

التقليد والحدثة في العالم المعاصر المعالم والتساؤلات والإشكالية

الأب فرنوا كزافييه دُومُورييه اليسوعي*

ملاحظات تمهيدية

إنَّ التقليد والحدثة هما حقيقتان متعارضتان ومتعلنان في آن معاً، إذ تحكمان بنفيم هويتنا الشخصية والجماعية وبقدرتنا على عيش الحاضر غير ذلك التوتر الذي يقطعه ويكوّنه، وهو توترٌ بين حصيلة أخلاقية ثقافية جوهرية، ومستقبل نفهم أنه مبيعة الحاضر. والكائن البشري، من دون ذاكرة تأصيلية، يوشك أن يكون شبيه قارب من دون مرساة ومن دون ميناء يتبدّد. والكائن البشري نفسه، من دون إدراك ما تنطوي عليه الحدثة ويتطلبه، يوشك أن تغوته الرحانات الأخلاقية والسياسية الخاصة بزمنا. ومنع ذلك، فإنَّ الذاكرة، أشخصية كانت أم جماعية، تدين لماضي أعيد بناؤه تقريباً. والحدثة تبقى فريسة اليأس وفارغة من كل معنى إذا أمك بها أفراد، يعتقدون أنهم أصل كل شيء، يريدون أن يخضعوا للأمر التثني الاقتصادي: «كُنْ حديثاً»، من دون أي حكم تقديري، كما لو أنَّ القضية هي قضية تطبيق نوع من الضرورة التاريخية.

Franois-Xavier Dumortier (o) رئيس كلية الفلسفة واللاهوت اليسوعية في باريس (مركز
ميفر Centre Sèvres).

ونبدأ بالإشارة بصيغة المفرد إلى التقليد والحداثة. مع ذلك،
تساءل: 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 وبينهما بمواقف تاريخية؟ وفي الواقع، يبدو
بالفعل ثمة تقاليد تترايط وتتخالف، ويبدو أيضًا ثمة حدائد، أغني وجود
طرق متنوعة لاستيعاب ماهية العالم (على الصعد الاقتصادية والتكنولوجية
والسياسية...)، واستيعاب ما هو مفترض نتيجة ذلك من تصورات
فكرية. إذًا، أليس من الواجب أن نصوب نظرنا نحو التاريخ لكي يقوم
بالتحكيم والفصل بين تعارض ذاكرة وأخرى، في ادعاء كل واحدة بأنّها
مصدر الشرعية الوحيد؟ أليس من الواجب أن نجعل كل «نموذج» يدعي أنّه
يجسد الحداثة نموذجًا نسبيًا، بحيث نتذكر أنّ الحرية التي نحددها في
القدرة على الانطلاق بشيء جديد، هي، على وجه الخصوص، الدافع
إلى ذلك الاختراع غير المحدد الذي هو الحداثة؟

وإذا كان التقليد والحداثة، بوصفهما اسمي جنس، يشتملان على
حقائق ومعاني متعددة، متشعبة ومجزأة، ألا «يعملان» كما يعمل قطبا حقل
من القوى، وهما قطبان لا يستطيع أحدهما اختزال الآخر، وضروريّان
بعضهما لبعض في آنٍ معًا؟ فالتوتر بين «التقليد» (أو التاليد) و«الحداثة»
(الحداثات) ليس خاصّة لهذا أو ذاك من المجتمعات، كما لو أنّ بعضها
مجنّب من ذلك التوتر، في حين أنّ بعضها الآخر هو ضحيته: فذلك التوتر
يظهر في المجتمعات الموصوفة بالـ«متقدمة» - وهذا التندّم يتطابق مع
عبارة «حديث» في الغالب - كما تؤكد ذلك بعض التيارات ذات الصفة
الجماعية في الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا، وهو يظهر كذلك في
المجتمعات الموصوفة بالـ«تقليدية» التي قد تفوّض نظامها الهجمة العنيفة
للحداثة بمختلف وجوهها: التكنولوجيا والمتوجات الاستهلاكية، وطريقة
الحياة... ألا نرى في هذا كلّ، بوجه مستديم وبطريقة جديدة، التزاع
القديم بين القدامى وأهل الحداثة؟ إنّ التقليد الفلسفي والسياسي هو شاهد
على معاودة المعارضة وثباتها بين أولئك الذين يميّزون التعلق بالماضي

وبما يكرمه إلى حد أنهم يتصورون المستقبل كما لو كان امتداداً للماضي لا بل استعادة له، وأولئك الذين يميزون العمل التاريخي للحرية الإنسانية التي تتخلص دوماً من كل ما يوشك أن يقيدھا ويخنقھا، فتتطلع إلى مستقبل عليها أن تُحدثه. ومع ذلك فإن التقليد والحدائق لا يستطيعان السير الواحد من دون الآخر: فالحدائق لا تلغي التقاليد - أو قد تثير الحاجة إليها والاستعانة بهما؟ - والتقاليد لا تحرم نفسها الاستعانة من الحدائق كل ما يبدو موافقاً لها ونافعاً. لكن، ألا يتعلق ما هو مستعار بمنطقي يتروخ بالثورة تلك التقاليد؟

