سلسلة الأنوار
Collection Lumières
ISSN (2716-7852) ر د م ك
المؤتمر الدولي حول: الفلسفة و التحولات السياسية و الاجتماعية (أفريل 2013)

الفلسفة الراهنة والتحولات الاجتماعية

أ.حفصة طاهر
جامعة تيارت (الجزائر)
tahar.haf@hotmail.fr

إن تحولات المجتمع في الوطن العربي منذ العقد الأول من القرن العشرين ونهايته وبداية القرن الواحد والعشرين، مع تعرضه لأزمات، أصبحت اليوم في مصاف المسائلة والكشف عن الأسباب والمعوقات التي أدت بذلك التغير المفاجئ إلى البحث عن إمكانية وجود حل نسبي لتلك التحولات التي يشهدها الوطن العربي، في سيرورة تحديثية طويلة الأمد، سيرورة تفاعلت فيها بشكل رفيع صدمتان متداخلتان:

– صدمة الاستعمار بما تعنيه من زوال السيادة، والانخراط في تبعية سياسية واقتصادية وثقافية عميقة وطويلة المدى.

– وصدمة الحداثة المباطنة لها بما تعنيه من تحديث اقتصادي وبناء معامل ومواصلات وسدود، وإدخال وسائل السفر والاتصال الحديثة، وتنظيم المدن، وإنشاء إدارة عصرية، وإدخال نظام التعليم العصري.

وتعتبر النظريات الحديثة للسيرورة السياسية، التي تهدف إلى تفسير ولادة الدولة الحديثة، ضمان الهوية وتركيز مشروعية معينة والاندماج الاجتماعي، مسائل نسقية عامة[1].

إن تأسيس الفكر العربي لمرجعيات فلسفية في ظل التحولات الاجتماعية، خلق المشكلة بدءا بالتحول الماركسي الذي شاع في فلسفة القرن العشرين والواحد والعشرين، هو أزمة حقيقية بسبب الفيزياء المعاصرة وهذا ما نجد "لينين" يبينه بقولة:((إن جوهر الفيزياء المعاصرة يقوم في انهيار القوانين القديمة والمبادئ الأساسية، في رفض وجود واقع موضوعي خارج الوعي، أي في الاستعاضة عن المادية بالمثالية واللاأدرية))[2].

فتأسيس الفكر العربي لفكرة "الثورة"[3] في الوطن العربي لم يكن من قبيل الصدفة، وإنما كان له اثر على المدى البعيد هو الذي حرك كيان التحولات الاجتماعية، فتلك الفلسفات التي أشادت بأن هناك تحول وثورة في كل المجالات بدءا بالشعار الذي أشاد به المنظر لينين في خضم ذلك الصراع الدائر بين مختلف المذاهب والتيارات، والآن أصبحت الشغل الشاغل للمفكر العربي الذي لطالما أراد البحث عن الأسباب التي أدت إلى تلك التحولات.

لكن إذا لا حظنا تصورات ماركس ولينين وغيره من الذين بحثوا في أزمة التحولات الاجتماعية والفكرية، يتبين لنا أنهم كانوا واعين بأن الحدث قادم والتحول مرهون بالوعي الإنساني الاجتماعي، بدليل أن كل الفلسفات المعاصرة في الوطن العربي تأسست على مرجعيات فلسفية إيديولوجية بحتة. ولم تعي ذلك الأثر الذي سينتاب التحول الاجتماعي وما مصير التحول.

منذ ذلك الوقت لم تعد الحداثة مثالا خارجيا تهفو النخبة في الوطن العربي إلى إخراج الوطن العربي بواسطته من تأخره لتتمكن من مواجهة العدو الخارجي واللحاق بالعصر وإدراك زمن العالم، بل أصبحت إلى حد ما دينامية داخلية تعتمل داخل المجتمع. ومنذ ذلك الوقت فالمجتمع في الوطن العربي مشدودا بين ديناميتين موضوعيتين قويتين:

– دينامية التقليد بمؤسساته الاجتماعية والسياسية وقيمه الثقافية والذهنية الراسخة من جهة، ودينامية التحديث بمنشآته التقنية ومؤسساته الاقتصادية والإدارية، ومنظوراته الثقافية والفكرية الجديدة. وبعبارة أخرى لقد أصبح المجتمع في الوطن العربي مشدودا بتوتر بين دينامية التثاقل والوفاء للذاكرة، وقوة الماضي وبريقه من جهة.

على انه يطلب من القارئ العربي هنا أن يتنبه إلى اسم التاريخ الخاص يتردد هنا كثيرا في سياق المصطلح الغربي الخالص. فان نيتشه وكل الثائرين بعده من المفكرين الموصوفين بالنهليين أو العدميين، إنما كانوا يضعون نصب أعينهم هذا التاريخ المحدد بايديولوجيا المشروع الثقافي الغربي التقليدي. أو حسب مصطلح فلسفي ستكون له السيادة اعتبارا من هيدغر، فان النفي يتوجه إلى تلك الميتافيزيقا التي حاولت أن تدعى تمثيلها للكينونة، في حين أنها ادعتها زورا، وطردتها خارج معقوليتها. والتاريخ الذي أغضب نتشه دائما هو تاريخ تلك الميتافيزيقا، الذي سوف يسميه هيدغر بأنه تاريخ نسيان الكينونة. وهو النسيان المقصود الذي يتجاهل هدفه الحقيقي في البداية، ثم يمسي نسيانا مركبا، لأنه يتحول إلى نسيان الكينونة. مما يسمح له أن يقدم غياب الكينونة الدائم على انه هو الحضور النهائي هنا[4].

