

الحداثة التّقديّة في الفكر العربيّ المعاصر: مُقاربة تحليليّة للفكر الأركوني*

مبارك حامدي

جامعة قفصة/ تونس

الملخص

انصرف الاهتمام في هذه المقاربة إلى معالجة وجه من وجوه تقبّل الحداثة في العالم العربي انطلاقاً من أنموذج محدّد هو مدوّنة محمّد أركون. ويسلك البحث في هذا الفحص النظري التحليلي سبيلين:
- سبيلاً يُرصد فيها النقد الذي وجهه أركون للحداثة، ويمكن إجماله في: الطابع الإقصائي والتمركز حول الذات الغربية، والتعامل الميتافيزيقي مع الحداثة بوصفها قدراً لا محيد عنه، وعلاقة الزماني بالروحي وتغليب الأول على الثاني في إطار علمانية متطرّفة، ونقد الطابع الإيديولوجي للحداثة ومفهومها للحقيقة الخ...

- وسبيلاً ثانية يتركّز فيها البحث حول الحداثة التّقديّة، أي الحداثة في نسختها المعدّلة، ويرصد خصائصها في مدوّنة أركون ومنها: الإنسيّة والانفتاح، واحترام الخصوصيات الثقافية والحضارية، والعمل على تحديد مصادر المعقوليّة باستمرار، والحدّ من الجموح العلمي والعلمانيّ بتبني قيم إنسانية تستند إلى القيم الروحيّة الخ...

وعني عن البيان أنّ معالجة محوري البحث المذكورين لا تتمّ على الوجه الأوفى دون التمهيد بتعريف الحداثة في منابتها الغربية، وتحليل إشكالياتها النظريّة ومقوماتها المفهوميّة وملابساتها التاريخيّة، وهو ما خصصناه بمدخل نظريّ حاولنا فيه الإحاطة بمجمل تلك الإشكاليات والتعريف بأهمّ المقومات والملابسات.

* استفدت، في هذه المقاربة، ممّا أنجزته في أطروحتي للدكتوراه، غير أنّ التّظّر هنا منصبّ على الموقف من الحداثة، وكان هناك متّجهاً إلى التّراث وإشكالياته. انظر: امبارك حامدي، التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي: بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2017).

تمهيد

من نافلة القول التذكير بأنّ الحداثة قد أصبحت قدرا لا مناص من مجادلته طوعا أو كرها، لأنّها قد باتت واقعا معيشا سواء في وجهها المادّي أو الفكريّ. ولئن اقتصر التردّد عند بعضهم على الوجه الثاني فإنّه لا أحد يمانع (إن استطاع أصلا الممانعة) في تبني ثمارها المادّي. وقد ترسّخ هذا الواقع تدريجيا منذ القرن التاسع عشر حين بدأ الغرب الظّافر عسكريّا ومعرفيا واقتصاديّا بفرض نموذج الحضاريّ على جميع شعوب المعمورة.

ولا مرأ في أن اعتبار الحداثة قدرا لا فكّاك منه، إنّما يستبطن رؤية للتاريخ ضمنيّة (ولا واعية) أحيانا، وصريحة (واعية) أحيانا أخرى مفادها أنّ التاريخ البشري واحد، وأنّ الخصائص الثقافيّة لكلّ شعب من شعوب الأرض لا تمسّ بحال الوحدة المفترضة للبشريّة بسبب كونيّة العقل الإنساني، وثبوت قوانين التطوّر وشموليّتها. وهذا الإيمان هو ما يجعل فهم الشعوب لثقافات بعضها بعضا ممكنا، ولفرضيّة التّشاقف بينها واردة في نطاق وحدة الجنس البشريّ، كما توفّر هذه الفرضيّات مجالا يسمح بالحديث عن تأخّر حضارة ما أو تقدّمها (ومنه مفاهيم: التّقدّم والتّأخّر والتّفاوت...)، ويبرز في الآن نفسه الدّعوة إلى التحديث والاقْتباس الخ...1.

ومّا يجدر التوقّف عنده أنّ سميّ البداهة والضرورة (وما اتّصل بهما من مسلّمات ضمنيّة أو صريحة) اللّتين اتّصفت بهما الحداثة، لم يؤدّيا إلى موقف واحد منها في الفكر العربي الحديث والمعاصر. ففي حين دعت تيارات في الفكر العربيّ إلى رفض الحداثة رفضا تامّا (التيارات السّلفيّة عموما)، ودعت أخرى إلى تبنيّ الحداثة الغربيّة تبنيّا كاملا باعتبارها المنجز الأوّليّ المتاح للبشريّة جمعا (شيلي الشّميل، فرح انطون، طه حسين، سلامة موسى، عبدالله العروي الخ...)، فإنّ تيارات أخرى قد نادّت بتبنيّ نظرة نقدية إلى الحداثة، وإليها ينتسب المفكّر الجزائريّ - الفرنسي محمد أركون الذي رفض الحداثة بوجهها الإقصائيّ المتمركز حول الذات الغربيّة، وعمل على بناء حداثة نقدية مستوعبة لكلّ المسارات التاريخيّة، ومنفتحة على حضارة الإنسان أينما كان، محاولا استدراك نقائص الحداثة وانحرافاتها.

¹ - تُعدّ محاولات زعماء الإصلاح في القرن التاسع عشر تدارك التأخر التاريخي واستلھام النموذج الغربي إدراكا ضمنيّا لوحدة التاريخ البشري. ويعتبر المفكّر المغربي عبدالله العروي من أبرز المفكرين العرب القائلين، عن وعي، بوحدة التاريخ البشري.

ونرمي من وراء هذا البحث إلى تبين وجوه نقد أركون للحدث وما بعد الحدث الغربيين، وإلى الوقوف على النقائص والعيوب التي يرى أنّ الفكر العربي المعاصر قد وقع فيهما في سياق تمثله للحدث وما بعدها. ونسعى إلى إثبات أطروحة مفادها أنّ ذلك الموقف النقديّ إنّما كان محكوماً بمحاجس الشعور بالاختلاف والافتقار بضرورة مراعاة الخصوصية بين فضاءين ثقافيين كان لهما مساران تاريخيّان مختلفان، أي بالحكم على الحدث بالنسبية مهما ادّعت من كونيّة وإطلاق.

ولا يتمّ لنا تحقيق هذا المطلب إلّا بمباشرة مدخل وجيز نعرض فيه لهذا النمط الحضاريّ المسمّى "حدثاً": تاريخاً ومفهوماً وقيماً وخصائص...

I - الحدث وما بعد الحدث في الغرب

1- الحدث الغربيّ: الأسس والقيم والإشكاليات

تقتضي المعالجة المنهجية السليمة طرح إشكالية الحدث من جهتين: جهة التحقيق الزمنيّ، وفيه يتمّ استقصاء الشروط التاريخية والعوامل الاقتصادية والسياسية والدينية والعلمية الخ... لظهور مفهوم الحدث، ومن جهة المفهوم ودلالاته، وجملة التحوّلات والتطوّرات التي شهدتها والخصائص التي ميّزته. على أنّ مساريّ البحث هذين ليسا منفصلين، بل هما في فعل جدليّ يتبادلان التأثير والتأثر، شأن الأفكار عامة وما يشدها إلى مستويات الواقع المختلفة بهذا القدر أو ذاك.

إن هذا التمشّي المنهجيّ قد يساعد على الإلمام بظهور المفهوم المدروس الذي يلخص نمط الحياة الحديثة، بل قد يكون ضرورياً في مبحث يقصر همه على تتبع الظاهرة منذ نشأتها، والتعرّف على العوامل المساعدة على تلك النشأة الخ... غير أنّ هذا كلّه يصبح ثانوياً في مقارنة تتخذ موضوعاً لها كيفية تمثّل الفكر العربيّ لمفهوم الحدث. وتأسيساً على هذا الاختيار ارتأينا الإيجاز في التحقيق ودراسة ظروف النشأة ومسار التطوّر، وهو أمر، على أية حال، بات من المعلوم الشائع.

ذهب الدارسون في رصد بوادر الحدث (ونهايتها لمن يراها قد انتهت) والتأريخ لمراحلها مذاهب شتى. ويعدّ رأي جان بودريار الأكثر تركيزاً، فهو يرى أنّ الحدث ظهرت في أوروبا ابتداء من ق 16م، ولم تأخذ معناها الكامل إلّا في ق 19م¹. أما جان ماري دومينك، فقد تحدّث عن حدثين متعاقبتين، وقصرهما على قرنين متتابعين: 1780-1880، 1880-1960². إلّا أنّ الرأي الأكثر شيوعاً بين

¹ Jean Baudillard, « Modernité: Genèse de la modernité », in E. U. Encyclopædia Britannica, Paris, 1997, corpus 15, p 552.

² Jean-Marie Domenach, *Approche de la modernité*, Marketing, Paris, 1986, p. 14.