إن حرف العطف «و» الذي يفصل ما تم تميزه على هذا النحو، حتى الفصل والاستبعاد المتبادلين، هو الذي يربط أيضاً التقليد بالحدائق: فالتوترات بين «التقليد» (التقاليد) والحدائق (الحدائق) هي العلامة لاغتراب غير ممكن بين حقيقتين قديمتين، تدعي كل واحدة منهما الشمولية وتحملان تصورات للحياة، وتمثلات للعالم والمجتمع، وقيماً ثقافية وأخلاقية. ونختار مثلاً من تاريخ القانون الأوروبي، من شأنه أن يوضح «العمل» الذي يحصل في إطار المواجهة الصعبة دوماً، والعنفية في الغالب، التي تُخَطَّر في أفهام الذين يختبرونها وفي أحاسيسهم. والمقصود بمدرسة القانون التاريخية التي أسسها فرن سافيني في بداية القرن التاسع عشر، كردة فعل على حركة تدوين القوانين التي أصبحت رمز الحدائق الحقيقي بخصيص تصورات الذات والقانون. فهذه المدرسة دنت على رفض التدوين باسم تصور آخر للقانون، قانون وضعه الشعب طوال تاريخه، عبر لغته وعاداته وغير كل ما يضاف عليه هوئته. إن نتائج هذه المواجهة بين تصوريين للقانون تستحق أن تؤخذ بعين الاعتبار: فالنتيجة الأولى تكمن في التشديد على التقليد، وهو أمر أدى إلى تقدم العلم التاريخي وإلى معالجة الماضي وفهمه لا بصورة شخصية أو جدلية؛ والنتيجة الثانية تكمن في أن العمل التاريخي أتى بتفكير جعل ظاهرة «الاستلام»: فكيف استطاع قانون معين أن يتكوّن إذ دمج مجمل نظام قانوني آخر أو جزءاً منه، عندما حصل تواجده القواعد والمعايير القانونية،

بعضها من التقليد ومن الشعب، وبعضها الآخر من الخارج؟ والنتيجة الأخيرة هي أن عواقب المدرسة التاريخية جاءت غير متوقعة: فمن ناحية، إن ضرورة تأويل ما هو تقليدي وتاريخي أدّى إلى نشأة طبقة من المفسرين المأذونين، أي رجال القانون؛ ومن ناحية أخرى، إن الاهتمام بالمادة رتب وضع علم الاجتماع القانوني الذي باسم تطوّر العادات المُدرَك، يبرّر اليوم تبذل صفحات كاملة من القانون التقليدي... فعبّر هذا المثل، نرى أهميّة عدم الاستناد إلى التقليد أو إلى الحداثة وحسب، بل أهميّة أعمال الفكر فيهما؛ نتحقّق أيضًا من ضرورة المرور عبر تفشّش دقيق - هنا عبر الألسنة والتاريخ - وعبر تحليل مواضع معادلة لتواجه بين عناصر داخلية ذاتية وأخرى دخيلة على ثقافة معيّنة؛ ونتبيّن أخيرًا ضرورة وضح الرؤية وضرورة الحكم التقدي لتأمين الخبرات التي، في إطار عواقبها، يمكنها أن تنفي عمليًا ما كان مقصودًا في البداية.

بعد الأقوال التمييزية هذه، يقتضي أن نعرض لما سيكون عليه متيجنا: سنسعى في البداية إلى فهم فكرة الحداثة محاولين إبراز بعض المعالم التي تميّزها، إذ يبدو أن الحداثة هي التي تفرض على التقليد أو التقاليد أن يتخذ موقفًا منيا، بوصفها رحم الثقافة التفتية الاقتصادية العالمية. بعد ذلك سنعمد إلى فحص ما يمكن أن نسميه «أزمة الحداثة»، بحيث ينبغي أن نشأ عن حداثة هي في حالة تساؤل عن نفسها، حتى ولو اعتبرنا الأمور بصورة انفصالية في إطار ثنائية عمياء. وفي الختام، ستوقف على بعض الرهانات التي تلازم إشكالية «التقليد والحداثة».

أولاً: المعالم التي تميّز الحداثة.

إن ما نعيه عادةً بكلمة حداثة ظهر عند منطف القرنين السابع عشر والثامن عشر حين حصلت المطالبة باستقلالية الفرد: الفرد الحرّ، الفرد المالك الحقوق، الفرد العقلاني. ففي المجتمعات الموصوفة بالتقليدية، كان الفرد يفهم نفسه وكان مفهومًا في نظر المجموعة، الكلّ وأجزائه المؤلف من نظام اجتماعي وتقليد أخلاقي ديني وجماعة تاريخية... أما

في الحدائنه فإنه يعود إلى ذاته، إذ هو المرجع الأول والأخير في عالم مستسلم إلى سلطانه. وبعد أن أشرنا إلى أساس الحدائنه الأنتروبولوجي، نسعى إلى تحديد ماهية المجتمع «الحديث».

