

# حوار حول التراث والحداثة

مع الدكتور حسين بشيرية\* والدكتور محمد لغنهاوسن\*\*

إن معرفة القضايا الجديدة في العالم وتقييمها، وتحديد علاقتها بالدين هي من واجباتنا الثقافية الملحة. ومن بين تلك القضايا الجديدة في العالم تبرز مقولة التراث والحداثة بشكل أساسي. لأن طريقة رؤيتنا لهذه المقولة، وجعلها شفافة، وإيجاد علاقتها بالدين، وتقييم الحوادث الثقافية الموجودة في هذا المجال، سيرسم مستقبلنا الثقافي. لهذا من الضروري خلال بحثنا أن نهتم ببحث التراث والحداثة في مساحة أوسع. ونظراً لأهمية هذا البحث تستعرض المجلة خلال عددين متتاليين من أعدادها آراء الأدياب وأساتذة الحوزة العلمية والجامعة في هذا المجال. لتقدمها بين أيدي المثقفين. وفي هذا العدد أجاب على أسئلتنا اثنان من أساتذة الجامعة هما: حسين بشيرية، ومحمد لغنهاوسن. وسنستعرض في العدد القادم آراء أساتذة آخرين من الحوزة العلمية والجامعة في هذا المجال.

■ الحداثة أو التجدد أو المعاصرة Modernity. التحديث أو العصرية -Moderniza- tion مذهب الحداثة Modernism. ماذا تعني لك هذه المصطلحات الثلاثة؟ وما هو الفرق المفهومي بينها؟

● بشيرية: يبدو أن الحداثة وضع ومرحلة تاريخية تشكلت في التاريخ الغربي تدريجياً خلال عدة قرون. أما التحديث فهو سياسة اجتماعية وثقافية واقتصادية لتقريب البقاع غير الغربية من وضع الحداثة الغربية. وفي المقابل، فإن الحداثة هي أيديولوجية خاصة تعتبر أن تحقيق الحداثة الغربية في أنحاء العالم أمر ممكن. أو ضروري. وأمر مطلوب على أية حال. إذن، فالحداثة تتضمن المثلثين الأخيرين أيضاً. أي نزعة التحديث والتجديد. وعليه فإن المفاهيم الثلاثة المذكورة هي ثلاثة أضلاع لمثلث واحد.

\* كاتب إيراني متخصص في علم الاجتماع

\*\* كاتب من الولايات المتحدة الأمريكية

لفنهاوسن: يستخدم مصطلح الحداثة (Modernity) في اللغة الإنجليزية عادة للتعبير عن حقبة زمانية خاصة. أما مدرنيسم (Modernism) فإنه لا يعبر عن عصر أو حقبة خاصة، بل يدل على نزعة وتوجه. والتحديث (Modernization) هو حركة تظهر في بلد ما أو في عدة بلدان.

■ هل يعني ذلك أنك تعتبر التحديث ظاهرة واعية، أي أن الإنسان قام بخلق هذه الظاهرة بشكل واع، بينما الحداثة تفتقر إلى عملية الوعي هذه؟  
 ● لفنهاوسن: ليس الأمر كذلك. فالحداثة فترة بدأت في الغرب مع الثورة الصناعية وانتهت أواخر القرن العشرين، غير أن التحديث هو تطور يحدث في مجتمع ما.

■ لفظة السنّة أو التراث أو العرف (Tradition) ولفظة التقليدية أو العرفية (Traditionalism) ماذا تعني لك هاتان اللفظتان؟ وما هو الاختلاف بين مفهومهما؟  
 ● بشيرية: يبدو أن التقليد هو تركيبة من مجموعة عناصر دينية وثقافية وتاريخية، وعادات، وأداب وآراء خاصة تشكل في مجموعها أسلوب حياة خاصة، وتوجد قواعد لفوية موحدة. هذا الأسلوب من العيش يمارس عادة دون وعي وتفكير، أي أن مجموع عناصره، وأجزائه تقبل كوضع أعمد من قبل. فالتقليد بالنسبة للفرد كالماء بالنسبة للسماك. أما التقليدية أو التزام التقليد فتعني التفكير الواعي بفوائد استخدام التراث، خاصة في الظروف التي يكون فيها مهدداً، ومعرضاً للخطر. فالميل إلى التقاليد يختلف عن العيش التقليدي، وهو موقف خارج عن السنن ذاتها. كما أن الميل نحو السنن والتراث يقوم بإعادة تعريف السنن، والتراث والتعبير عنه بأسلوب حديث. وبالمعنى اللغوي حفظ عناصر، وإلغاء آخر. إذن فالتقليدية أو العودة إلى التراث هو تعبير عن السنّة أو التراث. ومن هنا، فإن السنّة من حيث الإدراك والوعي هي تعبير فقط، إلا إذا طرحت كطريقة واعية للحياة.

● لفنهاوسن: سنل فيلسوف أمريكي ما معنى ال (Tradition) فأجاب: هذه الكلمة مثل الأوركورديون الذي يتمكن كل فرد، أن يطلق عبره عدة أصوات موسيقية. فالتقليد هو مثل الآلة الموسيقية، أي يمكننا أن نعطيها عدة معان. بعد انتشار كتاب "من أجل الفضيلة" لمؤلفه "ماك انتاير" أضحت بحث التقليد في الفلسفة أكثر جدية، فقد أعطى المؤلف أهمية كبرى لبحث التقليد، وكان التعريف الذي طرحه معقداً نسبياً. فالتقليد في نظره يعني فهم الفضائل، والخير لدى مجتمع ما، والنتاج التاريخي له. والأصولي أو الميال إلى التقليد هو الذي يبرز التراث، ويجعل منه شعاراً وهدفاً.

■ قد يطرح هنا سؤال وهو: هل إن "ماك إنتاير" أصولي، وميال نحو السنن والتراث بالشكل

الذي طرح فيه تعريفه للتقليد؟

● بايجاز شديد، إنه يقول في بحثه لا يمكننا أن نطرح أي سؤال مهم من موقع عدم الإنحياز، بل إننا عن وعي أو دون وعي نتحدث من خلال تقليد ما. لأن بحثنا سيكون فعّالاً، ومنسجماً عندما نبحث ضمن تقليد معين. لأننا بالإستعانة بالتراث يمكننا أن نطرح ملاكاً لقبول الإستدلال. إذن طبقاً لهذه الرؤية يمكننا أن نعتبر ذلك نوعاً من التقليدية، أو الميل نحو السنن، والأعراف. لقد ذكرت "ماك انتاير" كمثال للتقليدية. فالتقليدية تحمل معاني مختلفة بين المفكرين المختلفين.

■ عندما يتحدث "ماك انتاير" عن التراث، فهل يقصد أن الأفكار الجديدة تنقد من قبل التراث، أو تعرض على التراث؟

● لغنهاوسن: كلا، فالتقليد هو الأرضية التي يفهم نقد الفكر فيه. ودون تلك الأرضية نعرض رأينا فقط، لا استدلالنا العقلي.

■ أي إن المعقول يطرح في نسيج التقليد؟

● لغنهاوسن: إننا نجد المعيار في باطن التقليد، أي أن التقليد هو افتراض مسبق لإمكانية طرح كلام معقول. وبعبارة أخرى إننا نستخرج معياراً لمعقولية كلامنا من باطن التقليد.

■ إذا كانت معقولية الكلام مستمدة من انطباقه مع التقليد أو العرف، ألا يمكننا أن نقول:

بما أن التقليد ذو استمرارية، إذن سرّ بقائه من الناحية المعرفية هو دليل معقوليته؟

● لغنهاوسن: كلا، إنه لا يقبل بهذا المبنى المعرفي.

