التقليد والحداثة في العالم المعاصر
المعالم والتساؤلات والإشكاليّة

الأب فرنسوا كزافييه دُومُورتييه اليسوعيّ*

ملاحظات تمهيديّة

إنّ التقليد والحداثة هما حقيقتان متعارضتان ومتّصلتان في آن معًا، إذ تحكّمان بفهم هويّتنا الشخصيّة والجماعيّة وبقدرتنا على عيش الحاضر عبر ذلك التوتّر الذي يقطنه ويكوّنه، وهو توتّر بين حصيلةٍ أخلاقيّة ثقافيّة جوهريّة، ومستقبل نفهمُ أنّه مهمّة الحاضر. والكائن البشريّ، من دون ذاكرة تأصّليّة، يوشك أن يكون شبيه قارب من دون مرساة ومن دون ميناء يقيّده. والكائن البشريّ نفسه، من دون إدراك ما تنطوي عليه الحداثة وتتطلّبه، يوشك أن تفوته الرهانات الأخلاقيّة والسياسيّة الخاصّة بزمننا. ومع ذلك، فإنّ الذاكرة، أشخصيّةً كانت أم جماعيّة، تدين لماضٍ أعيد بناؤه تقريبًا. والحداثة تبقى فريسة اليأس وفارغة من كلّ معنى إذا أمسك بها أفراد، يعتقدون أنّهم أصل كلّ شيء، يريدون أن يخضعوا للأمر التقنيّ الاقتصاديّ: «كُنْ حديثًا»، من دون أيّ حكم نقديّ، كما لو أنّ القضيّة هي قضيّة تطبيق نوع من الضرورة التاريخيّة.

(*) François-Xavier Dumortier رئيس كلّيّة الفلسفة واللاهوت اليسوعيّة في باريس (مركز سيفر Centre Sèvres).

ونبدأ بالإشارة بصيغة المفرد إلى التقليد والحداثة. مع ذلك، نتساءل: هل من الواجب أن نفرض صيغة الجمع على العبارتين بلا مجال للمنازعة؟ فكيف يمكننا استعمال عبارتي «تقليد» و«حداثة»، مقولتين من مقولات الفكر، من دون وبعضهما بمواقف تاريخيّة؟ وفي الواقع، يبدو بالفعل ثمّة تقاليد تترابط وتتخالط، ويبدو أيضًا ثمّة حداثات، أعني وجود طرق متنوّعة لاستيعاب ماهية العالم (على الصُعُد الاقتصاديّة والتكنولوجيّة والسياسيّة...)، واستيعاب ما هو مُفترض نتيجة ذلك من تصوّرات فكريّة. إذّاك، أليس من الواجب أن نصوّب نظرنا نحو التاريخ لكي يقوم بالتحكيم والفصل بين تعارض ذاكرة وأخرى، في ادّعاء كلّ واحدة بأنّها مصدر الشرعيّة الوحيد؟ أليس من الواجب أن نجعل كلّ «نموذج» يدّعي أنّه يجسّد الحداثة نموذجًا نسبيًّا، بحيث نتذكّر أنّ الحرّيّة التي نحدّدها في القدرة على الانطلاق بشيء جديد، هي، على وجه الخصوص، الدافع إلى ذلك الاختراع غير المحدّد الذي هو الحداثة؟

وإذا كان التقليد والحداثة، بوصفهما اسمي جنس، يشتملان على حقائق ومعانٍ متعدّدة، متسمة ومجزّأة، ألا «يعملان» كما يعمل قطبا حقلٍ من القوى، وهما قطبان لا يستطيع أحدهما اختزال الآخر، وضروريّان بعضهما لبعض في آنٍ معًا؟ فالتوتّر بين «التقليد» (أو التقاليد) و«الحداثة» (الحداثات) ليس خاصّة لهذا أو ذاك من المجتمعات، كما لو أنّ بعضها مجنّبٌ من ذلك التوتّر، في حين أنّ بعضها الآخر هو ضحيّته: فذلك التوتّر يظهر في المجتمعات الموصوفة بالـ«متقدّمة» - وهذا التقدُّم يتطابق مع عبارة «حديث» في الغالب - كما تؤكّد ذلك بعض التيّارات ذات الصفة الجماعيّة في الولايات المتّحدة الأميركيّة وأوروبّا، وهو يظهر كذلك في المجتمعات الموصوفة بالـ«تقليديّة» التي قد تقوّض نظامها الهجمة العنيفة للحداثة بمختلف وجوهها: التكنولوجيا والمتوجات الاستهلاكيّة وطريقة الحياة... ألا نرى في هذا كلّه، بوجه مستديم وبطريقة جديدة، النزاع القديم بين القدامى وأهل الحداثة؟ إنّ التقليد الفلسفيّ والسياسيّ هو شاهد على معاودة المعارضة وثباتها بين أولئك الذين يميّزون التعلّق بالماضي

وبما يكرّسه إلى حدّ أنّهم يتصوّرون المستقبل كما لو كان امتدادًا للماضي لا بل استعادة له، وأولئك الذين يميّزون العمل التاريخيّ للحرّيّة الإنسانيّة التي تتخلّص دومًا من كلّ ما يوشك أن يقيّدها ويخنقها، فتتطلّع إلى مستقبل عليها أن تُحدثه. ومع ذلك فإنّ التقليد والحداثة لا يستطيعان السير الواحد من دون الآخر: فالحداثة لا تلغي التقاليد - أوَقد تثير الحاجة إليها والاستعانة بها؟ - والتقاليد لا تحرم نفسها الاستعارة من الحداثة كلّ ما يبدو موافقًا لها ونافعًا. لكن، ألا يتعلّق ما هو مستعار بمنطق يقوّض بالقوّة تلك التقاليد؟