الباحثين هو الرأي الذي يتتبع المراحل الأولى الممهدة لتشكّل الحداثة متصوّرًا مفهوميًا ومنجزًا متحقّقًا في مستويات الواقع المختلفة. ويرى أصحابه أنّ الحداثة تدرّجت في أوروبا عبر محطات أربع كبرى هي: حركة النهضة والإصلاح الديني، والحركة الإنسانية، والحركة العلمية القائمة على التجريب، وعصر التنوير. وهكذا فإنّ الحداثة تتداخل مع مراحلها المبكّرة، تلك التي اتخذت تسميات مختلفة، وأفرزت جميعًا ما بات يعرف بـ "الحداثة". وليس من شأننا في مبحث يتقصّد الفحص عن كينيّة تمثّل الفكر العربي لمفهوم الحداثة تتبّع التطوّرات المادية: الصناعية والعلميّة إلخ... ذلك أنّ دراستنا تتعلّق بالفكر والخطاب، فضلًا عن أنّه لا أحد يطمع في استلهاهم ذلك المستوى من الحداثة بعد أن صار مُتجاوزًا في العصر الحديث. وأيًا ما كان الأمر، فلعلّ هذا الاضطراب والاختلاف بين الدارسين هو ما حدا ببعضهم إلى إيلاء أهمية أكبر للبحث في الحداثة قيمًا وفلسفة ومبادئ¹.

بناءً على ما خلصنا إليه، يجدر بنا أن نصرف الاهتمام إلى أهمّ السمات التي تميّز الحداثة، أي إلى القيم والتصورات والمثل والمبادئ العامة المكوّنة لقاعدة الحداثة، تلك الظاهرة التي باتت نطأ من العيش يحدّد علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، وبالعالم الرمزي، ويكيّف رؤيته إلى الطبيعة، ومختلف أنشطته ورغباته إلخ... ومهما تنوّعت تلك القيم والتصورات والمثل والمبادئ، فإنّه يجوز ردها، بشيء من الاختزال، إلى أربع سمات أساسيّة يمكن إجمالها على النحو الآتي:

أ- العيش على غير قياس ورفض التقليد

يقابل مصطلح الحداثة التقليد، ويأخذ معناه الكامل من معارضته، بل إنّ لا معنى تامًا للحداثة إلّا في مواجهة تقليد عريق، إذ أنّ "الحديث عن الحداثة لا معنى له البتّة عندما يتعلّق الأمر ببلد لا تقاليد له ولا قرونًا وسطى مثل الولايات المتحدة"²، ذلك أنّ جوهر الحداثة هو التغيّر المستمرّ، إنّها إيديولوجيا التغيّر والعيش على غير مثال سابق. ولا يمكن أن تتحوّل هي بدورها إلى تقليد، إذ ليس لها خطاب مؤسّس ثابت. وإلى هذه السمة تعود صعوبة تعريف الحداثة، فيكتفي كثير من الدارسين بمحاصرة دلالتها سلبًا، وتقريب معناها بضدّها، كما فعل جون بودريار³. وهكذا فإنّ معارضة الحداثة إنّما تشمل تحديدًا كلّ الثقافات السابقة أو التقليديّة، وكلّ قواعد السلوك والمواضع القيمية والاجتماعية والروحية والروابط والعلاقات إلخ...

¹ Ibid., p. 14.

² Jean Baudrillard, *op. cit.*, p. 552.

³ Jean-Marie Domenach, *op. cit.*, p. 552.

لما كان المقدّس يعني الثّبات ورفض المساءلة، ويستدعي التسليم والقبول التّام، فإنّه يمثّل بخصائصه تلك النقيض الكامل للحدّثة التي قامت على رفض القداسة في جميع مجالات الحياة، ف"لا شيء بالنسبة إليها مقدّساً، فهي لن تتوقّف أمام عتبة الطبيعة والجسد أكثر ممّا توقّفت على عتبات القصور والكنائس"¹. وفي مقابل اتّجاه الدّين إلى المتعالي وإلى العالم الآخر وإلى المجرّد، انصرفت الحدّثة إلى المحايث والدنيويّ والمتعّن. وقد تعمّق مجرى هذا التّيار بما تحقّق من ازدياد في عدد المخترعات التّقنيّة والمكتشفات الآليّة الحربيّة، ويتوغّل التّقنيات الحديثة في تضاعيف الحياة اليوميّة². ومن أوضح تجلّيات نزع القداسة عن الحياة العصرية تبنيّ الحدّثة لمفهوم العلمانيّة الذي يعني في أبسط تعريفاته الدعوة إلى "تخليص قطاعات المجتمع والثقافة من سيطرة المؤسسات الدينيّة ونواميسها (...)" وإلغاء كلّ مرجع ديني"³. وقد لا يعني إلغاء المرجع الدّينيّ إبداع قيم وتصوّرات ومفاهيم ورموز مخالفة له بالضرورة، إذ ما حصل فعلاً في التّاريخ الأوربيّ هو أنّ الحدّثة قد "جعلت من القيم السائدة قيماً علمانيّة، أي سحبتها من يد الكنيسة ومن وصايتها، وجعلتها قيماً اجتماعية مدنيّة خاضعة للعقل ومستمدّة منه"⁴.

ت - الفرديّة

تعدّ هذه الخاصيّة الرّحم الذي تخلّقت فيه الملامح الأساسيّة لمفهوم الحدّثة إلى حدّ اعتبارها ثورة كوبرنيكيّة ثانية، "فمثلما أنّ الأرض تدور حول الشمس، فإنّ الفرد، المتحرّر من مداره، يصبح مركز الكسموس الاجتماعي"⁵. وهكذا يجوز القول إنّ ميلاد فكرة الفرد المستقلّ عن المجموعة الدّينية أو الاجتماعيّة والذي اختار أن يعيش في هذه الدنيا بنفسه ولنفسه هو ذاته تاريخ ميلاد مفهوم الحدّثة. ولذلك كلّ نتائج خطيرة في كلّ الميادين الثقافيّة والاقتصاديّة والقانونيّة والسياسيّة⁶. ويكشف تاريخ هذا المفهوم عن لحظتين مهمّتين: الأولى دينيّة والثّانية فلسفيّة: أمّا اللّحظة الدّينيّة فقد دشّنها رجل الدّين

¹ - *Ibid.*, p. 15.

² - Peter Berger, *Affrontés à la modernité*, (trad. française par Alexandre Bonbien), Le centurion. Paris, 1980, p. 98.

³ - فتحي القاسمي، العلمانيّة وانتشارها غرباً وشرقاً، سلسلة موافقات، الكتاب 16، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1994)، ص 46.

⁴ - برهان غليون، اغتيال العقل، مخنة الثقافة العربيّة بين التّبعة والسلفيّة، (تونس: دار المعرفة للنشر، ط 1، 1989)، ص 227.

⁵ - Jea-Marie Domenach, *op. cit.*, p. 17.

⁶ - *Ibid.*, p. 17.

دراسات في الإنسانيات مجلة علمية محكمة العدد الثالث جوان 2017

الألماني مارتن لوتر (ت. 1546م) بإعلانه لأطروحاته الدّينية الخمس ضدّ القسوة، فمثّلت بدايةً لتحرّر الدولة والمجتمع من سلطة الكنيسة. أمّا اللحظة الفلسفيّة فكان رائدها الفيلسوف الفرنسي روني ديكارت (ت 1650) بتأسيسه مبدأ "الكوجيتو" المرتكز على الذات العارفة قيمة مطلقة في طلب الحقيقة وتحصيل اليقين.

ث- العقلانية

تعني العقلانية القول بأوليّة العقل، وبأن الإنسان قادر على إدراك الحقيقة بعقله، وأنّ العالم قابل للمعرفة العقلية لأنّه قائم على قوانين، ولا يخضع إلى نسق عشوائيّ، وأنّ كلّ ما يحدث فيه يتمّ وفق سلسلة من التّرايطات التي تتّسم بالضرورة وبالحميّة، ذلك أن قوانين العقل مطابقة لقوانين الأشياء الخارجية وأنّ العقل لا يحتاج إلى عون خارجي لإدراك موضوعه، ولما كان العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس، فإن كلّ فرد قادرٌ من حيث المبدأ على تعقّل العالم، وهكذا شكّلت العقلانيّة نسقاً شاملاً للحياة السياسية، إذ وقع التخلّص من النّظام الفرديّ المطلق وإرساء نظام بديل يقوم على الديمقراطيّة والفصل بين السلطات والتّعاقد بين أفراد أحرار¹. وفي المجال الاجتماعي قضت العقلانيّة بحرية الأفراد وتساويهم في الحقوق، وفي المجالين الدّيني والأخلاقي كانت الدعوة إلى حرية الضّمير واستقلال الحياة الأخلاقيّة عن الدّين وتكريس البعد الدّهري الدّنيوي للحياة.

فإذا كان هذا شأن الحداثة إجمالاً، فإنّ تقديمها لا يكتمل دون الإمام، ولو سريعاً، بما بات يعرف بما بعد الحداثة. لا بسبب العلاقة الوثيقة بين المفهومين فحسب، بل لأنّ الفكر العربيّ، وفكر أركون منه، قد انخرط في محاورتها، وتمثّلها، أيّاً كان شكل تلك المحاورّة وهذا التمثّل.