■ إذن، فأين يكمن معيار المعقولية في الكلام؟

● لغنهاوسن: إنه لا يريد القول أن كل ما هو تقليد، فهو معقول. بل كلامه هو: عندما نريد أن نقيم استدلالاً ما، ونرى هل هو مقبول أم لا، وهل فيه مغالطة أم لا؟ لا بد من وجود معيار لهذا التقييم. من أين نأخذ معيار التقييم؟ يقول "ماك انتاير" لا يمكننا أن نجد هذا المعيار إلا في باطن التراث. فمثلاً: إذا أخذنا تقليد أرسطو، أو المنطق الجديد، أو التقليد الجديد، أو تقليد الكلام الإسلامي، نجد أن المتكلمين المسلمين عندهم معيار لقبول الإستدلال أو رفضه.

■ أي إننا لا نواجه في الواقع تقليداً واحداً، بل لدينا تقاليد مختلفة، وتجد المعقولية

معناها في بواطن التراث.

● لغنهاوسن: بعد انتشار كتاب "ماك انتاير" اتهم بأنه من مؤيدي النسبية، لأن كل شيء

يكون معقولاً نسبة إلى تراث خاص. لكنه أنكر تأييده للنسبية. واعتبر أن الحقيقة مطلقة. أي إن التراث يمتلك القدرة الذاتية للمقارنة.

■ أليس "ماك انتاير" أرسطو جديداً، وأليس يعتبر أن ذلك التراث أصيل نسبة إلى تراث أخرى؟  
● لفنهاوسن: إنه يؤيد التراث المركب من الدين المسيحي وتقليد أرسطو، وأكويناس واستمرار ذلك على يد التوماويين الجدد.

■ المفاهيم الأربعة التالية: الحديث أو العصري (Modern) والتقليدي (Traditional) والحداثوية (modernism) والتمسك بالتراث والسنن (Traditionalist) هل هي وصف لفرد أم لمجتمع أم لحضبة تاريخية أم لماذا؟

● لفنهاوسن: إن مفهومي: العصري (Modern) والتقليدي (Traditional) يطلقان عادة على حضبة معينة تاريخية ومجتمع، وقلماً تستخدم للفرد. إذن فالعصري، والتقليدي هما وصف للثلاثة أي للتاريخ والمجتمع والفرد، لكن استعمالهما للفرد أقل. في حين أن الحداثوي (Modernist) والتمسك بالتراث (Traditionalist) تستخدم للفرد أكثر من غيرها لكن معنى كل واحدة مختلف في النصوص المختلفة مثل نصوص ماك انتاير.

فمثلاً قبل أربعين عاماً عندما كانوا يتولون امرأة عصرية (Modern Woman) كانوا يعنون بها المرأة التي لها علاقة بالعمل خارج المنزل. وبالشؤون السياسية. لكن عندما نتحدث عن الفن الحديث. (Modern Art) نعني بذلك فن القرنين التاسع عشر والعشرين، لأنه ليس لدينا فن حديث قبل القرن التاسع عشر. وعندما نتحدث عن الفلسفة الحديثة (Modern Philosophy) فإننا نعني ديكاروت وما بعده. وعندما نستخدم عبارة العصرية أو التحديث (Modernization) فإننا نعني معناها الخاص.

● بشيرية: على المستوى الفردي فإن الفرد العصري، أو الحديث هو الذي يعتبر أن الحياة العصرية هي أفضل، وأسعد أنواع الحياة. والفرد التقليدي هو الذي يعيش في إطار أعماله التقليدية، دون أن ينظر إلى نفسه من الخارج. ولا يفكر في أسلوب حياته. إنني أرى أن الفرد الساعي نحو الحداثة لا يختلف عن الفرد العصري. فكلاهما على مرتبة من الوعي. ومع ذلك قد يتجلى الميل إلى الحداثة أكثر في مجال إجراء الإصلاحات الاجتماعية والثقافية. أما الفرد التقليدي، فإنه يرى الخارج ويلاحظ الوضع العصري، ورغم ذلك يميل نحو التراث. أو يلجأ إليه، ليستعين به على مواجهة المسائل التي يرى أن العالم الحديث خلقها له. لكن عملياً وتطبيقياً لا يقسم الأفراد بشكل حاسم. بل هناك تداخل. وتعتيد. حيث تجد لدى نفس الشخص أفعالاً وتصرفات عصرية. وتقليدية. وعقلانية وانفعالية وغير ذلك. والهوية الفردية ليست صندوقاً مقلداً على حال واحدة على الدوام.

ويمكن الكلام أيضاً عن المجتمعات في مستوى الصور النوعية، وفي مستوى التعيينات بالفعل. فالصورة النوعية للمجتمع المتجدد هو المجتمع القائم على العقلانية، والمتوجه نحو الهدف؛ إنه المجتمع الذي يفكر في مصالحه، ويسعى لتحقيق ما ينفعه. وعلى العكس من ذلك، فإن المجتمع التقليدي هو مجتمع قائم على الأفعال، والتصرفات القيمية والتقليدية إنه مجتمع متقوقع في العادات القديمة، لا يمكنه أن يفكر فيها مجدداً، أو لا يرى حاجة لإعادة نقدها. فالقداسة والحرمة هما من السمات الأساسية، لأسلوب المجتمع التقليدي في العيش.

كما يمكن تصوّر المجتمع الحداثوي والمجتمع التقليدي. فالمجتمع الساعي نحو الحداثة في الفترة المعاصرة هو المجتمع الذي يتخذ من الحداثة الغربية قدوة له، إنه يريد أن يحرث الخطى ليطوي ذلك الطريق بشكل سريع. أما المجتمع المتمسك بالتراث فإنه يخشى الحريات ومخاطر العالم الحديث فيلجأ إلى السنن والتراث.

أما على المستوى الفعلي للمجتمعات، فليس هناك مجتمع حديث أو تقليدي بالكامل. أو ساعٍ نحو الحداثة أو متمسك بالتراث بالكامل، بل هناك مجتمعات أكثر تقليدية، أو أكثر عصرية وحداثة. أو أكثر تمسكاً بالتراث أو أكثر ميلاً نحو الحداثة والعصرنة. ويمكن تقسيم المجتمعات بحسب تأثيرها في تدوين سلطة العقيدة: فالمجتمع كما الفرد أيضاً يشبه قطعة الموزايك، ويتركب من أجزاء غير متناغمة.

أما بالنسبة إلى التقسيم التاريخي، فإن كثيراً من المفكرين الاجتماعيين تحدثوا عن مرحلتين أصليتين في التاريخ. لكن في هذا أيضاً يجب أن لا نتوقع انفصال كل مرحلة وتميزها الكامل عن الأخرى. وبالنسبة إلى التاريخ الغربي، قد يكون الفصل بين العصرين التقليدي والحديث أكثر وضوحاً، لكن الحداثة نفسها لا تأتي من الفراغ، بل تأتي نتيجة للتجديد وإعادة النظر المبدئي في السنن والتراث. لكن عندما يؤمن التراث التمهيدات اللازمة للانتقال نحو التجدد عندئذ تسقط التراث من حيز الإنتفاع. ومن الطبيعي أن التراث نفسه ليس مغلقاً تماماً. فكما قلنا قد يأخذنا في كل زمان تعبير جديد عنه لكن بشكل عام إن العصر الحديث اتخذ من العقل والعلم محورين له. في حين أن عصر التراث اتخذ الدين محوراً له. وقد يستمر الدين في عصر العلم، ولكن بحل أخرى متجددة.

