

الحداثة والكونية : جدل الخصوصية والعالمية في المقاربة التحديثية

عبد الله ولد أباه *

يذهب محمد أركون في كتابه الأخير " الإنسانية والإسلام " إلى المقارنة بين اللحظة الإصلاحية الأولى المجهضة (القرن التاسع والعاشر) واللحظة الراهنة التي فشل فيها المشروع النهضوي الليبرالي، معتبراً أن السبب الأساسي لإخفاق ديناميكية التحديث العربية يرجع إلى حاجز الدفاع عن الهوية الذي أنتجته إيديولوجيا الكفاح ضد الاستعمار والهيمنة الغربية. فهذه الإيديولوجيا وإن كانت مشروعة سياسياً إلا أنها شكلت عائقاً جوهرياً دون تحديث المجتمعات الإسلامية، بتحويلها الحداثة إلى خصم حضاري تتعين محاربتة ثقافياً وفكرياً مثلما تمت محاربة المستعمر عسكرياً وسياسياً(1).

ويترجم موقف أركون ردة فعل صارمة ضد تقليد فكري كامل بتلوينات إيديولوجية وخلفيات فكرية متباينة، قام على فكرة القطيعة مع النموذج الثقافي والتنموي الغربي باعتباره جزء لا يتجزأ من نظام الهيمنة الاستعمارية الذي لا يمكن أن يختزل في ظواهر الاحتلال والسيطرة على الأرض ومصادرة حريات الشعوب.

ولاشك أن الخلفية الفلسفية المحددة لهذه الأشكال هي السؤال الجوهري حول طبيعة الحداثة ذاتها: هل هي مسار كوني بمنظومة قيمية ومضامين ثقافية ذاتية أم هي ديناميكية أخلاقية بروى وأنساق حضارية ومجتمعية متباينة، ويتعلق بهذا الإشكال الموقف الاستراتيجي في عملية التحديث هل تكون تماشياً مع نموذج مهيمن أثبت نجاعته أو ببناء نموذج تحديتي أصيل بحسب المحددات الثقافية الخاصة.

وليس من همنا الرجوع إلى الأدبيات الرائجة في الموضوع التي طرحت منذ اللحظة الإصلاحية النهضوية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

سؤال التحديث وفق منظورين متلازمين هما من جهة البحث في أسباب "انحطاط" الأمة وتفوق الغرب، ومن جهة أخرى البحث في علاقة النص التراثي بالفكر الحديث(2)، وإنما نريد بحثه هنا هو ضبط الموقف الفلسفي من الحداثة الذي نادراً ما يتم التصريح به في الفكر العربي الإسلامي باعتبار أن السؤال المسكوت عنه في الغالب في هذا الفكر هو الإشكال الفلسفي للحداثة الذي تتم مصادرتة باستباق الموقف التقويمي من تجارب الحداثة. وفق هذا المنظور سنكتفي بطرح إشكاليتين نظريتين أساسيتين:

تتعلق أولاهما بتحديد الحد الفاصل ضمن مقاييس الحداثة بين المرجعية الحضارية

الغربية (أي كل ما يتصل بالجوانب التراثية ورواسب الهوية التاريخية التي قد لا يتسنى ضبطها دون الإستكناه الإنترنتولوجي البعيد) والثوابت والكليات التي تسم ديناميكية الحداثة في أبعادها الكونية.

وتتعلق الإشكالية الثانية بالحوار المتعلق بمسار الحداثة ذاته في سياق الآثار المترتبة على ديناميكية العولمة وفكر ما بعد الحداثة.

ولنبادر بالملاحظة مع إيمانويل فارلستين: إن الغرب والرأسمالية ونسق العالم الحديث هي ظواهر ثلاث مترابطات على المستوى التاريخي والفكري وقد بلغ هذا الارتباط أوجه في القرن التاسع عشر باعتبار أن الفكر الذي كان مهيمنا في القرن التاسع عشر هو فكر الأنوار فإنّ التصور الذي قدم لتفسير هذا التلازم يتمحور حول نظرية التقدم أي انتقال البشرية وفق خط غائي تفاضلي من نسق قديم إلى نسق يحقق رقي الإنسان وسموه.

بيد أنّ السؤال المطروح هنا هو: ما هي القوة الدافعة لهذا المسار هل هي ظهور التقنيات الجديدة أو النضال من أجل الحرية الإنسانية أو الاتجاه الدائم والمتزايد نحو التراكم والتكميم والتنظيم البيروقراطي للعالم؟ ولماذا كان الغرب هو المحطة الأولى والأكثر تقدما في هذا المسار؟

يستعرض فارلستين المقاربات المقدمة للإجابة على هذه الإشكالية المحورية، متوقفا عند نموذجين تقليديين لتفسير نشأة الحداثة يتمحور أولهما على الديناميكية الرأسمالية، ويتمحور الثاني حول الأبعاد الحضارية القيمية ويرفض فارلستين إرجاع آليات الحداثة الرأسمالية للظاهرة التقنية في حد ذاتها، معتبرا أن الخصائص المميزة لهذه الحداثة وهي حرية الذات وتوزيع الفائض وتراكم المعرفة وليست محايدة ضرورة للتقنية، كما أن البنيات التي أفرزتها هذه الحداثة وهي الملكية الخاصة والممارسة التسويقية (خيرات الأرض ولطاقة العمل) والدولة ذات السيادة ترجع في جذورها لعوامل ما قبل حديثة. وخلص الباحث في دراسته الهامة حول ظروف نشأة الحداثة الرأسمالية إلى أن انتقال المجتمعات الغربية من الإقطاع إلى الحداثة الرأسمالية له ظروف تاريخية محددة يلخصها في أربعة عوامل هي: انهيار نظام السيادة (لأسباب ظرفية معروفة)، وانهيار الدول، وانهيار الكنيسة، وانحسار الدولة المنغولية أي تراجع الشرق في الدورة الحضارية.

فلم تكن إذن الحداثة ظاهرة حتمية في منطق تاريخي مطلق بل تفسر بعوامل تاريخية تأخذ شكلا احتماليا إن لم نقل سمة الصدفة والقطائع غير المعقولة (3).