أ - إن المجتمع الحديث لا يكون من لا شيء: إنه يولد ويظهر في تقاليد ثقافية غالباً ما تتغير معالمها. إنه يتميز أولاً بوصفه مدرجاً للتفريق الداخلي، وللنقل بين ما يشرم المجتمع التقليدي بربطه في مجموعة واحدة، غائباً بواسطة سلطة مبدأ خارجي: وهكذا يتم الفصل بين المجال العام والمجال الخاص، بين الديني والسياسي، بين مختلف ميادين العلم، ومختلف حقول العمل، ومختلف السلطات (وهو موضوع الفصل بين السلطات: العزيم على التقليد الفلسفي - السياسي)... ومدرج هذا التفريق، الذي لن يصل إلى التمام أبداً، يدل على نياية الكون التقليدي الذي يتميز في شكل كل، حيث يدرك كل عنصر من عناصره نفسه بالنسبة إلى الكلية التي تضافي عليه المعنى.

ب - الحدائنه تنكب على مهمة نقدية، أعني ممارسة العقل: «تجراً على التفكير بنفسك واستخدم عقلك علناً» هو الشعار الذي يتحول إلى واجب المعرفة والفهم والحكم، من دون أن يستثنى أي أمر، بشبه، من التحليل وفحص العقل. في ذلك قد نجد واحداً من أسباب قدرة الحدائنه العظيمة على الخلق وسراً من أسرارها. إنها ليست القدرة على تبين المُرْكَب في البسيط والمتحرك تحت الثابت والمتحول في ما هو دائم في الظاهر وحسب، بل إنها القدرة على تطهير النقد تجاه الذات وتجلياتها، وعلى القبول بتعددية التحليلات والآراء في شكل واقع وفي شكل حق. فللعقل حقه في عرض رأيه وفي مواجهة الآخرين. وعمل العقل المستمر يبحث مجدداً في ما يقبل به مجتمع تقليدي في شكل «مقطعي»، أي ما هو منقول كأمر صادق، إذ إنه مرتبط بالاختبار التاريخي، ويعلم حكمي مرتبط بالأجداد، وببديهيات ليست بحاجة إلى أي مسوغات. فالمعارف والممارسات ليست لها سلطة، في المجتمع الحديث، سوى تلك

التي يتر بها العقل لها.

ج - إن المجتمع الحديث لا يظهر بمظهر المجتمع المستتر بوجه جوهري: بما أن هذا المجتمع حائر حيال غاياته وفي حوار حول مراجعه ومقاييسه، وبما أنه في حالة سعي إلى ما يؤسس السيادة والسلطة ويشرع عنهما، فإنه يبدو سريع العطب من فرط ما يضع نفسه موضع التشكيك. وبما أنه مجتمع الجدل، فهو يريد نفسه مشتتاً على الجميع وعلى كل شيء، وهو لا يستبعد مبدئياً أي أمر من ميدان التداول. فلا شيء يظهر مادة غير جدلية. ولأن هذا المجتمع هو مجتمع الاختبار والتحقيق، وهما عنصران من عناصر المدرج العقلاني، فإنه لا يكتب بالمعاني والحلول التي لم يختبر ملاءمتها. ولأنه مجتمع عدم الرضى، فقد يبقى في حالة سعي إلى تصوّر عام للعدالة والخير، وهو تصوّر يتيح أن يدرك المجتمع وأن يختبره جيّد التنظيم ومستثراً. فنظرة العدل لجون رولز (سوي، ١٩٨٧) تشهد على هذا السعي. وطابع عدم الاستقرار الملازم للمجتمع الحديث لن يقوم إلا بالتأثير في الميدان الديني بقدر ما أن الديني يرمز بعامة إلى الثابت والأبدني.

د - بالنتيجة، يبدو لازماً إقامة علاقة بين الحداثة ومدرج العلمنة، كما لو أن المجتمع الحديث لا يمكنه تحاشي أن يكون أو أن يصبح مجتمعاً علمانياً: إذ نتحقق من تآكل الرمزية الدينية؛ فالدين، بوصفه قادراً على إعطاء المعاني والتأويلات، ينسحب من الميادين التي يكتب فيها الإنسان السيطرة بواسطة علمه وعلمه العملي. فالمجتمع الحديث يطرح مسألة الله في عالم يبدو فيه الإنسان الراشد قادراً على أن يكون إنسانياً من دون الله، والعلمنة هي علمنة ما كان يُعتبر في الظاهر خاصية التقليد اللاهوتي. وخصخصة الإيمان أو جعله قضية خاصة هي ملازمة لظاهرة العلمنة، وهذان الأمران يدفمان بالإيمان إلى أن يكون «مكشوفاً» أمام الاختبار التقديري العقلاني، الذي، كما يقول بول ويكور، يعدل «وضعية ما يُعتقد وهو

في باب المهيأ: ويمكن إذ ذاك أن يُعاش الإيمان على درجة اللأمن واللاسيطرة، وذلك ما مكنَ جيانِي فأتيمو في الأمل في أن تؤمن (سوي، ١٩٩٨) أن يعدّ العلمنة ضرورة داخلية لمسيحية هي على مسافة من اللاهوت الطبيعي والدين الطبيعي والتدين الطبيعي.