■ ما هي العلاقة بين التراث والدين؟ فهل كل تقليد دين، أم أن هناك سنن وتقاليد غير دينية؟ وهل كل دين تقليد، أم أن هناك ديناً غير تقليدي أيضاً؟  
● بشيرية: يبدو أن هناك علاقات مختلفة في هذا المجال. فمثلاً أغلب التقاليد تتكوّن من داخل الأديان. وعليه فإن الدين أحص من التقليد. لأن السنن والتقاليد تنتج عن العلاقات

الاجتماعية وأسلوب الحياة الثقافية والظروف الإقليمية وما شابه ذلك. ومن ناحية أخرى فإن الأديان أيضاً ظهرت في كنف التراث الأقدم. كما أن بعض الأديان أظهرت معارضة لبعض السنن والتراث. وبشكل عام يبدو أن مساحة التراث أوسع من الدين. ورغم ذلك فإن كل سنّة أو تقليد يأخذ لنفسه عنصراً من القداسة والحرمة الدينية أيضاً. إلا إذا أخذنا السنن بمفهومها الأوسع، كأن نتحدث مثلاً عن سنّة الحداثة والتجدد. لكن يبدو أن كل دين هو تقليد قائم بذاته، فقد ظهرت الأديان في عصر سميّ بعصر التقليد. ولم يشهد العصر الحديث ظهور الأديان ومع ذلك من الممكن طرح تنسيقات غير تقليدية للأديان أيضاً. وعلى أي حال، لا بد من الإلتفات إلى أن ما يسمّى في كل زمان تقليداً أو ديناً ليس سوى تفسير فقط.

● لغنهاوسن: مع الأخذ بنظر الاعتبار، التكثر والتعدد في معنى مصطلح التقليد، فمن الصعب علينا تحديد علاقته بالدين. فمن ناحية يمكننا القول إن الدين يتحدث عن أرضية التقليد الفكرية الموجودة في المجتمع، فعندما جاء "بوذا" لم يبدأ عمله من نقطة الصفر، بل كان واعياً لكل الأمور التي حوتها تقاليد الفكر الديني آنذاك. ولا يمكننا أن نقول: لا يوجد تقليد غير ديني. فمثلاً إن أمثال "فريتيوف شوان" يستخدم المعنى الخاص للتقليد بحيث يمكننا أن نقول حينها: إن كل تقليد هو ديني". فيعتقد أولئك أن كل تقليد حقيقي هو دين، فيقولون إن جميع التقاليد تعود إلى جذور مشتركة، وتعود تلك الجذور إلى الله. أي إنه يمكننا القول، إن جميع السنن الكبرى الحقيقية وجدت بأمر الله، ومن أجل هداية البشر. لكن الكلام هنا هو كيف نحدد السنن الواقعية؟

فمثلاً تقليد عبادة الشيطان الموجود منذ عدة قرون كسنّة فكرية، لا يمكن لأمثال "شوان" أن يعتبره ديناً، لأنه لا يعتبر سنّة إلهية وحقيقية. وهنا يطرح عليهم هذا السؤال وهو: ما هو المعيار لتحديد السنن الحقيقية من غيرها؟

أما بالنسبة للسؤال: هل كل دين تقليد، أم هناك دين ليس تقليداً؟ لا بد لي من القول: ينبغي تحديد المقصود من الدين الحقيقي أولاً. فيمكننا أن نقول إن أي دين أوجده الله وقد نشأ عن وحي فهو سنّة.

لكن عندما نسمي عبادة الشيطان أو أي مذهب آخر ديناً، أو عندما نبحث في أديان العالم وبعضها غير إلهي، أي عندما ننظر إلى ما يعتبره الناس مذهباً أو ديناً، عندئذ يكون مقصودنا عاماً جداً، ولا يمكننا حينها القول بأن كل دين هو تقليد أو سنّة.

■ إذن هناك دين ليس تقليداً، أيضاً، كالأديان المعاصرة مثلاً؟

● لغنهاوسن: يمكننا القول إن الدين هو تقليد حتماً، لأنه شريك لواقع التقليد. فحتى في المذهب الكاثوليكي هناك مسيحي ليبرالي وعصري أي إنهم من التقليديين، إلا إنهم ليسوا

من دعاة التقليدية، إنهم تقليديون لكونهم ثمرة تقليد فكري. لكن أحياناً نجد أفراداً قد جمعوا تعاليم مختلفة من عدة مصادر، وأسسوا مذهباً ما، حيث يطلق على بعضهم (New Age Religious) فتلك هي نحل مختلفة، غالباً ما تطرح في الغرب بوصفها أديان.

■ هل تعتبر الهندوسية الحديثة واحدة من تلك النحل؟

● لغنهاوسن: إن "كريشنا مورتى" قال في كبره: "إنني لا أدعي ديناً خاصاً. ففي الحقيقة إن مسألة (New Age Religious) هي وليدة ذلك.

في القرن التاسع عشر ادعى شخص اسمه "آني بسانت"، أن لا فرق في المعنويات إلى أي مكان من العالم انتسبت، فجمع تركيبة من الأفكار، والآراء العرفانية من سنن مختلفة. وكان يقول: علينا أن نجد من يقودنا، إلى المستقبل. فرأى في أحد الأيام طفلاً في الهند يلعب إلى جانب البحيرة، فقال: لقد رأيت نوراً في هذا الطفل "كريشنا مورتى". وبعد رؤيته لهذا النور في "كريشنا مورتى" أخذه إلى انكلترا ليربيه، وكان ينوي الإعلان عن فرقة مذهبية جديدة عبره. لكن عندما قدمه كزعيم، أعلن "كريشنا مورتى" ضرورة إنهاء هذا الإتحاد، وأنه لا يدعي ديناً خاصاً، فجميع الأديان جيدة، ولا داعي لأن يؤسس فرقة جديدة. لكن بعده ظهرت فرقتان: واحدة تتبع "آني بسانت" وأخرى تتبع "كريشنا مورتى". كان هذا مثلاً على الدين الذي ليس بتقليد. لكن قد يعترض أحد على ذلك فيقول: إننا نقصد بالتقليد التقليد الخاص. وفي الإجابة عليه نقول: ليس الأمر كذلك دائماً. فرغم وجود تطوّر في تقليد ما، لكن لا يمكننا أن نعتبر أن تطورات ذلك التقليد ليست تقليداً. إذا نظرنا في العالم المسيحي إلى "آكويناس" نجد أنه قد جمع أموراً مختلفة من مصادر متعددة، لكن يمكن الإدعاء أن "آكويناس" تقليدي. فعندما ننظر عن بعد نجد وسط تيار فكري كاثوليكي.

■ هل يمكن القضاء الكامل على الأعراف، والتراث أم لا؟ وإذا كان ممكناً، فهل هو أمر مطلوب؟ وماذا؟

● لغنهاوسن: برأبي، إن لذلك علاقة تامة بما نقصده بالتقليد. فرغم أن البعض مثل "الفوضويين" حاولوا قطع علاقتهم بالتراث، لأنهم كانوا يعتقدون، أن التقليد يحدّ من الحرية. لكن من الناحية النظرية لا يمكن القضاء على التراث بشكل كامل. فمن يسعى إلى القضاء على التراث يمكننا أن نقول عنه، إنه لا يؤمن بالتراث، ولا يرى له حجية. وحتى لو كان القضاء على التراث بشكل كامل أمراً ممكناً من الناحية النظرية، فليس مطلوباً عملياً. إنني في هذا المجال أرى أن نظرة "ماك انتاير" مقبولة. فكثير من مفاهيمنا، تصبح أكثر غنى من خلال التراث. ومن يقطع علاقته بالتقاليد، لا أظن أن أفكاره- التي ستبقى بعد الانفصال عن التراث- ستمكّن عن الإجابة على القضايا المصيرية للحياة.