وتتعارض هذه الأطروحة مع المقاربة الموروثة عن التقليد الهيجلي الذي يرجع مسار الحداثة إلى تحول جوهرية في مستوى حركة العقل الذي غدا يتمحور حول مبدأ الذاتية الذي اعتبره هيجل "مبدأ عظمة العصور الحديثة". وقد تركز هذا التوجه في الدراسات الفلسفية التي تناولت حركية الحداثة الغربية بما فيها الفلسفات النقدية للحداثة كما عند هايدغير وفوكو (4).

ومن الجلي أن الحداثة هنا هي ظاهرة كونية تتدرج في سياق تاريخي شمولي لا يمكن اختزاله في محددات حضارية محلية، بيد أن المقاربة الهيجلية لا ترد على إشكال تفرد السياق الغربي بنشأة الحداثة، أي السؤال الذي طرحه ماكس فيبر في مقدمة كتابه المشهور "الأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية" الصادر عام 1920م بقوله: "ماهي الظروف التي يمكن أن نرجع إليها داخل الحضارة الغربية وحدها" بروز ظواهر ثقافية نعتبرها ذات دلالة أو قيمة كونية أو نرغب في اعتبارها كذلك(5).

ومن المعروف أن فير قد ربط هذا التحول باعتبارات تعود للإصلاح الديني البروتستانتية وامتداداته في مستوى نزع القداسة عن الطبقة وعقلنة الكون والمجتمع.

ويفضي هذا التصرف إلى نتيجتين هامتين هما:

- إرجاع قيم ومفاهيم الحداثة إلى خلفيات فكرية وتاريخية أوروبية في مستوى المحددات العميقة المتصلة بالدين والمنظومة الثقافية ونمط تعقل الطبيعة والتصرف فيها.

- اعتبار هذه المفاهيم والقيم هي المحددات الكونية للحداثة. التي لا سبيل للخروج عليها أو تجاوزها في أي مشروع تحديتي.

وإذا تجاوزنا الأدبيات النهضوية الكلاسيكية العربية التي دافعت عن هذا الخيار سواء من منظور تاريخي أو وضعي، ووجهنا النظر إلى الحوار الدائر راهنا حول الموضوع في سياق الحديث المتجدد عن الحداثة الثانية(أو العولمة) أمكننا الوقوف عند نموذج متميز لهذه الأطروحة الكونية تحيل إليه كتابات الفيلسوف الإيراني داريوش شايفان الذي خصص للموضوع كتابين هامين صدرا بالفرنسية.

فبالنسبة له لا انفكاك من الحداثة، ولا سبيل لإضفاء الخصوصية الحضارية عليها، ذلك أن بنيات الحداثة قد فرضت نفسها على كل الثقافات بل نفذت إلى جهازنا الإدراكي"(6).

فالحداثة ليست ظاهرة ثقافية بل نمط وجود تاريخي يفرض نفسه على البشرية بأجمعها، وبذا توطر خيارا وتحدد أطرها المعرفية، ولا يمكن من هذا المنظور الفصل الراديكالي بين التحديث والتغريب، بالنظر لارتباطهما الوثيق "فكل تحديث ناجح يقتضي مسبقا جرعة قوية من التغريب"(7).

ومع أن شايفان يحتفظ بروح صوفية تبدو في حثه على إعادة الاعتبار للأبعاد الروحية بانفصال عن المعتقدات الدينية الارتدوكسية، إلا أنه ينتقد بشدة نظريات التعددية الثقافية معتبرا أنها "خطاب حقد" يفضي إلى نمط من النسبية العدمية المغرقة في الترجمية الطوبانية الفارغة"(8).

وليس من همنا إفاضة القول في هذه المقاربة التي نلمسها في شكل أقل اكتمالا لدى محمد اركون، وإنما حسبنا الإشارة إلى أنها نطل عاجزة عن الإجابة على إشكاليين محوريين مترابطين، يتعلق أولهما بالسمة المعيارية المضافة على واقع يوصف بالكوني: فهل هذا

الطابع الكوني راجع إلى محددات مرجعية ذاتية أو هو تعبير عن مجرد حالة الهيمنة والانتشار التي يتمتع بها نموذج الحداثة الغربية؟ ويتعلق ثانيهما بالطابع التاريخي للحداثة: أي تحولاتها وقطائعها وأزماتها مما يترجم فلسفيا في اتجاهين بارزين هما من جهة الحوار الدائر حول ما بعد الحداثة والحوار الدائر حول العولمة بصفاتها إما حداثة بمنطلقات وآليات جديدة أو مرحلة ما بعد حديثة.

فبخصوص الإشكال الأول يمكن القول إن الفلسفات التأويلية (ما بعد الهيغلية)، التي يجمع ما بينها الاهتمام باللغة قد قوضت جذريا كونية الأنوار (القائمة على العقلانية النسقية ذات المضامين التاريخية)، كما قوضت الكونية التجريبية (القائمة على مفهوم اليقين العلمي)، ومن ثم حولت الحداثة إلى سرديّة لها حدودها المفهومية وسياقها التداولي الخاص.

ونلمس لهذه المقاربة صيغتين فلسفتين راهنتين تعبر نزعة "التعددية الثقافية" لدى الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور عن إحداها، في حين تعبر تداولية الفيلسوف الأمريكي تشارلز تايلور عن الاتجاه الآخر.

أما تايلور الذي اهتم بضبط مسار تشكل الهوية الحديثة في عمل فلسفي هام (9). فينطلق من نقد التصور الهيغلي للدولة بصفاتها التجسيد الكلي لمبدأ الذاتية الحرة، معتبرا إن الإنسان الحديث مرغم على تعايش الكوني والخصوصي، المساواة والاختلاف، في سياق أعمق من مجرد الصراع بين المجتمع المدني والدولة الذي تحدث عنه هيغل.

فالذاتية لا تتشكل إلا في الفضاء القيمي للخيارات المتاحة أو الممكنة" الذي بدونه تصبح فكرة الاختيار عديمة المعنى. وهذا الفضاء هو مجال دلالي حوارى مشترك (10).

