سلسلة ثقافة الواقع (5)

محمد رباعـــة

مأزق الحـداثة

و ما بعد الحداثة

و موقف الإسلام منهما

دار القبس للنشر الإلكتروني
ص ب: 42 أولاد موسى / بومرداس
الهاتف: 78 ـ 73 ـ 20 ـ 0662

بسم الله الرحمن الرحيم

{رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلاَنَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ } البقرة286

الإهداء :

الى أستاذ الجيل و فيلسوف الفقهاء الشهيد بإذن الله تعالى الشيخ الدكتور سعيد رمضان البوطي رحم الله ، الذي علمنا كيف نقرأ الإسلام برؤية فلسفية.

الى الأستاذ عدنان علي رضا النحوي رحمه الله الذي فتح أعيننا على الأدب الإسلامي الحديث ، وموقفه من التيارات الأدبية الغربية والعربية الجديدة

الى الشباب و الطلبة هواة المطالعة ، اللاهثين وراء العلم و المعرفة في زمن المادة و الأعمال .

الى صديقتي الفيسبوكية الصغيرة الأستاذة الجامعية الجيجلية التي حظرتها ، بعد نقاش صاخب حول أفكار و شخصية المفكر الفرنسي ما بعد الحداثي ميشال فوكو.

أهدى هذه المحاولة المتواضعة

مأزق الحداثة وما بعد الحداثة

و موقف الإسلام منهما

الطبعة الإلكترونية الأولى: آفريل 2020

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله وكفى و صل الله و سلم على النبي المصطفى ، و على آله و صحبه و من إرتضى ، أما بعد ، فيسرني أن أقدم لأبنائي الطلبة و الشباب ، و كل المثقفين و هواة المطالعة هذا الكتاب الذي يتناول بعض مظاهر و إفرازات ما كان الخطاب السياسي العربي الإسلامي بصورة عامة ، والجزائري بصورة خاصة يسميه في فترة الثمانينات ب ـ الغزو الثقافي ـ و هو موضوع الحداثة و ما بعد الحداثة و تجلياتهما في الفكر و الأدب ، و قد عنونته ب ـ مأزق الحداثة وما بعد الحداثة و موقف الإسلام منهما ، و هو في حقيقة الأمر ليس تأليفا بالمعنى الأكاديمي ، بقدر ما هو إعداد وتنسيق للمادة المتوفرة ، مع بعض التعاليق و التحليلات البسيطة ، و لهذا الكتاب كغيره من الكتب التي ألفتها أو أعددتها قصة طريفة ينبغي ذكرها بهذه المناسبة ، فكرة أو مشروع إعداد هذا الكتاب تعود الى سنة ٢٠٠٨ حيث قمت بتأليف و إعداد مجموعة من الكتب لتنشر ورقيا في إطار سلسلة المطبوعات الشعبية من طرف وكالة القبس للإعلام و النشر التي أسستها بمدينة قسنطينة سنة ١٩٩٠ ، و كتبت ثلاثة فصول من الكتاب و إخترت له عنوان ـ خرافة الحداثة ـ و لم يكن بين يدي في ذلك الوقت سوى مراجع قليلة لنفس المؤلف ، فجاء الكتاب هزيلا من ناحية المعلومات و التحليلات ، فتركته جانبا ، و شرعت في تأليف و أعداد كتب أخرى ، ومع الأسف الشديد فإن مشروع السلسلة الورقية توقف بمجرد بدايته الثانية ، حيث واجهتنا مشكلة التسويق و التوزيع التي لم نكن نشعر بها عندما كنا في ولاية قسنطينة حيث تعاملنا مع موزعي الصحف بحكم السلسلة أو طبيعة المنشورات التي أنجزناها هي أقرب من حيث الشكل و الحجم الى المجلات وتستحق أن توزع ضمن هذه الشبكة ، و هذه طريقة معمول بها في العديد من الدول الغربية و العربية التي قطعت أشواطا كبيرة في مجال النشر ك: فرنسا ، مصر ، لبنان ، لكن بعد إستقرارنا في ولاية بومرداس وجدنا أن الوضع متغير تماما ، فكل موزعي الصحف يرفضون توزيع كتيبات الجيب و المجلات بحجج واهية وهي أنها لا تباع و تكلفهم متاعب و خسائر جمة ، و حتى أصحاب المكتبات يرفضون مجرد تسويق هذه النوعية من الكتب التي يمكن تصنيفها ضمن الثقافة العامة ، و يفضلون تسويق الكتب شبه المدرسية التي تلقى رواجا كبيرا حسبهم ، و كانت تجربتنا مع الكتاب الورقي ـ إسرائيل من الداخل ـ مريرة

جدا ، حيث لم نتمكن من توزيعه أو تسويقه نحن بإمكانياتنا الخاصة ، و لم نجد موزعا أمينا يمكنه التكفل بتوزيعه على مستوى الوطن رغم أن كمية النشر لم تتجاوز ال ١٠٠٠ نسخة و سعره كان زهيدا و هو ٧٥دج ، و الموزع الوحيد الذي وافق على توزيعه كان جشعا و إنتهازيا لأبعد الحدود حيث زاد في سعره ١٠٠% الأمر الذي أدى الى سحب الكتاب منه ، و تحويله الى ناشر و موزع آخر متخصص في الكتاب شبه المدرسي ، لمسنا فيه بعض المصداقية و الأمانة لكنه لم يتمكن من تسويق و لو نسخة واحدة من الكتاب ، و الكمية التي سلمناها له و هي ٥٠٠ نسخة لا تزال في مخازنه الى يومنا و البقية في مخازن المؤسسة ، و ظلت الأمور تراوح مكانها الى غاية سنة ٢٠١٧ عندما تعرفنا على النشر الإلكتروني PDF و شرعنا في نشر مجلة شهرية ثم مجموعة من الكتب الدورية ، ثم أجرينا بعض التعديلات على نشاط المؤسسة حيث أصبحت متخصصة في النشر الإلكتروني ، و تمكنا من تحميل كم هائل من الكتب و المراجع في مختلف ميادين العلم و المعرفة ، و في سنة ٢٠١٩ بعدما نشرنا أربعة كتب بصيغة ال PDFبدا لنا أن نعيد النظر في فصول كتاب خرافة الحداثة ، فقضينا أياما و ليال في قراءة المراجع الغربية و العربية التي تناولت موضوع الحداثة ، فوجدنا أن موضوع الحداثة قد إنتهى في موطنه الأصلي ، و لم يعد حدثا فكريا كما كان في السابق ، و أن موضوع ما بعد الحداثة الذي جاء على أعقابه يحتاج هو الآخر للدراسة ، و هكذا توصلنا الى فكرة كتاب ـ مأزق الحداثة و ما بعد الحداثة وموقف الإسلام منهما ، و الحقيقة أننا وجدنا كما هائلا من المراجع الغربية المترجمة و العربية التي تناولت موضوعي الحداثة و ما بعد الحداثة ، كل حسب موقفه منهما ، وإتجاهه الفكري وخلفيته الثقافية ، فهناك مراجع عربية تمجد الحدا ثة و ما بعد الحداثة و تعتبرهما حلا لكل المشاكل التي يعاني منها العالم الإسلامي ، وتدعوا الى نقل تلك التجارب الغربية حرفيا و دون تمحيص الى المجتمعات الإسلامية ، من خلال إعلان القطيعة التامة مع التراث الإسلامي ، و هي تعني إلغاء كل مصادر الفكر الإسلامي من كتاب كريم و سنة شريفة ، و منجزات العقل الإسلامي منذ وفاة الرسول ﷺ الى يومنا هذا ، مع العلم أن النخب الغربية التي تعتبرها النخب الحداثية العلمانية العربية نماذجا ، لم تعلن القطيعة التامة مع الموروث الفكري و الفلسفي اليوناني و الروماني ، ولا الروحانيات اليهودية و اللاهوت المسيحي ، و الفلسفة الغربية الحديثة حتى يومنا هذا تستمد معظم أفكارها من الفلسفة اليونانية الرومانية و بقايا اليهودية و

المسيحية ، و هناك إتجاهات فكرية عربية إسلامية توفيقية تحاول عبثا إحتواء الحداثة و ما بعد الحداثة في الفكر الإسلامي بعدما تجري عليها بعض الروتوشات و التزيينات ، لتجعلها قابلة للتأقلم مع الإسلام ، و في هذا الإتجاه وجدنا نوعا من الإفراط و التفريط ، فهناك بعض الكتابات تميل الى الحداثة و ما بعد الحداثة على حساب الإسلام ، و أخرى تتجه عكس ذلك من خلال الحلم أو التبشير بما تسميه ـ الحداثة الإسلامية ـ ما يؤلمنا كثيرا هو أن تظل النخب الإسلامية بمختلف إتجاهاتها مجرد رجع الصدى ، وفي موقف الدفاع عن النفس ، و رغم التطور التكنولوجي و ما وصل اليه العالم الإسلامي من رقي ثقافي و علمي و إجتماعي و إقتصادي ، و ظهور طبقات من المفكرين و المنظرين المسلمين في مختلف المجالات ، لم نستطع كنخب مسلمة ومنذ وفاة العباقرة الكبار جيل إبن باديس مالك بن نبي و علي شريعتي و سيد قطب و المودودي ، وباقر الصدر ، أن ننتج مشروعا فكريا ثقافيا مستمدا من مرجعيتنا الأساسية و هي القرآن الكريم و السنة الشريفة ، تراعي بطبيعة الحال الواقع المعيش ، و نقدمها للعالم الآخر ، كنظريات فلسفية أو مشروع ثقافي ، بل إن النخب العربية و الإسلامية و منذ ألف الأستاذ سيد قطب كتابيه التصوير الفني في القرآن الكريم ، و النقد الأدبي أصوله و مناهجه ، لم تتقدم و لو خطوة واحدة الى الأمام في سبيل إثراء و تطوير المشروع الفكري الإسلامي الذي بدأه سيد قطب ، سواء من خلال نظريته المبتكرة في علم البلاغة وهي التصوير الفني ، أو نظرية إسلامية في النقد الأدبي ، و نفس الشيء بالنسبة للمشروع الفكري الذي قدمه مالك بن نبي للعالم الإسلامي ، فقد توقف بمجرد وفاة صاحبه ، في الوقت الذي نجد تواصلا تاما بين النخب الغربية ، فالعقل المسلم الذي عودنا على الإبتكار منذ بداية العصر العباسي و الى القرن العشرين يبدو أنه توقف عن الإبداع و الإنجاز ، و بدل أن يقوم بإستنباط نظريات فلسفية و فكرية و مناهج و مشاريع ثقافية و أدبية ، من مرجعيته الفلسفية الإسلامية ، أصبح مجرد عالة على الغرب و حتى في أبسط الإنجازات الفكرية ، فمعظم الجامعات العربية الإسلامية و حتى يومنا هذا تعتبر كتاب تاريخ الأدب العربي للمستشرق الألماني بروكلمن هو المرجع الأساسي الأهم في موضوعه ، رغم أن الكاتب قد جانب كثيرا الموضوعية و الأمانة العلمية في دراسته و تقديمه لتاريخ الأدب العربي ، فالمشكلة إذن ذاتية و تتعلق بنا نحن النخب الإسلامية ، و لا لوم على الغرب الذي إستفاد أكثر منا من التراث العربي الإسلامي و من النظريات الفلسفية و الفكرية و العلم التجريبي ، و الفلسفة

اليونانية الرومانية التي ترجمت الى اللغة العربية و قدمت له على طبق من ذهب ، وهكذا يجيء هذا الكتاب الذي نقدمه للقراء الشباب و الطلبة بأسلوب بسيط و مباشر ، ولقد حاولنا فيه تقريب بعض المفاهيم و المصطلحات ، و إبتعدنا كثيرا عن لغة الفلاسفة و النخب الحداثية العلمانية التي تعمدت أسلوب الغموض والمبالغة في نحت المصطلحات في إطار ما تسميه ب تفكيك اللغة ، الكتاب إذن هو مجرد محاولة لتبسيط موضوع فلسفي و فكري شائك و معقد ، يعتبر من أهم مظاهر الغزو الثقافي الذي عانت منه الأمة الإسلامية بعد زوال الظاهرة الإستعمارية مباشرة ، و الحداثة هي إحدى الإفرازات الفكرية و الفلسفية للصراع بين الكنيسة و النخب الفكرة و العلمية الغربية ، و هي خلاصة عصر التنوير ، و أهم مظاهر الثورتين الصناعية و الفرنسية ، و بما أنها ظاهرة أو فكرة أو مشروع ، ترعرع في الغرب و بين فلاسفة الإلحاد و المجون و الجنون ، فهي تحتوي على حمولة كبير من الإلحاد و الإباحية و المجون ، لأنها تعتمد أساسا في بنيتها الرئيسية على إنكار الغيبيات كل الغيبيات ، فلا تعترف بوجود الله سبحانه و تعالى ولا تؤمن بالرسل و الكتب السماوية مهما كانت ، و تعتبر العلم و العقل و الطبيعة هم الآلهة ، فهي بإختصار شديد رؤية فلسفية غربية تحاول أن تجمع بين التراث الفلسفي اليوناني و الروماني و ما تبقى من روحانيات و لاهوت يهودي مسيحي ، و ما توصلت إليه الفلسفة الغربية الحديثة التي مرت بعدة أطوار وتقلبت على عدة إتجاهات فلسفية أنتجت فيما بعد عدة مذاهب ومدارس أدبية ، فالغرب الذي يزعم أو يوهم بعض النخب العربية المسلمة بمقولة القطيعة مع الماضي و مع التراث هو نفس الغرب الذي يتمسك بأبسط أبجديات الفكر اليوناني الروماني و أهم مظاهره ، الحداثة هي رؤية فكرية و فلسفية جاءت كردة فعل على مركزية الكنيسة و الأقطاع ، و تبلورت فيما بعد في مذهب سياسي و إجتماعي و ثقافي علماني أساسه فصل الكنيسة عن الدولة ، و قد ظهر مشروع الحداثة بإحتشام منتصف القرن التاسع عشر في فرنسا خاصة ثم إنتشر في الولايات المتحدة الأمريكية ثم عم مختلف مناطق أروبا الغربية و الشرقية ، اما ما بعد الحداثة التي ظهرت في الربع الأخير من القرن العشرين ، فهي بصفة عامة إنقلاب فكري ثقافي على الحداثة ، و لا يزال مشروع ما بعد الحداثة سواء في الغرب أو في العالم الإسلامي موضوعا جديدا و مجرد مشروع لم تتبلور بعد كل مظاهره و سياقاته و تجلياته ، و قبل أن تتمكن ما بعد الحداثة من وضع قدميها على الأرض ، ظهرت أفكار و مقولات في الغرب تنادي بسقوط ما بعد الحداثة

... في الخلاصة ومن دون فلسفة و جدل عقيم ، إن الحداثة و ما بعد الحداثة و غيرها من الأفكار و المرجعيات الفكرية و الفلسفية هي في النهاية تعبير عن واقع و حياة و فلسفة الإنسان الغربي التائه و الغريق و الذي يتخبط بين فكرة و أخرى ، و كلما لاحت له فكرة من بعيد تمسك بها و كأنها هي الخلاص من محنته النفسية و الإجتماعية ، لكن ما يلبث أن يطلق تلك الفكرة بمجرد تجربتها ، و هكذا يظل يجري وراء السراب ، و يظل يتطلع الى فكرة أو فلسفة أو مرجعية ، تشبع عطش الروح ، و تمنحه الراحة النفسية و الإطمئنان على يومه و غده ومصيره ، فالإنسان الغربي الكافر أو الملحد اليهودي أو المسيحي ، و منذ خلق الله البشرية هو في رحلة بحث دائمة عن الأمن النفسي و الروحي و السعادة الأبدية في الدنيا و الآخرة ، وقد جرب كل المذاهب و الأفكار و المرجعيات الوضعية ، فلم يجد فيها ضالته ، وإيمان الإنسان الغربي بالعقل و العلم و الطبيعة ، لم يوفر له ما يبحث عنه من إستقرار نفسي و راحة بال و ضمير و إطمئنان روحي ، فالعقل البشري قاصر و ناقص و محدود و لا يستطيع دخول بعض المناطق المحرمة عليه ، كعالم الغيب مثلا و الذي إستأثر الله به ، و للعلم حدود لا يمكن تجاوزها ، أما الطبيعة فهي من مخلوقات الله الصماء التي لا تستطيع أن تتحرك سوى بأوامر الله ، ما يبحث عنه الإنسان الغربي من عقيدة ربانية صحيحة و ثابتة و ذات مصداقية ، و أفكار واقعية تحترم إزدواجية طبيعة الإنسان أي المادة و الروح ، و تستجيب لأشواقه النفسية و الروحية ، و تجيبه عن كل تساؤلاته و تبدد حيرته و دهشته فيما يتعلق بالله و الكون و الحياة و الإنسان ، و الآخرة ، لن يجده سوى في الإسلام ، و الإنسان الغربي المسكين التائه وراء فلسفات و أفكار وضعية ضالة ، هو من باب الإنسانية و من باب الواجب الإسلامي يحتاج من المسلمين ثورة فكرية في إتجاه الغرب ، أو غزو ثقافي معاكس تستغل فيه كل الإمكانيات التكنولوجية ووسائل الإتصال الحديثة ، حملة ثقافية دائمة تسمح للإنسان في الغرب وبلغته التي يتقنها من التعرف على حقيقة الإسلام و من مصادره الأساسية و قد أثبتت تجارب فردية بسيطة ان الإنسان الغربي و خاصة بعض النخب الفكرية و العلمية و هي مع الأسف تعد على أصابع اليد الواحدة تستجيب للإسلام بعد دراسة و متابعة طويلة المدى ، و هذا الكتاب هو محاولة لتقييم آخر منتجات الحضارة الغربية في بعديها الفكري و الأدبي ، و هو الحداثة و ما بعد الحداثة بصفة عامة ، و تحليل نظرة الحداثيين العرب الإستسلامية و الإنبهارية بها و كيف تجلت في إنتاجهم الفكري و الأدبي ، ثم

تحديد قدر الإمكان موقف الإسلام كدين و كفكر و فلسفة و مرجعية منهما ، و قد جاء الكتاب في ستة (٦) فصول ، الفصل الأول بعنوان الحداثة مفهومها ، تاريخها ، و فلسفتها ، طفنا فيه حول أهم التعريفات و المفاهيم التي قدمت للحداثة ، و نبذة تاريخية عنها ، و خلفيتها الفلسفية و روادها ، الفصل الثاني بعنوان نقد الخطاب الفكري الحداثي العربي ، اراكون و الجابري و حنفي كنماذج ، الفصل الثالث خصصناه لقراءة عابرة لأدب الحداثة العربي ، الفصل الرابع بعنوان ما بعد الحداثة ، أسسها ، روافدها ، و تجلياتها ، درسنا فيه الظاهرة من كل جوانبها ، الفصل الخاس قدمنا فيه رواد الحداثة الغربية و العربية ، أما الفصل السادس و الأخير وهو بعنوان الإسلام كبديل عن الحداثة وما بعد الحداثة ، فعقدنا فيه مقارنة بين الإسلام كدين و كفكر وكمرجعية ربانية ، و بين الحداثة و ما بعد الحداثة كمنتوج فكري بشري وضعي قابل للخطأ و الصواب ، و التغيير و التبديل في أية لحظة ، و أكدنا موقف الإسلام الرافض لكل الفلسفات و المرجعيات الوضعية التي تسعى لأن تكون بديلا ، عنه رغم أنها لا تملك كل مقومات البقاء المادية و المعنوية و النفسية ، و إنتهينا الى تأكيد حاجة البشرية في الشرق و الغرب الى الإسلام كدين و فلسفة و رؤية و موقف حتى تستعيد طبيعتها الإنسانية ، و تحقق السعادة في الدارين ، فالأسلام كما يعترف بذلك الكثير من فلاسفة الغرب هو البديل الحقيقي لكل الفلسفات و المرجعيات الغربية الوضعية . و الله نسأل أن يتقبل هذا العمل المتواضع و يجعله في ميزان حسناتنا ، يوم لا ينفع مال و لا بنون ، إلا من أتى الله بقلب سليم ، و قد يجد القارىء الكريم بعض الأخطاء المطبعية أو غيرها و التي لم ننتبه إليها رغم التصحيح المتكرر .

بومرداس في: ٢٣ ـ آفريل ـ ٢٠٢٠

الفصل الأول (1)

الحـــداثـــة

مفهومها ، تاريخها
و فلسفتها

الحداثة في الـمفهوم الغربـي

يمكن تصنيف الحداثة بالمفهوم الغربي في ثلاثة مستويات:

أولا: الحداثة كمذهب: حيث يحدد معجم ويستر – الحداثة كمذهب فكري أو أطروحة نظرية ، فيشير أنها الإستعمال الحديث أو الممارسة الحديثة ، أو الفكر الحديث ، و تعني التعاطف مع الأفكار الحديثة ، و هي حركة ظهرت في الوسط المسيحي لتجديد العقيدة و الأفكار النصرانية في إطار العلم الحديث ، و قد أدانت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية هذه المحاولة على لسان البابا بيوس العاشر سنة ١٩٠٧ و إعتبرتها إنكارا للإيمان ، و في دائرة المعارف البريطانية نجد أن كلمة Modernisme تعني حركة داخل الكنيسة الكاثوليكية ، إستهدفت إعادة تأويل التعاليم الكاثوليكية التراثية التقليدية في ضوء نظريات القرن التاسع عشر الفلسفية و التاريخية و النفسية ، و نادت هذه الحركة بحرية العقل .. و دعاة الحداثة كافحوا لإثبات أن الكتاب اللاهوتيين كانوا محكومين بالأزمنة التي عاشوا فيها ، و حركة الحداثة جاءت كرد فعل على المركزية الكنسية البابوية ، و في موسوعة لاروس الكبرى نجد أن الحداثة هي (مجمل المذاهب و الإتجاهات المتعلقة بتجديد اللاهوت و التفسير ، و المذهب الإجتماعي ، و إدارة الكنيسة ، لوضعها في توافق مع متطلبات العصر الذي يعيشونه) أما معجم الإيمان المسيحي فيعرفها ب (حركة في الفكر الكاثوليكي ، نشأت في مطلع القرن العشرين ، وسعت الى تفسير تعاليم الكنيسة في ضوء المفاهيم الفلسفية و التاريخية العصرية)

ثانيا: الحداثة كعملية بمعنى التحديث Modernisation وتعني من هذا المنظور أنها مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور في مجتمع ما قوى الإنتاج و تعبىء الموارد و الثروات ، وتنمي إنتاجية العمل ، و تمركز السلطة السياسية و الإجتماعية داخل أجهزة محكمة ، وتحرر في الآن نفسه تقاليد الممارسة السياسية من أجل المشاركة في الحياة العامة ، وتؤسس القيم و القوانين و النواميس ،

لتجعلها علمانية خالصة ، فلا تخضع لأية عقيدة و لا لأي موقف إيديولوجي معين) و التحديث هو (التحول السياسي و الإجتماعي و الإقتصادي التدريجي من الأوضاع التقليدية البسيطة الى الأوضاع الحديثة التي تستفيد و تستغل التطور التكنلوجي و العلمي) و كما يرى ماكس فيبر فإن للتحديث عنصرين هامين هما : العلمانية ، و البروقراطية ، و التحديث عند المؤرخين و علماء الإجتماع هو (مجموعة من المتغيرات المعقدة جدا ، و التي تؤثر في كل المجتمعات الإنسانية بطرق متفاوتة ، و بناء لآليات إنتشار متنوعة جدا ، بداية من القرن السادس عشر ، و إنطلاقا من أوروبا الغربية)

ثالثا: الحداثة بإعتبارها ظاهرة: و هي من هذا المنظور ، ليست مفهوما سوسيولوجيا (إجتماعيا) و لا مفهوما سياسيا ، و ليست بطبيعة الحال مفهوما تاريخيا ، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع الأنماط التقليدية ، أي أنها تتناقض مع الثقافات السابقة) وفي هذا السياق يرى المفكر الإيطالي جياني فاتيمو أن (الحداثة هي حالة و توجه فكري تسيطر عليه فكرة رئيسية ، فحواها أن تاريخ تطور الفكر الإنساني ، يمثل عملية إستنارة مطردة ، تتنامى و تسعى قدما نحو الإمتلاك الكامل و المتجدد ـ عبر التفسير و إعادة التفسير ـ لأسس الفكر و قواعده ، و الحداثة بهذا المعنى تتميز بخاصية الوعي بضرورة تجاوز تفاسير الماضي و مفاهيمه ، و السعي الدائم نحو إستمرار هذا التجاوز في المستقبل ، و ذلك لتحقيق الإدراك المطرد عمقا بالأسس ـ الحقيقية ـ و المتجددة التي تبطن الممارسات الإنسانية ، و تضفي الشرعية عليها ، سواء في مجالات العلوم و الفنون ، و الأخلاق ، أو غيرها من المجالات الفكرية و العلمية)

و من خلال المستويات الثلاثة للحداثة التي ذكرناها سابقا ، يمكن أن نستنتج أنها حركة فكرية نشأت في محيط الكنيسة لتقويضها من الداخل ، وأنها جاءت كثورة فكرية على مركزية و تسلط الكنيسة و أنها في الأساس فكرة علمانية غربية .

بدايات الحداثة

في سنة 1856 م في بحث مانيو أرنولد عن موضوع الحداثة في محاضرة له تحت عنوان" العنصر الحديث في الأدب " وتناول الموضوع نفسه في سلسلة مقالات بوحين ولف سنة1888 م ثم توالت ردود الفعل وكثر الحديث عن موضوع الحداثة في اتجاه تصاعدي بدءا من سنة1890 م في ألمانيا ثم انتقل إلى دول غربية أخرى ، ومع مطالع القرن العشرين ظهر في المكتبات أول كتاب يتعرض لموضوع الحداثة بالتفصيل هو كتاب" ميزانية الحداثة " ل صامويل لبلنسكي ،الذي اتبعه بكتاب آخر متناقض مع كتابه الأول لدرجة يكاد ينسف كل أفكاره ومقولاته ، الكتاب الثاني لـ لبلنسكي عنوانه " رحيل الحداثة " ومن خلال العنوان نشم رائحة التشاؤم وسوء الظن وفي المضمون يحمل مراجعات جذرية إن لم نقل انقلابا وتراجعا عما أكده في كتابه الأول ، وتعد هذين الكتابين من أهم المراجع التي تناولت وأسست لموضوع الحداثة وإن كان الكتاب الثاني كما ذكرنا حاو صاحبه تقديم تقييم سريع ونقد ذاتي للحداثة ، ومع بدايات القرن العشرين ظهرت عدة كتب في الساحة الفكرية الغربية ،حاولوا من خلالها دراسة موضوع الحداثة دراسة نقدية تقييمية تقويمية منهم"س.س لوس "، " أندريه مارلو" ، " رولان بارت"، وقد حاول كل من درس هذا الموضوع تقديم تعريف بالحداثة فهي تارة » : فن التحديث « أو هي»: فن الابتعاد الصارم عن المجتمع « ،وهي أيضا»: فن اللاأفق الذي يحطم الأطر التقليدية ويبني رغبات الانسان الفوضوية التي لا يحدها حد« ، أما رولان بارت فيرى بان الحداثة هي انفجار معرفي لم يتوصل الانسان المعاصر للسيطرة عليه هي تفجر الطاقات الكامنة وتحرر شهوات الابداع في الثورة المعرفية ، مولده في سرعة مذهلة وكثافة مدهشه أفكار جديدة وأشكال غير مألوفة ومكونات غربية وأقنعة عجيبة فيقف بعض الناس منبهر بها ويقف بعضهم الآخر خائفا منها ، هذا الطوفان المعرفي يولد خصوبة لا مثيل لها ولكنه يغرق أيضا« ،وقد تولدت تعريفات كثيرة للحداثة تدور معظمها في فلك الابتعاد عن الواقع والاغراق في الجمال والعطف في

الأوحال والالتصاق بكل ما هو شاذ وغريب ولا ضير أن نجد مضمون الأدب الحداثي الغربي والعربي المقلد له يستمد موضوعاته من القمامات والمزابل وبيوت الدعارة كما تجد قاموس الحداثة مليء بعبارات الجنس والفسق وكل الألفاظ التي تستعمل في اللقاءات الحميمية أو بين العشاق .

أهم مفردات الحداثة

تميزت الحداثة بعدة مقولات هي العلمانية و العصرنة و العقلانية و العولمة

العلمانية : بكل بساطة هي فصل الدين عن الدولة وفق شعار ما لله لله و ما لقيصر لقيصر ، وكأن قيصر هذا شريك مع الله ، سبحانه و تعالى عما يشركون ، و العلمانية هي أبعاد الدين ويقصد به في الغرب الدين المسيحي ، عن الحياة السياسية و الإقتصادية و الإجتماعية و الثقافية ، وحصره في زاوية حادة داخل الكنيسة من خلال طقوس عبثية ما أنزل الله بها من سلطان ، و أسباب ظهور فكرة العلمانية في الغرب كرد فعل عل تغول و سيطرة المفاهيم و الأحكام الكنسية الجائرة و التفسيرات الخرافية لبعض الظواهر العلمية ، كثيرة و ليس هنا مجالها ، و هي حسب دائرة المعارف الأمريكية (نظام أخلاقي مستقل ، مؤسس على مبادىء من الخلق الطبيعي ، مستقل عن المظهر الديني ، أو الفوق طبيعي ، و من حق كل إنسان أن يعتقد بنفسه ما يريد ، فالعلمانية تؤكد الحق في مناقشة و مجادلة كل الأسئلة الحيوية مثل المعتقدات المعتبرة كأسس للإلتزام الأخلاقي مثل وجود الله و خلود الروح) و العلمانية لدى الغرب تعني (تحرر الإنسان من السيطرة الدينية أولا ، ثم الميتافيزيقية ثانيا ، على عقله و لغته ، إنها تحرر العالم من الفهم الديني و شبه الديني إنها نبذ لجميع الرؤى الكونية المغلقة ، و تحطيم لكل الأساطير الخارقة و الرموز المقدسة ، إنها تخليص التاريخ من الحتميات و القدريات ، إنها تعني أن يدير الإنسان ظهره لعالم ما وراء الطبيعة ، و أن يولي وجهه شطر هذا العالم أو (الهنا) و يحصر نفسه في الزمن الحاضر ـ ـ عالم اللاهوت الهولندي كورنليس فان) و في الحقيقة أن الغرب وحتى مطلع

الألفية الثالثة لم يتحرر كما تتمنى النخب الفكرية الغربية من الفهم الديني وشبه الديني و هو الذي ساعد و شجع و دعم قيام دولة إسرائلية في الشرق الأوسط على أساس ديني ، و أن حرب الولايات المتحدة الأمريكية و التحالف الغربي بقيادة بوش الإبن و طوني بلير الإنكليزي المغامر ضد العراق ، قامت على أسس دينية ، و الفكر الديني و الأدب الحداثي الغربي مبنيان على الخرافات و الأساطير و الرموز الدينية المقدسة .

العصرنة: هي كذلك مفهوم غربي غامض يحتمل عدة تأويلات ، كغيره من المصطلاحات و المفاهيم الغربية الحديثة ، و هو مقتبس من كلمة العصر ، و العصر كما يقول المفكر طارق البشري (هو مجموعة الظروف و الأوضاع الفكرية و الإجتماعية و الإقتصادية و السياسية و المعيشية ، خلال مرحلة تاريخية معينة ، بحيث يكون لها ملامح محددة ، أو يغلب عليها طابع معين) و العصر يأخذ مفهوم الوقت أو الزمن ، ومعنى العصرانية من هذا المنظور هو أن يكون الشيء متزامنا في عصر واحد مع شيء أو أشياء أخرى ، فيكونان متعاصرين ، لكن بالنسبة للفكر الغربي الحديث ، فإن مصطلح العصر يأخذ مستوى آخر هو (حركة النقد التاريخي الكاثولوكية للكتب الدينية ، و بذلك يتفق المصطلح مع مفهوم الحداثة فهي تسعى لتجديد الفكر الديني و التوفيق بينه و بين الآراء العصرية في الفلسفة و السياسة و التاريخ ـ موسوعة الفلسفة والفلاسفة) و العصرنة تعني التقدم الإجتماعي المادي لجميع القوميات ، لتناسب روح و فلسفة و علوم العصر الذي تعيشه ، و العصرنة بالمفهوم التاريخي هي أحد مظاهر صراع النخب الغربية مع الكنيسة الكاثولوكية ، وهي تعبير عن أزمة داخلية كنسية ، و من أهم معالم العصرنة ، عصر التنوير ، الثورة الصناعية ، الثورة الفرنسية ، و هي معركة داخل أسوار الكنيسة الغربية بين أنصار التقدم العلمي و النقد التاريخي لنصوص الدينية ، وبين من يطالب بضرورة التمسك بالتقاليد الكنسية في تفسير النصوص د / زينب عبد العزيز)

العقلانية : يعرف الفسلسوف أندري لالاند العقلانية بأنها (مذهب فلسفي يرى بأنه لا يجوز الوثوق إلا بالعقل ، بمعنى أن الإختيار غير ممكن ، إلا لفكر يملك عقلا ، فهو إيمان بالعقل في البيئة و البرهان) و لا يجوز التسليم في المذاهب الدينية إلا بما يعترف به العقل بأنه منطقي و كافي وفقا لنور الطبيعي ، و العقلانية في الفكر الحداثي الغربي هي الوجه الثاني للحداثة ، و لا يمكن فصلهما عن بعضهما ، فإذا إنتقت العقلانية سقطت الحداثة في الماء ، إذ هناك خيط رفيع يمسك بينهما حتى لا ينفصلان أبدا ، و من العقلانية يتولد التنوير و التنوير هو الرؤية العقلية الخالصة ، هي إعتماد العقل كأداة تقييم و تقويم و تحليل و تفكير ، وخلاصة التنوير و العقلانية هو شعار لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه.