هـ- إنَّ الحداثة تحافظ على علاقة داخلية بذلك الشكل من الحياة السياسية، أعني الديمقراطية، بوصفها مجتمع المناقشة وتستند إلى قيم نصفها بـ«الحديثة»، وهي: حقوق الإنسان، ولزوم الحرية، واستقلالية الفضاء العام، واحترام رأي الآخر وتعايش التقاليد المختلفة... فهذه الديمقراطية تقابل مشروع «الأنوار» الذي يكمن في قبول عيش التحدي في ألا نفتش عن مبررات خياراتنا خارجاً عنّا. فمع الحداثة، تستسلم الحياة السياسية والشئ العام لنفسيهما من دون المثل أمام أحد، سوى الذين يلتزمون القضايا العامة. فالأمثلة والقضايا السياسية تُعالج بموجب درجة التقية والتعقيد الخاصة بها: فلا الإيمان يُزود مفتاح فهمها ولا التقليد يكشف عن معناها.

و- الحداثة تعبّر عن نفسها بـ«العمل». وهذا «العمل» هو عمل العقل التقني والأدائي: العقل الذي يهتم بالأحرى باليمكن أكثر منه بالمستحب، أو بالمسموح إلى حدّ التفكير في أنّه عندما يكون كلّ شيء ممكناً، يصبح كلّ شيء مسموحاً 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 خلّاق»، في حالة «مدرج تغيير متواصل» بحسب عبارة هانا أرندت في وضع الإنسان المعاصر (كالمان - ليفي، ١٩٦١). هذا «العمل» له مكانه المميّز في النشاط الاقتصادي حتّى إنّ المراد هو جعل العالم سوقاً كبيرة.

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

خاصته، وبصنع التاريخ. وهكذا تبدو الحداثة كأنها تُشَدُّ دومًا من الأمام، وكأنها مسوقة إلى إنتاج المستقبل الذي لا معنى له سوى أنه الممكن الذي سيأتي. وهذه الحركة من نتائجها أن تنقص قيمة ما هو في باب الماضي والتقليد: فالماضي، بما أنه صار متوجعًا، قد تمّ تجاوزه؛ والتقليد، بما أنه يربط ويربط مجددًا، يوثق ويحتجز. أما الحداثة التي تحركها الضرورة الداخلية بصنع التاريخ، فإنها تفضل القطيعة لتنتج على الممكن الجديد في الوقت الذي يفضل فيه التقليد الاستمرارية ضمن همّه في نقل الماضي. وليس من العجب أن يكون موضوع «العقد الاجتماعي» موضوعًا لا يزال يجذب تفكير «الأزمة الحديثة» السياسي من هوبس إلى أيا مانا.

وبما أن الحداثة تعطي نفسها هويّة في المجتمعات التي تتسبب إليها، فلقد سعينا إلى مقارنة الواقع عبر ملاحظة بعض العناصر التي تبدو أنها تخصّ المجتمعات الحديثة وتميّزها أكثر من أنها تحددها. وعندما نتفحص هذه المجتمعات عن بُعد، فإنها تبدو قويّة بالاستناد إلى الثقة التي مصدرها عافيتها ونجاحها، حيث إنّ الحداثة تبدو فاتحةً ومسيطرة. ويبدو أنها مرتبطة تاريخيًا بالغرب الموصوف بالمقدّم الذي يفرض، شئنا أم أينا، أساليه في المعرفة والإنتاج والاستهلاك والسلوك. ويظهر أنها تهدّد الثقافات والتقاليد بالرغم من كلّ ما تحتوي من قيم وكلّ ما تظهر من إنسانية، 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 الرئيّة. بالأكيد، إنّ الشكّ والنقد الذاتيّ والأزمة... هي جزء من الحداثة كما تُترك ذاتها وكما تحيا بذاتها؛ وقابليّة العطب هذه هي التي تضع، بوجه مفارق، قوّة حداثة تحركها السليّة دومًا. مع ذلك، يبقى بوجه أكيد أنّ التساؤلات هي وحيّة وتتناول أسس الحداثة نفسها.

ثانيًا - تساؤلات عن الحدائنة

١ - بين العقل وانعدام العقل . . .