2 - ما بعد الحداثة

يستند التّأريخ لما بعد الحداثة إلى عدد من المؤلّفات التي أعلنت عن انتهاء عصر الحداثة، وباشرت تشكيكا واسعاً في مسلّماتها الكبرى كالعقل والحقيقة والتّاريخ إلخ... ومن أهمّ روادها الأوائل: ميشال فوكو وجاك دريدا وكلاهما ينتمي إلى ما يسمّى بتيار التفكيك، وجان فرنسوا ليوتار، وإيهاب حسن إلخ...

¹-Jeans Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Cérès, Tunis, 1994, chap. 6, p16.

وقد بدأ استخدام مصطلح ما بعد الحداثة بصورة منهجية واضحة في نهاية الستينيات من ق 20، وذلك في حقل الدّراسات التّقديّة والاجتماعيّة في أمريكا، على أنّ إيهاب حسن نفسه يذهب إلى أنّ الاستخدام الأوّل (غير المنهجيّ) يعود إلى الإسباني فيديريكو دي أونيس¹.

ولما كانت الظّاهرة تسبق المفهوم، فإن بداية تشكّل ما بعد الحداثة في شتّى المجالات، وتبلور أسبابها وأسسها الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة قد ظهرت قبل ستّينات القرن الماضي كما يذهب إلى ذلك كثير من الباحثين. ولكنهم اختلفوا في تحديد التاريخ اختلافا شديدا. وقد جمع ليوتار بين تحديد موضوع اشتغاله، وبين التّاريخ للظّاهرة بقوله: إنّ موضوع هذه الدراسة هو وضع المعرفة في المجتمعات الأكثر تطوّرا. وقد قرّرنا أن نسّمها بـ "ما بعد الحداثة". الكلمة دارجة الاستعمال في القارة الأمريكيّة بأقلام علماء اجتماع ونقاد. إنه يعني حالة المعرفة بعد التحوّلات التي أثّرت في قواعد اللعبة في العلم والأدب والفنون بدءا من نهاية القرن 19².

ويطرح بروكر كذلك، في سياق التّاريخ، بدايات مختلفة لظهور حقبة ما بعد الحداثة، منها: سبعينات القرن 19، وخمسينات القرن 20، والخمسينات والستينات من القرن 20، وثمانينات القرن 20 الخ...³.

ومهما تكن الاختلافات فإنّ الرّأي الغالب يذهب إلى أنّ مشروع ما بعد الحداثة قد بدأ منذ السبعينات، وأنّّه إلى التّطابق مع تيار ما بعد البنيوية الفرنسيّة من خلال أعمال رولان بارت الأخيرة، وجاك دريدا وجاك لاكان الخ... على اختلاف اهتماماتهم. وذلك بسبب التحوّلات الاقتصاديّة العنيفة التي عرفها النظام الرّأسمالي، وتحوّله إلى "نظام ما بعد صناعي" نتيجة للتطوّر السريع الذي أحدثته ثورة تكنولوجيا المعلومات.

ويتجلّى هذا الوصل بين التحوّلات الاجتماعيّة والاقتصاديّة وبين نشأة ما بعد الحداثة في تنظيرات ليوتار الأساسيّة، وإنّ اقتصر على مجال الثّقافة بوصفه مجالا لتوصيفه بـ "ما بعد حداثي"، مؤكّدا على طابع

¹ - صبحي حديدي، الحديث - الحداثة - ما بعد الحداثة ماذا في الـ "ما بعد" من قبل ومن بعد؟ ضمن: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة، تحديدات I (إعداد وترجمة)، سلسلة نصوص فلسفية عدد 13، (الدار البيضاء: دار تويقال، ط1، 2007) ص55

² - Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris, 1979, p. 7 ; Cf. aussi p. 9.

³ - - بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، تر. عبد الوهاب علّوب، مر. جابر عصفور، (الإمارات العربيّة المتحدّة: منشورات المجمع الثقافي، ط1، 1995)، ص 16

دراسات في الإنسانيات مجلة علمية محكمة العدد الثالث جوان 2017

التفاوت في بروز الظاهرة في أوروبا بحسب اختلاف الدول، وبحسب اختلاف المجالات في الدولة الواحدة. يقول ليوتار: "فرضيتنا في العمل هي أنّ المعرفة تتغير منزلتها في الوقت نفسه الذي تدخل فيه المجتمعات في العصر المسمى ما بعد صناعي والثقافات في العصر المسمى ما بعد حداثي. هذا التحول بدأ منذ نهاية الخمسينات على الأقل. وهو تاريخ يشير، بالنسبة إلى أورثا، إلى نهاية البناء من جديد. وهو أمر متفاوت السرعة بحسب الدول، وفي الدول ذاتها بحسب مجالات النشاط"¹.

أما نتائج هذه التحولات فتجسدت في انتشار الرّية والشكّ في مفاهيم مثل العقل، والحقيقة، والدولة والطبيعة الإنسانية. وعلى هذا النحو كانت ما بعد الحداثة ثورة على الحداثة².

فما هي القيم التي بشرت بها ما بعد الحداثة؟ وما خصائصها؟

يشير مصطلح "ما بعد الحداثة" (Postmodernité) عموماً إلى شكل من أشكال الثقافة المعاصرة. فما بعد الحداثة هي أسلوب في التفكير يدي ارتباباً بالأفكار والتصورات الكلاسيكية لفكرة الحقيقة، والعقل، والهوية والموضوعية، والتقدم أو الانعتاق الكوني والأطر الأحادية والسرديات الكبرى أو الأسس النهائية للتفسير، وهي ترى العالم، بخلاف معايير التنوير هذه، بوصفه طارئاً، عرضياً، بلا أساس، متبائناً، بعيداً عن الثبات، وبعيداً عن القطعية، وبوصفه مجموعة من الثقافات أو التأويلات الخلافية التي تولّد قدراً من الارتباب حيال موضوعية الحقيقة والتاريخ والمعايير والطبائع التعيّنة والسرديات المتناسكة³. وهكذا، فإنّ ما بعد الحداثة تبدو استدراكاً على ما بدا من اعتداد مفرط بالعقل التقنويّ الأدائيّ، وبما يسمّيه ليوتار بالحكايات الكبرى، وتشكيكاً في إمكانية تحصيل الحقيقة التامة والنّهائية على نحو أفضى إلى التوحش والإرهاب، وظهور مجتمع الاستهلاك، في مقابل الإهمال الذي لقيته أبعاد أساسية في الكيان الإنسانيّ، فكان أن سعت ما بعد الحداثة إلى توسيع ما ضيّقته الحداثة، وإلى إعادة ما أهملته...⁴. ولم يقتصر هذا التوسيع على ما يعرف بمجال الإنسانيات، بل تعدّاه إلى مجال العلوم الدّقيقة. فقد شكّك بول فيرابند في القطعية التي أقامها العقل الحداثي بين مختلف الفعاليات الفكرية الإنسانية كالعلم

¹-Jean-François Lyotard, *op. cit.*, p. 11.

² - ألان تورين، نقد الحداثة، ضمن: محمد سيّلا وعبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص ص 24، 25.

³ - تيري إيجلتون، الحداثة وما بعد الحداثة، ضمن: المرجع نفسه، ص 10.

⁴ - محمد سيّلا، هل ما بعد الحداثة ضد الحداثة. ص 1، 06-09-2012 موقع aljasad.net

والأسطورة، مؤكداً أنّ العلم "واحد من أشكال المعرفة العديدة التي طوّرت من قبل الإنسان، غير أنه ليس الأحسن بالضرورة. فالعلم ثرثار وصاحب ووقح، وهو ليس بالأساس أعلى منزلة"¹.

ويلاحظ أنّ للمفكرين والباحثين موقفين إزاء علاقة ما بعد الحداثة بالحداثة: موقف أول: يرى في ما بعد الحداثة ذهاباً بقيم الحداثة الأساسية إلى حدودها القصوى، أكثر ممّا هي قطيعة وتجاوز². وموقف ثان: وهو موقف يوصف بالتراديكالية، إذ يقول بالقطيعة بين الحداثة وما بعد الحداثة، ولا يقنعه القول بأنّ الحداثة مشروع لم يكتمل، وأنّه ينبغي الاحتفاظ بالمشروع الحداثي مع نقده وتوسيعه. ولعلّ من أهمّ الخصائص المنشئة للقطيعة مع الحداثة في نظر بعضهم، هي خرقها للإجماع وكسر التوافق، ورفض المفاهيم الكلية الجامعة، والمشاوّهات، في مقابل تأسيس منطق المرونة والاختلاف³.

