فإنها ستنكر التعالي بالقدر الذي يجعلها تستعيد ميثافيزيقا التجاوز، ومع ذلك فإنها عمدت إلى "مفاهيم البراكسيس العقلية التي .. تعني عندها تلك الأفعال التي يتطلب كونها درجة عالية من التفاهم التذاتوي أكثر مما تفره الليبرالية، وحتى نستطيع أن نتعاون وفق قاعدة متساوية، ونعمل معاً من الناحية الجمالية، ونتفاهم بدون إكراه، يجب أن تكون لدينا قناعة عملية تعطي لكل نشاط من هذه النشاطات قيمة، قصد تسوية وضع المصالح الفردية في المرتبة الثانية... على الذات أن تصل إلى الحياة الناجحة في المجتمع... تعترف هذه الذات بوجود نواة للقناعات المشتركة بوجود قيم بعيدا عن مصالحهم الفردية.."⁽³⁶⁾ ونسأل تارة أخرى، ما هو مصدر هذه القيم المتعينة في تجاوز للأفراد؟ وكيف يتفقون حولها، وهم في الأصل نوات فردية؟ وما الوازع الذي يحركهم تلقاءها؟ أ هو التذاتوية باعتبار الجماعية؟ أم هو تأجيل التنازع التذاتوي بحسبان الخوف والعجز؟

ويمكن أن نلخص مع عبد الوهاب المسيري، العقلانية النقدية بوصفها احتجاجاً على العقل التنويري الحدائي، لكن كما أسلفت؛ إن غياب التعالي سيحرم من التجاوز، وستقلب قيم التصحيح، إلى مسوغات الهدم واللامركز واللامرجع، والسيولة العارمة، وهل ما بعد الحداثة غير هذا؟ يتيح العقل النقدي فرصة تصور الإنسان ذاتاً مبدعة مستقلة، تحمل إمكانية توليد المسافة في الصلة مع المؤسسات العامة، و يمكنها أن تقلت من إكراهات التاريخ وهيمنتها. وبذا تصبح الذات إمكانات مفتوحة على الاختيار، بإدخال الغاية كمقوم قيمي حاضر بشكل ما، فتنبثق الذات العبقريّة التي تتوسط العالم المعمم، والخبرة الفردية المستقلة، فينشأ التاريخ كمحصلة لتضافر الجهود المركبة التي تنتج الانفصال، رغم ما يفرضه التاريخ من اتصال يكاد يكون ميكانيكياً. ومع ذلك تبقى المدرسة النقدية مستلبة من الميثافيزيقا الغربية، وثأوية في تجربتها، لذا الوعي المفتوح بحاجة ملحة لقيم مسددة متعالية، تأتي من مركز يقع خارج العالم، وبغيره تسقط التجارب الحدائية في تطبيقاتها الممكنة في صيرورة التاريخ وهيمنتها، لذا يكون أفق التجاوز، هو التأزم مرورا بصيغ أخرى.

ومع ما استعرضناه من خصائص مقومة للحداثة، بالتركيز على مآلها، قد يخال القارئ أننا عمدنا إلى انتقاء سلبيات الحداثة فقط، في حين المقصود كان الوصل بين المبدأ القيمة لها، وما أفضت إليه في النهاية. لكن بمنطق التحليل المركب، فإن المسيري أبرز جملة مهمة من مكاسب الحداثة، يمكن عدها في مجموعة أساسية منها: تمكين المؤسسات من الإدارة الرشيدة، إحلال الديمقراطية محل الديكتاتوريات التوتاليتارية، وحلت مشكلة الخلافة السياسية والتداول على السلطة، احترام حقوق الإنسان، وتأكيداً على حريته وكرامته، وتمكنت من تطوير مفهوم المواطن متجاوزة للولاء الضيق للعشائر والقبائل والإثنيات، استطاعت أن تبني ما يمكن تسميته بدولة الرفاه في مظاهرها الأساسية، من تفعيل دور المرأة، وتطوير العقلية المدنية النقدية، وتطوير مناهج

