نقد الحداثة I

الحداثة ولاهوت التكوين

منذر عياشي

١ ـ الحداثة دالٌّ مُفارِق

لقد تمردتِ الحداثةُ على ثوابت دلالة الأسماء وفارَقَتْها. ولهذا تجلَّتْ، في دالّها ومدلولها، حدثاً لذاته، لا يَدين في وجوده لشيءٍ سواه. وعليه فإنها تُعدّ ـ على صعيد اللغة التي تحكيها ـ ضرباً من اللاهوت المفارق أو المنقلبِ أو المتحرر. ولذا كانت كينونتها اللغوية تروي أنها دالٌّ منقطعٌ عن سلفه، وأنها ولادةٌ من غير أبوّةٍ لغوية ولا أمويةٍ، وأنها حَدَثٌ مختلف وجوداً عن وجودِ ما يكون بأنظمة فقه اللغة المألوفة: فمعاييرُ الاشتقاق المعروفة لا تجري عليها، ولا مقاييسُ التسمية المألوفة. ومن هنا، فإنّ الناظر فيها لا يجد معنى مستقراً، لأنها حضور بلا تاريخ؛ ولا يجد فيها معنى متراكماً، لأنها وجود بلا ذاكرة.

وإذا أمعنّا تأملاً في هذا اللاهوت المفارق، المحدِث لذاته، وجدنا أنه في تكوينه لخلقه ليس تمثيلاً لشيء، أو تشبيهاً بشيء، أو بديلاً عن شيء. بل هو من حيث التكوين تضادٌّ يقوم على إلغاء التمثيل ليكون دالٌّ محايثةِ الذات لذاتها ومدلولَ تفكر حضورِ الذاتِ بذاتها. فهو يكون، ولا شيءَ معه سواه يكون. وإنّ هذا ليفسِّرُ صراعَ الحداثة مع الماركسية التي تتّخذ من التمثيلِ والمطابقةِ والهويةِ سبيلاً لها، شأنها في ذلك شأن كلّ الإيديولوجيات التمثيلية التاريخية السالفة بما في ذلك اليهودية، والمسيحية، وإسلام ولايةِ الفقيه. كما سنجد أنّ هذا اللاهوت في تعبيره عن كائنه يقوم على نفي التشبيه؛ فهو ذاتٌ وكينونة، ولكنْ لا يوجد كمثله شيء، ذاتاً وكينونة. وهذا ما يفسِّر تجاوز الحداثة للبلاغة التي لا ترى الأشياء ذاتاً وكينونة، بل تراها أشباهاً ونظائر، وكأنّ الشيء لا يكون ـ إنْ في وجوده على الحقيقة أو في قابليتنا لإدراكه ـ إلاّ إذا شاطره في وجوده شبيهٌ يُعرَفُ به أو قرينٌ يُستدلّ به عليه. وكذلك سنجد أخيراً أنّ هذا اللاهوت المفارق إبطالٌ للبديل وعقلٌ للبدائل. وهذا ما يفسِّر لماذا كانت الحداثةُ صدمةً ولم تكن بديلاً بين البدائل. كما يفسِّر كونها أصلاً انتهتْ عنده كلُّ البدائل القديمة: سياسةً واجتماعاً واقتصاداً، وأدباً وفناً وثقافة، ومدناً ودولاً وكرة أرضية؛ بل يفسر كونَها أصلاً انتهى الإنسانُ نفسه عنده.

٢ ـ الحداثة فعل

الحداثة فعلٌ منعكسٌ على نفسه؛ وإنّه ليبدع فاعله ثم يلغيه، ليستمر بعده حداثةً من غير تكرار. ولذا، فهو اختلاف أو انزياحٌ يجعل الحدثَ فيه مغايراً وغيرَ مألوف، وذلك منذ انسكابه نطفةً في رحم الذات (لغةً، وأدباً، وفناً، واجتماعاً، وسياسةً، واقتصاداً، إلى آخره) إلى لحظة خروجه إلى العالم كائناً. وقد يدلّ هذا أنّ فعل الحداثة فعلٌ لا يبدد نفسه، ولا يملك إلى ذلك سبيلاً. ولو أنه كان فعلاً تواصلياً، وجسراً رابطاً، أو تركيباً بين أطروحتين، لكفَّتِ الحداثةُ عن أن تكون حداثةً، ولفقدتْ خصوصيتها، ولما كانت في فعلها حدثاً يشتغل الفعلُ فيه على اختلافه ليبقيها اختلافاً.