هكذا يخلص الناظر في ظاهري الحداثة وما بعد الحداثة إلى اختلاف الدارسين والمنظرين في تحديد تواريخ نشأتهما، واتّفاقيهما، في المقابل، على جملة من القيم والخصائص المميّزة لكلّ منهما يتمّ إجمالها غالباً في عدد من الثنائيات المتقابلة: اليقين/ والشكّ واللايقين، الإجماع/الاختلاف، الثنائيات المتضادة/انصهار الأضداد، القواعد المطلقة/الألعاب اللغوية، الحكايات الكبرى/الحكايات الصّغرى الخ... على أنّهم، من جهة أخرى، يختلفون في تحديد علاقة ما بعد الحداثة بالحداثة نفسها: هل أنّ الأولى تعميق للثانية وتتميم واستمرار لها؟ أم هي ثورة عليها وقطع معها بعد جملة التحوّلات التي شهدتها النظام الرأسمالي، والكوارث التي حلّت بالعالم جرّاء تبنيّ الحداثة وقيمتها ومقولاتها؟

فكيف نظر محمد أركون إلى الحداثة وما بعد الحداثة؟ وما وجوه النقص التي رصدتها؟ وما الذي عابه على التمثّل العربي للحداثة؟

¹-Paul Feyerabend, « Thèse sur l'anarchisme épistémologique », *Alliage*, n° 28, 1996. p. 2. Site en ligne [www. Tribune.com](http://www.Tribune.com)

² - محمد سبيلا، هل ما بعد الحداثة ضدّ الحداثة؟ مرجع سابق، ص1

³ - فخري صالح، الأسس النظرية لما بعد الحداثة، نزوى (مجلة فصلية ثقافية تصدر عن مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان) عدد 28، أكتوبر 2001

<http://www.nizwa.com/volume 28/p273-276.htm> 15/05/2006

II- من نقد الحداثة إلى الحداثة النقدية

1- نقد الحداثة

ينخرط الموقف الأركوني من الحداثة ضمن التيار النقدي لها في السياق الثقافي العربي المعاصر، فقد تميّز بعدم الانبهار بما أو التسليم المطلق بمقولاتها ورؤاها، وهو ما أهله إلى تبني مقارنة نقدية تبين مكاسبها مثلما تبين حدودها. ويمكن إجمال مؤاخذات أركون للحداثة في ما يلي:

أ- نقد الطابع الإقصائي للحداثة وتركزها حول الذات الأوروبية.

يرى محمد أركون أنّ جذور إشكالية الحداثة وعوائق تمثلها في الجانب العربي الإسلامي تتركز في أنّ العرب والمسلمين لم يكونوا مشاركين فيها، ولم تتم بتطور ذاتي في أوطانهم، بل تمت بطرق لم تخل غالبا من عنف وصدام بكل ما يترتب عن ذلك من مشاكل وردود أفعال¹. وتأسيسا على الظروف التي حثّت بدخول الحداثة إلى البلدان العربية والإسلامية كانت الإشكالية الأولى هي إشكالية الخصوصية والكونية، وكان تاريخ 1492م لحظة فاصلة في بداية المركزية الأوروبية، وهي لحظة تاريخية تكتسي رمزية مزدوجة، ففي تلك السنة أكتشفت أمريكا، وفيها حصل طرد اليهود والمسلمين من إسبانيا من قبل محاكم التفتيش الكاثوليكية المسيحية، ومنذ ذلك التاريخ إلى اليوم تواصل العرقية المركزية الغربية مسيرتها المتفوّقة المتبجّحة دون مراعاة لتراث الشعوب الأخرى. تلك الشعوب التي لم تشارك في إنتاج الحداثة الفكرية والمادية، ولكنها تصيبها بشظاياها، وتعرض لإكراهاتها الأكثر قسوة، وتعاني كلّ الآثار السلبية المترتبة عنها². وقد ترجم الإيمان بالتقدم اللاهوائي تلك المركزية الأوربية ونرجسية الرجل الأبيض واعتقاده بتفوّق حضارته. ولذلك دعا أركون إلى الحدّ من تلك النزعة المركزية التي تقوم عليها الحداثة عبر ضرورة تطعيمها بخصوصية الذات الحضارية المتميزة بتاريخها الخاصّ وقيمها. وتعدّ محاولة أركون توحيد التراثين العربي والغربي في ما سماه بالتراث الكلي والتراث المتوسطي³ محاولة لدمج الحضارة الإسلامية في الحضارة الغربية، سعيا إلى فكّ عقدة التفوّق الغربي بالانفتاح على التراث الإسلامي والاعتراف بإنجازاته في إطار التاريخ الطويل الذي أفضى إلى حضارة الإنسان الحديث. ويلاحظ أركون استمرار الباحثين الغربيين في اعتبار

¹ - راجع: محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، تر. وتقديم هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، ط 1، 2009)، ص 309، وعبد المجيد الشرفي، لبنات I: في المنهج وتطبيقه، سلسلة معالم الحداثة، (تونس: دار الجنوب للنشر، ط 2، 2011)، ص 27.

² - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 309.

³ - المصدر نفسه، ص 293.

دراسات في الإنسانيّات مجلة علمية محكمة العدد الثالث جوان 2017

التاريخ الغربيّ تاريخاً مرجعياً على المستوى الكونيّ¹، وهو ما يمثّل تَمييزاً لثقافات كثيرة ساهمت في تطوّر الحضارة الإنسانيّة من ناحية، وتفقيراً للثقافة الغربيّة نفسها، وقتلاً لروح الإبداع فيها من ناحية أخرى. ويرى في "ما بعد الحداثة" استمراراً لتلك الروح المكرّسة للمركزيّة الغربيّة، ولهذا السبب يعلن عن رفضها، ولا يرى فيها سوى مجرد إعادة إنتاج آليات التبجّح والاستعلاء الغربيّ².

ب - التعامل الميتافيزيقي مع الحداثة

سعى أركون إلى تفكيك مصطلح الحداثة من أجل تبديد الوهم الزائج بواحديتها، والتعامل معها تعاملًا ميتافيزيقيًا لاهوتيًا بتصويرها في هيئة القدر الذي لا يحيد عنه في أصوله وفصوله، والحال أنّها في العالم الغربيّ ذاتة تتلوّن بخصوصيّة الواقع المحليّ في مستوياته المختلفة، إذ "الحداثة بالنسبة للإنكليز تعني التسلسل الزمنيّ أو التطوّر من خلال تعاقب الزمن. وأما بالنسبة للفكر الفرنسي والألماني فإن الحداثة تعني أولاً وقبل كل شيء الموقف الفلسفي من الوجود، وهو ما عبر عنه الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس في كتابه: الخطاب الفلسفي للحداثة"³. ويلاحظ الدّارس القرابة الواضحة بين موقف أركون من وهم الواحدية والمركزيّة الذي روّجته الحداثة، وبين موقف المفكر المغربيّ محمد عابد الجابري منه. فقد أكّد على خمس ملاحظات يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً نتيجة بسبب، وهي:

- أنّه لا توجد "حداثة مطلقة، كلّية وعالمية، وإنّما هناك أحداثات تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر".

- أنّها "ككل الظواهر التاريخيّة مشروطة بظروفها، محدودة بمحدود زمنيّة".

- أنّ "الحداثة في أوروبا غيرها في الصين، وغيرها في اليابان".

- أنّهم "يتحدّثون اليوم عن " ما بعد الحداثة " باعتبار أنّ الحداثة ظاهرة انتهت مع نهاية القرن التاسع عشر (...) [و] في أعقاب "عصر الأنوار" (القرن الثامن عشر) هذا العصر الذي جاء هو نفسه في أعقاب "عصر التّهضة" (القرن السادس عشر)".

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، (بيروت: مركز الإنماء القومي، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ط2، 1996)، ص 40.

² - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 33.

³ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة وتعليق: هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، ط2، 2000)، ص 99.

- أنّ الأمر في البلاد العربية يختلف، إذ أنّ " النهضة " و " الأنوار " و " الحداثة " لا تشكّل عندنا مراحل متعاقبة يتجاوز منها اللاحق السابق، بل هي عندنا متداخلة متشابكة متزامنة ضمن المرحلة المعاصرة¹.

ت- علاقة الزمني بالروحي

أرست الحداثة الغربيّة علاقة بين الزمنيّ والروحيّ، تمّ بموجبها الفصل بينهما، بل وإقصاء الثاني في مقابل الاحتفاء بالأوّل بعدا وحيدا للإنسان. ولم يكن هذا الموقف وليد ظروف تاريخيّة تميّزت بالصراع بين الكنيسة والدولة فحسب، بل بناء على رؤية للإنسان (لعلّها في جزء منها نتيجة لتلك الظروف التاريخيّة) لم تعد تنظر إليه "كروح، كداخلية حميمة، وإنما كفرد مواطن له حقوق مادية عديدة ينبغي إشباعها فقط".² ويمكن أن يلاحظ الدّارس بيسر أنّ أركون قد أبدى تشدّدا واضحا في نقد هذا الموقف الحدائيّ، فاستعمل عبارات قاسية في وصفه من قبيل: الجانب التكنولوجي المصنّعي المنفعي... وأخرى في إدانة الاستهانة بالبعد الروحي من قبيل: البتر والتهميش والاحتقار والرمي في دائرة النسيان...³. ولبيان حدود هذا الموقف ومشروطيته التاريخيّة ونسبيّته، على خلاف ما تتمّ إشاعته من كونه موقفا مطلقا، بيّن أركون ارتباطه بمرحلة محدّدة من مراحل الحداثة، هي حادثة ق 19 المتطرّفة في عقلانيّتها وعلميّتها، واحتقارها لسائر الفعاليّات العقليّة البشريّة⁴.

