حداثيون .. ويصلُّون!

أدلجة الدين وأدلجة الحداثة

نادر كاظم

ناقد ثقافي - البحرين

عنوان هذه المقالة مستوحى من خطبة الجمعة في مسجد جامعة الملك عبد العزيز في أواخر الثمانينات، حيث كان الخطيب يتحدث "عن الحداثي الذي يصلي مثل صلاتنا...وهو مخرب ومغترب وعلماني". والحداثي المقصود هنا هو عبد الله الغذامي، وإن كان مضمون الكلام يمكن أن ينطبق على كل "حداثي يصلي". مما يعني أن هذا الخطيب لم يكن يمثّل حالة فردية معزولة، بل هو تعبير عن نسق جماعي عام ومستشرٍ هذه الأيام. وفي المقابل فإن عبد الله الغذامي لم يعد يمثّل حالة فردية معزولة، فهو - ولكونه "حداثي يصلي" – يعبّر عن تحوّل في وضع الإنسان المسلم اليوم، وهو تحوّل عجزت أجهزة الفهم التقليدية المنمّطة عن فهمه فضلاً عن تفسيره، لأن هذه الأجهزة لا تعرف إلا شكلاً واحداً من أشكال الوجود الخالص لنظام ما، فإما تكون مسلماً وإما تكون حداثياً. أما أن تكون مسلماً حداثياً فهذا جمع لا يستقيم، بل هو شرخ في التفكير، وفصام في الشخصية.

هل يكون المسلم حداثياً؟ هذا سؤال صعب ودارت حوله نقاشات كبرى في هذه الثقافة، ثم إن الإجابة عنه محفوفة بمخاطر جمّة. وهو سؤال جديد لم يطرح على المسلمين في العصر الوسيط، لا لأن الحداثة نظام ثقافي جديد و لم تعرفه مجتمعات الإسلام إلا في أواخر القرن الثامن عشر، بل لأن هذه هي المرة الأولى التي يتعرّض فيها الإسلام – كنظام ثقافي – لنظام آخر منافس يزاحمه في عقول الناس وحياتهم.

سبق لأنظمة ثقافية قادمة – كما الحداثة تماماً– من خارج دار الإسلام أن زاحمت الإسلام، وأقصد بذلك فلسفة اليونان، إلا أن الإسلام كان من القوة بحيث تمكّن من استيعابها ودمجها داخله.

وحين تزاحم الإسلام والحداثة داخل ديار الإسلام كان واضحاً أن هذا التزاحم ليس كسابقه، وأن الحداثة كانت عسيرة الهضم والاستيعاب من قبل الإسلام، لا لضعف في الإسلام وقوة في الحداثة،

بل لأن الحداثة دخلت أرض المنافسة كضديد للإسلام ومزاحم لن يقبل بأقل من إزاحة الدين من المشهد وحصره داخل إطار التجربة الشخصية، وهذا هو خيار العلمنة التي طرحت، في عالمنا، كحل أقرب إلى التسوية بين الإسلام والحداثة. ومن أمثلة التسويات الهشّة مقولة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، فهذه مقولة لا تقوّض أصل الإعجاز فحسب – كما شرحت في المقالة السابقة -، بل هي تقع في محذور آخر دون دراية، فمع هكذا مقولات لا ينتصر الإسلام على الحداثة وعلمها الحديث، بل ينقلب الإسلام إلى تبرير للحداثة وترويج لمنجزاتها العلمية العقلانية.

وأتصور أن الصراع أعمق من أن ينتهي بتسويات كهذه، كما أنه صراع لن ينتهي بنتيجة صفرية حيث يكون ربح الطرف الأول على حساب خسارة الطرف الثاني. فلا الإسلام يقبل بحبسه في دور العبادة وإطار التجربة الشخصية، ولا الحداثة ستتراجع بعد أن أصبحت – كما يروّج الحداثيون المتحمسون - بمثابة مسار المستقبل القادم لا محالة، وأفقه الذي لا مهرب منه مهما جهدنا. وعلى هذا فالصراع قائم ولا يتوقع له نهاية قريبة.