انطلاقا من هذا التصور ينقد تايلور النظريات اللا ثقافية للحداثة (فيبر على الخصوص) التي تعتبر الحداثة مسارا كونيا حتميا أحادي الاتجاه والمضمون، دون الانتباه إلى الطابع الاحتمالي والاختلافي لمسار الحداثات، فضلا الحديث عن الحداثات البديلة" التي يلاحظ تشكلها في مناطق متنوعة من العالم.

وهكذا يدعو تايلور إلى "سياسة اعتراف" بين المجموعات الثقافية داخل المجتمع الواحد أو بين الأمم المتنوعة. معتبرا أنها الشرط الأوحد لتفعيل الديمقراطية التعددية.

فمفهوم "الأصالة" الذي شكل مفهوم النزعة الذاتية الحديثة (11)، اتخذ منذ عصور الأنوار دلالة فردية، باعتباره نمطا من العلاقة المباشرة بالأنا وبالطبيعة الخاصة المهددة بالآخر.

وقد أدى هذا التصور خللٍ خطير في ضبط الرهان الاجتماعي بإهمال الجانب الحوارى التفاعلي فيه، ذلك أن هوية الفرد هي دوما حصيلة مفاوضاته مع الآخرين من حيث هو "مانحون للدلالة".

وهكذا يطرح تايلور مفهوم "الكرامة الكونية" تعبيراً عن حق الاعتراف بالخصوصيات

الثقافية، محولا مبدأ حق الأصالة من دلالاته الفردية إلى دلالاته الثقافية الواسعة، داعيا إلى مراعاته في القوانين والنظم السياسية وطنيا ودوليا، معتبرا أن نفي "العامل السياقي" يؤدي إلى ممارسته أخطر أنماط الكليانية باسم مقاربة كونية تتخذ سمة بداهة زائفة (12).

أما رورتري الذي يتبلور مشروعه الفكري داخل تقليد فلسفات ما بعد الحداثة، حتى ولو كان يتميز عنها بنزعة الليبرالية البرغماتية المتجذرة في المناخ الفكري الأمريكي، فينطلق من نقد التصورات التأسيسية والجوهرية للحقيقة والعقل، متبنيا النموذج التداولي النفعي للمعرفة من حيث هي حصيلة تضامن سياقي محدد بشروط احتمالية توافقية (13).

من هذا المنظور ينتقد بشدة فكرة الكونية، معتبرا أنها نتاج وهم القدرة على الخروج من التاريخ، والنأي عن الاحتمالية، والإيمان بوجود قالب مطلق ثابت يمكن لخطابنا المتعارضة أن تترجم فيه.

فبالنسبة له ليست المعارف والحقائق سوى تعبيرات لغوية عن نمط من العيش المشترك. ومن ثم لا مجال لفكرة "مجموعة مثلى" أو لا عقلانية جوهرية تضبط الوجود في أبعاده المتعالية الثابتة (14).

وهكذا يخلص رورتري إلى القول إن ما يهم في نهاية المطاف هو اختلاف القاموس الدلالي وليس اختلاف المعتقدات، وأحوال الطموح لقيمة الحقيقة وليس الحقائق القائمة حسب الاعتقاد السائد (15).

ومن ثم ينتقد رورتري مشروع الحداثة بصفته نسقا كونيا بمضمون ثقافي موحد، معتبرا أن الهوية هي حصيلة خصوصيات سياقية ليس لها في ذاتها مقوم عقلائي ضروريا، بل هي حصيلة تضامن محلي محدود وفق رهانات معني وقواعد تبادل لغوي. وألعاب حقيقية احتمالية.

نلاحظ إذن من خلال نظرتي "التعددية الثقافية" لدى تايلور و"التداولية الاحتمالية" لدى رورتري، أن مسار الحداثة يتحدد وفق مسالك ثقافية خصوصية ليس لها في ذاتها مقومات موضوعية، وإنما تحمل بصمات تجربة تاريخية وتأويلية محدودة.

وليس لواقع غلبة وانتشار النموذج الغربي للتحديث الذي درست الباحثة والمؤرخة سوفي بسيس مسار انتشاره (16) دلالة في مستوى الصلاحية الكونية للنموذج القائم (انطولوجيا وعقليا) حتى ولو كان من المشروع التساؤل حول الامكانيات الفعلية لصياغة نماذج تحديثية بديلة بحسب شروط وإكراهات الوضع الدولي القائم، كما سنرى لاحقا.

إن هذا الحوار ينعكس في سياقنا الفكر العربي الإسلامي في اتجاهين.

- اتجاه نقدي ايديولوجي للهيمنة الثقافية الغربية، من حيث هي إحدى دوائر السيطرة والاستعمار والامبريالية، والمطالبة باستقلال الذات التاريخية والتحرر الثقافي.

- اتجاه نظري فلسفي يدافع من منطلق النظريات النقدية للحدثة، عن استقلالية المجال التداولي العربي الإسلامي، وعن حداثة بديلة تتشكل بحسب الخصوصيات الحضارية المحلية.

- أما الاتجاه الأول فيشكل امتدادا للتقليد العالم ثالثي المتأثر بالمثل اليسارية والاشتراكية الذي انتشر لدى النخب الجنوبية التي قادت حركات التحرر في إفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية.

وعلى الرغم من تبني بعضها للأيديولوجيا الماركسية التي كانت العقيدة الرسمية في الاتحاد السوفياتي وفي المعسكر الشرقي الدائر في فلكه، إلا- أن الأمر هنا يتعلق بمثل وشعارات ماركسية مستوعبة داخل أرضية ثقافية ومجتمعية مغايرة، ولا علاقة لها في الغالب بالمناخ النظري للفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر، ولا- بهموم وإشكالات المجتمعات الصناعية الأوروبية الحديثة.

ولعل أبرز مثال لهذا النوع من الأيديولوجيا هي التجربة المأوية في الصين التي شكلت نموذجا فريدا من المزج بين أدوات التحليل الماركسي وعمق الثقافة الكونفوشيوسية وتطلعات وأحلام الشعوب الجنوبية المضطهدة والمحرومة، ومن ثم كان سحرها وإغراؤها خارج المجال الصيني الضيق.