ث- الحداثة ومفهوم الحقيقة والإيديولوجيا

وفي سياق نقد الحداثة أيضا، يحدّد أركون ملمحين يتطابق فيهما، على نحو مفارق، موقف بعض دعاة الحداثة بموقف المؤمنين المحافظين:

- أمّا الملح الأوّل فهو اعتقاد أحد تيارات الحداثة بوجود مرجعيّة عليا تحكّر الحقيقة المطلقة، وتسبغها على من تشاء وتحجبها عمّن تشاء، في تجاهل تامّ لإحدى مسلمات الحداثة الأساسيّة، وهي نسبيّة الحقيقة وصيرورتها، وهو ما يجعل هذا التيار مستنسخا لأحد وظائف الإكليروس الدّينيّ في المسيحيّة أو طبقة الفقهاء في الإسلام. إذ لا نزال نلاحظ "في كل مكان وجود تيار قوي يستنجد بعقل التنوير من أجل إدانة ومكافحة بربرية عصرنا وأصوليته المتعصبة الظلامية. وهم إذ يفعلون ذلك يحافظون على الوهم

¹ - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات.. ومناقشات، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 1، 1991)، ص 16

² - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني، مصدر سابق، ص 254، وانظر كذلك في المصدر نفسه: ص 169

³ - المصدر نفسه، ص 160.

⁴ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني، مصدر سابق، ص 99.

دراسات في الإنسانيات مجلة علمية محكمة العدد الثالث جوان 2017

القائل بوجود ذروة عليا للمرجعية. وهي ذروة معتبرة بشكل مسبق كسلطة مقدسة للصلاحيات والتصديق على القرارات البشرية أو عدم التصديق. ونلاحظ في ذات الوقت أن المؤمنين المتدينين يمارسون نفس العملية عن طريق التعليق إلى ما لا نهاية على الحقائق الخالدة أو الأبدية للكتابات المقدسة"¹.

- ويتمثل الملمح الثاني في تحوّل الحادثة إلى إيديولوجيا للتبرير وإضفاء الشرعية على أوضاع غير حداثيّة، وتحويل مطلب الحادثة إلى مجرد سجل لمناكفة الخصوم الفكرية والسياسيين، دون سعي حقيقي لبناء مشروع حداثي، مثلها في ذلك مثل تحوّل الدين إلى إيديولوجيا².

وقد رصد أركون الآثار التناقضية لتطوّر الحادثة في العالمين الغربي من جهة والعربي الإسلامي من جهة أخرى، وأسلمه النظر في آثار الحادثة التناقضية إلى النتيجة ذاتها وإن على مستوى تجريديّ عام، إذ يرى أنّ تسارع ديناميكية الحادثة وما بعدها يولّد "طفرة جديدة في منطقة أوروبا- الغرب ولكنها تكثّر من حصول الآثار السلبية غير المقصودة في بلدان الجنوب كالتجديد أو التجميد الإيديولوجي، وسياسات الفشل التنموية والنزعة القومية الارتدادية النكوصية، وكالانكفاء على الهويات الطائفية مما يؤدي إلى تشكل أصوليات تعصبية قاتلة"³.

ج- الموقف من الحادثة وما بعد الحادثة والعولمة

يتبنّى أركون موقفا سلبيا من "ما بعد الحادثة" ومن "العولمة". ويرى أنّهما دالّان ذوا مدلول واحد. والأوّل عنده عابر لأنّه لم ينجز قطيعة حقيقية مع الحادثة، لاسيّما في نقطة أثيرة لدى أركون وهي مركزية التاريخ "الخطي المستقيم للفكر الأوروبي- الغربي مع إبقاء المسارات الأخرى للفكر البشري في خاتمة الغربية الملوّنة بتلوين سلبّي هو الغرابة"⁴. فضلا عن اعتباره ما بعد الحادثة مجرد رغبة شريرة في القضاء على الحادثة، وردّة يتزعمها اليمين المحافظ في أوروبا إلى ما قبلها⁵.

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق - المصدر نفسه، ص 43.

² - للوقوف على المعاني السلبية لمفهوم الإيديولوجيا، راجع: عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، (بيروت- الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط5، 1993)، ص ص 9-13، ص ص 27-49.

³ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 312.

⁴ - المصدر نفسه، ص 311. ويؤكد أركون في موطن آخر من المؤلّف ذاته صفة العبور والنزول لمصطلح ما بعد الحادثة بناء على الأسس نفسها. ص 33.

⁵ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 308.

أمّا فيما يتّصل بالثاني (مفهوم العولمة)، فقد اكتفى أركون باستثمار المدلول اللّسانيّ، إذ العولمة عنده تعني "الحداثة، ولكن بدلا من أن تكون محصورة حتى الآن بشعوب أوروبا وأمريكا أصبحت تعمّم على مختلف شعوب الأرض"¹.

ولأركون موقفان متناقضان من "ما بعد الحداثة". أحدهما سلبيّ والآخر إيجابيّ:

الموقف الأول: وهو موقف سلبيّ، يرى في ما بعد الحداثة مجرد استمرار للحداثة، إذ هي لم تدشّن قطيعة مفاهيميّة مع الحداثة يصحّ القول معها إنّ مرحلة جديدة من الفكر الإنساني والحضارة الإنسانية قد بدأت. لذلك فهو يسمّها بالتّضليل التاريخي والستوسولوجي والفلسفي. ويظهر هذا التّضليل، عند أركون، في الإيهام الضمنيّ الذي يمارسه دعائه بأنّ ما بعد الحداثة قد تجاوز الحداثة، وأنّهم ينسجون على غير مثال². ويميل أركون في هذا الصدد إلى اعتبار الحداثة مشروعاً ناقصاً أبداً. ويستدلّ على ذلك بأمثلة حلّت فيها قداسة الدّولة الحديثة محلّ قداسة الدين. ولا يحتاج الباحث إلى التذكير بما بين موقف أركون هذا وموقف الفيلسوف الألمانيّ يورجين هابرماس الشّهير، الذي يرى أن الحداثة مشروع غير مكتمل³.

- **الموقف الثّاني:** وهو موقف مناقض للموقف الأوّل، إذ يرى أركون أنّ ما بعد الحداثة تقطع

مع ما قبلها في مستويين: مستوى مفهوم العقل ونظام الحقيقة، ومستوى علاقة العولمة بوضع ما قبل العولمة الحضاريّ. وتتجلّى القطيعة في المستوى الأوّل مع عقل الحداثة المؤمن بقدرته على إدراك الحقيقة الثّامّة والنّهائيّة، والإيمان، بدلا منه، بعقل "متواضع" يعرف أنّه لا يمكنه الوصول إلى حقائق مطلقة ودائمة، ويقنع بالقول إنّ "حقيقته" نسبيّة ومؤقّته⁴. أمّا القطيعة الثانية فهي بين العولمة وما قبلها، إذ لم ير فيها أركون مجرد تعميم للحداثة وقيمتها بل طاقة تثويريّة تُجبر الحداثة نفسها على مراجعة مسلّماتها⁵.

ولهذين الموقفين المتناقضين بشكل لافت عند أركون من "ما بعد الحداثة" و"العولمة" صلة، في رأيّنا، بالوضع الحضاري العربيّ الذي يطمح إلى الحداثة من جهة، ويدرك من جهة أخرى أنّ هذا الوضع الحضاري المنشود نفسه قد صار محلّ نقد قاس، بل متجاوزا في موطنه الأصليّ. ولا يُبرّر هذا التردّد

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 159.

² - أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 308..

³ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها. راجع بخصوص فكرة الحداثة غير المكتملة بسبب فشلها في إقامة تواصل عقلائيّ مجرد من العنف والتسلّط، وتغليبها الجانب المادّي التقني: يورغن هابرماس، الحداثة مشروع ناقص، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، عدد 39، ماي/ جوان 1986، بيروت/ لبنان ص ص 42-49.

⁴ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 317.

⁵ - المصدر نفسه، ص 154.

والموقف المتناقض، في اعتقادنا، بالقول إنّ الظاهرتين حديثان نسيّتا، ولم تتبلورا بصورة كاملة¹، وأيّما ما كانت مبررات الموقف الذي اتّخذه أركون، فإنّه يظلّ أقلّ من المأزق الإبيستيمولوجي الذي عبّر عنه النّاقّد الأدبي والمنظر السياسي الأمريكي فريدريك جيمسن الذي يرى " أننا لا نستطيع أن ننظر إلى ما بعد الحداثة كموقف تاريخي أو أن نقدم نقدا لها من موقف المتفرج من الخارج، إذ كيف يتسنى لنا أن نكون خارج التاريخ؟! بالتالي فإننا لا نستطيع أن ننظر إلى الحداثة من خارج ما بعد الحداثة"².