العولمة: و هي مصطلح حديث نسبيا ظهر مع بداية الألفية الثالثة ، و هو كغيره من المصطلحات الغربية يكتنفه الكثير من الغموض ، ولا يقف عند مستوى تعريفي واحد ، و رغم الكتابات الكثيرة التي تناولت موضوع العولمة في الغرب و الشرق ، لا يزال هذا المصطلح غارقا في بحور من الضبابية ، فأندري لالاند مثلا يعرفها بأنها تعني أو تدل على الإنتقال من الجزئي أو الفردي الى الكلي ، و هي عند رونالد روبرتسون (حقبة التحول الرأسمالي للإنسانية جمعاء في ظل هيمنة دول المركز ، وبقيادتها ، و تحت سيطرتها ، و في ظل سيادة نظام عالمي للتبادل غير المتكافىء ـ محسن محمد سعد ظاهرة العولمة الأوهام و الحقيقة ـ) و هي تقوم على (فكرة إنتصار الحضارة الغربية ، و تدشين مرحلة جديدة في التاريخ البشري ، أي تؤسس لحضارة إنسانية جديدة تقوم العالم لمستقبله على حساب مفهوم هذه الحضارة الغالبة ، وبهذا الفهم ، قد تمثلت في مجموعة من الإفتراضات و القيم ، و المفاهيم التي تشكل في مجموعها عناصر و شروط فلسفة تنميط العالم ، توحيده في شكل قرية عالمية ـ صلاح زرنوفة العولمة و الوطن العربي ـ) و هي إذن وسيلة أمريكية خاصة للسيطرة على العالم بصفة عامة و العالم الإسلامي بصفة خاصة ، وهي في النهاية أهم مظاهر الحداثة و ما بعد الحداثة التي تجلت مع بداية الألفية الثالثة .

مقولات الحداثة

أهم مقولاتها هي : نزع القداسة ، القطيعة مع الماضي ، التقدم ، الحتمية ، التجاوز ، النسبية الأخلاقية ، الصراع بين التراث و المعاصرة ، الصراع مع الآخر ، سيادة العلوم الطبيعية .

أسس و منطلقات الحداثة

تعتمد الحداثة على عدة مبادى أساسية و هي :

الذاتية : يعترف الكتاب و المنظرون للحداثة بأن مبدأ الذاتية هو الأساس الفكري الذي بنيت عليه الحداثة و (الإتجاه الذاتي هو الذي يجعل الإنسان مستقلا عن الإله ، و يحول إتجاه إهتمامه ناحية الذات الإنسانية ـ تاريخ الفلسفة المعاصرة) (و الشيء المحوري في البرنامج الثقافي للحداثة إنما كان التأكيد على الإستقلال الذاتي للإنسان ، أي تحرره من عوائق السلطة التقليدية السياسية و الثقافية ، و هذه الإستقلالية الذاتية تنطوي على التأمل الذاتي و الإستكشافي ، و البناء الإيجابي و السيطرة على الطبيعة بما فيها الطبيعة الإنسانية ـ إزنشتات ـ حداثات متعددة) و الذاتية يمكن تفسيرها بثلاثة مستويات و هي : الفردانية ، و حق النقد ، إستقلالية العمل .

العلمية أوسيادة العلوم: تستغنى الحداثة عن الوحي و علوم الدين و لا تعترف سوى بالعقل و سيادة العلوم التجريبية التي ترى و تلمس نتائجها في أرض الواقع ، و هي بذلك تستبعد كل ما يأتي من وراء الطبيعة من العلوم و الغيبيات التي لا يمكن إدراكها بالعقل ، و لكن بواسطة الوحي ، ولذلك نجد الألحاد هو السمة البارزة و الغالبة التي تجمع معظم فلاسفة العصر الحديث في الغرب ، وفي الشرق بدرجة أقل أو قريبة منه ، فالعلم قد حل محل الله كما قال ألان تورين و العياذ بالله ، و هذه النظرة التقديسية للعلم ، جاءت مباشرة بعد إنهيار المنظومة المعرفية التي سيطرت عليها الكنيسة لعقود طويلة ، حيث تم إخراج

العلوم الدينية من دائرة العلم ، وخضعت كل الأفكار و المعارف الى التجربة ، وكل ما لا يقبل التحليل المعملي هو بالضرورة خارج دائرة العلم ، و بالفعل فقد حققت العلوم الحديثة الكثير من الرفاهية المادية و سهلت على إنسان العصر الحديث حياته ، قبل قولبتها تدريجيا خاصة في مجال الإتصالات ، بحيث أصبح العالم قرية واحدة و تطورت الحياة بصفة عامة بأشكال لم يكن العقل البشري التقليدي أو القديم يتصورها أبدا و كما يقول ألتير فإن (الإنتشار الواسع لتعليم العلماني و التفكير العلمي ، و التوظيف الواسع للمعرفة العلمية ، و الإستعانة بها لإنارة الطريق أمام القرارات العامة و الخاصة ، و الإستخدام الواسع لمنتجات التكنولوجيا) فأصبحت للعلوم الوضعية سلطة القرار و الفصل في كل القضايا ، و كما يقول الفيلسوف هايدغر فإن أولى الظواهر الأساسية للأزمنة الحديثة هي العلم ، و الظاهرة الثانية هي التقنية الميكانيكية .

العدمية : و هي مذهب يرى بعدم وجود أي شيء مطلق ، و ينفي وجود أية حقيقة أخلاقية ، وهي إنعدام الهدف ، إنعدام الجواب عن السؤال لماذا ؟ و هو منبثق عن الفردية ، و يقصد به أن لا قيمة للقيم ، و هو يكفر بكل القيم و المثل التي كانت سائدة في العصور القديمة ، وترتبط العدمية كذلك بفكرة موت الإله التي إبتدعها الفيلسوف نيتشه ، و هي تعني مسح كل القيم و الأخلاقيات و المبادىء الي تعارفت عليها الإنسانية منذ خلق الله الإنسان على وجه الأرض ، و إستبدالها بقيم ومثل جديدة هي في حد ذاتها نوع من العبثية و العدمية كمبدأ الحرية المطلقة ، مثلا كأن تفكر في أي شيئ و تقول أي شيء و تتصرف كما تشاء في حياتك الخاصة بشرط واحد أن لا تؤثر على حرية غيرك .

فلسفة ما قبل الحداثة و روادها

هناك إجماع لدى النخب الفكرية و الفلسفية في الغرب على أن عدة أحداث مهمة وقعت في الغرب ، تعتبر من أهم إرهاصات و مقدمات و بواعث الرؤية

الحداثية في الفكر و الأدب و الإقتصاد ، وهي النهضة العلمية ، الثورة الصناعية في بريطانيا ، و الثورة الفرنسية .

النهضة العلمية:بدأت مع إكتشافات كوبرينيكس التي أكدت خلافا للتصورات المسيحية و الغربية السائدة مركزية الشمس ، بدل مركزية الأرض للكون ، ثم جاءت بعدها نظريات غاليليو و نيوتن التي زعزعت الكثير من اليقينيات الخرافية التي كانت تتمسك بها الكنيسة ، و يرتبط عصر النهضة بشكل غير مباشر مع الإصلاحات الدينية التي باشرها مارتن لوثر كينغ من جهة و التي كانت مقدمة للإطاحة بالنظام الكنسي ، و أفكار بيكو التجريبية التي نقلها عن العرب و قام بتطويرها

الثورة الصناعية: ظهرت الثورة الصناعية في بريطانيا ثم إنتقلت الى مختلف أنحاء أوروبا و أمريكا بداية من منتصف القرن التاسع عشر (١٩) و بطبيعة الحال فقد أحدث الثورة الصناعية ثورة في الأفكار و المفاهيم من قبل و من بعد و قد بنيت على أفكار ومقدمات علمية صاغها العقل الغربي في ذلك الوقت ، ومع التغييرات التي أحدثتها الثورة الصناعية على الأرض و على طبيعة الحياة ، أحدثت ثورة أخرى في العقول وفي تفكير الناس و إهتماماتهم ، و يتفق المؤرخون و النخب الفكرية الغربية أنها كانت نقطة تحول كبيرة في تاريخ العالم ، و من هذه الثورة الصناعية إنتقل العالم بطريقة تدريجية من العصر التقليدي الى العصر الحديث بكل مظاهره المادية الإيجابية ، هذه الثورة الصناعية قد أحدثت بدورها ثورات ثقافية و فكرية و زراعية و غيرت وجه المدينة و الريف ، و قد إستثمرت الثورة الصناعية في أفكار فلاسفة ذلك العصر و أبرزهم أدم سميت الذي صاغ أهم مبادى الإقتصاد الوضعي وأوضح أن الثروة تتكون من مصدرين هما العمل و الإدخار ، و أن قانون المنفعة ـ الطبيعي ـ كفيل بتنظيم الشؤون الإجتماعية ، و هو صاحب المبدأ الإجتماعي دعه يعمل دعه يمر ، و من أبرز سلبيات الثورة الصناعية هي ظهور طبقة البرجوازية و التوسع الإستعماري .

الثورة الفرنسية: تعتبر الثورة الفرنسية شريكا للثورة الصناعية في دفع فكرة أو مشروع الحداثة الى الوجود ، و هي حدث تاريخي عالمي هام ، حيث ثار الشعب الفرنسي لإسترداد حقوقه المهضومة ، و هي أيضا أول أنقلاب سياسي يؤثر في العالم تأثيرا كبيرا ليس من ناحية تغيير الواقع فقط و لكن من ناحية تجديد المفاهيم و القيم ، و الثورة الفرنسية لم تأت من فراغ بل كانت حصيلة ثورات فكرية و فلسفية قادها كبار المفكرين و الفلاسفة الفرنسيين ابرزهم فولتار و جون جاك روسو ، و من أبرز إيجابيات الثورة الفرنسية أنها زرعت بذور الوعي بضرورة و أهمية التغيير و عدم الرضى بالواقع إذا كان مرا ، و قد أعلنت منذ أيامها الأولى تمردها و قطيعتها مع التعاليم المسيحية و إخترعت قيما إنسانية جديدة ضمنتها شعارها المعروف (الحرية ـ الإخاء ـ المساواة) و الحرية في مفهومها هي الخروج من سلطان رجال الكنيسة و رجال الإقطاع و تأمين الفرد إزاء تصرفات الدولة ، و المساواة تعني التساوي في الحقوق المدنية أمام القانون و إلغاء الإمتيازات الخاصة ، و الإخاء : يعني المؤخاة بين الأفراد و الطبقات ، و كانت الثورة الفرنسية تبدو و كأنها جاءت متوازية مع فلسفة التنوير و السعي لتحويلها من المجال النظري الى المجال التطبيقي على الأرض ... لكن مع الأيام تراجعت الثورة الفرنسية عن مبادئها أو لنقل تعسفت في تفسيرها و تطبيقها في أرض الواقع ، و تحولت الى قوة غاشمة و إرهاب فكري و عسكري و سلطة ثورية دكتاتورية عسكرية أرهبت و أغرقت فرنسا بأفكارها الهدامة كما قال جون باول .

فلاسفة ما قبل الحداثة

مشروع الحداثة كظاهرة فكرية و رؤية فلسفية لله للكون و الحياة و الإنسان ، لم يأت من فراغ بل سبقته إرهاصات و أفكار ساهم في إنتاجها فلاسفة ذلك العصر الذي تزامن مع نهاية الصراع بين الكنيسة أو المسيحية المزعومة و العلم الحديث لصالح العلم و رجال الفكر ، الذين تطرفوا أكثر من اللازم و أعلنوا

الإلحاد المطلق وعدم الإعتراف بأي دين سماوي ، و لذلك نجد أغلب فلاسفة ما قبل الحداثة ملحدين و غير متدينين ، و سنحاول تقديم أبرز الأسماء التي أثرت في الفكر الغربي الحديث بالنظر الى أن عددهم كثير لا يكفي المجال لعرضهم جميعا.

أوغست كونت (بالفرنسية:) (Auguste Comte١٩ يناير ١٧٩٨ - ٥ سبتمبر ١٨٥٧) عالم اجتماع فرنسي ، أعطى لعلم الاجتماع الاسم الذي يعرف به الآن ، أكد ضرورة بناء النظريات العلمية المبنية على الملاحظة ، إلا أن كتاباته كانت على جانب عظيم من التأمل الفلسفي ، ويعد هو نفسه الأب الشرعي والمؤسس للفلسفة الوضعية ، و " يعتبر تلميذا لسان سايمون وهو فيلسوف فرنسي.

الوفاة ٥ سبتمبر، ١٨٥٧ باريس ، سبب الوفاة سرطان المعدة

الديانة إلحاد

المدرسة الأم: المدرسة المتعددة التكنولوجية بفرنسا تعلم لدى هنري دو سان سيمون ، وأوغستين لوي كوشي ، وفرانسوا أراغو ، ولوي جاك تينار ، والكسيس بيتي

اللغة الأم الفرنسية اللغات الفرنسية

تخرج من مدرسة البوليتكنيك ، ثم عمل سكرتيرا عند الفيلسوف سان -سيمون الذي كان لأفكاره أثر كبير على نظرياته التي عرضها فيما بعد في أهم مؤلفاته: "محاضرات في الفلسفة الوضعية" و"نظام في السياسة الوضعية".نظرية كونت في السياسة لا يمكن عزلها عن نظريته العامة في الإنسان والمجتمع ولا عن الظروف التي أحاطت بظهورها في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، إذ اتسمت هذه الفترة بحروب واضطرابات سياسية واجتماعية متعددة: من الحروب النابليونية إلى حرب القرم إلى الصراع بين الملكيين والجمهوريين وبين الليبراليين والمحافظين فضلاً عن الصراع بين العمال وأرباب العمل . كل ذلك

قاد كونت إلى التفكير بوضع علم للمجتمع أو دين للإنسانية يجنبها النزاعات السياسية ويحقق لها السلام الاجتماعي ، وإشارته إلى هذا واضحة في الدرس الأول من "محاضرات في الفلسفة الوضعية" إذ يقول "إن هدف الفلسفة هي إعادة تنظيم المجتمع".

تشارلز روبرت داروين (بالإنجليزية:Charles Robert Darwin) عالم تاريخ طبيعي وجيولوجي بريطاني ولد في إنجلترا في ١٢ فبراير ١٨٠٩ في شرو سبوري لعائلة إنجليزية علمية وتوفي في ١٩ أبريل ١٨٨٢. والده هو الدكتور روبرت وارنج داروين، وكان جده "ارازموس داروين" عالماً ومؤلفاً بدوره. عضو في الجمعية الملكية ، والأكاديمية الألمانية للعلوم ليوبولدينا ، والأكاديمية الملكية السويدية للعلوم ، والجمعية الأمريكية للفلسفة ، والأكاديمية الهنغارية للعلوم ، والأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم ، والأكاديمية الملكية الهولندية للفنون والعلوم ، وأكاديمية لينسيان ، وجمعية علم الحيوان في لندن ، والأكاديمية الفرنسية للعلوم ، والأكاديمية الروسية للعلوم ، والأكاديمية البروسية للعلوم ، والجمعية الجغرافية الملكية ، والأكاديمية البافارية للعلوم والعلوم الإنسانية .

المدرسة الأم: جامعة إدنبرة جامعة كامبريدج شهادة جامعية بكالوريوس في الفنون ، وماجستير الآداب ، ودكتور في الحقوق .

تعلم لدى آدم سيدجويك جون ستيفنز هنسلو

المهنة جيولوجي ، ومستكشف ، وكاتب رحلات ، وعالم سلوك الحيوان ، وعالم حشرات ، وعالم نبات ، وعالم قشريات .

اللغات: الإنجليزية ، مجال العمل: التاريخ الطبيعي

تأثر بـ جون هيرشل ألكسندر فون هومبولت

اكتسب داروين شهرته كمؤسس لنظرية التطور والتي تنص على أن كل الكائنات الحية على مر الزمان تنحدر من أسلاف مشتركة ، وقام باقتراح نظرية تتضمن أن هذه الأنماط المتفرعة من عملية التطور ناتجة لعملية وصفها بالانتقاء (الانتخاب) الطبيعي ، وكذلك الصراع من أجل البقاء له نفس تأثير الاختيار الصناعي المساهم في التكاثر الانتقائي للكائنات الحية . ومن خلال ملاحظاته للأحياء قام داروين بدراسة التحول في الكائنات الحية عن طريق الطفرات وطوّر نظريته الشهيرة في الانتخاب الطبيعي عام ١٨٣٨ م ، ومع إداركه لردّة الفعل التي يمكن أن تحدثها هذه النظرية ، لم يصرّح داروين بنظريته في البداية إلا إلى أصدقائه المقربين في حين تابع أبحاثه ليحضّر نفسه للإجابة على الاعتراضات التي كان يتوقعها على نظريته . وفي عام ١٨٥٨ م بلغ داروين أن هنالك رجل آخر، وهو ألفريد رسل ووليس ، يعمل على نظرية مشابهة لنظريته مما أجبر داروين على نشر نتائج بحثه ، يعد داروين من أشهر علماء علم الأحياء ، ألف عدة كتب في ما يخص هذا الميدان لكن نظريته الشهيرة واجهت انتقادات كثيرة وخصوصاً من طرف رجال الدين في جميع أنحاء العالم ، دارون نفسه ظل حائراً في ما عرف بما سماه الحلقة المفقودة ، التي تتوسط الانتقال من طبيعة القردة للإنسان الحديث ، في عام ١٨٥٩ م قام داروين بنشر نظرية التطور مع أدلة دامغة في كتاب (أصل الأنواع) متغلباً على الرفض الذي تلقاه مسبقاً من المجتمع العلمي على نظرية تحول المخلوقات ، وفي ١٨٧٠ م، تقبل المجتمع العلمي والمجتمع عامة نظرية التطور كحقيقة ، مع ذلك كان الكثير يفضلون التفسيرات الأخرى .

سيغيسموند شلومو فرويد: يعرف اختصارًا بسيغموند فرويد (٦ مايو ١٨٥٦ – ٢٣ سبتمبر، ١٩٣٩) هو طبيب نمساوي من أصل يهودي ، اختص بدراسة الطب العصبي ومفكر حر يعتبر مؤسس علم التحليل النفسي ، وهو طبيب الأعصاب النمساوي الذي أسس مدرسة التحليل النفسي وعلم النفس الحديث ، اشتهر فرويد بنظريات العقل واللاواعي ، وآلية الدفاع عن القمع وخلق الممارسة السريرية في التحليل النفسي لعلاج الأمراض النفسية عن طريق الحوار

بين المريض والمحلل النفسي ، كما إشتهر بتقنية إعادة تحديد الرغبة الجنسية والطاقة التحفيزية الأولية للحياة البشرية ، فضلا عن التقنيات العلاجية ، بما في ذلك إستخدام طريقة تكوين الجمعيات وحلقات العلاج النفسي ، ونظريته من التحول في العلاقة العلاجية ، وتفسير الأحلام كمصادر للنظرة الثاقبة عن رغبات اللاوعي..

غاستون باشلار Goston Bachelard) (١٨٨٤ – ١٩٦٢) واحداً من أهم الفلاسفة الفرنسيين ، وهناك من يقول أنه أعظم فيلسوف ظاهري ، وربما أكثرهم عصرية أيضاً . فقد كرّس جزءاً كبيراً من حياته وعمله لفلسفة العلوم ، وقدّمَ أفكاراً متميزة في مجال الابستمولوجيا حيث تمثل مفاهيمه في العقبة المعرفية والقطيعة المعرفية والجدلية المعرفية والتاريخ التراجعي ، مساهمات لا يمكن تجاوزها بل تركت آثارها واضحة في فلسفة معاصريه ومن جاء بعده . ولعل أهم مؤلفاته في مجال فلسفة العلوم هي :

العقل العلمي الجديد / ١٩٣٤ تكوين العقل العلمي / ١٩٣٨ العقلانية والتطبيقية / ١٩٤٨المادية العقلانية / ١٩٥٣

الوفاة : ١٦ أكتوبر ١٩٦٢ (٧٨ سنة) باريس

جورج فيلهلم فريدريش هيغل (بالألمانية: Georg Wilhelm Friedrich Hegel)(٢٧ أغسطس ١٧٧٠ — ١٤ نوفمبر ١٨٣١) فيلسوف ألماني ولد في شتوتغارت في المنطقة الجنوبية الغربية من ألمانيا ، يعتبر هيغل أحد أهم الفلاسفة الألمان ، و أهم مؤسسي المثالية الألمانية في الفلسفة في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي . طور المنهج الجدلي الذي أثبت من خلاله أن سير التاريخ والأفكار يتم بوجود الأطروحة ثم نقيضها ثم التوليف بينهما ، كان هيغل آخر بناة "المشاريع الفلسفية الكبرى" في العصر الحديث . كان لفلسفته أثر عميق على معظم الفلسفات المعاصرة.

الوفاة ١٤ نوفمبر ١٨٣١ برلين ، مملكة بروسيا سبب الوفاة االكوليرا .

أندريه لالاند (بالفرنسية: André Lalande) فيلسوف فرنسي (١٨٧٦-١٩٦٣) ولد في ديجون ، ودرس في عدة مدارس ريفية ، إلى أن انتقل إلى مدرسة هنري الرابع ، فدار المعلمين العليا ما بين ١٨٨٣ و ١٨٨٨. نال شهادة في الفلسفة عام ١٨٨٨، وشهادة الدكتوراه في الآداب عام ١٨٩٩. وفي سنة ١٩٠٩ صار أستاذاً مساعداً في الفلسفة بالسوربون ، وأستاذ كرسي عام ١٩١٨، ثم عمل أستاذاً بالجامعة المصرية . تخرج على يديه الفوج الأول من طلاب قسم الفلسفة. أَلف "المعجم الفلسفي" المعروف بمعجم لالاند ، آمن لالاند بالأخلاق منذ أن بدأ يفكر. وكان مذهب التطور هو السائد حينذاك في العلم والفلسفة ، وكان هربرت سبنسر حامل لوائه في الميدانين ، فقد كانت كتبه عبارة عن تلخيص العلوم تبعاً لقانون التطور ، فنقض لالاند نظرية سبنسر في الارتقاء والتطور، التي تقول بأن الكائنات تترقّى من التَّجانس إلى التَّنوُّع وقال بنظرية عكسية تقوم على فكرة أساسيَّة وهي: أنَّ قانون الحياة ليس التطور (Evolution) ولكنَّه الانحلال (Dissolution) أو التطور العكسي ، أي من التنوع إلى التجانس . والانحلال هنا ليس بالمعنى السَّلبيّ ، ولكنه يفيد التطور والترقي ، ولذلك استغنى لالاند فيما بعد عن كلمة الانحلال ، لكي لا يسيء الناس فهمها ، وإستخدم كلمة (Involution) التي هي عكس (Evolution) بمعنى التطور إلى الوحدة والتجانس ، أو التطور من الاختلاف إلى التشابه. فالملاحظ أن الكائنات يحدوها المحافظة على نفسها من تنازع البقاء ومن التغيُّر ، وأن الجماد يخضع لقانون تناقض التفاوت بين الطاقة و الكتلة، وأن الحياة عمومًا مآلها للموت ، وأن الموت هو النهاية المحتومة لكلَّ غزو وفتح وتمايُز ، وأنه مبدأ يساوي ويوازن بين الجميع . وإن تاريخ الحياة على وجه الأرض ، يتلخص في كون الحياة قوَّة تعمل على إيجاد كائنات أكثر فأكثر تركيزاً وملاءَمة مع البيئة ، وإنها منذ أدنى صورها وأبسطها، توكيدٌ للفردية واجتهاد في تنميتها ، على حساب المادة البحتة وعلى حساب سائر الأحياء ، لذا هناك تنازُع مستمرّ للبقاء ، أما فيما يتعلق بالعقل ،

فهو يسلك مسلكاً مغايراً لما يذهب إليه دعاة التطور ، لأنه بدلاً من إقامة العلاقات على قوة السلطة والغزو والقهر، يقيمها العقل على العدالة والمساواة والمحبَّة والحرية . ويُظهر لنا التاريخ أن العقل قد عمل على توجيه التقدم الإنساني في الفرد والمجتمع ، أما كتابه العقل والمعايير ، فهو ردّ على التجريبيين من الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن المعقولات الرئيسية كالزمان والمكان والعلَّة والقانون وما إليها ، مُستمدة من التجربة لكي يتوصلوا من بعدها إلى نتيجة ، وهي إنكار قيمة العقل ، فيردّ لالاند قائلاً بأن كل المعقولات مستفادة من التجربة ، وأن موضوعها دائم التغير، وذلك عائد إلى مبدأ ثابت هو العقل المكوَّن (Le Raison Constituant) أمَّا مجموعة (المبادئ) أو (المعقولات) فهي العقل المكوِّن (Le Raison Constitueé) فالأول ثابت ، وهو المبدأ الواضح للقيم والمعايير والقواعد ، وإرادته إرادة توحيد ، وغايته التجانس والتوافق، والثاني قابل للتغير ، وهذا العقل الثاني هو الذي يشير إليه التجريبيون حين يتحدثون عن التغيرالدائم لمفاهيم المعقولات ، ومن ثم ينكرون قيمة العقل.

هنري برغسون (Henri Bergson 4أكتوبر - 1859 يناير 1941 ، فيلسوف فرنسي حصل على جائزة نوبل للآداب عام 1927 يعتبر هنري برغسون من أهم الفلاسفة في العصر الحديث ، كان نفوذه واسعا وعميقا فقد اذاع لونا من التفكير وأسلوبا من التعبير تركا بصماتهما على مجمل النتاج الفكري في مرحلة الخمسينيات ولقد حاول أن ينقذ القيم التي اطاحها المذهب المادي ، ويؤكد إيمانا لا يتزعزع بالروح ، حظي إبان حياته بشهرة واسعة الانتشار في فرنسا ، فأثر في دوائر مختلفة :فلسفية ودينية وادبية ، و حدث له العكس تماما بعد وفاته إذ حدث انصراف تام أو شبه تام عن فلسفته حتى صارت تقبع في ظلال النسيان إبتداء من نهاية الحرب العالمية الثانية حتى اليوم.أدت شعبية برجسون الكبيرة إلى إثارة جدل في فرنسا حيث كان ينظر إلى آرائه على أنها معارضة للموقف العلماني والعلمي الذي يتبناه مسؤولو الجمهورية.

كارل هاينريش ماركس (Karl Heinrich Marx) (الولادة ٥ مايو، ١٨١٨ – الوفاة : ١٤ مارس ـ ١٨٨٣) فيلسوف و عالم اقتصاد سياسى ألمانى و مؤرخ و منظر سياسى صاحب النظريه الماركسيه و ينسب إليه تأسيس " الاشتراكيه العلميه ".الف ماركس كتاب راس المال هو و زميله فريدريك انجلز Friederich Engels. كارل ماركس لخص رؤيته فى الصفحات الأولى من البيان الشيوعى (مانيفيستو الحزب الشيوعى) Manifest des Kommunistichen Partei نشره مع فريدريك انجلز سنة ١٨٤٨.ماركس كان على علم بالفلسفه الألمانيه و خاصة فلسفة هيجل و النظريات الاقتصاديه ، فاستطاع أن يمزج بين الاثنين و يستخرج منهما نظريه عن تطور النظم الاجتماعيه على أساس الاشتراكيه العلميه ، التفسير المادى للتاريخ بؤس الفلسفه(١٨٧٤) مانيفستو الحزب الشيوعى (١٨٤٨)

رموز الحداثة في الجزائر

يمثل تيار الحداثة في شقيه الفكري و الأدبي في الجزائر ، الكثير من المفكرين و الكتاب و الأدباء ، و نظرا لضيق المجال سنقتصر على ذكر مجموعة منهم و هم مصطفى الشريف ، بوزيد بومدين رشيد بوجدرة ، واسيني الأعرج ، أمين الزاوي ، ، أحلام مستغانمي زينب الأعوج ، ربيعة جلطي ، و هي نفس الأصوات التي تكاد تحتكر الساحة الفكرية و الأدبية في غياب أصوات قوية و جريئة تمثل الإتجهات الوطنية و الإسلامية المحافظة ، و معظم الإنتاجات الأدبية لأهل الحداثة في الجزائر و خاصة الرواد منهم ، مليئة بالكفر و الفسوق و العصيان ، و المشاهد الجنسية ، و الكلام البذيء .

الفصل الثاني (2)

نقد الخطاب الفكري الحداثي العربي

محمد أركون ، عابد الجابري ، حسن حنفي ، كنماذج

يجمع الكثير من المفكرين و المنظرين المسلمين المنصفين أن خطاب الحداثة في تجلياته الفلسفية و الفكرية خاصة ، كما يقدمه رموز الحداثة العرب (أراكون والجابري و حسن حنفي و غيرهم) على سبيل المثال ما هو في النهاية الا صدى للفكر الغربي ، إن لم نقل أنه مجرد ترجمة و تعريب ، كما كانت ما يسمى بالفلسفة الإسلامية (الكندي ، إبن سينا ، إبن رشد) صدى للفلسفة اليونانية و تعريب لها و تأويل و شروحات ليس إلا ، و لذلك أصيب محمد أراكون في أواخر حياته و قبل وفاته بأشهر ، بإحباط شديد نتيجة الإحتقار الذي لاحظه في عيون النخبة الفكرية الفرنسية ، التي وصلت الى نتيجة نهائية مفادها أن الخطاب الذي يروجه أراكون في الوسط الغربي لم يأت بجديد و هو كما قالوا بضاعتنا ردت إلينا ، بمعنى أن أراكون لم يفعل أكثر من ترديد الأطروحات و الأراء و المواقف الغربية إزاء كبريات القضايا الإسلامية ، و لذلك فهو متهم بالخيانة المزدوجة ، أما الجابري فقد تتبع أفكاره و ارائه العديد من المفكرين الإسلاميين الذين لديهم إطلاع واسع على الفكر الغربي الحديث ، فوجدوا أنها منقولة بصياغة جديدة عن كبار المنظرين و الفلاسفة الغربيين) و عن العلاقة بين الإسلام و الغرب يقول الدبلوماسي و المفكر الألماني المسلم مراد هوفمان (بدأت العلاقة بين الإسلام و الغرب بتلك الرسالة من محمد ﷺ الى هرقل ، تلك العلاقة التي لم تنقطع و لم تتوطد طيلة أربعة عشر قرنا ، برغم بعض الإيجابيات في العلاقات الإقتصادية و الفكرية ، فعالم الغرب و عالم الشرق كانا في حالة مواجهة و عداء أكثر من تكامل و أنسجام كل منهما يتوجس خطر الآخر ولا يفهمه ، مع ذاكرة خازنة واعية العقلانية في الفكر الحداثي الغربي هي الوجه الثاني للحداثة ، و لا يمكن فصلهما عن بعضهما ، فإذا إنتقت العقلانية سقطت الحداثة في الماء ، إذ هناك خيط رفيع يمسك بينهما حتى لا ينفصلان أبدا ، و من العقلانية يتولد التنوير و التنوير هو الرؤية العقلية الخالصة ، هي إعتماد العقل كأداة تقييم و تقويم و تحليل و تفكير ، وخلاصة التنوير و العقلانية هو شعار لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه) محمد أراكون و الجابري و

غيرهما من المفكرين العلمانيين العرب الذين إعتنقوا آخر ما أنجبته الفلسفة الغربية دون نقاش أو تفكير أو دراسة ، و تبنوا بحماس فياض مشروع الحداثة و ألتزموا في كل مؤلفاتهم و محاضراتهم بوفاء و إخلاص بالمبادىء الأساسية للفكر الحداثي الغربي و التي تتمحور حول ما يسمونه نقد العقل المسلم و القطيعة مع التراث ، في الوقت الذي تحرص النخب الفكرية الغربية على إحترام التراث الثقافي و الفلسفي و الروحي الموروث عن اليونان و الرومان ، و اليهودية و المسيحية ، و أكثر من ذلك تتولى تلك النخب العربية العلمانية أداء نفس الأدوار التي كان يؤديها الإستشراق الغربي في العالم الإسلامي ، حيث و بعد فشل الإستشراق في إختراق الفكر الإسلامي و تخريبه من الداخل ، سلم المهمة الى هؤلاء المستعربين أو المستشرقين الجدد من النخب العلمانية الحداثية التي درست في جامعات الغرب و ذابت في ثقافته و فلسفته نتيجة لإنعدام الحصانة الفكرية الأصيلة ، في هذا المحور سنحاول تقديم قراءات نقدية لأفكار و أطروحات رموز الفكر الحداثي العلماني العربي ، مستأنسين بالعديد من المؤلفات و المقالات التي تناولت هذا الموضوع .