ومن نماذج هذه الأيديولوجيا أيضا تيار "لاهورت التحرير" في أمريكا اللاتينية الذي قام على إستيعاب المثل والقيم اليسارية داخل النسيج الروحي لمجتمعات شديدة التمسك بهويتها الدينية.

وقد أسهم فلاسفة وكتاب متميزون في توفير الزخم النظري المطلوب لهذا التوجه، من أبرزهم الفيلسوفان جان بول سارتر الذي اعتبر أن شرط التحرر الوجودي والمجتمعي هو التحرر من الاستلاب الثقافي والحضاري إزاء الهيمنة الغربية، وروجيه غارودي الذي اعتبر "الغرب حدثا طارئا هامشيا في تاريخ البشرية" وطرح فكرة القطيعة معه شرطا أوحده لتحديث المجتمعات الجنوبية، فضلا عن "فراثر فانون" الذي شكل كتابه "معذبو الأرض" إنجيل هذا التيار "العالم الثالثي".

وقد بلورت أعمال المفكرين المصريين أنور عبد الملك وعادل حسين مقاربة "الإبداع الفكري الذاتي" و"الممارسة النظرية المستقلة" بالخروج من النموذج التغريبي للحدثة.

أما عبد الملك فيدعو إلى ما أطلق عليه "الإبداعية" من منظور الخصوصية الحضارية، موضحا الأمر بقوله "أعني انطلاقا من المناشئ الحضارية المختلفة، ومن المناطق الثقافية - القومية التي تؤلف كلا من حضارات العالم الذي نعيشه.. لتحفيزها على صيانة الهوية الثقافية - القومية لمختلف المجتمعات بتحوالاتها المعاصرة والمستقبلية، وصيانة إسهامها في الحصة العقلانية للعالم" (17).

من هذا المنظور، يميز عبد الملك بين فضائين حضاريين واسعين شرقي وغربي، معتبرا أن لكل منهما إيقاعه الثقافي ومقوماته الفكرية والمجتمعية، مرأنا على قيام دورة حضارية شرقية على أنقاض "الناظم العام للهيمنة الغربية المتصدعة" أساسها "المنطق الصيني والتكاملية الإسلامية والجماعية الإفريقية"، مما يكفل تجاوز أسس ومرجعيات الحداثة الغربية التي اختزلت العقلية في التعقلية (18).

وإذا كان عبد الملك قد دخل استراتيجية نقد التحديث الغربي من البوابة السوسولوجية – الفلسفية، فإن عادل حسين دخلها من باب التحليل الاقتصادي- السياسي، داعيا إلى ما أطلق عليه "الممارسة النظرية المستقلة" لدرء اختلالات التركيبات النظرية الغربية" فالنظرة الشاملة "قد تكشف لنا أنه لا يوجد مسار طبيعي، وأن هناك إمكانية لمسار مختلف وأكثر ملاءمة، وبالتالي فإننا لسنا بصدد مصاعب غير مألوفة في طريق الوصول إلى النموذج الغربي، ولكن أمام احتمال أن نصل إلى نموذج آخر (19).

ويستند عادل حسين في تصوره للممارسة النظرية المستقلة إلى الدراسات النقدية للإمبريالية الغربية، التي أفضت إلى مفاهيم "تعدد المراكز الحضارية، والاستقلال الحضاري، و"التحديث المؤصل".

ويسعى عادل حسين إلى بلورة هذه الاستراتيجية البديلة من داخل السياق الحضاري الإسلامي، مركزا على الجانب التنموي، حيث يطرح نموذج "التنمية المستقلة" بديلا من نموذج "التنمية بالانتشار" (الآليات المستوردة من الغرب).

وتفضى هذه المقاربة إلى نقد جذري لمفهوم "التحديث" الذي يكرس حالة التبعية الفكرية والاقتصادية والسياسية، طارحا بديلا منه معيار "التجديد الذاتي" أي التجدد من داخل الأمة ومن داخل قيمها". ذلك أن "أمة لا تنتج حضارة متكاملة خاصة بها لا- يمكن أن تكون أمة، ومصطلح الاستقلال الحضاري هو التعبير عن هذا المفهوم" (20).

وتقترب مقاربة أنور عبد الملك وعادل حسين من النقد الراديكالي للحداثة الغربية لدى مفكر إيراني بارز هو جلال آل أحمد الذي ذهب في كتابه "نزعة التغريب" إلى اعتبار النموذج التحديثي الغربي "وباء" يجب على المجتمعات الشرقية التخلص منه للنهوض والنمو موضحا "أن القضية المركزية التي أحاول التأكيد عليها في هذا الكتاب، هي أننا لا نستطيع صيانة شخصيتنا الثقافية التاريخية قبال الآلة وهجمات المحتمة، وإنما سحقتنا وذبنا تحت عجالاتها. وأصل المشكلة أننا لم نع ماهية وأساس وفلسفة الحضارة الغربية، وما دمنا نصر على تقليد حركات الغرب بصورة ظاهرة وسطحية (عبر استهلاك منتوجاته) فلن نكون أكثر من ذلك الحمار الذي لبس جلد الأسد، وكلنا يعلم مصيره" (21).

ومن الواضح أن جلال آل أحمد يستند في رده الراديكالي للحداثة الغربية لكتابات المفكرين والأدباء الوجوديين (الفرنسيين على الأخص) مركزاً على نقد النزعة التقنية وأثرها على الواقع الإنساني المعيش، مع إعادة الاعتبار للتراث الشرقي، وللمخزون

الحضاري القومي في خصوصياته المميزة وقدراته الإبداعية الذاتية.

إن هذا الاتجاه النقدي للحدائثة الغربية من حيث علاقتها بالفضاءات الحضارية الأخرى يجد اكتماله في أعمال أدوارد سعيد خصوصا في كتابيه "الاستشراق" و"الثقافة والامبريالية" اللذين يرصد فيهما نظام اقتران المعرفة والسلطة بتشكيل صورة الآخر في الثقافة الغربية، معتبرا الاستشراق أداة من أدوات اختراق الاستعمار وسيطرته ومظهرا من نظام الهيمنة المعرفية والفكرية الغربية التي يتعين التحرر منها(22).