– وديناميةالتجديد والتغيير في أفق تحديثي من جهة ثانية، وهي السيرورة التي تضاعفت بعد إعلان الاستقلال بوتيرة أكبر وبتغير واضح في طبيعة الفاعلين.

وما نستخلصه من كل ذلك وبدون إغراق أكاديمي في هذا الموضوع هو "أن الحداثة جديرة بأن تكون القضية الأم للعالم العربي حاليا، لأنها عقلنة وتحرر، لأنها انفصال عن التعصب والجهل. انفصال عن التقليد والنقل ... وهي الهيمنة على الذات والهوية والابتعاد بهما عن الماضوية الضيقة. فتحديث نمط عيشنا وتفكيرنا هو تأصيل لكياننا لأننا كنا من الذين قدموا للعقل مقوماته، فتحديث نمط عيشنا وتفكيرنا هو تأصيل لكياننا لأننا كنا من الذين قدموا للعقل مقوماته، وهو انفتاح لحضورنا لأننا نريد من حاضرنا أن يكون دعوة للمستقبل و لا عودة للماضي. ولا يعني أننا سنقبل هيمنة الغرب بمشروعه التنميطي. نعم نجح الغرب في إعطاء الحداثة بعدا غربيا مما جعل البعض يخلط بينهما وبين الاستعمار، ويدعي أن الحداثة دخلت مجتمعاتنا عن طريق السلاح والحروب، ولكن الحداثة كانت وما زالت حيز الصمود الفعال ضد الهيمنة والتعصب والتقهقر وهي الوحيدة التي يمكنها أن تقوي مناعة المجتمعات العربية من التراجع إلى نمط من الحياة يسهل استعمارها بأساليب جديدة"[5].

من الأكيد انه توجد داخل الفكر الفلسفي المغربي الراهن، وبصورة طبيعية لا تخرج عما هو موجود في تاريخ الفلسفة بصفة عامة، حالات تأثر بفكر فلسفي سابق أو معاصر، وما نلاحظه هو أن الفكر الفلسفي في المغرب مشدود بكيفية متوترة إلى مصدرين أساسين هما التراث الفلسفي الإسلامي، من جهة والتراث الفلسفي الأوربي الممتد من العصور الحديثة إلى الأزمنة المعاصرة من جهة أخرى، وعبر هذا التوتر في العلاقة بمصدرين وما يتضمنه من تأثرات تشكلت اتجاهات الفكر الفلسفي المغربي المعاصر وتكونت إشكالياته المختلفة[6].

لاشك إنها تحولات بنيوية؛ تحدث تحولات كمية وكيفية عميقة في كافة البنيات ابتداء من البنيات التقنية، إلى البنيات الاقتصادية، إلى البنيات الاجتماعية والديمغرافية، إلى البنيات السياسية والثقافية.

وقد رأى لينين إحدى المهام الأساسية لأعماله الفلسفية إنما تكمن في تبيان ارتباط الماخية بإحدى مدارس وحركات القرن العشرين وما بعدها، وإظهار تهافت تطلعات ممثلي المذاهب المختلفة، الذين كانوا يأملون أن يجعلوا من مذهبهم ((فلسفة العلوم الطبيعية المعاصرة)) ليؤثروا به على كل النزعات التي ما زالت تحت تأثير الفلسفات المثالية وحتى المادية، وهنا أثرت تلك الاتجاهات الفلسفية على كيان الفكر الإنساني المعاصر وبدت رؤى الانتقال من "فلسفة العلم" إلى "فلسفة الثورة" باسم القيم الإنسانية وأبعادها الاجتماعية منطلق لتحقيق الكمال.

لقد دخل الوطن العربي إذن منذ مطلع القرن 20 في أزمات وتحولات نوعية شاملة، متلاحقة، ومتسارعة تراوحت بين العنف اللطيف والعنف الحاد، تحولات كانت تأثيراتها العنيفة تتزايد كلما تعلق الأمر بتفكك للبنيات التقليدية: التنظيم القبلي، وبنيات القرابة، والبنيات العقارية، وأنماط الملكية، والتراتبية الاجتماعية التقليدية القائمة على السيادة والشرف، وكذا البنيات السلوكية والذهنية والإدراكية ومنظومة القيم المحايثة لها.

اتخذ التحديث منذ البداية طابع سيرورة موضوعية مطبوعة بالكثير من الحتمية والعنف الفيزيائي والرمزي، طالت البنيات التحتية مثلما طالت البنيات الفوقية وذلك عبر ثلاثة أبعاد كان لها مفعول تحويلي قوي :

1 . البعد الاقتصادي المتمثل في توسع البنيات، والمؤسسات، والعلاقات، والقيم الرأسمالية، والانتشار التدريجي لثقافة "مير كانتيلية" قوامها تحويل كل "شيء" إلى بضاعة، أي إلى شيء معروض في السوق قابل للبيع والشراء. فالعلاقات والقيم الرأسمالية تنشر معها بشكل عضوي نموذجا علائقيا آخر هو أولوية القيم التبادلية على القيم الذاتية للأشخاص والأشياء والأفكار. وهذه أول خلخلة تمارسها البنية الاقتصادية والعلاقات الاقتصادية الجديدة على النظام التقليدي القائم على تصور جوهراني للأشياء والأشخاص والمجتمعات والأفكار.