إنّ حرف العطف «و» الذي يفصل ما تمّ تمييزه على هذا النحو، حتّى الفصل والاستبعاد المتبادلين، هو الذي يربط أيضًا التقليد بالحداثة: فالتوتّرات بين «التقليد» (التقاليد) و«الحداثة» (الحداثات) هي العلامة لاغتراب غير ممكن بين حقيقتَيْن قديمتَيْن، تدّعي كلّ واحدة منهما الشموليّة وتحملان تصوّرات للحياة، وتمثّلات للعالم والمجتمع، وقيَمًا ثقافيّة وأخلاقيّة. ونختار مثلًا من تاريخ القانون الأوروبّيّ، من شأنه أن يوضح «العمل» الذي يحصل في إطار المواجهة الصعبة دومًا، والعنيفة في الغالب، التي تَخْطُرُ في أفهام الذين يختبرونها وفي أحاسيسهم. والمقصود مدرسة القانون التاريخيّة التي أسّسها فون سافيني في بداية القرن التاسع عشر، كردّة فعل على حركة تدوين القوانين التي أصبحت رمز الحداثة الحقيقيّ بخصوص تصوّرات الذات والقانون. فهذه المدرسة دلّت على رفض التدوين باسم تصوُّر آخر للقانون، قانون وضعه الشعب طوال تاريخه، عبر لغته وعاداته وعبر كلّ ما يضفي عليه هويّته. إنّ نتائج هذه المواجهة بين تصوّرين للقانون تستحقّ أن تؤخذ بعين الاعتبار: فالنتيجة الأولى تكمن في التشديد على التقليد، وهو أمر أدّى إلى تقدّم العلم التاريخيّ وإلى معالجة الماضي وفهمه لا بصورة شخصيّة أو جدليّة؛ والنتيجة الثانية تكمن في أنّ العمل التاريخيّ أتى بتفكير جعل ظاهرة «الاستلام»: فكيف استطاع قانون معيَّن أن يتكوّن إذ دمج مجمل نظام قانونيّ آخر أو جزءًا منه، عندما حصل تواجه القواعد والمعايير القانونية،

بعضها من التقليد ومن الشعب، وبعضها الآخر من الخارج؟ والنتيجة الأخيرة هي أنّ عواقب المدرسة التاريخيّة جاءت غير متوقّعة: فمن ناحية، إنّ ضرورة تأويل ما هو تقليديّ وتاريخيّ أدّى إلى نشأة طبقة من المفسّرين المأذونين، أي رجال القانون؛ ومن ناحية أخرى، إنّ الاهتمام بالمادة رتّب وضع علم الاجتماع القانونيّ الذي باسم تطوّر العادات المُدرَك، يبرّر اليوم تبدّل صفحات كاملة من القانون التقليديّ. . . فعبر هذا المثل، نرى أهمّيّة عدم الاستناد إلى التقليد أو إلى الحداثة وحسب، بل أهمّيّة إعمال الفكر فيهما؛ تتحقّق أيضًا من ضرورة المرور عبر تفتيش دقيق - هنا عبر الألسنيّة والتاريخ - وعبر تحليل مواضع مماثلة لتواجه بين عناصر داخليّة ذاتيّة وأخرى دخيلة على ثقافة معيّنة؛ وتتبيّن أخيرًا ضرورة وضوح الرؤية وضرورة الحكم النقديّ لتثمين الخيارات التي، في إطار عواقبها، يمكننا أن تنفي عمليًّا ما كان مقصودًا في البداية.

بعد الأقوال التمهيديّة هذه، يقتضي أن نعرض لما سيكون عليه منهجنا: سنسعى في البداية إلى فهم فكرة الحداثة محاولين إبراز بعض المعالم التي تميّزها، إذ يبدو أنّ الحداثة هي التي تفرض على التقليد أو التقاليد أن يتّخذ موقفًا منها، بوصفها رحم الثقافة التقنيّة الاقتصاديّة العالميّة. بعد ذلك سنعمد إلى فحص ما يمكن أن نسمّيه «أزمة الحداثة»، بحيث ينبغي أن نتساءل عن حداثة هي في حالة تساؤل عن نفسها، حتّى ولو اعتبرنا الأمور بصورة انفصاميّة في إطار ثنائيّة عمياء. وفي الختام، سنتوقّف على بعض الرهانات التي تلازم إشكاليّة «التقليد والحداثة».

أوّلًا: المعالم التي تميّز الحداثة.

إنّ ما نعنيه عادةً بكلمة حداثة ظهر عند منعطف القرنين السابع عشر والثامن عشر حين حصلت المطالبة باستقلاليّة الفرد: الفرد الحرّ، الفرد المالك الحقوق، الفرد العقلانيّ. ففي المجتمعات الموصوفة بالتقليديّة، كان الفرد يفهم نفسه وكان مفهومًا في نظر المجموعة، الكلّ وأجزائه المؤلَّف من نظام اجتماعيّ وتقليد أخلاقيّ دينيّ وجماعة تاريخيّة. . . أمّا

في الحداثة فإنّه يعود إلى ذاته، إذ هو المرجع الأوّل والأخير في عالم مستسلم إلى سلطانه. وبعد أن أشرنا إلى أساس الحداثة الأنتروبولوجيّ، سنسعى إلى تحديد ماهيّة المجتمع «الحديث».

أ - إنّ المجتمع الحديث لا يكون من لا شيء: إنّه يولد ويظهر في تقاليد ثقافيّة غالبًا ما تتغيّر معالمها. إنّه يتميّز أوّلًا بوصفه مدرجًا للتفريق الداخليّ، وللفصل بين ما يقوم المجتمع التقليديّ بربطه في مجموعة واحدة، غالبًا بواسطة سلطة مبدأ خارجيّ: وهكذا يتمّ الفصل بين المجال العامّ والمجال الخاصّ، بين الدينيّ والسياسيّ، بين مختلف ميادين العلم، ومختلف حقول العمل، ومختلف السلطات (وهو موضوع الفصل بين السلطات العزيز على التقليد الفلسفيّ - السياسيّ)... ومدرج هذا التفريق، الذي لن يصل إلى التمام أبدًا، يدلّ على نهاية الكون التقليديّ الذي يتميّز في شكل كلّ، حيث يدرك كلّ عنصر من عناصره نفسه بالنسبة إلى الكلّيّة التي تضفي عليه المعنى.