في مقابل هذه المقاربة الأيديولوجية النقدية التي وقفنا عند بعض نماذجها تبلورت بعض المحاولات الفلسفية للدفاع عن الحدائثة البديلة وكسر السلطة التأويلية الغربية لعل أهمها محاولة المفكر المغربي طه عبد الرحمن التي استند فيها للفتوحات الجديدة في مجال المنطق واللغة لتبيين حق التنوع والاختلاف الثقافي من داخل المنظومة الفلسفية.

ففي نقده للنمط المعرفي الحديث الذي يجمل أصوله في أصليين أساسيين هما: "لا أخلاق في العلم" و"لا- غيب في العقل" يقف عند أزمتين هذا النمط المعرفي في مستويين متميزين هما "أزمة الصدق" المتأتية عن فصل العلم عن الأخلاق و"أزمة القصد" المتأتية عن فصل العقل عن الغيب، طارحا بديلاً أخلاقيا للحدائثة الغربية يقوم على "نظرية التعبد" الإسلامية.

ومن الواضح أن طه عبد الرحمن يستفيد من الدراسات الفلسفية الجديدة في نقدها للتقنية والتصورات الوضعية موضحا مقاربتة للنظام المعرفي الحديث بقوله "وبهذا يكون النظام العلمي التقني الذي تقوم عليه الحضارة نظاما لا يبتغي السيادة المحدودة التي ترضى بها الطبيعة الإنسانية وتكون خادمة لها، بل يبتغي السيادة غير المحدودة التي لا ترضى بها هذه الطبيعة وتكون مفسدة لها بحيث يكون هذا النظام نظاما قاهرا للإنسان، ويكرهه ولا يطيعه، أو قل، بإيجاز نظاما متسلطا"(23).

ويدخل طه عبد الرحمن إلى الجدل الدائر حول كونية الحدائثة وتعددتها من خلال ثلاثة مسالك:

- **المسلك التأويلي:** في تحديد المجال التداولي الخاص بالثقافة العربية الإسلامية والدعوة للتجديد من داخله(24).

- **المسلك المنطقي اللغوي** في ضبط نمط العقلانية الكلامية القائمة على السمة الحوارية في مقابل المنطق البرهاني الغربي(25).

- **المسلك الأخلاقي** في الدفاع عن المنظومة القيمية الإسلامية في اختلافها وخصوصيتها، ضمن منظور تحديتي غير غربي.

وفق هذا المسلك الأخير يرى طه عبد الرحمن أن الخصوصية الحضارية لا تنافي الكونية فقد تتعلق الأمة بذاتها في أمور وتفتح على غيرها في أمور أخرى.

فالخصوصية هي حيز الأمة وجسمها في حين غالبا ما تطلق الكونية على خصوصية أمة عمت طوعا أو كرها على أمم أخرى.

ويبين طه عبد الرحمن واقع التداخل بين الخصوصية والكونية من وجهين هما كون "الخصوصية عنصر في الكونية" باعتبار أن الكونية "تأليف صريح بين خصوصيات مختلفة" كما أن "الخصوصية جسد للكونية" فالكوني لا يتجرد من الخصوصي بأي حال، "وإذا بطل القول بالتضاد بين الخصوصية والكونية، جاز أن تقبل الخصوصية الإسلامية الاجتماع إلى الكونية، أي أن تكون باصطلاحنا خصوصية جامعة(26).

ويقف طه عبد الرحمن عند أطروحة التعددية القيمية في تجلياتها الرئيسية(نظرية ماكس فيبر في العقلنة، النظرية التواصلية لدى أبل وهابرماس، نظرية العدالة الإجرائية لدى راولز، نظرية دوائر العدالة لدى والترز) كما يتعرض لسياقها الأيديولوجي – الاستراتيجي، منتقدا إياها في مبادئها الثلاثة المؤسسة لها: مبدأ التعارض بين العقل والدين، ومبدأ التعارض بين السياسي والأخلاقي ومبدأ التطابق بين الثقافي والأخلاقي.

فما يرفضه في هذه الأطروحة ليس فكرة تعددية القيم وإنما السمة الصدامية لهذا التعددية، التي يطرح بديلا منها "مفهوم تعددية القيم المتصادفة" التي يفسرها بقوله: "هي التعددية التي لا تسبب عقلي فيها، ولا يكون ذلك إلا بوصل العقل بمبدأ الإيمان، فلا عقل يغير عنان، وأيضا هي التعددية التي لا تسلط سياسي فيها، ولا يكون ذلك إلا بوصل السياسة بمبدأ الخير، فلا سياسة بغير زمام وأخيرا هي التعددية التي لا تطرف ثقافي فيها، ولا يكون ذلك إلا بوصل الثقافة بالفطرة، فلا ثقافة بغير لجام(27).

وإذا كان طه عبد الرحمن يؤسس قيميا حق التنوع الثقافي، فإنه يؤسسه أيضا فلسفيا برفض السمة الكونية للفلسفة، والدفاع عن خصوصية الإبداع الفلسفي، من عدة أوجه، كارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي الاجتماعي، وارتباطها بالسياق اللغوي الأدبي، والاختلاف الفكري بين الفلاسفة والتضييق القومي للفلسفة.

ويخلص في نقده لما يدعوه بأسطورة الفلسفة الخالصة إلى "أن الكونية في الفلسفة.. ليست على الحقيقة إلا فلسفة قومية مبنية على أصول التراث اليهودي المسخر لأغراض سياسية، أو قل فلسفة قومية مبنية على اليهودية المسيية"(28).

ويقترح طه عبد الرحمن بديلا فلسفيا عربيا يقوم على مبدأ اختراع المفاهيم الفلسفية من داخل المجال التداولي العربي – الإسلامي، ومدتها بالحركية اللازمة عن طريق وصلها بالقيم العملية والأخلاقيات السلوكية(29).

وليس هنا التعليق على أطروحة طه عبد الرحمن التي بدأت تستثير اهتماما متزايدا في الحقل الفلسفي العربي، وإنما حسبنا الإشارة إلى أنها تقدم أكمل صياغة فكرية عربية راهنة لحق التنوع الثقافي ضمن منظور الحداثة.

