

الحداثة العربية بين زمنين

فيصل دراج

«الكذبة السافرة وحدها تملك الآن حرية قول الحقيقة. إن الخلط بين الأكاذيب والحقائق جعل التمييز بينها أمراً عسيراً... وبين أوساط بعض المتنفذين الضالعين اليوم، تفقد الحقيقة وظيفتها الشريفة في تمثيلها الزائف للواقع...» .

ثيودور أدورنو

ولد عصر التنوير العربي في منتصف القرن التاسع عشر ، ودحرته هزيمة ١٩٦٧ ، المتوالدة بلا انقطاع . لم تكن الولادة ، في مجتمع متخلف ومستعمر معاً ، يسيرة ، ذلك أن المجتمع المتخلف ينصر القول الذي ينسجم معه . فبقدر ما إن القول التلفيقي ، الذي يجمع نثاره من أزمنة فكرية متعارضة ، يهزم القول الواضح المشدود إلى قضايا مشخصة ، فإن الفكر المتخلف ، في مجتمع لم يخترقه التقدم ، يصرع ما عداه من الأفكار . ولعل الشرط التاريخي الذي ولد فيه الفكر النهضوي ، هو ما وضع فيه مفارقة مأساوية ، أملت عليه أن

دراج: الحداثة العربية بين زمنين يواجه التخلف وأن يكون التخلف علاقة داخلية فيه.

كان من المفترض ، تاريخياً ، أن تحرر الأزمنة اللاحقة الفكر التنويري من مفارقة الولادة ، وأن تجعل التنوير علاقة اجتماعية تتجاوز الأفراد المستنيرين . غير أن فكرة «الثورة» التي تمددت في منتصف القرن العشرين تقريباً ، أخطأت معنى التاريخ وحاصرت فكرة «النهضة» ، في انتظار هزيمة لاحقة بددت الفكرتين معاً . كأن الفكر التنويري اللاحق ، قومياً أكان أم ماركسياً ، قد هزم الفكر التنويري الأول ، الذي ولد مهزوماً ، إلى أن اندثرا معاً ، أو قارباً الاندثار .

لم يقرأ الفكر العربي التلفيقي ، الذي ازدهر بعد الهزيمة ، فكر النهضة في تاريخيته ، ولم «يتوقف» أمام سلطات مهزومة تعيد إنتاج شروط الهزيمة ، متهما الفكر النهضوي ، في أطواره المختلفة ، بالتبعية والاعتراب ، كما لو كان «الاعتراب» ، بلغة العروي ، أي الهروب الزائف من الزمن العالمي إلى روح العروبة ، هو الشرط اللازم الكافي لتجاوز التخلف . وواقع الأمر ، أن الحديث عن «الاعتراب الثقافي» لا معنى له ، لأن قوام السؤال يتمثل بأشكال «المثاقفة» وبالمقاصد التي تحايتها . فبين المنهج الديكارتى ، الذي استأنس به طه حسين ، ومقولة «القطع المعرفي» التي اعتنقها مثقفون عرب منذ ثلاثين عاماً تقريباً ، فرق في الدلالة والمعنى : اتكأ حسين على ديكارت ليوقظ شكاً مثيراً في مجتمع راكد مؤتلف مع اليقين ، وذهب غيره إلى باشلار وفوكو ليسقّه غاية حسين وليمكن ، من جديد ، سطوة اليقين التي لم تهتز إلا في فترة عارضة . وبهذا المعنى فإن «الاعتراب الثقافي» ، في «الزمن العالمي» ، مطلوب ومرفوض معاً : مطلوب لقراءة الفكر العربي بأدوات من خارجه أكثر تقدماً ، ومطلوب لمقارنة المجتمع العربي المهزوم بمجتمعات انتصرت أو بأخرى لم تستنقع في الهزيمة ، وهو مرفوض إن اختزل إلى محاكاة صماء عقيمة ، حال «المدرسة البنيوية» التي ازدهرت بين النقاد العرب ، في السبعينات المنقضية ، ورحلت دون أن تخلف شيئاً ، إلا طمأنينة معتنقيها . إن استبدال الزيف بالحقيقة ، الذي هندسته السلطات السياسية وأسهمت فيه سلطات ثقافية تليفقية ، هو الذي أفضى ، إلى مجتمع عربي راكد تحرر ، في النهاية ، من مفهوم : الأزمة . ذلك أن الأخيرة لا وجود لها في مجتمع كفّ عن الأسئلة ، ومزج بين الهزيمة والقدر . وإذا كان غرامشي قد قال ، مرة ، بـ«الأزمة العضوية» ، التي تتوازعها سلطة مأزومة ومعارضة مأزومة بدورها ، فإن في الشرط العربي ما يحو معنى الأزمة ، بعد أن رأت السلطة والمجتمع وأقساط واسعة من المثقفين في الهزيمة معطى طبيعياً .

١- حداثة الفكر النهضوي : الوعي الممزق في الواقع المعوّق :

شكّلت حملة بونابرت على مصر في نهاية القرن الثامن عشر ، التي كشفت عن تخلف الشرق وتقدم الغرب ، حقل الأسئلة اللامتوقعة الذي ولد فيه المثقف العربي الحديث . جاء سؤال المثقف الوليد ، منذ البداية ، مزدوجاً ، يحيل شقّه الأول على التفوق الأوروبي ويتأمل ما تبقى منه ضعف «الشرقيين» . وكان السؤال ، في الحالين ، قسرياً ، فرض المنتصر صيغته وألزم المهزوم

بإجابات لم يتعود عليها، ذلك أن الإنسان يطمئن إلى سؤال صدر عن خبرته، ويتلعم أمام آخر أملته خبرة وافدة. انطوى السؤال القسري على التشكي والحيرة، وعلى فضول يعاند عادات الفكر ولا يستطيع أن يتحرر منها، فسأل عبدالله النديم: «لماذا يتقدمون ونحن على تأخر؟»، وأعاد سلامة موسى السؤال لاحقاً: «لماذا هم أقوياء؟»، وجاء شكيب أرسلان بتساؤله الشهير: «لماذا تقدم الغرب وتخلف الشرق؟». جعل السؤال، الذي وضعه المنتصر على لسان المهزوم، الأوروبي دائم الحضور في الإجابة المضطربة، والتي تترد إلى الماضي الديني مستنصرة أصلاً ذهبياً، أو تهرب إلى المستقبل مساوية بين حاضر المنتصر ومستقبل المهزوم. بل إن استنصار الماضي الذهبي، كما الرغبة المضمرة بمحاكاة الآخر، هو الذي أفضى إلى جواب مستحيل، ينشد المدنية المعاصرة ونقاء العقيدة في آن. لذا لم يبدأ الجواب من التاريخ، الذي يقوِّض في سيرورته مدنية وبنني أخرى، بل من مقولة أقرب إلى التجريد هي: الهوية، التي تضع «هم» الأقوياء مقابل «نحن» الضعفاء، وتجسّر المسافة بينهما بالرغبات وبوطأة التهديد الذي لا ينتهي. كان طبيعياً، على من فاته النصر، أن يبعث هويته، وأن يخترع هوية مقابلة لتبّي وعيه، وأن يرى إلى الهويتين المتقابلتين في سماء الأدبان المتنافسة، دون أن يدري أن «الزمن العالمي» الجديد، يبدأ من «الإنسان» لا من «الأديان».

تعامل المثقف العربي الوليد، الممتد زمانياً من حملة نابليون إلى مطلع الحرب العالمية الثانية في القرن العشرين، مع القضايا الاجتماعية والقومية والدينية، معيّناً ذاته صوتاً إصلاحياً جماعياً، على مقربة من السلطة وعلى مبعده عنها في آن، مستفيداً، في الحالين، من هشاشة سلطوية نافعة، ستنقضي لاحقاً مع مجيء «دولة الاستقلال». وهذا الوضع، وهو انتقالي لزوماً، أتاح له أن يطالب بإصلاح المؤسسة التي يعمل فيها وترشيد مؤسسات مجاورة، وهو حال الطهطاوي ومحمد عبده وطه حسين، أو أن يتمرد تمرداً صريحاً، سائلاً العون من طرف هش يدعى «الشعب»، وهو ما تمثّل في حالتين لا ثالث لهما: عبدالله النديم، الذي استجار بالشعب وأجاره عقداً من الزمن تقريباً، وطه حسين الذي نصره الشعب وأعادته إلى منصب فقده. اقترح الخارج الهش، الواقف على أطراف سلطة سياسية هشة بدورها، على «المسلم المستنير» لغة محسوبة تنشد الإصلاح وتتجنّب الاستفزاز، وترك لـ«المسيحي المستنير» لغة حرة لا ينقصها الحسبان. وفي الحالات جميعاً، أو في معظمها، التبس صوت المصلح المفرد بصوت المجموع الذي يروم إصلاحه، مفعلاً فكره في معيش المجموع لا في هواجس ذاتية إن تمددت كثيراً، وهو ما يجري في زمننا، طرقت أبواب العبث. ولعل ربط الفكر بقضايا المعيش اليومي، بعيداً عن التكسّب الشخصي ومداراته، هو الذي استولد المثقف، وهو مقولة حديثة، إلى جانب «كاتب السلطان» القديم، الذي ما انفك يتوالد حتى اليوم. في هذا السياق التاريخي، المحاصر بشائبة تقدم الغرب وتخلف الشرق، طالب الطهطاوي، في منتصف القرن التاسع عشر، بحكم عادل متأت عن وحدة الحاكمين والمحكومين متحدثاً، بشكل غير مسبوق، عن الوطن والوطني والمواطنة، منتهياً إلى الوطنية الإقليمية بالمعنى الحديث، وتطلّع محمد عبده إلى حوار بين

دراج: الحداثة العربية بين زمنين
العارف المؤمن والنص الديني مجافياً للتكفير والتأثير ، ولأمس عبدالله النديم قضايا التبعية والاستتباع الثقافي ، وطرح فرح أنطون للمرة الأولى ، ربما ، مسألة العلمانية ، ونادى قاسم أمين متكئاً على محمد عبده بتحرر المرأة ، وندد الكواكبي بالاستبداد الذي يستنكر علوم الحياة ويحتفي باللغة والعلوم الدينية ، وتحدث خير الدين التونسي عن العلم والتقنية والصناعة ، وتوسع محمد حسين هيكل في الحديث عن المساواة والحرية والأدب القومي ، وحلم طه حسين بمجتمع يحاكي المدنية الغربية بلا تحفظ ، وعمل أحمد أمين على كتابة نقدية للتاريخ العربي - الإسلامي ، حرض عليها ورعاها طه حسين ، تشتق «ظهر الإسلام» من ضحاه ، وتترك «الظهر» يوحي بالزمن الذي يليه .