ومع ذلك، فإنّ فعل الحداثة على اختلافه المنشغل فيه بنفسه لا ينفي وحدةَ المؤتلف، وإنْ كان يهددها، ولا يلغي نمطيةَ النمط وإن كان يخلخلها، ولا يلغي بلاغة المتَّسق وإن كان يتجاوزها. حسبُهُ في ذلك أن يكون تهديداً، وخلخلةً، وتجاوزاً. ولقد يعني هذا، على نحوٍ آخر، أنه فعلٌ لازمٌ لا يتعدّى نفسَه إلى سواه. ولكنّه لمّا كان اختلافاً، فإنّ الأشياء تبدو إزاءه مسرحَ انتهاكٍ دائم. وإذا أخذنا المغايرة، بوصفها فعلاً حداثياً، مثلاً على ذلك، فسنجد أنها لا تتم إنجازاً في رحم المختلف عنها، بل تتم إنجازاً في ذات نفسها وفعلها، أي بوصفها فعلاً لازماً صيّره لاهوتُ التكوين الحداثي مغايرةً واختلافاً. ولولا أنّ الحداثة كانت في فعلها كذلك لما تحققتْ قطيعةً، ولما تعينتْ فرادةً، ولما تمايزتْ من سواها.

ولمّا كانت الحداثةُ فعلاً لازماً لا يتعدى نفسَه إلى سواه، فإنّ تحويلها إلى إيديولوجيا (أي تحويلَها إلى فعل متعدٍّ يُخرجها من ذات نفسها إلى سواها)، وذلك على نحوٍ ما تمّ عربياً على يد أدونيس وكمال أبو ديب، وغير هذين بعضُ الخلق، أو تحويلَها إلى قيمةٍ أو إلى حكمِ قيمةٍ (حديث ـ قديم)، أو تحويلَها إلى قلعةٍ للصراع والسِّجال (تقدمي ـ رجعي)، أو استخدامَها غطاءً ووجاءً بغية تصفيةِ حسابٍ مع التراث العربي الإسلامي على منهج المستشرقين أو لغرضٍ طائفي أو عقدي مستتر وغيرِ معلن... أقول: إنّ مثل ذلك التحويل وهذا الاستخدام ليس فعلاً حداثياً. وفضلاً عن هذا،

فإنّ ما زُعِمَ أنه «حداثة عربية» ليس في الحقيقة سوى ضربٍ من الوهم؛ وما ممثلو هذا الوهم، عربياً، غير كذبةٍ كبيرةٍ في الثقافة العربية المعاصرة. وبيانُ ذلك أنّ «**الحداثة العربية**» تذهب مذهباً معاكساً لمذهب لاهوت التكوين في الحداثة الغربية. فإذا كانت الحداثةُ فعلاً لازماً، فإنّ «**الحداثة العربية**» لم تشكّل ذاتها بوصفها كذلك، بل وفق منطقِ المطابقة، والمحاكاةِ، والتمثيلِ، مع الحداثة الغربية. ولمّا كان هذا المنطقُ هو المنطقَ المضادَّ لمنطق فعل الحداثة، فلا ندري كيف استقام «للحداثة العربية» أن تَنْسب نفسَها إلى الحداثة. وإنّ المتأمل في «الحداثة العربية» ـ وهي على كل حال تقوم في حيِّز ضئيلٍ من مساحات التعبير الشعري فقط، لا في مساحات الحياة العربية كلها ـ لَيَرَى أنّ لاهوت التكوين فيها يقوم على لاهوت التعبّد والتبعية للحداثة الغربية، مع قدرٍ غير يسيرٍ من السرقة لا الإبداع، وعدم الفهم، والتضليلِ، الأمر الذي يجعل المرء يشك كثيراً في حداثة «المقترفات» الحداثية، التي تنفّذ بأفعالٍ غير حداثية، ولا تمتّ إلى الحداثة بصلة!