محمد أراكون (عركون في الأصل) ولد عام ١٩٢٨ في بلدة تاوريرت ميمون (آث يني) الأمازيغية بالجزائر ، وانتقل مع عائلته إلى بلدة عين الأربعاء (ولاية عين تموشنت) حيث تابع دراسته الابتدائية بها ، ثم واصل دراسته الثانوية في وهران لدى الآباء البيض ، حيث يذكر أركون أنه نشأ في عائلة فقيرة ، وكان والده يملك متجراً صغيراً في قرية إسمها (عين الأربعاء) شرق وهران ، فاضطر إبنه محمد أن ينتقل مع أبيه ، ويحكي أركون عن نفسه بأن هذه القرية التي انتقل إليها كانت عامرة بالمستوطنين الفرنسيين وأنه عاش فيها "صدمة ثقافية"، ولما إنتقل إلى هناك درس في مدرسة الآباء البيض التبشيرية ، والأهم من ذلك كله أن أركون شرح مشاعره تجاه تللك المدرسة حيث يرى أنه (عند المقارنة بين تلك الدروس المحفزة في مدرسة الآباء البيض مع الجامعة ، فإن الجامعة تبدو كصحراء فكرية)

ثم درس الأدب العربي والقانون والفلسفة والجغرافيا بجامعة الجزائر ثم بتدخل من المستشرق الفرنسي لوي ماسينيون (Louis Massignon) قام بإعداد التبريز في اللغة والآداب العربية في جامعة السوربون في باريس ، ثم اهتم بفكر المؤرخ والفيلسوف ابن مسكويه الذي كان موضوع أطروحته.

ـ مسيرته الأكاديمية

عُين محمد أركون أستاذا لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون عام ١٩٨٠ بعد حصوله على درجة دكتوراه في الفلسفة منها ، وعمل كباحث مرافق في برلين عام ١٩٨٦ و١٩٨٧، ثم شغل ومنذ العام ١٩٩٣ منصب عضو في مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن.

مؤلفاته

كتب محمد أركون كتبه باللغة الفرنسية أو بالإنجليزية وترجمت أعماله إلى العديد من اللغات من بينها العربية والهولندية والإنجليزية والإندونيسية ومن مؤلفاته المترجمة إلى العربية:الفكر العربي ، الإسلام أصالة وممارسة ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي أو "نقد العقل الإسلامي"؛ الفكر الإسلامي ، قراءة علمية؛ الإسلام الأخلاق والسياسة ، الفكر الإسلامي ، نقد واجتهاد ، العلمنة والدين: الإسلام ، المسيحية ، الغرب ، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ الإسلام أوروبا الغرب ، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم؟

الجوائز التي حصل عليها

من الجوائز التي حصل عليها: ضابط لواء الشرف جائزة بالمز الأكاديمية جائزة ليفي ديلا فيدا لدراسات الشرق الأوسط في كاليفورنيا. دكتوراه شرف من جامعة إكسيتر عام ٢٠٠٢. جائزة ابن رشد للفكر الحر عام ٢٠٠٣.

وفاته

توفي في ١٤ سبتمبر ٢٠١٠م عن عمر ناهز ٨٢ عاما بعد معاناة مع المرض في باريس ودفن في المغرب.

قراءة في كتاباته

مواقف المفكر العلماني الحداثي محمد أراكون لا تختلف كثيرا عن مواقف المستشرقين و المفكرين الغربيين و الفرنسيين بصفة خاصة ، فهو لم يفعل أكثر من ترديد مقولات المفكرين الغربيين و نظرتهم للتراث الإسلامي ، و أكثر من ذلك فهو و الجابري و معظم مفكري الحداثة متهمون بإستنساخ المواقف و الآراء الغربية و تسويقها في العالم العربي الإسلامي ، و أراكون في دراسته للفكر الإسلامي بخلفية علمانية غربية ينفي أصلا الجانب السياسي من الإسلام و بالتالي يهدم إحدى الأسس الكبرى للدين ، و يحطم فكرة الحاكمية التي تعتبر الركيزة الأولى الأساسية و المهمة للمرجعية الإسلامية و للدين الإسلامي ككل ، و على خطى أساتذته المستغربين المفتونين بالعلمانية و الذين وقعوا تحت تأثير المستشرقين الغربيين ك طه حسين و علي عبد الرزاق فهو يقرر و بصيغة المتأكد (لا يمكن لدولة عصرية إعتماد الإسلام كنظام حكم ، فالإسلام ليس بنظام حكم تاريخيا و عقائديا ، في العصر الأموي كان للإسلام الفضل الأكبر في بناء دولة لم تكن بإسلامية ، حتى الخلافة العباسية كانت أقرب الى الحكم الملكي منها للإسلامي ، فتجربة الدولة الإسلامية إنحصرت بنظام (المدينة) أيام النبي ، و هي الإنطلاقة التي إعتمدتها الشعوب الإسلامية مثالا نظريا لكل أمة) و يذهب أراكون بعيدا في تقليد المستشرقين و المفكرين الغربيين المتعصبين في نقدهم للتراث الإسلامي ، درجة التشكيك في صحة القرآن الكريم و هو الكتاب المقدس لدى المسلمين و هو أصح و أدق و أصدق الكتب السماوية التي يحفظها عن ظهر قلب ملايين المسلمين و قد وصل إلينا متوترا أي منقولا شفويا من جيل الى جيل ، و قد تكفل الله سبحانه و تعالى بحفظه الى أن يرث

الله الأرض و من عليها (إنا نحن نزلنا الذكر و إنا له لحافظون) حيث يقول (كان جمع و تثبيت المصحف قد سرد بصفته تعبيرا عن عمليات خارجية نفذت بعناية و أمانة مما يضع مضمون الرسالة نهائيا بمنأى عن كل ضياع أو إرتياب أو إحتجاج) و هو يتكلم عن النبي محمد ﷺ بدون أبسط إحترام أو تقدير و كأنه يتحدث عن أي إنسان عادي فيذكره ﷺ دون أن يصلي و يسلم عليه (عندما ينقل محمد ـ هكذا ـ سورة قرآنية فإنه عندئذ ليس إلا أداة بحتة للتوصيل و النقد ، دون أي تدخل شخصي ، و أنه فقط يتلفظ بكلام الله ، و هو إذن الناطق بكلام الله في اللغة العربية ، كان هناك شهود و صحابة يحيطون به في أثناء ذلك ، و قد حفظوا عن ظهر قلب السور واحدة بعد الأخرى ، و يطيب للتراث المنقول أن يذكر أنه في حالات معينة فإن بعض السور كان قد سجلت كتابة فورا على جلود الحيوانات ، و أوراق النخيل ، أو العظام المسطحة ، و إستمر هذا العمل عشرون عاما ... ينبغي أولا إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جيد ، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقدا جذريا ، هذا يتطلب الرجوع الى كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا) و حينما يحقق حلمه المستحيل في إثبات ثغرات في القرآن الكريم ترفع عنه قدسيته و تحوله الى نص وضعي مشكوك فيه و ذلك أمر مستحيل ، تصبح الكتب السماوية الثلاثة التوراة و الإنجيل و القرآن متساوية من ناحية القيمة العلمية و التاريخية ، و يصبح الحوار بينهما ممكنا ، كما إستنتج أستاذ سعودي ، و بنفس اللهجة الإستشراقية يعبر أراكون عن تأففه و تأسفه من الواقع الإسلامي الحالي رغم سلبياته الكثيرة ، و يعز عليه أن يرى قوة الإسلام الفكرية و المعنوية و إنتشاره بشكل مقبول في العالم ، فيتطلع الى رؤية نسخة جديدة معدلة من الإسلام تكون على مقاس الغرب (نحن بحاجة ماسة و مطلقة لإعادة التفكير في الإسلام اليوم ، أقصد إعادة التفكير بشكل جذري ، إنها مهمة ملحة ، عاجلة ، و ضرورية لماذا ؟ لأنها مفيدة جدا ، إنها المنهجية التراجعية في الزمن الى الوراء ، أي المنهجية التي تنطلق من نقطة الحاضر ثم ترجع نحو الماضي لفهمه على ضوء الحاضر ،

بمعنى آخر فإننا ننطلق في الممارسة التعملية و الأحداث الجارية اليوم ، لكي نلقي أضواء جديدة على الماضي ، ولكي نفهم الحاضر و الماضي على السواء ، و ما هي المنهجية العكسية التي نود إتباعها ، بعد إن مللنا من تلك المنهجية الخطية المستقيمة التي تبتدىء دائما من نقطة الأصل في الماضي ، و تفسر كل الأحداث التي جرت فيما بعد على ضوئها كما لو أن البشر يقلدون ماضيهم دوما و لا يخرجون عنه) منذ منتصف ثمانينيات القرن الماضي شرع محمد أراكون في نشر سلسلة كتب و ألقاء محاضرات تدور كلها حول ما سماه ب مشروع نقد العقل المسلم ، و جملة العقل العقل المسلم توحي بكل بساطة و براءة ب محاولة لإعادة قراءة التراث الإسلامي و كل ما أنتجه العقل المسلم منذ وفاة الرسول محمد ﷺ و هذه المسألة ممكنة و قد سبقه اليها العديد من المفكرين و المجددين المسلمين قديما و حديثا ، في إطار ما يسمى في الأدبيات الإسلامية بتجديد الفكر الإسلامي ، حيث نجد مثلا أن كتب التفسير و شرح الأحاديث النبوية و السيرة و التاريخ و الفقه تتجدد في كل عصر ، و بطبيعة الحال فلكل عصر نخبته و فهمه الخاص به للنصوص الشرعية ، فقد تفهم نخبة القرن الثالث أو السابع أو العاشر القرآن و السنة فهما معينا ، لكن ذلك لا يمنع العلماء و النخب المفكرة و العقول الإسلامية اللاحقة التي توفرت لها الشروط العلمية و المعرفية للإجتهاد ، أن تقدم فهمها الخاص للنصوص الشرعية ، و لهذا فإنه من الناحية المبدئية ليس هناك ما يمنع النخب الإسلامية التي تتوفر على شروط البحث و الكتابة ان تجتهد في قراءة النصوص الشرعية و التراث الإسلامي برؤية تتناسب مع ثقافة العصر ، لكن هل حققت قراءة أراكون للعقل الإسلامي كل شروطها المعرفية و العلمية ، و هل تتفق في خصائصها و تدفقاتها مع القراءات الإسلامية القديمة و الحديثة للنصوص الشرعية و للتراث الإسلامي ؟ و في الأهداف و الغايات المرجوة ؟ طبعا فإن قراءات النخب الإسلامية للنصوص الشرعية و نقصد بهم المفسرون و شراح الأحاديث النبوية و كتاب السيرة و التاريخ الإسلامي ، و علماء الكلام و الفقهاء المجددون ، كانت أهدافهم واضحة

جدا و هي تقديم النصوص الشرعية في أطباق جديدة تتناسب مع ثقافة كل عصر و محاولة إستنباط أحكام شرعية جديدة و تيسيط النصوص من حيث اللغة و الأسلوب حتى تكون في تناول الجميع ، و تأكيد مبدأ صلاحية النصوص الشرعية لكل زمان و مكان و قدرتها على التكيف مع الظروف و قدرة العقل الإسلامي على إستنباط الأحكام الجديدة أو تكييفها مع كل عصر ، لكن على ما يبدو فإن قراءة أراكون للعقل الإسلامي و يقصد به بصفة خاصة القرآن الكريم قد أخذت منحى آخر و تعرضت لموجة كبيرة من النقد العلمي الموضوعي ، حيث أنها لم تكن سوى إسقاطا لأراء و مواقف المستشرقين و النخب الفكرية الغربية من القرآن الكريم خاصة ، و التي تتلخص في محاولة يائسة لإثبات بشرية القرآن الكريم و نفي قداسته و ربانيته و مصدره الإلهي ، فالقرآن الكريم بالنسبة إليه ليس كما يتفق عليه كل المسلمين قديما و حديثا و حتى بعض المنصفين من المفكرين و الكتاب الغربيين ، هو كتاب الله الخالد ، و مصدر آخر رسالة سماوية و المرجع الأول و الأساسي للدين الإسلامي ، و هو عبارة عن وحي ألقاه الله على قلب آخر الأنبياء و المرسلين محمد ﷺ بواسطة جبريل عليه السلام ، فهو بالنسبة لمحمد أراكون مجرد كتاب يحتوي على نصوص غير منتظمة و غير مستساغة و ليست جذابة و لا مشجعة على القراءة ، و هو عرض عشوائي ، يستخدم الخطاب في غير محله ، يحتوي على إشارات و رموز و إيحاءات أسطورية و شذرات تاريخية غير متناسبة مع عقولنا و أجوائنا و ظروفنا ، ويتعجب أراكون بل يستهجن خاصية التكرار التي تميز القرآن الكريم و تعتبر في البلاغة العربية عنصرا فعالا و مساعدا على الفهم و تثبيت المعنى ، كما أن التكرار يدل على أهمية الموضوع و مكانته لدى المصدر ، مع أن الله سبحانه و تعالى يشير في أكثر من آية على أن القرآن الكريم أنزل بلغة عربية واضحة و مباشرة يفهمها العرب وكل من تعلم أبسط مبادىء اللغة العربية فإن أراكون يرى عكس ذلك و يركز على ما يسميه بالغموض في القرآن الكريم (إنه لدى فكر معاصر متعود إتباع نوع معين من البرهان ، و الإيحاء و الوصف و السرد في

نصوص يجري إنشاؤها بحسب مخطط صارم ، فإن القرآن مدعاة للنفور بعرضه غير المنظم ، و إستخدامه غير المعتاد للخطاب ، ووفرة إيحاءاته الأسطورية و التاريخية و الجغرافية و الدينية ، و كذلك بتكراره و إنعدام ترابطه ، و إختصارا بمجموعة كاملة من الرموز التي لم تعد تجد البتة دعائم ملموسة ، سواء في طريقة تفكيرنا أم في محيطنا الطبيعي و الإجتماعي و الإقتصادي و الأخلاقي - كل الفقرات السابقة منقولة من كتاب قراءات في القرآن -) أما قراءته السمائية المزعومة لسورة الكهف فقد تحولت الى مهزلة ، و إسقاطا لكل عقد و مواقف المستشرقين من القرآن الكريم ، و قد جاءت هذه القراءة كما يقول الدكتور حسن العباقي في كتابه (القرآن الكريم و القراءة الحداثية) لإثبات :

وجود شبه قطيعة بين الآيات الثماني الأولى وما تلاها من آيات .

أداة الإنفصال (أم) دليل على وقوع التحوير و التغيير في القصة .

مجموعة من الآيات موضوعة في غير مكانها .

وجود شذوذ لغوي في إحدى الآيات .

و النتيجة هي التشكيك في أحوال جمع القرآن في المصحف و ملابساته ، و أول ملاحظة تشد الإنتباه هنا هي محاولة أراكون التملص من أي مسؤولية أدبية عن الكلام الذي ينقله ، و يبني عليه أحكاما ، بل يؤسس عليه فكرا ، و هذا ما يستشف من العبارات التالية - وكما نقل إلينا -- و كان ريجيس بلاشسر قد كشف - و قد كشفوا في هذه الآية - فكأنه يريد الإحتماء بالمدرسة الإستشراقية الألمانية التي حاول ريجيس بلاشير إستثمار ما وصلت إليه) و رغم أن محمد أراكون قد درس الأدب العربي و يتقن اللغة العربية نطقا و كتابة ، و بالتالي يمكنه فهم الأساليب البلاغية و الجمالية و النفسية للقرآن الكريم بسهولة ، لكنه لم يحاول بذل أي مجهود في هذا الإتجاه ، و إعتمد مبدأ الحداثيين العرب المعكوس و هو إيجاد نتائج و تصورات جاهزة ثم الإجتهاد في البحث عن مقدمات تناسبها أو

مقدمات قصرية ، و دراسة أراكون لقرآن الكريم كانت مبنية من أولها على نفس تصورات مدارس الإستشراق الغربي و بالخصوص البحث عن وجود ثغرات تثبت بشرية القرآن الكريم و محو قدسيته ليتساوى مع التوراة و الإنجيل في نسختهما المحرفة ، ولذلك لم يفهم أو لم يحاول و ربما تجاهل أراكون كل الإيحاءات البلاغية القرآنية الجميلة التي حيرت و أربكت أصحاب العقول النيرة و الفطر السليمة ، خاصة أناقة التخلص و الإنتقال من موضوع الى آخر ، أو الإشارات الذكية التي تفصل بين موضوع و آخر و غيرها من أوجه البلاغة القرآنية ، و يراهن أراكون عبثا على قطيعة محتملة بين النص الشفهي و النص المكتوب ، أثناء عملية نقل القرآن الكريم من صدور الرجال الى المصحف الشريف ، مع العلم أن عملية تدوين القرآن الكريم كانت كما يعلم الجميع أضخم مشروع فكري في العالم و قد مرت بعدة مراحل ، الأولى في حياة الرسول بتدوينه على ما تيسر لهم من جلود الحيونات أو العظام المسطحة ، و المرحلة الثانية في عهد أبي بكر الصديق بإقتراح من عمر بن الخطاب بعد معركة اليمامة التي أستشهد فيها عدد كبير من الصحابة القراء أي الحافظين لكتاب الله ، و قدر عرفت عملية التدوين و جمع القرآن في مصاحف تقنيات بسيطة لكنها دقيقة و سليمة تحفظ للنص القرآني تواتره من الرسول بصورة جيدة و أكيدة ، حيث أشرف عليها مجموعة من الصحابة كتاب الوحي و القراء و الحفاظ ، وكانوا لا يكتبون آية حتى يشهد عليها إثنان من الصحابة ، وفي زمن الخليفة عثمان رضي الله عنه لاحظ الصحابة تحريف نطق بعض الكلمات و الآيات نتيجة لدخول عناصر غير عربية الإسلام ، فأمر الخليفة عثمان بتوحيد المصاحف و شكل لجنة من كبار الصحابة الحفاظ للقرآن الكريم حيث إتفقوا على نسخة واحدة من القرآن الكريم سميت تاريخيا بمصحف عثمان ، و أحرقت كل النسخ الأخرى ، وليس يوجد في العالم كتاب سماوي أو وضعي حظي بما حظي به القرآن الكريم من إهتمام حيث وصل إلينا تواترا أي شفويا من جيل الى جيل ، وقدسية و صدقية و سلامة القرآن الكريم مسألة من كبريات اليقينيات الإسلامية

و الفكرية العالمية ، لا يشك فيها إلا ضال أو مضل ، حيث يحاول أراكون إستغلال الفترة التي تفصل بين تاريخ نزول القرآن الكريم و هي بعد وفاة الرسول و تاريخ تدوينه في مصحف موحد زمن الخليفة عثمان ، و هي فترة طويلة نسبيا تقدر بحوالي ثمانية عشر سنة للتأكيد إختراقه بالزيادة و النقصان كما حصل مع الكتب السماوية الأخرى التوراة و الإنجيل ، و هو في نظرته للقرآن الكريم يردد مع الأسف الشديد ما كان يقوله أستاذه طه حسين لطلابه في الجامعة و ما كان يكتبه في الصحف و يردده في محاضراته العامة حول القرآن ، حيث كان يشجع طلابه على دراسة القرآن الكريم ، و لكن بإعتباره نصا تاريخيا كغيره من النصوص التي أبدعها العقل البشري ، و ربما نلاحظ نفس الأفكار بعبارات و جمل مغايرة ، وكما ذهب طه حسين إرضاء لأساتذته و أسياده المستشرقين بعيدا في التشكيك في بعض الحوادث التي ذكرها القرآن الكريم و نفي وجود شخصيات ، لتحقيق هدف بعيد المدى و هو إضفاء حالة من الشك على القرآن كله ، يذهب أراكون بعيدا لإثبات ما يسميه بالقطيعة الإستمولوجية أو العضوية بين النص الشفوي أي القرآن الكريم المحفوظ في صدور الصحابة و القرآن الذي تم تدوينه في المصحف ليصل الى نفس النتيجة التي كان طه حسين و كل المستشرقين المتعصبين يريدون الوصول إليها و هي التشكيك في صحة القرآن الكريم و في مصدره الرباني ، بل أكثر من ذلك فإن أراكون يكاد لا يعترف بنبوة الرسول حيث يذكره في كتابه بإسمه الشخصي محمد بن عبد الله (إن هذين النمطين من الإستخدام الشفهي يختلفان عن المرة الأولى حين نطق محمد بن عبد الله بالآيات القرآنية و بالمقاطع و السور على هيئة سلسلة متتابعة أو وحدات متمايزة و منفصلة منذ عشرين عاما ـ كتاب القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الدينيي) ({وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاؤُوا ظُلْماً وَزُوراً }الفرقان٤ ({وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَات قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَن يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُكُمْ وَقَالُوا مَا هَذَا إِلَّا إِفْكٌ مُّفْتَرًى وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ }سبأ٤٣ ({وَقَالَ

الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْراً مَّا سَبَقُونَا إِلَيْهِ وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ }الأحقاف١١ و يقوم أراكون من خلال إستعمال مصطلح الخطاب النبوي بإضفاء حالة من التمويه و الغموض على النص القرآني الرباني المصدر ، و هو نفس المصطلح الشائع في الأدبيات الإستشراقية ، للإيحاء دائما بأن القرآن الكريم هو مجرد نصوص إبتدعها أو جمعها محمد بن عبد الله ، وليس وحيا منزلا عليه من الله عبر جبريل عليه السلام بصفته ـ أي محمد صل الله عليه و سلم ـ رسول ونبي ، يقول الدكتور حسن العباقي تعليقا على هذا الموقف الشنيع الذي يقدمه أراكون (لا شك في أن جعل القرآن ـ خطابا نبويا ـ فيه كثيرا من التلبيس فهو إضافة الى نفيه المصدرية الربانية التي يتميز بها عن الحديث النبوي ، فيه إلحاق للكلام بغير قائله ، وفيه تحوير لوظيفة النبي المتمثلة أساسا في التبليغ ، و الفرق شاسع بين المبلغ و المرسل ، و أراكون يعي هذه المعاني جيدا) و حتى هذا النص الذي يعتبره الدكتور العباقي محاولة من أراكون للتهرب من تهمة نفي قدسية القرآن الكريم ، فيه الكثير من ضلال الشك و الأوهام و الغموض ، فهو يشير الى ثلاثة عناصر بشرية كمصادر للقرآن الكريم ، ولا توجد في نصه أية عبارة تؤكد وحيية أو قدسية أو ربانية القرآن الكريم ، وفي النص الكثير من إشارات الإستهزاء بالذات الإلهية و بجبريل عليه السلام و النبي محمد (ذلك الخطاب الذي يقيم فضاء من التواصل بين ثلاثة أشخاص قواعدية ، أي ضمير المتكلم الذي ألف الخطاب المحفوظ في الكتاب السماوي ، ثم الناقل بكل إخلاص و أمانة لهذا الخطاب ، و الذي يتلفظ به أول مرة ، أي ضمير المخاطب الأول و هو النبي ، ثم ضمير المخاطب الثاني الذي يتوجه إليه الخطاب أي الناس ـ كتاب الفكر الأصولي ...) و ينظر أراكون الى العملية الضخمة التي قام بها الخليفة عثمان رضي الله عنه لحسم أية خلافات محتملة بين المسلمين حول القرآن الكريم من خلال توحيده في نسخة واحدة ، نظرة تهكمية إستعلائية ساخرة ، و يركبه الغرور و يستنكف حتى عن تسميته بتسميته

الرسمية و هي القرآن الكريم أو كتاب الله ، و إنما يطلق على تلك النسخة الموحدة للقرآن الكريم تسمية ـ المدونة الرسمية ـ

الظاهرة القرآنية بين مالك بن نبي و أراكون

رغم أن المفكر مالك بن نبي لم يدرس العلوم الإسلامية دراسة أكاديمية نظامية ، كما لم يدرس الفلسفة أو الأدب ، و كانت دراسته الجامعية تقنية لا علاقة لها بالفكر و الفلسفة ، و رغم أنه لم يدرس اللغة العربية ، و رغم أنه درس في فرنسا و عاش بها أجمل سنوات عمره و تزوج من سيدة فرنسية ، و درس الفلسفة الغربية و العربية بلغة فرنسية دراسة ذاتية ، غير أنه لم يخرج من جلده ليرتمي في أحضان الغرب و يذوب في فكره و فلسفته ، و رغم أن المفكر اليهودي الفرنسي لويس ماسنيون استاذ محمد أراكون و قدوته هو الذي وضع الفيتو في وجه الطالب مالك بن نبي القادم من الجزائر المستعمرة الى باريس ليدرس في كلياتها أو في جامعة السوربون أو معهد الدرسات الشرقية المشهور ، و لأن أجهزة المخابرات الفرنسية التي كانت تتابع كل صاحب قلم أو رأي او فكر من المسلمين درست شخصية بن نبي ووجدت أنها غير قابلة للذوبان في الثقافة الفرنسية ، إلا أن الله سبحانه و تعالى قدر له أن يكون أعظم مفكر و فيلسوف مسلم إنجبته الأمة الإسلامية في القرن العشرين ، والظاهرة القرآنية هو عنوان لأشهر كتاب للمفكر الإسلامي الجزائري العظيم مالك بن نبي ، الذي درس فيه الظاهرة القرآنية وفق أحدث المناهج التحليلية و أظهر فيه إختلافا كبيرا بين النص القرآني و النص النبوي ، ليصل في النهاية الى النتيجة الطبيعية التي يتفق حولها المسلمون في مشارق الأرض و مغاربها و في كل العصور ، و حتى عدد من المفكرين الغربيين المنصفين ، و هي ربانية المصدر القرآني و قدسية ، و تساميه لغة و أسلوبا و أفكارا و توجها عن كل الكتب الأرضية ، و إعجازه اللغوي و الأدبي و العلمي ، و كما يقول بن نبي فإن هدفه من إنجاز هذا الكتاب هو إتاحة الفرصة للأجيال الشابة من المسلمين لتحصل على مفاتيح لقراءة القرآن الكريم

بعيون عصرية ، و إقتراح مناهج حديثة لتفسير القرآن الكريم و قراءته وفق رؤى حديثة ، و قد تعرض بن نبي في مدخل كتابه لمناقشة قضية فلسفية شائكة إختلفت حولها الآراء في العالم الإسلامي ، و هي قضية العقل المسلم المفتون بالحضارة الغربية فكرا و مادة ، نتيجة لنجاح الفكر الإستشراقي الممجد بطبيعته للحضارة الغربية و التقدم المادي الذي وصل اليه الغرب - دون أن يتخلى عن يهوديته و مسيحيته - و إعتنق المذهب العلماني الإباحي الإلحادي - كما يرى بن نبي أن الأعمال الفكرية للمستشرقين قد وصلت الى درجة خطيرة من الإشعاع يصعب مقاومته ، و قد درس بن نبي في الفصل الأول من كتابه طبيعة الظاهرة الدينية و أجرى مقارنة بين المذهب الغيبي الذي يعتبر الدين حاجة ضرورية للإنسان كالماء و الهواء و مطلب طبيعي ، و بعدا أساسيا في بناء الحضارات ، و المذهب المادي الذي يعتبر الدين مجرد حالة نفسية طارئة ، و درس في الفصل الثاني حقيقة النبوة ، خصائصها و مقوماتها ، النفسية و البشرية ، أما في الفصل الثالث المتعلق ببأصول الإسلام ، فقد تناول مالك بن نبي بالدراسة و التحليل أهم مصادر الإسلام ، و قرر مبدأين أساسين هما ، أن الإسلام هو الخلاصة النهائية لكل الأديان السماوية ، و أن القرآن الكريم هو بالتالي خلاصة كل الكتب السماوية ، و لذلك يتطلب الإسلام الإيمان بجميع الأنبياء و الرسل و بكل الكتب السماوية ، و المبدأ الثاني هو التأكيد على صدقية القرآن الكريم و قدسيته و منعته و حصانته من التحريف و التزوير و الإختراق البشري ، بخلاف الكتب السماوية التي سبقته و التي تعرضت للتحريف ، في الفصل الرابع درس بن نبي شخصية الرسول الكريم محمد ﷺ من يوم مولده و طفولته و شبابه و زواجه من السيدة خديجة رضي الله عنها الى بعثته و نزول الوحي عليه ، و هي خطوة ضرورية لفهم الظاهرة القرآنية ، في الفصل الخامس الذي عنونه ب - كيفية الوحي - عالج بن نبي السمات المميزة للرسول محمد ﷺ بإعتباره بشرا ليؤكد أن الوحي ظاهرة طارئة عليه و ليست نابعة من ذاته ، مفندا بذلك أراء العديد من المستشرقين و تلامذتهم العرب و المسلمين و من بينهم نموذج الدراسة محمد

أراكون ، الذين سعوا و يسعون بكل وسائل المكر و الدجل و الخيانة العلمية إثبات بشرية القرآن الكريم و تعرضه للتغيير و التبديل في بعض المراحل ، ويصل بن نبي في الفصل السابع الى تحديد حقيقة إنفصال الظاهرة القرآنية و الظاهرة النبوية بعد تحليل أول لقاء بين جبريل عليه السلام و محمد ﷺ و يتوقف مليا عند أول كلمة من الوحي الكريم - كلمة إقرأ - و جواب النبي ﷺ ما أنا بقارىء التي تنفي أية إمكانية بشرية للقرآن الكريم ، و ننتقل الى الفصل العاشر الذي عرض فيه بن نبي مقارنة بين الشخصية البشرية و الظاهرة القرآنية ، و درس فيه المحاور التالية : إرهاص القرآن ، ما لا مجال للعقل فيه ، فواتح السور ، المجاز في القرآن ، القيم الإجتماعية في القرآن الكريم ، هذا ملخص لأهم ما جاء في كتاب الظاهرة القرأنية للمفكر الجزائري مالك بن نبي ، فكيف يتصور المستشرق الجزائري المسلم محمد أراكون الظاهرة القرآنية ؟ ففي الوقت الذي تتسامى دراسة مالك بن نبي للقرآن الكريم و ترتقي الى درجة الظاهرة الكونية المعجزة التي لا تختلف عن الظواهر الكونية العجيبة الأخرى ، يهبط مستوى دراسة أراكون للقرآن الكريم الى درجة دنيا تتساوى معها الظواهر الإجتماعية العادية كالفقر و المرض ، وبعبارات مبهمة و لغة غامضة هي أقرب الى الطلاسم منها الى الكتابة الفكرية يقول أراكون (اقصد بالقرآن حدثا يحصل أول مرة في التاريخ ، و على نحو أدق ، التجلي التاريخي لخطاب شفهي قي زمان و مكان محددين تماما ، الزمان هو بدايات التبشير ، و البيئة الثقافية الإجتماعية التي ظهر فيها هي الجزيرة العربية) (فالخطاب الشفهي تلفظ به النبي طوال عشرين سنة ، وفي أحوال متغيرة و مختلفة ، و أمام جمهور محدد من البشر ، و نحن لا يمكن أن نتوصل الى معرفة هذه الحالة الأولية و الطازجة مهما حاولنا ، فقد إنتهت بوفاة أصحابها ، لقد ضاعت الى الأبد) ويعلق الدكتور حسن العباقي على تصور محمد أراكون للظاهرة القرآنية بقوله (و يرمي هذا التناول الى جعل القرآن ذكرى لخطاب شفهي فقط ، إنبثق في أحوال معينة ، وحمل في طياته إجابات عن أسئلة و إنشغالات الفاعلين الإجتماعيين الذين نزل بين ظهرانيهم ،

وكانت إجاباته منسجمة مع مستواهم الفكري ، و هو بسيط إذا ما قورن بما وصل إليه الفكر الإنساني مع التركيز على أنه خطاب شفهي للدلالة على أن إجاباته ظرفية و عابرة ، ولا تتعدى فضاءها الزماني و المكاني ، أما النتيجة المستنبطة في النص و المصرح بها في نصوص أخرى ، فهي أن القرآن لا يمكن أن يعطي أبناء القرن الواحد و العشرين إجابات عن الأسئلة التي تشغلهم ، لأن الأحوال التي نزل فيها غير أحوالهم ، و المخاطبين يه غير المبلغ إليهم بالمصحف) و يضيف الدكتور العباقي (هكذا يتضح نعت القرآن بالظاهرة هو من باب الإصرار على وجود قطيعة بين مرحلتي التنزيل و التدوين ، لتقييده بقيد ـ التاريخية ـ فيصبح شأنه كشأن أي نص بشري كان ، إفرازا لأحوال و حيثيات معينة ، لا يتعداها الى غيرها ، ومصطلح القرآن إذا ما أستعمل من دون أي نعت ، فلن يؤدي الى هذه النتيجة ، بل العكس تماما) و لتأكيد موقفه من القرآن الكريم بإعتباره ظاهرة كأي ظاهرة بيولوجية يقول أراكون بكل وقاحة (إستخدمت هنا مصطلح الظاهرة القرآنية ، ولم أستخدم مصطلح القرآن قصدا لماذا ؟ لأن كلمة قرآن مثقلة بالشحنات و المضامين اللاهوتية ، و من ثم لا يمكن إستخدامها مصطلحا فعالا من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي ، و إعادة تحديده أو فهمه بطريقة مستقبلية إستشافية ، فأنا أتحدث هنا عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو التاريخية) هكذا بنفس العبارات تقريبا التي كان يستعملها المستشرق العربي طه حسين ، لكن شتان بين كلام الله خالق البشر و بين كلام البشر ، و محمد أراكون بإخضاعه القرآن الكريم للنقد و التقييم كأي نص بشري يكون قد خرق كل المسلمات و المبادى العامة التي أجمعت عليها النخبة الإسلامية منذ نزول أول أية من القرآن الكريم الى يومنا هذا ، و هي أن القرآن هو كلام الله العلي الكبير فوق مستوى العقل البشري ، وفوق النقد و التقييم ، لكن أبواب دراسة القرآن من أي منظور لغوي أو أدبي أو سياسي أو إجتماعي ممكنة جدا ، و كتب التفسير تختلف كثيرا من حيث المحتوى فهناك التفسير الذي إعتمد على شرح