ب -الحداثة تتكبّ على مهمّة نقديّة، أعني ممارسة العقل: «تجرّأ على التفكير بنفسك واستخدم عقلك علنًا» هو الشعار الذي يتحوّل إلى واجب المعرفة والفهم والحُكم، من دون أن يُستثنى أيّ أمر، بحسبه، من التحليل وفحص العقل. في ذلك قد نجد واحدًا من أسباب قدرة الحداثة العظيمة على الخَلْق وسرًّا من أسرارها. إنّها ليست القدرة على تبيُّن المُركَّب في البسيط والمتحرّك تحت الثابت والمتحوّل في ما هو دائم في الظاهر وحسب، بل إنّها القدرة على تطوير النقد تجاه الذات وتجلّياتها، وعلى القبول بتعدّديّة التحليلات والآراء في شكل واقع وفي شكل حقّ. فللعقل حقّه في عرض رأيه وفي مواجهة الآخرين. وعمل العقل المستمرّ يبحث مجدّدًا في ما يقبل به مجتمع تقليديّ في شكل «مُعْطًى»، أي ما هو منقول كأمر صادق، إذ إنّه مرتبط بالاختبار التاريخيّ، وبعلم حِكَميّ مرتبط بالأجداد، وببديهيّات ليست بحاجة إلى أيّ مسوّغات. فالمعارف والممارسات ليست لها سلطة، في المجتمع الحديث، سوى تلك

التي يتزّ بها العقل لها.

ج - إنّ المجتمع الحديث لا يظهر بمظهر المجتمع المستقرّ بوجه جوهريّ: بما أنّ هذا المجتمع حائر حيال غاياته وفي حوار حول مراجعه ومقاييسه، وبما أنّه في حالة سعي إلى ما يؤسّس السيادة والسلطة ويشرعنهما، فإنّه يبدو سريع العطب من فرط ما يضع نفسه موضع التشكيك. وبما أنّه مجتمع الجدل، فهو يريد نفسه منفتحًا على الجميع وعلى كلّ شيء، وهو لا يستبعد مبدئيًا أيّ أمر من ميدان التداول. فلا شيء يظهر مادّةً غير جدليّة. ولأنّ هذا المجتمع هو مجتمع الاختبار والتحقّق، وهما عنصران من عناصر المدرج العقلانيّ، فإنّه لا يكتفي بالمعاني والحلول التي لم يختبر ملاءمتها. ولأنّه مجتمع عدم الرضى، فقد يبقى في حالة سعي إلى تصوُّرٍ عامّ للعدالة والخير، وهو تصوُّر يتيح أن يُدرك المجتمع وأن يختبره جيّدَ التنظيم ومستقرًّا. فنظرة العدل لجون رولز (سوي، ١٩٨٧) تشهد على هذا السعي. وطابع عدم الاستقرار الملازم للمجتمع الحديث لن ينتوم إلاّ بالتأثير في الميدان الدينيّ بقدر ما أنّ الدينيّ يرمز بعامّة إلى الثابت والأبديّ.

د - بالنتيجة، يبدو لازمًا إقامة علاقة بين الحداثة ومدرج العلمنة، كما لو أنّ المجتمع الحديث لا يمكنه تحاشي أن يكون أو أن يصبح مجتمعًا علمانيًا: إذ نتحقّق من تآكل الرمزيّة الدينيّة؛ فالدين، بوصفه قادرًا على إعطاء المعاني والتأويلات، ينسحب من الميادين التي يكتسب فيها الإنسان السيطرة بواسطة علمه وعلمه العمليّ. فالمجتمع الحديث يطرح مسألة الله في عالم يبدو فيه الإنسان الراشد قادرًا على أن يكون إنسانيًا من دون الله، والعلمنة هي علمنة ما كان يُعتبر في الظاهر خاصّيّة التقليد اللاهوتيّ. وخصخصة الإيمان أو جعله قضيّة خاصّة هي ملازمة لظاهرة العلمنة، وهذان الأمران يدفعان بالإيمان إلى أن يكون «مكشوفًا» أمام الاختبار النقديّ العقلانيّ، الذي، كما يقول بول ريكور، يعدّل «وضعيّة ما يُعتقد وهو

في باب المهيَّأ»: ويمكن إذ ذاك أن يُعاش الإيمان على درجة اللاأمن واللاسيطرة، وذلك ما مكّن جياني فاتّيمو في الأمل في أن نؤمن (سوي، ١٩٩٨) أن يعدّ العلمنة ضرورة داخليّة لمسيحيّة هي على مسافة من اللاهوت الطبيعيّ والدين الطبيعيّ والتديُّن الطبيعيّ.

هـ- **إنّ الحداثة تحافظ على علاقة داخليّة بذلك الشكل من الحياة السياسيّة، أعني الديموقراطيّة**، بوصفها مجتمع المناقشة وتستند إلى قِيَم نصفها بـ«الحديثة»، وهي: حقوق الإنسان، ولزوم الحرّيّة، واستقلاليّة الفضاء العامّ، واحترام رأي الآخر وتعايش التقاليد المختلفة... فهذه الديموقراطيّة تقابل مشروع «الأنوار» الذي يكمن في قبول عيش التحدّي في ألاّ نفتّش عن مبرّرات خياراتنا خارجًا عنّا. فمع الحداثة، تستسلم الحياة السياسيّة والشيء العامّ لنفسيهما من دون المثول أمام أحد، سوى الذين يلتزمون القضايا العامّة. فالأسئلة والقضايا السياسيّة تُعالج بموجب درجة التقنيّة والتعقيد الخاصّة بها: فلا الإيمان يُزوّد مفتاح فهمها ولا التقليد يكشف عن معناها.