• بشيرية: إذا نظرنا من منظور ديالكتيكي نجد أنه ليس هناك فكر أو مذهب يختفي نهائياً، ولا يظهر من الفراغ بشكل كامل. فالمجتمع يتضمن الاستمرارية كما يتضمن الانسلاخ. والتاريخ هو ساحة لتراكيب مختلفة. والمجتمع كالأرض التي فيها طبقات مختلفة من الرواسب. لذا، فإن القضاء على التقاليد الماضية حتى لو كان أمراً مطلوباً، لكنه لا يمكن أن يحصل بشكل كامل. فالتراث يغير شكله إثر تعرضه للتصحيح، وتغيير خصائصه العملية. ولعله يمكن القول إن التراث يبقى في لوعي الثقافة والحياة الجديدة. كما يبدو أن القضاء على كثير من التقاليد والعادات أمر ممكن ومطلوب أيضاً، وذلك من خلال سن القوانين التي تؤدي إلى محوها والقضاء عليها. فالعبودية والتمييز على أساس الذكورة والأنوثة، والاستبداد السياسي. وغير ذلك من التقاليد العجيبة والغريبة، كإحراق الأرملة عند موت زوجها في الهند. كل تلك التقاليد لا بد من نسخها والقضاء عليها.

■ هل يمكن الجمع بين السعي نحو الحداثة والعصرنة والتدين؟ وبعبارة أخرى هل يمكن أن يكون هناك سعي نحو حداثة دينية؟ أم أن ذلك بحد ذاته مفارقة وتناقض (Paradoxical)؟

• بشيرية: إذا كان جوهر التدين هو التعبّد وإطاعة القانون العام للدين، والتسليم للعقل الإلهي. عندئذ يتنافى أي نوع من التدين -التقليدي أو الإصلاح- مع الحداثة التي تؤكد على الحرية والعقلانية الإنسانية. فالدين بشكل عام هو عنصر من عناصر البنية الاجتماعية لما قبل الحداثة. وهناك تباين أساسي بين هذه البنية والحياة الحديثة. فقد تظهر عند اجتماعهما حالة عجيبة. لكن أساس فكرة الحداثة هي أن التاريخ وجميع تفاصيله ظهور عيني غير واعٍ لذهن الإنسان وإرادته. ومن هنا فإن الحداثة تعتبر الدين موضوعاً للمطالعة فقط. علماً أنه قد يظهر في المجتمعات ميل نحو التحديث الديني بشكل عابر، أو كحالة بين بين. لكني أرى أن السبب المذكور هو مفارقة ويتعارض مع نفسه، لذا سيكون عند وقوعه أمراً مؤقتاً وعابراً.

• لفتهاوسن: هذا الميل نحو التجديد أو الحداثة في العالم الإسلامي له أسسه الخاصة به. فمجددو العالم الإسلامي مثل: محمد عبده، وشريعتي، ورشيد رضا، مجددون بمعنى أن أفكارهم تختلف كثيراً عن الجيل السابق. لكنهم لا يرومون القضاء على السنن. فالدكتور شريعتي لم يكن يريد التخلّي عن السنّة، فهو عندما يتحدث عن التشيع العلوي والتشيع الصفوي يريد أن يؤكد على ضرورة العودة إلى السنّة الحقيقية. هذا النوع من الميل نحو التجديد والحداثة لا يجتمع مع كل أنواع التدين. ولو كان كذلك، لما سمي أولئك بالمجددين. وفي الدين المسيحي هناك نفس الأمر. فإذا نظرت إلى المجمع الفاتيكاني الثاني تجد أنه كان تحديثياً. لأنهم تخلّوا فيه عما كان سائداً بين الكاثوليك قبل العصر الحديث.



■ أي إنهم كانوا يريدون حفظ التقليد وحياءه؟

● لغنهاوسن: جميع الإصلاحيين كانوا يريدون ذلك. فمثلاً لوثر و كالفين كانا يقولان: لقد انحرف المذهب الكاثوليكي. وهناك بدع، وعلينا أن نعود إلى الإنجيل. فتلك حركة تقليدية أيضاً.

■ إذن فالتقليدية أو الدعوة إلى التمسك بالسنن تعني إحياء السنن الحقيقية. ولكن قد يجري بين المتدينين أمر ما ويعد تقليد، لكنه ليس تقليداً حقيقياً. فإن العودة إلى الأصول والجدور يستدعي العودة إلى الذات، إلى الإسلام في مرحله الأولى.

● لغنهاوسن: نعم. هذا الأمر يطرح دوماً. لكنني لم أقل إن كان كلامهم هذا صحيحاً أم لا. فالدكتور شريعتي. ومارتن لوثر، وكالفين، وسائر المجددين كانوا يطالبو بضرورة العودة إلى أصل الدين. ولكن هل هذا الكلام بدعة أم لا. فهو كلام آخر. أما بالنسبة للسؤال هل إن الحداثة الدينية أمر ممكن، أم أنه مفهوم متناقض ومفارقة؟ إنني لا أراه مفارقة. فكل فرد يمكنه أن يدعي التجديد، أي أن يقول: إن ما هو رائج من ديني هو أمر محرف. وبما أنه طرح شيئاً جديداً يختلف عما هو رائج. إذن فالتجديد الديني ممكن. كل ما في الأمر أن ما يطرحه ليس خارجاً عن الدين أيضاً.

■ الأصولية الدينية (Religious Fundamentalism) هل هي نوع من التدين

التقليدي، أم أنها نوع من التدين التجديدي؟ ولماذا؟

● بشيرية: إنني أعتقد، أن الأصولية الدينية ليست ديناً تقليدياً ولا تديناً تجديدياً، بل هي تدين مريض. أي إنه ثمرة ردة الفعل تجاه ضغوط الحداثة والعالم الحديث، وناشئ عن الإحساس بالخطر تجاه الحريات الجديدة، والخوف من التجدد. ولعله يمكن القول، إن الأصولية الدينية هي نوع من التدين الإنفعالي المشوب بالخوف. وبعبارة أخرى لم يكن ليظهر، لولا ظهور الحداثة والتجديد، وللخلاص منها تم التعلق بأحضان التقليد الديني. الأصولية تتقبل جسد الحداثة، لكنها ترفض روحها. تقبل تقنياتها، لكنها ترفض عقيدتها. وعليه فهي تتضمن نوعاً من ما يسمى بانفصام الشخصية.

● لغنهاوسن: إنه مصطلح مهم، فالأصولية (Religious Fundamentalism) لها معنى خاص في الغرب. هناك نظرتان أصوليتان أكثر شيوعاً، بين المسيحيين. تقول النظرية الأولى: إن أساس الدين المسيحي هو الكتاب المقدس، فالمعيار الأول، والأخير هو الكتاب المقدس. ويفهمون الكتاب المقدس كألفاظ ظاهرة، ويرفضون تفسيره الفلسفي.

■ أي، إن هذا التوجه، نوع من الإخبارية الخاصة التي تعتمد على ظواهر الألفاظ؟  
● لغبهاوسن: نعم، في الحقيقة هي نوع من الإخبارية، في الدين المسيحي التي تعتمد على ظواهر الألفاظ، وترفض المجاز والتمثيل والأسطورة. لكن لديهم استثناء مهم وهو آخر الكتاب المقدس، الذي يعتبرونه رمزاً. لكنهم يأخذون أحكام الدين (المبادئ العقائدية) من ظواهر الكتاب المقدس. فمثلاً جاء في الكتاب المقدس: «أن الله خلق العالم في ستة أيام». العلم الحديث يقول إن الأيام الستة هذه تعني ست دورات زمنية طويلة جداً. لكن الأصوليين المسيحيين يقولون إن الأيام الستة هذه تعني 6 X 24 ساعة. أي إن اليوم المذكور هو نفس المعنى العرفي لليوم.