الآيات القرآنية و يمكن تسميتها بالتفاسير العامة ، و هناك تفاسير ركزت على الجانب اللغوي أو البلاغي أو الأحكام ، و قد إرتكب محمد أراكون عدة أخطاء منهجية و تاريخية ، منها على سبيل المثال الأخذ من المراجع الأجنبية فيما يتعلق بالتراث الإسلامي ، و تكرار نفس الفكرة في كتب مختلفة ، ترديد أطروحات المستشرقين و تقديمها للقراء المسلمين كمسلمات و حقائق فكرية و علمية ، و تتهمه النخب السلفية السعودية بالإنحراف العقائدي و الفكري . و يتهمه آخرون بأنه غير مطلع بما فيه الكفاية على الفكر الإسلامي من مصادره الأصلية مع أنه يجيد اللغة العربية قراءة و نطقا و كتابة ، و حتى ما يسمى بالفلسفة الإسلامية لم يكن مستوعبا لها بشكل جيد كالعديد من المستشرقين أساتذته ، و إسقاط المناهج العلمية الحديثة و إستعمال أدوات نقدية لا تناسب مع طبيعة التراث الإسلامي ، كقراءته السمائية للقرآن الكريم ، إستعمال مصطلحات مسيحية للدلالة على بعض المعارف الإسلامية كقوله ـ العقائد الإيمانية الأرثودوكسية ، و التراث الإسلامي السولاستيكي ، و سوء فهمه لفلسفة القرآن الكريم خاصة تقنية التكرار التي يراها بمنطق ساذج و كأنها نوع من التناقض ، لكن عند جمع كل النصوص و تحليلها يتبين الهدف الأسمى من التكرار و أن كل نص جاء في مكانه و زمانه المناسبين ، و هو في النهاية يتحامل على القرآن و السنة و الإجماع و يحاول إيجاد ثغرات لنسف كل البديهيات و المسلمات الإسلامية ، ليؤكد في النهاية الأطروحة الغربية التي ترى الإسلام مجرد أفكار إقتبسها محمد ﷺ عن بقايا اليهودية و المسيحية و بعض عادات العرب في الجاهلية ، و بالتالي فهو لا يصلح ليكون ملاذا آمنا للبشرية و آخر رسالة سماوية

محمد عابد الجابري

مفكر و فيلسوف و منظر مغربي ولد بمدينة سيدي لحسن في ٣٧ ديسمبر ١٩٣٥ الموافق ل شوال ١٣٥٤ هـ بالقرب من مدينة فجيج الواقعة في شرق المغرب على خط الحدود الذي أقامه الفرنسيون بين المغرب والجزائر، وتتألف

فجيج من سبعة قصور - أي تجمعات سكنية - من بينها قلعة زناكة التي ولد فيها الجابري بعد أن انفصلت والدته عن والده ، فنشأ نشأته الأولى عند أخواله وكان يلقى عناية فائقة من أهله سواء من جهة أبيه أو أمه. وكان جده لأمه يحرص على تلقينه بعض السور القصيرة من القرآن وبعض الأدعية ، وما لبث أن ألحقه بالكتاب فتعلم القراءة والكتابة وحفظ ما يقرب من ثلث القرآن ، وما إن أتم السابعة حتى انتقل لكتاب آخر ، وتزوجت أمه من شيخ الكتاب فتلقى الجابري تعليمه على يد زوج والدته لفترة قصيرة ، ثم ألحقه عمه بالمدرسة الفرنسية فقضى عامين بالمستوى الأول يدرس بالفرنسية ، بدت أمارات التفوق على الجابري حين برع في الحساب كما كان يجيد القراءة في كتاب التلاوة الفرنسية، وكان الانتساب للمدرسة الفرنسية ينطوي على نوع من العقوق للوطن والدين فكان الآباء يخفون أبناءهم ولا يسمحون بتسجيلهم في هذه المدرسة إلا تحت ضغط السلطات الفرنسية ، أتيحت للجابري فرصة الإلتقاء بالحاج محمد فرج وهو من رجال السلفية النهضوية بالمغرب الذين جمعوا بين الإصلاح الديني والكفاح الوطني والتحديث الاجتماعي والثقافي ، وكان محمد فرج إماما بمسجد زناكة الجامع ، فكان الجابري وهو لا يتجاوز العاشرة يواظب على حضور دروسه بعد صلاة العصر ، وفي هذه الأثناء راودت شيخه فكرة إنشاء مدرسة وطنية حرة بفجيج ، وبالفعل حصل على رخصة من وزارة المعارف لإنشاء مدرسة "النهضة المحمدية" كمدرسة وطنية لا تخضع للسلطات الفرنسية ولا تطبق برامجها ، بل يشرف عليها رجال الحركة الوطنية حيث جعلوا منها مدارس عصرية معربة لتصبح بديلا للتعليم الفرنسي بالمغرب ، فالتحق الجابري بالمدرسة وتخرج فيها سنة ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٩ بعد أن حصل على الابتدائية.

مسيرته المهنية

حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة في عام ١٩٦٧ ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط ، عمل كمعلم بالابتدائي (صف

أول) ثم شغل كأستاذ للفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط ، كان عضواً بمجلس أمناء المؤسسة العربية للديمقراطية.

مسيرته العلمية

استطاع محمد عابد الجابري عبر سلسلة نقد العقل العربي القيام بتحليل العقل العربي من خلال دراسة المكونات والبنى الثقافية واللغوية التي بدأت من عصر التدوين ثم انتقل إلى دراسة العقل السياسي ثم الأخلاقي وهو مبتكر مصطلح "العقل المستقيل" وهو ذلك العقل الذي يبتعد عن النقاش في القضايا الحضارية الكبرى.

مآخذ منتقديه

حمل الجابري عددا من المشاريع الفكرية ، صاحب صدورَها جدل ونقاش لم يتوقف حولها، فكانت "رباعية نقد العقل العربي" والتي تكونت من أربعة إصدارات رئيسية و هي باكورة أعمال الجابري ، أعطى فيها للعقل دورا محوريا في إعادة قراءة العقل العربي ، تلك الإصدارات الأربعة هي: تكوين العقل العربي ، وبنية العقل العربي ، والعقل السياسي العربي والعقل الأخلاقي العربي، وقد أحدثت هزة في الأوساط الفكرية العربية ، وقد دفعت هذه الرباعية كاتبا سورياً مثل جورج طرابيشي إلى إصدار كتاب ناقد لها سماه "نقد نقد العقل العربي" يرد فيه على الجابري ، ينتقد الأستاذ فتحي التريكي بعض أفكار الدكتور محمد عابد الجابري أن فكرة وجود عقل عربي وآخر غربي ، التي قال بها الجابري ، كما خالف علي حرب الجابري في بعض القضايا الاصطلاحية أهمها "تفضيل حرب إستخدام مصطلح الفكر على مصطلح العقل ، لأن العقل واحد وإن اختلفت آلياته ومناهجه وتجلياته، كما يؤثره على مصطلح التراث".

أهم أعماله:أصدرالعديد من الكتب المنشورة : نحن والتراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (١٩٨٠)

العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي (١٩٧١) تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي (١٩٨٢) بنية العقل العربي (نقد العقل العربي (١٩٨٦) العقل السياسي العربي (نقد العقل العربي (١٩٩٠) العقل الأخلاقي العربي (نقد العقل العربي) كما صدرت له سلسلة مواقف، مدخل إلى القرآن في ثلاثة مجلدات.مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي. فهم القرآن الحكيم " التفسير الواضح حسب ترتيب النزول :في ثلاث أجزاء"أضواء على مشكلة التعليم بالمغرب" (١٩٧٣) "من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية" (١٩٧٧)، "المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي" (١٩٨٢) "إشكاليات الفكر العربي المعاصر" (١٩٨٦)"وحدة المغرب العربي" (١٩٨٧) "التراث والحداثة : دراسات ومناقشات" (١٩٩١)"الخطاب العربي المعاصر" (١٩٨٢)"وجهة نظر : نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر" (١٩٩٢)"المسألة الثقافية" (١٩٩٤)"الديمقراطية وحقوق الإنسان" (١٩٩٤)"مسألة الهوية : العروبة والإسلام والغرب" (١٩٩٥)العروبة والاسلام في فكر الاستاذ ميشال عفلق محاضرة د . محمد عابد الجابري في الندوة القومية حول فكر الأستاذ ميشال عفلق – بغداد ٢٣ – ٢٦ حزيران/ يونيو ١٩٩٠ "المثقفون في الحضارة العربية : محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد" (١٩٩٥) "الدين والدولة وتطبيق الشريعة" (١٩٩٦) "المشروع النهضوي العربي : مراجعة نقدية" (١٩٩٦) سلسلة "نقد العقل العربي" "ابن رشد:سيرة وفكر، دراسة ونصوص""حوار المشرق والمغرب(مؤلف مشارك)"(١٩٩٠) صدر له في آذار ٢٠١٠، الكتاب الثالث من سلسلة "مواقف" والمعنون بـ "في غمار السياسة : فكراً وممارسة" عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر في بيروت.

ـ وفاته

توفى المفكر الجابري يوم الاثنين ٠٣ مايو ٢٠١٠ م في الدار البيضاء بعد معاناة طويلة مع المرض .

نظرات في أرائه و مواقفه

لا تختلف أطروحات و أفكار و مواقف و آراء المفكر الحداثي المغربي محمد عابد الجابري ، عن أطروحات رموز الفكر الحداثي العربي ، و إن كانت أقل حدة او ممزوجة بنوع من المواربة أو عدم الصراحة أو التقية بالمفهوم الشيعي و النفاق بالمفهوم السني ، و لذلك تبدو إجاباته حول الإشكاليات الفكرية التي أثارها الإتجاه الحداثي ناقصة و غير مكتملة أو على الأقل بحاجة الى توضيح ، فهو يحاول دائما كسب رضى كل الإتجاهات الفكرية العربية الإسلامية ، دون أن يغضب النخب و المؤسسات الأكاديمية الرسمية و الشعبية الغربية .

الجابري و تطبيق الشريعة الإسلامية

نلاحظ ذلك في موقفه من تطبيق الشريعة الإسلامية في العالم الإسلامي ، حيث يتردد و لا يقدم إجابة واضحة و حاسمة سواء بالقبول و التأييد أو بالرفض المطلق أو المبرر حسب وجهة نظره ، فهو من جهة يؤكد أن مطلب تطبيق الشريعة الإسلامية أصبح مطلبا شعبيا لا يمكن معارضته ، و من جهة أخرى ، يقصي هذه الفرضية بإجابة غامضة تسقط كل مقولاته الإيجابية السابقة ، فهو يتعمد عدم التفريق أو الفصل بين الشريعة كأسس و مرجعية و ثوابت و منظومة تشريعية ، و بين إجتهادات المسلمين من عصر الصحابة الى يومنا هذا ، و عنده أن الأمر يتعلق بشريعتين و ليس شريعة واحدة (شعار لا يمكن مواجهته بشعار مضاد ولا حتى بشعار بديل ، ومن يستطيع أن يناقش وجوب تطبيق الشريعة في بلاد إسلامية تستمد معظم نظم الحكم فيها شرعيتها من الانتماء للإسلام بصورة من الصور ـ كتاب الديمقراطية و حقوق الإنسان ص ٧٠) و بدلا من التركيز

على الشريعة كمرجعية قانونية تتضمن ثوابت و متغيرات ، يتجاهل هذا الإطار المعرفي الواضح و يذهب مباشرة الى التراث الفقهي الذي هو مجرد إجتهادات بشرية قد تكون سليمة و قد تكون خاطئة ، من أجل الحصول على ثغرة ينفذ منها لتبرير طرحة المتعلق بما يسميه المرجعيات التراثية الفقهية غير الموثوقة ، و هنا يستغل الفرصة ليضرب التراث الفقهي الإسلامي الذي يتشكل من إجتهادات العلماء و الفقهاء في كل العصور عرضة الحائط ، ولكن بطريقة ذكية غير مباشرة و لا تترك أي أثر أو إحساس (يمكن القول أن معظم المرجعيات التي يستند إليها الباحثون المعاصرون كانت موجهة بكيفية أو بأخرى بالظروف السياسية التي زامنتها ـ الدين و الدولة و تطبيق الشريعة ص: ٨) (التأكيد على ضرورة بناء مرجعية تكون أسبق وأكثر مصداقية من المرجعيات المذهبية ، أعني تلك التي قامت أصلاً كوجهة نظر تروم تأييد موقف سياسي معين ـ المصدر السابق) و لتجاوز هذه الورطة المتعلقة بعدم مصداقية التراث الفقهي الإسلامي ، يقترح نسفه و إزالته و العودة الى النبع الصافي الى عصر ما قبل ظهور المذاهب الفقهية أي عصر الصحابة أو العصر السلفي ، و هنا يتفق مع التيار السلفي في رؤيته للفقه الإسلامي (وإذا كنا هنا ندعو إلى وضع الاجتهادات السابقة والمذاهب الماضية بين قوسين والرجوع مباشرة إلى عمل الصحابة ـ المصدر السابق) و العامل الأساسي الذي قاد نشاط الصحابة الخلفاء خاصة و الفقهاء بصفة عامة بالنسبة للجابري هو المصلحة العامة ، التي قد تنطلق منها مشاريعهم حتى ولو خالفت النص أحيانا ـ هكذا بنص العبارة ـ و هنا ـ كذلك يفتح ثغرة في جدار أجمل فترة في التاريخ الإسلامي ليتهم الصحابة بتجاوز النص و تحكيم الرأي حتى و لو خالف النص الشرعي أحيانا ، وهي تهمة باطلة و لا أساس لها من الصحة إطلاقا (إن المبدأ الوحيد الذي كانوا يراعونه دوماً هو المصلحة ، ولا شيء غيرها، وهكذا فكثيراً ما نجدهم يتصرفون بحسبما تمليه المصلحة ، صارفين النظر عن النص حتى لو كان صريحاً قطعياً ، إذا كانت الظروف الخاصة تقتضي مثل هذا التأجيل للنص ـ نفس المصدر) (إن هذا

المبدأ مبدأ المصلحة هو المستند الذي كان الصحابة يرتكزون عليه في تطبيقهم ، سواء تعلق الأمر بما فيه نص أو بما ليس فيه نص ـ نفس المصدر) ثم يأتي موقفه الحربائي الإنقلابي من تطبيق الشريعة الإسلامية لينسف رأيه السابق الذي أكد فيه أن هذه القضية أصبحت من الضروريات التي لا يمكن رفضها أو معارضتها ، و هاهو يعود ليلغي مقولاته عندما يقترح فصل الدين عن السياسة و عدم إستغلال الدين لإغراض سياسية ، هي نفسها مقولات و شعارات العلمانيين منذ أواخر القرن التاسع عشر الى يومنا هذا ، بدأت الفكرة تأثرا بالواقع الغربي الذي أقصى المسيحية من الحياة و حشرها في أديرة و صوامع ، و تتطور مع إسقاط الخلافة الإسلامية و تبني النظام العلماني الغربي الملحد ، فماذا يعني فصل السياسة عن الدين ، أو فصل الدين عن الحياة و عن الدولة ، و لماذا النظر الى الدين الإسلامي بنفس المنظار الذي كان ينظر اليه فلاسفة ما قبل التنوير في صراعهم مع المسيحية التي تحولت الى سيف مسلط على رقاب الناس ، بدل أن تكون منارة للهدى و الفكر المستنير ، و حتى المسيحية التي ثار عليها الغرب و عزلها و أقصاها من الحياة العامة ليست هي المسيحية الحقة التي جاء بها سيدنا عيسى عليه السلام ، بل هي مجرد أفكار ملفقة جمعها بولس من مخلفات التراث اللاهوتي وبقايا اليهودي و خليط من الأساطير الوثنية (ما يحتاج إليه مثل هذا المجتمع هو فصل الدين عن السياسة بمعنى تجنب توظيف الدين لأغراض سياسية باعتبار أن الدين يمثل ما هو مطلق وثابت ، بينما تمثل السياسة ما هو نسبي ومتغير ، السياسة تحركها المصالح الشخصية أو الفئوية ، أما الدين فيجب أن ينزه عن ذلك وإلا فقد جوهره وروحه ـ نفس المصدر) (لا بد من فصل الدين عن السياسة حتى لا يؤدي ذلك إلى إدخال جرثومة التفرق والاختلاف في الدين ، وما يحدثه من طائفية وحروب أهلية ، وأنه يجب تنزيه الدين عن السياسة حتى لا يفقد روحه كونه مطلقاً ، وهي نسبية متغيرة ـ نفس المصدر) لكن ما هي المصلحة العامة بالنسبة للمفكر الحداثي المغربي محمد عابد الجابري ؟ و ما هي ضوابطها ؟ و هل هي نفس المصلحة التي بلورها العلماء و الفقهاء في منظومات

فكرية و الحقوها كمصدر شرعي فرعي ؟ أم انها نوع آخر من المصلحة مرتبطة بإجتهادات بشرية لا علاقة لها بالنص الشرعي ، حيث ان المصلحة في الخطاب الإسلامي يجب أن لا تتجاوز النص الشرعي و أن لا تتصادم أو تتناقض معه ، و المصلحة نوع من الإجتهاد في المساحات الفارغة المفتوحة حيث لاوجود لنص شرعي و لا إجماع أو قياس مع ضرورة توفر الإجماع على حقيقة المصلحة في نفس الزمان و المكان ، و المصلحة حين تكون جزءا من مصادر الشريعة قد تخضع للتغيير و التعديل حسب طبيعة الزمان و المكان ، فما هو مصلحة عند قوم قد لا يكون مصلحة عند قوم أخرين في نفس الزمان ، وهنا يتسلل المفكر الجابري و بأسلوب يغلب عليه المواربة و النفاق الفكري ليحطم أهم أسس الشريعة الإسلامية الواحد تلو الآخر ، يختار في النهاية الإنحياز الى مبدأ المصلحة أساس الملك ، و المصلحة عنده هي ما تختاره النخبة وتتفق على مصلحته وليس ما أجمع عليه العلماء في أي عصر من العصور مع الأخذ بعين الإعتبار العلاقة العضوية الترابطية بين المصلحة و الشريعة ، أي أن تبنى المصلحة على إجماع عام أو قياس متين و سليم ، وإذا ذهبنا مع رؤية الجابري للمصلحة الى آخر الطريق تتضح من دون شك نواياه المبطنة و أفكاره المخبأة التي لا يريد أن يواجه بها النخب و الجمهور بطريقة مباشرة ، لنصل الى نتيجة و هي أن تطبيق بعض جزئيات الإسلام في الإقتصاد مثلا ليس من مصلحة المسلمين في الوقت الراهن لأن الإقتصاد العالمي مبني على أسس ربوية ، و بدل الإجتهاد في بناء منظومة إقتصادية و تعاون فعال بين الدول المنتمية للعالم الإسلامي ، و إنشاء عملة إسلامية و فصل الإقتصاد الإسلامي تدريجيا عن الإقتصاد الغربي ، نلجأ حسب منظور الجابري الى إعتماد التعاملات الربوية لأن فيها مصلحة تجارية للمسلمين ، ونفس الأمر بالنسبة لقضايا الأسرة و الحدود ، لينتهي المطاف بأن المصلحة تقتضي عدم تطبيق الشريعة الإسلامية .

الجابري و قراءته المعاصرة للقرآن الكريم

القراءة العلمانية سابقا ، و الحداثية حاليا للتراث الإسلامي بصفة عامة و القرآن الكريم أو السنة النبوية ، أو السيرة النبوية بصفة خاصة ، نشاط فكري قديم واكب الحركية الإسلامية المتجددة منذ العصر العباسي على الأقل ، حيث دخلت أطراف متعددة الى الإسلام و حاولت تخريبه من الداخل ، كما لعبت النخب اليهودية و المسيحية و الوثنية أدوارا قذرة من أجل تحريف الإسلام عن مقاصده الأساسية ليصبح متساويا مع الأديان السابقة ، و في العصر الحديث نشط التيار الإستشراقي بكل مذاهبه و مدارسه و في غفلة من المسلمين لقراءة التراث الإسلامي و التركيز خاصة على القرآن و السنة و السيرة النبوية ، و قد حاول غلاة المستشرقين إيجاد ثغرة واحدة في القرآن الكريم لكنهم عجزوا عن ذلك ، و بعد المستشرقين أخذ الراية منهم تلامذتهم الأوفياء ، و لا يخفى على كل إنسان الهدف الأول من هذه الفكرة و هو رفع القداسة عن القرآن الكريم و إعتباره مجرد أثر فكري يتساوي مع كل الكتابات البشرية ، و بعد شيوع ظاهرة الحداثة في العالم العربي و هي البنت الكبرى للعلمانية ، و بعد أفول نجم الإستشراق الغربي ، نشط رموز الفكر الحداثي في العالم العربي في هذا المجال بإيعاز طبعا من أستاتذتهم المستشرقين و من الدوائر الماسونية و الصهيونية التي تعتبر إمتدادا طبيعيا لمدرسة الشعوبية ، التي حاولت تحريف الفكر الإسلامي عن مساره الطبيعي وبث الكثير من الإسرائليات و وضعت الآف الأحاديث ، لكن قدر للتراث الإسلامي من العلماء من قام بتصفيته و تنظيفه و تقديمه الى العالم صافيا نقيا كالثلج ، المفكر محمد عابد الجابري واحد من النخب الفكرية العلمانية التي تبنت الحداثة كمنهج فكري و أصدر مجموعة من الكتب زاعما أنه يقدم فيها قراءة حداثية للقرآن الكريم ، و أهم هذه الكتب طبعا هو مدخل الى القرآن الكريم الذي درس فيه الظاهرة القرآنية وفق منهج و رؤية حداثية لا تبتعد كثيرا عن الرؤية العلمانية بصفة عامة و الإستشراقية بصفة خاصة للقرآن الكريم ، في البداية ما هي مبررات النخب الحداثية في هذا الإقبال المبالغ فيه لقراءة

القرآن الكريم الكريم وفق خلفية علمانية حداثية ؟ الجواب نجده عند الأستاذ محمد خروبات في مقال منشور في الأنترنت ،حيث يحصي جملة من المبررات و يحدها كما يلي :

أولا: الحرية الفكرية : الفكر حسب تصورهم مشاع إنساني ، وليس للبحث العلمي وطن ولا جنس ولا قارة ، وبما أن الإنسان خلق حرا فلا قيود لأحد على أحد ، فمن هنا ضرورة ممارسة "الحرية الفكرية" على كل النصوص ، وإعمال العقل فيها من دون قيود ولا حدود.

ثانيا : البحث العلمي : لا شك أن القراءات المسماة ب " الجديدة" أو " المعاصرة" تتقدم إلى التراث الإسلامي باسم "البحث العلمي"، وهي كلمة مشحونة بعدة دلالات ، أقواها أنها تشكل ذريعة للمرور إلى الخصوصيات ، وقد لاحظنا كيف تمكن المستشرقون بإسمها من خوض غمار البحث في التراث العربي الإسلامي الذي من مقدماته "القرآن الكريم" ، ثم بها ومن خلالها يتم تحقيق ما عجز الاستعمار الفكري على استكماله على يد هذه الجهود المعاصرة التي لاتختلف عن جهود المستشرقين من حيث المنهج والرؤية.

ثالثا : خدمة القرآن : يتم التعامل مع القرآن من موقع هذه الدعوى ، لأن القرآن نزل للناس كافة ، ومن حق سائر الناس أن يتعاملوا معه من دون حواجز ولا موانع ، ثم إن عنصر التعامل معه بهذه الكيفية هي ظاهرة وُجدت –حسب تصورهم- منذ القرن الأول ، وهي المحاولات التي قام بها المعتزلة والأشاعرة والجهمية والمعطلة والقدرية والصوفية والفلاسفة ...وهي دعوى يحاولون من خلالها إضفاء عنصر الشرعية على هذا التعامل العصري والجديد) كما يحدد الأستاذ خروبات ثلاثة أنواع من القراءات الحداثية للقرآن الكريم تتفاوت مع بعضها من ناحية الحياد العلمي و الموضوعية و النزاهة الفكرية و هي:

الأولى : إنها محاولات جديدة في لغتها وأسلوبها ومنهجها ، جعلت من القرآن موضوعا لها ، تدعي فيه فهما متطورا ، ودرسا متحررا ، فجلبت إليها الانتباه من هذا الوجه.

الثانية : أنها تسلحت بمناهج جديدة ، جلها مناهج مستمدة من علوم إنسانية وافدة من ثقافة الآخر ، مثل اللسانيات والسميائيات كما نجد عند محمد أركون ، والهيرمنيوطيقا عند نصر حامد أبوزيد ، والسوسيولوجيا والأنثروبولوجيا والفيلولوجيا والفلسفة كما نجد عند محمد عابد الجابري والمنصف بن عبد الجليل و عبد المجيد الشرفي وغيرهم .

لقد حاولوا مقررين أن القرآن يجب أن يتحرر من الكتابات الموروثة ، وأن المناهج التي سادت يجب أن تُعزل أو يُعاد فيها النظر، وأنه كامل بذاته وليس في حاجة إلى غيره ، وأنهم هم البديل الأوحد لفهمه وتقريبه ، بقدر ما سمحت لنفسها أن تقرأ القرآن بطريقتها ، وتتأول علومه والتراث المصاحب له في التاريخ بقدر ما تكون قد قدَّمت نفسها موضوعا للبحث والدرس ، وبقدر ما رسمت لنفسها الحرية في إصدار الأحكام وتوليد الاستنتاجات التي تقول : إنها جزء من البحث العلمي ، بقدر ما سمحت للمشتغلين بالدراسات الإسلامية أن يُصدروا عليه أحكاما ، ويستخلصوا من تجربتها ، إستنتاجات قد تبدو صلبة وقاسية في بعض الأحيان .

٤-أنواع القراءات المعاصرة : محاولة في التصنيف والتقويم.

إذا نظرنا في مجمل الاهتمامات الحديثة بالقرآن من جهة البحث والدرس نجدها على ثلاثة أنواع : نوع بنائي ، ونوع هدمي ، وآخر دفاعي تصحيحي .

وفيما يلي شرح بسيط لتلك الأنواع

- النوع البنائي: وهو النوع الذي يخدم القرآن في جانبه العلمي ، مثل الكلام في علوم القرآن وعلوم التفسير وعلم القراءات والإعجاز واللغة... أو الكلام في قاعدة

من قواعده مثل : تفسير القرآن بالقرآن ، وتفسير السنة للقرآن ، أو الكلام في المحكم والمتشابه أو الناسخ والمنسوخ أو أسباب النزول إلى غير ذلك ، ويدخل في هذا النوع أيضا تحقيق المخطوطات المتعلقة بالقرآن ، أو اختصارها أو استخراج الشواهد منها. هذا النوع هو نوع بنائي لأنه يبني القرآن من الداخل ، ولا أدري هل يجوز أن نطلق على هذا النوع نعت (القراءات المعاصرة أو الجديدة) نعم قد تكون بعض الجهود قامت بترجمة القرآن إلى اللغات الحية العالمية ، أو ترجمة إحدى مصادر التفسير أو بعض علوم القرآن متحليةً في ذلك بالقواعد العلمية والضوابط المنهجية ، وقد تكون جهود أخرى قد استخدمت العلوم الإنسانية والطبيعية في تحليل آيات القرآن الكريم أو بعضٍ منها ، وبحكم أنها حديثة فهي تدخل ضمن ما يسمى ب " القراءات المعاصرة " ، إلا أن التميز يتجلى في كونها محاولات في البناء لا في الهدم ، ومبرراتنا في وصفها ب " البنائية " يكمن في جهتين :

الأولى تكمن في التركيز على بِنية العلم المتعلق بالقرآن ، والثانية في كونها تتلمس بكل وعي وتدبر الخط المرسوم لتنطلق من النقطة التي تم التوقف عندها في محاولة لوصل خط العلم ، وهذه هي سمة الثقافة الإسلامية ، فهي "بناء"، المتأخر يبني على جهود المتقدم ، ثم يواصل.

- النوع الهدمي : وهو النوع الذي يطلقون عليه " الاتجاهات المنحرفة "، وهي مجمل الجهود التي تجعل من القرآن مجالا لترويج آرائها ومعتقداتها ، بحيث يصبح القرآن أداة لتطبيق مناهج وافدة ، وقواعد دخيلة ، مستحدثة بذلك تأويلات منحرفة ، وإستنتاجات شاذة ، يكمن الخلل في كونها أخلَّت بالقواعد والضوابط التي تحلَّى بها النوع الأول .

- النوع الدفاعي : وهو النوع الذي تصدى للنوع الثاني ، فَرَدَّ ونَقَدَ ، وصوَّب وصحَّحَ ، هذا النوع في الحقيقة هو من صنف النوع الأول غير أنه عِوض أن يتفرَّغ لخدمة القرآن على نهج سالفه وجد أمامه مُشوِّشا ، وصادف في طريقه

عائقا ، فمارس الدفاع والتصحيح إيمانا منه أن النقد والرد هو جزء من خدمة القرآن الكريم ، وأعتقد أن عملنا هذا يدخل ضمن انشغالات هذا النوع ، والنموذج التي سنذكره يدخل – حسب تصوري- في النوع الثاني ، ولا مجاملة في العلم ، أما تأثير و أثار الرؤية الحداثية للقرآن الكريم فيحددها الأستاذ خروبات في النقاط التالية:

١- تسلحها بمناهج جديدة ، هي عين المناهج التي تسلح بها المستشرقون بالأمس ، وجلها مناهج تولِّدت في ظل الهيمنة والاستعمار تَمَّ العمل بها في دراسة الشرق ، مناهج لم تنتقد كما يجب ، دفعوا بها في مجاري الرؤية العلمية للتراث الإسلامي ، وكأنَّ الثقافة الإسلامية خالية من مناهج وعلوم دراسة النص.

٢-لم تكن هذه القراءات تراعي الرؤية المقاصدية للقرآن بقدر ما كانت تراعي أهداف المنهج ، ولا شك في أن أهداف بعض هذه المناهج تُخالف روح القرآن ومقاصده بوصفها نبتت في بيئة غربية ، طُبعت بطابعها ، وتأثرت بمناخها الفكري والعقدي والفلسفي.

٣- أدَّت عملية ربط الرؤية بالمنهج الجديد إلى تحريف معاني القرآن ، والتشويش على تاريخه النقي ، وهو تاريخ مخالف لتاريخ التوراة والإنجيل ، فكانت العملية الفكرية أنهم أخرجوا ما تَمَّ الاتفاق عليه إلى دائرة ما تَمَّ الاختلاف فيه ، وأخرجوا ما تَمَّ التسليم به إلى دائرة ما تَمَّ التشكيك فيه .

٤- وقع الإقبال على القرآن من موقع ترك العلوم والمعارف والأدوات والضوابط التي رافقته عبر التاريخ والميل إلى قواعد وضوابط أخرى وذلك في إطار عقلنة فهم النص ، كانت النتيجة تحقيق ما يلي :

- تحطيم تحكم الغيب في الرؤية.

-رفع القداسة عن النص.

- إجلال علوم وقواعد أخرى وازدراء علوم وقواعد النص.

- توجيه أحكام الاتهام إلى المعارف المصاحبة للنص والمنبثقة عنه والمتحكمة في عملية الفهم والتقريب بدعوى أنها : تقليدية ، سلفية ، بالية ، ماضوية ورجعية ، و لا يرى الأستاذ خروبات بأسا في إستعمال مناهج غربية حديثة لقراءة القرآن الكريم ، كالتفكيكية على سبيل المثال ، و هو أحسن منهج غربي بالنسبة له يملك الكثير من الموضوعية و النزاهة لكن ، المطلوب من الحداثيين العرب الذين يرغبون في إعتماد التفكيكية لدراسة النص القرآني أن يعيدوا بناء النصوص لأن التفكيكية كما يرى مرتبطة بالبناء ("التفكيك" و "التركيب" منهجان لا يجب الفصل بينهما) من فكَّكَ يلزمه التركيب ، وأعتقد أن دعاة القراءات الجديدة يدعون إلى التفكيك من دون تركيب ، لسبب واحد هو أن التركيب يتطلب ما يلي :

أ- تمثل الأجزاء تمثلا علميا ، ومعرفة العلاقات السائدة بين أجزاء الكل المفكك ، وقد بدأ الكلام يسري اليوم عن البحث في " الكليات القرآنية".