وما نريد أن نخلص إليه في ضبط خيوط هذا الحوار الدائر حول كونية الحداثة وتعددتها هو استنتاج خلاصتين أساسيتين هما:

1- لم يعد بالإمكان الدفاع عن الأسس الأنطولوجية أو العقلية للكونية، لا من المنظور الأبيستمولوجي الذي انهارت فيه المقاييس الوضعية لليقين العلمي، ولا من المنظور التاريخي بعد انحسار الأيديولوجيات الإنسانية الغائية، ولا من المنظور الفلسفي بعد الانتقال الواسع من براديجم الذات إلى براديجم اللغة الذي ولد أفقا تاريخيا رحبا أساسه اكتشاف السمة التداولية الاختلافية للخطاب من حيث هو شكل تعبيرى محدود وظرفى.

2- ينتزل خطاب حق الخصوصية في مستويين متميزين هما من جهة التصور الأيديولوجي النقدي للهيمنة الثقافية الذي يستعيد في أيامنا ودمجه في سياق الحوار المتولد عن حركية العولمة (30)، والعلاقة الإشكالية بين مساري الحداثة وما أصبح يطلق عليه في بعض الأدبيات الفلسفية "ما بعد الحداثة" فبخصوص التصور الأول لابد من ضبط العلاقة بين الحداثة والعولمة، باعتبار أن هذه الصلة نادرا ما يتم ضبطها وتناولها بالعمق النظري المطلوب، حتى ولو كانت حاضرة ضمنا في الأذهان والكتابات (غالبا عن غير وعي ودون قصد).

فأحيانا ينظر للعولمة، من حيث هي مرحلة اكتمال الحداثة، ببلوغ مسار التقنية لحظة تجسيد غاياته ومطامحه بتثبيت إمكانات السيطرة الشاملة على الطبيعة وتحقيق مطلب القولية الكونية للمسارات الاقتصادية، والاجتماعية (مشهد العقلنة الذي تحدث عنه ماكس فيبر).

وفي المقابل ينظر البعض الآخر إلى حركية العولمة بصفاتها قطيعة مع حقبة الحداثة، وبداية أفق ثقافي ومجتمعي جديد يتلاءم والثورة التقنية الثانية التي غيرت جذريا من هذا المنظور- أدوات المعرفة ورهانات السلطة والمجتمع، وتلك هي النغمة السائدة في الأدبيات المستقبلية الأمريكية.

والواقع أن إشكالية صلة العولمة بالحداثة تتحدد في مستويين متميزين يتصل أحدهما بالبنية المؤسسية والنظم المجتمعية، ويتعلق ثانيهما بالخطاب النظري والأنسقة القيمية.

فإذا تأملنا في المستوى الأول، أمكننا القول أن ديناميكية العولمة قد حورت جذريا هذه البنية والنظم المؤسسية والمجتمعية، على الأقل فيما يتصل بإدارة الطبيعة، أي بالأطر التقنية بانعكاساتها المعروفة على الاقتصاد والمجتمع مما نلمس أثره واضحا في العديد من الظواهر مثل الانفصام المتزايد بين الزمن السياسي (الدولة القومية) والزمن الاقتصادي (توحد المنظومة الرأسمالية العالمية) والزمن الاجتماعي (المفهوم الجديد للمواطنة الذي تسعى لتكريسه شبكات المجتمع المدني العالمية..).

وتبدو هذه الظواهر في قطيعة واضحة مع زمن الحداثة الموحد والغائي والمركز الذي ينتظم حول الدولة القومية بصفاتها "الوحدة الروحية لعصور الحداثة" حسب عبارة هيغل.

أما إذا توقفنا عند المستوى الثاني، أمكننا القول إن ديناميكية العولمة من حيث قاعدتها النظرية والقيمية تطرح أسئلة وتحديات غير مسبوقة على خطاب الحداثة، حتى ولو كانت لا تقدم بديلاً جديداً عنه.

فمن الواضح أن العولمة، حتى ولو كانت لا تقضي على "عصر الأيديولوجيات" كما يتردد على ألسنة المتسرعين تترجم أزمة "الحكايات الكبرى" التي تحدث عنها الفيلسوف الفرنسي اليوتار (31).

ويتعلق الأمر بالأنساق النظرية – القيمة الكبرى للحداثة وعلى رأسها الفلسفة التأملية الذاتية (التراث الدكارتى- الكانطى)، والتاريخانية الغائية (التراث الهيجلي – الماركسي) والتصورات التجريبية الوضعية والأيديولوجيات التعبوية التحشيدية.

ولم تتجح المحاولات العديدة لصياغة خطاب بديل يكون المضمون النظري والقيمي لديناميكية العولمة، سواء بالرجوع للأدبيات اللبرالية المتطرفة أو الاحتفاء السطحي ببعض شعارات ما بعد الحداثة أو التبشير بالديانة السبرنيقية الجديدة المزعومة.

إن نهج الخطاب العربي السائد حالياً يميل إذن إما إلى اختزال العولمة في واقع الهيمنة الأمريكية أو ما يدعى بالنظام العالمي الجديد أو إعطائها هالة نموذج حضاري جاهز للتصدير، مما ينم عن قصور فادح في استكناه تحولات نوعية تطال البشرية برمتها، وتستهدفها بمقوماتها الأنطولوجية والمعرفية والسلوكية. ولاستكناه هذه التحولات لابد من التحلي بملكة التساؤل وبالعقل النقدي الإشكالي وتلك ملكة غابت منذ وقت طويل عن الفكر العربي (32).

أما التصور المتعلق بأطروحة ما بعد الحداثة، فقد انتشر انتشاراً واسعاً في الثقافة العربية خلال العقدين الأخيرين، واتخذ أشكالاً متعددة متغايرة منها المعالجة الفلسفية، والابستمولوجيا النقدية ما بعد الوضعية، والنقد الأدبي التفكيكي (33).

ومن المعروف أن لتقافة ما بعد الحداثة جذوراً ثلاثة أساسية في سياقنا العربي.