صدر المثقف الوليد ، في لحظة أولى ، عن سؤال وافد صدمه وصدر ، في لحظة تالية ، عن مجتمع محلي ، يحتفي بعادات فكرية ويتطير من لا يقبل بالعادات ولا يمثل إليها . ألفت الصدمة بالمثقف في تناقض لا يسهل حلّه ، فكان عليه ، وهو الذي تلمّى تربية تقليدية ، أن يصلح مجتمعاً تقليدياً بتصورات تنتمي إليه ، أي أن يواجه أسئلة غير تقليدية بتصورات تقليدية متقدمة . وبسبب اختيار لا خيار فيه ، كان عليه أن يبحث عن «غير التقليدي» في تراث تقليدي ، أو أن ينقّب عنه ، برضا أو بمشقة ، لدى الطرف الأوروبي المتفوق عليه . كأنما كان على المثقف الوليد ، الذي كذب به الزمن العالمي إلى شرط تراجيدي ، أن يصلح مجتمعه وأن يصلح ، في اللحظة عينها ، التراث المقدس الذي هو أداة الإصلاح وضامن نجاحه في آن . ليس غريباً في شرط قهري ، يملئ الأسئلة ويربط الإجابات ، أن يتوجّه المثقف الممزق ، بأشكال مختلفة ، إلى ثقافة فاتنة ومعادية ، يقبل ببعض وجوهها مطمئناً (دور العلم والتعليم) ، ويدعم اطمئنانه القلق بأرواح هويته الأصلية ، أو أن يتساهل في موضوع الهوية ويطمئن إلى كونية الحضارة الإنسانية . في هذا الوضع ، المقيد إلى استبداد العادات ، التمس الطهطاوي ، المسلم الورع المتمسك بإسلامه ، المعرفة لدى روسو ومونتيسكيو ، وحاو محمد عبده ، مفتي الديار المصرية ، الفيلسوف الإنجليزي التطوري سبنسر ، وتعلّم فرح أنطون من نيتشه وماركس وحاكي الكواكبي أفكار بلنط وألفياري ، وترجم هيكل أفكار روسو ووسط سلامة موسى أفكار برنارد شو وج . هـ . ويلز واستفاد طه حسين من منهج ديكرت . . .

تغوي الثنائيات السابقة باختزال مريح ، يعطي «المؤمن» الذي يقرأ نظرية التطور صفة : التلفيق ، ويرمي على العقلاني الذي لا تؤرقه الهوية بنعت : التبعية ، أو يغدق الصفتين على الطرفين معاً . فقد قبل المثقف المسلم من الحضارة الأوروبية بما اعتقد أنه لا يعارض إيمانه ، كما لو كان في هذه الحضارة إسلام آخر مبرراً من النقص جدير بالاكشاف ، وأقبل العقلاني الوليد على الحداثة الأوروبية بإيمانية جامحة . غير أن الأمر ، في سياقه المعقد العناصر ، لا يتفق مع التبسيط المعتل ، لأن البحث القلق الطموح ، كما وحدة النظري والعلمي في ممارسة المثقف المستتير ، كان يأخذ بيد الباحث إلى موقع لم يتوقعه ، مترجماً أولوية التحويل الاجتماعي على غيره . فالطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) ، الذي حاذر بالألّا يأخذ من الأفكار إلا ما يرضى الشرع عنه ،

وصل ، دون مشيئة ، إلى مفهوم « الأمة » المحددة جغرافياً ، بما جعله يضع الانتماء الوطني فوق المعتقد الديني ، وينظر إلى التاريخ المصري القديم باحتفال كبير . بل إنه ، وهو يعمل على ملاءمة الشريعة مع المستجدات أجاز للمؤمن ، في ظروف معينة ، أن يقبل بتفسير للشريعة مستمد من مذهب شرعي غير مذهبه . وما كان مسار الشيخ محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) ، الذي زامل الأفغاني في المنفى الباريسي إلى أن أصابه اليأس ، مختلفاً ، ذلك أنه رأى في قبول التغيير طبعاً من طبائع الإسلام ، إذا فهم على حقيقته ، ورأى في الاجتهاد العارف جسراً يصل بين المدنية المعاصرة والإسلام الحقيقي . وهذا الدور ، الذي على المسلم المستنير القيام به ، يعين النخبة المؤمنة ، التي لا ترضى عن الجمود ولا تقبل بالتكفير ، فريقاً وسطاً بين القوى التقليدية والقوى الحديثة ، وبين طلاب علوم الدين وطلاب المعارف الحديثة . سعى الشيخ عبده إلى التجديد الديني ووضع فيه « سياسة تعليمية » تخبر عن الأبعاد النظرية والعملية التي حايت مشروع الإصلاح . بهذا المعنى ، لا تبقى الأفكار التطورية ، التي وصلت الشيخ المصري بالفيلسوف الإنجليزي ، زخرفاً خارجياً ، بل تنتج أفكاراً غير متوقعة ، شاءها الشيخ أم وصلت دون تخطيط منه . فقد قصد عبده ، في بداية بحثه ، إلى مواجهة العلمانية ، التي دفعته إلى حوار متسامح مع فرح أنطون ، بإسلام لا تعصب فيه ، يتميز فيه الجوهرى الثابت من غير الجوهرى القابل للتغيير . لكن البحث ، الذي يرى في النص الديني الحاجات الإنسانية قبل غيرها ، انتهى إلى إقامة جسر تعبر منه العلمانية إلى النص الديني ، ولو من أبواب مواربة ، مثلما أشار البرت حوراني . ولعل هذه العلمانية المواربة هي التي حايت خطاب قاسم أمين (١٨٦٥-١٩٠٨) ، وهو يكتب عن « تحرير المرأة » ، محدداً أفق التحرر بالزمن الآتي لا بالماضي الذي ذهب . ففي كتابه الأول ، كما في الكتاب اللاحق الذي يرد به على خصومه ، ضيق أمين دلالة المدنية الإسلامية ، التي ازدهرت قبل صعود العلوم الحقيقية ، التي هي علوم جاء بها الزمن الأوروبي الحديث ، لا الأزمنة التي سبقته . عاين المسلم المستنير النص الديني بالحاجات الإنسانية المستجدة ، وانتهى إلى نص لا يعوزه التناقض ، وإلى منظور قلق تحرر من اليقين الأعمى . في شروط كهذه ، كان المثقف التنويري مثقفاً ممزق الوعي ، قبل أن يكون شيئاً آخر ، لا تقنعه كثيراً هويته المتوارثة ، ويواجه الأوروبي المنتصر بهويته المتوارثة ، التي لا يطمئن إليها .

هجس الحدائثي المسلم بمعادلة فكرية تؤمن الحدائث الاجتماعية ونقاء العقيدة معاً ، على خلاف المثقف اللاديني الذي بدا مهجوساً بالدنيوي لا بغيره . انطلق فرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢) من تجربة ذاتية أفضت به إلى قضايا عامة ، وجوها العلمانية والمواطنة والليبرالية السياسية سابقاً ، زمنياً ، قسطنطين زريق الذي سيعيد ، لاحقاً ، طرح القضايا عينها بوضوح أكبر وتجربة مغايرة . عالج أنطون سؤالين : يمس أحدهما علاقة الدين بالسياسة ، ويفصح عن طموح سياسي في آن ، يبين أن الدين المسيحي المشرقي لا يتدخل في السياسة ، ويطالب ، تالياً ، الدين الآخر ، أي الإسلام ، بالأب يزوج بذاته فيها ، تطلعاً إلى فضاء سياسي تصوغه الفضائل الفردية « العلمانية » . أما السؤال الآخر ، وموضوعه حرية الفكر التي يحتاجها التأمل الفلسفي

دراج: الحداثة العربية بين زمنين
والديني ، فذهب إلى زمن ابن رشد ، كي يبرهن أن تكافل السلطة السياسية والسلطة الدينية يقمع الفكر ويقوض أسس التأمل الفلسفي . اعتماداً على هذا المعطى التاريخي قال أنطون ، متكئاً على منظور فلسفي وضعي ، باستقلال السياسي عن الديني ، وبحق الفكر في الحرية والحوار الحر ، ويتأكد وحدة الطبيعة البشرية ووحدة حقوق البشر وواجباتهم ، تمتعوا بإيمان ديني أم كانوا خارج الأديان السماوية جميعاً . ومع أن دعوته إلى العلمانية بقيت بداية نوعية لا أكثر ، فقد فتحت أفقاً نظرياً غير مألوف ، انجذب إليه محاوره محمد عبده ، الذي ينسب البعض إليه إمكانية «علمانية إسلامية» ، رغم تناقض العبارة . ومثلما فصل أنطون بين الديني والسياسي ، منزهاً الأول عن الانتفاع السياسي والاستخدام السلطوي المهين ، فصل طه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣) لاحقاً بين العلم والدين ، محدداً لكل منهما مجالاً خاصاً به ، منادياً بحرية البحث العلمي ومحدداً العلم الديني اختصاصاً بين الاختصاصات الأخرى ، دون مرتبة أو أفضلية . كان في الفصل ما يحيل العلم على المدنية الأوروبية المعاصرة ، ويُرجع الدين إلى حيز الإيمان الفردي والمنظومة الأخلاقية . ولأن المدنية المعاصرة تقوم على العلم والحرية لا على الدين والتكفير ، استبدل حسين ، وهو العقلاني الليبرالي المتسق ، بالعاطفة الدينية الحياة الوطنية الحداثية ، محولاً المدرسة إلى مجاز كبير ، يتضمن الديمقراطية والعقلانية والحضارة الإنسانية والحداثة الاجتماعية في ألوانها المختلفة . ربما يكون في «تنوير» طه حسين ، كما في أفكار فرح أنطون ، إيمانية متفائلة جديدة ، تُصرف الزمن المحلي التقليدي بزمن حدثي غريب ، دون أن يهون هذا من شأن الأسئلة المصيرية التي أطلقها مثل : الإصلاح التعليمي الشامل وتحييد المؤسسات الدينية وترهين اللغة العربية وكتابة التاريخ العربي - الإسلامي بشكل موضوعي وإنجاز دولة الدستور والمواطنة ، وغيرها من الأسئلة التي أدى وأدها إلى حطام العالم العربي .

يطرح الفكر النهضوي ، من وجهة نظر الحاضر ، ثلاث قضايا أساسية على الأقل : لم يكن هذا الفكر مهياً ، تاريخياً ، للتعامل مع أسئلة فرضها زمن تاريخي مغاير ، أنتج عقلانية خاصة به ، تجاوزت مفهوم الرعية بمفهوم الشعب والمرجعية الدينية بالمرجعية الدنيوية والعقلية السحرية بالعقلانية العلمية .. ففي مقابل عالم متخلف مستعمر ، تتبادل السلطة المتوارثة فيه المواقع مع مقدس متوارث ، كانت أوروبا الصناعية قد خلقت عالماً «لا سحرَ فيه» ، يستبعد تدخل المقدس في نظام الأشياء الطبيعية والإنسانية ، ويرى أن الطريق إلى العلم يوازي الطريق إلى الله ولا يتقاطع معه. ولعل الفوات التاريخي لمجتمع شرقي ، لا ينتبه إلى فواته ، هو ما حرّض رجال الدين ، في منتصف العقد الثالث من القرن الماضي ، على رجم كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق الذي نقض «بداية الخلافة» ، في ظرف تاريخي طريف لا يزال فيه حاكم مصر ، الخاضع للسيطرة الاستعمارية الإنجليزية ، يتطلع إلى منصب الخلافة ولقب «أمير المؤمنين» .

وإذا كان حلم الخلافة المتجدد ، في وجهه الظاهري ، استثناءً لعادات «سياسية سامية» ، فقد كان ، في وجهه الجوهرية ، نفيًا للمدنية المعاصرة ، لأن الإنسان الحديث ، يتعيّن بالمقدرة والإرادة وحرية الاختيار . أملى هذا الوضع ، الذي يحثك بالمدنية ويهرب منها ، على المثقف المستنير

صيغة متناقضة ، توالف بين الواجب ، الذي يرث واجباً سبق ، والتجربة ، التي تتعامل مع جديد غير موروث .