وفيما يخصّ هذا الصراع، فإن نهايته البعيدة ليست نتيجة لتزاحم نظامين ثقافيين قويين فحسب، بل لأن النموذج المعتمد في فهم هذا التزاحم وتفسيره يخلط بين أمرين لا ينبغي الخلط بينهما وهما النظام الثقافي وأدلجة هذا النظام. وتوضيح الفروق بين هذين الأمرين أمر لا مناص منه إذا ما أردنا فهماً أعمق للصراع الدائر اليوم بين الحداثة والإسلام؛ لأن الفهم الخاطئ يقود إلى معالجات خاطئة، ويهيّئ من ثم لصراعات محتدمة لا تهدأ ولا تقبل التسويات والحلول الوسط. وتوضيح هذا يتطلب مقدمات قد تكون نظرية إلا أنها مهمة لبناء نموذج التفسير الجديد.

ومما تجدر ملاحظته أننا حين نتحدث عن الحداثة فنحن نتحدث عن نظام ثقافي، وهو في هذا نظام لا يختلف عن بقية الأنظمة الثقافية الكبرى في تاريخ البشر. وقد عرف هذا التاريخ تحوّلات في الأنظمة الثقافية الكبرى ابتداء من فلسفة اليونان إلى دين العصور الوسطى (عصر الإيمان كما يسميه ويل ديورانت) إلى حداثة الغرب إلى ما بعد الحداثة.

والنظام الثقافي ليس شريراً بطبعه، غير أنه قابل لأن يكون كذلك في أي لحظة. وسياق المزاحمة يجعل النظام كليَّ الحضور، ففي اليونان كان كل شيء قابلاً لأن يكون موضوعاً للفلسفة من الميتافيزيقا إلى فن الشعر، ومن الفيزيقا والطبيعيات إلى الأخلاق والسياسة. وفي الإسلام الحركي أصبح كل شيء قابلاً للفهم والتأويل الدينيين من عبادة الله إلى نظام الحكم والاقتصاد ولبس الحذاء وقيادة السيارة. و لم تكن الحداثة بدعاً من الأنظمة الثقافية.

هذه أبرز الأنظمة الثقافية الكبرى في تاريخ البشر، وهي أنظمة ظهرت في التاريخ بصورة متعاقبة، وفي مواقع ثقافية متباينة، إلا أن هذا التعاقب لا يعني تلاشي النظام حين يظهر نظام بديل جديد، بل الذي يحدث أن النظام الجديد يكون من القوة بدرجة تؤهله لإدماج النظام القديم في داخله، وتحويله، على إثر ذلك، إلى جزء يتناسب معه بصورة عامة. هذا ما حدث حين استوعب الإسلام فلسفة اليونان. إلا أن القطيعة خيار وارد أيضاً كما حدث حين قطعت الحداثة العقلانية مع الدين في الغرب.

استوعب الإسلام فلسفة اليونان، وأنجز بذلك تحوّلاً جرى دون أزمات عميقة في هذه الثقافة، إلا أن التحوّل الذي لم ينجز إلى هذا اليوم، وإذا مرّ فإنه لن يمرّ دون أن يخلّف وراءه أزمات عميقة إنما هو التحول من الدين إلى الحداثة في ثقافتنا المعاصرة.

وهنا لا ينبغي أن يغيب عنا أن الحداثة نظام ثقافي ظهر في ثقافة غير ثقافتنا، ومثله في هذا مثل فلسفة اليونان، فهي أيضاً نظام ثقافي ظهر في غير ثقافتنا، ومع هذا استوعبت هذه الثقافة فلسفة اليونان، غير أنها أخذت من الحداثة الغربية موقفاً حذراً، بل شديد المعارضة.

والسبب وراء هذا الموقف هو أن كلا النظامين – الإسلام والحداثة – تعرّض لعملية أدلجة حوّلته من نظام ثقافي يقبل التعايش مع غيره إلى أيديولوجيا قطعية لا تقبل المنافسة، ولا تستطيع التنازل عن طابعها الكلي العام. بل قد يُؤخذ هذا التنازل كما لو كان تقويضاً لأصل النظام. وعلى هذا فلا الحداثة تقبل أن تنحصر في مجال ضيّق كما انتهت إليه فلسفة اليونان، ولا الإسلام كذلك يقبل أن ينحصر في مجال ضيّق كما انتهت إليه مسيحية الغرب (وإن كان هذا الكلام الأخير ليس صحيحاً بالمطلق). وإذا كان الحال هكذا فإن العلاقة بين النظامين علاقة تناقض، بمعنى أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان، ووجود أحدهما لا يكون إلا على حساب الآخر.