الأصوليون المسيحيون يقولون: إننا نستطيع أن نعرف عمر الأرض، إنه خمسة آلاف عام. في حين إن العلم الحديث يقول: إن عظام الديناصورات تشير إلى وجودها تحت الأرض لملايين السنين الماضية. أما الأصوليون فيقولون: إن الله خلق الأرض، والديناصورات داخل ترابها.

■ أي أنهم لا يكتفون بتفسير الكتاب المقدس، بل يفسرون ظواهر الكون أيضاً؟  
● لغبهاوسن: نعم... إنهم يقولون إنه امتحان إلهي ليرى هل تؤمنون بالكتاب المقدس أو بما صنعه أيديكم. هذا نوع من الأصولية في الدين المسيحي.  
الاتجاه الثاني يميل نحو الإعتماد على الروح القدس. فيقولون: إن أصل الدين المسيحي هو الروح القدس، فمقياس الصواب والخطأ هو الروح القدس، وإذا حظيت بلطف الله فستشعر بذلك في قلبك، وإذا لم تشعر بذلك، فلا يسعنا إلا أن نأسف لحالك. كلا الاتجاهين جديد في الدين المسيحي.

■ فهل الأصولية هي نوع من الدين المتجدد أو المستحدث؟  
● لغبهاوسن: نعم إنه فهم جديد، أي أنه رد فعل لما ظهر في العالم الحديث، فكثير من الأمور التي كنا نعتبرها حجة في الماضي، عني عنها في عالمنا الجديد بعد التشكيك فيها، فحججة كلام البابا لم تعد حجة. وفي الحقبة الإصلاحية كثر البحث، حول الكتاب المقدس وكيفية جمعه.

عندما برزت مثل هذه القضايا، أحس المتدينون أن الدين المسيحي بدأ يضعف، ولا بد من إعادة تدعيمه. فمن ناحية يمكننا القول إن الأصوليين من المتمسكين بالتراث والسنن، لأنه لا يكون مثل هذا التحرك والاتجاه دون الإعتماد على التقليد. مثلاً: في المذهب الكاثوليكي لم يكن هناك من يشكك بصحة أقوال البابا في القرون الوسطى، أي كان هناك اعتقاد بعصمة

البابا. أظن أنهم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بدأوا بتقبل فكرة أن فتاوى البابا تحتل الخطأ أيضاً. وبطبيعة الحال، فإن هذا الأمر يختلف عن العصمة في الإسلام، ذلك لأن عصمة البابا عندما يصدر فتوى رسمية، فهو مصون حينها فقط، وليس معصوماً في أعماله الفردية. وهذا الأمر كان بدوره شيئاً جديداً، وعند بدء الشك، ورفض البعض لكلام البابا، كان رد فعل الكنيسة أنه، ينبغي لكم أن تخضعوا لكلام البابا، لأنه لا يمكن أن يخطئ.

■ هل لديكم نقد فلسفي أو إنساني أو أخلاقي لطريقة التفكير وأسلوب العيش

التقليدي؟

● لغنهاوسن: لا يمكن الإجابة على هذا السؤال بشكل مطلق، إن التقليد الموجود في الدين المسيحي لا اعتبره أمراً حسناً. لكنني بالنسبة للإسلام أجد أن طريقة التفكير التقليدية أصح، ورغم ذلك يمكن نقد هذا التقليد. لكن بشكل عام يمكننا القول بأن تلك التعاليم التي كانت في المسيحية هي التي دفعت لظهور الإصلاحات، لكن ليس في الإسلام مثل تلك التعاليم.

● بشيرية: إن الحياة التقليدية تعد من الناحية الفلسفية محدودة، ومغلقة، وخالية من إمكانية التفكير والتعقل الحر، والنقد. فالعيش التقليدي يعني الهرب من التفكير، ويتضاد مع العيش الفلسفي. ففي الحياة التقليدية تجد الأسئلة العميقة عن الوجود والعالم، والإنسان أجوبة بدائية، وسطحية. فقدم التراث وعدم التفكير فيه، يضي عليه نوعاً من القداسة؛ ومن الطبيعي أن هناك تبايناً بين القداسة، والتفكير، والتعقل الحر لدى البشر.

ومن الناحية التاريخية، فإن تقدم المعرفة كان يستدعي التخلي عن التراث بمفهومه العام، ورفضه والتشكيك فيه. وكل فكر يتحول إلى تقليد سيقف عن الحركة. وعلاوة على ذلك فإن للتقليد عادة من يذب عنه، لذلك فإن الحياة التقليدية تصبح حياة طبقية. ويحاول حراس التراث، أن يحاصروا كل حركة وتحول، ليبقى محصوراً في حدود التراث.

يشكل هذا النقد مجالاً لنقد العلم الإنساني أيضاً، فالإنسان طوال التاريخ يتملكه توق إلى الحرية والانعقاد والوعي اللامتاهي، أما الإلتزام بالتراث، فإنه يتنافى مع هذه الحرية والانعقاد. والتقليد يتحول إلى قوة، والقوة تمنع الحرية. فضلاً عن ذلك إن التضاد بين الحدود والتقليد من جهة والحرية والحركة، من جهة أخرى، مما يشكل مجالاً للنقد الأخلاقي أيضاً، وهذا النقد يشير إلى الميل الظاهري. فالإنسان التقليدي -كما يبدو- يحترم قدرة التراث وحمايتها، فيطأ رأسه أمام التراث، لكنه -في الواقع- ما أكثر ما يتخلص منه ويتجاوزها، فيعيش بذلك تلوناً وثنائياً. وبعبارة أخرى إن التراث مظهر لشيء عابر في مراحل خاصة من تاريخ التطور، وله دور عليه أن يؤديه، ثم عليه أن يترك مكانه لغيره.

■ ما هي العلاقة بين المصطلحات التالية: التحديث أو التجديد (Modernization) والتغريب (Westernization) والعقلنة (Rationalization)؟

● لغنهاوسن: علينا هنا أن نرى أولاً، ما هو تفسيرنا للعقلنة. فمثلاً في بحث فيبر نجد معنى خاصاً للعقلنة (Rationalization) حيث إن الأساس الذي كان يستند إليه عن التغريب (Westernization) لا يكون دون العقلنة. فهو يرى أن التغريب والعقلنة متلازمان. ولا يمكن تصوّر أحدهما دون تصوّر الآخر. وتصور استحالة النمو الفكري من غير التغريب (Westernization) هو مجرد شعار ليس إلا. فالعقلنة لها معانٍ مختلفة في التقاليد المختلفة. علينا أن نحاول تقييمها ومعرفة أفضلها، علماً بأنه أمرٌ صعبٌ جداً. ومع هذا يجب الفصل بين العقل والعقلنة.

● بشيرية: كما نعلم فإن العقلانية الحديثة ظهرت في العصر الحديث، في الغرب. وقد تباينت الحضارة الغربية الحديثة كيفياً، مع سابقتها تبايناً أساسياً، في حين لم تكن الحضارات السابقة قد تباينت فيما بينها كيفياً. وكانت الإنسانية والعقلنة والدينيّة والفردية وأمثالها من سمات الحضارة الغربية الحديثة. والعقلنة هنا هي عبارة عن قيام الإنسان بتوقع الأمور والسيطرة عليها، فالإنسان الواعي يقف في قمة التاريخ والمجتمع كموضوع. وهو يعرف نفسه والعالم من حوله، ويرسم مصيره بنفسه، وينظم حياته ويطورها. وعليه فإن العقلنة الحديثة والتغريب، قد استعملتا غالباً بمعنى واحد، أما بالنسبة للتجديد أو التحديث الذي تكلمنا عنه كثيراً، فهو سياسة أو أسلوب للوصول إلى وضعية الحداثة و التجدد. وقد يكون فيها تنوع، فالكتّاب مثلاً تحدثوا عن أساليب تجديد وتحديث مختلفة ديمقراطية، ومحافظلة، وشيوعية، وغيرها لكن هدفهم جميعاً هو تكرار تجربة الحضارة الغربية بشكل أساسي (ولو برداء محلي) أي إن هدفهم هو التغريب والعقلنة.