لاشك أن الماركسيون السطحيون عندما تمسكوا بترسيمة العلاقة بين البنيتين التحتية والفوقية، على أساس أن الأولى منتجة للثانية، إنما وقعوا في النظام المعرفي التقليدي الذي كان ماركس قد أحدث ثورة شاملة ضده. والحقيقة حتى الماركسيون البنيويون أنفسهم، اعتبارا من ألتوسير، لم ينجوا من الوقوع أسرى للنظام المعرفي الذي أرادوا تغييره. خاصة عندما أشاعوا مفهوم / الإنتاج/ و/إعادة الإنتاج/ بين الحدود والمؤسسات الاجتماعية، من أجل تعيين علاقات سببية أي خلقية فيما بينهما[7].

2. البعد التقني: المتمثل في أن التقنية ليست فقط جملة آلات ووسائل جديدة للتعامل مع الطبيعة والمجتمع، بل إن هاته الآلات والوسائل تحمل في طيتها رؤية جديدة للعالم وثقافة جديدة تدخل في تفاعل وصراع مع الثقافة التقليدية السائدة في المجتمع. ومثلما أن العلاقات الاقتصادية الرأسمالية الجديدة تتضمن وتفرض عقلنة أداتية تدريجية للاقتصاد، فإن التقنية، بمفعولاتها السحرية، تتضمن وتفرض بشكل غير واع تحويل كل شيء إلى أداة أي أنها تتضمن بعدا تشيئيا وأداتيا قويا.

3 . البعد الثقافي : وهو بعد لا ينفصل عن البعدين السابقين، فإضافة إلى المضمون الثقافي العضوي الذي يتضمنانه، فإن انتشار الثقافة الحديثة . بالمعنى الواسع . وبخاصة الثقافة الجماهيرية التي تنشرها وسائل

الاتصال الحديثة على نطاق واسع وتغزو بها الحميميات والعقول والنفوس والوجدان والمتخيل التقليدي، بإغرائيتها، وألوانها، وأصواتها، وصخبها، ينشر القيم الفردية والمعايير البضاعية والشيئية، ويرسخها، ويعممها على نطاق واسع.

وبالطبع فإن هذه الفواعل تدخل في صراع مع القيم الراسخة للمجتمع التقليدي، وتدخل معها في عملية معقدة متبادلة من التأثير ومحاولة التفكيك، والإفراغ من المضمون، وقلب الأدوار، واستعارة ملامح الطرف الآخر، حيث تتلبس الحداثة أحيانا بالتقليد لكي تخترقه وتفرض ذاتها عليه، بينما يتلبس التقليد بالحداثة حتى يستمر ويحيا من جديد ويقاوم عوامل التفكيك المداهمة له والتي تهدده باستمرار.

ولما كان المشروع الفكري لمحمد أركون، يتلخص في كونه مشروع حداثة فقد حاول تبيان الملامح الأساسية لمفهوم وتصور أركون للحداثة، ومتطلبات تطبيقها من آليات نظرية وعملية، نظرا للأهمية التي يكتسبها البحث في موضوع الحداثة، على اعتبار أنها في اعتقاد العديد من المفكرين جديرة بأن تكون القضية الأم للعالم العربي حاليا[8].

كما أن مقاربة أركون لموضوع الحداثة تزيد من أهمية التطرق إليه، نظرا للخصوصية والتمييز الذي يمتاز بهما النص الأركوني عن غيره، بتوظيفه لأحدث المناهج والمفاهيم والإشكاليات الخاصة بعلوم الإنسان والمجتمع الحديثة من جهة، ونقده لمختلف الرؤى الأخرى للتراث الإسلامي؛ منها والاستشراقية. ومن جهة أخرى فان غياب الدراسات الأكاديمية حول أعمال أركون تجعل البحث في هذا الموضوع ملحا وضروريا لتوضيح موقف أركون وتصوره للحداثة، خصوصا ونحن نعلم أن مواقف أركون من مختلف القضايا تمتاز دوما بنوع من الجرأة والجدة والتجاوز للموقف المألوف[9].

ونتيجة هذا التفاعل، الذي لا يخلو من صراع وتوتر، هو تداخل القيم، واختلاط الرؤى وتضبب الرؤية، والتفكك التدريجي للروابط الاجتماعية القديمة القائمة على التضامن وأولوية الروح والقيم الجماعية. وإذا كان من اختصاص البحوث السوسيولوجية متابعة هذه التحولات بدراسات ميدانية على كافة مستويات الكل الاجتماعي، فإن المشتغل بالفلسفة مطالب بالوقوف عند ثلاثة مظاهر أو مستويات من خلال نظرة شمولية:

. على المستوى الأكسيولوجي: دخول قيم جديدة كالمردودية والنجاعة، والكفاءة، وتضاؤل أهمية الأصول والمنحدرات، وتوسع حقل الاختيارات أمام الأفراد، وانتشار فكرة المساواة، شيوع وقيم التحرر: تحرر الأفراد والفئات الاجتماعية (المرأة – الطفل)، وذلك مقابل القيم القديمة القائمة على تراتبية قوامها أهمية رأس المال الرمزي، والشرف في تحديد المكانة الاجتماعية للأشخاص، وأولوية علاقات القرابة،

وأخلاقيات الضمير، والطاعة، والولاء، والاتكال على الأقدار، مع ما يلازم ذلك من اختلاط واضح في سلم القيم، نتيجة تداخلها وتعارضها أحيانا. وهو ما ينتج عنه حالة أقرب إلى تلك التي أسماها دور كهايم: شلل أو اختلاط المعايير والقيم أو ما أسماه فيبر: بتعدد أو بصراع الآلهة ، كناية عن الصراع بين الرؤى والقيم المختلفة.