الذريع؛ لأن المسعى الأول – تحديث الإسلام – يقدّم الحداثة على حساب الإسلام، والمسعى الثاني – أسلمة الحداثة – يغلّب الإسلام على الحداثة. أما المغفول عنه في هذين المسعيين فهو ما تعرّض له كلا النظامين، الحداثة والإسلام، من أدلجة طبعته بالطابع الكلي القطعي. وهذا يعني أن كل مساعي الدمج بين النظامين لن يكتب لها النجاح إلا بمحو الطابع الكلي عن النظام المستوعب. والأيام أثبتت أن هذا احتمال تمّ تجريبه لكنه لم ينه الإشكال أو الأزمة.

وبحسب هذا التشخيص العام فإن الحداثة والإسلام نظامان لا يجتمعان، بل ينفي أحدهما الآخر، ولا سبيل إلى عقد مصالحة أو تسوية أو تكامل بينهما. أما على صعيد التشخيص الدقيق فإن التعارض بين الحداثة والإسلام تعارض أيديولوجي في جوهره، ولا سبيل إلى فهم وضعية "الحداثي الذي يصلي" إلا بكشف عمليات الأدلجة التي تعرّض لها كلا النظامين.

أقول إن التعارض أيديولوجي؛ لأن الحداثة modernity كنظام ثقافي شيء، وأيديولوجيا الحداثة modernism شيء آخر، وكذلك فإن الإسلام Islam كنظام ثقافي لا يتطابق مع الإسلاموية Islamism كأيدولوجيا دينية. ولهذا التفريق أهمية خاصة، بل أتصور أن معظم اللبس يحدث في هذا السياق بسبب الخلط بين هذه المفاهيم: الحداثة والحداثوية من حيث هي أصولية حداثية، والإسلام والإسلاموية من حيث هي أصولية إسلامية.

وبحسب ألان تورين فإن الحداثوية هي أيديولوجيا الحداثة الغربية(1)، كما أن الإسلاموية هي أيديولوجيا الإسلام. وفرق شاسع بين النظام وأدلجته. فالإسلام والحداثة في الوضعية الأولى نظام ثقافي، في حين أنهما في الثانية أيديولوجيا وأصولية.

والحداثوية/الأصولية الحداثية ظاهرة عرفها الغرب، والأصولية الإسلامية أيضاً ظاهرة عرفتها مجتمعات الإسلام، وكلتا الأصوليتين لا تختصران النظام ولا تتطابقان معه بالضرورة. والأصوليتان، الحداثية والإسلامية، ظاهرتان حديثتان أخذتا في الظهور حين شعر النظام بالمزاحمة. فالأصولية الإسلامية ظاهرة حديثة، وهي نتاج القرن العشرين حين شعرت النخبة الإسلامية بمزاحمة الأصولية الحداثية، بل هي ردة الفعل الرئيسية على هذه الأصولية وعلمنة التفكير وتحديث السلوك والمؤسسات وأشكال التواصل بين البشر. وبتعبير كليفورد غيرتس فإن أدلجة الدين أو تحويل الدين إلى أيديولوجيا نتيجة مباشرة لعلمنة التفكير(2). وهي ردة فعل مبرّرة ومتوقعة.

ويقوم الفرق بين الحداثة والأصولية الحداثية، والإسلام والأصولية الإسلامية على مفهوم يسميه كليفورد غيرتس بـــ"قوة النظام الثقافي"، ويقصد به درجة حضور هذا النظام في حياة الأفراد الذين يتبنونه من حيث مركزيته أو هامشيته. فبعض الأفراد يكون "ولاؤه الديني هو محور وجوده كله"، والمركز الذي تدور حوله كل حياته، ويكون مستعداً للموت من أجله كما هو الحال في الشهادة والاستشهاد، فيما آخرون يكون العلم أو الفن أو الفلسفة محور وجودهم ويكونون كذلك مستعدين للموت من أجله كما في حالة سقراط وجيوردانو برونو الذي أحرق ولم يتراجع عن "حقائق" العلم التي آمن بها.