٣ ـ الحداثة زمان

لا يخلو فعلٌ من الزمان، غير أنّ زمن الفعل الحداثي زمنٌ غيرُ تجاوزي. ولقد يعني هذا أنّ حدوث الحداثة في الزمان لا يتمّ بشكلٍ خطيٍ أو حتمي. ذلك لأنّ فعلها ينطوي على زمنٍ خاص بحدوثها؛ ولذا فهو ـ على عكس الأفعال الحضارية ـ زمنٌ غيرُ قابلٍ للانتقال، أو العبور، أو التكرار. وعليه، فإنّه يستعصي على التقليد والمحاكاة أيضاً، كما ينبذ المطابقةَ والتمثيل. وبقولٍ آخر، إذا أردنا أن نعرِّف الحداثة من خلال واقعها الزمني بشكلٍ واضح ومباشر، فيجب أن نقول إنّ الحداثة زمنٌ خاص (وربما استثنائيٌّ) يمكن أن نصطلح عليه بالزمن الغربي الحديث. ولقد نرى أن هذا التخصيص يحمل دلالةً إقصائيةً هي أيضاً من خصوصيات الحداثة، إذ لن يكون حداثياً بالضرورة مَنْ تجاوَزَ زمنياً مع الحداثة.

وكذلك نرى أنّه من المفيد في هذا الإطار أن ننبِّه إلى أمرين لا يجوز الخلطُ بينهما؛ ونقصد بذلك: الحداثةَ وأثَرَها. فإذا كانت الحداثةُ ذاتَ أثرٍ كونيّ، فإنّها في حدوثها فعلٌ غربيٌ محض ولازمٌ. ومن هنا نفهم أنّ مَنْ جاور الحداثة، فاستهلك إنتاجها وعطاءاتها، ليس حداثياً بالضرورة. إذ ثمة فرقٌ بين المنتجِ للشيء والمستهلكِ له.

ولقد قرر إجماعُ الباحثين (مالكوم برادبري[١]، پيتر بروكر[٢]، مارجريت روز[٣]، يورغن هابرماس[٤]، جان ماري دوميناش[٥]) أنّ الحداثة عصرٌ معينٌ، وزمنٌ محددٌ، ومَقْطَعٌ من التاريخ يعلن فيه التاريخُ عن لاخطّيته، وعن عدم تواصله امتداداً واستمراراً وتعاقباً، أي يعلن عن انفصاله الصيروري ومغايرته وانفراده. ولعله بسبب هذا كانت الحداثةُ (وهذا ليس تعريفاً لها) لحظةً ناتئةً ومختلفة؛ وإنّ الوعي الإنساني (غربياً) ليدرك نفسَهُ فيها أنه اختلاف عميق، وتغيرٌ لجيّ، وتميزٌ لا يتناهى، وأنّ كل لحظات التاريخ السابقة عليه لا تجد فيه سوى اختلافِه عنها وانفصالِه وعدمِ مطابقته لها واستقلاله. وإذا كان هذا ليس تعريفاً للحداثة كما أشرنا، لأنه يندرج في التوصيف لا في التعريف، فإنّ التعريف الحقيقي، من منظور زمني، هو كما قلنا: الحداثة زمن غربي. وقد يفسِّر هذا مفهوماً آخر هو «**المركزية الأوروبية**»، ولكنّ هذا قد يفسِّر بدوره لماذا كانت الحداثةُ زمناً غربياً.

ونجد، في مقاربة أكثر هدوءاً، أنّ الحداثة «إما أن تكون العصرَ الحديثَ، وإما أن تكون، على الأغلب، طبيعةَ هذا العصر. وهذا ما يميزها»[٦]. بيد أنّ اسم الحداثة قد كان، بادئ ذي بدء، دالاً اصطلاحياً من دوالِّ «علم الجمال الأدبي، ثم امتد بعد ذلك إلى كل الفنون التشكيلية، كما امتد أخيراً إلى كل الفنون»[٧]. وفي وقت متأخر، ومتأخر فقط، «صُمِّمتِ الحداثةُ، في العصر الحديث، لتكون نظاماً اجتماعياً، وسياسياً، وتكنولوجياً»[٨].