و - **الحداثة تعبِّر عن نفسها بـ«العمل»**. وهذا «العمل» هو عمل العقل التقنيّ والأداتيّ: العقل الذي يهتمّ بالأحرى بالممكن أكثر منه بالمستحَبّ، أو بالمسموح إلى حدّ التفكير في أنّه عندما يكون كلّ شيء ممكنًا، يصبح كلّ شيء مسموحًا به. وهذا «العمل» يظهر للعيان في العلاقة بالطبيعة: فالإنسان لم يعد في الطبيعة، بل في مواجهتها للسيطرة عليها وتحويلها. وهذا «العمل» يظهر في حالة نشاط لا سكون له، في حالة مدرج «هدم خلاّق»، في حالة «مدرج تغيير متواصل» بحسب عبارة هانا أرندت في وضع الإنسان المعاصر (كالمان - ليفي، ١٩٦١). هذا «العمل» له مكانه المميَّز في النشاط الاقتصاديّ حتّى إنّ المراد هو جعل العالم سوقًا كبيرة.

ز - **إنّ الحداثة تحيا في تفضيل المستقبل على الماضي**: إنّ المستقبل يطرح نفسه مهمّة الإنسان على وجه الخصوص بإحداث عالم، هو

خاصّته، وبصنع التاريخ. وهكذا تبدو الحداثة كأنّها تُشدُّ دومًا من الأمام، وكأنّها مسوقةٌ إلى إنتاج المستقبل الذي لا معنى له سوى أنّه الممكن الذي سيأتي. وهذه الحركة من نتائجها أن تنقص قيمة ما هو في باب الماضي والتقليد: فالماضي، بما أنّه صار متوجًا، قد تمّ تجاوزه؛ والتقليد، بما أنّه يربط ويربط مجدَّدًا، يوثق ويحتجز. أمّا الحداثة التي تحرّكها الضرورة الداخليّة بصنع التاريخ، فإنّها تفضّل القطيعة لتنفتح على الممكن الجديد في الوقت الذي يفضّل فيه التقليد الاستمراريّة ضمن همِّه في نقل الماضي. وليس من العجب أن يكون موضوع «العقد الاجتماعيّ» موضوعًا لا يزال يجذب تفكير «الأزمنة الحديثة» السياسيّ من هوبس إلى أيّامنا.

وبما أنّ الحداثة تعطي نفسها هويّةً في المجتمعات التي تنتسب إليها، فلقد سعينا إلى مقاربة الواقع عبر ملاحظة بعض العناصر التي تبدو أنّها تخصُّ المجتمعات الحديثة وتميِّزها أكثر من أنّها تحدّدها. وعندما نتفحّص هذه المجتمعات عن بُعد، فإنّها تبدو قويّة بالاستناد إلى الثقة التي مصدرها عافيتها ونجاحها، حيث إنّ الحداثة تبدو فاتحةً ومسيطرة. ويبدو أنّها مرتبطة تاريخيًّا بالغرب الموصوف بالمتقدّم الذي يفرض، شئنا أم أبينا، أساليه في المعرفة والإنتاج والاستهلاك والسلوك. ويظهر أنّها تهدِّد الثقافات والتقاليد بالرغم من كلّ ما تحتوي من قِيَم وكلّ ما تظهر من إنسانيّة، حتّى في عمق وجودها. وإذا كان القصد هو تعظيم الحداثة أو جعلها شيطانًا، فإنّ الخطر، في هذه الحال أو تلك، يكمن في عدم الملاحظة كم أنّ الحداثة تكشف عن نفسها بأنّها في حالة صراع مع القضايا الرئيسيّة. بالأكيد، إنّ الشكّ والنقد الذاتيّ والأزمة... هي جزء من الحداثة كما تُدرك ذاتها وكما تحيا بذاتها؛ وقابليّة العطب هذه هي التي تضع، بوجه مفارق، قوّة حداثة تحرّكها السلبيّة دومًا. مع ذلك، يبقى بوجه أكيد أنّ التساؤلات هي رئيسيّة وتتناول أسس الحداثة نفسها.

ثانيًا - تساؤلات عن الحداثة

١ - بين العقل وانعدام العقل...

إذا كانت الحداثة تعدّ نفسها ابنة العقل - وابنة عقل متحرِّر - فإنّ مناقشة العقلانيّة الحديثة تتحوّل إلى مناقشة الحداثة نفسها. أمّا الانتقادات الموجّهة إلى العقل التقنيّ، الأداتيّ، والعملانيّ، فهي قويّة بقدر ما هي معروفة:

○ إنّ مشروع «الأنوار» المحرِّر يرتدّ على ذاته عندما «يكون تاريخ جهود الإنسان لاستعباد الطبيعة هو تاريخ استعباد الإنسان على يد الإنسان» (هوركهايمر). إنّ عقلنة الوجود البشريّ وعقلنة النظام التقنيّ - العلميّ تبدوان من دون نهاية، ويمكن أن يعبِّر المدرج العقلانيّ المتطرِّف عن نفسه في انعدام إنسانيّة الأنظمة التوتاليتاريّة.

○ إنّ العقلانيّة الأداتيّة غير قادرة على أن تتطوّر في شكل عقلانيّة بحسب القِيَم: فهي محايدة بما يخصّ القِيَم. وربّما يجب القول إنّها تهدِّد المراجع التقليديّة التي تسوق المعالم والشواهد، وإنّها تجفِّف هذه الينابيع التي على الإنسان أن يغرف منها ليفهم نفسه، وهو الذي يحيا من الرموز.

○ بما أنّ التقنيّة وأُجراءها يسيطرون على المجتمع الحديث، فهو يحيل على مُلك الفرد الذي أصبح سيّدًا على الطبيعة ومالكًا إيّاها: إنّ التقنيّة هي مُلك ما لا هويّة له.