ويزعم الأنثروبولوجيون أن تجربة الحياة لا تعاش دون "إطار عقلي" يتوسّط بين الإنسان وتجربة الحياة، ويتوسّل به من أجل فهم هذه التجربة وتفسيرها، مما يعني أن المواجهة المباشرة بين الإنسان وتجربة الحياة مواجهة مستحيلة، فلا بد من "إطار عقلي" يتوسّط هذه المواجهة. وقد يكون هذا الإطار هو الدين أو الفلسفة أو العلم أو الفن أو التاريخ. وحين تنعدم هذه الأطر/الأنظمة الثقافية فإن الإنسان يعيش بنمط "الحس المشترك" common sense بما هو إطار عقلي أولي وطريقة معينة للنظر إلى الحياة وعيشها، وهو إطار "يتكوّن من مجموعة من الافتراضات، تشكّل بعضها بوعي، واتخذ بعضها الآخر على علاّته، ولكنها تدور حول ماهية الأشياء في الطبيعة، إذ هي افتراضات حول ما هو عادي أو غير عادي، وحول ما هو معقول أو غير معقول، أو حول ما هو حقيقي أو غير حقيقي"(3).

والحس المشترك نسق ثقافي يسبق الأنظمة الثقافية الأخرى التي تصدر عن إدراك لعدم كفاءة مفاهيم الحس المشترك لفهم ما تعنيه تجربة الحياة وطريقة العيش فيها. كما أنه إطار لا غنى عنه ولا يمكن العيش بدونه؛ إذ "من الممكن أن يكون الإنسان بغير حساسية جمالية واهتمام بالدين أو فاقداً لإمكانية مواصلة البحث العلمي وجاهلاً بالتاريخ، ولكنه لا يمكن أن يكون مفتقراً كلياً للحس المشترك وقادراً على الحياة في الوقت ذاته"(4).

وفي الحالات العادية فإن الناس يتمثّلون هذه الأنظمة الثقافية بصورة مجزّأة ومتقطعة، وفي معظم الأحيان يعيش الناس بهذه الطريقة حتى الرهبان منهم، وحتى مجانين الفن أو العلم، وكذا المأخوذون بالفلسفة حدّ الاستغراق.

غير أن ما تفعله الأدلجة – للدين والحداثة معاً – هو أنها تصدّر النظام المؤدلج إلى الواجهة، وتمدّه بالقوة التي تجعل حضوره مركزياً في حياة الأفراد، بل يكون هو محور وجودهم الذي يعيشون به وفيه ومن أجله. مما يعني أن العيش المجزّأ والمتقطع لا مجال له أمام قوة نظامٍ مَلَكَ على الناس كل وجودهم، واستغرقهم في جميع لحظات حياتهم وجوانبها المتنوعة. ونظام كهذا لا يقبل المزاحمة، فوجوده وجود كلي وشامل ومُطبِق على حياة الأفراد، وأي تشقّق في هذا الحضور سيكون تهديداً لوجوده أصلاً.

وحين يكون النظام الثقافي موضوعاً للأدلجة، فإنه يعمّم حضوره الكلي، ويعمّق – في المقابل - ارتهانه للأيديولوجيا التي تحمل على عاتقها مسئولية تبرير حضوره الكلي المعمّم، وإضفاء المشروعية عليه، وأخيراً دمج الآخرين في هويته. وهذه وظائف ثلاث تقوم بها الأيديولوجيا بقصد وتصميم

يصلان حدّ التعصّب والتطرف كما هو الحال في أيديولوجيا الإسلام السياسي/الأصولية الإسلامية، وأيديولوجيا الحداثة/الأصولية الحداثية سواء بسواء.