ب- تحكيم الرؤية المقاصدية عند التركيب ، لا أتكلم هنا عن "المقاصد الشخصية" بل عن "المقاصد الشرعية"، المقاصد التي أرادها الشارع من سن النص ، لا المقاصد التي التي سعى إليها الناس لمصلحة الذات.

ج- لا يكون التركيب إلا بالأدوات والقواعد والضوابط التي تتلاءم مع طبيعة النص ، لأن هذه جميعا هي جزء من البناء العام للنص ، ومن جهة ثانية حث عليها النص وأمر باستخدامها فيه ، إن التماس عناصر أخرى في عملية "التركيب" هي أشبه ما تكون بمن أراد أن يشيد صرح بيت بأدوات الطبخ أو أراد حرث الأرض بأدوات البناء . كما تبدو قراءات النخب الحداثية العربية للقرآن الكريم و السنة النبوية و السيرة العطرة لنبي الإسلام محمد ﷺ وكأنها صادرة عن مستشرقين أو كتاب غير مسلمين ، تماما كما كانت تبدو كتابات طه

حسين ، فيسجل الأستاذ خروبات عدة ملاحظات حول أسلوب النخب الحداثية وهي تحاول قراءة النصوص الإسلامية المقدسة (أعني ب " الأسلوب " الطريقة العامة في التعامل مع الثقافة الإسلامية ومع أصولها المعتبرة مثل : القرآن والسنة وشخص النبي الكريم) من أساليبهم في ذلك :

أ- حذف العبارات التوقيرية والتعظيمية للشعائر التي تدل على الإيمان ، فلا بسملة ولا تصلية ولا ترضية ، أستبدل كل هذا بأساليب ممقوتة مستوحاة من التجربة الباطنية في استخدام الرموز ، والمحاولات الإستشراقية التي تستخدم الفكرة التي تدل على القضية ونقيضها.

ب-سيادة الترجيح وفق نظرة أحادية جامدة ، إذا تعارض الوحي مع التاريخ قُدِّم التاريخ ، وإذا تعاكس العقل مع النقل قُدِّم العقل ، وإذا تباينت الحقائق الشرعية مع الحقائق العلمية قدم العلم على الدين ، وإذا تعارضت الأحكام الشرعية مع مقتضيات الواقع قدم الواقع وهكذا.

ج- توليد المفاهيم وتغيير المصطلحات بحيث تُسمى الأشياء بغير مسمياتها، بدل الآية وضعت "العبارة" و"النص الديني"، وبدل " نزول القرآن " وضعوا "الواقعة القرآنية"، واستخدموا بدل مصطلح " علوم القرآن " نعت "الظاهرة القرآنية"، وميزوا بين أهل السنة والجماعة والفرق المخالفة والمنحرفة ، فنعتوا الأولى ب "المركزية الإسلامية" ووصفوا الثانية ب "الفرقة الهامشية" في محاولة إلى قلب حقائق التاريخ ، ما أطلقوا عليه "مركزا" جعلوه بفعل التعسف في التحليل هامشا ، وما نعتوه "هامشا" يصبح في نظرهم مركزا. مع استخدام عبارات جديدة مثل: أنسنة وعقلنة وأرخنة و "الشأن الديني" و "الحقل الديني" والمقدس على المعتبر من الدين ، والمدنس على غير المعتبر ، ويمكن للباحث المهتم ان يجمع قاموسا من المفاهيم المقلوبة التي شُحنت بها لغة القراءات الجديدة للقرآن.

د- مُجمل العمل عند هؤلاء يقدم باسم الاجتهاد ، ولم يسلم الاجتهاد من لَيِّ مفهومه ، فهو يتم ب "العقل" من دون نقل ، ولا ينحصر سوى في تطويق الموروث النقلي ودحضه ، وذلك بفعل الالتواءات الفكرية ومدارات التحليل المتعسف ، والغرض من ذلك هو محاولة إقناع القرَّاء بأن القرآن ليس في حاجة الى غيره ، لا سنة ولا لغة ولا قواعد ولا ضوابط ، وأنهم جاءوا لإنقاذه مِمَّا ران به ، لقد أوهموا أن القرآن ليس في حاجة إلى شيء لكنه في حاجة إليهم في كل شيء.) و يعتبر كتاب مدخل الى القرآن الكريم الذي يتكون من ثلاثة (٣) أجزاء عصارة أفكار و تأملات المفكر المغربي محمد عابد الجابري في القرآن الكريم ، بخلفية علمانية حداثية وقد تعرض الكتاب منذ صدوره الى حملة نقدية و صدرت حوله عدة كتابات و دراسات تقييمية و تقويمية ، تتهمه بأفتقاده للأدوات الضرورية لإقتحام موضوع فكري إستراتيجي و هام كالقرآن الكريم ، و تأثره بالدراسات الإستشراقية و إعتماده على مراجع غربية ، و ذهبت بعض الإنتقادات أبعد من ذلك فإتهمته بإعادة صياغة آراء و مواقف و أطروحات المستشرقين و نشرها في العالم الإسلامي بإسمه ، و هناك من إتهمه صراحة بالسرقة الفكرية ، وفي ما يلي عرض بسيط للجزء الأول من كتاب مدخل الى القرآن الكريم الذي عنونه المؤلف ب (قراءات في محيط القرآن الكريم) بقلم الأستاذ خروبات (العمل في عمومه هو جمع لمعلومات عديدة ومتنوعة ، أُريد لها أن ترتب بطريقة معينة داخل هذا الإصدار) جمعها وكيفها في أقسام ثلاثة :

- القسم الأول أطلق عليه (قراءات في محيط القرآن الكريم) بناه على خمسة فصول: الأول حول وحدة الأصل في الديانات السماوية الثلاث ، والثاني في الدعوة المحمدية وعلاقاتها الخارجية ، والثالث النبي الأمي هل كان يقرأ ويكتب؟ و الفصل الرابع في حديث الوحي وإثبات النبوة ، والخامس : حقيقة النبوة وآراء في الإمامة والولاية.

- القسم الثاني سماه (مسار الكون والتكوين) بناه على خمسة فصول أيضا ، الأول – وهو السادس بالامتداد- عنونه ب (الكتاب وإعادة ترتيب العلاقات) الثاني في (الأحرف والقراءات والمعجزات) الثالث (قرآن عربي في أم الكتاب وترتيب العلاقة مع أهل الكتاب) الرابع في مسألة جمع القرآن ومسألة الزيادة في والنقصان ، والخامس في (ترتيب المصحف وترتيب النزول)

- القسم الثالث خصصه للقصص القرآني ، ميَّز فيه بين القَصَص القرآني المكي ، والقَصَص القرآني المدني.

ليس الغرض من هذا التقديم هو الوقوف الشكلي بعرض المضامين والمحتويات بل الغرض هو أن نضع بين أيدينا فحوى هذه المحاولة التي أدخلها الجابري تحت اسم: (التعريف بالقرآن) والتي يُراد لها أن تكون من المحاولات الجديدة والقراءات العصرية الحديثة للقرآن الكريم ، فما هي النظرات العامة حول هذا الجهد ؟

١- الجهد العلمي الذي بذله الجابري في هذا الإصدار هو جهد عادي جدا ، جهد بسيط ، وأرجوا أن أكون على صواب إذا قلت : إنه جهد المتعلم الذي بدأ مرحلة جديدة من حياته في اكتساب أشياء لها صلة بالقرآن الكريم.

٢- يلتمس النصوص من مصادرها ، ويكثر من النقول لا سيما في القسم الثالث ، ويعرض قضايا معروفة في علوم القرآن ومألوفة عند الباحثين والمتخصصين.

٣- عدم الاهتمام بعنصر الانسجام في تقديم المادة العلمية ، فهو حريص على عرض الخلافات الموجودة في موضوع معين ولو بين أطراف متناقضة مثل آراء أهل السنة والشيعة والمستشرقين واليهود والنصارى ...

٤- تعليقه على الآراء هو تعليق باهت جدا ، وإذا استخلص أشياء معينة من دون ترجيح ، وكأن الغرض هو التأليف في القرآن لأجل التأليف لا لأجل بحث قضية ما.

٥- عدم اعتماد منهج العلماء في ضبط الأخبار ، ومعلوم أن الموضوع الذي تصدى للبحث فيه عمدته الخبر والرواية ، وضبط المرويات والأخبار له منهج معروف ، ومسلك مألوف ، وهو جزء من مناهج خدمة النص.

٦- الكتاب خليط من الموضوعات ، بعضها له صلة ب "القراءات القرآنية"، وبعض له صلة ب "التفسير"، والبعض الآخر له علاقة ب "علوم القرآن" و " العقيدة " و " مقارنة الأديان " و " والفلسفة الإسلامية " و " وعلم الكلام " و " السيرة النبوية " و " الفرق والمذاهب " .

٧- في الكتاب من السرد والحكي الشيء الكثير ، فكأنه يقدم أخبارا للمبتدئين ، فهو يتكلم عن الحنيفية السمحة ، والحنفاء في الجاهلية ، وإسلام بعض الصحابة من أهل الكتاب مع عرض سيرهم وأخبارهم مثل: سيرة سلمان الفارسي ، وقضايا أخرى كثيرة.

٨- في الكتاب حشو وإطناب وإقحام للنصوص في غير مقامها مع التعسف في وضع عناوين جذابة وبراقة.

٩- وصل الحد بالأستاذ محمد عابد الجابري إلى التعريف بمصادر علوم القرآن مثل كتاب الإتقان للسيوطي والبرهان في علوم القرآن للزركشي ، ثم أغار على كتاب السيوطي فَقَدَّم فهرسته كاملة وأغار على كتاب الزركشي فعرض فهرسته

١٠- مع كل هذا فالكتاب وإن حاول توخِّي العلمية في عرض بعض القضايا البديهية التي أثارها والتي لها صلة بالقرآن الكريم ، فإنه لم يكن موفقا ولا بريئا في أهم ما يجب الحسم فيه لاسيما في قضايا علمية وعقدية مثل الزيادة في القرآن والنقصان منه ، وهو يعلم أن الإجماع منعقد عند أهل السنة والجماعة وبعض فرق الشيعة أيضا أن القرآن الذي بين أيدي المسلمين اليوم لا زيادة فيه ولا نقصان ، لكن يحلو للجابري أن يجعل من هذه القضية موضوعا خصص له الفصل التاسع الذي سماه (جمع القرآن ومسألة الزيادة فيه والنقصان) عالجه

بأسلوب هو أقرب إلى أسلوب المستشرقين ، يحسم ثم يعود لينقض ما حسم ، متذبذب في الأحكام ومضطرب في الخلاصات ، تأمَّل هذه الخلاصة التي ختم بها هذا الفصل : (وخلاصة الأمر أنه ليس ثمة أدلة قاطعة على حدوث زيادة أو نقصان في القرآن كما هو في المصحف الذي بين أيدي الناس ، منذ جمعه زمن عثمان ، أما قبل ذلك فالقرآن كان مفرقا في "صحف" ، وفي صدور الصحابة، ومن المؤكد أن ما كان يتوفر عليه هذا الصحابي أو ذاك من القرآن – مكتوبا أو محفوظا – كان يختلف عما كان عند غيره كما وترتيبا ، ومن الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه زمن عثمان أو قبل ذلك فالذين تولوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين ، وقد وقع تدارك بعض النقص كما ذكر في مصادرنا) ، ثم يعلق على الآية ٩ من سورة الحجر، والآيتين٦- ٧من سورة الأعلى، والآية ١٠١ من سورة النحل، والآية ٥٢ من سورة الحج، والآية ١٠٦ من البقرة، والآية ٣٩ من الرعد فيقول : (ومع أن لنا رأيا خاصا في معنى الآية في بعض هذه الآيات فإن جملتها تؤكد حصول التغير في القرآن ، وإن ذلك حدث بعلم الله ومشيئته)(عن مقال منشور بالأنترنت بتصرف يسير)

إسقاطات إستشراقية على القرآن الكريم

محمد عابد الجابري يبدو وفيا و مخلصا لمبادىء العلمانية و الحداثة ، و إيعازات المدارس و الدوائر الغربية الرسمية و الشعبية التي تقف دوما وراء النخب الفكرية العربية المستغربة ، و تستعملها في حروبها القديمة المتجددة مع الإسلام ، و لذلك نجده في قراءاته للقرآن الكريم لا يخرج عن الموقف الإستشراقي التقليدي و تكاد أرائه و طروحاته نسخا طبق الأصل من آراء و طروحات المستشرقين ، و قد تعرض كتابه المعنون ب مدخل للقرأن الكريم ، و رسائل سلسلة مواقف للعديد من الإنتقادات ، حيث صدرت كتب و نشرت دراسات و ألقيت محاضرات تعقب و تنتقد كتاباته و تعرض أخطائه و الشبهات التي وقع فيها ، و بين أيدينا كتاب إشترك في تأليفه الأستاذ عبد السلام البكاري و زميله ،

الصديق بوعلام تحت عنوان الشبهة الإستشراقية في كتاب مدخل الى القرآن الكريم للدكتور محمد عابد الجابري ، رؤية نقدية ، تتبعا فيه سقطات المؤلف و إنسياقاته غير البريئة و ربما سرقاته من الكتابات الإستشراقية الغربية التي يعرف الخاص و العام نظرتها و موقفها من القرآن الكريم و من النبي محمد ﷺ و هي كما ذكرنا آنفا تعتبر إمتدادا لنظرة مشركي قريش و اليهود و النصارى ، و هناك كتابات و در اسات أخرى تناولت نفس الموضوع و لكن برؤية مخالفة ، نحاول في هذه الفقرات الإستئناس بتلك الكتابات بعدما قدمنا رأينا بصفة عامة في كتابات الدكتور الجابري و هي كما قلنا لا تعدو أن تكون تكرارا و إجترارا لمواقف و طروحات النخب العلمانية العربية التي وجدت في الحداثة رداء جديدا تغطي به عوراتها ، نلاحظ في البداية أن الجابري يركز في كتابه مدخل الى القرآن الكريم على نفس القضايا التي أثارها المستشرقون المتعصبون و حاولوا من خلالها إيجاد ثغرات في النص المقدس و هي قضايا المحكم و المتشابه ، الناسخ و المنسوخ ، التكرار ، القصص ، أسباب النزول ، عصمة النبي ، الحدود ، و تعتبر من الثوابت الأساسية في الخطاب الإسلامي ، و أن كانت تدور حولها بعض الخلافات الطبيعية كالناسخ و المنسوخ و أسباب النزول ، فبالنسبة للموضوع الأول يقول الجابري (و هذا يجعل المجتهد أو الفقيه أو المفسر أو المتكلم إزاء آيات تقرر في الشيء الواحد أكثر من حكم واحد ، الشيء الذي لا يفصل فيه كما يقولون إلا بالمعرفة بالناسخ و المسوخ في القرآن جملة ... هناك في هذا الميدان ما يبرر الطعن في كثير مما كتب و قيل في موضوع النسخ ، يأتي على رأس ذلك المبالغة في إستعمال هذه المقولة الى حد التكلف ، ثم هنالك خلط بين مقولة النسخ هذه و مقولات أخرى مثل العام و الخاص ، و المطلق و المقيد ، و المجمل و المبين ، و المبهم و المعين ، فإذا أعتبرت هذه الأشياء تقلص مجال الناسخ و المنسوخ الى حد كبير ..ذلك أن القائلين بوجود النسخ في القرآن قد ذهبوا مذهبا قصيا في العمل به ، فوضعوا تصنيفات هي عبارة عن قوالب منطقية فارغة ، ثم راحوا يبحثون عما يملؤها ،

الشيء الذي جعلهم يمعنون في التحري و ينزلقون مع إفتراضات لا فائدة من ورائها غير إصطناع أوضاع و نوازل أثقلت و تثقل كاهل الفقه الإسلامي كتيب مواقف ص ٧ ، ٨ ، ٩) فهو في هذا النص يبالغ كثيرا في إثارة قضية فكرية تعتبر ثانوية و فرعية يالنسبة للفكر الإسلامي ، و علم الناسخ و المنسوخ هو فرع من علوم القرآن يهتم بتتبع الآيات المنسوخة و الناسخة التي أتفق حولها العلماء المسلمون و هي قليلة جدا و لا تؤثر على طبيعة القرآن شكلا و مضمونا ،و النسخ في القرآن الكريم يعني المحو و الإلغاء ، و قد حدد العلماء أنواع من الآيات المنسوخة منها على سبيل المثال ما نسخ حكما و تلاوة ، و أيات تم نسخها حكما لكن بقيت في القرآن الكريم كآيات تتلى الى يوم الدين ، و يرد صاحبا كتاب الشبهات الإستشراقية على مزاعم الدكتور الجابري بقولهما (أن المؤلف يشير الى أن تلك الآيات لا تقرر هذا النوع من النسخ ، و أنه يعتبرها مجرد دعوى ، و أن القرآن الكريم كله محكم ماعدا الحروف المتقطعة ، إن القول بوجود قرآن نسخ حكمه دون تلاوته ، لا يحتمل تناقضا ، و بخلاف ما نفاه يمكن أن يكون هناك قرآنا للتلاوة فقط ، و لذلك حكم نذكر من بينها : التعبد بالتلاوة ، التدبر و التمعن في الآيات التي نسخ حكمها و مقتارنتها بالآيات الأخرى ، والمؤلف يعتبر النسخ مشكلة لأنه يساعده على تثبيت آرائه و مواقفه التي عبر عنها في كتابه مدخل الى القرآن الكريم ، ويعتبر أن حل هذا المشكل لن يكون سهلا على الذين لا زاد لهم إلا الأفكار المتلقاه ، وأن ما وصفه بالأفكار المتلقاة هي روايات صحيحة ثابتة) و عتد تطرقه لموضوع أسباب النزول و كعادته دائما في تعامله كغيره من الكتاب العلمانيين مع النص التراثي ، وفي باب أسباب النزول ، يضفي مزيدا من الغموض على هذه القضية الواضحة بشكل كبير في الفكر الإسلامي ، والتي تعتبر من بين العلوم المحيطة و المرتبطة بالقرآن الكريم ، و هو علم قائم بذاته يساعد على فهم الآيات القرآنية عندما يعي المسلم سياقها العام الذي نزلت فيه و بسببه ، فهو يستكثر على نفسه القول بآيات الذكر الحكيم الصادرة عن رب العالمين و المحفوظة في الصدور وفي الكتاب المبين ، و

يسميها نصوص كأية نصوص أخرى من وضع البشر ، و هو هنا يمارس بطريقة شعورية أو لا شعورية نوعا من الإهانة غير المباشرة لكتاب الله ، و لإيهام القارى بأن القرآن الكريم في مجمله لا يحتوي على أيات مباشرة يسهل فهمها دون الحاجة الى كتب التفسير أو القواميس ، و يحاول إثبات أن القرآن الكريم كله متشابه يستعصى على الفهم إلا بمحاولات عسيرة و هذا الرأي غير صحيح و متناقض مع الإتجاه العام للقرآن الكريم الذي نزل على قوم عرب صناعتهم الأولى هي الكلام في الشعر و النثر و الخطابة ، و التعاملات اليومية ، كما أن هذا الرأي يذهب في إتجاه معاكس لما أكده القرآن الكريم في كثير من الآيات من حيث سهولة عبارتة و بيان كلماته (إنا يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر) و المسلمون منذ فجر الإسلام الى يومنا يقفون من القرآن الكريم نفس موقف عبد الله بن عباس ترجمان القرآن رضي الله عنه ، عندما قال بأن القرآن الكريم على ثلاثة أوجه ، أيات يفهمها فقط عرب الجاهلية الذين نزل فيهم و من بينهم القرآن الكريم ، و آيات يفهمها كل العرب ، و آيات متشابه علمها عند الله ، لا حظ كيف يحاول أضفاء نوعا من الغموض و الإبهام حول آيات الذكر الحكيم (إن، النص أي نص كان ، و النصوص الدينية بكيفية خاصة ، لا تنطق بنفسها بل يستنطقها المتعامل معها) فالقرآن الكريم و هو كتاب الله الخالد جاء في عمومه بأسلوب متوازن بسيط يفهمه جميع الناس مهما تباينت مستوياتهم الثقافية ، و قد إجتهد علماء التفسير من قرون في وضع تفاسير بسيطة تشيه القواميس تساعد عامة الناس على فهم القرآن الكريم ، و هناك الكثير من كتب التفسر تكاد تغطي كل المعارف و العلوم ، و مع التقدم العلمي و التكنولوجي أصحت هناك إمكانية جمع عدد من تفاسير القرآن الكريم في ملف واحد ، و قد تساعد التكنولوجيات الحديثة على فهم القرآن بسهولة تامة ، و يذهب الجابري بعيدا في التشكيك بمصداقية علماء المسلمين الذين ألفوا كتابات في مجال أسباب النزول ، ويدعو الى عدم الثقة فيهم بمبرر النسيان و الخطأ ، ناسيا أن علم أسباب النزول هو من بين العلوم الرئيسية التي تتمتع بمصداقية عالية ، لأنها إنتقلت مع

القرآن الكريم تواترا وفي الحديث النبوي الشريف عدت من بين الأحاديث الصحيحة التي خضعت لإجراءات علمية شديدة و قاسية.

إنكار معجزات الرسول ﷺ الأخرى غير القرآن الكريم

التفسير العلماني الحداثي للخطاب الإسلامي كثيرا ما يتجاوز الحقائق العلمية و الفكرية و التاريخية التي أجمعت عليها الأمة الإسلامية ، و يسعى لفتح ثغرات عميقة في جدار الفكر الإسلامي ، ليقدم بذلك خدمة لسادته و كبرائه من المستشرقين و النخب الفكرية و السياسية الغربية، و هكذا يقرر الجابري بجرة قلم أن القرآن ابلكريم هو المعجزة الوحيدة و الخالدة للرسول محمد ﷺ و هي طبعا كلمة حق أريد بها باطل (أما إثبات نبوة محمد ﷺ فإبن رشد يعتمد فيها على القرآن ، فقد طالبته قريش مرارا بالإتيان بآيات معجزات فكان رد القرآن (قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا) و (ما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون) ثم أشار القرآن الى أن معجزة النبي محمد هو القرآن نفسه (أو لم يكفهم أنا أنزل عليك الكتاب يتلى عليهم إن في ذلك لرحمة و ذكرى لقوم يؤمنون) و مع الأسف الشديد فإن مستوى المفكر عابد الجابري في تناوله لهذه القضية و قضايا أخرى من التراث يتدنى الى درجة منخفضة جدا ، ويتجاوز حقائق تاريخية يعرفها حتى تلاميذ الطور الإبتدائي ، كموضوع معجزات الرسول محمد ﷺ الأخرى غير القرآن الكريم ، صحيح أن القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة التي تحدى بها الله سبحانه و تعالى الإنس و الجن على مدار التاريخ و في كل زمان و مكان ، أن يأتوا بمثله أو بسورة مشابهة لسوره أو حتى آية مشابهة لآياته ، لكن هناك معجزات كثيرة شهدها الصحابة الكرام وزوجات النبي ﷺ وهي مدونة في كتب سيرته العطرة ، بل هناك من المعجزات ما أصبح معلوما عند جميع المسلمين كالإسراء و المعراج على سبيل المثال .

إدعائه تحريف القرآن بالزيادة و النقصان

هنا يصل المفكر المغربي محمد عابد الجابري الى ذروة إفتراءاته و محطته الأخيرة التي مهد لها منذ بداية مشروعه الشيطاني لما يسميه قراءة جديدة للقرآن الكريم ، فيضرب بإجماع الأمة الإسلامية غرض الحائط ، ويقفز حتى على أراء عدد من المستشرقين و المفكرين الغربيين المنصفين الذين درسوا القرآن الكريم بروح موضوعية محايدة ، و أكدوا أنه الكتاب السماوي الوحيد الذي وصل الى المسلمين تواترا من جيل الى جيل من الرسول ﷺ عن جبريل عليه السلام عن رب العزة ، و هو الكتاب السماوي الوحيد الذي لم تطاله يد البشر بالتحريف أو التزييف أو الزيادة أو النقصان ، وشبهة تحريف القرآن الكريم قديمة رافقت الإسلام منذ وفاة الرسول الكريم ﷺ و قد حاولت الجماعات المناهضة للإسلام من يهود و مسيحيين و وثنيين النفاذ الى القرآن الكريم لتحريفه لكن كل محاولاتهم قديما و حديثا باءت بالفشل ، لأن الله عز و جل تعهد بحفظه و ألهم أهل القرآن تقنيات كثيرة لحفظه و نقله من جيل الى جيل كما هو وكما نزل على سيدنا محمد ﷺ ، فقط هنالك بعض الإختلافات في القراءات لا تؤثر على طبيعته كآخر الكتب السماوية و لا على قدسيته و لا على مصداقيته ، و التشكيك في صحة القرآن حملة قديمة متجددة قادها مطلع القرن العشرين طه حسين بإيعاز من أساتذته المستشرقين و من دوائر غربية مشبوهة ، من خلال التشكيك في وجود تاريخي لبعض القضايا ، ومن ثم التشكيك في القرآن كله و هو الهدف الذي يسعى اليه خصوم الإسلام و أعدائه في القديم و الحديث ، حتى تتساوى كل الأديان مع بعضها ، فهو يقول صراحة في مقال نشرته جريدة المصري اليوم بتاريخ ٢٨ ـ سبتمبر ـ ٢٠٠٦ (القرآن الكريم محرف ... و هناك سور و آيات لم تدرج في نصه ... توجد ١٣ رواية تكشف وقوع نقصان في كتاب الله و الكثير من المفسرين إعترفوا بذلك) و يكفي للرد عليه أن نقول أن الله سبحانه و تعالى قد أكمل دينه و ختم رسالته ببعثة محمد ﷺ ليكون خاتم الأنبياء و المرسلين ، و ليس من المعقول أو المنطقي أن يختم الله سلسلة رسائله الى البشرية بالنبي

الكريم محمد ﷺ و بالقرآن الكريم كآخر الكتب السماوية ، ثم يتبين أن هذا الكتاب الخاتم لسلسلة الكتب السماوية ناقص و الله يقول (اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم رسالتي و رضيت لكم الإسلام دينا) فالدين إكتمل و الرسالة تمت ، و قد أثبتت كل الدراسات التي أجريت على القرآن الكريم من طرف المسلمين و غير المسلمين أنه أدق و أصح و أكمل كتاب سماوي ، وهو عصي على التحريف بالزيادة أو النقصان ، لأن الله عز و جل تكفل بحفظه (إنا نحن نزلنا القرآن و إنا له لحافظون)

حسن حنفي و أكذوبة اليسار الإسلامي

حسن حنفي (١٩٣٥ -) هو مفكر مصري ، يعمل أستاذاً جامعيًا. و أحد منظّري تيار اليسار الإسلامي ، وتيار علم الاستغراب ، و هو أبرز المفكرين العرب العلمانيين الحداثيين من أصحاب المشروعات الفكرية العربية ، و من الذين وضعوا أنفسهم و فكرهم في خدمة الغرب .

- المدرسة الأم

جامعة باريس ورأس قسم الفلسفة في جامعة القاهرة ، له عدد من المؤلفات في فكر الحضارة العربية الإسلامية ، حاز على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون وذلك برسالتين للدكتوراه ، قام بترجمتهما إلى العربية ونشرهما في عام ٢٠٠٦ م تحت عنوان: "تأويل الظاهريات" و"ظاهريات التأويل"، وقضى في إعدادهما في السربون عشر سنوات. عمل مستشاراً علمياً في جامعة الأمم المتحدة بطوكيو خلال الفترة من (١٩٨٥ -١٩٨٧) وهو كذلك نائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية ، والسكرتير العام للجمعية الفلسفية المصرية ، وفي لقاء معه على قناة دريم ٢ برنامج العاشرة مساء مع المذيعة منى الشاذلي قال أنه إنتمى للإخوان المسلمين في مرحلة الثانوية والجامعة وأنه كان زميلا للمرشد السابق مهدي عاكف في شعبة باب الشعرية ، لكنه تحول فكريا ، قائلا أن

ملفه في وزارة الداخلية مصنف تحت عنوان "إخواني شيوعي"، وأنه يدعو إلى اليسار الإسلامي ، وقال أن الكثير من الأتراك والماليزيين والإندونيسيين الإسلاميين استفادوا من أفكاره وأطروحاته .

التدرج الوظيفي

مدرس فلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة ١٩٦٧ - ١٩٧٣أستاذ زائر بجامعة تمبل بفيلادلفيا، ١٩٧١ – ١٩٧٥أستاذ مساعد فلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة، ١٩٧٣ -١٩٨٠أستاذ الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة، ١٩٨١-١٩٩٥أستاذ زائر بجامعة طوكيو، اليابان، ١٩٨٤ – ١٩٨٥أستاذ زائر للفلسفة بكلية الآداب بفاس ـ المغرب، رئيس قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة، ١٩٨٨-١٩٩٤أستاذ متفرغ كلية الآداب - جامعة القاهرة ، ١٩٩٥ وحتى الآن.

أعماله

سلسلة "موقفنا من التراث القديم: التراث والتجديد (٤ مجلدات) من العقيدة إلى الثورة (١٩٨٨) حوار الأجيال من النقل إلى الإبداع (٩ مجلدات) موسوعة الحضارة العربية الإسلامية مقدمة في علم الاستغراب ، فيشته فيلسوف المقاومة ، في فكرنا المعاصر في الفكر الغربي المعاصر ، حوار المشرق والمغرب ، دراسات إسلامية ، اليمين واليسار في الفكر الديني ، من النص إلى الواقع ، من الفناء إلى البقاء ، من النقل إلى العقل ، الواقع العربي الراهن ، حصار الزمن .

أهم تلاميذه في مصر

في حوار مع إحدى المجلات المصرية قال أن أهم تلاميذه في مصر: نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ -٢٠١٠)علي مبروك الأستاذ المساعد بقسم الفلسفة ، بكلية الآداب، جامعة القاهرة(١٩٦٠-؟)

كريم الصياد المدرس المساعد بقسم الفلسفة ، بكلية الآداب ، جامعة القاهرة، وحاليًا يدرس الدكتوراه في جامعة كولونيا بألمانيا الاتحادية في نظرية التأويل في الإسلام .