توقف الفكر النهضوي ، ثانياً ، أمام التفوق الأوروبي في طوره الأخير ، متوهماً المحاكاة السهلة والمقايسة اليسيرة ، دون أن يتوقف أمام السيوروات المادية ، التي أنشأت الحضارة الأوروبية من ناحية ، وأنتجت فوات «المجتمع الشرقي» من ناحية ثانية . لذا نظر الشيخ محمد عبده إلى أفكار معاصره سينسر ، دون أن يسأل عن أفكار «غاليله» (١٥٦٤-١٦٣٧) ، كما لو كان جوهر المدنية من جوهر الأفكار ، وجوهر الأخيرة من جوهر ديانة مسيحية ، يفوقها الإسلام زهداً وعقلاً وتسامحاً . وتلقف طه حسين أفكار رينان ودوركايم وأناطول فرانس ، وغيرهم من المعاصرين ، مستمتعاً بليبرالية أوروبية متأخرة ، بعيدة عن مصادرها الأولى القوية الملهمة ، بلغة عبدالله العروي ، التي تستدعي هوبس وجون لوك ومونتيسكيو . ووقع فرح أنطون ، الذي استعاد دروس ابن رشد ، على خليط فكري ، يتمازج فيه نيتشه وماركس والسيد المسيح وحرارة رسولية نزهة ، تهجس بـ«الإنسان الأعلى» . أما سلامة موسى ، المأخوذ بالعلم والتقنية والصناعة إلى تخوم الطرافة ، فأعجب بأفكار معاصره ج.هـ. ويلز ، أي بالعلم الأوروبي المتحقق ، دون أن يستذكر جيمس واط ، مخترع الآلة البخارية الذي عاش في القرن الثامن عشر ، والذي أفرد له ب.م. هولت صفحات في كتابه «صانعو أوروبا الحديثة» .

تأتي القضية الثالثة من الموقف من «الزمن العالمي» والتعامل معه . فقد اعترف المثقف المستنير ، الذي وضع الهوية الدينية جانباً ، بـ«الزمن العالمي» ، ولم يعرف أن زمن مجتمعه المفوت وجه من وجوه الزمن العالمي وأثر له ، وأن المحاكاة فرضية مريضة ، ذلك أن كونية الحداثة ، وهي فكرة صحيحة ، لا تعني كونية الأدوات والسبل المؤدية إليها . كأن داعية الحداثة الحاسم رأى في الزمن العالمي زمناً أصلياً وفي الأزمنة «المتخلفة» أزمنة خارجية مغايرة ، عليها أن تلتحق بالزمن الأصلي وتندمج فيه . نسي هذا التصور أن في الزمن العالمي زمناً استعماريّاً محايثاً له ، يعالج بما ينقض المحاكاة ويقترح طرقاً مغايرة للتقدم والنهضة . ولعل وهم المحاكاة هو الذي أقنع فرح أنطون بكتابة روايته «المدن الثلاث» ، التي كُتبت في الإسكندرية وبحث عن قارئ لها تزود بثقافة الثورة الفرنسية . وإذا كان المثقف ، الذي لم تؤزقه الهوية ، قد قسم الزمن العالمي إلى أصلي ولاحق متجانسين ، فإن المثقف المؤرق بهويته أكد القسمة بدوره ، معتقداً أن واقعه ينتمي إلى زمن جوهرى مفارق ، وأن في حضارته الأصلية ما يعصمها عن التفاعل مع «الحضارة العالمية» . وهذا المنظور ، الذي أقلقته التجربة في عصر النهضة إقلاقاً شديداً ، ما لبث ، في أزمنة الانحطاط القادمة ، أن أخذ صيغاً جديدة عناوينها : الشخصية الحضارية المكتفية بـ«تخلّفها» ، والخصوصية الجوهراية التي تُترجم موضوعياً بشنائية الفساد والاستبداد ، والهوية المنغلقة التي تكفر المناقفة ، التي هي الاسم الآخر المرادف للعقلنة ، حيث الأسرار لا وجود لها ، وكل الأسرار قابلة للكشف والتداعي . لهذا ، فإن قراءة التراث ابتداءً من خصوصيته تعيد إنتاج تخلّفه ، لأن التراث ، كما الفكر بعامة ، يتطور ويتقدم بأسئلة من خارجه وبأسئلة خارجه عليه .

دراج: الحداثة العربية بين زمنين
وهذا الزمن المتخلف ، في شكله الاستعماري المسيطر المطلوب ، ترجم له ذات مرة وزير الخارجية الأمريكية «جورج شولتس» ، الذي صرّح بأن الديمقراطية لا تتفق مع التقاليد الإسلامية .
إن عدم الاعتراف بوحدة الزمن العالمي ، كما الوهم المساوي بين الركود والفضيلة ، هو في أساس «علم التراث» ، الذي ازدهر بعد هزيمة حزيران الذي يعيد ، على طريقته ، قسمة الزمن العالمي ، حيث «علوم المؤمنين» القائمة على الإيمان البلاغي تواجه «علوم الغرب» المشغولة بقضايا المجتمع والطبيعة ، وحيث العلوم الأولى مهجوسة بالذهاب إلى الماضي على خلاف خصمها «المتدهور» المفتون بالمستقبل . ليس غريباً في فضاء اجتماعي استقل من التاريخ أن يختص علماء الغرب بالفيزياء والكيمياء والرياضيات وبما يقهر الأمراض المستعصية ، وأن يُحيل «علماء الهوية» على الفقه واللغة وشؤون الشريعة ، وعلى ما يحصّن التخلف بالمقدس وما ينصّب التخلف مقدساً أصلياً . وليس غريباً أيضاً أن يعتقد «علماء الهوية» أن في علومهم المفترضة ما يفصلهم عن الزمن العالمي وقيهم من شروره ، علماً أن علومهم الراكدة المتأبدة أثر لهذا الزمن ومحصله له ، بل إن هذه العلوم شرط لإعادة إنتاجه ، كما ألمح «شولتس» بكلبيّة صريحة .

ظهرت مقولات الهوية ومشتقاتها ، في أشكالها التنويرية الأولى ، في حقبة تاريخية محددة تبحث في معنى التهديد والمقاومة ، على خلاف أشكالها المتمددة لاحقاً ، التي أقصت البحث والتحفّت باليقين . كانت المقولات التنويرية قلقة ، يقلب وجوهها وعيٌ مُمزقٌ ، بل مقولات انتقالية ، تعرف «ما قبل» ولا تعرف عن «ما بعد» أشياء واضحة . لهذا اعتقد الطهطاوي بأن العلماء يشكّلون الفئة الوحيدة القادرة على نقل الفكر الجديد إلى الجيل الجديد ، فهم حراس العقيدة من ناحية والعاملون على توليد جيل متعلم يقبل بأفكار الإصلاح ويعيد إنتاجها من ناحية ثانية . استأنف محمد عبده بدوره موقف سابقه ، مؤكداً التوسط التربوي بين طلاب التراث وطلاب فنون العصر . وهذان الأمران معاً ، اللذان يجمعان بين الواجب والتجربة ، حاولهما طه حسين في مشروع تربوي غير مسبوق ، يشتق المجتمع من المدرسة الحديثة والمدرسة من السلطة والحديثية ، طموح المثقف المستنير ، الذي اعتقد أن في المعرفة المستجدة ما يهزم الفوات وينصر الحديثية ، يتكشّف في مقولات : دور العلماء ، التوسط التربوي ، المدرسة التقدم . وهذا ما يفسّر دلالة جملة تنويرية بعيدة عن تجهيل لاحق تقول: «لا خلل في الإسلام لأن الخلل كله في المسلمين» ، التي تقصد إعادة تربية الذين وقع عليهم الخلل كي يثوبوا إلى جادة الصواب ، والتي إن ترجمت بلغة طه حسين أصبحت : «لا خلل في المجتمع المصري بل الخلل كله في الجهل المحاصر به» . بيد أن في التفاؤل المستنير ما يوهن أركانه ، لأن «علماء الفكر الجديد» يقترحون الأفكار ولا يمتلكون وسائل توزيعها متحررة من التقليد وعادات القراءة والكتابة التقليدية . ولعل الفرق بين معنى الفكرة ومآلها ، وهو ما اشتكى منه طه حسين أكثر من مرة ، هو ما وضع على لسان رواد الإصلاح جملاً يائسة مبرأة من اليقين ، كأن نقراً في كتاب هشام شرابي «المثقفون العرب والغرب» حواراً يائساً عن مستقبل التقدم والإسلام: «وكنّا في دار

الأستاذ الإمام نتحدث في ما أشيع عن رغبة الأمة اليابانية في التدين بدين الإسلام، قال الشيخ حسين الجسر : إذاً يرجى أن يعود إلى الإسلام مجده . قال الأفغاني: دعهم، فإني أخشى إذا ما صاروا منا أن نفسدهم قبل أن يصلحونا...»، وقال آخر : «إذا كنا يا قوم مسلمين في جميع معنى كلمة الإسلام، بحيث لو قام عمر بن الخطاب من مرقدته وساح فينا على ناقته من سور الصين إلى شطوط الأتلاتيك لما شك في أننا مسلمون ، إذا كنا كل ذلك فلم يصدقنا الله وعوده التي يستحيل أن يقع فيها خلف ...» .

يختزل بعض دعاة الحداثة المتأخرين ، ومنهم أدونيس ، الفكر النهضوي إلى ثنائية التلفيق والتبعية ، ويختصره «متأسلمون متأخرون» إلى خيبة نجسة عكّرت صفاء العقيدة ولم تنجز الإصلاح . بل إن حسن حنفي ، الذي تحمّس لفكرة «اليسار الإسلامي» ، رأى في الفكر النهضوي دعوى مسيحية قبل أي شيء آخر ناسياً ، أو متناسياً ، أفكار أحمد لطفي السيد ومحمد حسين هيكل وخير الدين التونسي وطه حسين ، إلا إذا كان الأخير ، كما غيره ، مسيحياً بدوره ، وهو قول ازدهر مع ازدهار «الفورة النفطية» ، التي أعقبت هزيمة حزيران ١٩٦٧ . يفترق الحكم ، في شكله ، إلى الموضوعية ، ذلك أن الفكر الإصلاحي انفتح ، في شروط معوقة ، ليس آخرها الاستعمار ، على الآخر الأوروبي ، باحثاً عن معنى الذات والآخر ، سواء أدرك أنهما ينتميان إلى زمن عالمي واحد ، أم اعتقد بانتمائهما إلى أزمنة متخالفة . فقد دخل الأفغاني ، حين وصل باريس عام ١٨٨٤ ، في حوار مع الفرنسي رينان ، مؤكداً أن العلم والإسلام لا يتناقضان ، وساجل شبلي شمیل رافضاً نظرية النشوء والارتقاء ، كما ناظر محمد عبده بدوره الفرنسي هانوتو والشامي المقيم في مصر فرح أنطون ، وردّ قاسم أمين على خصومه ، ووضع عبدالله النديم في مقالته روحاً سجالية.. يعلن الحوار في ألوانه المختلفة ، بشكل صريح أو مضمّر ، عن قبول بنسبية المعرفة ، يطرح أسئلة ولا يصل إلى إجابات نهائية ، ويتضمن شكلاً من «الثقافة» ، تجبر على تفعيل الفكر وتعميق المعرفة ، وهو ما تصرّح به مداخلات محمد عبده مع خصومه . وهذا الإشكال الذي يريد التعرف على آخر الرد عليه سبب الانزياح اللامقصد ، الذي ألمح إليه البرت حوراني ، مشيراً إلى تسلل العلمانية إلى خطاب محمد عبده ، وسبب زعزعة اليقين ، التي جعلت الأفغاني يندد بمسلمين يستطيعون إفساد غيرهم ولا يستطيع تخليصهم من فسادهم أحد . والأمر كله أن القول التنويري مشروع غير مكتمل ، طرح من الأسئلة أكثر مما أعطى من الإجابات ، وهو سيرورة مجهضة ، عطّلها ما جاء بعدها ، متطيراً من «التنوير» و«الثقافة البرجوازية» ورافعاً شعار : «الثورة» .