يُستعمل مصطلح الحداثة ليعبّر عن التحول الواسع الذي عرفه الغرب منذ منتصف القرن السادس عشر، وهو تحوّل جذري شمل البنيات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وغيّر الإنسان والعالم من حوله، ونزع السحر عن هذا العالم، وأزاح الدين عن مركزيته، وحرّر الإنسان من الخضوع المطلق لكائن أسمى، وشكك في "الوحي الإلهي" كأساس لتنظيم المجتمع. واستبدل بكل هذا العقلانية والعلمنة وإرادة الفرد الحرة.

ونظام بهذه المواصفات لا بد أن يخضع للأدلجة، لأن استمراره دون أدلجة يعني التسامح مع الأنظمة الأخرى – كالدين مثلاً - والقبول بمزاحمته. وهذه أخلاقيات بعيدة عن الحداثة كنظام ثقافي كلي الحضور وواسع الانتشار كأيديولوجيا معمَّمة ومغلقة.

ولم تكن الحداثة مجرد الخضوع لأخلاقيات العقلنة والعلمنة في السياسة والاقتصاد والدين فحسب، بل إن اكتمال الحضور الكلي للحداثة لا يتحقق إلا بعد إنجاز ما أسماه يورغن هابرماس بـــ"التنظيم العقلاني لكل ممارسات الحياة الاجتماعية اليومية"(5)، وهذا يعني أن "الحداثة نظام كامل ومتكامل"، وعلى الفرد أن يلتزم بهذا النظام في كل حياته؛ لأنه نظام لا يعيش الفرد دونه، كما أن الفرد يستغني به عن غيره من أنظمة ثقافية أخرى. والحق أن هذه طبائع الأيديولوجيا و"الدوغما". مما يعني أن الحداثة لم تعد حداثة، بل تحوّلت إلى أصولية حداثية.

وفي المقابل فإن أدلجة الإسلام حوّلت الإسلام إلى أصولية دينية. وبحسب شعار "القرآن دستورنا" الذي قام عليه فكر الأخوان المسلمين، فإن الإسلام أيضاً "نظام كامل ومتكامل" للحياة. وهذا مبدأ أخذت به كل تيارات الإسلام السياسي السنية والشيعية سواء بسواء. وصار من اللازم أن يحتكم الإنسان المسلم في حياته ورؤاه الكونية لنظام إسلامي كامل وكلي الحضور، بحيث لا يحتاج المسلم إلى أي نظام آخر، ومتكامل بحيث لا تتعارض الأنظمة الفرعية مع النظام العام، بل يكون "اقتصادنا" متناغماً مع "فلسفتنا"، ونظامنا السياسي والأخلاقي والاجتماعي، ومناهجنا، وطرائق تفكيرنا، وأساليب حياتنا.

هذه عقيدة قام عليها فكر الإخوان المسلمين الذي كان بمثابة "الرحم الذي خرج منه الإسلام السياسي الحديث"، وهي عقيدة لا سبيل إلى تطبيقها على الأرض إلا بقيام "دولة إسلامية" تلتزم في حكمها بالنظام الإسلامي سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وأخلاقياً. وإذا كانت أيديولوجيا الحداثة تفرّق

بين مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية، فإن مشروع الإسلام السياسي يتعارض مع هذه الحداثة؛ لأنه مشروع "يصهر في كتلة واحدة كاملة وتامة المجتمع والدولة والثقافة والدين الذي منه ينبع كل شيء"(6).

وهكذا قادت أدلجة الإسلام والحداثة معاً إلى فهم النظام بما هو أصولية و"نظام كامل ومتكامل" وخالٍ من التعارضات والتشقّقات. وكما تبرّر الأولى لنظامها وتضفي عليه المشروعية وتسعى لدمج الأفراد في هويته بأساليب "تجنيد الأتباع"، فإن أيديولوجيا الحداثة تقوم بالوظائف نفسها، فهي تبّرر لنظام الحداثة بـــ"رجعية الإسلام" وتخلف الأنظمة الثقافية التقليدية، وتضفي عليه المشروعية المطلقة كنظام ثقافي منقذ ومخلص، وهي كذلك لا تفتقر إلى أساليب "تجنيد الأتباع"، ورفض الآخر المختلف أو دمجه في هويتها.