ويلاحَظُ من العبارة الأخيرة أنّ الحداثة قد أصبحتْ نظاماً؛ وهذا لا يمكن أن يكون ما لم تكن الحداثةُ بنيةً لا تحتكم إلا إلى نظامها الخاص في إقامة نسقِ علاقاتها اجتماعياً، وسياسياً، وتكنولوجياً. وهذا يعني أنها، بسبب كونها بنيةً، تستند في وجودها إلى فعلٍ نابعٍ ذاتياً، يجعلها تبدو في التاريخ وإزاءه نتوءاً وفرادةً، ويبرِّر لها أن تكون في الفضاء الغربي آنيةً تتمثل إما في العصر الحديث وإما في طبيعة العصر الحديث.

---

١ ـ مالكوم برادبري: **الحداثة**، ترجمة: مؤيد فوزي حسن. منشورات مركز الإنماء الحضاري، حلب، ١٩٩٥.

٢ ـ پيتر بروكر: **الحداثة وما بعد الحداثة**، ت: د. عبد الوهاب علوي. منشورات المجمع الثقافي، الإمارات العربية المتحدة، ١٩٩٥.

٣ ـ مارجريت روز: **ما بعد الحداثة**، ت: أحمد الشامي. منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤.

٤ ـ Jürgen Habermas: **Le discours philosophique de la modernité.** Éd. Gallimard, Paris. 1985

٥ ـ Jean Marie Domenache: **Approches de la modernité**. Éd. Marketing, Paris 1986.

٦ ـ Etienne Souriau: **Vocabulaire d'ésthétique.** Éd. P.U.F. Paris, p.1016.

٧ ـ المرجع السابق والصفحة السابقة.

٨ ـ المرجع السابق والصفحة السابقة.

٤ ـ الحداثة مكان

وكما أنّ الحداثةَ دالٌّ زمانيّ، فإنها أيضاً دالٌّ مكاني، وهذا يعني أنها دالٌّ يتضمن «الحديث» و«المعاصِر»، وينكشف فيهما عن مكانٍ مغايرٍ لا يقبل المطابقةَ مع الأمكنة الأخرى، ولا التمثُّلَ فيها، ولا المشابهةَ معها. ذلك لأنه حيز إزاحته تامة، وقطيعته الكينونية كاملة. ولقد نرى أنّ ما يقال عن الحداثة في الزمان يمكن أن يقال عن الحداثة في المكان. وإذا عدنا إلى كتاب **الحداثة وما بعد الحداثة** الذي أعدّه پيتر بروكر، فسنجده يقول: «إنّ كلاً من الحداثة وما بعد الحداثة يُعَدُّ ظاهرةً تميِّز الثقافةَ الأنجلو ـ أمريكية والأوروبية في القرن العشرين في المقام الأول»[1]. وقد يعني هذا، مرةً أخرى، أنّ الحداثة مكان غربي أيضاً.

فإذا كان هذا كذلك، فبأيّ شيءٍ يتميز هذا المكانُ من سواه، وبأيّ شيء تتميز الحداثة بوصفها مكاناً؟

قد يمثِّل المكانُ إحدى إمكانيات صور البحث عن «الفردوس المفقود» في اللاوعي الإنساني. كما قد تمثل البداوةُ، في المقابل، إحدى صور التيه بعد الخروج من الفردوس. ولقد غدا البحث عن المكان (الفردوس المفقود) على نحو من الأنحاء شغلَ الإنسانية الشاغلَ منذ قديم العصور. ولعلّ هذا الأمر كان، ولا يزال، يشكِّل الهاجسَ الحقيقي لبناء المدن وتأسيس الدول. وهو ما يفسّر الأهميةَ التي أولتها الإنسانيةُ للمكان في كل العقائد وكل الحضارات. ولهذا كانت المدن على مر التاريخ هي الحاملَ الميتافيزيقيَّ لهذا البعد الأسطوري. بل إنّ بعض الأمكنة اكتسب صفةَ القداسة تأكيداً لهذا الأمر. ومن هنا ندرك لماذا رافق مفهومُ القداسة نشوءَ الإنسان الأول، ونشوءَ الأنظمة الحضارية الأكثر تعقيداً، كتلك التي عرفها العالَمُ في العصور القديمة والوسطى والحديثة. وإننا لندرك أيضاً لماذا ظلّ هذا المفهومُ يؤدي هذا الدورَ إلى أيامنا هذه بصورٍ متعددة تحت مظلة استعارات مختلفة.