أسس المجتهد التنويري لمقولة جديدة هي : المثقف ، ولو بالمعنى الانتقالي ، الذي ولد في حاضنة دينية ، وكشفت له أسئلته النظرية - العملية عن قصور حاضنته الأولى ، فاحتفظ بها وأقلقها بأسئلة غريبة عنها في آن . فقد كانت تلك الحاضنة ، التي تنوس بين البلاغة اللغوية والإعجاز القرآني ، غريبة عن أسئلة غريبة عنها مثل : الوطنية والمواطنة والبرلمان والحكم الديمقراطي ومقولة الفرد والعلوم الإنسانية .. بهذا المعنى ، فتح المتعلم المستنير أفقاً نظرياً

جديداً ، ذلك أن الجديد المعرفي يبدأ بإقلاق اليقيني القديم بسؤال لم يتوقعه ، وبالأفق الذي تستدعيه الإجابات الغائبة . وعلى هذا ، فإن الشيخ التقليدي ، الذي لم يعد شيخاً ، وضع في أساس مقولة المثقف أسس قضايا معرفية جديدة ، الأمر الذي يجعل كمال عبد اللطيف اليوم يفتتح حديثه عن العلمانية بكتابات فرح أنطون ، ويقنع عبدالله العروي أن يبدأ كتابه « مفهوم العقل » بدراسة نافذة رائدة عن الشيخ محمد عبده . إذا كان رجل الدين المستنير قد فتح أفقاً نظرياً لمثقف تنويري جاء بعده ، فإن هزيمة الأخير هزمت معه رجل الدين المختلف الذي سبقه .

٢- من الانتصار على التخلف إلى انتصار « علم التراث » :

يغدو التاريخ مفهوماً بمسألة ما يدور داخله ، بعيداً عن النوايا والمقاصد والطموحات . وما دار داخل « التاريخ النهضوي » سمح بتحرر العقل وقمعه ، وحرر أسئلة واعتقل إجاباتها . وهذا الداخل ، الذي تمازجت فيه أزمنة غير متجانسة ، أفزع الأفغاني وهو يرى إلى قدرة المسلمين على إفساد غيرهم ، ودعا قاسم أمين إلى أن يعاين « المرأة في رقّ الرجل والرجل في رق الحاكم » ، وحرّض طه حسين على هجاء شيخ أزهرى يتحدث متبجحاً بلغة مبيتة لا يعيها هو ولا يفهم غيره منها شيئاً ، ودفع أحمد أمين إلى كتابة تاريخية متحررة من الأساطير . . . لم تقطع هذه المواقف كلها مع التراث ، ولم يكن بإمكانها أن تفعل ، فقد كان العقل في رق التراث ، والتراث في رقّ السلطان ، بلغة قاسم أمين . وسؤال القطع في ذاته لا جدية فيه لأن المطلوب ، نظرياً ، قراءة انزياح النظر ، الذي بدأ من تراث لا يطمئن إلى الأسئلة ، وانتهى إلى تراث مقلق لا يتصف بالعصمة . صدر الانزياح عن إقلاق التراث بأسئلة من خارجه - « من أين جاء تقدم الغرب وانحطاط المسلمين؟ » - ذلك أن وعي حدود التراث ، كما التحرر من سلطته ، يستلزم ، موضوعياً ، قراءة غير تراثية . فلا علم إلا بالتنوع والمختلف والمتعدد ، خلافاً للراكد الراقد المتجانس ، الذي يأمر بتلقين قمعي مطمئن وباستظهار ممثّل لا حدود له ، بروح « تجارة الأموات » مؤمناً بأنه ينشر تعاليم الفضيلة .

يطرح التراث المسيطر الذي سبق عصر النهضة ، وصحا بعد إخفاقها ، أسئلة كثيرة : قُدِّم ولا يزال كتلة متراسة متجانسة ، تجسّد الحق ولا حقّ خارجها ، لا خلاف في عناصرها ولا اختلاف ، وهو ما ينفي العقل وينفيه العقل ، فالمتجانس المتأبد ميت ، والكامل المطلق فوق إمكانيات البشر . ولأن هذا التراث المُوسَّط على ما هو عليه فهو ، لزوماً ، جوهر غير زمني ، يساوي حاضره ماضيه ، وتتساوى فيه أسئلة الحاضر وإجابات الماضي ، إلا من جاء بإجابات « مبدعة » ، منتظراً تهمة الخروج والزندقة . يصدر عن صفات التراث ، التي يجدها علماء التراث ويتجددون بها ، سؤال صعب يخالطه المروق هو : ما معنى إصلاح التراث ، وما معنى الفكر الإصلاحي بعامة ، إذا كان التراث الإسلامي كاملاً في تجانسه ويجسد الحق متجانساً في كماله؟ فلا معنى للإصلاح إلا في إحالته على فساد ينبغي محوه ، ولا معنى للجديد إلا في تعيينه لموضوع تقادم

، والأمران معاً لا يأتلفان مع تراث لا يعنونه القدم ولا يطاله الفساد ، طالما أنه متعال ومحصن بالمقدس . عندها تُصادر الأسئلة المتجددة بإجابات تسبقها ، معلنة عن أرواح مريضة ضلت عن الحقيقة وتلوثت بآثار الأفكار الوافدة . هكذا تصبح الحداثة سؤالاً كافراً ، تزيع الروح من الأزلي إلى التاريخي ومن النصي إلى الواقعي ومن اليقيني إلى النسبي .. بصير هذا التراث الجوهري ، وهو يطمس التعاقب الزمني والتمايز الاجتماعي ، المسلمين جوهرأ بدورهم ، جوهرأ مختلفاً عن غيره ومتفوقاً عليه ، لا يأخذ بحقائق غير المسلمين ، لأنه امتلك الحق الذي لا يمتلكونه. بل إنه ، قد انطوى على منظور طائفي ، يصير غير المسلمين جوهرأ آخر ، شيمته الزيغ والسقوط في الضلال . لهذا ينتقل التراث ، في تصويره الإطلاقي ، من تكفير الحداثة إلى تكفير الحوار مع غير المسلمين ، وصولاً إلى تكفير المعارف والقيم والنظريات غير المسلمة ، بدءاً من نظرية دارون إلى « بدعة القومية » الهادفة إلى تشتيت صفوف المسلمين ، مروراً بضرورة رجم المرأة التي تقود سيارة « وافدة » ، كما أفتى شيخ مؤخراً في المملكة العربية السعودية .

يتعين التراث ، الذي صعد مدوياً بعد إخفاق التنوير ومشتقاته الضعيفة المتأخرة ، عمومية إيديولوجية مجردة تذيب وقائع الحياة المختلفة ، كما أسئلة العلم والسياسة والاقتصاد ، في عمومية بلاغية اعتماداً على ثنائية أبدية لا تقبل بالقياس هي : الإسلام الحقيقي والإسلام الزائف . يتبقى ، والحالة هذه ، من العمومية التي لا تقبل بالقياس أمران أساسيان هما : إلغاء العقل الفردي الذي يعلن ، بأشكال مختلفة ، عن إلغاء العقل المجتمعي ، طالما أن الإجابات تسبق الأسئلة ، وأن مرجع الإجابة متجدد لا يشيخ ، ويتمثل الأمر الثاني بـ « حراس العقيدة » ، أو علماء التراث ، الذين ينتمون ، « رمزياً » ، إلى عهد الخلفاء الراشدين ويتصلون ، معرفياً ، بالمرور الذي لا زمن له ، ويرتبطون ، وظيفياً ، بالسلطات السياسية التي تقنن الاجتهاد والوعظ والفتوى .

تنتهي العمومية التراثية ، المرتكزة إلى التبريك السلطوي والسبات الاجتماعي ، إلى قطعة مغلقة ، تستولد العلماء من التراث ، والتراث من المقدس ، والمقدس من العلماء الذين قدسوا التراث وتقدسوا به . لا غرابة ، إذن ، أن يستنكر « علماء التراث » الجدد الفكر النهضوي « الملوّث » بالضلال ، لأن فيه ما يعمل على تضييق حدود « العلم التراثي » ، ذلك أن قراءة التراث بأدوات غير تراثية تكسر احتكار تأويل النص المتوارث وتأخذ بيد المجتمع إلى أطراف الأزمنة الحديثة ، التي بدأت ، تاريخياً ، مع هزيمة الحروب الدينية . لذا قطع « علم التراث » ، المسيطر منذ عقود ثلاثة ، مع الاجتهاد الإسلامي التنويري ، مكتفياً بعنوان « الصحوة الإسلامية » ، التي يمنع عنها « إيمانها » القياس والمعينة . والسؤال الذي ينبغي طرحه : ما الذي يجعل المثقفين العرب المشغولين بمهنة « التراث » يتحدثون عن إخفاق النهضة في تحقيق « القطع المعرفي » ، دون أن يتحدثوا عن الفكر العربي المسيطر ، الذي قطع مع التنوير في أسئلته الحقيقية ولاذ بعموميات لا تؤرق أحداً؟ يقوم الجواب ، بدهاء ، في تمشيخ السلطة السياسية ، بلغة عزيز العظمة ، التي عملت على تمشيخ المجتمع ، وصولاً إلى توطيد « علم التراث » ، الذي همّش المثقف الحديث وأعاد ، في

دراج: الحداثة العربية بين زمنين
حالات كثيرة ، إلى مواقع الشيخ التقليدي القديم ، حيث «علم التراث» مهنة جلييلة ، تُرضي السلطة والشعب والمستشرقين.

في مقابل شيخ تقليدي استنكر اجتهاداً «مريباً» نقض «عالم التراث» الجديد ، المزود بألقاب أكاديمية ، الفكر النهضوي باسم «قطع معرفي» مفترض ، يفصل بين الإيديولوجي والعلمي ، وبين الأسطوري والتاريخي . ظل الطرفان ، رغم اختلاف الألقاب ، يدوران في «علم كلي» يسخف بدايات التنوير ويختصر الواقع المعيش إلى تمارين مدرسية . وهذه التمارين هي التي أثارت موضوع القطع المعرفي ، دون أن تتأمل الشرط النهضوي ، أو أن تتمهل في قراءة القطع المفترض . فقد وضع المثقف النهضوي ، الذي جمع بين النظر والعمل ، في مقولاته الفكرية سياسة تعليمية تحتل ، موضوعياً ، الصواب والخطأ وتتضمن ، قصدياً ، المكر والمهانة . لم يكن عاكفاً على «مهنة التراث» ، التي تحاكم كتاباً بآخر ، دون أن تُعنى بما هو خارج النص أو تكثر به ، ولم يكن مؤرقاً بأغراض المثقف المهني ، بلغة إدوارد سعيد ، ولا بقواعد «المهنة الفكرية» ، التي تتصيد السياق المفيد قبل غيره ، متنقلة بين «المواضيع» وهي تنتقل بين المواسم . لهذا يبدو طرح سؤال القطع المعرفي على السياق النهضوي متعملاً ، يعف عن الجوهري ويحتفي بالهوامش . فهو لم يكن ممكناً بالمعنى التبسيطي ، الذي يرى في التراكم المعرفي الكيفي - الكمي مدخلاً للانتقال من إشكال معرفي إلى آخر ، ولا بالمعنى النظري الذي يقرأ القطع في مستويات متعددة ، تتضمن النظري والعملية والإيديولوجي والتربوي ، كما أشار باليبار . فالقطع المعرفي ، الذي قال به جاستون باشلار ، لا يتحدد بالتجارب المتعددة التي أفضت إلى اختراع الكهرباء ، على سبيل المثال ، بل بالمصباح الكهربائي المنجز وبأثره على جملة من الممارسات الاجتماعية ، أي أن القطع محصلة لممارسة معرفية تنطوي على ممارسات اجتماعية أخرى ، لا تختزل ، ولا تقبل الاختزال ، إلى سؤال كتبي ، يرد من كتاب إلى آخر . وهذا ما ذهب إليه ألتوسير حين ربط بين الممارسات الاقتصادية والسياسية والإيديولوجية والنظرية ، ووضع الممارسات جميعاً داخل «كل اجتماعي» تُؤلفه هذه الممارسات جميعاً .