أولاً:- التقليد النيتشوي - الهايدغري في الفلسفة الفرنسية الذي تمحور حول نقد المرتكزات الأساسية للحداثة من مفاهيم الوعي والذاتية والعقلانية... وقد دخل الساحة الثقافية العربية عن طريق كتابات أساتذة أقسام الفلسفة في المغرب العربي، بعد نهاية الموضوعين الوجودية والماركسية اللتين هيمنتا على المجال الثقافي لفترة طويلة.

ثانيها: النقد الأدبي التفكيكي الذي برز على هامش نفاذ وانتشار المقاييس البنوية الشكلانية في التحليل اللساني والدراسات اللغوية، وقد تخصصت مجلات رصينة (مثل فصول المصرية) في التعريف به وتطبيق آلياته على النصوص الأدبية والتراثية، وإن كانت جذور هذا الاتجاه فرنسية أيضاً، إلا أنه دخل للسياق العربي من البوابة الأمريكية أحياناً، باعتبار طغيان النزعة التفكيكية على الاتجاهات النقدية الأمريكية.

ثالثها: أدبيات البحوث المستقبلية المبشرة بحضارة ما بعد الحداثة، لا في شكل نقدي، وإنما من منظور رصد التحولات المنجرة عن الثورة الصناعية الثانية في مستوى إدارة المجتمعات وبلورة وضبط المعارف، وصولاً إلى تأكيد حالة القطيعة بين الموجة الجديدة وحقبة الحداثة بكل عناصر مناخها الفكري والمجتمعي، ولقد ولجت هذه الأطروحات للثقافة العربية عن طريق ترجمة بعض الكتابات الأمريكية السيارة.

وليس من همتنا التعرض بالتفصيل والتقويم لهذه المناحي الفكرية المهيمنة على نطاق واسع على الثقافة العربية الراهنة، وإنما سنكتفي بسؤال نعتقده الأساس المحوري في استكناه دلالة ومرجعياته انتشار أدبيات ما بعد الحداثة في سياقنا العربي، وهو: إلى أي حد تعبر هذه الأدبيات عن حاجة موضوعية في ثقافتنا وأرضيتنا المجتمعية والفكرية، وما هو بالتالي الفرق بين عوامل نشأتها في مهادها الأصلي وظروف بروزها في خطابنا الفكري؟

للإجابة على هذا السؤال الجوهرية، لا بد من البدء بإيضاح مصادرة أساسية ننطلق منها، وهي أن اختلاف السياقات الثقافية والمجتمعية لا يمنع تداخل الأفكار وترابطها. فللفضاء الثقافي زمنه وسياقه المتميزان نسبياً، مما يفسر بالثوابت والمحددات الانترولوجية، أي بالنوافذ المفتوحة بين الثقافات والأفكار على اختلاف العصور والمجتمعات، بيد أن المفاهيم والأفكار إذ تنتقل من سياقها الأصلي، تتبدل وظائفها المعرفية وآلياتها التحليلية والبرهانية، بحسب تغير النظم المعرفية والتأويلية.

فإن انتشار أدبيات ما بعد الحداثة في السياق العربي لا يمكن أن يفسر بمحض التأثير بالثقافة الغربية وتياراتها الجديدة، حتى ولو كان هذا العامل حقيقة لا مرء فيها.

ولأمر ما لم تدخل هذه الأدبيات الساحة العربية إلا متأخرة نسبياً (في الثمانينات من القرن العشرين) على الرغم من ظهورها - بل طغيانها - قبل عقدين من ذلك التاريخ في أرضيتها الأصلية، ورجوع جذورها لأكثر من قرن (فلسفة نيتشه).

ومرد هذه الحقيقة، أن تلك الأدبيات لم تكن لتعرف طريقها في الثقافة العربية، في مرحلة لا تزال الأيديولوجيات التعبوية الكبرى (من مركزية قومية وأممية اشتراكية) تهيمن على الفضاء الثقافي والسياسي، وتحمل آمالاً وتطلعات واعدة، وقد كانت تلك الساحة بحاجة إلى نغمة "الفاعلية الوجودية" المتصالحة مع "ميتولوجيا التقدم" الماركسية كما بثها سارتر، أكثر من حاجتها إلى صوت فوكو الذي كان يكتب أو أنها في عزلته، في حي "سيدي بو سعيد" في ضاحية العاصمة التونسية كتابه "الكلمات والأشياء" الذي أعلن فيه "موت الإنسان" و"نهاية المؤلف" وسخر فيه من غفلاية التاريخ وغائبته.

ولم يكن لاهتمامها في تلك الحقبة كتابات راهب الفلسفة الألماني هايدغر الناقد للتقنية كميثافيزيقا العصور الحديثة، وهي كتاباته التي كان يسطرها أو أنها في منزله الريفية، في حين كان الهم المسيطر على النخبة العربية هو امتلاك التقنية، وولوج عصر التصنيع والنمو.

ومن الواضح أنه إذا كانت أدبيات ما بعد الحداثة في السياق الغربي، لا- تتفصل عن تصدعات ورهانات ديناميكية الحداثة ذاتها، حتى ولو اتخذت أحيانا طابعا نقديا تجاوزيا أو عدmia فإنها في الفضاء العربي تعبر عن موقف مغاير هو العجز عن ولوج هذه الديناميكية، والإخفاق في بلوغ مرامي التحديث التي تأسس عليها المشروع النهضوي العربي.

فمن ثوابت الفكر النقدي الغربي منذ اللحظة الهيجلية مراجعة مسار الحداثة ومعالجة اختلالاتها وتصدعاتها، حتى لدى الاتجاهات الأكثر راديكالية مثل فلسفة نيتشه التي نبهت إلى العلاقة الخطيرة بين المنظومة العقلانية والعلمية وإرادة القوة والسيطرة (وهو الاتجاه الذي سلكه أغلب مفكري ما بعد الحداثة من بعده) فلقد ظل حتى وهو يدافع عن هذا الرأي بلغته المطرقية العنيفة وفيما لجذور قيم التنوير والتحديث (كما أوضح هايدغر في كتابه الهام حول نيتشه).