لا يستطيع أحدٌ أن يجزم بأنّ هذا التصور هو الممكن الوحيد لبناء المدن. ولكنْ إذا صحّ افتراضاً، وقد يكون صحيحاً في الممكن، فإننا نكون قد وضعنا أنفسنا بإزاء أساسٍ نظريٍ محتمل لبناء المدن. وانطلاقاً من هذا، فإنّ على المدن أن تكونَ، في معمارها وتنظيمها، صورةً تعبِّر عن توق الإنسان الأبدي إلى العودة إلى الفردوس المفقود. فهل مَثَّلتِ المدنُ، فعلياً، هذا التوق؟

لقد شكّلتِ المدنُ، على مرّ التاريخ، حافزاً للروح الإنسانية عامةً، وغايةً تطلعتْ إليها؛ وما زال هذا الأمر يَفْعل فيها، فتنهض إليه، وتسعى نحوه. بيد أنّ المدن في العالم الآن لم تعد كلُّها سواء، إنْ في الحافز الذي اشتركتْ فيه سابقاً وإنْ في الغاية التي تطلعتْ إليها. فلقد اتخذتْ في الزمن الغربي الحديث منحى بنيوياً لم تكن الحضاراتُ ما قبل الحداثية تعرفه. وبتعبير آخر، صار المكانُ الآن يشكل علامةً مائزةً وفارقةً بين مدن الحضارة ومدن الحداثة... أيْ بين رؤيتين هما خلاصة التضاد والتناقض بين الغرب والعالم، أو بين البنية المغلقة التي تجعل المكانَ مركزاً للسلطة والقوة والهيمنة، وبين البنية المفتوحة التي تجعل المكان نسقاً لأمكنةٍ أخرى تتضايف باستمرار في مدنٍ مختلفةٍ وأزمنة متعددة.

أفرزتْ مدنُ الحداثة نموذجاً للحرب، ثم نموذجاً للحكم العرقي، ثم صورةً لبديلٍ قائم على الهيمنة والعنف

لقد أصبح بإمكاننا اليوم، أكثرَ من أيّ وقتٍ مضى، أن نَعْلم أنّ المدن تختلف بناءً، فمنظوراً، فمفهوماً، لاختلافٍ جذريٍ وعميق بين الحضارة والحداثة. وقد يكون لهذا الأمر تفسيراتٌ كثيرة. فمدن الحضارة مدن منفتحةٌ بنيةً، وتُعدّ صورةً لأنساق عليا. ولكي تكون كذلك، فقد تأسستْ على مبدإ التوازن بين الحاجات الروحانية والحاجات المادية، وجعلتْ من هذا التوازن نظاماً لكل العلاقات التي تقوم عليها بنيةُ المجتمع. فهي من منظور داخلي تسمح، بسبب انفتاحها، لكل العناصر المتخالفة، المادية والروحية، أن تتضايف وأن تقيم فيما بينها كلَّ أنواع العلاقات الممكنة التي تحفظ سلامةَ توازنها واطّرادَ نظامها. وهي تسمح من منظور خارجي، بسبب انفتاحها أيضاً، أن تتضايف فيها كلُّ مدن العالم، لتقيم فيما بينها علاقاتٍ منسجمةً تحفظ لها توازنَها ونظامَ استمرارها. ولعلها، بسبب كونها كذلك، قد جعلتْ من البداوة التي تمثل التِّيهَ وإرادةَ كسرِ بنى الأمكنة المغلقة، تؤوب إليها لتجد فيها ممكنَ وجودها ومعاودةَ انتمائها. وخيرُ مثالٍ على مدن الحضارة هذه، نجده في المدن الإسلامية. فهذه كلها تُعَدّ علاماتٍ بارزةً على توازن العلاقات بين العناصر المتخالفة وتواشجها، سواء أكان ذلك في مجال الفنون (أدباً، وموسيقى، ورسماً، ونحتاً، وعمارةً)، أم في مجال الشعائر (صلاةً، وصياماً، وعبادةً)، أم في

---

١ ـ پيتر بروكر، مرجع سابق، ص ٥.