هكذا يتبيّن لنا أن نقد أركون للحداثة وما بعدها، قد بدا منشداً إلى هاجس الشّعور بالاختلاف بين فضاءين ثقافيين وتاريخيين، فانتقد الطّابع الإقصائيّ للحداثة دفاعاً عن الثقافة العربيّة، ولم يقبل اعتبار مسار الحداثة الأوربيّ قدراً لا محيد عنه تسويغاً منه لكثرة الاختيارات أمام الثقافات المختلفة، وهاجم إقصاء الزماني للروحيّ في الحداثة منافحةً عن أحد الأبعاد الأساسيّة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة... بل إنّ رفضه لما بعد الحداثة نفسه إنّما كان استجابة إلى واقع البلاد العربيّة التي لم تحقّق حداثتها بعد، وتوشك ما بعد الحداثة أن تكون ردّة على بعض مكنتسات الحداثة وقيمها المساعدة على التقدّم كالعقلانيّة ونسبية الحقيقة... وتجدد الإشارة إلى أنّ ذلك الهاجس هو ما جعل أركون يتوخّى التوسّط بين تيارين في الفكر العربيّ: تيار الرّفص المطلق وتيار التبيّي المطلق.

ولا يختلف نقد أركون للحداثة وما بعدها من حيث بواعثه عن نقده لتمثّل الفكر العربيّ لها. وهو ما سيّتضح في الفقرات اللاحقة.

ح- نقد النسخة العربيّة

لئن انتقد أركون الحداثة في نسختها الغربيّة (الأصليّة)، فقد اهتمّ كذلك بنقد الصورة المستلهمة منها، أي بنقد الحداثة كما تمثّلها المفكّرون العرب، وهو نقد لا يقلّ قيمة عن نقد "النسخة الأصليّة" منها، لأنّه ينشغل بالكيفيّة التي تمثّل بها المفكّرون العرب والمسلمون الحداثة بكلّ ما لعمليّة التمثّل تلك من نتائج حاسمة في تيسير تقبّلها أو تعسيره على مستوييّ النّخبة والطّبقات الشّعبيّة الواسعة، ذلك أنّه

¹ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها

راجع كذلك: مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، (بيروت: مركز الإنماء القومي، د.ط. 1990). وخاصة الفصل الثالث من القسم الثالث: الحداثة/ ما بعد الحداثة، ص 223-243. والفصل الخامس: ما بعد نقد النقد: الحداثيّة البعديّة. ص 309-321.

² - بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 14

ينبغي، في رأيه، دراسة الآثار الناتجة عن الحداثة عبر تجلياتها في الثقافات المختلفة التي لا تستقبلها بشكل متساو ولا تتمثلها بصورة واحدة¹.

ومن الملاحظات النقدية التي أبداها أركون حول كيفية تمثّل المفكرين العرب والمسلمين للحداثة، وسمّيه هذا التمثّل باللاتاريخيّة والبراغماتية وغياب الحسّ النقدي، بل بالجهل أحيانا، وعدم التمييز "بين مراحل الحداثة المتتالية والمسلمات الضمنية التي هيمنت على كل مرحلة"².

إنّ عدم التمييز هذا بين مراحل الحداثة ومسلّمات كلّ مرحلة من مراحلها، في نظر أركون، هو الذي جعل مسعى مفكري عصر النهضة العربية متسّما بالتلفيقية واللاتاريخيّة، وعدم الوعي بما شهده فكر الحداثة من تطوّر تغتني فيه كلّ مرحلة بمكتسبات سابقاتها، وتستجيب معه، في الحين ذاته، إلى شروط اللحظة التاريخيّة التي تعيشها، وهو ما يقتضي أن نبيّن بدقّة ما تحتاجه مرحلتنا العربية والإسلاميّة المعاصرة، إذ قد تستدعي حاجتنا تبيّن إحدى مراحل الحداثة السابقة التي تلحّ على العقلانيّة مثلا بسبب شيوع الخرافة والأسطورة والفكر السّحري في واقعنا، بدلا من محاربة الفكر الغربي في سعيه إلى الحدّ من غلوّ الفكر العقلاني بعد أن تأكّد من استحالة النكوص إلى مرحلة العقل السّحري والأسطوريّ. يقول أركون منتقدا غياب الحسّ التاريخي عند مفكري النهضة وغياب الوعي بمطالب اللحظة التاريخيّة العربيّة: "حاول مثقفو النهضة أن يطبقوا على تاريخ المجتمعات الإسلامية قطعا متبعثرة ومقطوعة عن سياقها من المنهجيات الأوروبية التي ظهرت أثناء الحداثة الكلاسيكية لأوروبا (أي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر)"³.

ويضيف أركون إلى أوجه القصور التي عدّها سابقا وجها آخر يتمثّل في الانتقائيّة من خلال الفصل المستحيل بين الثّمار الماديّة للحداثة من جهة وبين العقل المنتج لتلك الثّمار والمؤسّسات الحاضنة له والبيئة الاجتماعيّة والسياسيّة المشجّعة عليه، وإلى هذا السبب يردّ فشل التجارب التّحديّية العربيّة بقوله: "ما هو سبب فشل استيراد الحداثة العلميّة والتكنولوجيّة من بلدان الغرب؟ إنه يعود إلى النقطة الأساسيّة التالية: وهي أن هذه قد استوردت بدون مرافقاتها الضروريّة، أي بدون القانون الحديث والمؤسّسات الديمقراطيّة والروح العلميّة (...) لكأنه يمكن استيراد الحداثة الماديّة معزولة عن الحداثة الفكرية! إنهم لا يعلمون أن الحداثة الفكرية هي التي أدّت إلى الحداثة الماديّة"⁴.

¹ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 312.

² - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 98، 99.

³ - المصدر نفسه، ص 170، 171.

⁴ - المصدر نفسه، ص 263.

وهكذا، فقد تركّز التّقد الأركونيّ على جملة من التّقاط شملت بعضُها أسس الحداثة وقيمها وشمل بعضها الآخر نتائجها، وامتدّ هذا التّقد فتجاوز الحداثة الغربيّة إلى كينيّة تمثّلها في المجال التّداولي العربيّ. على أنّ ما تقدّم من نقد لم يكن سوى تمهيد ضروريّ لتأسيس حداثّة "معدّلة"، تتناغم في قيمها ورؤاها مع معطيات الواقع المحليّ وحاجاته.

فما أهمّ خصائص هذه الحداثة التّقدية؟ وما هي أبرز متركزاتها؟

2- الحداثة التّقدية أو ما فوق الحداثة

تتأسّس الحداثة التّقدية أو ما فوق الحداثة، عند أركون، على الرغبة في استدراك نقائص الحداثة (وما بعد الحداثة)، مع تبني فتوحاتها النظرية والمنهجية. فهي بهذا المعنى توسيع لها لنفي النرجسية الغربية، وتطعيمها بروح إنسيّة تُطرح بطابعها المنفعي المادي من جهة، وتطوير لعقلها ليتّسع إلى العقل واللاعقل، للمادي والروحي، أي لمختلف الفعاليات الذهنية الإنسانية من جهة أخرى، وذلك هو ما يدعوه بالعقل الجديد المنبثق الصّاعد¹. الذي يعبّد بحداثة عابرة لكلّ الثقافات تسعى إلى تحرير حقيقيّ يشمل جميع الأمم والثقافات في كلّ المجالات: الفكرية والفنية والمعرفية². ويلاحظ أنّ انطلاق أركون من ثقافة "هامشيّة" لم يفض به إلى التقوقع والانغلاق، بل على العكس من ذلك، فقد انتهى إلى الانفتاح على مختلف الثقافات، وإلى الدّفاع عن حقّها في البحث عن أجوبة مناسبة على تأخّرها التاريخي. وهي مهمّة لا يمكن أن ينهض بها غير أبنائها.

وفعلا، فإنّ وضع أركون الاستثنائي بوصفه حاملا لهويّة معقّدة بالمعنى الذي قصده إدغار موران³ هو الذي منحه القدرة على الرؤية الشمولية الواسعة، فهو يقف في مفترق ثلاث ثقافات مختلفة متفاوتة التطوّر، هي الثقافة الأمازيغية والثقافة العربيّة والثقافة الفرنسية، وقد ماثل، في هذا السياق، بين وضعه ووضع الفرنسيّة ذات الجذور البلغارية جوليا كريستيفا⁴.

¹ - محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 111. يقابل مفهوم "عصر التجسيد المسبق عند ميد وأركون ما يدعوه بعضهم ب: ما بعد الحداثة أو الحداثة الزائدة عن الحدّ. راجع المصدر نفسه والصفحة نفسها.

² - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 311. وانظر كذلك للمؤلّف: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 220 وص 159.

³ - إدغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، تر. هناء صبحي، (أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ط1، 2009) ص 82

⁴ - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 170.

ولا يكتفي أركون بالرغبة في تجاوز المنجز الحداثي الغربي وحده، بل يرى كذلك أنّ الروح النقدية ينبغي أن تشمل كذلك تجاوز التراث المحلي أيضا. وهكذا تتخذ الحداثة النقدية عنده طابعا نقديا مزدوجا رافضا للتقليد مهما كان مأثرا: تقليد الآخر أو تقليد الذات. وهو ما يجعلها، بحق، حداثة منشدة إلى الفعل والخلق والإبداع على غير مثال سابق.