يفصل القطع المعرفي ، في التصور المدرسي ، بين موضوع المعرفة وشروطه الاجتماعية ، ويضاعف الفصل في الخلط بين الكلمة والمفهوم ، فمعنى القطع يقوم ، جوهرياً ، في النموذج الذي أنجزه ، في المجال المعرفي - الاجتماعي الصادر عنه ، الذي يفتح على أسئلة جديدة ويربك فرضيات قديمة . وهو حال الماركسية التي واجهت النظريات الاقتصادية «البرجوازية» بتصور مغاير لها ، وجابقتها بتأويل جديد للتاريخ ، مثلما جاء في سطور ميشيل فوكو ، تحتل أكثر من تأويل . يتكشّف القطع ، أو نموذج القطع ، في المفاهيم النظرية والآثار العملية المترتبة عليها . من الغريب أن «التراثيين العرب» يكتفون بالنظري المجرد ، الذي لا يجابه أحداً ، باستثناء مجابهة التنوير الموعود ، الذي واجه خصوماً لا يكفون عن التناسل . ولهذا لا يتوقف القائلون بقطع معرفي ، غائم أو محسوب الوضوح ، وليس آخرهم الجابري في كتاباته المتأخرة ، أمام كتاب طه حسين «الفتنة الكبرى» ، الذي قرأ في تاريخ الإسلام تاريخاً بشرياً ومن صنع البشر ، مواجهاً

التراث من داخله، ومجاهاً «الأساطير المقدسة» بعلم التاريخ . لم يبلغ هذا الكتاب ، الذي ميّز بين الأسطوري والتاريخي ، آفاقه المنطقية ، بسبب «إشكال إيديولوجي» يداخله ، بل بفعل مجتمع لم ينتقل من الديني إلى الدنيوي، ومن الأبوي إلى السياسي، ومن الإطلاقيه الريفية إلى الوعي الحديث . بقي ، في ممارسته المغترية عن غيرها ، معلقاً في الفراغ ، لأن المعرفي الجديد لا يتفق مع تربية تقليدية ، وهو ما أظهره حسين في كتابه : «مستقبل الثقافة في مصر» .

كتب ب.م. هولت في الفصل الأول من كتابه : «صانعو أوروبا الحديثة» : «كل هذه التحولات في أفكار الناس شكّلت ما نسميه النهضة الذي يعني «البعث» أو الولادة من جديد . ومن الممكن رؤية البداية في إيطاليا في أواخر القرن الثالث عشر ، في عهد دانتي ، ومن إيطاليا انتشرت الأفكار الجديدة إلى البلدان الأخرى في أوروبا الغربية ، ولكن بصورة تدريجية . وفي إنكلترا كان القرن السادس عشر قرن البعث ...» . إذا وضعنا تعبير «صورة تدريجية» جانباً ، الذي يستدعي تأسّي فؤاد زكريا على تقهقر مجتمعي عربي إلى ما قبل نهايات القرن التاسع عشر ، نصل إلى تعبير : «كل هذه التحولات» ، التي أقامت التقدم الأوروبي على سيرورة متصاعدة ، وبنيت التقدم على تحولات نظرية - عملية متعددة العناصر ، لا تختصر إلى بلاغة القطع المعرفي . ولأن التقدم يزهّد بالبلاغة، فإن كتاب «هولت» ، وفي ستة فصول ، يعطف كشوف غاليله على الاكتشافات الجغرافية وفكر ميكيافيلي السياسي على الإصلاح الديني لمارتن لوثر وجيمس واط على جون لوك، وفكرة الديمقراطية على الثورة الصناعية وتطور الإنتاج ووسائل النقل ، ويعطف القومية على هذه العناصر التحويلية جميعها ، لأن القومية لا تشتق من أرواح الأجداد . قرأ المؤرخ النزيه «القطع» بين الأزمنة الحديثة والقرون الوسطى في جملة تحولات متفاعلة ، تحتضن الديني والفلسفي والسياسي والعلمي والتقني والصناعي والإصلاح اللغوي ، التي وطدت تصوراً للعالم يقبل بالتجريب ويتجرأ على اليقين، ويرى السيرورة في المعارف والقيم وأنظمة الحكم ... اتكاء على هذا ، فإن مواجهة التاريخ النهضوي العربي ، في أطبافه المختلفة ، بفكرة القطع المعرفي يقصد ، بذرائعية مضمرة ، أو بيرغماتية فجّة ، إلى تسويغ مقنّع للحالة السياسية والاجتماعية القائمة ، موهماً بأن النهضة تقوم على اجتثاث «التنوير المغترب» لا على بعث تنويري جديد .

لم يرَ باشلار ، على خلاف «علماء التراث» الحداثيين ، في القطع المعرفي مبتدأ ، ولم يرَ الأوروبيون في النهضة مبتدأ آخر . فمفهوم النهضة ، كما يذكر محمد الوقيدي ، لم يظهر في اللغات الأوروبية إلا في القرن التاسع عشر ، مشيراً إلى واقعة تاريخية بدأت في إيطاليا وعمت أوروبا كلها منذ القرن الرابع عشر . عبّر المفهوم عن «شيء تحقق»، وأحال على «أمر أنجز» ، على مبعدة عن تخطيط عربي أطلق النعت على ظاهرة وليدة وساوى بين النضج والولادة ، كي يستقيم له التفاؤل ، في لحظة رحلت ، ويستوي له الهجاء في لحظة لاحقة . وواقع الأمر أن المثقف النهضوي ، الذي اجتهد في حقبة هي أقرب إلى الطفرة ، انشغل باستنطاق التخلف العربي لا بالمسميات المتأنقة ، الأمر الذي وضع على قلمه تعابير كثيرة : «سيادة التأخر ، الانحطاط ،

دراج: الحداثة العربية بين زمنين
التخشّن، التوعّر، القديم، الفتور والهبوط...»، متطلّعاً إلى: «النهوض، الجديد، التمدن، البعث، الرقي، الارتقاء، التحضّر...». كان منطقياً، في فكر ينطلق من الواقع لا من الكتب المترجمة، أن يتعامل جورجي زيدان ويعقوب صروف مع كلمة النهضة، وأن يُؤثر طه حسين ومحمد حسين هيكل الحديث عن القديم والجديد، وأن يتكلم السوري سامي الكيالي عن «الحديث»، وأن ينشئ مجلة فاعلة بهذا العنوان.

لم يقرأ الفكر العربي قبل الهزيمة، الفكر النهضوي في تاريخيّته ولم يتأمل تاريخيّة اللحظة النظرية، فاجتث «النهضة» ممارساً «الانقلاب» و«التنوير» قاتلاً بـ«الثورة». وجاء «الفكر الحداثي»، الذي أعقب الهزيمة، بأدوات منهجية جديدة، دون أن يصحّح لا تاريخية الفكر القومي والماركسي اللذين سبقاه متخلياً، هذه المرة، عن الهاجس السياسي ومستسلماً إلى روح الأمة، التي هي روح السلطات الظلامية، التي حطمت الفضاء السياسي، وردّت «الشعب» إلى فضاء أبوي، سبق الأزمنة الحديثة. كان من المفترض، كما أشار عبدالله العروي في كتاباته المتأخرة، أن يقوم الفكر العربي بتحليل أسباب إخفاق النهضة، دون تأثيم أو تصغير، وأن يُنجز اليوم ما لم ينجزه الماضي القريب، وأن يدرك أن النقص الفكري الذي فرضه التاريخ قابل للاستدراك تاريخياً، لأن المشروع الصحيح الذي لا يُنجز لا يفقد صلاحيته التاريخية، رغم إخفاقه. يستلزم إنجاز النهضة، بهذا المعنى، إن كان الأمر ممكناً، دفع الفكر النهضوي إلى حدوده الأخيرة، دون إغراقه بنعوت: التلفيق والتغرّب والتبعية و«تلويث» روح الأمة (الجابري، التيزيني، غليون، حسن حنفي..). لا غرابة، وقد اختصر علماء التراث الحداثيون هزيمة الأمة إلى رذائل النهضة، أن يتحوّل الصراع مع «الغرب» إلى صراع إيديولوجي، بعد أن كان، في فترة منقضية، صراعاً سياسياً - اقتصادياً، منقلباً، رغم الرطانة الحديثة، إلى سلفية، واضحة أو مضرة، ترى الغرب في إلحاده لا في إمبرياليّته. وبسبب هذا أغرق الحداثيون الجدد مفهوم التقدم في نسبية متطرفة، ترى الخصوصية لا التخلف والهوية لا التبعية متناسين، ربما، أن النسبية الحضارية المتطرفة أهون الطرق لتصفية مفهوم التقدم وأسير السبل لطرده المستقبل والعودة إلى الماضي. ومع أن البراءة تجدها مهدياً في جميع الفصول، فإن في تصفية التقدم بحجة الخصوصية ما يبرئ سلطات ظلامية مهزومة، وما يُرضي جماهير مهمّشة أتقنت عادة الصمت، وما يلبي أكاديمياً سعيداً يزاوج بين مهنة الاستمولوجيا ومهنة إيمانية الأمة، طالما أن «المعرفة الحقة» تتعرّف بإتقان أصول المهنة، لا في التجرؤ على اليقين وقول الحقيقة.

في كتابه: «مفهوم العقل» يقرأ العروي فكر محمد عبده موضوعياً، ويعيد بناءه بشكل موضوعي مبيّناً، في اللحظة عينها، أن الموضوعية لا تعني الحياد والتطهّر التقني، كأن نقرأ: «كل ما نقوله هو أنه، كما لا يجب رده قسراً إلى حظيرة المتكلمين، يجب عدم اعتبار أحويته حلولاً شافية كافية لمشكلات العصر، لا فائدة إذن في الوفاء لكل ما قال، كما لا معنى لهدمه نقطة نقطة، وإيداله بخطاب أكثر اتساقاً في الظاهر، وفي الباطن أكثر جزئية ومحدودية...» إلى أن يقول في نهاية الدراسة: «وهذا الهمّ هو الذي يدفعني إلى أن أنظر إلى عبده لا من جهة

أصل ومنبع مقاله فقط ، ولكن أيضاً من جهة أفق أبعد من أفقه هو ، جهة ما أسميته بالمتاح للبشرية ، وهذا المنظور من الأفق المستقبلي ، بما أنه حاصل وقائم ، مفروض على كل دارس مهما قال وفعل ... » . لا موقع لقطع معرفي متبجح ولا لخصوصية ترفض ما هو « متاح للبشرية » ، ولا انبهار بماض يجب جميع الأزمنة . درس العروي الشيخ المصري من وجهة نظر تتجاوزه ، واعترف به كي يتجاوزه ، ودرسه واعترف به وتجاوزه داخل خطاب نهضوي جديد ، ينجز نظرياً ما لم ينجزه الخطاب النهضوي السالف ، ويدرك أن « القضايا النهضوية القديمة » ، التي لم تعثر على حلولها بعد ، تظل حاضرة ومشروعة وراهنة . قدم عبده ، في حدود زمانه ، خطاباً نظرياً وسطاً ، يخفف من غلواء نخبة بهرها التقدم الأوروبي ، ولا يستفز أكثرية مؤمنة أمية . ووضع العروي خطاب الشيخ في خطاب يدعو إلى الحداثة ، وهي كونية ولا تقبل بالتجزئة ، متمثلاً معارف وتجارب مختلفة .