قصة اليسار الإسلامي

تبدأ قصة اليسار الإسلامي المزعوم من فشل التيار الشيوعي الماركسي في إختراق العالم الإسلامي بشكل يقضي على كل أمل في عودة الحياة الإسلامية الأصيلة كما كانت على الأقل قبل إسقاط الخلافة الإسلامية ، و عودة الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع و مرجعية أساسية لنظام الحكم ، فالتيار الشيوعي الماركسي اللينيني في صراعه مع الإسلام و مع النخب الإسلامية منذ ظهور المشروع الشيوعي في العالم ، وضع على رأس أولوياته محاربة الأديان بصفة عامة و الدين الإسلامي بصفة خاصة ، و قد إستغل التيار الماركسي اليساري الشيوعي العربي غفلة الأنظمة العربية التي حكمت الدول التي تنتمي الى ما يسمى بالعالم الإسلامي ، و عدم رغبتها في إعضاب الدب السوفياتي ، حيث سيطر بتشجيع من الأنظمة و الحكومات على كل منابر الإعلام و الثقافة و منها حاول التسلل و بث الأراجيف و الأكاذيب حول الإسلام و نبي الإسلام و نشر مقولات زائفة مستوردة من الأدبيات الشيوعية العلمانية الإلحادية ، و لم يكتف بذلك فقد حاول التغلغل في أعماق الدول و المجتمعات ودائما بتشجيع من الأنظمة و الحكومات (العربية الإسلامية) التي كانت بأمس الحاجة للمساعدات التقنية و التكنولوجية من الدول الشيوعية المتقدمة ، الإتحاد السوفياتي سابقا ، تشيكوسلوفاكيا ، الصين ..إلخ و إتجاه اليسار الإسلامي بدأ في العالم العربي مع بداية القرن العشرين و إستمر الى يومنا هذا من خلال محاولات عدد من النخب الإسلامية إضفاء مسحة إسلامية على الإشتراكية أو أسلمتها إن أمكن ، و منهم من تناول هذا الموضوع عن حسن نية و رغبة صادقة في تبني بعض التجارب العملية الحديثة و إعادة إحتوائها إسلاميا ، لكن كتجربة عملية فقط مبتورة عن

جذورها الفلسفية ، خاصة عندما كانت الإشتراكية و هي خيار إجتماعي و إقتصادي خرج من رحم الشيوعية الماركسية ، هي العلامة التجارية الأكثر رواجا في العالم الإسلامي خاصة في الدول التي عانت من ويلات الإستعمار الإمبريالي الرأسمالي الغاشم ، و تعتبر كتابات مصطفى السباعي (إشتراكية الإسلام) و محمد الغزالي (الإسلام و المناهج الإشتراكية) محاولة لإظهار الجوانب الإقتصادية و الإجتماعية المشرقة في الإسلام و التي تتجاوز بكثير ما تقدمه الإشتراكية للإنسان الحديث ، و أنه يمكن البحث في الإسلام لإستنباط نظريات و أفكار إقتصادية تفوق ما أنتجه العقل الغربي من أفكار في هذا المجال ، أما بالنسبة للإتجاه اليساري الإسلامي الذي تأثر كثيرا بالفكر الماركسي دون أن يخرج من جلده و يخلع عنه عباءة الإسلام بالمرة ويتبنى الإلحاد ، بل بقي محافظا ومفتخرا بمرجعيته الإسلامية فنجد على سبيل المثال المفكر الإيراني علي شريعتي الذي درس الأدب الفارسي في بلاده ، و كانت علاقته بالحوزات العلمية الدينية و النخبة الإسلامية طيبة ، و لما ذهب في بعثة دراسية رفقة زوجته الى فرنسا للحصول على الدكتوراة في علم الإجتماع الديني ، صادف وجوده منتصف القرن الماضي في باريس مع كبار الفلاسفة الفرنسيين و كانت الماركسية في عصرها الذهبي حيث تأثر بالفكر اليساري الذي تمكن من إقتحام كبرى المعاقل الرأسمالية و تكونت بالولايات المتحدة الأمريكية إتجاهات فكرية وسياسية و إجتماعية متشبعة باليسارية و مناهضة للرأسمالية المتوحشة عدوة الإنسان ، و كان الكثير من منظري اليسار الماركسي يقدمون الشيوعية للعالم على أنها هي الملاذ الأخير للإنسان المعاصر و هي الدواء الشافي لأمراضه و علله المادية و المعنوية و االنفسية ، لقد حاول مصطفى السباعي و محمد الغزالي مثلا التأكيد للنخب السياسية الحاكمة أن في الإسلام من القيم و المفاهيم و التطبيقات الإقتصادية و الإجتماعية ما هو أفضل للمسلمين من الإشتراكية المستوردة من الإتحاد السوفياتي أكبر دولة ملحدة في العالم ، كما حاول المفكر الإيراني علي شريعتي إنتاج نظرية إجتماعية إقتصادية تجمع بين محاسن الفكر اليساري و

الإسلام ، لكن بحسن نية و رغبة أكيدة في أن يتم الإستفادة من الإسلام و إدماجه في الواقع السياسي تدريجيا ، لكن هناك طائفة من المفكرين الذين تبنوا ما يسمى الإسلام اليساري في العالم العري الإسلامي كانت لديهم أهداف أخرى غير بريئة ، و قد حاول اليساريون العرب قراءة التاريخ الإسلامي قراءة علمانية ماركسية يسارية حيث يقسمون تاريخ الإسلام الى يمين و يسار ويزعمون مثلا أن رائد الإشتراكية في الإسلام هو أبا ذر الغفاري ، و أن علي بن أبي طالب كان يميل الى اليسار و الى تحقيق العدالة الإجتماعية بين المسلمين و غير المسلمين ، لكن اليسار الإسلامي كمفهوم و كهدف هو عند العلمانيين الحداثيين العرب قضية أخرى . و ما يبشر بالخير أن معظم الذين إعتنقوا ما يسمى باليسار الإسلامي تابوا و عادوا الى الطريق المستقيم و منهم على سبيل المثال باقر الصدر ، عبد الوهاب المسيري ، محمد عمارة ، محمد عثمان . و رغم إنهيار الإتحاد السوفياتي و معه المعسكر الإشتراكي مطلع تسعينيات القرن الماضي ، و إعلان موت الشيوعية و كل الإفكار و المذاهب الفلسفية و السياسية المرتبطة بها ، لا تزال طائفة من المفكرين و النخب التي تنتمي جغرافيا و إجتماعيا الى العالم الإسلامي ، متمسكة بالفكر اليساري البائد ومنهم على وجه الخصوص المفكر المصري (الشيخ حسن حنفي) الذي قال لهم أرقدوا حسب التعبير العامي ، فهو يصر دون حياء على إعتبار ما يسميه اليسار الإسلامي هو إمتداد طبيعي لنضالات المدرسة الإصلاحية الثورية التي قادها السيد جمال الدين الإفغاني و تلميذيه محمد عبده و رشيد رضا ، كما يعتبر مجلته التي صدر منها عدد واحد تحت عنوان ـ اليسار الإسلامي ـ إمتداد لمجلة العروة الوثقى التي أصدرها جمال الدين الآفغاني و محمد عبده بالخارج ، و لجريدة المنار التي أصدرها رشسد رضا ، و شتان بين مجلة العروة الوثقى التي كانت منبرا للفكر الإصلاحي الثوري الإسلامي و جريدة المنار التي كانت منارا و فتحا مبينا ، و نفخت في الأمة الإسلامية الميتة الروح و أحيتها من سباتها العميق ، و بين مجلة اليسار الإسلامي المزعوم التي صدر منها عدد واحد يتيم و كانت منبرا للإعادة قراءة التراث

الاسلامي بخلفية ماركسية يسارية ، فاليمين و اليسار ليس إتجاهين سياسيين فحسب و لكنهما بالنسبة الى حنفي منهج حياة و مرجعية فكرية شاملة ، و مع إصراره على إعطاء فكرتي اليمين و اليسار الحديثتين ، بعدا تاريخيا غارقا في أعماق الماضي ، يحاول إسقاط نظرية الصراع الشيوعية على كل حراك إجتماعي طبيعي شهده العالم (ليس اليمين و اليسار مقولتين في السياسة وحدها بل هما موقفان في المعرفة الإنسانية و العلوم الإجتماعية بوجه عام ، و في المواقف العملية و الحياة اليومية بوجه خاص ـ كتاب اليمين و اليسار في الفكر الديني ص : ٥) (كتابات اليسار الإسلامي إستمرار لمجلة العروة الوثقى و لجريدة المنار نظرا لإرتباطهما بالمشروع الإسلامي كما حدده الآفغاني ، مقاومة الإستعمار و التخلف ، و الدعوة الى الحرية و العدالة الإجتماعية ، و توحيد المسلمين في الجامعة الإسلامية أو الجامعة الشرقية (اليسار الإسلامي) تكملة إذن لأول مشروع إسلامي في تاريخنا الحديث عبر عن واقع المسلمين و إحتياجاتهم السياسية و الإجتماعية) و كتابات ما يسمى اليسار الإسلامي تبدو مخادعة للقارىء المسلم و هي تلعب على وتر إستثارة العواطف الدينية المرتبطة بأحداث تاريخية جميلة طالما يحن اليها الإنسان المسلم ، و لذلك ينساق القارىء المسلم عن حسن نية وراء تلك الكتابات التي تصطنع الدفاع عن الإسلام و التباكي على أمجاده التليدة ، و هاهو الشيخ حسن يغازل فئة الشباب الذين لا يعرفون حقيقته و حقيقة أفكاره ، فيستشهد بالآيات القرآنية الكريمة و الأحاديث النبوية الشريفة حتى تخاله أحد الدعاة الإسلاميين المشهورين ، و لكنها في حقيقة الأمر مجرد إسقاطات و تأويلات مركسية للتراث الإسلامي (... اليسار الإسلامي يركز على التمايز في الأمة الإسلامية الواحدة بين الأغنياء و الفقراء ، بين الأقوياء و الضعفاء ، بين القاهرين و المقهورين ، بين من يملكون كل شيىء و من لا يملكون شيئا ، بين من يوجدون و من لا وجود لهم ، تمايز بنص القرآن و ببداهة المشاهدة ـ اليسار الإسلامي و الوحدة الوطنية) و لا يكتفي حسن حنفي بإثارة الجانب العاطفي لجلب إنتباه الناس الى طروحاته

كفئة الشباب بصفة عامة و الطلبة الجامعيين بصفة خاصة ، وهم دائما وقود أية حركة تغييرية هادئة أو ثورات شعبية ، فيحاول التركيز على التمايز أو الصراع الطبقي و هو حالة طبيعية في الحياة الدنيا لأن الله سبحانه و تعالى خلق الناس مختلفيين في الطباع و في الأشكال و في اللغات و الألسن و في الحالات الإجتماعية و المادية ، و الحياة لا تستقيم عندما يكون الناس طبقة واحدة أي أغنياء كلهم أو فقراء كلهم ، و الصراع الطبقي كما هو معلوم هو أحدى أهم أساسيات الفكر الماركسي فيزعم حنفي أن الإنشغال الأساسي لليسار الإسلامي هو تبني هموم و إنشغالات المسلمين كأولوية في جدول و نشاط التيار (إن اليسار الإسلامي يركز على الطرف الثاني ، و يعبر عن الأغلبية الصامتة المقهورة بين جميع المسلمين ، يدافع عن مصالح الناس ، يأخذ حقوق الفقراء من الأغنياء ، وينصر الضعفاء على الأقوياء ، و يجعل الناس سواسية كإسنان المشط لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى و العمل الصالح ـ نفس المرجع) و يقدم الشيخ حنفي ما يصر على تسميته الخاطئة باليسار الإسلامي حيث أنه من بديهيات التصور الإسلامي السليم أن لا وجود للطبقية في الإسلام ، و ليس هناك يمين و لا يسار و لا حتى وسط في الفكر الإسلامي أو المشهد السياسي ، و الإسلام هو في طبيعيته دين و حركة ربانية المصدر تنفذها عقول و قلوب و أجسام بشرية معرضة للصواب و الخطأ بنفس المقدار ، و ليس هناك مثالية من حيث التطبيق الإسلامي على الأرض لأن طبيعة البشر الذين ينفذونه في الواقع ليست مثالية ، و لذلك فلا ينفع إنتقاد التجارب السياسية و الإجتماعية التي مرت في التاريخ خاصة الإسلامية منها و التي حققت بعض الإنجازات و النجاحات و أخفقت في الوصول الى تحقيق كل أهدافها نتيجة لعوامل و عراقيل وجدتها أمامها ، ونتيجة لتفاوت المسلمين في الإلتزام بالمبادىء العامة للإسلام ، و هو يعتبر أن هذا العصر هو الوقت المناسب لظهور تيار اليسار الإسلامي و يحدد بعض مبررات ذلك و يركز كثيرا لحاجة في نفسه على ما يسميه بالإتجاهات الدينية التي وصلت الى الحكم و فشلت في إدارته و تسييره ، و كما يعرف الخاص و العام

فإن ما يسميه بالإتجاهات الدينية و يقصد به طبعا الإتجاه السياسي الإسلامي ، لم يسبق له و إن وصل الى الحكم منذ إسقاط الخلافة الإسلامية ، حيث عملت الإنظمة العلمانية التي تتشدق بالقومية تارة و بالوطنية تارة أخرى على إقصاء التيار الإسلامي من كل مشاركة سياسية أو إجتماعية أو ثقافية ، و أكبر تنظيم إسلامي تبنى الدعوة لإستئناف الحياة الإسلامية بكل أبعادها و هو جماعة الإخوان المسلمين فتم حلها و التضييق عليها و ملاحقة قياداتها و الزج بهم في السجون ، ليس في مصر فقط و لكن كانت العملية شاملة في كل الدول التي تنتمي الى ما يسمى بالعالم الإسلامي ، و لا ندري بالضبط ماذا يقصد الشيخ حسن بجملة أن الواقع الإسلامي ظل مخالفا لنظم الإسلام (.. و قد حان ظهور اليسار الإسلامي بعد أن حققت بعض مناهج تحديث مجتمعاتنا في عدة أجيال ماضية منذ أكثر من قرنين من الزمن نجاحا نسبيا ، بينما فشل البعض الآخر خاصة فيما يتعلق بمواجهة التخلف و القضاء على مظاهره ، أولا الإتجاهات الدينية التي قدر لها أن تصل الى الحكم حولت الإسلام الى شعائر و طقوس ، و عقائد و أخرويات ، في حين أن الواقع الإسلامي ظل مخالفا لنظم الإسلام ، و كأن الإسلام الشعائري المظهري ما هو الا ستار يخفي موالاة الغرب و الإقطاع العائلي و رأسمالية العشيرة) و مع أن تاريخ العالم السياسي المعاصر لم يشهد وصول الإتجاهات الدينية للحكم في أية دولة تنتمي الى العالم الإسلامي فإنه يصر على تمرير هذه الأكذوبة و نشرها للأجيال الجديدة و الشابة خاصة ، لأنها لم تواكب واقعيا الأنظمة العربية العلمانية التي جعلت من الدين مجرد طقوس محشورة داخل المساجد و البيوت ، و إستكثرت عليه في بعض الأحيان حتى ما يسمى بالأحوال الشخصية ، فهو يصر على إعتبار كل الإتجاهات السياسية التي سيطرت على الحكم في العالم الإسلامي خلال القرن العشرين ذات مرجعية دينية منها من وصلت الى الحكم و خالفت النظام الإسلامي ، و منها من سعت الى ذلك و لم تحقق مشروعها ، و لذلك إتجهت حسبه الى تكفير الإتجاهات الحداثية و من دون شك فهو يقصد التيار السلفي بكل إتجاهاته ، و هو المعني بإتهاماته لأنه هو

التيار الإسلامي الوحيد الذي أعلن منذ بداية ظهور بوادر ما يسمى بالحداثة موقفا معاديا و صريحا منها بإعتبارها فكرا غربيا ولد و نما و ترعرع في أحضان الفلسفة الغربية الملحدة و الإباحية ، و هي تيارات تتميز بالتعصب وضيق الأفق و التصور المركزي للكون ، و تفتقد الى النظرة الإنسانية و التطور التاريخي و المجتمعي (أما الإتجاهات الدينية الأخرى التي لم تصل الى الحكم بالرغم من سعيها لذلك فقد غلبها التعصب و ضيق الأفق و تكفير الإتجاهات التحديثية الأخرى ، تسعى الى السلطة و تمارس جدل الكل أو لا شيء ، كما يغلب عليها النظرة الإلهية و التصور المركزي و الهرمي للكون ، و تغيب منها النظرة الإنسانية و تصور التاريخ وحركة المجتمعات) و يحاول الشيخ حسن إيجاد علاقة عضوية بين ما يسمى اليسار الإسلامي و هو حركة ثقافية و فكرية نخبوية يسارية تحاول تفسير الإسلام تفسيرا ماركسسيا علمانيا ، لم تصل بعد درجة التيار أو الفصيل و لم تتمكن من حشد المناضلين و الأتباع و بقيت مجرد ظاهرة صوتية نخبوية تخاطب الناس البسطاء من بروج و منابر عالية و تحاول جرهم الى معسكرها لمنافسة الإسلام السياسي الحقيقي بمختلف اتجاهاته الإخوانية أو السلفية أو جماعة التحرير ، و الإسلام كعقيدة و شريعة لذلك يصر الشيخ حنفي على تأكيد إمتدادات حركته الفكرية اليسارية التي يصر على ربطها بالإسلام ، بحركات الإصلاح الإسلامي التي شهدها القرن العشرون كجماعة الإخوان المسلمين بمصر ، و جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ، و الحركة المهدية بالسودان ، و السنوسية بالمغرب ، ليوهم الناس أو القراء المهتمين بفكره أن حسن البنا و عبد الحميد بن باديس ، و سيد قطب و كل قادة الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث هم مجموعة من الرفاق اليساريين المتشبعين بالفكر الشيوعي الماركسي و الذين يريدون أن يقدمو للمسلمين المعاصرين طبعة جديدة و مختلطة من الإسلام نصفها أفكار ماركسية علمانية وضعية و النصف الآخر مختارات من التراث الإسلامي منتقاة على مقاس منظري اليسار الماركسي الذين يظهرون نوعا من التعاطف مع الإسلام و لا يعادونه و لا يخاصمونه ، صحيح هناك العديد من

المفكرين المنتسبين للإسلام الذين حاولوا التوفيق أو التلفيق بين الإسلام و الإشتراكية بحسن نية و منهم من حاول إظهار البعد الإجتماعي و الإقتصادي للإسلام و أوجه الشبه مع الإسلام و قد ذكرنا بعض الأسماء في الفقرات السابقة ، لكن ليس على حساب الإسلام و ليس خدمة المشروع الشيوعي اليساري الملحد ، مما يؤكد أن التيار اليساري الشيوعي يريد الإستيلاء على تاريخ و ميراث و منجزات الحركات الإسلامية الإصلاحية المعتدلة التي ظهرت في العالم الإسلامي في العصر الحديث (كما أن اليسار الإسلامي ينتسب الى الحركات الإسلامية المعاصرة : السنوسية و ثورة عمر المختار في ليبيا ، و المهدية بالسودان ، و رابطة العلماء بالجزائر ، و ثورة الريف بالمغرب ، وعبد الحميد بن باديس ، وعبد الكريم الخطابي ، و الشهيد حسن البنا و سيد قطب ، و الشهيد عبد القادر عودة ، يجمع بين ثورة الواقع ضد الإستعمار ، وثورة الفكر ضد التخلف ، اليسار الإسلامي إستئناف للحركات الإسلامية الثورية المعاصرة وتنظيرا لها ـ نفس المصدر ص : ١٦) ثم يدخل الشيخ حسن في التفاصيل و يكشف عن الأهداف الحقيقية لحركة اليسار الإسلامي النخبوبة و هي في البداية الإطاحة بالإتجاه الأشعري التي تتمسك به الأمة الإسلامية منذ قرون ، كإتجاه وسط بين الإتجاه العقائدي المعتزلي الذي لم يحصل على إجماع علماء الأمة و يكاد ينقرض من الواقع و بقي مجرد أفكار في بطون الكتب ، و الإتجاه العقائدي السلفي المتشدد ، فيقدم إنتقادات مبطنة و غير مباشرة للإتجاه الإشعري ، مؤكدا الخيار الذي يتبناه كممثل لليسار الإسلامي عقائديا و هو الإتجاه المعتزلي ، بمعنى أنه يريد إحياة أفكار و تنظيرات عقائدية و فلسفية إنقرضت منذ قرون ، و لم يعد لها وجود في أرض الواقع ، و كغيره من رموز الحداثة العربية في الفكر أو الأدب ، ينبشون في التاريخ الإسلامي و يتحثون فقط عن الشخصيات و الأفكار و الأدبيات الشاذة أو التي خرجت عن إجماع الأمة ففي الفلسفة مثلا يتمسكون بشدة بإبن سينا و إبن رشد ويغضون الطرف عن الكندي و الغزالي ، و في الأدب يضعون شعراء منبوذين و فساق (أبو نواس ، بشار بن برد ، مسلم بن الوليد ،

كرواد للشعر العباسي) و الشيخ حسن لا يخرج في خياراته عن مدرسة الحداثة العربية فيركز على الإتجاه المعتزلي الذي ولد و ترعرع في أحضان الدولة العباسية ووجد مناخا خصبا من الحرية الفكرية و العلمية للنمو ، و هو إتجاه فكري عقائدي بالأساس نهض للرد على الطوائف الأخرى من غير المسلمين بإستعمال نفس أساليبهم و أدواتهم بالإعتماد على الفلسفة و المنطق ، و كانت إنطلاقته جيدة لكنه لم يتمكن من المحافظة على توازن مقبول بين الشريعة و الفلسفة ، و تغلب المنطق على تفكيره و مواقفه ، و إنتهى الى فكر متشدد بالغ كثيرا في تسويق أرائه و أفكاره خاصة بعدما تبنت الدولة العباسية الفكر الإعتزالي كمذهب رسمي ، و بلغت فتنته درجة شديدة بقصة خلق القرآن التي بثها في الصف الإسلامي أحد الرهبان المسيحين ، وكانت فتنة عظيمة ، فالإعتزال يمثل مدرسة فكرية إسلامية حاولت الدفاع عن الإسلام ضد خصومه من الكفار و المشركين و الوثنيين و اليهود و المسيحيين ، حيث كانت مهمته تتعلق بالتصدي للغزو الثقافي و محاربة الأفكار القادمة من خارج الأرض الإسلامية و صيانة عقيدة المجتمع الإسلامي من الأفكار الدخيلة ، و لو تمسك التيار الإعتزالي بمهمته الى آخر نقطة لحقق ما كان يصبو اليه ، لكنه تخلى عن مهمته في منتصف الطريق و تحول الى ديكتاتورية فكرية تحاول فرض قناعتها على الناس بقوة السيف ، مستفيدا من الغطاء السياسي و الدعم المادي الذي وفرته له الدولة العباسية ، و لكن بمجرد ما رفعت عنه غطائها السياسي و دعمها المادي سقط في الماء ، و إنقرض و لم يبق له أي وجود على الأرض كتيار ، و ربما هناك بعض الأفراد القلائل ممن يتبنون الفكر الإعتزالي ، لكن ليس لهم أي تأثير في العالم الإسلامي الذي تتقاسمه حاليا ثلاثة إتجاهات عقائدية أكبرها الأشعرية ثم الماتريدية و أصغرها السلفية ، فاليسار الإسلامي المزعوم و على لسان ممثله الشيخ حسن حنفي يريد إحياء الموتى و إستعادتهم من قبورهم فيحدد بكل وضوح أن الإتجاه الإعتزالي هو مذهب اليسار الإسلامي ، مشيدا بمبادئه الخمسة التي أثارت في وقتها كثيرا من الجدل خاصة مبدأ المنزلة بين

المنزلتين (ـفي علم أصول الدين اليسار الإسلامي تيار إعتزاليـفي الفكر الديني يرى أن المعتزلة كانت تمثل ثورة العقل و عالم الطبيعة و حرية الإنسان ، و أن التوحيد أقرب الى المبدأ العقلي الخالص من الكائن الحي المشخص كما تصوره الأشاعرة ، و أن التنزيه يعبر عن طبيعة العقل أكثر من التشبيه ، و أن التوحيد بين الذات و الصفات أقرب الى العدالة من التمييز بينهما ، كما يرى أن الإنسان حر مسؤول صاحب أفعاله ، له إستطاعة قبل الفعل و مع الفعل ، و أن العقل يحسن و يقبح ، و أن الحسن و القبح ذاتيانـفي الشيء قائمان بالأفعال .. و يتفق اليسار الإسلامي مع أصول المعتزلة الخمسة ـ نفس المصدر) أما بالنسبة للمدرسة الفقهية التي يراها تيار اليسار الإسلامي المزعوم مناسبة لتوجهاته و تطلعاته الفكرية و الإجتماعية فهي المدرسة المالكية ، و إختيار المدرسة المالكية رغم أن المذهب الفقهي السائدـفي مصر بلد منشأ الشيخ حسن هو الشافعي ، و الإمام الشافعي كما يعرف الجميع عاش بقية حياتهـفي مصر و تزوج من إمرأة مصرية ، لم يأت هكذا إعتباطا أو مجرد صدفة ، و لكن كان إختيار المذهب المالكي لعدة إعتبارات سياسية و إجتماعية منها أن المذهب المالكي هوـفي الحقيقة أقرب المذاهب الى السنة النبوية ، و أنه أكثر المذاهب من حيث الأتباع ، حيث يلتزم به أغلبية المسلمينـفي المشرق العربي وـفي إفريقيا ، و هو مذهب السادة الصوفية ، و بإعتماده المالكية كمذهب فقهي لليسار الإسلامي سيضمنـفي زعمه الترويج لمشروع و تسويقه بين أنصار المذهبـفي العالم الإسلامي و هذا هو الهدف الأول من تبني المذهب المالكي ، أما ما قدمه الشيخ حسن من مبررات أخرى كالمصلحة و الوسطية و قربه من منابع السنة ، فهيـفي الأصل أهم خصائص المذهب المالكي التي ساهمتـفي ترويجه قديما و حديثا ، و هو يزعم أن أصول المذهب المالكي تمتد الى الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود الذي تخرج بدوره من مدرسة عمر بن الخطاب ، و ربما تكون مجرد هفوة من الشيخ حسن لأن حقيقة جذور المذهب المالكي كما قرررها العلماء و كتاب التاريخ هو عبد الله بن عمر ، و لأن المذهب بني على كتاب الموطأ الذي إعتمد

فيه الإمام مالك على رواية عن عبد الله بن عمر (.. و اليسار الإسلامي إتجاه مالكي في الفقه و الأصول و ذلك لأن ما نوعد اليه من مصالح مرسلة و دفاع عن مصالح المسلمين ، قد أكدته المالكية التي خرجت من عبد الله بن مسعود الذي خرج بدوره من عمر بن الخطاب إمام المجتهدين و المدافع عن مصالح المسلمين و العارف بها قبل نزول الوحي ، ثم يأتي الوحي لتصديق رؤيته للواقع الإسلامي ... المالكية أقرب الى الواقع و تستطيع أن تعطي مجتهد اليوم جرأة التشريع دفاعا عن مصالح الناس) و يرفض الشيخ حسن التصوف بعدما يضعه في سلة واحدة و لا يفرق بين التصوف السلبي السائد في العالم الإسلامي منذ قرون ، و التصوف الإيجابي الذي هو حالة طبيعية و ليست طارئة على كل مسلم ، فالتصوف الحقيقي هو قمة التدين و هو يأتي في آخر المطاف بعد الإسلام و الإيمان ، التصوف الإسلامي هو الإحسان و عبادة الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فهو يراك ، وهو حالة من الشفافية تحققها النفس المسلمة عندما تصل الى ذروة الإيمان و الإخلاص و الإستسلام لله ، مع العمل الصالح و النافع في الدنيا و الآخرة ، و تحقيق الغايات الأربع من وجود الإنسان و هي العلم و الإيمان و الخلافة و العبادة ، و ليس التصوف هو ما نلمسه لدى بعض المشعوذين هنا و هناك ، و ليس هو بالطبع ما يسمى بالتصوف الفلسفي المتأثر بالتصوف الوثني ، و للتصوف الإسلامي الحقيقي جذور تمتد الى إعتكافات الرسول الكريم و هو يتعبد في غار حراء قبل البعثة ، و الى جماعة الصفة التي كانت تعتكف بمسجد رسول الله ، و الإعتكاف كشعيرة إسلامية هو جزء من أهم مظاهر التصوف الإسلامي المعتدل ، وفي هذا السياق يتفق ما يسمى باليسار الإسلامي مع الإتجاه السلفي الذي يسعى لشطب التصوف الإسلامي من الواقع ، دون تمحيص و دراسة و تحليل وتحقيق ميداني للتمييز بين السنة و الخرافة ، ولذلك يعلن الشيخ حسن بصراحة غير معهودة إن اليسار الإسلامي يخاصم و يعادي التصوف و لا يعترف به ويعتبره أحد أسباب أنحطاط المسلمين ، دون أن يتذكر مجرد التذكر أن أغلبية المعارك الإسلامية التاريخية مع الكفار و المشركين في العصر الحديث على الأقل

إنطلقت من زوايا السادة الصوفية ، و أن أغلب تلك المعارك قادها شيوخ الصوفية المباركة ، و عندنا في الجزائر عدة أمثلة كالأمير عبد القادر ، و الزاوية الرحمانية التي قاد شيوخها المتصوفين الحرب ضد فرنسا ، و الشيخ السنوسي في المغرب ، و المهدية في السودان ، و التيار الصوفي السني المعتدل حركة إيجابية نشأت مع ظهور الإسلام و هي تجسد الشعار الإسلامي ـ أعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ، و أعمل لآخرتك كأنك تموت غدا ، في توازن عجيب بين الروح و المادة و النفس و الجسد و القلب و العقل ، والدنيا و الآخرة ، و هو ليس ردة فعل عنيفة على مظاهر البذخ و الترف التي سادت بيوت العائلات الحاكمة و المقربين منها بداية من العهد الأموي ، و لكنها طبيعة فطرية تنشأ مع النفس المسلمة السوية من أول يوم ، فليس في الإسلام ما يسمى بالزهد و الإبتعاد عن الدنيا بصفة كلية ، لأن الدنيا في المنظور الإسلامي هي مزرعة الآخرة ، و جسر و فترة إختبار و مرحلة مؤقتة قبل الإنتقال الى الحياة الأخرى ، و الزهد في الإسلام هو حالة نفسية تعني الترفع و عدم المبالغة في التمسك بمظاهر الترف و التوسط و الإعتدال في كل شيء ، و يرى الشيخ حسن أن من أهم أسباب ظهور تيار التصوف هو الصراعات الدموية بين الصحابة حول السلطة و متاع الدنيا ، الأمر الذي أفرز تيارا ثالثا ليس مع معاوية و لا مع علي ، فضل النأي بعيدا و إختار إعتزال الدنيا لصالح الآخرة ، و هذه في الحقيقة تحليل ساذج لحقيقة التصوف الإسلامي الذي لم يتأثر بتطورات الحياة السياسية و الإجتماعية وهو حالة نفسية تتطور مع الإنسان المسلم من الإسلام الى الإيمان وتنتهي عند الإحسان (و يرفض اليسار الإسلامي التصوف و يعاديه و يرى أنه أحد أسباب إنحطاط المسلمين كما لاحظ إبن تيمية و الكواكبي ، فقد نشأ التصوف كحركة سلبية ضد تيار البذخ و التكالب على السلطة و الصراع على الدنيا ـ المصدر السابق) و يدعو الى الزهد في ما يسميه التفسير التاريخي و الإتجاه نحو ما يسميه التفسير الشعوري الذي يعتبر تفسير في ظلال القرآن للشهيد سيد قطب نموذجا حيا له ، كما يسعى لتسويق فكرة التفسير الموضوعي للقرآن الكريم و هو

مشروع مقبول لدى النخب الإسلامية المعاصرة و طالما شجع الشيخ الغزالي الجيل الجديد للخوض في هذا المجال ، لكن دون أن يتخلى الوسط العلمي الإسلامي عن التفسير التقليدي للقرآن الكريم ، سورة سورة و آية آية ، لأنه هو الأصل في تفسير القرآن الكريم ، وغير خاف إهتمام اليسار الإسلامي بسيد قطب شخصية و فكرا ، بإعتباره ضحية نالت الكثير من تعاطف المسلمين بغض النظر عن إتجاهاتهم الفكرية و السياسية ، خاصة تيار الإخوان المسلمين الذي يعتبر أكبر تجمع إسلامي سياسي فكري و إجتماعي في العصر الحديث ، ثم يفصح عن هدفه الحقيقي و هو الوصول الى ما يسميه - التفسير الثوري - و هو مصطلح منحوت من الأدبيات الشيوعية الماركسية التي تعتبر الإسلام مجرد ثورة فكرية و إجتماعية و ليس دينا سماويا ، و يحلم بتحويل العقيدة الإسلامية الى إيديولوجية ، ولا شك أنه هدف جميل قد يغري الكثير من الشباب المسلم لإعتناق اليسار الإسلامي المزعوم (أما علوم التفسير فإن اليسار الإسلامي يتجاوز التفسير التاريخي الذي وقع فيه أغلب المفسرين ، و كأن القرآن يتحدث عن وقائع مادية في زمان و مكان معينين عن طريق جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات حول حوادث ماضية ، بل نؤسس التفسير الشعوري الذي يجعل القرآن وصفا للإنسان و علاقاته بالآخرين ووضعه في العالم و مكانه في التاريخ ، يقيم مجتمعا ، و يؤسس دولة طبقا لما وصل اليه جيلنا من علم و خبرة ، نخاطب به عصرنا ونسير إثر تفسير الإمام الشهيد سيد قطب - في ظلال القرآن - و نتجاوز التفسير الطولي سورة سورة ، و آية و آية فتتفرق الموضوعات و تتكرر ، و نؤسس التفسير الموضوعي ، و نقيم التفسير الثوري ونحول علم العقائد الى إيديولوجية ثورية نفس المصدر السابق) و عندما يصل الى موضوع السنة الشريفة و هي المصدر الثاني للإسلام فكرا و تشريعا و مرجعية ، فينصح بالتركيز على إعادة قراءة المتن و ترك السند كما هو ، لأن قضية السند مرتبطة بظروف وملابسات و معطيات تاريخية غير متوفرة الآن ، حيث أنه لا يمكن التحقيق مع الرواة وهم في قبورهم و التأكد من صحة و سلامة المتن ، و عن مقاييس مراجعة المتن الحديثي