إذا كانت الحدائنة تعدّ نفسها ابنة العقل - وابنة عقل متحرّر - فإنّ مناقشة العقلانيّة الحديثة تتحوّل إلى مناقشة الحدائنة نفسها . أمّا الانتقادات الموجّهة إلى العقل التقنيّ، الأدائيّ، والعملائيّ، فهي قويّة بقدر ما هي معروفة :

• إنّ مشروع «الأنوار» المحرّر يرتدّ على ذاته عندما «يكون تاريخ جهود الإنسان لاستعباد الطبيعة هو تاريخ استعباد الإنسان على يد الإنسان» (هوركهبايمر). إنّ عقلنة الوجود البشريّ وعقلنة النظام التقنيّ - العلميّ تدوان من دون نهاية، ويمكن أن يعبرَ المدرج العقلانيّ المتطرّف عن نفسه في انعدام إنسانيّة الأنظمة التوتاليتارية .

• إنّ العقلانيّة الأدائيّة غير قادرة على أن تتطوّر في شكل عقلانيّة بحسب القِيَم : فهي محايدة بما يخصّ القِيَم . وربّما يجب القول إنّها تهتدّ المراجع التقليديّة التي تسوق المعالم والشواهد، وإنّما تجفّف هذه الينابيع التي على الإنسان أن يغرف منها لينهم نفسه، وهو الذي يحيا من الرموز .

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

• إنّ العقل التقنيّ، الحاسوب والمنظّم، يجسّد ما سقاه نيته «إرادة الإرادة»، أعني تلك الإرادة البشريّة التي لا تتناول الغاية، بل تلك التي تعتبر الغاية في موضع الوسيلة؛ إذ ذاك يكون ملك «غياب المعنى التام» .

إنّ المجتمع الحديث قد اختير، 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 نفتش عن طرق

العقلانية ووسائلها التي لا تصدر عن الحساب والتي لا تقاس بمقياس
الفعالية، وأين نشر عليها؟ إنه لسؤال لا تستطيع الحداثة أن تنهّز منه، إن
فيمت ذاتها، كما كان الأمر في البدايات، صاحبة مشروع ذي طابع
إنساني.

٢ - مسألة الشرّ

وجد الجزء الثاني من القرن العشرين نفسه في عراك مع مسألة
غامضة ورئيسية، كان تفاؤل فلاسفة التقدم يترع إلى تهميشها أو إلى
إخفائها، وهي مسألة الشرّ. إنها مسألة ترافقها أسباب وأبعاد تتجاوز كلّ
ما يستطيع المرء فهمه وتخيّله حتّى ذلك الوقت: كالحروب العالمية،
والإبادة الجماعية، وتهجير الشعوب بالقوّة، وتخطيط قتل مئات الألوف
من الكائنات البشرية، لا بل الملايين منهم، والظلم البيئي في توزيع
الموارد العالمية. فمسألة الشرّ كانت وما زالت علامة عبثية لحداثة تكبّت
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 يمني
العقل بالفشل، ذلك العقل الذي تسكّله 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 البشرية في الذات وفي الآخر. إلّا أنّ الحدود والموانع هذه متعلّقة
بالمرجع الأخلاقي، بـ«الواجب» الذي يأمر كلّ واحد بالمعروف وينهيه
عن المنكر، والذي يقدر الحقّ أن يضفي عليه قوّة اجتماعية. لكنّ ما وزن
كلمات الحقّ في مواجهة الإرادات الشريرة وذلك المنطق العقلانيّ
الأحاديّ الذي يجرّو على نفي البشر إلى سجون سيبريا، وعلى إقامة مصنع
تشرنوبل وما ترك من دمار؟ يقول بول ريكور: «إنّ الشرّ يولّد أحداثًا
أساسية رمزية». وهل من المعقول القبول بهذا الكلام، إذ نؤكد أنّ الحداثة
تدرك الشرّ الممكن الذي هو في مستوى الشرّ المحقّق المتقضي؟ إنّ
المستقبل قد يُبنى بذلك، إلّا أنّه يبقى أكيدًا أنّ مسألة الشرّ قادت المجتمع

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

٣ - الحاضر المنقسم

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

وفي العام ١٩٨٨، عندما مرّ البابا يوحنا بولس الثاني في مخيم الإبادة، مرتهاوزن، قال مرّجّحًا كلامه إلى الإنسان ضحيّة النظام الاعتقاليّ الجماعيّ:

«قلّ لنا ماذا يستطيع هذا القرن أن ينقل إلى القرون المقبلة؟ قلّ لنا هل إنّنا لم ننسَ سريعًا جدًّا طابعك الجهيميّ؟ ألا تقوم بإزالة آثار الجرائم السابقة من ذاكرتنا ومن وجداننا؟ قلّ في أيّ اتجاه على أوروبا 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؟ تكلم، لديك الحقّ في ذلك».

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

القطيعة التي تؤثر في حاضرننا . فالذي نتوجه إليه بالكلام والذي نطلب إليه الجواب هو بالتحديد ذلك الذي أخرسنه إلى الأبد، ذلك الذي فقدنا كلمته فقداناً لا يعوضه أي شيء، كما لو أن صمته يزيد حدة الرغبة في الحصول على صوته . وما يسبب ألم من لا يستطيع العودة إلى الماضي للبحث عما هو بحاجة إليه لفهم الحاضر، حاضره، هو معرفته أن لا وجود لذلك الجواب ولا إمكانية للتواصل مع الماضي .