٣- بين علم التراث وسحر الكلمة :

إلى جانب « علم التراث » ، الذي انشغل بوعي الأمة « الجمعي » ، سعد ، ومنذ مطلع السبعينات الماضية ، اتجاه فكري ، جاء من أفق إيديولوجي آخر ، تمحور حول فكرة -أساس هي : الحداثة . أعاد هذا الاتجاه ، الذي بدا أقرب إلى المدرسة الفكرية ، الاعتبار إلى مقولة الفرد ، رداً على إيديولوجيات شعبية محتضرة ، طمست الفرد بثقل المجموع والرغبات الجماعية . كان فيه ، ربما ، محاولة مخذولة ، لا تنفصل عن سياق ظهوره ، لاستبقاء ملامح قريبة من التنوير . لذا وضع السياق في المحاولة تناقضاً ظاهراً ، فجاءت متمردة ومرتبكة معاً ؛ تتمرد على إيديولوجيات وعدت بالثورة وانتهت إلى الإخفاق ، وترتبك وهي تقدم بديلاً مضطرباً مجزواً وغائماً في آن .

تجلت ثنائية التمرد والارتباك في مستويات عدة أولها : العمومية الحداثية ، إن صح القول ، التي تقول بـ« تقدم متعال » ، يرى القائلون به دون أن يرى ، كما لو كان الأفراد الحداثيون بديلاً عن الحداثة . ولعل استبدال الأفراد الحداثيين بالمواضيع التي ينبغي تحديثها هو الذي أعطى الحداثة مرادفاً عاماً آخر هو : الإبداع ، الذي يحيل على حلقة مفرغة ، تشرح الإبداع بالمبدعين وتفسر المبدعين بآثارهم الإبداعية . كان بديهياً ، في تصور يبدأ من العام وينتهي إلى سرائر المبدعين ، أن تُعرّف الحداثة ذاتها سلباً ، كأن تكون ضد المحاكاة والتقليد والاتباع ، كما لو كانت تحاول أن تقطع ، باضطراب كبير ، مع إيديولوجيات « سلطوية » استهلكت ، بلا اقتصاد ، تعابير الثورة والواقع والتاريخ . غير أن التعريف الذاتي عن طريق السلب لم يحلّ قضايا كثيرة ، إذ كان عليه أن يفسر ما يرفض ، أو أن يقع في إنشائية دائرية تتوهم ذاتها نظرية مكتملة . تعبّر المسافة الفاصلة بين التفسير واللفظية المزخرفة ، ربما ، عن مصدر هشاشة الخطاب الحداثي ، الموزّع على مساهمات كتابية غير متكافئة .

دراج: الحداثة العربية بين زمنين

يحتل جابر عصفور موقعا متميزاً في الخطاب الحداثي ، إن لم يكن الصوت الأكثر وضوحاً واتساقاً ، مسنّ الأمر دراساته الأدبية ، أم فاض عنها إلى شيء قريب من التنظير الخالص . والدكتور عصفور مؤهل لموضوعه أكثر من غيره ، تدعمه دراساته النقدية الجادة وانتساب صريح إلى زمن الاستنارة ، ومقاربة عارفة لا تتطير من الواقع ولا تتبرأ من معنى التاريخ ، وممارسة عملية تتقرب من طه حسين في سياق يعن في محو آثاره . ولأنّ عصفور على ما هو عليه ، فإن نصه يمثل مرآة ممتازة تعكس الخطاب الحداثي ، في وضوحه وقصوره الواضح في آن .

نقرأ في كتاب : « هوامش على دفتر التنوير » : « تبدأ الحداثة من انقسام الوعي المتمرد على ذاته ، ليصبح ذاتاً فاعلة وموضوعاً منفصلاً ... » . تبدأ الحداثة ، إذن ، من وعي مفرد يرفض الاتباع ، وينقسم على ذاته ويظل مفرداً ، وآية فرديته ، أو تفرده ، انقسامه إلى ذات وموضوع ، وهو ما يعني ، نظرياً ، حركة دائرية مكتفية بذاتها ، تحتضن الخالق والمخلوق معاً ، دون توسط خارجي . ربما كان هذا التعريف ، الذي يضع في الحداثة شيئاً من اللاهوت ، هو الذي يجعل الخطاب النظري يتحدث عن الحداثة في ذاتها ولذاتها ، منتهياً إلى مساواة الحداثة ، وهي وعي تاريخي ، بـ « الخلق » ، الذي لا يحتاج إلى زمن . لا غرابة ، إذن ، وقد تجردت الحداثة من ماديتها الدنيوية ، أو من العلاقات الاجتماعية بلغة أكثر وضوحاً ، أن تستدعي مفردات تشاكل ماهيتها ، مثل الإبداع والرؤية والابتداع ، كأن نقرأ : « ولأن إبداع الحداثة نتاج حركة هذا الوعي ، فإن هذا الإبداع يتحرك ، دائماً ، في أفق يحدد تصوراتنا عن الواقع ... هذا الأفق المعرفي يجعل من رؤية الحداثة منظومة مختلفة المجالات ... » . يستدعي الخطاب ، المتكئ على وعي تنويري ، الواقع ، دون أن يتوقف أمام التوسطات المادية التي تحدث الواقع ، مؤكداً أن الحداثة رؤية ، وأن الرؤية الحداثية ، تبدأ من وعي انقسم على ذاته ، يلزم نخبة متميزة ، تستبدل بالواقع الذي ينبغي تحديثه الأفراد الممتازين المحدثين عن الحداثة . وبسبب ذلك ، فإن توزيع « الرؤى » على « منظومة مختلفة المجالات » ، تحتمل الاقتصاد والسياسة والتنظيم المجتمعي ، لا يعلن إلا عن عمومية فكرية ، تختزل العلاقات الاجتماعية إلى نص شعري منير ، أو عن نخبة متعالية ترى ما لا يراه غيرها ، أو أنه يفصح عن الأمرين معاً . إن التعريف الرؤيوي للحداثة ، الذي يشدها لزوماً إلى ميتافيزيقا المبدع المتعالي ، هو الذي يجعل عصفور ، وهو ينقد « تجاوزات » المشروع القومي ، يعطي الحداثة صفات غائمة مثل « الهامشي المشاغب ، المريب ، الذي يتشكك فيه الجميع .. » ، علماً أن « الهامشي المريب » تمثل بقوى سياسية معارضة ، أكثر مما تمثل بوعي منقسم إلى « ذات فاعلة وموضوع منفعل » .

لا يأتي ارتباك خطاب عصفور عن نقص في الوضوح ، وهو الذي يربط بين المستويات الاجتماعية بلغة واضحة ، إنما يتأتى عن أخذه بعمومية نظرية لا تُلبّي وضوحه ، هي : الحداثة ، ككلمة مفردة فضفاضة مكتفية بذاتها ، تضع « الوعي المتمرد » فوق شروطه الاجتماعية والحداثة الرؤيوية فوق التحديث المادي . ولا يتحرر الخطاب من ارتبائه حين يصل بين الحداثة وماديتها الدنيوية ، مؤكداً أن « المدينة هي الرحم الذي تتولد منه وبه الحداثة » ، وأن « الحداثة قرينة

التحديث» ، وذلك لسبب أساسي هو أن الخطاب ، في منطقه الداخلي ، ينصّب الحداثة قوامة على التحديث ، علماً أن الأخير هو الشرط اللازم للحداثة الاجتماعية . هكذا تبدأ الحداثة ، التي هي الوجه الآخر للإبداع ، من أولوية الوعي المتمرد على غيره ، لتنتهي إلى أولوية الحداثة على عملية التحديث ، دون أن تدري أنها تتحدث عن أفراد مبدعين مغتربين ، أو غرباء ، عن بيئتهم الاجتماعية .

تصبح الحداثة - الرؤية ، في منطق الاستبدال ، هي النظرية والتحديث هو التطبيق ، بل تصبح الرؤية ، في حمولتها الصوفية الثقيلة ، هي المبتدأ ، تاركة التحديث - الخبر يبحث عن تحقّقه في مجال دنيوي عارض ، كأن نقراً : « والحداثة قرينة «التحديث» بل هي الوجه الذي ينصرف إلى الإنشاء والابتداء على مستوى الفكر والإبداع ، بينما التحديث هو الوجه الذي ينصرف إلى تغيير أدوات الإنتاج المادية للمجتمع ... » . والسؤال هو : كيف تقود الحداثة - الرؤية التحديث المادي إن كانت ، نظرياً ، أثراً له؟ والجواب قائم في جملة أخرى دون أن يكون جواباً : « إذا كانت الحداثة في الفكر والعلم ابتداءً للمعرفة ولأدوات إنتاجها ، فإن الحداثة في الآداب والفنون ابتداءً لرؤية جديدة ... » . يتجاوز الابتداء والرؤية ، كما الصناعة والشعر ، في خطاب وصفي يستولد كلماته من منظور شعري للحداثة يضع الواقع والتاريخ بين قوسين وأكثر . تكون الحداثة معطى جاهزاً ونقطة ابتداء ، يقرّرها الوعي المنقسم ، بدلاً من أن تكون أثراً لسيرورة اجتماعية - ثقافية ، متباينة المجالات والأزمنة ، لا تتحدّد بالوعي المفرد الذي إن تصنّم ، في هالته المبدعة ، غداً وعبثاً منقطعاً عن الحداثة . يتعامل عصفور مع الحداثة ، من حيث هي معطى جاهز ، مثلما تعامل سلامة موسى مع العمل والتقنية ، الذي اطمأن إلى الإنجاز العلمي الأخير ، ولم يتوقف أمام السيرورة التاريخية - المادية التي أفضت إليه . وهذا الموقف ، الذي لا يعوزه التجريد ، هو في أساس الانسجام والتناغم ، اللذين نسبهما عصفور إلى الحداثة والتحديث ، مذكراً بحلم وحدة الإنسان والطبيعة ، دون أن يشير إلى الصعوبات الكبيرة التي تمنع الانسجام والتناغم المرغوبين. لا نظرية في الحداثة بلا نظرية عما سبقها ، وبلا نظرية أخرى عن العوائق التي تواجه الحداثة. وتصور كهذا لا يستقيم مع الخطاب الوصفي المؤسس على أسطورة المفرد المبدع ، الذي يترك «التفاصيل الصغيرة» لعالم الاجتماع والاقتصادي وللمؤرخ الحداثي ، الذي يبدأ من السلطة السياسية لا من المجازات الشعرية . ربما يكون جابر ، الذي أحبطه المشروع القومي إحباطاً شديداً ، قد رحل من النظرية إلى «ما بعد النظرية» ، مكتفياً بخطاب رَعْبِي ، لا يفتح على العالم الخارجي إلا لينسحب منه . لا غرابة إذن أن تبدأ دراسته ، المليئة بملاحظات نيّرة ، بالحداثة وتتوسّل الشعر ، لاحقاً ، مجالاً للإبانة والبرهان . ربما يكون من المفيد أن يقارن القارئ الحصين بين دراسة عصفور عن «الحداثة» ، الموجودة في كتابه المشار إليه ، وبقية الدراسات التي ينطوي عليها الكتاب ، أو أن يقارب بينها وبين ما جاء في كتابه الممتاز «الأدب في مواجهة الإرهاب» ، ليكتشف ، بيسر ، أن عصفور أخذ بكلمة لا تلبّي وضوحه ، كما لو كان خطابه النقدي بحاجة إلى مفهوم نظري أكثر تحديداً ، بدايته الأولى : «الحداثة الاجتماعية» ، التي تحرّر الكلام من

غيوم متابعة لا ضرورة لها .