في هذا الضوء، ومن هذا الموقع، يمكننا تحديد مشكلة الفكر العربي بأنها مشكلة التحرر الوطني للفكر العربي المعاصر، كان بإمكاننا ألا نستخدم كلمة المعاصرة هذه، فوضع الفكر في علاقة بنيوية مع البنية الاجتماعية القائمة، بوضعه في حلقة الايديولوجي الخاص بهذه البنية. من حيث هو حقل الممارسات الايديولوجية للصراع الطبقي في هذه البنية بالذات، يسمح لنا بعد استخدام تلك الكلمة، لكننا، برغم هذه البداهة، قد استخدمناها لنؤكد أن مشكلة هذا الفكر ليست مشكلة الفكر العربي بعامة، وكأنه جوهر مفارق، بل هي مشكلة هذا الفكر الحاضر الخاص بهذه البنية الاجتماعية الحاضرة. وإذا كانت مشكلة الفكر العربي تكمن في ضرورة تحرره، أو قل للدقة، تحريره الوطني، صار لزاما علينا أن نطرح مشكلة أخرى: ما هو الذي يجب أن يتحرر منه هذا الفكر العربي؟ وما الذي يحدد الطابع الوطني من هذا التحرر؟ وللجواب على هذا السؤال، لا بد من أن نجيب على السؤال الذي أتى منه هذا السؤال، لأن التحرر الفكري جزء من التحرر الكلي، معنى هذا أن عملية تحر الفكر تتحقق في عملية تحر الكل الاجتماعي[10].

. على المستوى الإدراكي أو الابستمولوجي: الواسع يحصل تداخل يشوش على محددات الإدراك التقليدي ومحددات الإدراك الحديث للظواهر معا، ويُحدث تداخلا بين الماهيات القبلية والسيرورات، بين الأصل وشروط التكون، بين القدرية والحتمية بين المصير وحرية الاختيار.

هذا المستوى الإدراكي هو أعمق مستويات التحول أولا لحدته وثانيا لبطئه، وثالثا لصعوبة تتبع وتلمس معالمه. وهو تحول يولد اختلالا عميقا في الرؤية ويخلق ما يسميه الفيلسوف الايراني المعاصر داريوش شيغان في كتابه:"النظرة المبتورة أو المشوهة" بالسكيز وفرينيا الثقافية أو الفصام الثقافي، حيث تتعايش منظومتان إدراكيتان تعايشا صراعيا يسم نفسية الفرد، وجهازه الإدراكي، ومنظوره الأخلاقي بتوتر عميق سِمته تشقُّق أو انكسار مرايا الرؤية التقليدية، وتضبب مرايا الرؤية العصرية حيث يعيش الفرد، في إطار مجتمع متحول، تداهمه الحداثة بعنف، ممزقا بين نظامين معرفيين ورؤيتين ومرجعيتين معياريتين مختلفتين، مع ما ينتج عن ذلك من قلق لاواعي، وتوتر نفسي وذهني لاشعوري، وتمزق بين منظومتين ومرجعيتين متباينتين.

. المستوى الثالث الذي يتعين على الفيلسوف الوقوف عنده قليلا هو المستوى الاجتماعي المتمثل في التفكك النسبي للروابط الاجتماعية التضامنية القديمة في نمط العلاقات الدموية أو نظام القرابة، وفي نمط العلاقات الاقتصادية الذي تغزوه الملكية الفردية، والتملك القانوني، والجهد الفردي، وتضاؤل المظاهر الاجتماعية للتعاون والتعاضد، وتآكل القيم التقليدية، وكذا التفكك التدريجي لنمط العلاقات الاجتماعية الأساسية على مستوى القبيلة والعشيرة والطائفة. حيث يحدث انتقال بطئ من أولوية رأس المال الرمزي إلى أولوية رأس المال المالي.

وما يهمنا في رصد هذه العملية هو إعادة النظر في الشروط الموضوعية والقانونية والنفسية لإمكان انبثاق دينامية الاستقلال النسبي للفرد، وشعوره بخصوصيته، وبمسؤوليته الشخصية، وبمصيره الشخصي، وبحريته.

فالمجتمع الحديث يوفر شروط تحرر الفرد من الروابط والإكراهات التقليدية المتوارثة، ويطرح أمامه طيفا أكبر من الاختيارات وقسطا أكبر من الحريات، وإن كان يعود ليولد وسائل وآليات لضبط هذه الحريات ولإدماجها وترويضها خدمة لنسقه الخاص؛ إلا أن السمة الأساسية الغالبة لدينامية الحداثة في هذا الباب هي توفير شروط استقلالية أكبر للفرد ولوعيه بذاته وبمسؤوليته ولتمتعه بقسط أكبر من حرية الاختيار. وهذا الشرط السوسيولوجي الأساسي لانبثاق الفرد الحر المسؤول هو القاعدة التي ينبني عليها مفهوم الفرد كذات فاعلة في كل المجالات وبخاصة في المجال السياسي كمواطن فاعل وذي حقوق.