○ إنّ العقل التقنيّ، الحاسوب والمنظِّم، يجسّد ما سمّاه نيتشه «إرادة الإرادة»، أعني تلك الإرادة البشريّة التي لا تتناول الغاية، بل تلك التي تعتبر الغاية في موضع الوسيلة؛ إذ ذاك يكون ملك «غياب المعنى التامّ».

إنّ المجتمع الحديث قد اختبر، على الأرجح أكثر من أيّ مجتمع تاريخيّ آخر، قدرة العقل، ومخاطر العقلانيّة العمياء، وحاجة العقل إلى أن يكون عاقلًا في تحاشيه انعدام العقل. لكن، أين نفتّش عن طرق

العقلانيّة ووسائلها التي لا تصدر عن الحساب والتي لا تقاس بمقياس الفعاليّة، وأين نعثر عليها؟ إنّه لسؤال لا تستطيع الحداثة أن تتهرّب منه، إنْ فهمت ذاتها، كما كان الأمر في البدايات، صاحبة مشروعٍ ذي طابعٍ إنسانيّ.

٢ - مسألة الشرّ

وجد الجزء الثاني من القرن العشرين نفسه في عراك مع مسألة غامضة ورئيسيّة، كان تفاؤل فلاسفة التقدّم يتزع إلى تهميشها أو إلى إخفائها، وهي مسألة الشرّ. إنّها مسألة ترافقها أسباب وأبعاد تتجاوز كلّ ما يستطيع المرء فهمه وتخيّله حتّى ذلك الوقت: كالحروب العالميّة، والإبادات الجماعيّة، وتهجير الشعوب بالقوّة، وتخطيط قتل مئات الألوف من الكائنات البشريّة، لا بل الملايين منهم، والظلم البنيويّ في توزيع الموارد العالميّة. فمسألة الشرّ كانت وما زالت علامة عبثيّة لحداثةٍ تكبتُ كلّ ما كان يمكنه إعادة إحياء مسألة الله، وتعتقد أنّ العقل يستطيع يومًا ضبط ما يبدو أنّه يودي بالحداثة إلى الفشل. فالمجتمع الحديث لا يستطيع تحاشي الأخذ بعين الاعتبار «ما يفعله الإنسان بالإنسان» وتحاشي ما يعني العقل بالفشل، ذلك العقل الذي تسكنه الرغبة ومشروع شفافية العقل نفسه. فما يفعله الإنسان بالإنسان هو غير المبرّر، غير المسموح به، وغير المقبول. وهكذا يتمّ توكيد وجود حدود لا يمكن تجاوزها من دون تهديد حياة البشريّة في الذات وفي الآخر. إلاّ أنّ الحدود والموانع هذه متعلّقة بالمرجع الأخلاقيّ، بـ«الواجب» الذي يأمر كلّ واحد بالمعروف وينهيه عن المنكر، والذي يقدر الحقّ أن يضفي عليه قوّة اجتماعيّة. لكن ما وزن كلمات الحقّ في مواجهة الإرادات الشرّيرة وذلك المنطق العقلانيّ الأحاديّ الذي يجرؤ على نفي البشر إلى سجون سيبريا، وعلى إقامة مصنع تشرنوبيل وما ترك من دمار؟ يقول بول ريكور: «إنّ الشرّ يولّد أحداثًا أساسيّة رمزيّة». وهل من المعقول القبول بهذا الكلام، إذ نؤكّد أنّ الحداثة تدرك الشرّ الممكن الذي هو في مستوى الشرّ المُحقَّق المنقضي؟ إنّ المستقبل قد يُنبئ بذلك، إلاّ أنّه يبقى أكيدًا أنّ مسألة الشرّ قادت المجتمع

الحديث على دروب التواضع المتكامل، على دروب ينبغي على الإنسان أن يقرَّ فيها بمحدوديّته ويلبس إرادته وسطَ مشاريعه السلطويّة بالتحديد.

٣ - الحاضر المنفصم

«إنّ إرثنا لا تسبقه أيّ وصيّة». قول رينيه شار المأثور هذا وضعته حانا أرندت في مدخل كتابها المعنون: أزمة الثقافة (غاليمار، ١٩٧٢). ما نلاحظه بذلك هو كناية عن قطيعة تجعل الحاضر منقسمًا على ذاته وتجعل أيّ عمليّة نقل مهمّة صعبة. فهانا أرندت تعتبر أنّ أحداث القرن العشرين، المؤلّفة من الأنظمة التوتاليتاريّة والإبادات الجماعيّة، هي «أفعال تعدُّ قطيعة مع تقليدنا كلّه»، وتعتبر أيضًا أنّنا نواجه بالتالي، الجديد بعينه الذي لم ينقل إلينا التقليد بشأنه أيّ «أداة». والمؤلّفة نفسها تفكّر في أنّنا كنّا في واقع الورثة الذين يعرفون الذين سبقوهم وما يورّثون، لكن من دون أن يكونوا قد اختيروا ورثةً ومن دون معنى للإرث. ففي الظاهر يبدو أنّنا مدينون للماضي ويثقّل علينا أرث فارغ من كلّ ما يعطيه صفة «الإرث المنقول نقلًا جيّدًا».

وفي العام ١٩٨٨، عندما مرّ البابا يوحنّا بولس الثاني في مخيّم الإبادة، مرتهاوزن، قال موجّهًا كلامه إلى الإنسان ضحيّة النظام الاعتقاليّ الجماعيّ:

«قُل لنا ماذا يستطيع هذا القرن أن ينقل إلى القرون المقبلة؟ قُلْ لنا هل إنّنا لم ننسَ سريعًا جدًّا طابعك الجهنّميّ؟ ألا نقوم بإزالة آثار الجرائم السابقة من ذاكرتنا ومن وجداننا؟ قُل في أيّ اتّجاه على أوروبّا والإنسانيّة أن تتقدّم بعد مجزرة أوشويتز وبعد مرتهاوزن؟ كيف يجب أن يكون الإنسان وجيل البشر الذي يعيش هنا على آثار أعظم هزائم البشريّة؟ كيف يجب أن يكون الإنسان؟ وماذا يجب أن يفرض على نفسه؟ تكلّم، لديك الحقّ في ذلك».