البحث والإبداع و النقد والتعليم، ... لكن هل ما بلغته الحدائثة يعد إنسانيا عالميا كونيا، أم أنها نجاحات في نطاق منظومة الحضارة الغربية فقط؟

د- الحدائثة البديلة؛ المفهوم، السمات، المعوقات:

يطرح الفيلسوف عبد الوهاب المسيري، مشروعا حدائثيا بديلا، يبدأ من النقد الجذري للحدائثة الغربية، من غير إغفال لمكتسباتها الأساسية، ويعمد إلى وضعها في إطار قيمي يستند إلى المعاني الإنسانية المشتركة، ويجعل من خصائصها متصلة بالقيم في أفق التعالي والتجاوز، ثم يضع الوعي المنشئ للبدليل في إطار بعض المعوقات التي قد تجهض المشروع في أصله. ونبدأ من الشعار الجوهرى لها: حدائثة إنسانية تعمل على التوازن الجذري مع العالم بمكوناته جميعا، وتنطلق من مفهوم أنطولوجي يصور الكائن البشرى في إطار الاشتراك، وليس الوحدة، فالناس مشتركون، لا موحدون؛ أي منمطون.

هـ العدل/التوازن، بديلا عن التقدم اللانهائى:

يبدأ فيلسوفنا في عرض الحدائثة، لا ككائن نظري متعال في ذاته، بل يأخذ من منطلقات الحدائثة الغربية بعض صورها الممكنة من الوجهة التطبيقية، بإخضاعها لمنظومة القيم التوحيدية، لذا "يجب تطوير منظومة تحديث إنسانية إسلامية، منظومة هدفها ليس التقدم المستمر وبلا نهاية وتصاعد معدلات الاستهلاك، ولا تقوم على أساس ثورة التطلعات المتزايدة، وإنما التوازن مع الذات ومع الطبيعة وتحقيق العدالة الاجتماعية، منظومة يطورها عقل مسلم متوازن مع ذاته ومع الطبيعة، ولذلك فهو لا يميل إلى الغزو والسلب، منظومة توازن بين الإنتاجية وقيم العدل، و توائم بين الحقوق الفردية وحقوق المجتمع، حدائثة تجعل الإنسان وتحقيق إمكانياته هي المركز، تركز على الإنسان من حيث هو إنسان، وليس من حيث هو كائن اقتصادي أو جسماني أو طبيعي. إن المطلوب هو حدائثة جديدة، تتبنى العلم والتقنية و لا تضرب بالقيم أو بالغائية الإنسانية عرض الحائط، حدائثة تحيي العقل و لا تميت القلب، تنمي وجودنا المادي و لا تنكر الأبعاد الروحية لهذا الوجود، تعيش الحاضر دون أن تنكر التراث، حدائثة تحترم التعاقد و لا تنسى التراحم." (37) يبرز المعنى المركب في المفهوم الذي يقترحه، مسترجعا للدلالة الوجودية للظاهرة الإنسانية، كصناعة للتاريخ و خاضعة له؛ أي لا تدخل في نطاق صيرورته اللانهائية، بل تتحكم فيه، وتدفع به تلقاء غاياتها التي رسمتها في البداية، والتي تعدل فيها بما يتوافق وطبيعتها الفريدة الخاصة، فيكون الإنسان سيذا في/الطبيعة، لا مهيمنا وسيذا على/ الطبيعة، ويشرع في احتكاكه مع الوجود من حوله من منطلق الفهم الاستثنائي، وروح الأمانة محيطة بكل أفعاله، لذا سيغير من القيمة المركزية للحدائثة، فيضع التوازن و المواءمة و التناغم مع كل شيء، محل التقدم اللانهائى و نزوعه الاستحواذي.