هذه المحاولة لتشخيص التحولات العميقة في مجتمع الوطن العربي باعتبارها اندراجا للمجتمع في سيرورة التحديث، والتي هي محاولة لتقديم خطاطة عامة عن مسارات التحول، وبخاصة على مستوى القيم، والإدراك، والحرية تستلهم العديد من المساهمات السوسيولوجية والفلسفة في فهم الحداثة والتحديث.

غير أن هناك قدرا من الاختلاف في تناول ظاهرة التحولات الاجتماعية. فالسوسيولوجيا تتحدث عن التحديث بينما تميل الفلسفة إلى استعمال مصطلح الحداثة.وهذان المفهومان يشيران تقريبا إلى نفس الواقعة لكن من منظورين مختلفين.

فالتحديث يشير إلى الحداثة وهي في حالة الفعل[11]، أي من حيث هي سيرورة تحويل متدرجة في أفق الحداثة.

أما عملية التحديث، سواء نظرنا إليها في سياق نواتها الفلسفية الأصلية التي هي العقلنة كما في السوسيولوجيا الكلاسيكية وخاصة لدى ماكس فيبر، أو نظر إليها بعيدا عن هذه الخلفية الفلسفية كما

تجسد ذلك نظريات التنمية التي تنظر إلى التحديث في إطار منظور وظيفي سوسيولوجي، فإنها عملية تتعلق بثلاث نويات كبرى: عقلنة التدبير الاقتصادي، وعقلنة التدبير الإداري والسياسي، وعقلنة الثقافة ورؤى العالم بالقطاع مع الرؤى السحرية للعالم.

أما الحداثة فهي مصطلح يشير إلى الحالة التي تقود إليها سيرورة التحديث، وهي ـ في معنى آخر ـ نموذج فكري مثالي، وحالة نموذجية يفترض فيها الاكتمال واستيفاء كل العناصر. وهو نموذج يتضمن نظرة جديدة للطبيعة والزمن والمجتمع والتاريخ.

وقد جعلت الفلسفة في الوطن العربي من موضوعة الحداثة هاته موضوعتها المركزية بدرجات متفاوتة ومن منظورات مختلفة. فعبد الله العروي يقول في "مفهوم العقل" بأن كل ما كتب هو عبارة عن فصول من مؤلف واحد حول مفهوم الحداثة[12]. كما أن مُحَمَّد عابد الجابري يذكر باستمرار بأن مشروعه الفكري كان دوما "خدمة لمسألة الحداثة"[13] الأول ركز على إبراز الأسس الفكرية للحداثة بينما ركز الثاني على ممارسة نقد عقلي للتراث لبيان سياقاته الايديولوجية والمعرفية وللبحث عن النوايا العقلانية الدفينة فيه وهو نفس الأمر بالنسبة للاجيال اللاحقة من المشتغلين بالفلسفة.

إن التفكير في الحداثة هو تفكير في التحولات الكبرى التي شهدها مجتمعنا في شموليتها لا من زاوية قطاعية، بل في شموليتها، وفي التحولات الفكرية الكبرى الملازمة لها، وهو بنفس الوقت تفكير في الأبعاد الفكرية المختلفة للحداثة، وفي بعدها الكوني، ومدى حتميتها، وصلتها بالتراث وبالهوية وفي الأسس الفلسفية للحداثة ذاتها كالعقلانية والنزعة الإنسانية كذاتية وحرية وفي استراتيجياتها الفكرية الكبرى المتمثلة في الانتقال التدريجي في مجال المعرفة من المعرفة التأملية والأسطورية إلى المعرفة العلمية ـ التقنية، وفي فهم الطبيعة من النظرة السحرية إلى المفاهيم الرياضية والهندسية، وفي فهم الإنسان من الجواهر الروحية إلى الدوافع والغرائز، وفي مجال التاريخ من الرؤية السكونية والجوهرية إلى الصيرورة، ومن الجوهرانية إلى التاريخانية، وكذا التفكير في الآثار السلبية للحداثة كغياب المعنى، وانبعاث النزعات العدمية، واستشراء الشيئية.

وهذا التأمل الفلسفي عند مفكري الوطن العربي في الحداثة يتم من خلال استلهام آفاق فلسفية رحبة متنوعة ابتداء من البنيوية والوجودية والتفكيكية والظاهراتية، والبراغماتية والاركيولوجيا والجنيالوجيا إلى الاتجاهات ما بعد الحداثية، وهي كلها اتجاهات حاضرة بدرجات متفاوتة في الفضاء الفلسفي العربي. والممارسة الفلسفية والتحولات الاجتماعية في الوقت الذي تعبئ كل جهودها الفكرية لاستيعاب وتمثل هذه الاتجاهات الفكرية فإنها تستشعر كذلك الحاجة إلى إذكاء حسها النقدي تجاه هذه التيارات

الفلسفية الغنية لتتبين سياقاتها، وأبعادها الإيديولوجية وارتباطها بالأوضاع الداخلية للغرب ونقاشاته الفكرية، مع الحرص على استلهام نوياتها العقلانية والكونية ذات القدرة التفسيرية.