هذه التساؤلات من شأنها ألاّ تتركنا عديمي الإحساس. إنّها تصل إلى قلب المأساة التي انطبعت في قلب الحداثة. هذه التساؤلات تُظهر

القطيعة التي تؤثّر في حاضرنا. فالذي نتوجّه إليه بالكلام والذي نطلب إليه الجواب هو بالتحديد ذلك الذي أخرسناه إلى الأبد، ذلك الذي فقدنا كلمته فقدانًا لا يعوّضه أيّ شيء، كما لو أنّ صمته يزيد حدّة الرغبة في الحصول على صوته. وما يسبّب ألم مَنْ لا يستطيع العودة إلى الماضي للبحث عمّا هو بحاجة إليه لفهم الحاضر، حاضره، هو معرفته أنّ لا وجود لذلك الجواب ولا إمكانيّة للتواصل مع الماضي.

وإذا كانت الحداثة تفضّل القطيعة على التواصل، فإنّ القطيعات المتعدّدة التي تطبع حياتها من شأنها أن تشرح لِمَا تتساءل اليوم المجتمعات الحديثة عن «أزمة التواصل». ألم يكن الشعور المُسبق هذا بما سوف تشتمل عليه هذه القطيعات قد دفع فلاسفة «الأنوار» إلى التفكير في التربية وفي ما ينبغي نقله إليها؟

٤ - مخاوف وشكوك

إنّ الحداثة تضع في المواجهة الفرد - الذات، بوصفه ذات المعرفة، ذات الاختبار، وذات العمل. لكن، بما أنّ الإنسان لا يعرف بحقّ إلاّ ما يصنع، وهو مدفوع إلى أن يذهب بعيدًا في تحليل نفسه، ألا ينبغي موافقة هانا أرندت على، «أنّ أهل الحداثة لم يُنبذوا في العالم، بل إنّهم نبذوا أنفسهم بالنسبة إلى أنفسهم؟» فالإنسان، في المجتمع الحديث، يوشك أن يمتحن نفسه لوحده: إنّه «غمّ» الكائن البشريّ الذي لا جذور له عندما تكون الروابط التي تشدّه إلى الماضي وإلى تاريخ معيّن، إلى جماعة وتقليد، هي بالأحرى في حالة الحسبان لا في حالة الإقرار، هي موضوع إفساد بدل أن تكون موضوع اعتبار. وربّما أنّ عواصمنا، بما فيها من خليط أفرادٍ هائل يجمعهم السكن والعمل والبقاء على الحياة، تعبّر عن خسارة ما يربط البشر بعضه ببعض، وما هو «مشترك» بينهم إلى حدّ أنّهم يرغبون في تكوين جماعة مع آخرين. فحيث إنّ الفرد يدرك نفسه ويحيا من دون «انتساب» ومن دون رابط، فالخطر كبير أن تحلّ الجماهير مكان الشعوب، وأن تنوب الإيديولوجيا منابَ الحسّ المشترك، وأن يفقد

الكائن البشريّ ما يكوّن وحدته وكرامته.

والحداثة منذ نشأتها كانت مشروعًا يهدف إلى تحرير الإنسان من أيّ قانون خارجيّ، قانون الحتميّة العمياء، مثل حتميّة السلطات الخارجيّة، وكانت مشروعًا يهدف إلى السماح له بأن يضطلع بمصيره. واستتبع ذلك مهمّة السيطرة على الطبيعة وتحويلها، وبذلك الفعل، مُنِحت الحرّيّة الإنسانيّة حقيقتها التاريخيّة. ويمكن القول مع هايدغر بأنّ تحويل العالم والسيطرة على الأرض ظهر في شكل «حتميّة الغرب الضروريّة». إلاّ أنّ الحداثة تسألها اليوم أعمالُها: ألا يدفع الإنسان عبر «خسائره» الجوهريّة ثمن تحقيق مشروع الحداثة؟ ألم يُفقد اعتقادُ الإنسان بقدرته الإحساسَ بالمحدود، هذه الحدود التي هي حدود المحدوديّة؟ إنّ الإرادة البروميثيّة، المحبّة الإنسان المطلق، توشك أن تجعل العالم غير صالح للسكن... ألا يقتضي التطوّر التقنيّ العلميّ علاقة لها مسافتها المتصاعدة، بالواقع الذي تدركه حواسّنا؟ فمن النظريّات الأكثر تجريدًا إلى مآثر الذكاء الاصطناعيّ، يوشك الإنسان أن يفقد معنى المحسوس و«جسد» العالم، معنى الشيء البدائيّ هذا الذي هذا هو مرجعنا المشترك.

المخاوف والشكوك تؤثّر أيضًا في ما أصبح همّ البشر المتنوّرين في القرن الثامن عشر: عنيتُ همّ التربية. والتقارير الحديثة العهد تشدّد أوّلًا على أزمة العلوم المتخصّصة، إذ إنّ القضايا الراهنة تتطلّب مقاربات متعدّدة الاختصاصات وبعدًا «كلّيًا». فتجزئة العلوم كانت تجيب عن منطق التنويع الذي يميّز الحداثة وينطلق من تخصيص المعارف حتّى تقسيم العمل. إنّها تثير لاحقًا موضوع الشموليّة أو الكونيّة، أي ما كان كارل ياسبرس يسمّيه «شفافيّة الكونيّ الخادعة». في الواقع، إنّ ما يعرفه الكونيّ لا يمكن التخلّي عنه، لكن يجب التساؤل عن الشموليّة المجرّدة التي تحتقر الخصوصيّات الثقافيّة والتاريخيّة. وأخيرًا، ألا ينبغي عندما ندرك تفكير هانا أرندت، التساؤل عن «حياة الروح» في مجتمع حديث؟ ألا يجعل تفضيل «حياة عمليّة» يختزلها «العمل» المنتج وهي تحت ضغوط الاقتصاد ما هو أساسيّ للفكر وتكوين الروح و«حياة الروح» أمرًا غير

ممكن؟ هذا الأمر الأساسيّ هو مجّانيّة التفكير الذي لا يُمارس من دون أيّ حتميّة سوى أن يكون المرء مكتملًا وإنسانيًّا بـ«الكلّيّة».