مجال الأعمال (زراعةً، وصناعةً، وتجارةً)، أم في مجال العلوم (كعلم أصول الفقه، واللغويات، والرياضيات، والطب، والهندسة، إلى آخره)، أم في مجالات أخرى. وبالإضافة إلى ذلك، وهذا هو المهم، كانت هذه المجالاتُ تتضايف لتشكّل جميعاً بنيةً متكاملة. ولذا كنّا نجد مثلاً أنّ صورة الفنون في المدن الإسلامية تتكامل مع نظامها الروحاني؛ وهذان معاً كانا يتضايفان في نظامها المعماري بيتاً، فمسجداً، فأسواقاً، فأحياء، فمدينةً. وبقول آخر، سعتْ مدنُ الحضارة، عبر فنونها وأنظمتها وتشريعاتها وعلومها، إلى البحث عن طريقٍ واصلٍ بين الإنسان والإنسان من جهة، وبين الأرض والسماء من جهة أخرى. ولقد يدلّ هذا أنّ الإنسانية فيها لم تغادر فطرتها أو فكرتها البدئيةَ الأولى عن «الفردوس» واستعادته. بل إنّ المتأمل فيها لَيَرى أنها إنما نشأتْ صورةً لمتخيل الفردوس أو تمثيلاً لكي تكون تذكيراً بضرورة استعادته.

تُعدّ المدينةُ، إذن، مكاناً فيصلاً، فيه تتجلى مقوماتُ الحضارة والحداثة، وفيه تتمايز. أما كيف يكون ذلك، وبسببٍ من أيّ شيء يكون، فالأمر فيه يعود إلى التكوين نفسه وإلى نوع الفاعلية التي يتميز بها كلُّ فعلٍ من الفعلين في علاقته بالمدينة.

إنّ مدن الحضارة مدن مؤسَّسةٌ، وإنّ مدن الحداثة مدن مؤسِّسة. وقد يعني هذا، في الحالة الأولى، أنّ المدينة، من حيث الإنشاء والتكوين، تعدّ حدثاً حضارياً؛ بينما في الحالة الثانية، تعد الحداثةُ نفسُها، من حيث الإنشاء والتكوين، حدثاً مدينياً. وإننا لندرك بهذا لماذا كانت الأفعالُ الحضارية أفعالاً متعدية، أي تتجاوز نفسَها إلى غيرها، ولماذا كانت الأفعال الحداثية أفعالاً لازمة.

ويمكن القول، على نحو آخر، إنّ الحضارات في العالم غير الغربي قد صنَعَتِ المدن. وأما في العالم الغربي، فإنّ المدن قد صنعت الحداثة. ومن هنا، فإنّ الكلام عن المدن، في الحضارات وفي الحداثة، ليس كلاماً عن الأمر نفسه. وذلك لأنّ الحضارة بمكوناتها العقدية وأنساقها المفهومية تمثّل عقلاً مبدعاً أو مكوِّناً؛ وتمثل المدينة، في علاقتها مع الحضارة، إنجازاً لفعلها أو مكوَّناً تنعكس فيه صورةُ الفعل الحضاري المُبْدِع أو المكوِّن. غير أنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى مدن الحداثة. فالحال فيها يكون، من حيث المبدأ، على عكس ما تكون به مدنُ الحضارة. إذ تحتل المدينة، بالنسبة إلى الحداثة وفي علاقتها معها، مرتبة الفعل المُبْدِع أو المكوِّن، في حين تحتل الحداثة بالنسبة إلى المدينة مرتبةَ الفعل المُبْدَع أو المكوَّن.