■ هل توافق على أن للحداثة تعبداً (Authoritarianism) وأسطورية (Myth-Making) خاصة بها؟ وكيف ذلك؟

● بشيرية: إنني لا أوافق على هذا الكلام، بل أعتقد أن هذا الإستدلال قائم، على سوء فهم للحداثة من جهة، وعلى نوع من المغالطة من جهة ثانية. أفضل أن أورد مثلاً على ذلك: عامة الناس يقصّون الأساطير عادةً، وقد ينسجون بعقولهم أسطورة، ويجعلون من الكفر إيماناً. فالماركسية هي فكر مأخوذ من الليبرالية، وتسعى إلى خلاص الإنسان من كل القيود وكل ما هو غريب عنه، لكنها تحولت في أيدي العامة إلى عقيدة، وأسطورة قوة، بل وتحولت حتى إلى كنيسة جديدة في روسيا، بلغت بالزعماء السياسيين منزلة القديسين. إنني أعتقد أن هذا التحول، والتغيير لم ينشأ من الماركسية، فالماركسية كانت تسعى إلى تحطيم هياكل التسلط في جميع المجالات، والساحات: لكنها تحولت في أيدي أصحاب السلطة إلى تبرير

للدكتاتورية. نفس الأمر قد يصدق بالنسبة للحداثة، فالماركسية هي جزء أساسي من الحداثة، والحداثة قائمة على فكرة حرية الإنسان وخلصه، وتكوين هويته بأسلوب تاريخي، وفرديته واستقلاليته وبنائه لذاته بذاته. وبطبيعة الحال. فإن الحداثة هي مشروع لم يكتمل بعد، وقد واجهت القيود، والعقبات، والمقاومة، رغم أنه لم تظهر في مقابل الكنيسة الماركسية كنيسة الحداثة. فالحداثة قائمة، على النقد المستمر، والمعرفة اللامتناهية، وفتح الأفاق، وعدم كون الاستنتاجات نهائية. وعلى عكس ما يراه بعض المناوئين للحداثة، إذا نظرنا بدقة إلى كتابات مفكري عصر الحداثة، وجدنا هذه الحقائق، من هنا. فإنني أرى أن ما بعد الحداثة، أوجها ونقطة كمالها ونتيجتها المنطقية، وثمرتها النهائية، في تأكيدها على الفوارق والخلص والحرية. الخلاص من أنظمة القدرة وأنظمة المعرفة. وكما قال أحد الكتاب المعاصرين، فإن شرط البلوغ الفكري في عصرنا هو في التنقل بين الفكر الحديث. وفكر ما بعد الحداثة كساحتين متلازمين. وحسب نظرة ما بعد الحداثة، فإن الحقائق هي نتائج البحوث والحوارات والنصوص. وفي النهاية لا يمكن الركون إلى أية حقيقة، بل لا يمكن الحديث إلا عن الفائدة، وتبرير البحث عن المعرفة ينضوي أيضاً، تحت جناح الفائدة، وتعد من الموارث الكبيرة لفكر عصر الحداثة.

● **لغنهاوسن:** خلال عصر النهضة كانوا يقولون إن العقل غير منحاز أبداً. ويمكنه أن يكون قاضياً ذاتياً. والآن نقول إن الفهم العقلي الذي كان سائداً آنذاك هو الذي كان منحازاً. فمثلاً "جان ستيوارت مل" كان يتصور "أننا إذا كنا نقول بالنفعية في فلسفتنا الأخلاقية. فإن كل شيء يعود بالنفع على أكثرية الناس فهو صحيح، والعقل هو الذي يحدد نفع الأكثرية. ونفع الأكثرية هو نفسه الذي يتحدث عنه الدين المسيحي، إذن لا حاجة لنا إلى الأخذ بالدين المسيحي وأحكامه؛ لأن ما يقوله الدين المسيحي يأمر به العقل والتجربة. والآن نجد أن ذلك غير صحيح، وأنه كان متأثراً بالتقاليد المسيحية، وأن العقل حينها لم يكن منصفاً أو غير منحاز، لأنه وقع تحت تأثير الثقافة المسيحية.

وحول كون الحداثة ذات تعبد خاص، عليّ أن أقول إن هذا البحث كان أكثر ما يطرح بين ناقدَي الليبرالية. فالليبرالية كانت تظن أنها غير منحازة إطلاقاً. لكن الآن عندما نقارن بين الأنظمة السياسية، نجد أن الليبرالية نفسها لها إطارها الخاص، وهي ترفض كل ما لا يتلائم مع هذا الإطار.

المسألة الملفتة للانتباه في "جان راولز" الذي وضع كتاباً حول العدالة، سمّاه "نظرية في العدالة" وكان في نظريته تلك يعتبر العدالة بمنزلة الإنصاف. ويقول: من كان منصفاً عليه أن يتقبل بأحكام الليبرالية. ردّ عليه الكثير من النقاد، وقالوا: إنك تفترض أشياء، ولست خارج إطار الإنحياز. حتى أذعن في النهاية أنه كان يتكلم ضمن التقاليد الفكرية الليبرالية، وهذه التقاليد الفكرية الليبرالية لها قيمها، وأنها تفضل هذه القيم على القيم الأخرى لباقي التقاليد، ومعنى ذلك أن الليبرالية تحولت إلى تقليد ذا قيم خاصة به.

في حين أنه كان يقول في كتابه الأول: إن الليبرالية لا تعبأ بالقيم مطلقاً، وعلينا أن نسمح لجميع الناس أن يحققوا أهدافهم، مهما كانت قيمهم، شرط مراعاة الإنصاف. غير أن الليبرالية لا تسأل عن قيم كل إنسان ما هي. وقد انهالت عليه الإنتقادات التي نبهته إلى أن بعض القيم، قد لا تتلائم مع هذا الأسلوب من الليبرالية.

■ ما هو الفرق الأساسي بين العقل التقليدي وعقلانية الحداثة؟

● لغيرهاوسن: إنه سؤال صعب. فهناك فرق من الناحيتين العملية والنظرية. لقد بحث "فيبر" خلال مرحلة الحداثة في العقلانية العملية، فعندما كان يتحدث عن عقلنة المجتمع كان يقصد البيروقراطية. كان يقول: هناك أساليب مختلفة لبلوغ الهدف، والأسلوب المناسب لتنظيم المجتمع الأوروبي، في القرن التاسع عشر هو البيروقراطية. والعقلنة الجديدة الحالية تختلف عن عقلنة تلك الحقبة كثيراً، فما بالك بالعقلنة التقليدية. إن أساليب تنظيم المجتمع على أساس الفكر التقليدي يختلف كثيراً، عن بيروقراطية القرون الوسطى أيضاً.