في دراسة كثيفة الجهد عنوانها : « الحداثة ، السلطة ، النص » يقدم كمال أبو ديب بدوره تعريفاً « حداثياً » للحداثة ، كأن يكتب : « الحداثة في أبسط صورة لها ، هي وعي الذات في الزمن » ، ثم يزيد التعريف وضوحاً فيصبح : « الحداثة إذن هي وعي الزمن بوصفه حركة تغيير » ، إلى أن يقترب من قرار موضوعه قائلاً : « الحداثة اختراق لهذا السلام مع النفس ، ومع العالم ، وطرح للأسئلة القلقة التي لا تطمح إلى الحصول على إجابات نهائية ، بقدر ما يفتننا قلق التساؤل وحمى البحث . الحداثة هي جرثومة الاكتناه الدائب القلق المتوتر ، إنها حمى الانفتاح... » ، لا يتعامل التعريف مع الحداثة بل مع الوعي الحداثي ، المتميز بـ : الشعور الحاد بالزمن ، الذات القلقة ، رفض المطلقات ، التجزؤ على اليقين ، نسبية المعرفة . غير أن التعريف ، الذي يبدأ بالوعي لا بغيره ، لا يلبث أن يخالطه ارتباك لاحق ، صادر عن تجربة حداثية مفردة ، وعن رفض صوفي للواقع ، يضع الوعي الحداثي في لا مكان ، أو يمده بموقع خاص خارج المواقع الاجتماعية كلها .

نقرأ في ما يمس المستوى الأول : « تبدأ الحداثة العربية من اكتناه الذات وتنتهي برفض العالم ، ذلك أنها تكتشف - بعد السبر الأول - أن ما يحجب الذات ويقمطها ويشلها هو تكديس العالم فوقها ، وإناخته عليها بصلب وأرداف وكلكل » ، وتصبح الذات معلقة بين انسحاقها القائم ونزوعها المبرح إلى الحرية ، إلى عالم فسيح كالسما ، طليق بلا حدود... » . يغفل أبو ديب تعريف الذات العربية « المأخوذة بحرية بلا حدود » ، لأنه أغفل ، منذ البدء ، تعريف الحداثة العربية ، معترفاً ، جهاراً ، بأن الوعي الحداثي من ميزة الذين يختبرون سيولة الزمن ويتطيرون من المطلقات ، وهو ما يعيدنا إلى نخبة متعالية تعالج الحداثة انطلاقاً من وعيها الحداثي الخاص والمكتمل . يتراءى المستوى الثاني ، الذي يفصل بين الحداثيين وغيرهم ، في رفض شمولي متطهر يرى في المعيش رجساً كاملاً . كأن نقرأ : « يصبح الزمن - في التصور الحداثي - حلقة متصلة من القمع ، تبدأ بالتاريخ الذي يتراكم كصفائح القبر ، وتنتهي بالحاضر الذي يجثم على الروح عصراً من الجليد وأرضاً يباباً... » ، « لا يبقى للحداثة ، بهذا المعنى ، إلا المستقبل ، لكنه مستقبل حلمي ، جنيني ، مستقبل تصنعه اللهفة فقط ، ولا ضمان على الإطلاق لمجيئه... » . يتحوّل الوعي الحداثي إلى وعي وجودي فاجع ، يعيش حداثته متعالية خاصة به ، تحقّقها في الحاضر مستحيل ، وقدمها في المستقبل مجرد احتمال . يتكوّن الوعي الحداثي ، بهذا المعنى ، خارج المواقع المألوفة والأزمته المعترف بها ، ولا يتبقى له إلا « اكتناه الروح » ، فلا تجسير بين الحداثي وغيره ، ولا جسور بينه وبين تاريخ قوامه السلب .

يعثر أبو ديب ، لاحقاً ، على « التجسير المنشود » بين الحداثة وما عداها ، متوسلاً السلطة ، التي تجسّد الاتباع وتنقض الحداثة ، التي هي إبداع لا يأتلف مع الاتباع . نقرأ : « من هذا الوعي الضدي للزمن ، يأتي كون الحداثة ، بدءاً ، رفضاً واعياً للسلطة... » ، فالسلطة هي النقيض الكامل للحداثة ، ذلك أنها « هي الاكتفاء بالقائم ، هي الرسوخ والترسيخ في إطار

النظام ، هي قولبة الآتي على شكل الكائن . إنها حمى الانغلاق ...» . إذا كانت الحداثة هي حمى الانفتاح ، فإن السلطة هي حمى الانغلاق ، كأنهما عالمان متفارقان ، غياب أحدهما شرط لحضور الآخر . تتراءى السلطة إعداماً للحداثة في الحاضر ، وتستبين الحداثة إعداماً للسلطة في المستقبل ، الأمر الذي يحدّد الحداثة سلطة متعالية مستقبلية ، ويعيّن الحداثيين سلاطين في مستقبل الأزمنة .

ينتج أبو ديب خطاباً غاضباً متمرداً يرفض الواقع وما فيه وينتهي إلى تجريد ، يتمظهر في نقطتين تخصّان : السلطة ، التي تجرّدت في النزوع الحداثي إلى التجريد ، والقارئ الذي تلغيه التوسّطات المستحيلة . يقول أبو ديب : « هذا بحث عن الحداثة في علاقتها بالسلطة ... وهو بحث عن الحداثة في علاقتها بالسلطة كما تتجلى في النص المنتج نفسه » . إذا كانت الحداثة هي النص الحداثي ، فإن السلطة هي النص الاتباعي . تؤوّل الأمور إلى صراع بين نصوص متجانسة مبدعة ونصوص متجانسة مغايرة ، في انتظار «المستقبل الجيني» ، الذي قد يهزم طرفاً وقد ينصر آخر . والمشكلة كلها أن هذا النص الحداثي مخترق بالإيديولوجيات الاجتماعية المختلفة ، وأن نقاء الموهوم لا وجود له ، وأن وهم التجانس لا يدل على الإبداع بل على نسيان الواقع الاجتماعي . والمشكلة أيضاً أن السلطة ليست نصاً ، إلا في عقلية تصنّم النصوص ، فلا وجود لنصوص تحكم بالإعدام وتنشئ السجون ، وتقترح المناهج التربوية . جاء التجريد من تصور مبتسر للتاريخ ، يساوي بينه وبين الشر ، محرراً الحداثي المتمرد من «ريقة الواقع» ، وواضعاً الحداثة خارج التاريخ . لا ينفصل ، بدهاء ، مصير القارئ ، الذي لا وجود له ، عن مصير الواقع ، ذلك أن الحداثة الرؤيوية ترفض الواقع والتاريخ ، وتستبقي مستقبلاً محتملاً . يصبح الخلق الحداثي ، عندها ، خلقاً مكتفياً بذاته ، يحدث عن غربته الشاسعة في «مجتمع بدائي» غير قابل للتحديث ، ويسرد حكاية «الأنبياء الجدد» في زمن متدهور لا يرحب بالنبوة .

تعارض النظرية ، بالمعنى الدقيق للكلمة ، الإنسان الحداثي بالإنسان القروسطي ، معتبرة أن «القروسطي» تمثّل لضيق الفكر والتعصب والسلطة القائمة المتعالية ، التي يتداخل فيها الإنساني والإلهي . بيد أن النظرية ، وهي تقارب الأزمنة الحديثة ، تشير إلى الحداثة في شكلها المتلازمين : الحداثة السياسية التي قوضت السلطة القروسطية بالفعل السياسي الذي أطلقته قوى اجتماعية جديدة متحرّرة ، والحداثة التقنية التي كشفت عن إمكانيات إبداعية لا متناهية . يساوي أبو ديب ، ربما ، بين القروسطي والسلطة السياسية في العالم العربي ، ويحوّل حادثة التحديث والحداثة التحررية إلى «رؤية» ، ناسياً أن الحداثة معطى تاريخي محدد التعيين والمعيار ، لا يختصر إلى فضاء روحي قوامه الإبداع الكلامي . ولعل إرجاع الحداثة إلى إبداع كلامي ، ينوب عنها ، هو الذي يأخذ بيد أبي ديب ، بيسر شديد ، إلى مجال المجاز والبيان والجماليات النصية ، كأن يكتب عن : سلطة اللغة ، المغلق والمفتوح ، الشكل والطقس ... تعود الحداثة الأدبية بديلاً عن الحداثة الاجتماعية ، من ناحية ، وتعود حداثة متعالية ، من ناحية أخرى ، تلتف حول ذاتها ولا تلتفت إلى المراجع الاجتماعية . ينطوي التصور على رومانسية متقدمة

دراج: الحداثة العربية بين زمنين
ويشي ، مادياً ، بفكر رؤيوي يشاكل مجتمعه العربي الذي أعرض ، تاريخياً ، عن التقنية
والمفاهيم السياسية والاقتصادية ، محتفياً باللغة ، من حيث هي أداة خالقة ، أكثر مما هي أداة
توصيل اجتماعي متعدد المستويات .

تنتهي الحداثة الرؤيوية إلى النص المشيئ ، أو بشكل أدق إلى «علم النص» ، مبتعدة
ومقتربة من «علم التراث» ، الذي شاءت أن تكون نقيضاً له . فمثلما أن «علم التراث» يتجدد
بعيداً عن الوقائع المادية ، حتى إن استعان بأفكار ماركس وفوكو وهوسرل ، فإن «علم النص»
ينغلق على مدخراته وقد انتسب ، سعيداً ، إلى البنيوية والتفكيك وما بعد البنيوية . يعيد العلم
الأول إنتاج معتقدات تتاجر بالموت ، ويعيد العلم الثاني إنتاج رؤى تتاجر بالبلاغة . يتقاطع
العلمان رغم اختلاف المواضيع والبدايات ، ينشر الأول «وعي المعاصرة الزائفة» ، ويصل الثاني
، دون قصد منه ، إلى «الوعي التنويري المزيف» . تطفح ، في حدود العلم الأول ، إيديولوجيا
الخصوصية ، التي تنشغل ، بشكل متمل ، بالفرق بين الحداثة الفرنسية و«الحداثة العربية» ،
رافضة أن ترى أن الحداثة ، وهي عملية كونية ، لا تحتاج إلى نعوت وصفات . فالإنسان العاقل
، لا يقرّر أن يكون حدثياً ، يُشاكل الفرنسي أو الإسباني ، بل يسعى إلى أن يكون حدثياً . أما
العلم الثاني ، أي «علم النص» ، فيزيح الإيديولوجيات جانباً ، رافضاً أن يرى أن في مفهوم
الإيديولوجيا إمكانية نقدية كبيرة ، وأن «تشریح النص» ، بالمعنى التقني ، لا معنى له إلا في
التعريف على الإيديولوجيات التي تكوّنه ، من حيث هي منظور يمانع التحرر الإنساني ، أو يسهم
في سيرورته المختلفة . بل إن هذا العلم الغريب ينسى أن العمل الأدبي ، شعراً أكان أم نثراً ،
مزيج من الحقيقة والوهم ، والموثوقية واللاموثوقية ، والمصادقية والخيال . يحتقب «علم النص»
، في تصوره التقني ، على وهم مزدوج ، يعتقد أن قارئ النص روح علمية خالصة لا تلوثها
الإيديولوجيات ، وأن كاتبه روح أخرى لا تقل نقاء ، ملغياً بمحاة سحرية المخزون الثقافي الذي
يخترق العلاقتين . والسؤال هو : من أين تأتي الحداثة إن كانت علاقات القراءة والكتابة أرواحاً
لا يطالها الإيديولوجي ولا يمسه السياسي الذي لا وجود له إلا بالإيديولوجي القائم فيه؟ يجب
عن السؤال عنوان دراسة كتبها كريستوفر نوريس : «كيف أصبح العالم الحقيقي خرافة؟» ، حيث
الواقع والتاريخ والسياسة نصوص بين نصوص شعرية وروائية أخرى . ومن الطرافة بمكان أن هذا
التصور الذي يبتسر الحداثة إلى «نص حدثي» ، يطمئن إلى تقنية «التشريح» البريئة ، ويعزف
عن الدلالة الاجتماعية للتقنية ، التي تشكل مع العلم النظري المعتمدة عليه مصدراً أساسياً من
مصادر الحداثة . إنه سحر الكلمة المكتفي بزمان كلامي وحيد ينقض ، بلاغياً ، الحداثة التاريخية
المتعددة الأزمنة ، التي نهضت على العلمي والتقني والسياسي والفلسفي ، وعلى فنون وآداب
أدرجت في علاقاتها أبعاداً زمنية متعددة .