حدائثة يمثل العدل فيها القيمة المجلية للصلات الأنطولوجية للظواهر جميعا؛ أي الطبيعة بوصفها فضاء عاما مسخرا، مع مكوناتها الأساسية، خاصة الإنسان. و لا يعد العدل في الحدائثة الإنسانية؛ مفهوما إجرائيا، بل

قيمة مولدة للمعنى في بناء الرؤية الوجودية التي لا تستدعي الظواهر، بل تعمل بارتفاقها، وتتبصر مآلها وما سينجر عن هذه الفكرة، أو عن ذلك السلوك. ومعنى العدل الأدخل في تجربة وجودية غنية وثرية، تراعي الطبيعة، كما وتترفق بالكائنات جميعا، ولا تلغي من حسابها الإنسان، تحافظ على الرأسمال الطبيعي، فطبيعة ميزانها في ضبط مسارها وتصحيح تدخلات البشر الخاطئة، لكن إن استنزفت فقدت مقدرتها على إعادة التصويب المستمر، وأيضا بالعدل تحفظ حقوق الأجيال التالية ويكون لها نصيب من ميراث الأرض والعالم، وتحمد للإنسانية السابقة فضلها في الإبقاء على مخزون الطبيعة في تنام مستمر، لا في اهتلاك كما خلفته وتخلفه الحدثنة الغربية، لأنها غلبت معنى التقدم والاستهلاك المفرط، على حساب التوازن والعدل. وهنا تتفادى البشرية مخاطر النفايات والاستغلال المفرط والبشع لكل إمكانيات الطبيعة الظاهرة والمذخورة، ويتعمق الشعور بالعبء والمسؤولية الأخلاقية والوجودية على الكائنات جميعا، فكما يكون للبشر الحق في الحياة، كذا يكون للكائنات الأخرى، وكما يستثمر الطبيعة يحق لها أن ترتاح بين الفينة والفينة لتجدد نفسها، وبذلك يتأكد الملح الجوهرى في كينونة الإنسان، أنه مسخر للطبيعة مفتق لمذخوراتها بغير إهدار مبرمج، ولا تمكن تكنولوجي مفني. ولا يطيق المطمح السابق سوى التجربة القيمية المركبة المتأسسة على الإنسان، الخليفة، السيد في الطبيعة، وليس المالك المستبد الذي يستغل ويستنزف، بغير إحساس بأدنى التبعات الآنية أو المستقبلية، و في تقديرى هذا شعور المستبد الطاغى على الطبيعة بكائناتها.

ولا يمكن للوعي الحدثنى أن يتفادى الاصطدام بالجدار الكونى، إلا إذا قلب فهمه للعالم، بتبني مقولات جديدة تحل مكان التقدم، وليس عن العدل بديلا، مادام يضمن الإجابة المغايرة عن "..الأسئلة التي يواجهها الإنسان: من أنا؟ وما الهدف من الوجود في هذا الكون: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة العدل في الأرض.." (38) فتدخل تجربة حضارية أخرى في تقويم مسيرة العالم التي انحرفت عن مقاصدها الإنسانية، وانخرطت في مسلك حياة يجر على البشرية الويلات، حتى ولو كانت هذه التجربة فاقدة لسند عملي مباشر يظهر تفوقها من الوجهة التاريخية الآنية، فإن رصيدها القيمي، وامتلاكها لرؤية وجودية متوازنة يمنحها الأحقية، كما المقدره، على تبصر مواطن القصور في التجارب المختلفة، ومنها الحدثنة الغربية، فنقول عن المنكر أنه منكر، وعن المعروف أنه معروف. فلو ذكّرت الحدثنة بقيمها الإنسانية التي شرعت بها بداية القرن الخامس عشر، من عدالة و مساواة، وأخوة، وتسامح، وتكافل، و... في أفق عالمي، لما أضرها أن تنبها إلى تفریطها المريع بها، وتعاطيها مع مكونات العالم بتفاوت كبير، وإذا رغبتنا في التمثيل لا يعوزنا، فحقوق الإنسان وموائيقها وما تحث عليه، ثم كيف تمارس أو مورست، لدل ذلك على ضرورة وجود منظومة قيمية حضارية جربت الفعل التاريخي المركب في استعادة وعي العالم بنفسه، ودائما في إطار مكاسب الحدثنة بعد أن تتعرض لعمليات تقييم، وإعادة ترتيب وبناء. وبتفادي "..أن الخلاص يتم من خلال السلع، بل بتحقيق الإمكانيات الكامنة في الإنسان" (39) من سعي إلى المعنى، وتأسيس الحياة على الذات المركبة المتمحورة حول القيم الإنسانية المشتركة والمتعالية، والتي تجعل من الكفاف والعفاف رأسمال النفس الغنية المكتفية، التي لا