أما من الناحية النظرية، فإن العقل يختلف في التقاليد المختلفة للمرحلة الجديدة. كما أن مفهوم العقل في الحضارة الصينية، يختلف عن مفهومه في الحضارة الغربية. وعندما ننظر إلى النسبة بين ناقدتي السنن، علينا أن ننظر إلى مضمون التقليد نفسه. وهنا لا بد أن نرى أي نوع من النقد مقبول، وأي نوع غير قابل للتصور مطلقاً. وعندما ننظر إلى نزاع الطرفين يمكننا أن نتزع مفهومين عن العقل لا يختلفان عن بعضهما كثيراً. فمثلاً، ما هو مقبول في الفلسفة الإسلامية غير مقبول حالياً في الفلسفة الغربية، لأنهم يقولون إن فيه غموضاً. ومثلاً ما كان بديهياً في الثقافة الإسلامية، ليس بديهياً في الثقافة الغربية. عكس ذلك موجود أيضاً، فمثلاً ما هو افتراض مسبق في الفلسفة الغربية، ولا بد من قبوله في الغرب، قد لا يكون مقبولاً في الفلسفة الإسلامية.

● بشيرية: إن العقل في مفهوم ما قبل حداته كان يعد قوة تكتشف الحقائق العينية، والموجودة من قبل؛ فالعقل كشّاف يمكنه معرفة المثل، أو الماهيات، أو الله، إما بذاته أو بمساعدة الوحي.

أما العقل في الحداثة الأولى، ففيه معنى الخلاقية، فالإنسان الحديث يمكنه أن يستعين بعقله لإبداع مشروع جديد، وأن يتحرك نحو الآفاق غير المنظورة. في فهم أرسطو للتغيير إنه تحوّل مفروض من القوة إلى الفعل، ولهذا لا ينتظر حصول أمر مبتدع ووضع جديد.

كذلك في الفهم الديني للتغيير والتحوّل، إن التاريخ والتغيير الإجتماعي هو انتظار لوضع جديد وغير متوقع، والعقل الحديث هو عنصر مهم، وفعال لبلوغ ذلك الوضع. فالعقل

الحديث يرى أن هناك علاقة وثيقة بين الحرية، والاختيار، أما عقل ما قبل الحداثة، فقد كان مرتبطاً بالمشروع والتدبير العالمي وماهيات الأمور.

■ هل يمكن المحافظة على طريقة التفكير، والعيش التقليدي في مرحلة الحداثة والتجدد. أم أن الإنسان مجبر على الإنجرار إلى ثقافة وحياة متجددة؟

● لفنهاوسن: لا يمكننا المحافظة عليها دون تغيير. فعلى أن نغير العالم بحيث يكون متلائماً مع التقاليد، وأن نغير التقاليد أيضاً لتلائم مع العالم. فإذا أراد أحد ما أن يحتفظ بحياته التقليدية ويبقى متوازناً، فسيحتاج إلى تفسير جديد. نحن في العالم الحديث كسائق السيارة وليس أمامه طريق واسعة، بل طريق محددة، ففي الواقع نحن محكومون لنوع من الجبرية.

■ أي إننا عندما دخلنا الطريق السريع للحداثة، لا يمكننا أن نعود عنها. أليس الأمر كذلك؟  
● لفنهاوسن: نعم، لكن علينا أن نتحكم بسرعتنا. ففي أمريكا مثلاً هناك جماعة تسمى "Amish" إلى الآن تستخدم العربات التي تجرها الخيول، إنهم يسعون إلى حفظ أسلوب عيش آبائهم وأجدادهم، فلا يرتدون الملابس الحديثة، وأكثر أنشطتهم في الزراعة ولا يستخدمون الجرارات الزراعية الآلية، لكنهم لم يتمكنوا في نفس الوقت من المحافظة على حياتهم بنفس شكلها السابق، بل تتعرض حياتهم كل عدة سنوات إلى بعض التغيير. إنهم يسعون إلى المحافظة على تقاليدهم، بشكل لا يمكن تصوره في أمريكا، لقد تحولت حياتهم تلك إلى متحف.

أما بالنسبة إلى السؤال: هل هذا أمر مطلوب أم لا؟ لا أظن أن المحافظة على التراث بهذا النحو أمر مطلوب.

● بشيرية: إذا اعتبرنا أن البحوث، والحوارات تحدد للحياة الشكل، وأساليب العيش، والسلوك والعلاقات والثقافة؛ عندئذ مع هيمنة حوار الحداثة فستتفاد الحياة الاجتماعية بأكملها له، وستستقر هوية الفرد ووجوده وحياته الاجتماعية في ظله. لكن بالطبع، فإن الحوارات كانت تواجه دوماً مقاومة، وقد تكون مقاومة التراث والسنن للحوارات جادة وشديدة، لكن لا بد من الاهتمام بأحكام وأفكار الحوارات التقليدية. فمثلاً، على الفكر الديني في عصر الحداثة أن يتعامل مع المسائل المستحدثة كالحرية، والمساواة، والرقي، وكيفية تنظيم الحياة الاجتماعية، وغير ذلك. وعليه أن يتوسل باللغة الحديثة حتى في مواجهته، لحوارات الحداثة. فالبذرة الأساسية للحوار الحديث ستبقى ضمن الظواهر المختلفة.

■ هل ترى أن عالم الحداثة يعيش أزمة، أم أنه مبتلى بمجموعة من القضايا والمشاكل فقط؟ وكيف ذلك؟

● **نفتهاوسن:** إنني أظنه في أزمة. فكثير من القيم التي كانت في الدين المسيحي واليهودي اختفت شيئاً فشيئاً في المرحلة الجديدة أو بهت لونها. ورغم أن ٨٥% من سكان أمريكا متدينون. لكن نسبة ضئيلة منهم تلتزم بأحكام المسيح. لهذا فإننا نشاهد أزمة في الأخلاق والدين والفن وما وراء الطبيعة. فمفكرو مرحلة الحداثة يريدون قطع علاقتهم عملياً مع التراث، ويعملون على محاربتة.

مثلاً في فلسفتكم التقليدية كنتم تبحثون عن الحقيقة. لكن الحقيقة تطرح اليوم بين معظم فلاسنة القرن العشرين كأداة. فجمال الحقيقة وحسنها يختفي في القرن العشرين. وتصبح الأخلاق نسبية.

كثير من الفلاسفة الجدد يقولون: عندما نقول أن هذا الشيء حسن، فهذا أسلوب لإبراز ميلنا نحو الخير العيني، لكن في الحقيقة لا وجود لذلك الخير أو الحسن أساساً. تلك هي الأزمة في نظري.

وفي الفن مثلاً. يعتبرون أفضل الفن جديد، فإذا رسم الفنان أجمل لوحة، فليس لذلك أية قيمة في نظر الفرد العصري. وأساساً ليس في الأعمال الفنية الجديدة جمالية، بل إنهم لا يجدون رغبة في الجمالية. ولا يرون قيمة للجمالية.

● **بشيرية:** بعض الكتاب القدماء كانوا يقولون إن العالم الغربي الحديث سيمر بخمس أزمات، الواحدة تلو الأخرى، ومع هيمنة الديمقراطية العلمانية والرأسمالية الحديثة حلت أزمة الهوية (تعدد الهويات) والمشروعية والمشاركة والهيمنة الاقتصادية والتوزيع الإقتصادي. إن طرح مثل هذه النظرات المتفائلة هو نوع من السداجة. فعلى المستوى السياسي هناك البحث عن الهويات المحلية والوطنية وما شابه. والهوية العرقية والقومية. الأزمة التي مازالت قائمة هي في مشروعية الديمقراطية في التناقض مع الرأسمالية، والماهية الطبيعية للحكومة، والمشاركة المحدودة، والتوزيع غير العادل. ورغم ذلك فإن الحكومات الحديثة أبدت قدرة على إدارة الأزمات على المستوى السياسي، والتعامل معها إلى حد مشهود. إن تركيبة الحكومة في الغرب أظهرت تفاعلاً وليونة ملحوظة في حلها للأزمات. ونتيجة لهذه الخصلة لم تقع أية ثورة أو اضطرابات سياسية في معظم الدول الغربية خلال أكثر من قرن.