ولنا أن نتساءل لماذا وكيف انقلبت بعضُ المدن الأوروبية الرئيسة من مدنٍ شيَّدتها الأفعالُ المتعديةُ والتجاوريةُ لحضاراتٍ متعددة كتلك التي كانت في الأندلس، إلى مدنٍ مؤسِّسة للحداثة ومولِّدةٍ لها، ومنفصلةٍ في الآن ذاته بفعل الحداثة نفسها عن الأفعال الحضارية الأخرى في العالم؟

لاهوت الحداثة ـ التكنولوجيا أعلن عن موتين كانا سبباً في شرخٍ عميق بينه وبين كل الحضارات

تستدعي الإجابةُ عن هذا التساؤل الحديثَ عن تاريخ طويل من التطورات، وعن تفاصيل لا قِبَلَ لنا بها هنا[1]. ولكنْ حسبنا أن نقول إنّ لاهوت التكوين الحداثي هو لاهوتٌ تكنولوجي؛ وإنّ هذا اللاهوت ـ الذي تمثّل في أعلى مستويات الثقافة ـ هو الذي أسس لهذه النقلة النوعية، أو لهذه القطيعة؛ وهو الذي حال دون نشوء الغرب الحضاري؛ وهو الذي لا يزال يعمل على تعميق هذه القطيعة. يقول أبراهام مول: «إنّ الثورة التقنية الحالية في المجتمعات المتقدمة لتستدعي تغييرات في شروط حياة هذه المجتمعات. ولقد نتج عن هذه التغييرات تحوّلٌ فعليٌّ في التطور الإنساني، وقطيعة للإنسان مع ماضيه»[2].

إنّ التكنولوجيا هي، إذن، أسُّ القطيعة التي استندتْ إليها المدنُ في إنشاء الحداثة. ولكنها أيضاً الأسُّ الذي استندتْ إليه الحداثةُ في تغيير رؤية الإنسان إلى العالم. يقول أبراهام مول: «إنّ التقدم المذهل للثقافة، منذ بداية هذا القرن، قد أحدث تغييراً في رؤية الإنسان إلى العالم. وإنّ الطريقة التي يعتزم بها أن يقيم علاقاته معه من الآن فصاعداً، يمكن لعدد صغير من المبادئ أن يوضحها. فهي تشكل نوعاً من الأوليات، أو البدهيات المضمرة، في التطور التقني»[3].

١ ـ يمكن العودة الى كتاب جيمس بيرك: **عندما تغير العالم**، سلسلة عالم المعرفة (١٨٥) مايو، ١٩٩٤.

٢ ـ Abraham Moles et André Noiray: "La pensée technique". Dans **Les dictionnaires Marabout Université**: "La philosophie". Paris, 1972. p. 654.

٣ ـ المرجع السابق، ص ٦٥٥.

ويمكن حصرُ هذه المبادئ في ثلاثة على الأقل:

١ ـ «الهيمنة على العالم هي البعد الجديد لحريتنا»[١].

٢ ـ «لا يوجد شيء في الطبيعة يستعصي على المعالجة»[٢].

٣ ـ «إنّ الإنسانية تحقق أساطيرَها شيئاً فشيئاً»[٣].

إنّ المتأمل في المبادئ الثلاثة، على ما فيها من جاذبية تصنعها اللهجةُ الانتصارية التي تنطوي عليها، ليدرك عمقَ القطيعة مع المبادئ الحضارية. فهنا نجد أنّ الحرية رهنٌ بالهيمنة على العالم، بينما هي في مدن الحضارة رهنٌ بتحقيق التوازن بين «الأنا» الحضاري والعالم. كما يدرك المتأمّلُ في المبدإ الثاني، أنّ إرادة القوة قد خلقتْ رغبةً صلفةً في انتهاك الطبيعة واسترقاقها، بينما الأمر في الفكر الحضاري يقوم على فهمها والتآلف معها. ولقد يرى، أخيراً، أنّ أساطير الإنسان التي بوّأتها أحلامُهُ أعلى رتبة جمالية وشعرية، وعبّرتْ عن نزوعه الطوباوي إلى استرجاع الفردوس أو إعادة بنائه، قد غدت توقعاتٍ تقنيةً لما يمكن أن يتحقق، وصارت بالتالي ممكناتٍ تكنولوجيةً. وهذا ما عُبِّر عنه «بالأساطير الفعّالة»، أي تلك الأساطير «التي توحي للإنسان أن يحقق أحلامه باستعباد الطبيعة وإخضاعها لقوانينه»[٤].