تنتج ما يدمرها، ويحطم كل عناصر الحياة من حولها، وهنا نتذكر - مع المسيري - ما قرره الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي (توفي 2012) أن الحضارة الغربية بنت قبرا يكفي لدفن العالم.

و- الإنسانية الفضاضة واللازمة القيمة:

مفهوم العدل؛ لن يتحقق في أية منظومة تدييرية لشؤون العالم، ما لم تنطلق في تقييمها من رؤية وجودية خاصة، تجعل من مرجعية العالم متجاوزة له، وكذا ما يتصل بالإنسان كذلك، متجاوز/حال، فريد/متكرر، في العالم، "هذه النقطة المرجعية المتجاوزة، في النظم التوحيدية، هي الإله المنزه عن الطبيعة والتاريخ، الذي يحركهما ولا يحل فيهما. ووجوده هو ضمان أن المسافة التي تفصل الإنسان عن الطبيعة لن تختزل ولن تلغى. فالإنسان قد خلقه الله، ونفخ فيه من روحه، وكرمه، واستأنمه على العالم، واستخلفه فيه؛ أي أن الإنسان أصبح مركز الكون بعد أن حمل عبء الأمانة والاستخلاف"⁽⁴⁰⁾. تندفع المعاني الثرية الواردة في التأسيس المساق، في اتجاهات شتى، لتأخذ بأزمة الفهم إلى نوع من الممارسة النظرية التي نسيت الحدائثة الغربية أصولها البعيدة والموجودة في ثنايا ثقافتها، لكنها لا تسمح لها بالدخول بالشعارات نفسها، مع أنها من مضمنات الحركة الاحتجاجية النقدية الموجودة داخلها، وإلا فهي قيم بنائية تنطلق من مورد أنطولوجي يستعيد الثنائية الفضاضة، ويقضي على الثنائية الصلبة، أو الواحدية الكمونية، التي أفضت بالحدائثة إلى أزمتها. وبذلك تسترجع التجربة التاريخية الحدائثة متكأها الرئوي الذي يؤسسها على منوال آخر، ويجذرها في أفق إنساني متعال، يؤمن بالرغبة لكنه لا ينحبس عند أعتابها، ويراعي الحاجات النوعية البشرية، لكنه لا يطلقها من عنانها بغير ناظم أو ضابط، فعمل عقله وعلمه، بغية فهم العالم؛ ويبني عليه مشروعه التاريخي للبشرية جميعا، من الناحية الأفقية في الزمان عينه، بالتواصل والتعارف، وتقاسم الأعباء الوجودية والسياسية، وإيجاد الهيئات العادلة الكفيلة بالحفاظ على خصوصية البشر في تنوعه. وعموديا حالما تبلغ الطموحات البشرية في صور ثقافية وتربوية متنوعة، تجعل الناس يخشون على العالم الذي يحيون فيه، ويتعاطون معه بمنطق السلام الكلي والأمن الشامل، المبقي على القيمة الجوهرية للإنسان، المتمثلة في كرامته من حيث ما هو، وبذلك يكون الإنسان الكوني في تنوعه مقولة مؤسسة للحدائثة البديلة، بمعانيها المترابطة بين الأعماق العقائدية، والآفاق الإجرائية في النظم والمؤسسات.