* * *

ثالثًا: الإشكاليّة

بعد أن حاولنا وصف معالم المجتمع الحديث، وبعد أن نظرنا إلى بعض الوجوه التي تضع الحداثة نفسها فيها موضع السؤال، نريد الآن أن نسلّط الضوء على بعض رهانات إشكاليّة «التقليد والحداثة».

الشوق إلى الماضي

بما أنّ الحداثة تزعزع في الظاهر كلّ نقاط الارتكاز التي من المحبّب الاستناد إليها، تتابنا التجربة بأن نلتفت إلى الماضي للبحث عن جذور حاضر في صيرورة مستديمة وتبدُّل لا يتوقّف. إذ يمكن أن نتحقّق من الشغف المدهش بالتاريخ وبالأبحاث في علم الأنساب بحثًا عن خطّ البداية المفقود. فالجميع متّفقون في الإشارة إلى أيّ حدّ تغذّي نهاية هذا القرن- الشوق إلى الماضي في الإكثار من التذكارات. فالذاكرة مليئة بالأحداث... ولا نريد أن نخسر أيًّا من الميراث. إنّ الخطر يكمن آنذاك في «أن يكتسحنا الماضي وأن نتعلّق به كما يتعلّق الغرقى بخشبة الخلاص» (هاينز ويسمان). ويتضاعف الخطر عندما نريد الاستقرار في الماضي، لا سيّما أنّ هذا الماضي غير معروف جيّدًا أو مجهول، وعندما نحوّله إلى المطلق إذ نضفي عليه القيمة السلبيّة بأنّه ليس حاضرنا، وعندما نريد أن نحافظ عليه كما لو أنّه يثقل إلينا من دون أن نكيّفه ثانيةً وأن نبنيه مجدّدًا. إنّ محبّة الماضي هذا ليست مجرّد نزعة طاغية إلى الماضي. إنّها سعي إلى ما هو في باب الأساس، والبحث عن الجوهريّ في تجربة بدائيّة، والتماس ما هو في باب الأصل: وهو التماس يحرّكه ويزيده حدّةً أمر المجتمع الحديث الذي يبدو أنّه يرفض فكرة الأساس بالتحديد. إنّ هذا المجتمع يريد أن يؤسّس نفسه من دون الإحالة على أساس تجاوزيّ، ومن

دون أن يضع نفسه في إطار التواصل مع الماضي.

مِضْهَر السلبيّ

إنّ التجربة التاريخيّة في الحداثة الغربيّة أدّت إلى عيش البعد السلبيّ بعمق. فالخطاب الأخلاقيّ يُولد «في الخواء»، إذ إنّنا أكثر ما نعرفه هو ما يتجه الشرّ وأقلّ ما نعرفه هو الخير، وخطاب الصوفيّين التنزيهيّ هو أكثر «اجتذابًا»، من الخطاب اللاهوتيّ الذي يستطيع أن يفرض نفسه في شكل رحم للمعارف البشريّة. إنّ الانتقال من اليقين والاعتقادات الراسخة إلى مصير التاريخ من شأنه أن يترك مكانًا:

- لتصوُّر للعقل يدرك حدوده بقدر ما يدرك سلطته، ويهمّه الصوابيّة بقدر ما يفرض العقلانيّة.

- لمعنًى جديد لضعف الإنسان، الواعي محدوديّته وحدوثه، والعارف، على ما يقول م. كلاڤيل، أنّه يسير قدمًا حاملًا اليقين المتهاوي.

- للبحث الصبور عن الإنسان، عمّا هو إنسانيّ. فالكثيرون يعتبرون أنّ مكان ولادة الإنسانيّة في الإنسان هو ما يُسمّى «مكان الله»، وهذا ما يُدرج في بداية كلّ ما هو في باب المعرفة، وما هو في مستوى عطيّة يصعب إدراكها، مثلما يصعب إدراك الكلمة التالية: «إنّك ثمين في عينيّ». وهذه العطيّة تبيّن أنّ المشار إليه هو إنسان، وليس شيئًا أو حيوانًا، إذ من ذلك الواقع يصدر كلّ شيء» (م. بيليه؛ على الضفّة الأخرى).

- لقبول ما هو «متعدّد»: أعني تقاليدنا وحداثاتنا، تواريخنا وأحاسيسنا، قناعاتنا ومشاريعنا. وهذا القبول ليس أمرًا مسلّمًا به، إذ إنّه يقتضي الإقرار بذلك العنف الباطنيّ الذي يثيره اللقاء بما، عبر خياراته، يبدو أنّه ينفي ما أنا أو ما أنا أعتقد؛ وذاك القبول يقتضي أيضًا ألاّ أخضع لوسائل العنف، بل أن يتمّ تفحُّص كلّ شيء بواسطة مقتضى الحضور والحوار؛ إنّه يقتضي أخيرًا إرادة خلق فضاء دائم هو نتيجة موقف حسن

الالتفات، وواجب الاحترام، وممارسة الحوار.

التفكير

إنّ الرهان الذي لا رهان غيره هو رهان التفكير. هانا أرندت، كانت تهوى عبارة توكفيل: «إنْ توقّف الماضي عن إنارة المستقبل، فإنّ الفكر يمشي في الظلمات»، وفي نظره، «إنّنا نجد، في الفجوة بين الماضي والمستقبل، المكان الذي يخصّنا في الزمن إنْ أعملنا التفكير، أعني عندما نرجع بما فيه الكفاية إلى الوراء نسبةً إلى الماضي والمستقبل نجد أنفسنا مؤتمنين على مسؤوليّة اكتشاف معناهما». وإذا كان التقليد يدفعنا إلى أن نتغذّى من الماضي، وإذا كانت الحداثة تدير وجهنا إلى المستقبل، فإنّ التفكير يمكنه أن يكون نشاط الفكر الذي يسعى إلى ربط الديمومة بالتجدُّد، والماضي والمستقبل بالحاضر الذي لا بدّ من الاضطلاع به.