فيرى بإخضاعه الى العقل ، يعني أنه يرجع الى مقولة المعتزلة و الفلاسفة التي تصر على سيادة العقل على النقل ، وهو ما يخالف أبسط بديهيات الخطاب الإسلامي التي تعتبر النقل و هو الوحي كلام الله الخبير العليم هو الذي يملك السيادة و الوصاية على العقل ، لأن العقل البشري عاجز بطبيعته عن إختراع أفكار أو مرجعيات تتناسب مع كل البشر ، كما هو عاجز عن تقييم النقل ، و الأحاديث النبوية هي نوع من الوحي ، والعقل كما يقول سيدنا علي كرم الله وجه لا يساوي شيئا بالمقارنة مع النقل ، و هو القائل (لو كان الدين بالعقل لكان أسفل الخف أولى من أعلاه في المسح) و فتح مجال نقد الأحاديث النبوية التي أجمعت النخبة الإسلامية منذ عصور على صحتها و إخضاعها الى العقل سيؤدي الى فتنة فكرية و فوضى علمية قد تؤثر بشكل ما على مكانة ودور السنة النبوية في الإسلام ، و من ذا الذي يستطيع من العلماء أن يتجرأ على نقد أحاديث رسول الله ﷺ و هي لب السنة النبوية التي خضعت لدراسات و تحقيقات ميدانية عميقة ، وسخر الله لها رجال عظماء من طينة الأئمة مالك صاحب الموطأ و البخاري و مسلم و غيرهما ، و علم الحديث النبوي علم قائم بذاته وصل الينا صافيا نقيا بعد جهود جبارة قام بها علماء أجلاء ، و قد فشلت محاولات كثيرة لمراجعة الأحاديث النبوية الشريفة و إخضاعها للعقل ، كتلك المبادرة التي قام بها الشيخ الألباني ، و لتبرير موقفه يتجاهل أهم المبادىء و الأسس التي قام عليها علم الحديث و الشروط القاسية التي وضعها العلماء لقبول الحديث ودرجاته ، و القوة الإستدلالية التي لا تمنح في قضايا أساسية سوى للحديث الصحيح ، و تستبعد الضعيف و الأحاد و ربما تجوز العمل بهما في مسائل الأخلاق(و في علم الحديث يهمنا إعطاء الأولوية للمتن على السند ، فقد بلغ القدماء مبلغا من العلم بالرجال لم نبلغه نحن ، و لكننا نستطيع أن نتفوق عليهم في نقد المتن بحيث يتفق مع العقل و البداهة و مجرى العادات و المشاهدة و هي بعض شروط التواتر ، نستطيع أن نقوم بالنقد الداخلي بعد أن أبدع القدماء في النقد الخارجي ، خاصة و أن شعورنا الداخلي قد تشكل في

معظم مادته من الأحاديث دون أي نقد داخلي و التي تعتمد في معظمها على المشهور أو المرسل أو المقطوع أو الضعيف أو أخبار الآحاد ـ نفس المصدر) ويبالغ الشيخ حسن في طموحاته و يرفع سقف التمنيات الى أقصى درجة حتى تخاله أحد العلماء المسلمين الذين يتهمهم خصومهم بالتشدد و المبالغة في تقدير الواقع ، و التهوين من الحضارة الغربية التي سبقت المسلمين بمئات السنين ، و يحاول تقديم الإسلام بالمفهوم اليساري كبديل للحضارة الغربية و ليس مجرد منافس محتمل لها ، فيقول أن مهمة اليسار الإسلامي هي رد الحضارة الغربية الى حدودها ، و بالنسبة للخيار الإقتصادي يرجح ما يسميه ـ الإشتراكية الإسلامية ـ وهي منهج إقتصادي ملفق حاول أصحابه من بعض الحكام العرب تقديمه من خلال الزعم أن الإسلام يتضمن في تفاصيله و مقاصده نفس الأهداف التي تسعى لتحقيقها الإشتراكية ، و عن علاقة اليسار الإسلام بالدين ، يرى أن مهمته هي البحث عن العناصر الثورية في الدين و بيان القواسم المشتركة بين الدين و الثورة أو تأويل الدين على أنه تجربة ثورية ، و ينفي الشيخ حسن تهمة محاولة مركسة الإسلام التي توجه الى دعاة اليسار الإسلامي ، كما ينفي التهمة المضادة وهي أسلمة الماركسية فيقول (ليس اليسار الإسلامي إسلاما في ثوب الماركسية فذلك تفريغ للإسلام من مضمونه الثوري و إعطاء الماركسية أكثر مما تستحق و إنكارا لمصالح المسلمين وواقعهم وممطالبهم للتحرر من الإستعمار و لتحقيق المساواة و العدالة الإجتماعية ، وليس ماركسية في ثوب الإسلام فتلك سوء نية و خوف و جبن و إنتهازية لا يتسم بها فقهاء الإسلام و ينأى علماؤه عنها ، و ليس توفيقا بين الإسلام و الماركسية أو بين الماركسية و الإسلام فالتوفيق ليس فكرا ، و لا يمثل إرتباطا بالواقع ، و ليس تأصيلا و بحثا في الجذور ، إنها تهمة المستشرقين) ويذهب بعيدا لإقناع النخب الإسلامية و فئة الشباب بصفة خاصة من خلال نفي أية علاقة عضوية بين الإسلام و الماركسية للإيهام القراء و المهتمين أن اليسار الإسلامي ما هو سوى إتجاه فكري إسلامي حديث كغيره من الإتجاهات الفكرية التي تعرفها الساحة الإسلامية ، وليد البيئة الإسلامية و غير

متأثر بالماركسية لا في الشكل و لا في المضمون بل هو تعبير حي عن واقع المسلمين ، و يظهر أن الشيخ حسن يحاول عبثا تغطية الشمس بالغربال ، لأن حقيقة ما يسمى باليسار الإسلامي معروفة للخاص و العام و هو تيار فكري نخبوي يسعى منذ سنوات و بإيعاز و دعم من دوائر سوفياتية سابقا في زمن الحرب الباردة ، للتغلغل داخل الواقع الإسلامي و تقديم نفسه كبديل عن الإتجاهات الإسلامية الحقيقية التي فشلت في تحقيق أهم أهدافها و هو العودة للحياة الإسلامية بإعتماد المرجعية الإسلامية كخلفية فكرية و سياسية للدولة الإسلامية الواحدة أو حتى لدول متعددة ، و الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع (ليس في اليسار الإسلامي أي أثر ماركسي لا في الشكل و لا في المضمون ، بل فيها تعبير عن واقع المسلمين و تأصيلا لثورتهم المعاصرة ، وليس فيه أي أثر غربي على الإطلاق ، إنها تمثل أساسا تحديا للغرب ، و ليس التنوير قاصرا على الغرب بل إنها مرحلة تمر بها كل حضارة ، و قد مررنا بها نحن أولا عند المعتزلة القدماء ـ نفس المصدر) كانت تلك أهم الأسس التي قام عليها ما يسمى ب اليسار الإسلامي بنظرة المفكر حسن حنفي .

خصائص اليسار الإسلامي

أهم خصائص و مميزات ما يسمى باليسار الإسلامي أربع هي:

نظرية المعرفة: و تتعلق بتحديد العلاقة بين الوحي ، و العقل و الواقع ، فيعترفون بأن الوحي ضروري لمعرفة بعض القضايا الغيبية معرفة صحيحة حتى لا يغرق العقل في متاهات و لا يستطيع الوصول الى الحقيقة ، و العقل هو المصدر الثاني للمعرفة ، كما أن الواقع و يقصد به كل التجارب والأفكار وليدة الحياة اليومية و كل الخبرات الإنسانية المتراكمة ، فالحياة و الواقع هما في حقيقة الأمر مدرسة شعبية بل جامعة بإمكانهما تقديم الكثير من الزاد المعرفي النظري و العملي ، وفي الواقع و الحياة يتعلم الإنسان أشياء و أفكار لا يمكن أن يجدها في مدرجات الجامعة أو بطون الكتب ، و لليسار الإسلامي تحليلات

عميقة لقضية العقل و النقل ، تذهب بعيدا و تحاول إحياء الجدل القديم الذي نشأ عند المعتزلة ثم تطور ليصبح مادة أولوية لكل النقاشات و المناظرات التي جمعتهم مع خصومهم ، و مسألة النقل و العقل و مدى أو حدود العلاقة بينهما كانت أهم مسائل الخلاف بين المعتزلة كمدرسة فكرية و عقائدية و خصومهم من التيارات الفكرية الإسلامية الأخرى ، و اليسار الإسلامي في قراءته للنص الإسلامي يحاول الفصل بين النقل المتعلق بالغيب و النقل المتعلق بالشهادة و يتعسف كثيرا في توصيفه للنص المقدس لدرجة يعتبره مجرد عبارة لغوية ، أي مجرد كلام عاد و بسيط ،

الموقف من التراث : يحاول تقديم تصورات و مواقف وسطى و متوازنة من التراث ، فهو لا ينظر اليه نظرة تقديسية غير قابلة للنقد و المراجعة ، و لا يدعو الى قطيعة تامة معه ، و التراث الإسلامي كما هو معلوم هو كل ما أنتجه العقل المسلم من أفكار و طروحات منذ وفاة الرسول محمد ﷺ و هو قسمين النصوص المقدسة غير القابلة للنقد أو المراجعة و هي القرآن الكريم و السنة الشريفة ، و هو يبحث في التراث عن توافقات محتملة مع آخر منتجات الحضارة الغربية ، أو محاولة تطويع الخطاب التراثي بكل مصطلحاته و أدبياته مع الواقع الجديد ، و يؤكد أن كل المصطلحات و الأفكار الحديثة موجودة بشكل أو آخر في التراث الإسلامي ، كالعقلانية ، و اليسار و اليمين ، و الديمقراطية و الحرية ...الخ و لا يكتفي اليسار الإسلامي بتوضيح موقفه التقدمي الوسطي من التراث كما يزعم ، بل يعتبر ذلك مقدمة غير مباشرة للهدف الأصيل الذي يسعى اليه و هو ما يسميه مشروع التجديد ، و هو نفس مشروع القطيعة الذي تتبناه نخب العلمانية و الحداثية ، لكن فقط عند اليسار الإسلامي يتم تغليفه بعبارات جميلة و كلمات مثيرة تعزف على وتر التجديد ، و أي تجديد و هم عند الحديث عن الله عزو جل رب العباد الرحمن الرحيم لا يحترمون حتى قدسية الرب وعظمته وجبروته و جلاله فيقول مثلا حسن حنفي في سياق حديثه عن الأفكار الجديدة ، فالله عز و جل في تصور اليسار الإسلامي المزعوم هو مجرد صرخة و تعبير أدبي و هو لفظ

متناقض داخليا ، هي نفس الأفكار و التصورات الشائعة عن الله عز وجل في الفكر الغربي و الإلحادي ينقلها الحداثيون العرب كما هي (إنها لغة إلهية تدور الألفاظ فيها حول الله .. بل إن لفظ الله يحتوي على تناقض داخلي و لا يعبر عن معنى معين ، أي أنه صرخة وجودية .. فالله صرخة يعبر فيها عن صرخات الألم و صيحات الفرح ، أي أنه تعبير أدبي أكثر منه وصفا لواقع فالله عند الجائع هو الرغيف ، وعند المستعبد هو الحرية ، و عند المظلوم هو العدل ، و عند المحروم عاطفيا هو الحب ، و عند المكبوت هو الإشباع ، أي أنه في معظم الحالات صرخة المضطهدين ـ كتاب التراث و التجديد)

الفهم المقاصدي للشريعة : يرى اليسار الإسلامي أن الإسلام جاء لتحقيق بعض المقاصد العامة ، من خلال مبادىء عامة ومن دون تفصيلات و لا تحديد للأشكال و القوالب ، لأنها مرتبطة بالزمن و الظروف و قابلة للتطور ، و يحددون ما يسمونه بالمقاصد العليا للشريعة في خمسة (٥) محاور هي الإنسانية ، العدالة الإجتماعية ، الحرية السياسية ، المبدئية ، التقدم ، وهذه الإختيارات تبدو متأثرة بالأصول الخمسة لمعتزلة .

الإنتماء السياسي للمسلم : في هذا المحور تتضح بشكل جلي الأهداف الحقيقية لما يسمى باليسار الإسلامي ، فهو يطرح مشكلة الإنتماء السياسي للإنسان المسلم من وجهة نظر علمانية خالصة ، حيث يدعو صراحة الى فصل الدين عن السياسة و عدم الإعتراف بالحاكمية التي تعتبر أهم محور في المرجعية الإسلامية و في العقيدة و في الفكر الإسلامي ، و هي أهم الغايات التي خلق من أجلها الإنسان على وجه الأرض ، خلق ليكون خليفة لله يحكم بما أنزل الله ، و لذلك فهم يحاولون إيجاد فواصل و سدود بين الدين و السياسة و هما بالنسبة للإسلام وجهان لعملة واحدة ، و السياسة في الإسلام هي تطبيق الشريعة الإسلامية في مختلف مجالات الحياة ، و كل إقصاء للإسلام من الحياة و محاولة عزله في طقوس فردية داخل البيوت و المساجد ، وتنظيم إحتفالات فلكلورية منسباتية

هو نوع من العلمانية التي تساوي الكفر و الخروج عن الدين ، و الحاكمية بالنسبة لليسار الإسلامي هي صبغ السياسة بالدين ، فتشكل خطرا لأنها دعوة صريحة لتقفي أثار الأمم التي وحدت السلطتين الدينية و السياسية ، ويقصد بطبيعة الحال حكم الكنيسة بإسم الرب في العصور الوسطى ، وهي حالة خاصة لا علاقة لها بنظام الحكم في الإسلام ، و عندما يؤكد اليسار الإسلامي صراحة رفضه لفكرة الحاكمية و هي تعبير معاصر عن نظرية الحكم في الإسلام ، و تأويله التعسفي للآيات المحكمات التي تعتبر من لم يحكم بما أنزل الله ، كافرا أو فاسقا أو ظالما أو هم معا كما يرى الشهيد سيد قطب كافرا و ظالما وفاسقا في نفس الوقت ، و يرى أن العلمانية هي الخيار الأفضل للمسلمين ، و يذهب أكثر من ذلك فيعتبر القرآن الكريم نصا علمانيا ، فهو بذلك يدق مسامير غليظة في نعشه و يحفر قبره بنفسه ، و يؤكد للمرة الألف أنه مشروع لم يرتق بعد لأن تكون بذوره و جذوره عربية خالصة ، فهو منتوج لقيط و مجموعة أفكار ملفقة من الفكر الغربي المعاصر و إسقاطات علمانية حداثية على الفكر الإسلامي ومحاولة لتقديم خليط غير متجانس من الأفكار اليسارية و اليمينية و مزجها مع الإسلام كما يفهمه العلمانية و الحداثيون العرب ، و بذلك يصبح ما يسمى ب اليسار الإسلامي الذي فشل حتى الآن في كل محاولاته التغلغل في الساحة الإسلامية و إختراق الشارع الإسلامي ، أخطر مشروع فكري يغزو الساحة الإسلامية بعد الحداثة و ما بعد الحداثة ، لأنه مشروع يمارس التقية و النفاق الثقافي و الفكري ، و يحاول الظهوربمظهرالمنقذ و يقدم أطروحات و أفكار تضليلية قد لا تضر سوى أصحابها في الدنيا و الآخرة .

اليسار الإسلامي في الميزان

تيار اليسار الإسلامي الذي لم يتقدم خطوة واحدة منذ ظهوره بإحتشام خلال منتصف القرن العشرين ، و بقي يتحرك في إطار نخبوي داخل الصالونات و القاعات المكيفة ، لم يتجاوزه الى الشارع و الجماهير من عامة الناس ، و ما

يسمى ب اليسار الإسلامي كما ذكرنا سابقا هو إطار فكري مصنوع في الدوائر و النخب الغربية الشيوعية و الرأسمالية ، لإختراق العالم الإسلامي و تقديم طبعة خاصة من الإسلام على مقاس الغرب ، لكن كل ما تم بذله على مستوى العالم الإسلامي من جهود لم يتجاوز هو الآخر حقل التنظير و إنتاج الكتب و إلقاء محاضرات ، حتى أن هذا التيار النخبوي لم يستطع إصدار مجلة تعبر عنه سواء في مصر معقل المشروع أو في تونس التي ظهرت بها بعض النخب التي جهرت بتبني ما يسمى باليسار الإسلامي ، الذي يصر على إقتحام الوسط الإسلامي النخبوي و الشارع الإسلامي بإعتباره بديلا معاصرا و جديدا عن كل تيارات الإسلام السياسي خاصة ، و هو كغيره من المشاريع الفكرية يملك نخبة فكرية تهتم بالتنظير له و الدفاع عنه ، وتسويقه إعلاميا و إجتماعيا ، وفي نفس الوقت واجه ويواجه معارضة شديدة داخل الساحة الإسلامية التي تصر هي الأخرى عبر المفكرين و المنظرين الإسلاميين على رفض ما يسمى ب اليسار الإسلامي وعدم الإعتراف به ، اليسار الإسلامي لقي عدة إنتقادات من طرف النخب الإسلامية ، يمكن إجمالها كما يلي:

أنه تجمع نخبوي فكري علماني حداثي ، مخادع يرتدي ثوب الإسلام التقدمي المعاصر و يحاول إختراق المجتمعات المسلمة و إستهداف فئة الشباب المثقف و الجامعي بصفة خاصة.

انه يزعم بأن له إمتدادات قديمة بمدرسة المعتزلة و ب المدرسة الإصلاحية الإسلامية الحديثة التي قادها السيد جمال الدين الآفغاني ثم تلميذه محمد عبده ، و تلميذه رشسد رضا ، و هي المدرسة التي تركت ظلالها وبصماتها على كل مفكري و مصلحي القرن العشرين ، عبد الحميد بن باديس ، مالك بن نبي ، حسن البنا ، سيد قطب ، ومعروف لدى الخاص و العام أن مبادىء و أدبيات و أفكار هذه المدرسة كانت واضحة كما غاياتها و أهدافها ، وهي تدعو في مجلها الى الإسلام عقيدة و شريعة ، و تعتبره كلا متكاملا و منهج حياة و لا تفصل بين

العقيدة و الشريعة ، و تنبذ كل المرجعيات الوضعية ومنها العلمانية بشقيها اليساري الشيوعي و اليميني الرأسمالي.

أن هذا التجمع يدعو بطريقة غير مياشرة الى علمنة الإسلام ، أي الى نسخة علمانية من الإسلام حسب المفهوم الغربي للإسلام ، من خلال تجريد الإسلام من أهم مقوماته السياسية بإعتباره نظام حياة و حصره في طقوس فردية أو جماعية و إحتفالات و مناسبات فلكلورية.

إنه يعتبر النص الشرعي (الكتاب و السنة) قاصرا عن تلبية حاجيات الإنسان المعاصر ، و هو يحتوي على خرافات و أساطير ، و أن الشريعة نزلت فقط لفترة مؤقتة هي فترة وجود الرسول ﷺ على قيد الحياة .

الرسول في تصورات و أفكار اليسار الإسلامي لا يتمتع بأية حصانة أو عصمة سوى فيما ينقله من الوحي الكريم ، وما عدا ذلك فهو بشر كغيره من الناس يصيب و يخطىء ، و هذه في الحقيقة نقل حرفي لتصورات و أفكار النخب الغربية عن الرسول محمد ﷺ و هي نظرة مخالفة للخطاب الإسلامي الذي يقدم الرسول الكريم ﷺ في أجمل صورة خلقية بتسكين اللام و بضمها ، وهو شخصية مثالية في حياتها ، ومعصومة منذ ولادتها بفضل العناية الربانية من الوقوع في أخطاء كبيرة و إنحرافات و تصورات المسلمين لنبيهم الكريم ، وحتى تصورات و آراء المنصفين من النخب الغربية وضعت الرسول الكريم محمد ﷺ كأول شخصية عالمية و لو لم تعترف به كنبي .

عقيدة اليسار الإسلامي مطعون فيها من عدة جوانب فهم يدعون الإيمان و الإسلام لكن تصوراتهم لله سبحانه و تعالى لا تعدو أن تكون تصورات وثنية عبثية لا علاقة لها بالإيمان الصحيح ، فالله عند منظرهم الكبير حسن حنفي هو لفظ و صرخة وصيحة تتلون حسب ظروف الإنسان ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبير .

التراث بالنسبة لهم ليس هو التراث الإسلامي الذي يحتوي على نصوص مقدسة و فوق النقد و التقييم البشري كالقرآن الكريم و السنة النبوبة المطهرة ، و كل ما أنتجه العقل الإسلامي من أفكار و أراء و نظريات و طروحات ، فهم يعتبرون هذا التراث بمجمله قابل للتجديد الذي يعني في مفهومهم القطيعة و التصفية و الإنتقائية ، و التراث الحقيقي عندهم هو كل الأفكار و الآراء الشاذة المنبوذة التي أنتجتها فرق حاولت تخريب الإسلام من الداخل كالباطنية و أخوان الصفا و القرامطة ، و الفلسفة اليونانية التي أخترقت المجال الإسلامي عبر إبن سينا و إبن رشد ، و قادة الرأي و عباقرة الإسلام بالنسبة لهم ، هم غلاة الصوفية الحلوليين ، و الزنادقة إبن المقفع ، و إبن عربي و الحلاج ، ومهيار الديلمي ، و ميمون القداح ، و إبن الرواندي ، وهم يعتبرون كل من أدعى النبوة سواء في حياة الرسول محمد ﷺ أو بعد وفاته من الثوار و شهداء الكلمة و الرأي الآخر ، فمسيلمة الكذاب ، و سجاح ، و الأسود العنسي هم أبطال و شهداء الرأي.

و كخلاصة فإن ما يسمى ب اليسار الإسلامي هو آخر محاولة فكرية من التيار العلماني الحداثي اليساري الشيوعي و اليميني الرأسمالي ، لإختراق العقل المسلم المعاصر ، بعد فشل كل محاولات الإستشراق الغربي ، بل هو إمتداد لنشاط المستشرقين الذين حاولوا منذ عدة سنوات و كانوا في طليعة الإستعمار الغربي للعالم الإسلامي ، لكن جهودهم باءت بالفشل لأنها بنيت على مرتكزات واهية و أرضية زلجة ، بحيث لم يتمكنوا سوى من التأثير على أقلية صغيرة من النخب الإسلامية التي تربت تحت رعاية الإستعمار و الإستشراق ، وهم على إمتداد العالم الإسلامي يعدون على الأصابع و الذين برزوا منهم قليل جدا بالمقارنة مع عدد سكان العالم الإسلامي ، اليسار الإسلامي خديعة فكرية كبيرة تستهدف غزو العالم الإسلامي و تقديم نسخة علمانية غربية من الإسلام ، تقترب من اليهودية و المسيحية و ما تبقى منهما ، و هو آخر مؤامرة فكرية تنفذ للأسف الشديد بأيدي مفكرين ينتسبون تاريخيا و جغرافيا و ببطاقة التعريف الوطني الى الأمة الإسلامية.

الفصل الثالث (3)

قـــــــراءة عابـــــرة

في أدب الحـداثة

الحداثة ... و التجديد

الحداثة لغة هي الأمر الجديد والشيء الطارئ غير المألوف وهي نقيض القديم نقول العصر القديم والعصر الجديد والعصر الوسيط والعصر الحديث ، وفي الاصطلاح الأدبي هي عنوان مدرسة أدبية غربية المنشأ ظهرت وترعرعت في بيئة خاصة وهي نتاج محيط وظروف معينة ، قد تكون الحداثة كفكرة أو مشروع مناسبة للساحة الأدبية الغربية كما كانت الأفكار التي سبقتها مناسبة لفترة من الزمن ثم زالت مع مرور الأيام والسنوات ، وفي التراث الأدبي الإسلامي ابتكر الأدباء الرواد منذ العصر العباسي مصطلح التجديد ، تجديد الشعر العربي وضخه بدماء جديدة تحافظ على وجوده ولمنعه من الانحراف والانقراض ، وفي كل نهاية عصر وبداية عصر آخر تظهر على الساحة الأدبية الاسلامية مجموعات وتيارات تعتنق فكرة التجديد وتحاول أن تضفي على القصيدة العربية مسحة تجديدية متفاعلة مع روح العصر ، والحداثة إذا كانت مصطلحا بريئا ومشروعا أنتج تيارا فكريا و أدبيا ، يهدف إلى التجديد والابتكار مع الأخذ بالاعتبار التراث الثقافي والأدبي الاسلامي ودراسته دراسة عميقة وغربلته وتكويره ، مسألة لا يعارضها عاقل ، والدليل على ذلك قضية التجديد في شكل القصيدة العربية الاسلامية ، رغم الجدل الذي مازال قائما إلى غاية اليوم حول قضية الشعر العمودي والحر وأيهما أنسب للقصيدة العربية ، وهل يمكن للساحة الأدبية الاسلامية بل للقصيدة الاسلامية بالذات أن تستوعب هذا النمط الجديد من الشعر ، وهل بمقدور الشعراء العرب والاسلاميين الابحار مع هذه الموجة وتقديم قصيدة في المستوى المطلوب ، الإجابة لن تكون سوى بالإيجاب والاثبات ، نعم لقد استوعب الشعراء الإسلاميون هذا الشكل الجديد وبعد أخذ ورد وجدل طويل إتضحت الصورة بشكل جيد وتأكد للجميع أن القضية ليست قضية شكل بقدر ماهي قضية المضمون ، والاسلام وفق تصوراته ومواقفه لا يقف بالمرصاد لكل ما هو جديد ، بل هو قادر على إستيعاب كل التطورات الفكرية والأدبية والتكنولوجية وتطويعها لخدمة أغراضه وأهدافه ، والحداثة مذهب أدبي غربي

جاء تتويجا للمذاهب الأدبية الغربية التي سبقته ، والساحة الأدبية الإسلامية ليست بحاجة إلى إستيراد مذاهب أدبية هكذا دون تمحيص وتحليل وغربلة ، وكما تقوم مصالح الجمارك والصحة والأمن بفحص البضائع المستوردة عبر المطارات والموانئ بغض النظر عن طبيعتها ومصدرها فقد تكون مواد ممنوعة أو سامة ، فيجب على الأمة الإسلامية أن تكون واعية حينما تحاول أن تستورد بضاعة ثقافية وأدبية أجنبية ، ولا يتعلق الأمر هنا بمجرد بضاعة ككتاب أو مجلة أو صحيفة ، إنما الأمر أخطر من ذلك فهو يتعلق باستيراد مذاهب أدبية قائمة بذاتها ومحاولة تطبيقها على الساحة الأدبية الاسلامية التي بنيت على تراث أدبي وفكري لا نظير له ، يقول المفكر والأديب السعودي الدكتور عدنان على رضى النحوي معلقا عن نشأة وأهداف الحداثة: (نعم إنها شغف بالمجهول ، بالتيه بالظلام ، شغف يحطم الواقع ويدمره ، ولكن لا ينفك إلى واقع أفضل إلا في خدر السكر وغيبوبة المخدرات وأحلام السكارى ، فلا عجب إذا أن يحسب بعضهم أن أصولها تعود إلى شاعر المخدرات الفرنسي" شارل بودلير1887-1821 م " الذي نشأ في أحضان المخدرات والشهوة الجنسية الفاجرة مع اليهودية سارة وعاش حياة اليتم والقسوة فلم يجد أمامه إلا حنان الجنس الداعر فقذف بودلير مآسيه كلها وفجوره وسكره وعهره في ديوانه الذي سماه -أزهار الشر -) وقد أشار الدكتور عدنان النحوي في كتابه" الأدب الاسلامي انسانيته وعالميته " إلى العوامل التي أدت إلى ظهور مثل هذه المذاهب الأدبية الفتاكة في المجتمعات الغربية وهي:

١-سيطرة الفكر الوثني على اليونان لفترة طويلة ثم على يد الامبراطورية الرومانية حين عنيت فيها بالحضارة اليونانية وآثارها وفكرها ثم إستمر التأثير في أوروبا إلى يومنا هذا.

٢-فشل المسيحية في تقديم البديل العملي الناجح للوثنية اليونانية ، فالمسيحية جاءت في أساسها إلى قوم محدودين وبيئة محدودة ولم تأت

إلى البشرية كلها، فلم تحمل معها مشاكل المجتمع الأوروبي على مدى التاريخ ، وعندما دعم قسطنطين المسيحية في أوروبا دعمها نفوذا وسلطانا، ولم يدعمها فكرا وعقيدة وإيمانا ، وكان حكم قسطنطين أقرب إلى الوثنية منه إلى المسيحية فنتجت ردود فعل عديدة زادت من الاضطراب والقلق.

٣- توقف المد الاسلامي سواء كان من الشرق أم من الغرب فحرمت أوروبا لحكمة يريدها الله سبحانه وتعالى من نور الايمان في مرحلة كانت هي في أشد الحاجة إليه.

فكونت هذه الأسباب الثلاثة الجو الذي زرع القلق والاضطراب في حياة أوروبا، وأنبتت المذاهب الأدبية المتلاحقة ، كل مذهب هو رد فعل لمذهب سابق، الكلاسيكي ، الرومانسي ، الوقعي ، الرمزي ، الوجودي ، وتتابعت المذاهب بعد ذلك وعم أوروبا الاضطراب والقلق وكلام لم ترفعه المصانع ولا الآلات ولا العلوم ولا الدراسات ، وهناك ظهرت الحداثة لتمثل ذروة الضياع والقلق وذروة الرمزية والسريالية والوجودية . وفي هذا التاريخ الطويل لايقف بودلير وحده وإنما يقف معه من فرنسا" مالار منه "وفيرلين " وفي أمريكا" إلاذيو وأرنست همنغواي " وفي انجلترا" ت إس ألبوت "وفي ألمانيا" وبكله "، ومن هنا نستطيع أن نستنتج أن المذاهب الأدبية في أوروبا كانت أشبه بردود الفعل ولم تكن تمثل حركة نمو طبيعي ، وكان كل مذهب يحمل في ذاته بذور سقوطه ليقوم مكانه مذهب جديد يعارضه ويناقضه . ـ الأدب الإسلامي إنسانيته و عالميته) و نظرة المسلمين الى أدب الحداثة شعرا و قصة و رواية ترتكز على المضمون و المحتوى ، ومامدى إرتباطه بالتصور الإسلامي للأدب ، فالأدب من المنظور الإسلامي هو وسيلة لا غاية ... وسيلة لتنمية الذوق الرفيع و زرع القيم الفضيلة ، و نشر الأخلاق الحسنة ، و التوعية و الترفيه عن النفس ، و القصص القرآني نموذج حي للمستوى العالي و الأسلوب الراقي الذي يستعمله من أجل توصيل

الفكرة ، و الحرص على نظافة المضمون مهما كان الحدث قبيحا ، كما هو الشأن في قصة سيدنا يوسف مع إمرأة العزيز ، أو قصة سيدنا موسى و الفتاة ، حيث قد بلغ الموقف ذروته من الإثارة لكن القرآن الكريم لم يتوقف كثيرا عند هذه النقطة ، لأنها مجرد لقطة عابرة في سياق الحدث ، و ليست هي الحدث ذاته ، و أهداف القصة تأخذ أبعادا أكبر من ذلك بكثير ، و لذلك نلاحظ أن من أهم خصائص أدب الحداثة هو الإنحراف العقائدي و الفكري ، وتجاوز كل الخطوط الحمراء في التعامل مع المقدسات و الثوابت الإسلامية ، أساسيات العقيدة ، و العبادات ، و النبي ﷺ و زوجاته و الصحابة الكرام ، تقديم مشاهد بورنوغرافية مثيرة و إعتبارها من ضروريات العمل الأدبي في القصة و الرواية ، و التركيز على الخيانة الزوجية و زنى المحارم و الشذوذ الجنسي كاللواط و السحاق ، و المبالغة في إستعمال المصطلحات الوثنية اليونانية و الرومانية و المسيحية ، في الوقت الذي يدعون فيه الى القطيعة مع التراث الإسلامي و لكن بإنتقائية واضحة فهم يختارون من هذا التراث الإسلامي ما يتوافق و أهدافهم الحقيرة من كتابات و أشعار شاذة و يسوقونها على أساس أنها نموذج الأدب السائد في أزهى العصور الإسلامية ، و بعض قصائد شعراء الحداثة خاصة في عز الحرب الباردة و التنافس بين الإتحاد السوفياتي و الولايات المتحدة الأمريكية ، تحولت الى بيانات سياسية و تملق للسوفيات و الحزب الشيوعي ، و لذلك نجد معظم أدباء الحداثة العرب تبنوا الماركسية و الشيوعية التي تمظهرت أدبيا فيما سمي ب الواقعية الإشتراكية ، ونحن لا ننكر على أي حال وجود هذه الآفات في المجتمع الإسلامي ، لكن معالجتها تقتضي الكثير من الحكمة و الحنكة و ليس بأسلوب الإثارة الذي يزيدها إشتعالا ، و بعض أدباء الحداثة يفتخرون بهذه الإنجازات و يعتبرونها تكسيرا لما يسمونه طابوهات ، فالروائي الجزائري الشيوعي الملحد رشيد بوجدرة مثلا و هو أحد رموز الحداثة في الجزائر ، يفتخر بأنه أول روائي عربي يشير الى مشكلة اللواط في روايته ، و روايات أمين الزاوي مليئة بمشاهد الجنس و الشذوذ ، و الحال أن في الحياة من المادة الخام و المواضيع الإجتماعية

و الثقافية و الإنسانية التي تستحق المعالجة القصصية و الروائية وحتى الشعرية ، و لذلك سيرتكز تقييمنا لأدب الحداثة كما قلت سابقا على المضمون ومدى ملائمته لطبيعة المجتمع الإسلامي المحافظ ، و هل حافظ أدب الحداثة على الأهداف النبيلة المرجوة عادة من الأدب شعرا ، و قصة و رواية أم لا ؟ و يمكن رصد أهم تجاوزات أدب الحداثة في القضايا التالية:

التصورات العقائدية و المنطلقات الفكرية.

الموقف من التراث الإسلامي .

اللغة و وظيفتها.

الأهداف و الغايات

الجمال الفني .