إن الحدائثة الغربية بنسخها، جعلت من الإنسان جزءا من الطبيعة لا يتجزأ، لذا حصرت وعيه بالعالم في نطاق المادي، وكذا مباشرته له لا يتم إلا بوسائل مرشدة ومكثفة التقانية، ومع الوقت انعكست على طبيعة الإنسان ذاته، لذا انبنت "منظومة التحديث الغربية.. على ميتافيزيقا الحلول أو الكمون التي تنكر فكرة التجاوز، فهي تذهب إلى أن القوانين الكامنة في الطبيعة كافية لتكون أساسا لتفسير كل من الإنسان والطبيعة.. وهذا معناه أن يختزل الإنسان، حتى يصير جزءا من الطبيعة والمادة. ونتيجة لهذه العملية، أصبح تعريف الإنسان، لا من خلال احتياجاته أو ما يشقاق إليه، أو الرغبة في السمو والتجاوز؛ أي وفق تركيبية كاملة، بل وفقا للقوانين

البسيطة للطبيعة، وهذا يفسر المركزية التي يحتلها نموذج العلم الطبيعي الذي يفترض أن الإنسان كائن طبيعي مادي، إنسان ذو بعد واحد...⁽⁴⁰⁾ وبقلب الدلالة السابقة نفضي إلى المقصد المعرفي من استعادة المعنى المركب للإنسان، بوصفه منشأً للحدثة المفتوحة والهيومانية، ومبتدأً هذا، ذلك العنصر البعيد والغائر في ثنايا الرؤية الوجودية التوحيدية، التي تجعل من مقولة التجاوز و الثنائية الأنطولوجية، أساساً معرفياً للتحليل والفهم، ومن ثمة ما ينبثق عنها من قيم متتابعة تبرز إلى الوجود كينونة فضفاضة، تعيش علاقات مركبة، تعدد مستويات تشكيلها، وتالياً تفتقر إلى علوم خاصة تركز الإنسان بوصفه فريداً، وتسوق معها كل الميادين الأخرى لإثبات هذه الحقيقة، التي تتعدى السببية الطبيعية الصلبة في الفهم، وبذلك لا يمكن للعلم الطبيعي أن يكون معياراً محتذىً، بل منظومة معرفية جديدة، ولتكن إنسانية قلبها متعالٍ متجاوز، وهنا نجد أن أطر الفهم، من مدارس التحليل النفسي، وماركسية تاريخانية، أو علم الاجتماع الترشيدي، محدودة الكفاءة التفسيرية، وفهمها لمشكلات الإنسان، واقتراحاتها للطرائق الإنتاجية القائمة على مادية العالم تفشل وتنتهار، ولا تلقف من جدوى سوى في منظومة تحديثية متوازنة، تبدأ من الإنسان وتمتد إلى الكون كله، بمراعاة خصوصيات كل كائن، وترجع إليه باعتبار أهليته التاريخية والوجودية لتحمل العبء المتولد عن التكليف والاستئمان. وفي حساب التحليل أن هناك فرقاً جذرياً بين نمطي الحدائتين، لكن ما ظنك بوعي توطن على الإدراك التقاني لكل شيء، قد تعجز آلاف البراهين المقامة لتثبت له خلاف ما درجت عليه الحدثة الغربية بوصفها الخيار الوحيد.