٤- الحداثة وتعددية الأزمنة الاجتماعية :

تبدأ الحداثة الرؤيوية من كلمة مفارقة ، تتكشف ، وهي تتجسد بشكل مفارق ، نصاً .

يتداعى معنى التاريخ في زمن الأرواح المبدعة ، التي لا تحتاج إلى تاريخ . لكن الباحثين ، الذي يقرؤون الحداثة في تعددية أزمتهما الاجتماعية ، يقولون بشيء آخر . يقول مارشال بيرمن في كتابه الشهير : « كل ما هو صلب يتحوّل إلى أثير - تجربة الحداثة » : « إن الرأسمالية الحديثة ، لا الفن والأدب الحديثان ، هي التي جعلت الرجل يغلي وأبقته على هذه الحال ، مهما كانت الرأسمالية غير راغبة في تحمل الحرارة وشدتها » . جاء القول من تأمل ثاقب لأعمال جوته وبودلير وديستوفسكي وغوغول ومن صفحات طويلة من « البيان الشيوعي » لكارل ماركس ، جاء فيها : « فهذا الانقلاب المتتابع في الإنتاج ، وهذا التزعزع الدائم في كل العلاقات الاجتماعية ، وهذا التحرك المستمر وانعدام الاطمئنان على الدوام ، كل ذلك يميز عهد البرجوازية عن كل العهود السابقة . إن كل العلاقات الاجتماعية التقليدية الجامدة ، وما يحيط بها من مواكب المعتقدات والأفكار التي كانت قديماً محترمة ومقدسة ، تنحل وتندثر ، أما التي تحل محلها فتشيخ ويتقدم عهدها قبل أن يصلب عودها . وكل ما كان تقليدياً ثابتاً يطير ويتبدّد كالدخان ، وكل ما كان مقدساً يعامل باحتقار وازدراء ويضطر الناس في النهاية إلى النظر لظروف معيشتهم وعلاقاتهم المتبادلة بعين يقظة لا تغشاها الأوهام » .

تتفكك الأفكار بسبب تحولات اجتماعية حدثية ، تنزع عن القديم قدسيته وتفرض مكانه جديداً يرفض التقديس ، جاء التحوّل من زمن اقتصادي أو من زمن سياسي لا يساويه بالضرورة ، أو من زمن فلسفي لا يطابق الزمنين معاً . فلا وجود لفكر يتبدّل بذاته ولذاته إلا في وهم فكري ، يظن ذاته جثة خالصة . وهو ما أظهره ج.ب. تومبسون ، كما هنري لوففر وغيرهما ، حين ربط بين صعود الرأسمالية الصناعية في أوروبا وتداعي المعتقدات الدينية والسحرية ، التي سيطرت ، ولا تزال ، في المجتمعات ما قبل - الصناعية . فتطور الرأسمالية الصناعية ، على المستوى الاقتصادي اقترن ، على المستوى الثقافي ، بعلمنة المعتقدات والممارسات وبمقلنة متصاعدة للحياة الاجتماعية . وتداعي الديني والسحري ، كما علمنة المعتقدات ، أنتج « إيديولوجيات اجتماعية » استند إليها صراع سياسي ، بصيغة الجمع ، يستمد قيمه من العالم الدنيوي لا من عالم آخر ، ويتكشّف كوعي عملي متجدّر في العلاقات المجتمعية . وعلى هذا ، فإن استبدال الدنيوي بالمقدس ، بعد صعود الثورة الصناعية ، هو الذي أسس لـ « عصر الإيديولوجيات » الذي قاد حركات ثورية واسعة ، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . إن مفهوم الحداثة ، كسيرورة اجتماعية - ثقافية متعددة العناصر والأزمنة يضيء ، على طريقته ، دور الإيديولوجيا في إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية ، الذي تحدّث عنه التوسير ذات مرة في دراسة شهيرة ، مبيّناً دور أجهزة الدولة الإيديولوجية في إعادة إنتاج القيم والمعتقدات التي تعيد ، رغم خصوصيتها ، إنتاج العلاقات الاجتماعية المسيطرة . لا يساوي زمن الحداثة الأدبية - الفنية ، بدهاء ، زمن الحداثة الاقتصادية أو زمن الحداثة السياسية ، فعلاقات التزامن المتطابق لا وجود لها ، دون أن يعني هذا أنه يمكن الحديث عن « الحداثة الأدبية » كفضاء مستقل كلياً عن الحداثات الأخرى . إن ما يشير الدهشة في الخطاب الذي يقدمه كمال أبو ديب قائم في الشرخ الواسع الذي

دراج: الحداثة العربية بين زمنين _____ يقسمه إلى شطرين غير متجانسين : فهو في الشطر الأول مجتهد في الشناء على النسبي واللايقيني والمتبدل والاحتمالي ، وهو في الشطر الثاني يذيب التنوع الكلامي كله في أثير الرؤية المتعالية . لكنه ، في الحالين ، لن يقترب من «ظروف الناس وعلاقاتهم المتبادلة» ، فهذا الاقتراب يأخذه إلى سؤال الحداثة الحقيقي ، الذي يبدو عارياً في غياب العلم وسطوة البلاغة الدينية وتخلّف العلاقات الإنتاجية . تلاحظ هنا قرابة جديدة بين «علم التراث» و«علم النص» : فبينما يقول الأول بـ«الخصوصية الإسلامية» ، التي تعارض الديمقراطية بالشورى والعلم بالإيمان ، مستعيداً خطاباً استشراقياً شهيراً ساوى بين «الشرق» والدين و«الغرب» والعلم ، يقول الثاني بـ«بلاغة الشرق» الذي يحتفل بالشعر ويغترب عن التكنيك ، مستأنفاً بدوره خطاباً استشراقياً آخر . وواقع الأمر ، أن الكثير من الحداثيين العرب ، ومنهم الروائي المصري إدوار الخراط ، يمعنون في تنظير الحداثة الكتابية ولا يلتفتون إلى ما هو خارجها قائلين ، ولو بشكل مضمّر ، بأمرين : إن حادثة الإبداع منقطعة عن الحداثة الاجتماعية ، وأن زمن الكتابة المبدعة منقطع عن أزمنتها المحلية ، الأمر الذي يسمح للمبدع بأن يختار تقنيته من جميع الأزمنة ، وأن يتوزّع على زمن السلطة القروسطية والزمن الأدبي الحداثي الأخير .

تنوس الحداثة الأدبية المكتفية بذاتها ، التي يقول بها بعض المبدعين العرب ، بين التقليدية والانتقائية ، راجعة إلى الماضي ومتقدمة إلى المستقبل ، متوهمة التحرر من عبء التاريخ ، دون أن تدري أن تحررها المفترض يعطي «معرفة» لا ضرورة لها . فالقول بالتعارض بين الفنان الرؤيوي والمجتمع الأعمى لا معنى له إلا إذا كان مندرجاً في منظور تاريخي ، وإلا انتهى إلى أسطورة «الفنان النبي» ، الذي ينتسب إلى أزمنة قديمة توهم أنه قطع معها . لذا يحتفي البعض بـ«جبران خليل جبران» وهو يحتفي بكتابه : «النبي» ، الذي يوهّم بإمكانية النبوة في زمن حداثي ابتعد عن زمن الوحي والإلهام الخالص والنبوة ، بقدر ما يمارس بعض آخر «الحداثة الروائية» مستبدلاً بالفرد المغترّب ، وهو قوام المعنى الروائي ، بطلاً مكتملاً ولا نقصان فيه . وقد تبدو هذه الحداثة استعادة متأخرة لرومانسية القرن التاسع عشر ، أو ما سبقه ، التي شهدتها أوروبا ، دون أن يكون ما «يبدو» صحيحاً ، لأن تلك الرومانسية ، على الرغم من «رؤيوتها» ، كانت غير منخلعة عن «جمهور» ، يرى معها سحب المصانع ، الخانقة وفحش الحضارة التجارية الرأسمالية . وليس من الصعب على الإطلاق ، تفصي أسباب حادثة جيمس جويس وروبرت موزيل وتوماس مان ، التي نعت على البرجوازية انحطاطها ، بعد الدمار الواسع الذي خلفته الحرب العالمية الأولى في العقد الثاني من القرن الماضي . إن الفصل الكلي ، أو شبه الكلي ، بين الحداثة العربية ، في شكلها الأدبي ، والحداثة الاجتماعية المنشودة ، هو في أساس ثنائية : التقليد/الانتقاء ، حيث التقنية الفنية المفترضة ، نظراً وممارسة ، تلتبس بالرؤى والأطياف المقدسة وأزمنة الأصول .

لا حداثة بلا نظرية عن زمن ما قبل - الحداثة ، وبلا نظرية أخرى عن عوائق واحتمالات الحداثة الممكنة ، تربط بين المبدع ، الذي يأتي بالجديد ، والجمهور الذي يتقي الجديد ويطمئن إلى استبعاد العادة .

مراجع الدراسة

١. محمد وقيدي ، د.أ حميدة النيفر : لماذا أخفقت النهضة العربية؟ دار الفكر ، دمشق ، ٢٠٠٢ ، ص: ١٤٢-١٤٥ .
٢. كمال عبد اللطيف : أسئلة النهضة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٣ ، ص: ٩٠ .
٣. عبدالله العروي : ثقافتنا في ضوء التاريخ ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٩٢ ، ص: ١٩٢-١٩٨ .
٤. عبدالله العروي : مفهوم العقل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ١٩٩٦ .
٥. عبد الرزاق عيد : أزمة التنوير ، الأهالي ، دمشق ، ١٩٩٧ .
٦. د. جابر عصفور : هوامش على دفتر التنوير ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ١٩٩٤ ، ص: ٦١-٦٣ .
٧. ماهر الشريف : رهانات النهضة في الفكر العربي ، المدى ، دمشق ، ٢٠٠٠ .
٨. ب.م. هولت : صانعو أوربا الحديثة ، دمشق ، وزارة الثقافة ، ١٩٦٩ .
٩. كريستوفر نوريس : نظرية لا نقدية ، دار الكنوز الأدبية ، بيروت ، ١٩٩٩ .
١٠. هشام شرابي : المثقفون العرب والغرب ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧١ .
١١. البرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، ١٧٩٨-١٩٣٩ ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٧ ، الطبعة الثالثة .
12. E. Balibar: E crits Pour Althusser, La découverte, Paris, 1991.
13. A. Laroui: Islam et Modernité, La découverte, Paris, 1987. .
14. M. Berman: All that is Solid Melts into air, verso, London, 1983.
15. C. Taylor: Les Sources du moi, Seuil, Paris, 1998.
16. J.B. Thompson: Ideology and Modern Culture, Polity press, UK, Cambridge, 1990.
١٧. مجلة فصول ، المجلد الرابع ، العدد الثالث ، أبريل - ١٩٨٤ (كمال أبو ديب) والمجلد الأول ، أكتوبر - ١٩٨٠ .