وهكذا تغير وضعُ الأسطورة في الفكر، وانتهى مع تغيره ذلك الإنسانُ الذي وصفه بول ڤاليري فقال: «الإنسان هو هذا الحيوان المنفعل، وهذا الكائن الحي الغريب الذي جابه كلَّ الكائنات الأخرى، ففاقها جميعاً بأحلامه وبكثافة أحلامه، تسلسلاً وتنوعاً، وبتأثيرها العجيب الذي غيَّر من طبيعته نفسها»[٥].

لقد حدث، إذن، تحولٌ هائلٌ في الحياة الإنسانية. وإنه ليكفي، كي ندرك ضخامةَ هذا الحدث، أن نعلم أنّ هذا اللاهوت «التكنولوجي ـ الحداثي» قد أعلن عن موتين كانا سبباً في حدوثِ شرخٍ زلزاليٍ عميق بينه وبين كل الحضارات الإنسانية. فهو، في مرحلة أولى، إذ دفع الإنسان لأن يفكّر بيديه بدل أن يفكر برأسه، قد أعلن موت الإله ليضع نفسَه مكانَهُ بوصفه صانعاً، وخالقاً، ومبدعاً. وهو، في مرحلة ثانية، إذ دفع الإنسان لأن يفكر بوساطة الآلة بدل أن يفكر بعقله، قد أعلن موتَ الإنسان نفسه ليضع الآلةَ مكانه بوصفها طاقةً إنتاجيةً لا تنتهي. ولقد نعلم أنّ هذين ـ الله والإنسان ـ هما الأساس في كل معمار حضاري، وأنه بدونهما لا يُمكن الحياةَ أن تَحْفظ وجودها وتوازنها. ومن هنا نفهم لماذا كانت مدنُ الحداثة، خلافاً لمدن الحضارة، أمكنةَ جذبٍ ونبذٍ في الوقت ذاته.

ولذلك ترتّب على هذين الموتين، اللذين حلت فيهما التكنولوجيا محلّ الله والإنسان، نتائجُ بالغةُ الخطورة لا تزال البشرية إلى اليوم تعانيها:

١ ـ لقد أفرزتْ مدنُ الحداثة، في مرحلة أولى، نموذجاً للحرب يتناسب مع المبدإ اللاهوتي الأول لتكوينها: «الهيمنة على العالم هي البعد الجديد لحريتنا». فكانت الحربُ العالمية الأولى. ونلاحظ أنه نموذجٌ للحرب يستند إلى مبدإٍ لم يكن معروفاً عند الشعوب من قبل.

٢ ـ ثم أفرزتْ، في مرحلة ثانية، نموذجاً للحكم يقوم على أساسٍ عرقيٍ كالنازية والفاشية، ويتناسب مع المبدإ الثاني من مبادئ لاهوت التكوين «التكنولوجي ـ الحداثي»: «لا يوجد شيءٌ في الطبيعة يستعصي على المعالجة». فكانت الحربُ العالمية الثانية. ونلاحظ، هنا أيضاً، أنّ هذا النموذج لم تعرف له البشرية مثيلاً في كل تاريخها.

٣ ـ وأفرزتْ مدنُ الحداثة، في مرحلة ثالثة، صورةً أخرى لتطورها. وهي مرحلةٌ أرادت أن تحقق لنفسها فيها بعداً أسطورياً بديلاً للبعد الأسطوري في كل الحضارات. وهو بديل يقوم، كما يمكن أن نلاحظ، على الهيمنة والعنف المنظم والمخطط والمعزز تكنولوجياً في الاقتصاد، وفي السياسة، وفي الثقافة والمجتمع أيضاً.

---

١ ـ المرجع السابق والصفحة السابقة.

٢ ـ المرجع السابق ص ٦٥٦.

٣ ـ المرجع السابق والصفحة السابقة.

٤ ـ المرجع السابق، ص ٦٥٧.

٥ ـ Paul Valéry: **Variété.** Éd. Gallimard, Paris, 1957.