إنّ المقصود في التفكير هو ألاّ نعيش بتسيان الماضي الذي، إذ يحمله التقليد، لم يُسلَّم كلّ ما في جعبته. ويهمُّ ألاّ تتمّ «خسارة» ماضٍ مُثقل «بالوعود غير المنجزة» على ما يقول بول ريكور. وإذا ما تذكّرناها، فإنّنا نفتح التقليد على مستقبل الماضي الذي يحافظ عليه ويحميه. والتقليد لا ينقل شيئًا في حال أنّه لم يتح للذاكرة أن توجّه إلى المستقبل، عندما لا يُسمح بالانتقال من ماضٍ موضوع سؤال إلى مستقبلٍ غير مقرَّر. فالتفكير وعيش الحاضر يجعلان الذاكرة ضرورة باسم مسؤوليّة تجاه المستقبل: إنّ ذاكرة الماضي تطرح السؤال على الأوضاع الحاليّة وتقود إلى التصرّف تصرّفًا مغايرًا.

والمقصود في التفكير يكون أيضًا في عدم رفض التقليد بسبب السلفيّة والتماميّة، وكذلك لإدراك أنّ التقليد يمكنه أن يعني ذاتيّة ثابتة في إطار التجدُّد وفجائيّة الأحداث. إنّ التقليد، إن لم يكن مخزونًا أخلاقيًّا من أجل المستقبل، وإن لم يكن إرادة إنتاج الماضي ثانيةً في زمن كأنّه متوقّف، وإن لم يكن مقياسًا للحكم على الحاضر، فإنّه يقدر أن يصبح ذلك البعد الذي يكوّن الكائن البشريّ، وهو كائن يستقبل ما هو متقول إليه

عندما يبدأ حياته. فالتقليد - وليُسمح لنا بالقول: التقليد الأصيل - في حركته الحيويّة، لا ينحسر نحو مصدرٍ يكتمل فيه كلّ حقيقة، وهي حقيقة يكون القِدَمُ مقياس سلطتها. والتقليد يسير قُدُمًا وهو يتطلّع إلى الوراء، إنّه يمضي قُدُمًا من دون أن ينقطع عن الأخذ بعين الاعتبار ما ترك وراءه، أعني المكان الذي منه يأتي. إنّه بالتالي فعلُ نقلٍ: نقل الفكر أكثر منه نقل النصوص والطقوس والمؤسّسات. وهكذا فالفكر ينتقل إذ يثير فعلًا جديدًا في الفكر، وهو فعل جديد للفكر في فكر جديد. إنّ النقل يمكن أن يصبح فعلًا مستقبليًّا، والتقاليد هي جوهريّة في إطار هذا النقل.

والمقصود في التفكير ختامًا هو تحاشي الاستسلام لضلال فضّ التراكيب السريعة. ولا أحدَ يمكنه أن يمنع أحدًا نوعًا من «حقّ قائمة بالموجودات» بما يخصّ الحداثة قليلًا أو كثيرًا... إلاّ أنّه من الصعب الاعتقاد أنّ ممارسة الحكم النقديّ تُترجمه حِكَمٌ لاذعة: بحيث إنّ الواحد يجد نفسه مرميًّا إلى جانب ما تشير إليه ما بعد الحداثة من الحادث وغير المقرَّر وغير المحتمل، أو إلى جانب ما تؤكّده التقاليد من المحدَّد والمقرَّر والثابت. إنّ الاستسلام لممارسة التفكير، عبر فكر يبقى مرتبطًا بفكر الآخر، قد يمكنه أن يكون الشرط الضروريّ للهرب من المعضلات المزيَّفة، وكذلك من المعارضات الخياليّة.

* * *

التقليد والحداثة: إنّ هاتين العبارتين تعودان الواحدة إلى الأخرى، إذ إنّه لا منجاة من الحقائق التي إليها تشيران. فلا منجاة من التقاليد التي، في أشكال مختلفة، تحدِّد بصورة جزئيّة وضعيّة «الكائن في العالم» الخاصّ بكلّ واحد؛ ولا مفرّ ممّا هو زمننا، زمن تطبعه المنطقيّات التقنيّة الاقتصاديّة التي ترادف الحداثة من دون أن تختزلها. وإنّ كان التقليد والحداثة يتعارضان، فمَن يمكنه أن يزعم نقيض ذلك، في حال كان الحلُّ في اختيار الواحد في مواجهة الثاني؟ لكن، أليس من المهمّ بالأحرى أن ننكبّ على المخاطرة بالتفكير في ترابطهما كما لو أنّ الواحد يطالب بالثاني، كما لو أنّ الإنسان العديم الرضى - إنسان الحداثة - يشعر

بالرغبة في عدم فقدان جذوره، وكما لو أنّ إنسان التأصُّل في الماضي - إنسان التقليد - لا يمكنه أن يكون راضيًا عمَّا أورثه إيّاه الماضي؟ فبمقدار ما أنَّ علاقة التقليد بالحداثة في ذات كلّ كائن، وفي قلب كلّ مجتمع، مستمرَّةٌ اليومَ وغدًا، يتمّ التغلّب على العنف المتولّد من تعارضهما. تبدأ علاقة الواحد بالآخر حين يباشر الجميع العكوف على مهمّة التفكير، من دون شرط أو حكم مسبق، في ما يقوم عليه حاضرهم وحياتهم، وفي ما يكون رهان الحاضر ومعنى الحياة.

(نقله إلى العربيّة
الأب سليم دكّاش اليسوعيّ)