ولعلّ البعد الأخلاقي القيمي هو من أهم الأبعاد التي عمل أركون على تصحيحها في حداثته النقدية، بعد أن تمّ، في رأيه، إهمالها طويلا في الحداثة الغربية. ويتعلّق الأمر على وجه التخصيص بمجالين، هما مجال التسلّح ومجال البيولوجيا. ففي الأوّل بدا الإنسان مندفعاً، دون أي وازع أخلاقي، في سباق تسلّح محموم أدّى إلى اختراع أسلحة فتّاقة قادرة على القضاء على الحياة على كوكب الأرض جملة. وفي الثاني انخرط العلماء في مخابريهم في مغامرات شديدة الخطورة تتمثّل في التلاعب بالجينات البشرية، دون تقدير لما يمكن أن يحدث من مفاجآت لا يمكن السيطرة عليها¹. وقد أدّى هذا وذاك إلى انتشار حالة من الخوف والقلق عند الإنسان الحديث بسبب انحراف العلم عن مقاصده النبيلة، وهي طلب خير الإنسان وسعادته. وقد آن الأوان، في رأي أركون، أن يتقيّد العلم بضوابط أخلاقية تهدئ من مخاوف الإنسان، وتحدّ من "الفوضى" العلمية.

ولما كانت دعاوى امتلاك الحقيقة قد أدّت إلى العنف، والتعصّب، وقهر الإنسان لأخيه الإنسان، فقد تأسّست حداثة أركون النقدية على الدّعوة إلى التسامح الذي ينهض، لا على الوعظ والنصح، بل على أساس نظريّ متين يتبنّى القول بنسبية الحقيقة، وطابعها المؤقت. وهو ما يمهد كذلك إلى قيم إنسانية أخرى كالعدل والمساواة والتّآخي والتّضامن بين الأمم والشعوب. وتلك قيم تلّتقي في الدّعوة إليها الحداثة النقدية مع جميع الأديان على نحو يبرز عند أركون ضرورة أن تتغيّر علاقة الحداثة بالدين عامّة، وذلك بعد أن بات مصطلح العلمانية يُقدّم كما لو أنّه وصفة سحرية لفضّ اشتباك السياسي والديني، ولحسم صراع طويل بين الكنيسة والدولة استمرّ قرونا. وبناء على ما تقدّم، يمكن للدّارس أن يتفهّم تبنّي أركون لموقف جوليا كريستيفا المخبّد للحداثة "التي تبلورت على يد كافكا وبنيامين وحنّة آرندت. وهي حداثة تصغي جيدا للكتاب المقدّس..."²، كما يتبنّى دعوتها إلى ما تسمّيه بالحداثة التحليلية التي فسحت المجال للحياة الداخلية للأفراد أن تنتفض وتمرّد بسبب كوارث العولمة في هيئة إبداع يعترف بمدىونيته ويحافظ على استقلاليتها في آن تجاه التّراث المثلث الأبعاد: اليهودي والمسيحي والإغريقي بالإضافة إلى التطعيم

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 167.

² - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 168.

الإسلامي¹، ووجه تقرّظ أركون لهذا الموقف هو إيمانه بـ " الحاجة التاريخية الملحة لمواجهة التحديات التي يقذفها التاريخ المعاصر في وجهنا اليوم بخصوص مستقبل الأديان التي ينبغي أن ترافق الوضع البشري وتواسيه"². وكما هو شأن أركون دائما فإنّ تعامله مع شقّي الأطروحات هو تعامل نقديّ لا يتردّد في تسجيل تحفّظاته، ولذلك عاب على موقف كريستيفا النقدي للحدّثة، على إعجابه به، التوقّع داخل التحقيب الزماني والمعرفي المتعلق بالمسار الأوروبي وإهمال التحقيب الزماني المعكوس الخاصّ بالمسار الإسلامي³.

ويكشف النظر عن أنّ موجّهات أركون في هذه المسألة على ضربين: مُظهره، وقد صرّح بما، ومُضمرة تُلمس في تضاعيف الخطاب:

أ- الموجّهات المظهرية، وتنقسم إلى تاريخيّة ونظرية.

- فمن ناحية تاريخيّة يرى أنّ قيام المؤسسات الديمقراطية الحديثة وترسخها في الحياة السياسيّة المعاصرة قد بات سداً منيعاً في وجه أيّ محاولة من الإكليروس للهيمنة على السّلطة السياسيّة، وأنّ الشروط التاريخيّة التي برّرت إقصاء الدّين من الفضاء العام لم تعد قائمة⁴. ويمكن أن نضيف، في السياق ذاته، أنّ التطوّرات التي عرفها علم اللاهوت نفسه داخل المؤسسة الكنسيّة لم يعد يسمح لرجال الكنيسة بالسّعي إلى الاستيلاء على السلطة من جديد.

- أمّا من الناحية النظرية، فإنّ العلمانيّة التي تبنتها الحدّثة لأسباب تاريخيّة محدّدة لم تكن سوى فعل بتر قاس وغير مشروع لبعد أصيل من أبعاد الإنسان من حيث هو إنسان، ويعني به أركون البعد الرّوحي الذي لا يمكن بحالٍ فصله عن البعد المادّي⁵. ويكشف استقراء التّاريخ، عنده، أنّه ليس صنيعة

¹ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

² - المصدر نفسه، ص 167.

³ - المصدر نفسه، ص 168.

⁴ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 257.

⁵ - يقول أركون في هذا المعنى: "إذا كان مشروعاً فصل الكنيسة (بصفتها مؤسسة سلطويّة) عن الدولة، فليس من السهل فصل الجانب الزماني/عن الجانب الروحي داخل الإنسان ذاته، فهذان البعدان مترابطان ومتداخلان في كل شخص" المصدر نفسه، ص 254.

دراسات في الإنسانيّات مجلة علمية محكمة العدد الثالث جوان 2017

الأحداث والوقائع المادّية وحدها، بل ما أكثر ما صنعتها "أحلام البشر وخيالاتهم وطوباويتهم التي تشكّل بحدّ ذاتها قوة مادية تضغط على مسار التاريخ أو تحركه"¹.

وهكذا، فإنّ انفتاح الحداثة النقديّة المنشودة على الأبعاد الروحيّة والأخلاقيّة، إنّما هو، في العمق، سعي حثيث إلى إعادة التوازن المفقود في الحداثة بين الزمّني والروحيّ في الكيان الإنسانيّ، وإن حرص أركون على التأكيد بأنّه لا يريد "العودة إلى الوراء كما توهم بعضهم"².

ب- موجّهات مضمرة: لا يمكن أن تحجب المرجعيّات الغربيّة التي استند إليها أركون، حضور هاجس ضمنيّ وجهه موقفه من علاقة الزمّني والروحيّ، وهو إدراكه خطورة إشكالية الدّين والدولة في المجال العربيّ الإسلاميّ، ووعيه بمدى تأثيرها في مصير كثير من مشاريع التّهضة العربيّة منذ القرن التّاسع عشر، وهي إشكاليّة ما تزال إلى اليوم تثير حوارات صاخبة، بل حروباً أهليّة طاحنة.

إنّ للإصرار على إعادة ترتيب علاقة الدّينيّ بالسياسي أو الروحي بالزمّني عند أركون هدفاً آخر هو مواجهة انحراف الحداثة بمفهوم حقوق الإنسان حتى أفرغ من محتواه الأصليّ. فقد تمّ توظيفه لتوظيف إيديولوجيّاً، كما جرى تحويله إلى سلاح به يبتزّ الأفياء الضعفاء ويهدّدوهم قصد إخضاعهم، وصار "الغرب يرفعه كشعار للضغط على الآخرين أكثر مما يتقيد به عندما يتعامل مع الآخرين"³.

ويضاف إلى هذا الانحراف في المقصد انحراف في المضمون، إذ لا ترى الحداثة من الحقوق سوى الحقوق المادّية الجسدّيّة، فكان لا بدّ من إدخال حقوق الرّوح ضمن لائحة الحقوق التي ينبغي أن يتمتّع بها الإنسان من حيث هو كائن لا تنفكّ حاجاته الروحيّة عن حاجاته الجسدّيّة. لذلك "ينبغي علينا أن نرفض مزاعم الفكر العلمانيّ الذي يدّعي أنه يمثل المرحلة الحاسمة من تحرير العقل خارج كل العقائد الخياليّة. وإذا ما فعلنا ذلك يمكننا عندئذ أن نعيد إدخال الوحي داخل الفضاء المعرفي"⁴.

إنّ جذر المشكلة في التّاريخ الغربي، عند أركون، هو أنّ سيّورة التحديث الأوروبيّ قد جرت على نحو غير سويّ، إذ تمّ تطوير الجانب المادّي قبل (وعلى حساب) الجانب الروحيّ، بدل العمل على تحقيق ضرب من التّساوق بينهما. وهي ظاهرة استمرّت في عصر العولمة التي "تحقّقت على الصعيد الاقتصادي

¹ - محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، تر. هاشم صالح، اليونيسكو بالتعاون مع مركز الإنماء العربي، د.ط. بيروت/ لبنان، 1990. ص 180، 181.

² - المصدر نفسه، ص 255. وانظر كذلك تأكيد أركون على أهمية الأديان من الناحية الروحية والثقافية والفلسفية، وخطورة بتر التجربة التاريخية التي تمثلها الأديان ص 321 من المصدر نفسه.

³ - محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 160.

⁴ - محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 105، 104.