وإذا كانت الحادثة تفضل القطيعة على التواصل، فإن القطيعات المتعددة التي تطبع حياتها من شأنها أن تشرح لما تساءل اليوم المجتمعات الحديثة عن «أزمة التواصل» . ألم يكن الشعور المسبق هذا بما سوف تشتمل عليه هذه القطيعات قد دفع فلاسفة «الأنوار» إلى التفكير في الحرية وفي ما ينبغي نقله إليها؟

٤ - مخاوف وشكوك

إن الحادثة تضع في المواجهة الفرد - الذات، بوصفه ذات المعرفة، ذات الاختبار، وذات العمل . لكن، بما أن الإنسان لا يعرف بحق إلا ما يصنع، وهو مدفوع إلى أن يذهب بعيداً في تحليل نفسه، ألا ينبغي موافقة هانا أرندت على، «أن أهل الحادثة لم يُبتلوا في العالم، بل إنهم نبذوا أنفسهم بالنسبة إلى أنفسهم؟» فالإنسان، في المجتمع الحديث، يوشك أن يمتحن نفسه لوحده: إنه «غم» الكائن البشري الذي لا يجذور له عندما تكون الروابط التي تشده إلى الماضي وإلى تاريخ معين، إلى جماعة وتقليد، هي بالأحرى في حالة الحساب لا في حالة الإقرار، هي موضوع إفساد بدل أن تكون موضوع اعتبار . وربما أن عواصمنا، بما فيها من خليط أفراد هائل يجمعهم السكن والعمل والبقاء على الحياة، تعبّر عن خسارة ما يربط البشر بعضه ببعض، وما هو «مشارك» بينهم إلى حد أنهم يرغبون في تكوين جماعة مع آخرين . فحيث إن الفرد يدرك نفسه ويحيا من دون «انتساب» ومن دون وابط، فالخطر كبير أن تحل الجماهير مكان الشعوب، وأن تنرب الإيديولوجيا مناب الحسن المشترك، وأن يفقد

الكائن البشري ما يكون وحدته وكرامته.

والحدثة منذ نشأتها كانت مشروعًا يهدف إلى تحرير الإنسان من أي قانون خارجي، قانون الحتمية العمياء، مثل حتمية السلطات الخارجية، وكانت مشروعًا يهدف إلى السماح له بأن يضطلع بمصيره. واستبح ذلك مهمة السيطرة على الطبيعة وتحويلها، وبذلك الفعل، مُنحت الحرية الإنسانية حقيقتها التاريخية. ويمكن القول مع هايدغر بأن تحويل العالم والسيطرة على الأرض ظهر في شكل «حتمية الغرب الضرورية». إلا أن الحدثة تسألها اليوم أعمالها: ألا يدفع الإنسان عبر «خائزته» الجوهرية ثمن تحقيق مشروع الحدثة؟ ألم يُفقد اعتقاد الإنسان بقدرته الإحساس بالمحدود، هذه الحدود التي هي حدود المحدودية؟ إن الإرادة البروميتية، المحبة الإنسان المطلق، توشك أن تجعل العالم غير صالح للسكن... ألا يقتضي التطور التقني العلمي علاقة لها مسافتها المتصاعدة، بالواقع الذي تدركه حواسنا؟ فمن النظريات الأكثر تجريداً إلى مآثر الذكاء الاصطناعي، يوشك الإنسان أن يفقد معنى المحسوس و«جد» العالم، معنى الشيء البدائي هذا الذي هو مرجعنا المشترك.

المخاوف والشكوك تؤثر أيضًا في ما أصبح همّ البشر المتورّين في القرن الثامن عشر: عيّن همّ التربية. والتقارير الحديثة العهد تشدّد أولاً على أزمة العلوم المتخصصة، إذ إن القضايا الراحنة تتطلب مقاربات متعدّدة الاختصاصات وبعداً «كلياً». فتجزئة العلوم كانت تجيب عن منطق التنوع الذي يميّز الحدثة وينطلق من تخصيص المعارف حتى تقسيم العمل. إنها تثير لاحقاً موضوع الشمولية أو الكونية، أي ما كان كارل ياسبرس يسميه «شفافية الكوني الخادعة». في الواقع، إن ما يعرفه الكوني لا يمكن التخلّي عنه، لكن يجب التنازل عن الشمولية المجردة التي تحقّر الخصوصيات الثقافية والتاريخية. وأخيراً، ألا ينبغي عندما ندرك تفكير هانا أرندت، التنازل عن «حياة الروح» في مجتمع حديث؟ ألا يجعل تفضيل «حياة عملية» يختزلها «العمل» المنتج وهي تحت ضغوط الاقتصاد ما هو أساسي للفكر وتكوين الروح و«حياة الروح» أمراً غير

ممكن؟ هذا الأمر الأساسي هو مجانية التفكير الذي لا يُمارس من دون أي حتمية سوى أن يكون المرء مكتملاً وإنسانياً بـ«الكلية».