نموذج الإنسان كما أوردناه، هو الكفيل "بتحقيق منظومة تحديث لا تنتهي بالضرورة إلى تشييء وتسليع الإنسان، منظومة لا تحاول اختزال التركيبيّة الإنسانية إلى مجموعة القوانين المادية... وتضع الحلم بالحرية نصب عينها، الحلم بالإنسان بوصفه كائناً مسؤولاً لا يختزل إلى مادة، ومن ثمة لا يمكن التنبؤ ببعض أوجه سلوكه. وهذا يعني أنه إنسان يستعصي على التشييء أو التسليع أو التحويل إلى شيء أداتي..."⁽⁴¹⁾ وقد عانت منظومة التحديث الغربية من تحويل العالم بما فيه البشر إلى أدوات وسلع، ولم يقف الأمر عند مستوى التسليع، بل توثن الوجدان والشعور، وأضحت الأشياء أفضل من الناس، وإذا غلت الأثمان رخصت الأوطان وانتهكت الأبدان، ولم يعد من جدوى لتمييز الأبيض عن الأسود، ولا الجيل الحالي و لا الذي سيأتي، المهم ملء الجيوب، وتقوية الاقتصاد، ولا يهم إن نجا الإنسان هنا أو هناك. أما الحدثة المركبة على التقديس وكرامة البشر، فإنها تتحمل عبء العالم وترفع التحدي بتبعات تجربتها التاريخية، وتعمل للإنسان في أي مكان، فتستحق نعتها بالهيومانية، وإلا فهي الطبيعية الطافحة. "نحن لدينا مشروع: نؤمن بالله، ونعتقد أن بإمكاننا أن نغير العالم. نحن مازلنا نحلم بحكومات تحاول إقامة العدل، وبإنسان اجتماعي قادر على تجاوز حدود المادة ولا يخضع بالضرورة للمتعة والمصلحة الشخصية. ونعتقد أنه بوسعنا أن نحقق بعض التقدم، وأن نحافظ في الوقت ذاته على كيان الأسرة، ونرى أننا نستطيع أن ندخل الإجراءات الديمقراطية داخل نظام يسلم بوجود قيم جوهرية مطلقة"⁽⁴²⁾ تندفع الصياغات السابقة، بوصفها تأسيساً يمنح للتجربة الحدائية البديلة مقدرة على استدعاء الإنسان في نواحي المكان والزمان؛ أي الذي كان/ يكون، بغض النظر عن سياقات الانتماء ومواردها، والإيمان

بالتفاوت الكياني بين الموجودات يورث، أن البشر ليسوا هم الطبيعة، وتاليا هم مشتركون لا موحدون، "والإنسانية المشتركة تعني أن هناك مقدرة أو طاقة إنسانية كامنة في كل البشر غير متشكلة، ولكنها تتحقق وتتشكل في أزمنة وأمكنة مختلفة، وتأخذ أشكالاً مختلفة باختلاف الزمان والمكان؛ فإنسانيتي المشتركة تتحقق داخل الزمان والمكان العربيين، وتأخذ شكلاً عربياً، وإنسانية الصيني تتحقق داخل الزمان والمكان الصينيين وتأخذ شكلاً صينياً، ولكن هذا لا يجب ما هو مشترك، وهذا مختلف تماماً عن فكرة الإنسانية الواحدة"⁽⁴³⁾.
 وإذن، هناك فرق بين حدائثة تلغي الخصوصيات ولا تكثرث بها، وأخرى تبعثها وتدفع بها في خضم تجربة خصوصية تستحضر الكوني ولا تلغيه، وتقوم على إنسانية متنوعة ثرية، تخدم الإنسان أينما كان، حيثما جاء، ولا تفاضل بينهم سوى من جهة ما يقدمون لأنفسهم من قيم، تنتج الحياة الكريمة، وتتيح لأفرادها العيش في غير إغراق مهلك، ولا تخل مهدر. ولا تتحقق المقاصد المفتوحة والمتوازنة للحدائثة الإنسانية، بغير "استعادة الفاعل الإنساني، الإنسان الإنسان؛ أي الإنسان في كل تركيبته وأسراره و فاعليته و إبداعه التي تجعله يتجاوز بيئته المادية الطبيعية المباشرة وتجعل من العسير رده في كليته إليها، فهو كائن قابل للانتصار والانكسار من الداخل والخارج"⁽⁴⁴⁾، كائن ينجح بعد فشل، ويفشل بعد نجاح، في غير يأس ملغ، ولا طموح مفن. وهذا الذي عجزت الحدائثة الغربية عن إيجاده لأفراده، وبالتالي لا بد من استئنافها من منطلق قيمي آخر، وإطار وجودي وتاريخي حاضن، وأفق كوني مطلق، لا يستبعد الله/الإنسان/الطبيعة، فتتوازن الحياة، ويسود العدل، ويتعارف الخلق.