ولعل أكبر صعوبة تعترض اليوم استلهامنا للتيارات الفلسفية الكونية هو التمييز بين درجة كونيتها ومقدار خصوصيتها، وبين عموميتها ومدى إجرائيتها وقدرتها التفسيرية في حالتنا المغربية خاصة وأن العديد من الاتجاهات والتيارات الفكرية والأدبية في المغرب مهمومة بالدعوة إلى ما بعد الحداثة وبنقد الحداثة، وبيان الطابع الإيديولوجي لحكاياتها الكبرى حول العقل، والتقدم، والحرية، والسعادة، والمعنى، هذا في وقت ينفتح فيه مجتمعنا على الحداثة، ويتعرف على مكتسباتها التقنية، والتنظيمية، والفكرية. وهو الأمر الذي يسهم في تضبيب الرؤية والخلط بين الأولويات، خاصة وأن هناك التباسا أساسيا في مصطلح "ما بعد الحداثة" حيث توحي صيغته العربية وكأن الحداثة قد تم تجاوزها زمنيا في الغرب، انتقل إلى ما بعد الحداثة وهو أمر غير دقيق لأن "ما بعد الحداثة " هو مجرد "حداثة بعدية" أو لحظة أخرى وسرعة أخرى للحداثة ذاتها حيث أن "ما بعد الحداثة" ليس إلا تعميقا لمنطق الحداثة وتخليصا له من بنيته الفوقية الايديولوجية. ولكن كما يقول الاستاذ عبد الله العروي نتلقى الأفكار "دون كبير تمحيص" فما بعد الحداثة تعتبر التاريخ وهما، والمجتمع قهرا، والاقتصاد نهبا وتوحشا، والدولة قمعا، والعقل سيطرة، والوعي أكذوبة... وهكذا يتم تحويل ما بعد الحداثة إلى نقيض كامل للحداثة ومهدم لها[14]. هذا في الوقت الذي تتصادف هذه الانتقادات الداخلية للعقلانية ولبعض مظاهر الحداثة في الغرب مع فترة من تاريخ مجتمعاتنا تتسم بانبعاث التقليد وببلورته لوعي واضح بذاته وبمقاصده، وبقدرته على استعمال تقنيات ووسائل ومناهج ولغة ومنطق الحداثة ذاتها إما للطعن فيها أو لمقاومة بعض مظاهرها التي تبدو له سلبية ومتعارضة مع التراث والهوية في تصورهما التقليدي، أو مصادمة للذوق والأخلاق التقليدية.

غير أن ما يميز المدرسة الفلسفية في الوطن العربي ذات المنزع العقلاني الواضح هو أنها، حتى ولو اتخذت أحيانا مواقف نقدية تجاه المظاهر السلبية في التراث، وتبديعه للتجدد والتجديد، وتحوله إلى بنية آنية تحمي أشكال التكرار والاجترار، فإنها لم تتخذ مواقف راديكالية رافضة للتراث. فأغلب الاتجاهات الفلسفية عاملت التراث باعتباره ثقافة راسخة، ونظرة للعالم، وإطارا للحياة يرتبط بنمط الحياة التقليدية، وأنه كل لا يتجزأ، فهو يشمل المظاهر الخارجية كالمعمار، وطرق العيش، وتقنيات الإنتاج، وأشكال الحكم. مثلما يشمل التمثلات ويسكن اللغة والثقافة، ورأت هذه الاتجاهات أن من الضروري فحص التراث الثقافي فحصا نقديا، وإبراز نوياته العقلانية ولحظاته المضيئة انطلاقا من فكرة مؤداها أن الحداثة، وخاصة في بعدها الثقافي، إما أن تكون جوانية أو لا تكون.

وقد كان للفلسفة الفضل في قراءة التراث الفكري على وجه الخصوص انطلاقا من مفاهيم ومناهج وأدوات العلوم الإنسانية الحديثة ومن منظور المدارس الفلسفية الجديدة فجددت فهمه وقراءته، وأبرزت أن القراءة الداخلية للتراث انطلاقا من ثقافته ذاتها لن تكون إلا قراءة تمجيدية وتقريظية تفتقد القدرة على تقييمه وتشخيصه وبالأحرى نقده.

قد يقول قائل: وما شأن الفلسفة بكل هذه التحولات في البنيات الاجتماعية والقيم والأفكار؟ أليست وظيفتها الأساسية هي التعرف على المدارس الفلسفية في العالم والتعريف بها ونقلها إلى العربية؟ أو هو كذلك تناول قضايا ميتافيزيقية "فلسفية" كالحقيقة والوجود والعقل والمعنى و... إلخ.