خاتمة وآفاق

يخلص بحثنا في الحداثة النقدية عند أركون إلى جملة من النتائج، نجملها في الآتي:

- أن هاجس الخصوصية قد تجلّى في نقد أركون للحداثة وما بعدها في مستويات عدّة منها: رفض طابعها الإقصائي المتمركز حول الذات الأوروبية، وهو السبب ذاته الذي جعله ينكر أطروحات ما بعد الحداثة، إذ لم ير فيها سوى تكريس للمنظور الخطّي للتاريخ الممنهج للمسار الأوروبي على حساب مسارات سائر شعوب الأرض. كما تجلّى هاجس الخصوصية كذلك في رفضه نزعتها العلمانية المستبعدة للبعد الروحي من الكيان الإنساني والحضاري، لأنّ تجربة المسيحية مع الدولة غير تجربة الإسلام معها.

- أنّ الحداثة النقدية التي سعى إلى تأسيسها بديلاً من الحداثة "المتعجرفة" ذات طابع كونيّ إنسيّ رافضة للاستعلاء والتبذ والإقصاء، وأن عقلها المنبثق حديثاً هو عقل مرّن منفتح على مختلف الفعاليات الذهنية البشرية، وعلى كل التجارب الثقافية والتاريخية، وفي ذلك إعادة اعتبار لثقافات تمّ استبعادها وتبخيسها بدعوى غلبة الخرافة عليها، واتّصافها بمعاداة العقل والقيم الحديثة. ولا شكّ أنّ الثقافة العربية قد نالت من تلك الاتّهامات نصيباً وافراً.

- أنّ الملاحظتين السابقتين لا تعنيان وقوع أركون في شرك دعوات الهوية، فقد وقفنا على تسلّحه بالنقد، ورفضه التقليد من أيّ جهة كان: من جهة الحداثة أو من جهة التراث، فضلاً عن كونه يتبنّى كثيراً من مقولات الحداثة ومن كشوفاتها النظرية والمنهجية. ونميل إلى ردّ تبنّيه لهذا النقد المزدوج إلى استحضاره هاجس الخصوصية بما تعنيه من التزام بالمشاكل الحقيقية للمجتمعات العربية التي تشكّلت عبر مسار تاريخيّ مختلف قطعاً عن المسار الأوروبي المعداد نموذجياً.

ومهما يكن من أمر، فإنّ الباحث يظل مسكوناً بأسئلة موصولة بمشروعية السعي إلى تبيئة الحداثة وإمكاناتها الواقعي. ومنها:

- هل يمكن حقاً تبيئة الحداثة في الفضاء الثقافي العربيّ مهما اتّخذنا إزاءها من مواقف نقدية؟

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق. ويضرب أركون على ذلك مثل "الوحدة الأوروبية التي تتحقّق أمام أعيننا اليوم كانت قد ابتدأت في الخمسينات على هيئة "تجمع الفحم والصلب والحديد!". ص ص 104، 105.

دراسات في الإنسانيّات مجلة علمية محكمة العدد الثالث جوان 2017

- وهل يمكن تحقيق التقدّم فعلا باستلهاهم منجز تحقّق في سياق تاريخي واجتماعي وثقافي أجنبيّ، بصرف النظر عن التّراث المحليّ ودوره في تسويق الحداثة أو عرقلتها؟

- أليست الحداثة في نهاية المطاف جملة من التّصورات والحلول لمشكلات غير مشكلاتنا مهما قيل عن طابعها الكونيّ؟

- ألا يمكن أن يؤدّي التشبّث باستنباثها في المجتمعات العربيّة المعاصرة بالقوّة أحيانا إلى ردود فعل عكسيّة تلوذ فيها فئات واسعة من المجتمع بأشدّ وجوه تراثها ماضويّة وانغلاقا لصون هويّة تشعر أنّها على وشك الضياع؟

- وهل يمكن اجترار مسالك تحديّية أصيلة فعلا وحقّا لا يكون فيها النموذج الأوروبيّ مرجعا وحيدا، بل يُردف بنماذج أخرى ناجحة كالنموذج الياباني أو الماليزي أو الكوري...؟

المصادر والمراجع

1- المصادر

- أركون، محمد

- الإسلام، الأخلاق والسياسة، تر. هاشم صالح، اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء العربي، د.ط. بيروت/ لبنان، 1990

- الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي، تر. وتقدم: محمود عزب، (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2010)

- تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، تر. هاشم صالح، (بيروت: مركز الإنماء القومي، بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 1998)

- الفكر الإسلامي، قراءة علمية، (بيروت: مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي ط 2، 1996)

- قضايا في نقد العقل الديني، تر. وتعليق: هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، ط2، 2000)

- من الاجتهاد إلى نقد العقل الديني، بحوث اجتماعية II، (لندن: دار الساقى، ط1، 1991)

- نحو نقد العقل العربي الإسلامي، تر. هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2009)

2- المراجع

* العربية

الكتب

- الجابري، محمد عابد ، التراث والحداثة، دراسات.. ومناقشات، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991)
- الشرفي، عبد المجيد
- الإسلام والحداثة، سلسلة موافقات4، (تونس: الدار التونسية للنشر، ط2، 1991)
- لبنات I: في المنهج وتطبيقه، سلسلة معالم الحداثة، (تونس: دار الجنوب للنشر، ط 2، 2011)
- العروي، عبد الله
- الإيديولوجيا العربية المعاصرة، (بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 4، 1999)
- العرب والفكر التاريخي، (بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 1998)
- مفهوم الإيديولوجيا، (بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط5، 1993)
- غليون، برهان، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين التبعية والسلفية، (سوسة- تونس: دار المعرفة للنشر، ط1، 1989)
- القاسمي، فتحي ، العلمانية وانتشارها غربا وشرقا، سلسلة الموافقات، الكتاب 16، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1994)
- المراكشي، محمد صالح، قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، سلسلة موافقات، عدد 8، (تونس: الدار التونسية للنشر، بالتعاون مع وزارة الثقافة، 1992)
- موران، أدغار، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، تر. هناء صبحي، (أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ط1، 2009)

المقالات

- إيغلتن، تيري، الحادثة وما بعد الحادثة، ضمن: : محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحادثة، تحديرات I (إعداد وترجمة)، سلسلة نصوص فلسفية عدد 13، (الدار البيضاء: دار توبقال، ط1، 2007)

- بروكر، بيتر، الحادثة وما بعد الحادثة، تر. عبد الوهاب علّوب، مر. جابر عصفور، (الإمارات العربية المتحدة: منشورات المجمع الثقافي، ط1، 1995)

- تورين، آلان، نقد الحادثة، ضمن: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحادثة، مرجع مذكور سابقا

- حديدي، صبحي، الحديث، الحادثة، ما بعد الحادثة: ماذا في "الما بعد" من قبل ومن بعد؟ ضمن: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحادثة، مرجع مذكور سابقا
- حسن، إيهاب حسن، نحو مفهوم لما بعد الحادثة، (رام الله: مجلة الكرمل، عدد 51، ربيع 1977)

- سبيلا، محمد، هل ما بعد الحادثة ضد الحادثة. ص1، موقع aljasad.net

- صالح، فخري، الأسس النظرية لما بعد الحادثة، نزوى (مجلة فصلية ثقافية تصدر عن مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان) عدد 28، أكتوبر 2001

[http://www.nizwa.com/volume 28/p273-276.htm](http://www.nizwa.com/volume%2028/p273-276.htm) 15/05/2006

- هابرماس، يورغن، الحادثة مشروع ناقص، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، عدد 39، بيروت/ لبنان، ماي/ جوان 1986

معجم

- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج2، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، 1982)

* الفرنسية

1- كتب

-Bernard, Louis, *Comment l'Islam a découvert l'Europe?*, La Découverte, Paris, 1984.

- **Domenach, Jean-Marie**, *Approche de la modernité*, Marketing, Paris, 1986.
- **Feyerabend, Paul**, *Contre la méthode, Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Trad. de l'anglais par Baudoin Jurdant et Agnès schulemberger, Seuil, Paris, 1979.
- « Thèse sur l'anarchisme épistémologique », *Alliage*, n° 28, 1996, p. 2, Cf. Site [www. Tribune.com](http://www.Tribune.com)
- Habermas, Jürgen**, *Discours philosophique de la modernité* Trad. par Christian Bouchindkomme et Raimer Rachlitz, Gallimard, Paris, 1988.
- **Laroui, Adallah**, *Islam et modernité*, 2^{ème} éd. Le Centre Culturel Arabe, Casablanca – Beyrouth, 2001.
- **Lyotard, Jean-François**, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris, 1979.
- **Peter Berger**, *Affrontés à la modernité*, Trad. Française par Alexandre Bonbien, Le centurion, Paris, 1980.
- **Rousseau, Jean Jacques**, *Du contrat social*, Cérès, Tunis, 1994.

2- موسوعة

- **Baudillard, Jean**, « Modernité: Genèse de la modernité », in *E. U.*, Encyclopédia Universalis, Paris, 1997, corpus 15.
- **Baudrillard, Jean**, « Modernité », in *E. U.*, Paris, 1997, corpus 15.