إننا إذن أمام أصولية مغلقة وأيديولوجيا كلية. وهذا شيء والنظام الثقافي شيء آخر، فأدلجة الإسلام لا تتطابق مع الإسلام، بل هي أسلوب جديد من أساليب التديّن، كما أن أدلجة الحداثة ليست هي الحداثة، بل هي أسلوب جديد من أساليب الحداثة، وكلا الأسلوبين يقوم على فرض قوة النظام ومدّ حضوره الكلي المعمَّم.

ولا يسمح سياق الأدلجة هذا إلا بأسلوب مخصوص في تبني الإسلام والحداثة، فإما أن يكون المرء مسلماً خالصاً، وإما أن يكون حداثياً خالصاً، أما "حداثي يصلي" فهذا أسلوب في الحياة لا تعترف به أدلجة الإسلام وأدلجة الحداثة سواء بسواء؛ لأن ما يفعله الحداثي الذي يصلي هو أنه يقوّض حضور الأنظمة الكلية، ويربك أجهزة الفهم والتفسير التقليدية والمنمّطة. فالإسلاميون يخرجونه عن دائرة الإسلام، وهذا ما فعله خطيب مسجد جامعة الملك عبد العزيز حين أخرج "الحداثي الذي يصلي مثل صلاتنا" من دائرة الإسلام لكونه "مخرّب ومغترب وعلماني". وبالمثل فإن الحداثويون يخرجون هذا الحداثي من دائرة الحداثة لأنه يعيش "تناقضات صارخة لا يمكن فهمها" بين واقعه الحياتي كمتديّن، وبين خطابه كحداثي "يخطب باسم فوكو" وهايدغر وتودوروف وبارت وإدوارد سعيد ودريدا وآخرين.

تلك صدمة سبّبها "الحداثي الذي يصلي" لأجهزة الفهم المنمّطة التي لا تفهم ظاهرة كهذه إلا على أساس أنها علامة على تناقض وشرخ ونفاق وفصام في شخصية "الحداثي الذي يصلي". والفصام اعتلال نفسي، ولا سبيل إلى شفائه إلا بترياق النظام كليِّ الحضور: الأصولية الحداثية أو الأصولية الإسلامية. أما النفاق فاعتلال أخلاقي يحمل المرء على أن يعلن غير ما يبطن، فإن كانت الحداثة معلنة

فالتديّن محفوظ مستور، وإن كان التديّن معلناً فإن الحداثة هي المحفوظ المستور. ولهذا فإن "الحداثي الذي يصلي" شخصية مريبة وتبعث على الشك وتوحي الحذر كأي شخصية منافقة!

غير أن ما تعجز عن فهمه أجهزة الفهم "الأصولية" والمنمطة هو أن "الحداثي الذي يصلي" يعبّر عن ظاهرة جديدة تكتسب مشروعيتها في سياق ما بعد الحداثة كحساسية جديدة تقوم على التجاور والاختلاط والتداخل والهجنة. أو هو علامة على أسلوب حياة كلاسيكي سابق على تاريخ الأدلجة في الإسلاموية والحداثوية معاً، وذلك حين كان المرء لا يجد تعارضاً في تبنيه لأكثر من نظام ثقافي، وحينما كانت هذه الأنظمة حاضرة بصورة مجزّأة ومتقطعة في حياة الأفراد. وفي تصوري أن التسمية هنا ليست ذات أهمية كبرى؛ لأن المهم أننا أمام حساسية ثقافية واجتماعية مختلفة أو منطق ثقافي مختلف لا ينتمي إلى مجال الإسلاموية ولا الحداثوية من حيث هي أيديولوجيا كلية ومغلقة لا تقبل التجاور.

ولئن كان التعارض قائماً بين الأصولية الحداثية والأصولية الإسلامية، إلا أن هاتين الأصوليتين تشتركان في الطبائع والمنطق الذي يحكمهما، فكلتاهما محكومة بمنطق الوعي الضدي، فالأصولية الحداثية أيديولوجيا ضد الإسلام، والإسلاموية أيديولوجيا ضد الحداثة.