والرد على ذلك أن من أهم التحولات التي شهدتها الفلسفة الحديثة هو الدعوة إلى الاهتمام بالحاضر والآني والمتحول أو بما أسماه ميشيل فوكو "انتولوجيا الحاضر"· وترجع هذه العناية بالحاضر في تاريخ الفلسفة إلى الفيلسوف الألماني فريدريك هيجل (1770 . 1831) الذي كان أول فيلسوف في العصر الحديث استشعر الحداثة وانتبه إلى ما خلف مصطلح "الأزمنة الحديثة" من دلالات فكرية وفلسفية على التحولات العميقة التي شهدتها المجتمعات الأوربية، مبينا أن العصور الحديثة هي شيء جديد تماما مختلف نوعيا عما سبقها· وهيجل هو الذي نظم الأحداث الكبرى المؤسسة للعصور الحديثة في الغرب والمتمثلة في اكتشاف العالم الجديد، وانطلاق النهضة الأوربية، والإصلاح الديني، نظمها في خيط واحد جامع يؤشر على تحولات نوعية في التاريخ الأوربي. لقد استشعر هيجل، وهو يفكر في التاريخ الحاضر الحي لأوربا في مطلع القرن19، الجدة النوعية الكاملة للعصور الحديثة، وتحدث عن هذا الجديد الذي يحدث بأنه هو "هذا البزوغ الرائع للشمس" قائلا في مقدمة "ظاهريات الروح":"ليس صعبا أن نرى أن زمننا هذا هو زمن ميلاد، وانتقال إلى حقبة جديدة· لقد انفصل الروح عما كان يعتبر إلى حد الآن عالما له وجوده وتمثلاته الفكرية: إن الروح على وشك ابتلاع كل ذلك... إن اللامبالاة والقنوط، اللذان يجتاحان كل ما تبقى، وكذا الاستشعار الغامض لمجهول قادم، هما بمثابة علامات تبشر بأن شيئا جديدا مختلفا أخذ يتهيأ· إن هذا التفكك... يخطط لبناء عالم جديد"· لقد استشعر هيجل الجدة الخالصة للحداثة، واعتبر الأزمنة الحديثة عصرا تاريخيا يستمد مشروعيته من ذاته ذا مشروعية ذاتية كما تحدث عنها كسلطة جديدة لامرئية مؤطرة لكل ما ينتمي إليها.

هذه التحولات الكبرى بما يصاحبها من جدة وتفكك، وبما ينتج عنها من هزات تولد عدم طمأنينة وقلقا يرى هيجل أنه هو "مصدر الحاجة إلى الفلسفة".

وأساس هذه الحاجة إلى الفلسفة في نظر هيجل هو حاجة الحداثة إلى الوعي بذاتها. وبمظاهر حدتها وبأسسها المعيارية فالفلسفة مدعوة إلى أن تتعقل زمنها وأن تترجم عصرها وزمنها إلى أفكار، بل إن هيجل يذهب إلى حد القول بأنه يستحيل على الفلسفة أن تتوصل إلى إدراك المفهوم الذي تدرك به ذاتها خارج مفهوم الحداثة[15]. وإليه يعود الفضل في محاولة تقديم أول تشخيص فلسفي للحداثة التي هي برأيه الذاتية الإنسانية من حيث هي حرية وإعمال للعقل[16].

والفلسفة كتفكير في الحاضر أو خطاب حول الحداثة بمعنييها الزمني والفكري أمر نجده اليوم لدى ميشيل فوكو (1926. 1984) الذي تتبع في دراسة له حول فلسفة الأنوار (سنة 1983) جذور فكرة ارتباط الفلسفة بالآن، وبالحاضر حيث بين ارتباطه الشخصي بتقليد نقدي يعتبر الفلسفة تفكيرا في الراهن والآني أو فيما يدعوه بأنطولوجيا الحاضر أو الراهن[17].

إن الفلسفة من حيث هي تفكير شمولي في الحاضر، مؤهلة أكثر من غيرها من العلوم الجزئية التي تعتمد التحليلات القطاعية، وتُغلب النظرة الجزئية، وتغيب (بسبب الضرورات والاكراهات المنهجية) والصيرورة الدينامية الشاملة فهي المؤهلة لاستجماع خيوط ودينامية التحولات، والبحث عن مدى مشروعيتها وإبراز المدلول الفلسفي القائم وراء التحولات وتلك لقطة قوتها.

لكن الفلسفة أصبحت منذ إنشاء المدرسة في الوطن العربي الحديث، في القرن الماضي، جزءا من النظام التعليمي العصري، ولعبت دورا كبيرا في تنوير العقول وفتح العيون على العصر.وبعد الاستقلال ارتبطت الفلسفة تدريسا وإنتاجا بالنضال السياسي من أجل التغيير وشكلت السند والمورد الفكري للقوى الاجتماعية المنادية بالتقدم في مجتمعنا. غير أن هذا الارتباط جر عليها نقمة بعض الاتجاهات التقليدية وبعض مراكز السلطة.

إن عودة الفلسفة إلى الجامعات في الوطن العربي اليوم هو بمثابة عودة الروح إلى الجامعة، لأن جوهر الجامعة، من حيث أنها المؤسسة الحديثة المؤطرة للمعرفة، هو نشر الفكر الحديث، وإشاعة الحداثة الثقافية وهذه العودة تعبير عن حاجة اجتماعية وثقافية وعن وعي بدورها التنويري، وعن دورها في بلورة وعي حداثي في الوطن العربي بالحداثة وبأسسها الفلسفية، وفي الانتقال من فكر التكرار والاجترار والنقل والتذكر والسرد إلى فكر التحليل والتعليل والنقد، ومن الدوغمائيات والحقائق القبلية الجاهزة إلى التفكير النقدي المسلح بالمناهج والمفاهيم الحديثة، ومن السياجات الدوغمائية التي تحرسها قوى التقليد والمحافظة الواعية بذاتها إلى توسيع دائرة المفكر فيه ليشمل لا فقط دائرة المهمش والمنسي والمقموع، بل ليتطرق أيضا

لبعض القضايا العقدية والميتافيزيقية الكبرى التي سبق أن طرحتها للنقاش الجرأة الفلسفية للعديد من الفلاسفة المسلمين الذين تطرقوا إلى القضايا عقدية من زاوية فلسفية.