ثالثاً : الإشكالية

بعد أن حاولنا وصف معالم المجتمع الحديث، وبعد أن نظرنا إلى بعض الوجوه التي تضع الحداثة نفسها فيها موضع السؤال، نريد الآن أن نسلط الضوء على بعض رهانات إشكالية «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 وتبدّل لا يتوقف. إذ يمكن أن نتحقّق من الشغف المدحش بالتاريخ وبالأبحاث في علم الأنساب بحثاً عن خطّ الهداية المفقود. فالجميع متفقون في الإشارة إلى أيّ حدّ تغذّي نهاية هذا القرن- الشوق إلى الماضي في الإكثار من التذكارات. فالذاكرة مليئة بالأحداث... ولا نريد أن نخسر أيّاً 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 جيّداً أو مجهول، وعندما نحوّل إلى المطلق إذ نضفي عليه القيمة السلبية بأنّه ليس حاضراً، وعندما نريد أن نحافظ عليه كما لو أنّه يتقلّ إلينا من دون أن نكيّفه ثانية وأن نبنيه مجدّداً. إنّ محبة الماضي هذا ليست مجرد نزعة طاغية إلى الماضي. إنّها سعي إلى ما هو في باب الأساس، والبحث عن الجوهريّ في تجربة بدائية، والتماس ما هو في باب الأصل: وهو التماس يحركه ويزيده حدّة أمر المجتمع الحديث الذي يبدو أنّه يرفض فكرة الأساس بالتحديد. إنّ هذا المجتمع يريد أن يؤسّس نفسه من دون الإحالة على أساس تجاوّزي، ومن

دون أن يضع نفسه في إطار التواصل مع الماضي.

مضهر السلي

إن التجربة التاريخية في الحداثة الغربية أدت إلى عيش البعد السلي بعمق. فالخطاب الأخلاقي يولد «في الخواء»، إذ إننا أكثر ما نعرفه هو ما يتجه الشر وأقل ما نعرفه هو الخير، وخطاب الصوقين التريبي هو أكثر «اجتذاباً»، من الخطاب اللاهوتي الذي يستطيع أن يفرض نفسه في شكل رحم للمعارف البشرية. إن الانتقال من اليقين والاعتقادات الراسخة إلى مضهر التاريخ من شأنه أن يترك مكاناً:

• لتصور للعقل يدرك حدوده بقدر ما يدرك سلطته، ويمه الصوابية بقدر ما يفرض العقلانية.

• لمعنى جديد لضعف الإنسان، الراعي محدوديته وحدوثه، والعارف، على ما يقول م. كلاثيل، أنه يسير قدماً حاملاً اليقين المتهاوي.

• للبحث الصبور عن الإنسان، عما هو إنساني. فالكثيرون يعتبرون أن مكان ولادة الإنسانية في الإنسان هو ما يُسمى «مكان الله»، وهذا ما يُدرج في بداية كل ما هو في باب المعرفة، وما هو في مستوى عطية يصعب إدراكها، مثلما يصعب إدراك الكلمة التالية: «إنك ثمين في عيني». وهذه العطية تبين أن المشار إليه هو إنسان، وليس شيئاً أو حيواناً، إذ من ذلك الواقع يصدر كل شيء» (م. بيلييه؛ على الضفة الأخرى).

• لقبول ما هو «متعدد»: أعني تقاليدنا وحدثاتنا، تواريخنا وأحاسيسنا، قناعاتنا ومشاريعنا. وهذا القبول ليس أمراً مسلماً به، إذ إنه يقتضي الإقرار بذلك العنف الباطني الذي يثيره اللقاء بما، عبر خياراته، يبدو أنه ينفي ما أنا أو ما أنا أعتقد؛ وذلك القبول يقتضي أيضاً ألا أخضع لوسائل العنف، بل أن يتم تفحص كل شيء بواسطة مقتضى الحضور والحوار؛ إنه يقتضي أخيراً إرادة خلق قضاء 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: «إنّ توقّف الماضي عن إثارة المستقبل، فإنّ الفكر يمشي في الظلمات»، وفي نظره، «إنّنا نجد، في الفجوة بين الماضي والمستقبل، المكان الذي يخفّنا في الزمن إنّ أعملنا التفكير، أعني عندما نرجع بما فيه الكفاية إلى الوراء نبتة إلى الماضي والمستقبل نجد أنفسنا مؤتمنين على مسؤولية اكتشاف معناه». وإذا كان التقليد يدفعنا إلى أن نتغذى من الماضي، وإذا كانت الحداثة تدير وجهنا إلى المستقبل، فإنّ التفكير يمكنه أن يكون نشاط الفكر الذي يسعى إلى ربط الديمومة بالتجدّد، والماضي والمستقبل بالحاضر الذي لا بدّ من الاضطلاع به.