إن المفارقة الواضحة التي تسم تيار ما بعد الحداثة في السياق العربي، هي جمعه بين أصناف شتى متميزة، بل متناقضة أحيانا، منها يتامى الماركسية المحبطون، واللاهثون وراء الحداثة ذاتها بسعيهم الاندماج في الزمان الحداثي الغربي، والتيارات التأصيلية المنشدة لنقد الغرب لدى أقلام غربية، فضلا عن وجوه فكرية أخرى تسعى بالعمل على مقولات ما بعد الحداثة إلى تحديد المشروع النهضوي العربي، ولو على حساب دقة المصطلح ووضوح الرؤية.

الهوامش:

(* باحث وأكاديمي من موريتانيا.

1 -Mohamed Arkoun: humanisme et Islam, Combats et propositions vrin fais 2005.

2- راجع مثلا: ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار، ط3، 1977م. فهمي جدعان، أسس التقدم عن مفكري الإسلام، ط3، دار الشروق، 1988م. علي أواميل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير ط1/ 1985م.

3 - راجع: Immanuel wallerstein: l'occident, la capitalisme et le système moderne Sociologie et societe (montreal), Vol 22, avril 1990, Pp 15-22.

4- عالج هابرماس الأثر الهيجلي في النظر للحداثة في:

- le discours philosophique. de la modernité gallimard 1988 pp:26-60.

m. weber: l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme plon, 5 - 1967,p11.

6 -Daryush shayegan: le regard mutile: pays traditionnels face a la modernité l'aube 1989 p:84.

7-Daryush shayegan: la lumière vient de l'occident l'aube 2001 p:39.

8- المرجع نفسه ص 47-50.

9 -Charles taylor: le sources de l'identité moderne ed. boreal 1998.

.idid pp 15-41- 10

اقرأ نقده للنماذج الكونية في العلوم الإنسانية: «Compréhension et ethnocentrisme»

Charles taylor: la liberté des modernes puf 1997 (pp 194-219)

11 - خصص له تايلور عملا نقديا هاما في كتابه: Le malaise de la modernité: cerf 1994 (راجع على الأخص من ص 34 إلى 39).

12- La politique de la reconnaissance in multiculturalisme: Différence et démocratie aubier 1994 (pp 41-99)

13- بسط رورتي هذه النظرية في كتابه: L'home speculaire seuil 1990

راجع على الأخص فصل "نظرية المعرفة وفلسفة اللغة" (ص 287-345).

14 - pragmatisme, relativisme et irrationalisme in conséquences du pragmatisme seuil, 1993, pp 299 -322.

15-«contingence du langage » inRorty: contingence, ironie et solidarité Armand colin, 1993, pp. 21-46.

16 -Sophie besis: l'occident et les autres: histoire d'une suprématie la découverte 2002.

راجع على الأخص الفصل الأول:نشأة الغرب ص 15- 37. وقد وقف الفيلسوفان الإيطالي توني نغري والأمريكي مايكل هارديت على مسار تشكل الحداثة في علاقتها

بالهيمنة الغربية في كتابهما الهام "الامبراطورية" من خلال رصد إشكالي دقيق لمفهوم السيادة، عبر ثلاث ملاحظات هي: - الاكتشاف الثوري لحقل المحايثة في مقابل المقاربة المتعالية.

- حركة التمرد ضد قوى المحايثة وأزمة السلطة المترتبة عليها.

- الحل المؤقت والجزئي لهذه الأزمة عبر قيام الدولة الحديثة من حيث هي موقع السيادة الذي يتجاوز ويتوسط خط القوى المحايثة.

M.hardt.A.negri:empire exils, 2002, p 102-125

17- أنور عبد الملك: ربح الشرق، دار المستقبل العربي، 1983م ص185.

18- المرجع نفسه، ص196.

19- عادل حسين، نحو فكر عربي جديد، دار المستقبل العربي، 1985م ص29.

20- المرجع نفسه، ص69. نلمس هذا التصور للاستراتيجية النظرية المستقلة لدى مدرسة "إسلامية المعرفة" التي انبثقت عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، وقد قامت على نقد " الفكر الحضاري الغربي" واستبداله بمنطلقات ومفاهيم جديدة مستمدة من المرجعية العقدية الإسلامية. وقد عرض المعهد المشروع الفكري للمدرسة في الكتاب الصادر عنه بعنوان: إسلامية المعرفة: المبادئ العامة - خطة العمل - الإنجازات 1986م (راجع على الأخص من ص75 - 117).

21- جلال آل أحمد، نزع التغريب دار الهادي، 2000م ص33.

22 - إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء (ترجمة كمال أبودييب) مؤسسة الأبحاث، العربية ط3 1991م. -الثقافة والإمبريالية (ترجمه كمال أبودييب)، دار الآداب 1997م.

23 - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، المركز الثقافي العربي، 2000م ص142.

24 - عالج طه عبد الرحمن هذا التصور في كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث المركز الثقافي العربي. وقد حدد مفهوم المجال التداولي بأنه "محل الوصل والتفاعل بين صانعي التراث"، ص244 من الطبعة الثانية.

25- طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام المركز الثقافي العربي ط2 2000 (راجع على الأخص فصل المنهج الكلامي من ص59 - 93).

26- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري المركز الثقافي العربي، 2005م، ص28.

27- المرجع نفسه، ص76.

28- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي المركز الثقافي العربي، 2002م، ص65.

29- المرجع نفسه، ص74.

30- عالجتنا هذه الإشكالية في: السيد ولد أباه، اتجاهات العولمة المركز الثقافي العربي 2001م.

31 - Jean – francois lyotard: la condition postmoderne minuit 1979.

32- من أبرز الكتب التي تناولتها من خلفيتين مختلفتين:

- M. Hardt, A. negri: Empire exils 2000

A. touraine: un nouveau paradigme: pour comprendre le monde -
.aujourd`hui Fayard 2005 pp 35-56

33- من أبرز ممثلي هذه النزعة في الثقافة العربية: عبد السلام بن عبد العالي وعبد الكريم الخطيبي (المغرب) وفتحي التريكي (تونس) وعلي حرب (لبنان). ومن أهم الحوارات التي جرت في الفكر العربي حول ما بعد الحداثة حوارية " الحداثة وما بعد الحداثة" ما بين فتحي التريكي و عبد الوهاب المسيري صدرت عن دار الفكر، دمشق 2003م.