خلاصة:

ليس الإيمان بالله سبحانه، مجرد معتقد بسيط تتباهى به الحدائثة البديل، بل منطلق أنطولوجي يمنحها تماسكا رؤيويًا أساسياً، يتجاوز بها تصالب السببية المادية والإنسان الطبيعي الاقتصادي/الاستهلاكي/الרגبي/الجنسي/المحوصل، الذي تحركه المنفعة، إلى الخليفة الرباني الشاعر بجدوى العالم وبضرورة تحمل مسؤولياته، والذهاب به إلى أفق الثراء الجمالي والأخلاقي، وروح البذل العامة والتفاني في الجهد، وتعويض الأنانية المفرطة بتجاوبات عامة وخاصة، تبرز الظاهرة البشرية كأقصى ممكن أنطولوجي، يقدر على تجاوز ذاته، والتضحية ببعض حاجياته لصالح الآخرين، وليس التذليل على المعاني المسافة بعيداً؛ فكثير من تجارب المجتمعات التراحمية غاصة بهذا التوجه، وخذ نموذجاً من مجتمعات إفريقيا، وآسيا، وأمريكا الجنوبية، وخاصة تلك التي لا تزال تمتح من معين المتعالي، حتى ولو وسّمته الأنثروبولوجيا الغربية بالبدائي الرجعي، وكما أمثل عادة: إن فارس الماساي الذي يرجع بصيده من السفانا، وزوجته وأولاده من حولها يرمقونه بافتخار واعتزاز، يشعرون بأمان مطلق، وقد امتلأ العالم من حولهم بيقين مفعم بالمعنى، يتجاوز بكثير؛ تبرم وقلق الرجل النيويوركي الذي يخرج إلى عمله وفي ظنه، أن الشركة/السوق، يمكن أن تستغني عنه في أية لحظة، وتتخلى عنه بعد أن استنزفت سني عمره، و تاليا يطرد من المنزل وتؤخذ منه

مركبته، لعجزه عن سداد أقساطهما، جراء البنية الحديدية لعالمه الذي يحكمه السوق، ويوما سئل المسيري: هل دعوتكم تتضمن تنظيرا للرجوع إلى أيام الجمل؟ فأجاب إن كان الرجوع يجعلنا نستعيد ذواتنا التي نمطتها الحداثة، وأفقدتها الشعور بقداسة العالم وكرامته، فمرحبا بالجمال وبيقين من يمتطيها، على الأقل، راكبها يشعر بدفئها وصلابتها ووفائها، بعيدا عن برد الآلات وتهديدها الدائم للإنسان، واستنزافها له، فقد أوجدها، فإذا بها توجده وتضعه في قفص من حديد، ثم تغيبه إلى الأبد، إن لم تدركه الحداثة الهيومانية، القائمة على العمق الإيماني، بالإنسان الكوني المكرم، الذي وجد ليبقى مع الآخرين، في تراحم دائم و تعارف مستمر وتداوت غير منقطع.