إنّ المقصود في التفكير هو ألا نعيش بنسيان الماضي الذي، إذ يحمله التقليد، لم يُسَلَّم كلّ ما في جعبته. وبهمّ ألاّ تتمّ «خسارة» ماضٍ مُثقل «بالوعود غير المنجزة» على ما يقول بول ويكور. وإذا ما تذكّرناها، فإنّنا نفتح التقليد على مستقبل الماضي الذي يحافظ عليه ورحميه. والتقليد لا ينقل شيئاً في حال أنّه لم يتح للذاكرة أن تتوجّه إلى المستقبل، عندما لا يُسمح بالانتقال من ماضٍ موضوع سؤال إلى مستقبل غير مقرر. فالتفكير وعيش الحاضر يجعلان الذاكرة ضرورة باسم مسؤوليّة تجاه المستقبل: إنّ ذاكرة الماضي تطرح السؤال على الأوضاع الحالية وتقود إلى التصرف تصرفاً مغايراً.

والمقصود في التفكير يكون أيضاً في عدم رفض التقليد بسبب السلفيّة والتماهيّة، وكذلك لإدراك أنّ التقليد يمكنه أن يعني ذاتيّة ثابتة في إطار التجدّد وفجائيّة الأحداث. إنّ التقليد، إن لم يكن مخزّوناً أخلاقياً من أجل المستقبل، وإن لم يكن إرادة إنتاج الماضي ثانية في زمن كأنه متوقّف، وإن لم يكن مقياساً للحكم على الحاضر، فإنّه يقلر أن يصبح ذلك البعد الذي يكوّن الكائن البشريّ، وهو كائن يستقبل ما هو منقول إليه

عندما يبدأ حياته. فالتقليد - وليُسمح لنا بالقول: التقليد الأصيل - في حركته الحيوية، لا ينحسر نحو مصدرٍ يكتمل فيه كل حقيقة، وهي حقيقة يكون القُدُم مقياس سلطتها. والتقليد يسير قُدُمًا وهو يتطَّلع إلى الوراء، إنه يمضي قُدُمًا من دون أن ينقطع عن الأخذ بعين الاعتبار ما ترك وراءه، أعني المكان الذي منه يأتي. إنه بالتالي فعلٌ نقل: نقل الفكر أكثر منه نقل النصوص والطقوس والمؤسسات. وهكذا فالفكر يتقلّ إذ يشير فعلًا جديدًا في الفكر، وهو فعل جديد للفكر في فكر جديد. إنَّ النقل يمكن أن يصبح فعلًا مستقبليًا، والتقاليد هي جوهرية في إطار هذا النقل.

والمقصود في التفكير ختامًا هو تحاشي الاستسلام لضلال فضّ التراكيب السريعة. ولا أحدٌ يمكنه أن يمنع أحدًا نوعًا من «حقّ قائمة بالموجودات» بما يخصّ الحداثة قليلًا أو كثيرًا... إلّا أنّه من الصعب الاعتقاد أنّ ممارسة الحكم النقدي تُترجمه حكمٌ لاذعة: بحيث إنّ الواحد يجد نفسه مرميًا إلى جانب ما تشير إليه ما بعد الحداثة من الحادث وغير المقرر وغير المحتمل، أو إلى جانب ما تؤكّده التقاليد من المحدّد والمقرّر والثابت. إنّ الاستسلام لممارسة التفكير، عبر فكر يبقى مرتبطًا بفكر الآخر، قد يمكنه أن يكون الشرط الضروريّ للهرب من المعضلات المزيفة، وكذلك من المعارضات الخيالية.



التقليد والحداثة: إنّ هاتين العبارتين تعودان الواحدة إلى الأخرى، إذ إنّهُ لا مُنْجاة من الحقائق التي إليها تشيران. فلا منْجاة من التقاليد التي، في أشكال مختلفة، تحلّد بصورة جزئية وضعية «الكائن في العالم» الخاصّ بكلّ واحد؛ ولا مفرّ ممّا هو زمنا، زمن تطبعه المنطقيّات التقية الاقتصادية التي ترادف الحداثة من دون أن تختزلها. وإنّ كان التقليد والحداثة يتعارضان، فمن يمكنه أن يزعم نقيض ذلك، في حال كان الحلّ في اختيار الواحد في مواجهة الثاني؟ لكن، أليس من المهمّ بالأحرى أن نكبّ 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 التأصل في الماضي -
إنسان التقليد - لا يمكنه أن يكون راضياً عما أورثه إياه الماضي؟ فبمقدار
ما أنّ علاقة التقليد بالحدّثة في ذات كلّ كائن، وفي قلب كلّ مجتمع،
مستمرة اليوم وغداً، يتمّ التغلب على العنف المتولّد من تعارضيهما. تبدأ
علاقة الواحد بالآخر حين يياشر الجميع المكوف على مهمّة التفكير، من
دون شرط أو حكم مسبق، في ما يقوم عليه حاضرهم وحياتهم، وفي ما
يكون رهان الحاضر ومعنى الحياة.

(نقله إلى العربية)

الأب سليم دكاّش اليسوعي