وفي هذا السياق لا بد من التمييز بين هذه التجربة أو الحساسية المختلفة (سواء اعتبرناها ما بعد حداثة أو مجرد بعث لأسلوب حياة كلاسيكي)، وبين الحداثة الضدية anti-modernism كأيديولوجيا تحرص على نبذ الحداثة وتجاوزها في كل شيء. فالموقف الضدي من الحداثة لا يعبّر عن هذه التجربة المختلفة التي نحن بصددها، كما أن الموقف الضدي من الدين لا يمثّل هذه التجربة. وهذا خطأ يقع فيه كثيرون يتوهمون أن شرط ما بعد الحداثة أن يكون المرء أو الفن ضد الحداثة وضد الدين معاً، ولهذا فإن كثيراً من التجارب "ما بعد الحديثة" في الفن والعمارة والأدب إنما تعبّر عن حساسية حداثية ضدية، وذلك حين ترفض كل شيء جديد، وحين تشدد على ضرورة العودة إلى الصيغ والتجارب الكلاسيكية ما قبل الحداثية. والحق أن هذا ديدن الأصولية الدينية كأيديولوجيا ضد حداثية، أما التجربة الجديدة فهي تعبير عن أسلوب حياة ضد منطق الكلية والأيديولوجيا المغلقة والوعي الضدي. وهذا ما يسمح أصلاً بالتجاور بين الحداثي والمسلم في صورة "الحداثي الذي يصلي".

وبما إن تجربة "الحداثي الذي يصلي" علامة على أسلوب حياة مختلف هو ضد الكلية المغلقة والوعي الضدي، فإن هذه التجربة تفقد مبرّر وجودها حين تنتهي إلى أيديولوجيا ضدية كلية ومغلقة، فتكرّر بذلك خطأ الأصولية الحداثية والأصولية الإسلامية من بعدها؛ لأن ما تغيّر في الاثنتين هو محتوى

الأصولية فقط، في حين بقي المنطق الثقافي ثابتاً، ولبرنارد شو قول بالغ التعبير عن هذا التغير، يقول: إن ما تغيّر في حضارة الغرب (مع الحداثة) "ليس إلا محتوى خرافاتنا وعقائدنا: استبدلنا بعقيد الدين عقيدة العلم، ومن يجرؤ على معارضة عقيدة العلم فسيحرق على خازوق مثلما أحرق جيوردانو برونو فيما مضى من زمان"(7).

والحق أن هذه النهاية مصير كل أصولية ضدية وكل أيديولوجيا كلية مغلقة. وهذا ما ينبغي على تجربة "الحداثي الذي يصلي" أن تحذر منه لكي لا تتحول إلى أصولية وعقيدة (دوغما) مغلقة؛ لأن الدوغما لا تقبل المنافسة، وهي تنفر من الحرية والتنوع وتجاور الأنماط والأساليب، كما أنها تقوم على الفرز وترسيم الحدود بين الداخل والخارج، بين المؤمنين وغير المؤمنين، وبين الحداثيين وغير الحداثيين.

وحين تتحول تجربة "الحداثي الذي يصلي" إلى "دوغما" فإنها سترسم حدودها الخاصة والمغلقة التي تحدّد من هو "حداثي يصلي" ومن هو "حداثي لا يصلي" ومن هو "رجعي يصلي". وحين تنتهي هذه التجربة إلى أيديولوجيا كلية ومغلقة كما انتهت كل الأيديولوجيات قبلها، فإنها ستقضي بذلك على خصوصيتها ومبرِّر وجودها من الأساس، وهذا مصير ينبغي على التجربة أن تكافح ضده؛ لتحتفظ بوجودها كتجربة لا كأيديولوجيا مغلقة، وكحساسية جديدة لا كـ"دوغما" نهائية.

هوامش

1- ألان تورين، نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997)، ص32.

2- كليفورد غيرتس، الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة، ترأبو بكر باقادر، بيروت: دار المنتخب العربي، ط :1، 1993، ص115.

3- م. ن، ص106.

4-م. ن، ص107.

5

David Morley, **Postmodernism: The Rough Guide**, in: Cultural Studies & Commutations, Arnold, 1996. p.51

6- جيل كيبل، جهاد: انتشار وانحسار الإسلام السياسي، تر: نبيل سعد، القاهرة: دار العالم الثالث، ط:1، 2005، ص43.

7- كارل بوبر، بحثاً عن عالم أفضل، تر: أحمد مستجير، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ص256