المراجع:

- (1) طوني بنيت وآخرون: مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط01، 2010، ص 275.
- (2) المرجع نفسه، ص 279.
- (3) ألان تورين: نقد الحداثة، ترجمة عبد السلام الطويل، المغرب، أفريقيا الشرق، 2010، ص 05.
- (4) المرجع نفسه، ص 05.
- (5) محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي: الحداثة، نصوص مختارة، الرباط، ط01، دار توبقال للنشر، 1996، ص 05.
- (6) محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، المغرب، أفريقيا الشرق، ط02، 1998، ص 109.
- (7) عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة، حوارات سوزان حرفي، الحوار الثاني، دمشق، دار الفكر، ط01، 2009، ص 190.
- (8) المرجع نفسه، ص 191.
- (9) عبد الوهاب المسيري و فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، سلسلة حوارات لقرن جديد، دمشق، دار الفكر، ط01، 2003، ص 213.
- (10) طه عبد الرحمن: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الرباط، المركز الثقافي العربي، ط2006، ص 01، ص 23.
- (11) محمد أركون: الإسلام و الحداثة، ترجمة هاشم صالح، سوريا، بدايات، 2008، ص 81.
- (12) المرجع نفسه، ص 17.
- (13) عبد المجيد الشرفي: الإسلام و الحداثة، بيروت، المدار الإسلامي، ط05، 2009، ص 33.
- (14) عبد الوهاب المسيري: نحو حداثة إسلامية، حوار أجراه أ صباح البغدادي، مجلة رؤى، باريس، السنة الرابعة، 2003، العدد 19/18، ص 41.
- (15) عبد الوهاب المسيري: العلمانية و الحداثة و العولمة، مرجع سابق، ص 209.
- (16) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، القاهرة، دار الشروق، ط01، 2002، المجلد الأول؛ النظرية، ص 144.
- (17) أولريش بيك: مجتمع المخاطرة العالمي، ترجمة علا عادل وأخريات، القاهرة، المركز القومي للترجمة، العدد 2006، ط01، 2013، ص 373.
- (18) عبد الوهاب المسيري: الثقافة و المنهج، حوارات سوزان حرفي، الحوار الأول، دمشق، دار الفكر، ط01، 2009، ص 325.
- (19) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دمشق، دار الفكر، ط01، 2003، ص 97.
- (20) المرجع نفسه، ص 99.

- (21) المرجع نفسه، ص 101.
- (22) عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحدثة والعولمة، مرجع سابق، ص 213.
- (23) المرجع نفسه، ص 194.
- (24) المرجع نفسه، ص 194.
- (25) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 122.
- (26) عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، مرجع سابق، ص 323.
- (27) عبد الوهاب المسيري: الحدثة وما بعد الحدثة، مرجع سابق، ص 47.
- (28) المرجع نفسه، ص 48.
- (29) روجيه غارودي: حفارو القبور، نداء جديد إلى الأحياء، ترجمة رانيا الهاشم، بيروت، منشورات عويدات، ط01، 1993، ص 78.
- (30) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 29.
- (31) المرجع نفسه، ص 29.
- (32) محمد نور الدين أفاية: المرجع السابق، ص 111.
- (33) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مرجع سابق، ص 134.
- (34) المرجع نفسه، ص 139.
- (35) أكسل هونيث: الإرث الفكري للنظرية التقليدية، ترجمة كمال بومنير، ضمن كتاب النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هرקהايمر إلى أكسل هونيث، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، دار الأمان، ط01، 2010، ص 140.
- (36) المرجع نفسه، ص 146.
- (37) عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحدثة والعولمة، مرجع سابق، ص 220.
- (38) عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، مرجع سابق، ص 314.
- (39) المرجع نفسه، ص 318.
- (40) عبد الوهاب المسيري: الهوية والحركة الإسلامية، حوارات سوزان حرفي، دمشق، دار الفكر، ط01، 2009، ص 110.
- (41) المرجع نفسه، ص 111.
- (42) المرجع نفسه، ص 112.
- (43) عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحدثة والعولمة، مرجع سابق، ص 22.
- (44) عبد الوهاب المسيري: الإنسان والحضارة، القاهرة، دار الهلال، كتاب الهلال، العدد 622، ط01، 2002، ص 372.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com