إن الفلسفة في الوطن العربي، التي هي إحدى ثمرات انخراط مجتمعنا في الحداثة الكونية، تستمد حياتها ورسوخها من مثل هذه التقاليد الفكرية الجريئة في تاريخنا العربي الإسلامي وكذا من ارتباطها بواقعنا ومن تفكيرها في تحولات المجتمع، وباهتمامها بالشأن العام. فهذا هو ما به تحيا الفلسفة لأنها إن أهملت المجتمع، وأدارت له ظهرها، وانزوت في نقاشات مجردة لا صلة لها بالتاريخ الحي، لأهملها المجتمع مثلما أهملته ولأشاح عنها مثلما أشاحت عنه ولما طالب أحد بإعادتها إلى المدرسة والجامعة وإلى الساحة العمومية.

نخلص إلى أن الفلسفة ليست ترفا فكريا وفُضلة عقلية، بل هي عقل وتعقل، تفكير وتفكر، يعبر عن حاجة مجتمع هو في طور التحول، مجتمع ممزق بين ماضيه وحاضره، مجتمع هو في حاجة إلى التفكير في القضايا الكبرى المطروحة على الفكر البشري ومواكبتها من قبيل قضايا الحداثة والتحديث والتحولات المجتمعية الكبرى، والقيم، والعقل، والمعنى، والحقيقة والتقنية، والتواصل، والعولمة وغيرها من القضايا التي يبدو أن الفلسفة، بجانب العلوم الإنسانية الأخرى، مؤهلة للتفكير فيها من منظور شمولي وتاريخي.

الاحالات

(1)- يورقن هابرماس، تر: محمد ميلا، "بعد ماركس"، دارا لحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2002، ص187.

(2)- مج. أ، تر وتق: توفيق سلوم، "موجز تاريخ الفلسفة"، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 1989، ص، 581.

(3)- لفظ ا"لثورة" بالمفهوم السياسي المتداول اليوم بين المعاصرين لا يوجد في أي معجم عربي ما يوجد في مكتبتنا، وأصل لفظ الثورة والثوران الخروج أو البروز في عنف، ويبدوا أن الأقدمين كانوا يطلقون الثورة على الهيجان. ولكن لفظ الثورة في الاستعمال العربي الحديث، لا يعني الهيج، ولا يعني مؤنث الثور، وإنما يعني قيام شعب بحركة سياسية أو عسكرية، أو هما معا، من أجل تغيير وضع راهن سيء، وإبداله بوضع جديد أفضل منه. وقد عرفت الثورة على إنها ((تغيير جوهري في الأوضاع السياسية والاجتماعية لدولة معينة لا تتبع في أحداثه الوسائل المقررة لذلك في النظام الدستوري لتلك الدولة)). وللفظ الثورة في اللغات الغربية ومعاجمها وموسوعاتها معان تقنية كثيرة، منها ما يتعلق بحركة الأرض، ومنها ما يتعلق

بالهندسة، ومنها ما يتعلق بالرصد الجوي ... ومعناه أبدأ الانقلاب أو التطور أو الاضطراب المغير. وقد استعمل اللفظ بالمفهوم السياسي في الفرنسية مثلا خلال القرن السادس عشر، ويعني ((التغير العنيف الهام في النظام الاجتماعي أو الخلقي)).انظر/عبد الملك مرتاض، "المعجم الموسوعي للثورة الجزائرية (1954-1962)"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1983، ص30.

(4)- مطاع صفدي، "نقد العقل الغربي – الحداثة وما بعد الحداثة"، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، (د ط)، ص230.

(5)- فتحي التريكي، رشيدة التريكي، "فلسفة الحداثة"، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د. ط)، 1992، ص32.

(6) - مُحَّد وقيدي، "جرأة الموقف الفلسفي"، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنات، 1999، ص52.

(7)- مطاع صفدي، "نقد العقل الغربي- الحداثة وما بعد الحداثة"، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، (د ط)، 1990، ص39.

(8) - فارح مسرحي، "الحداثة في فكر محمد أركون"، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1، 2006، ص 10.

(9) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(10)- مهدي عامل، "أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية"، دار الفارابي، بيروت، ط2، 1979، ص157.

(11) - D. Apter," L'état contre l'état", Paris, Horizons, p.4.

(12)- عبد الله العروي، "مفهوم العقل"، الدار البيضاء، (د ط)، 1996، ص 14.

(13) - مُحَّد الشيخ، "مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر"، منشورات الزمن، الرباط، (د ط)، 2004، ص131·

(14)- عبد الله العروي، "تأصيل علوم الاجتماع- المقارنة والتأويل"، مجلة مقدمات، الدار البيضاء ، عدد 35، 2006، ص 13 . 14

(15) -.Habermas,"Le discours philosophique de la modernité", Gallimard 1988 , p.19 .Ibid, p. 19-20.

(16) - Ibid, p. 19-20.

(17)- Foucault, "Qu'est ce que les lumières dits et écrits", Tome IV, p.679-688 .