وبطبيعة الحال، فإنه من الناحية الفلسفية وعلم النفس الوجودي، فإن الحياة الإنسانية قد شهدت أزمات وقلقاً، لكن هذا النوع من الأزمات يجب أن لا يوضع على عائق الأنظمة السياسية.

■ هل لديك نقد على الميل نحو الحداثة؟

● **بشيرية:** إن عالم الحداثة بشكل عام هو عالم مليء بالمخاطر، ولا يمكن التكهن به، ويعدّ عالماً مخيفاً ومقلقاً لمن يريدون الهدوء، والطمأنينة. ففي العصر الجديد تتعرض الهوية،



والزمان، والمكان، والتراث للهزات والتغيير . فيصعب العيش في عالم الحداثة بهوية تقليدية . لكن على أي حال، فإن ماهية العالم الحديث هي هكذا، ولا غرو أن ردود أفعال الهويات التقليدية المختلفة، والمذهبية، والقومية، والوطنية، والعرقية، وغيرها تزداد تشدداً، تجاه الحداثة . فمن هنا تتبع انتقادات التقليديين للحداثة . ومن ناحية أخرى، فإن إنتقادات ما بعد الحداثة ستتحرك نزعات الحداثة مجدداً . فماهية الحداثة وحقيقتها لا تظهر بشكل واضح إلا من خلال مرآة ما بعد الحداثة .

لغنهاوسن: إن الميل نحو الحداثة في الإسلام يعني الميل نحو عرض الإسلام، وتفسير أحكامه، وآرائه بشكل يتناسب مع القضايا الجديدة . فأنا لست ضد الحداثة، لكن إذا تقرر طرح التقييم الغربية تحت غطاء الحداثة، فلا أرى ذلك أمراً جيداً . بل على المسلمين أن يجدوا أسلوباً لهم، وبطبيعة الحال فإنه نظراً لما يمتلكه الغرب من قدرة اقتصادية وثقافية، فمن الصعب جداً أن تنمو التقاليد غير الغربية، لكن إيجاد أسلوب جديد يحتاج إلى مقدار من الصبر والتحمل .

■ إذا تمكنا من اجتياز الحداثة، ولا بد لنا من ذلك، فهل سيكون زمام تحديد الموقع اللاحق بأيدينا أم لا ؟ وهل يمكن العودة إلى التراث أم لا ؟ وهل علينا أن نخطو نحو ما بعد الحداثة أم لا ؟

● بشيرية: إنني لا أرى أن ما بعد الحداثة، هو مرحلة تاريخية، بل هو نظرة فلسفية حول الحداثة . فما يعتبره بعض الكتاب أنه عناصر حياة ما بعد الحداثة، يبدو أنه استمرار لأسلوب الحياة العصرية وأوجها المنطقي . فما بعد الحداثة يعد من هذه الجهة، استمراراً للحداثة . أما من الناحية الفكرية والفلسفية فإن فكر ما بعد الحداثة هو سمة اعتبارية لما اعتبرته الحداثة أمراً بديهياً، مما وضعت أسسه في القرنين التاسع عشر والعشرين وتعتبره ذاتياً وحقيقياً فتعلنه للملا .

على أي حال إذا كان المقصود من هذا السؤال الوضع الإيراني، عندئذ عليّ أن أقول، إن إيران في القرن العشرين عانت مخاضاً عسيراً للحداثة . فنطفة الحداثة تنمو ببطء في رحم التراث، وبأي حال فهو تقليد اختلط بعنصر الحداثة، أو بعبارة أخرى تلوث به، وفي النهاية لا بد من مسايرة العنصر الجديد .

إن أهم الامور المطلوبة للحداثة، هي أصالة الفرد، والحرية النظرية، ومقومات المجتمع المدني، واعتماد الأكثرية، وغير ذلك، لكن هذه الامور لم تقم حتى الآن في إيران . إننا نريد أن نخرج من خط الحداثة الغربية عبر الثورة الإسلامية، لكن يبدو أنه لا يوجد باب يفضي الى هناك، ونواجه كل حين سد التقاليد أمامنا، وكأننا نحس للحظة بالأمن ونحن نقبع في دوامات متعددة منتشرة عند أطراف نهر جارف وخطير، ونستصغر العقلانية العظيمة

للحداثة التي لا ترحم. وبدل أن نجد لأنفسنا موطناً قدم في الطريق، نسير على غير هدى في طرق معقدة ملتوية، ومتعبة، لنصل إلى الطريق الرئيس بتأخير أكبر وأكبر. فالخوف من الحرية في العالم الحديث يدفع الإنسان، أحياناً إلى مآمن التراث، غافلين أن زورق التراث يضاعف مخاوفنا من خلال تلاطمه بأمواج الحداثة الجارفة.

● لغنهاوسن: يعتقد البعض بعدم وجود بون شاسع بين الحداثة وما بعد الحداثة. ما بعد الحداثة هي وليدة الحداثة، مع بعض الاختلافات.

وحول السؤال: هل يمكن العودة نحو التراث أم لا؟ يمكننا القول، نعم، كما يمكن القول: كلا! أي أنه لا يمكن العودة إلى التراث بشكل كامل. فمثلاً: لا يمكننا نحن أن نفعل مثل فرقة (Amish) بأن نتخلى عن التقنية وإنجازات العالم الحديث. فأفراد تلك الفرقة يلبسون الملابس العجيبة، ويتقلون بالعربات التي تجرها الخيول، ويستخدمون ما يصنعونه يدوياً، ويأكلون طعاماً خاصاً. لكن أرباح تلك الفرقة كبيرة جداً من بيع الصناعات اليدوية والسياحة. إذن، يوجد لديهم نوع من التبعية للحضارة الحديثة. ويقتضي الإنصاف أن نقول إن أولئك أرادوا أن يعيشوا حياة تقليدية، لكن أسلوبهم صار عبثاً. فهل علينا، أن نتهم بالإنحراف، إذا أردنا أن نوفق بين التراث والحداثة؟ وأن نغير العالم ونقدم طرماً جديداً له؟ فكيف يجب أن يتم الاختيار؟ علينا أن نعرف أين يجب أن نغير، وأين يجب أن نقاوم. هنا لا بد من التعامل بحكمة، ولا يمكن استخدام معادلة واحدة، وهذه هي الحكمة العملية.

■ فإين ستكون المحطة التالية؟ هل هي في الحداثة، أم في تخطيها؟

● لغنهاوسن: إن الدنيا فانية بمشيئة الله.

■ ما نعيه هو هل سيكون المستقبل للتقاليد أم لا؟

● لغنهاوسن: لا أعتقد ذلك. علينا أن نجد مستقبلنا بأنفسنا.

■ هل سيكون مستقبلنا هو ماضي الغرب؟

● لغنهاوسن: عندما أتيت إلى إيران رأيت شيئاً عجباً، رأيت أن هناك أنصاراً للفلسفة الوضعية (Positivism) فقلت لبعضهم: إن الفلسفة الوضعية قد وضعها الغرب، ولم تعد الآن مطروحة هناك، فلماذا تتناقشون بشأنها هنا؟ فقالوا: لا بد أن يمر مجتمعنا بهذه المرحلة، ليصل إلى المرحلة الغربية الجديدة.

أي نوع من الحكمة هي أن نفترض أن تاريخ المجتمعات واحد؟ لماذا لا نبحث في أسس الأفكار؟ لماذا يجب أن نكرر تاريخ الغرب؟ علينا أن نبدع أسلوباً خاصاً بنا.