بالنسبة للتصورات العقائدية و المنطلقات الفكرية ، نلاحظ أن أدباء الحداثة العرب ينطلقون من خلفية فكرية غربية متأثرة بكل الموروثات الفكرية اليونانية و الرومانية و اليهودية المسيحية ، وبالتالي فإن نظرتهم الى الإسلام و موقفهم منه لا تتجاوز نفس المواقف الغربية ، و إن كان تأثير الإلحاد أكثر وضوحا في إنتاج أدب الحداثة . أما موقفهم من التراث فهو يتميز بنظرة إنتقائية تأخذ كل إنتاج يتفق مع توجهاتهم الفكرية و أهدافهم ، وهي نظرة مقتبسة من غلاة المستشرقين الذين تخصصوا في النبش في قمامة التاريخ الثقافي الإسلامي و إستظهار كل ما هو شاذ من قصص و أشعار و مواقف ، كقصص ألف ليلة و ليلة الخرافية وما جاء في كتاب الأغاني من أخبار ثقافية و أدبية شاذة ، و تختلف نظرة الإسلام الى اللغة عن نظرة أهل الحداثة إختلافا جوهريا ، فهي من المنظور الإسلامي وسيلة للتعبير وتوصيل الأفكار و الآراء ، و التعاملات اليومية و الدعوة و التفكير ، و اللغة هي الوسيلة الوحيدة و المفضلة للأدب لأداء وظيفته ، فهي من هذه الناحية محايدة و لا تتضمن أية حمولة أيديولوجية أو فكرية ، فقد تكتب باللغة الفرنسية

أدبا رفيعا و راق ، و قد تكتب بالغة العربية لغة القرآن الكريم ، شعرا و قصصا غير نظيفة ، كما تختلف الأهداف المتوخاة من الأدب بالنسبة للمسلمين عن الأهداف التي يطمح إليها أدب الحداثة ، فغاية الأدب شعرا و قصة و رواية هي تهذيب الأذواق ونشر الفضائل ، و تعبئة الأمة للتفكير و الإشتغال بالقضايا المصيرية الوطنية و القومية و الإنسانية ، و لابأس من إثارة مواضيع و قضايا إجتماعية عاطفية باسلوب جميل و رفيع ، يبتعد عن الغوص في أعماق المشكلة و تصوير المشاهد تصويرا واقعيا مباشر كما نراه في معظم قصص و روايات أهل الحداثة العرب ، و الأدب في نهاية المطاف هو وسيلة و ليس غاية و لذلك فإن مبدأ الفن للفن مرفوض و لا يتناسب مع طبيعة المجتمع الإسلامي المحافظ .

أدونيس رمز الحداثة الأدبية العربية

من الذين حاولوا التشبث بفكرة الحداثة وهي تكاد تكون جثة هامدة في عقر دارها ، هو الشاعر السوري الفينيقي أدونيس وإسمه الحقيقي أحمد سعيد ، وأدونيس كلمة ترمز عند الفينيقيين إلى إله الخصب ، منذ صغره لم تكن له شخصية واضحة المعالم ، يتبنى بكل سهولة وسرعة مذهلة كل ما يجده أمامه من أفكار ونظريات وطروحات ، دون تفكير أو تحليل لمنطلقاتها وأهدافها ، وكانت حياته الشخصية كحياة الشاعر بودلير ، خمر وجنس وشذوذ ، ينتمي عقائديا إلى الطائفة النصيرية التي تسيطر على الحكم في سوريا ، إعتنق في بداية حياته أفكار وطروحات المسيحي" أنطوان سعادة "رئيس الحزب القومي السوري المتطرف الذي دعت أدبياته إلى العودة سوريا للأصول الفينيقية ، وبالتالي التخلي عن الحضارة والعقيدة والتراث الاسلامي وشطبهم من تاريخ سوريا بجرة قلم ، هؤلاء وغيرهم كثير هم من سلالة أبي جهل وأبي لهب وأبي بن سلول، الذين وقفوا بالمرصاد في وجه الرسالة الاسلامية وحاولوا بكل الوسائل غلق المجال الأرضي والجوي حولها حتى لا يتسرب إلى الناس ، لكنهم فشلوا وخاب ظنهم ومسعاهم . أدونيس هو أول من يتعبد بصنم الحداثة ويدعو لها ويحاول

تسويقها عبر العالم الاسلامي ، وهو أحد الذين يفتخرون بإلحادهم أمام الملأ ، لا يملك من مقومات الابداع أو التنظير ما يستحق الاهتمام ، وكل كتاباته مجرد ترديد لمعاني وترجمة لأفكار وطروحات أساتذته الغربين ومن كلفوه بمهمة تفكيك الرأي العام وخلخلة الأوضاع الثقافية والفكرية ، وبث السموم والنفايات وبقايا الثقافة الغربية في العالم الاسلامي ، وفي أحسن الاحوال هي انتحال وسرقة أدبية سنكشفها بالدليل القاطع ، فالشاعر عبد القادر المازني كما تذكر مصادر موثوقة قد ترجم بعض الأشعار من الأدب الانجليزي بحكم إتقانه الجيد لهذه اللغة ، ونسبها لنفسه كما أن شاعر فلسطيني إستوحى بعض أشعاره من كتابات وأشعار مالك حداد حسب ما صرح به الأديب الفلسطيني لجريدة الشروق اليومي وفي هذا السياق يقول الأستاذ راضي صدوق في مقالة له نشرت بمجلة الأدب الاسلامي ع 20 تحت عنوان نظرات في الشعر العربي في القرن العشرين" نستطيع أن نجد قصائد كثيرة لبعض أعلام التجديد في الشعر العربي المعاصر مثل المازني والسياب وخليل الحاوي وأدونيس تكاد تكون مقتبسة أو منسوخة حرفيا شكلا ومضمونا من بعض قصائد أعلام الشعر الانجليزي أو الفرنسي ، وقد كشف الشاعر عبد الرحمان شكري زميله إبراهيم المازني عندما وجده ينقل حرفيا عدة قصائد لشعراء إنجليز ثم يقوم بإعادة صياغتها باللغة العربية ونسبتها لنفسه ، وكتب شكري في مقدمة ديوانه الخمس سنة١٩٨١ م يقول: لفتني أديب إلى أن قصيدة المازني التي عنوانها" الشاعر المحتضر " مأخوذة من قصيدة أدوني للشاعر شيللي الانجليزي ، كما لفتني أديب آخر إلى أن قصيدة المازني" فتى في ساق الموت " هي للشاعر الانجليزي هو ، ثم عدد شكري قصائد أخرى للمازني أخذها عن شعراء إنجليز ونسبها إليه" ، وكتب شكري مقالا في مجلة المقتطف جاء فيه "إطلعت على مقالات المازني في إبن الرومي والجزء الأكبر منها ليس في ابن الرومي بل في العباقرة والعظماء ، إذ أن أجزاء كبيرة منها مأخوذة من كتاب عن شكسبير من تأليف الشاعر الفرنسي فيكتور هيجو ، وبعضها من مقالات توماس كالابل الانجليزي ، أما دجال الحداثة

وزعيم الطائفة الحداثية أدونيس فقد اكتشف النقاد المعاصرون ودارسو الأدب المقارن أن معظم إنتاجه الفكري بشقيه التنظيري والابداعي منقول عن الأدب الاجنبي شكلا ومضمونا ، ويعود الاستاذ راضي صدوق فيوضح أكثر في الموضوع نفسه قائلا " وبالنسبة للشاعر على أحمد سعيد أدونيس فالحديث فيه وعنه ذو شجون نبدأ باعترافه بتأثره الكبير ببعض الشعراء الفرنسيين حيث يصرح في مقال عنوانه ' لسان جون بيرس وأنا ' نشره في مجلة المواقف قائلا :أعلن أني أتأثر بكل ما يجري في العالم والشعر العظيم هواء العالم ، كل من يتنفس يتأثر ، وطبيعي أن هذا الذي يقوله أدونيس كلام جميل لا إعتراض عليه لو أن أدونيس تأثر بالشعر الانساني العظيم فقط ، لكن الحقيقة أنه في جميع قصائده الحداثية وتنظيراته عن الحداثة ، كان يعتمد على شعراء الحداثة الفرنسين فاقتبس ونقل وأخذ ونسخ عنهم قصائدهم البارزة وتنظيراتهم الفكرية والنقدية ، ونسبها إلى نفسه وروج لها في محيط الشعر العربي الحديث دون أدنى إشارة إلى أصحابها ومصادرها ، وقد تصدى شاعر ودارس يقيم في المغرب الشقيق كان من تلامذة أدونيس ، لكشف أستاذه في كتاب كامل بعنوان" أدونيس منتحلا "نشره عام1990 م في الدار البيضاء بالمغرب وقد تناول كاظم جهاد وهو إسم الشاعر الدارس ، الانتحال الفكري و الشعري و الشكل عند أدونيس متهما إياه بالسرقة من الشاعر الفرنسي مبشونيك والشاعر بونفوا كما اتهمه باستقاء تنظيراته من طروحات فلسفية وفكرية لكل من هايدغر و أكتافي نات وصلاح ستيتية ويونو ، وكذلك كشف الشاعر والباحث العراقي سامي مهدي سرقات عديدة لأدونيس نشرها في كتاب له بعنوان" أفق الحداثة وحداثة النص " وقد عمد هذا الباحث إلى مقارنة نصوص عديدة لأدونيس بنصوص فرنسية سطا عليها أدونيس وصاغها باللغة العربية وبأسلوبه الخاص ، وفي هذا الكتاب يقول سامي مهدي": إن أدونيس كان معتمدا في مفاهيمه على التراث السوريالي ولاسيما تراث رانبو الأب الشرعي للسوريالية .وبريتون معلمها الأول ، وجلي أن هذه المفاهيم التي تشكل جوهر السوريالية وأهم عناصر تقنياتها هي في الوقت

ذاته العمود الفقري الذي تستند إليه الحداثة الأدونيسية ، وإذا أضفنا إلى ذلك ما يردده أدونيس من أفكار الرفض والانقطاع والتمرد والهدم والتجاوز والمغامرة ، واستقصاء المجهول ورفض ما هو عقلاني ومعقول ومنطقي وتحرير المكبوت ، وتسمية اللامسمى والاحتفاء بالحب والجسد وجدنا أن الأدونيسية ليست سوى صورة مشوهة أو معدلة من السوريالية

نظرات في كتاب مقدمة للشعر العربي

عندما يكتشف العالم أن زعيم الحداثة في العالم الاسلامي ما هو في حقيقته سوى سارق لمجهودات غيره ، منتحلا لإبداعات وتنظيرات أساتذته من الغربيين الذين إنبهر بفكرهم وحاول نقله حرفيا والتباهي به في الساحة الثقافية العربية الاسلامية ، أما النخب التي لا تجيد غير اللغة العربية والتي تجيد لغات أخرى لم تحاول البحث أو الاطلاع على الآداب الأجنبية من مصادرها الأصلية ، فتكتفي بالإعجاب بما يسميه أدونيس نفسه إبداعا وتنظيرا وما هو بإبداع ولا تنظير بل مجرد سرقات أدبية وترجمة حرفية من الآداب الأجنبية ، وحتى كتابه مقدمة للشعر العربي هو من دون شك محاولة لترديد أفكار وكتابات أدباء ومفكرين من فرنسا على وجه الخصوص وقد تصدى لتحليل هذا الكتاب وفق رؤية إسلامية معتدلة وموضوعية المفكر والأديب الاسلامي الفلسطيني الدكتور رضا عدنان النحوي (رحمه الله) دون إشارة إلى قصة السرقة والانتحال إذ يقول "يأخذ في كتابه هذا روائع الأدب الشعر العربي فيأخذ ما تحمل منه معاني الإيمان فيحولها إلى معاني إلحاد وضلال ، ويأخذ ما يحمل منه فتنة وفسادا فيمجدها ويجعلها النموذج الذي يحتذى به ، ويجمع هذا وذاك في أسلوب مضلل ليهدم الكلمة واللغة والدين والفكر الاسلامي الحق ، يبدأ في تحليله بالشعر الجاهلي ويحيطه بهالة من الألفاظ المغرية في رنينها وطنينها دون أن تحمل معنى محددا واضحا وصادقا، ولكن بإمكانها أن تفعل فعلتها في بعض النفوس ، فتستدرجها إلى نص فاسد محرم ، قد لا يشعر بعض القراء العاديين بهول جريمة الكلمة فيه وهي

محاطة بزخرف كاذب وفتنة مضللة ، يقول أدونيس في صدد تحليله للشاعر الجاهلي وطبيعة شعره وأدبه لم يكن ينظر إلى أشياء مسبقة ثم إن شعوره بالانفصال عنها هو شعور كامل بذاته المستقلة... الانسان هو مقياس الأشياء ، يمضي في الحديث عن الشاعر الجاهلي بهذا التناقض والغموض وعدم التحديد فإذا كان الشاعر الجاهلي يشعر أنه منفصل عن الأشياء فكيف يعيده أدونيس إليها ليكون مقياسا لها ؟ ولماذا هذا الخلط والتناقص والاسفاف في حق إسم الجلالة؟ الشاعر الجاهلي كان يتحدث في شعره عن بيئته وعن الموت والحياة عن الحكمة والتجارب ، وكانت بيئة الشاعر الجاهلي متعددة المصادر ففيها بقية من دين إبراهيم عليه السلام تربطه بالكعبة والبيت الحرام وتربط بها حركته وتجارته وفيها موجة من أهل الكتاب وفيها اتصال مع الفرس والرومان ، كلها مصادر تؤثر في حياته وفكره فكيف يحق لأحد أن يدعي بأن الشاعر الجاهلي لم يكن ينظر إلى الأشياء بأفكار مسبقة ، ثم يتناول بعض شعراء العصر العباسي ليقلب الموازين ويختلق أشياء ويمتدح الباطل ويزين الإثم والمعصية والفساد ، يقول عن أبي تمام أنه حرر الشعر من الشكل الجاهز ، إن أبا تمام نفسه لو يسمع هذا الكلام لذهل ودهش ،كان أبو تمام ملتزما بعمود الشعر محافظا على الشكل ، إن أبا تمام التزم في شعره بكل قواعد البلاغة والبيان والنحو والصرف والعروض والأوزان والقوافي ، و جاء في ميدان الشعر العربي ليقدم أسلوبه المتميز وبيانه الرائد ، ثم يتناول الكاتب الشاعر أبو نواس ليمجد سقطته وسقوطه وخمره ومجونه وليرى في سلوك أبي نواس هذا ثورة وتجديدا وحداثة إذ يقول عن أبي نواس أنه"بودلير العرب " ،" شعر أبو نواس مصابيح لذلك لا يخاف العقاب بل يفعل ما يؤدي فعله إلى العقاب " ويمضي الكاتب في حديثه عن أبي نواس في جمل عائمة تائهة ضائعة المعالم والمعاني فيقول "هذا ما يتيح لنا أن نستبق الوجود ونكون ما لا يقدر أن يكونه البدء والعناية الحياة والموت في لحظة واحدة"، إنها كلمات تفوح برائحة الخمرة وتدور دورات الثمل وتترنح ترنح السكران وتنشط في أكثر من سبل معوجة تائهة ، ويتابع الكاتب قائلا ": لا تعود

طبيعة الأشياء وموضوعات بل تصبح رموزا وكلمات وصور تبطل الأشياء أن تكون إمتدادا للطبيعة ، أبو نواس شاعر الخطيئة لأنه شاعر الحرية" ، عجب في أن الكاتب لم يعد يرى طبيعة الأشياء والموضوعات ولكن العجب أيضا أن يتجرأ أحد الناس ويجعل الخطيئة حرية ، لم يكتف بمجتمع الخطيئة والجريمة والذئاب والوحوش لكنه يريد مجتمع الكفر لذلك يطرب وهو يقول" والبعث عنده خرافة "، ثم يقول عن أبي نواس" هكذا أبو نواس فصل الشعر عن الأخلاق والدين إنه الانسان الذي لا يواجه الله بظن الجماعة وإنما يواجهه بدينه هو" ،-أستغفر الله - وعندما يتحدث عن الشاعر ديك الجن الذي قتل زوجته بتهمة هي بريئة منها فيندم ديك الجن نفسه عندما يكتشف حقيقة براءة زوجته لكن الكاتب لا يريده أن يندم أو أن يبكي إن الكاتب يريد أن يجعل أقبح جريمة في حياة الانسان جريمة القتل الظالم ، القتل المجنون ، القتل لمجرد الشك جريمة ممجدة"، هذه الخطيئة الممجدة تنقلب عند ديك الجن إلى جريمة ممجدة وضرورية كتوكيد أعلى ومطلق للحرية والشرف وجوهر الشخص الانساني ، ثم ينتقل إلى المتنبي شاعر البطولة والرجولة الذي لم يذق في حياته طعم الخمر رغم مظاهر اللهو والترف التي كانت تحيط به ، ويبحث في شعره عن شذوذ ليمجده وتيه ليعظمه ويقول عنه ":إنه أول شاعر يكسر طوق الاكتفاء والقناعة"، ويقول أيضا "سكون الشعر في هذه الحالة مفاجئ غريب عدو المنطق والحكمة والعقل " ويعلق أن العالم ليس إلا هوى الروح وجموحها تجعل الهوى ربا- أستغفر الله -وهكذا بنفس الطريقة ونفس الأسلوب يتناول شعر أبي العلاء وأبي العتاهية ولا يكتفي بذلك ، بل يذهب بعيدا إلى أعماق وأسس الشعر العربي ليحطمها الواحدة تلوى الأخرى بعد تحطيم اللغة وتخريب المعنى ، ويذهب إلى اقتلاع أصول الشعر من أساسه ويحاول التشويش على العروض والقوافي وتشويه صورة مؤسسها الأول الشيخ الخليل بن أحمد الفراهيدي ، أدونيس لا تعجبه الإيقاعات الموسيقية التي تضبط الشعر وتميزه عن الكلام العام المنثور فهو يبتغي تكسيرها وخلخلتها حتى تخلوا الساحة له ولأمثاله يمرحون ويعبثون بأي كلام حتى تمحى الفوارق بين

الشعر والنثر، حاول ضرب جذور الشعر وأصوله في دعوة صريحة إلى إلغاء العروض ليصبح الشعر كما هو عند الحداثيين مجرد كلمات مرصوصة وموضوعة ومرتبة ، مجرد هذيان سكارى وبوح مرضي آيسين من الشفاء ـ كتاب الحداثة من منظور إيماني) ثم يستطرد الدكتور على رضا النحوي في نقده لكتاب مقدمة للشعر العربي الذي لا يشك لحظة أنه منقول حرفيا عن بعض الدراسات التي ألفها المستشرقون عن الشعراء العرب.." : (ثم يمضي في حديثه ليهدم الشعر وينثره ذرات تائهة في الفضاء لا تكاد تمسك بشيء منها فيقول : الذين يحتجون بأوزان الخليل ذلك الأصولي الكبير لا يفهمون معناها ولا دلالتها فهو لم يقصد أن تكون قاعدة للمستقبل وإنما وضعها ليؤرخ بها الايقاعات الشعرية المعروفة حتى أيامه لكن الإيقاع كالإنسان يتجدد ، فالخليل بن أحمد لم يضع البحور لكي يؤرخ فما هو بالمؤرخ ولكن الخليل اكتشف طبيعة أصيلة في اللغة ، كما اكتشف غيره قواعد النحو و الصرف وقواعد البلاغة والبيان إنها كلها خصائص ثابتة في طبيعة اللغة العربية التي اختارها الله على علم عنده لتكون لغة الوحي والرسالة ، لغة الانسان الطاهر الواعي الذي لم يقتله الخدر والسكر ولم تضيعه الشهوة والجريمة ولم يسقط في مهاوي الكفر ، وإذا كان الايقاع كالإنسان فالإنسان ثابت نعم الانسان هو الانسان في طبيعته ونفسيته ومادته وروحه ، الانسان هو الانسان في كل زمان ومكان تتغير الظروف وتطرأ المستجدات في حياته وبيئة وهو مزود بكل أسباب التكيف مع الظروف والتأقلم مع الطبيعة ، الانسان هو الانسان منذ خلق الله آدم وحواء ، في ملامحه في قسمات وجهه في طبيعة تكوينه البيولوجي في مزاجه في مشاعره وأحاسيسه ولم تسمع يوما أن الانسان ولد بملامح غير الملامح التي نعرفها في الانسان ، فالإنسان كائن مميز عن بقية المخلوقات لم تتغير ملامحه ولم تتبدل ولم تتجدد ، الانسان هو الانسان جسم وأطراف ووجه عينين ولسان وشفتين ، لقد خان التعبير عراب الحداثة والمجون في العصر الحديث أدونيس ولم يتمكن من التعبير عن الفكرة بصورة جيدة لأنه ينقل عن أسياده حرفيا ويردد كلماتهم وطروحاتهم كالببغاء ، فالإنسان مخلوق لا يمكن أن

يتجدد في شكله وصورته التي خلقه الله عليها . طريقة التفكير ، رؤيته للأشياء ، مواقفه ، رؤاه ، هي التي يمكن أن تتأثر بالظروف والمستجدات ، هنالك ثوابت عامة وأصول غير قابلة للتغيير والتجديد لكن هناك متغيرات قابلة للتفسير والاختلاف، فعن أي تجديد في موسيقى الشعر يتحدث أدونيس هل يسمي ذلك الكلام المنثور المرصوص الذي لم يلتفت إليه إلا نفر قليل شعرا ؟ ماهي البحور والإيقاعات الجديدة التي أضافتها الحداثة ، من قبلها ومن بعدها كل المذاهب والمدارس الأدبية الغربية التي يراد فرضها بأي شكل في الساحة الأدبية العربية والإسلامية ؟ منذ اكتشف الخليل بن أحمد تلك الاوزان والبحور لم يتمكن أحد من النقاد والأدباء على مر العصور من إضافة ولو بحر فريد إلى مكتبة الشعر العربي ، التجديد في أوزان الشعر بالنسبة لأدونيس هو دعوة مبطنة للتخلي عنها بكل بساطة وركوب موجه ما يسميه بالشعر المنثور ، هي أفكار وأطروحات سبق للعديد من المستشرقين و أذنابهم أن رددوها وحاولوا إقناع النخب العربية و الإسلامية بها ، لكن لا أحد من أدباء العرب المخلصين المدركين لأسرار لعبة المستشرقين والمخابر الأجنبية إقتنع بهذه الأفكار التي غلب عليها التمرد على قواعد اللغة العربية بدعوى الغموض و إعتماد العامية كلغة للإبداع والصحافة بكسر الاوزان والايقاعات الأصلية و كلها دعوات وشعارات يتبناها أعداء الأمة الإسلامية ، ويمضي الدكتور على رضا النحوي في نقده الموضوعي لكتاب أدونيس ليختم بحديثه عن الوزن والقافية فيعتبره مقدمة لهدم قواعد اللغة العربية والبلاغة والبيان والمعاني ثم النحو والصرف ثم اللغة كلها ، دون أن يمنعه ذلك من أن يستخدم بعض ألفاظ الاطراء تسهيلا لمهمة الذبح والقتل أو الهدم والتدمير ، يقول أدونيس :فحيث تحيد اللغة عن طريقتها العادية في التعبير والدلالة " ويقول أيضا" فإن القصيدة الجديدة مبدأ مزدوج الهدم لأنها وليدة التمرد والبناء" ، ثم يشتد في حربه على اللغة وفي خدره وغيبوبته فيقول" إن تحرير اللغة من مقاييس نظامها والاستسلام لمدها الجواني يتضمنان لاستسلام بلا حدود إلى العالم" ثم يتابع قائلا " وهذا يؤدي إلى القضاء على علم المعاني "

وكأن أدونيس ينقل هذا الاستسلام عن الحركة الدادائية ومحاربة اللغة وتفكيكها وهدمها" والتراث الثقافي والفكري وتاريخ الأدب العربي منذ عصر الجاهلية إلى يومنا هذا لا يشكل بالنسبة لأدونيس سوى ماض ينبغي تجاوزه ولكن إلى أين ؟ لا يجيبنا أدونيس ويتركنا نسير في الفراغ والمجهول واتباع السراب وتجاوز الماضي و الأشكال والمقاييس والمفاهيم التي نشأت عن أوضاع وحالات مرتبطة بزمانها ومكانها وبات من الضروري أن يزول فعلها، إن الماضي لم يعد يهم الشاعر الجديد كقدسية مطلقة ـ نفس المصدر) وأدونيس الذي يفتخر بإلحاده ولا يخجل منه لم يكتف باستيراد نظريات وأطروحات وأفكار المستشرقين والنقاد الغربيين وأساتذة المخابر الأجنبية فيما يتعلق بالأدب لكنه سمح لنفسه بالتدخل في قضايا عقائدية جد حساسة ، وتجاوز الخطوط الحمراء المسموح بها في عالم الفكر والتنظير ، و تطاول على ثوابت الأمه الاسلامية وحاول تشويه صورة التصور الاسلامي لله والكون والحياة وها هو يقول" الله في التصور الإسلامي التقليدي نقطة ثابتة متعالية منفصلة عن الانسان ، التصور دون ثبات الألوهية جعله حركة في النفس في أغوارها إزالة الحاجز بينه وبين الانسان ، وبهذا المعنى قتله وأعطى للانسان طاقته التصور يحيا في سكر يسكر بدوره العالم وهذا السكر نابع من قدرته الكامنة على أن يكون هو الله واحدا صارت المعجزة تتحرك ليس بيديه ـ مقدمة في الشعر العربي" أستغفر الله ، هذا كلام يقوله إنسان عاقل!؟ يزعم أتباعه أنه أديب ومنظر ومفكر وهو ينقل إلى العرب والمسلمين تصورات خاطئة عن الله لا نجدها سوى في بعض الديانات الوثنية التي إنقرضت ، فكأنه يعيد إلى الأذهان أفكار الحلاج وإبن عربي ، و اخوان الصفا و غيرهم من الشخصيات و التيارات الفكرية التي خرجت عن السياق الفكري الإسلامي العام ، يقول أدونيس بنفس الوقاحة المعتادة عنه (عندما تذوب الفوارق الجوهرية بين الله والانسان ، الانسان الله ليخلو له الجو فيعيث فيه فسادا ولعبا ولهوا وخمرا ومجونا وشذوذا دون رقيب أو حسيب لا في الدنيا ولا في الآخرة نفس المصدر) هكذا يتصور عراب الحداثة الأمر بمثل هذه

السذاجة التي لا تصدر حتى عن المجانين أو مدمني المخدرات ،والتصوف الاسلامي وهو قمة التدين والفرار إلى الله هو الاحسان ومراقبة الله، نجده عن أدونيس مجرد حالة سكر وكان أهل التصوف من عباد الله الصالحين ، يصورهم هذا الشاذ بمجموعة من المرضى نفسيا يلتفون حول زجاجة خمر وثمانية جواري ويملأ الكؤوس وعندما تدور الخمر في رؤوسهم ويغيبون عن وعيهم يتعب العالم بدوره تفاعلا معهم وتأثرا بهم وكأن العالم تحت تصرفهم يا له من هراء يا لها من أفكار سطحية هشة قذرة عفنة هذا هو أدونيس خادم الأفكار الشاذة ومروجها في العالم الاسلامي.

الإنحراف العقائدي و الفكري لأدب الحداثة

هناك العديد من الإنحرافات العقائدية و الفكرية يمكن تسجيلها بمجرد قراءات عابرة لمتن ما يسمى بأدب الحداثة بصفة عامة و الشعر بصفة خاصة ، و هناك أيضا العديد من الكتب و الأطروحات العلمية التي تناولت هذا الموضوع بالعرض و الدراسة و التحليل ، وما يهمنا في هذا الكتاب هو تنوير الشباب المسلم بخطورة أدب الحداثة على العقيدة و الأخلاق ، فماذا يقول أدونيس عن الله جل جلاله ؟ (الله في التصور الإسلامي التقليدي نقطة ثا بتة متعالية منفصلة عن الإنسان ، التصوف ذوب الألوهية جعله حركة في النفس ، في أغوارها ، أزال الحاجز بينه و بين الإنسان ، و بهذا المعنى قتله ، و أعطى للإنسان المتصوف طاقته ، التصوف يحيا في سكر يسكر بدوره العالم ، و هذا السكر نابع من قدرته الكامنة على أن يكون هو و الله واحدا ، صارت المعجزة تتحرك بين يديه ـ مقدمة للشعر العربي ص: ١٢٧) هذا هو تصور أدونيس رمز الحداثة العربية للألوهية .. نقطة ثابتة متعالية سبحان الله ، و التصوف الذي يعشقه الحداثيون هو نفس التصوف الذي جنن أساتذتهم المستشرقين هو ليس التصوف السني الجميل و الزهد و الإبتعاد قدر الإمكان عن مفاتن الدنيا ومغرياتها ، ولكن هو التصوف الفلسفي الحلولي البدعي الذي تبناه إبن عربي و الحلاج و السهروردي

و قد نفذ فيهم حكم الإعدام من طرف الخلافاء ، و في أدب الحداثة العربية تتجلى الكثير من مظاهر الإنحراف الفكري و العقائدي و سنبدأ من الشعر ونختار نماذج من قصائد شعراء الحداثة التي سجلنا فيها تجاوزات عقائدية و فكرية خطيرة ، حتى يتبن للناس زيف هذا الأدب و إبتعاده عن المرجعية الإسلامية الأصيلة ، فالشاعر أدونيس يمنح النطفة صفة جليلة من صفات الله و هي الخلق ، و هو في هذه القصيدة يخاطب صديقه مهيار الديلمي الشاعر الفارسي الشعوبي ، الذي إفتتن به و جعله من رموزه الأثيرة

لم تراني عيناك

بكرا كماء النطفة الخالقة

لم تراني أقبل من هناك

في موكب النذور

و في خطابي العشب و الصاعقة

غدا غدا في النار و الربيع

تعرف أني حاضن البذور

غدا غدا توقن بي عيناك

و يقول في قصيدة بعنوان ترتيلة البعث:

فينق فينق

يا طائر الحنين و الحريق

يا ريشة

ساحبة وراءها الظلام و البريق

مسافر خطاك عمر زهرة

لفتتك إنخطافة و ناظراك منجم

مسافر زمانك الغد الذي خلقته

به تصير خالقا

به تصير طينة

تتحد السماء فيك و الثرى

و الإله عند أدونيس كل كل شيء محبوب لديه ، فقد يطلق صفة من صفات الله و هي الخلق على زوجته أو على حبيبه الأبدي مهيار الديلمي .

أسأل ماذا أنشد

لزوجتي ، لهذه الوالهة ، الخالقة ، الحب على مثالها

و عن مهيار الديلمي يقول:

ذاك مهيار قديسك البربري

يا بلاد الرؤى و الحنين

حامل جبهتي لابس شفتي

ضد هذا الزمان الصغير على التائهين

ذاك مهيار قديسك البربري

تحت أظفاره دم و إله

إنه الخالق الشقي

و يتطرف أكثر فأكثر أدونيس و ربما تنسيه الخمرة و المخدر ما يقول فيحسب نفسه هو الخالق ، الذي يملك الشمس و القمر و الرعد ، ويبالغ في تقمص صورة الإله خالق السماوات و الأرض .

أخلق أرضا تثور معي و تخون

أخلق أرضا تحسستها بعروقي

و رسمت سماواتها برعدي

و زينتها ببروقي

حدها صاعق و موج

و راياتها الجفون

أما الشاعر عبد العزيز المقالح ، فلا يبتعد كثير عن نفس التصورات الوثنية لله سبحانه و تعالى ، فالله عز وجل هو في تصور الشاعر شيء أو مادة قابلة للتغيير و التحول ، كأي مادة ، و الأرباب عنده كثير أصناف و أنواع ، فالأغنية الثورة رب ، و هناك رب قادم من هوليود في أشرطة سمعية بصرية ، وفي رزم الدولارات ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

صار الله رمادا

صنما

رعبا في كف الجلادين

أرضا تتورم بالبترول

حقلا ينبت سبحات و عمائم

بين الرب الأغنية الثورة

و الرب القادم من هوليود

في أشرطة التسجيل

في رزم الدولارات

رب القهر الطبيعي

ماذا تختار؟

و الشاعر العراقي بدر شاكر السياب ، ينسج على نفس المنوال ويشكك في وجود الله

نرى الله يسأل الصغار في قراه

ما القمح ؟ ما التمر ؟

ما الماء ؟ ما المهود ؟ ما الإله ؟ ما البشر ؟

فكل ما نراه

دم ينز أو حبال ، فيه ، أو حفر

أكانت النساء و الرجال مؤمنين

بأن في السماء قوة تدبر ؟

تحس .. تسمع الشكاة .. تدبر ؟

ترق .. ترحم الضعاف .. تغفر الذنوب .

أما الشاعر البياتي فيبالغ في تقديس الحرف لدرجة يجعل منه إلها يعبده و يصلي إليه.

أيها الحرف

الذي علمني حب الحياة

أيها الحرف الإله

آه لا تطفىء مصابحك ، آه

كل ما أكتبه محض صلاه

لك للعالم ما أكتبه

أما نزار قباني الذي أثر في كل الأجيال ، و أصبحت قصائده تتردد منسوخة في كل حين ، فقد تجاوز كل الأعراف و الحدود و خرج عن الصف بإدعائه الألوهية .

لا تخجلي مني فهذه فرصتي

لأكون ربا

أو أكون رسولا

و لا تحسبي أن قلبي تحجر

فاليوم أخلق منك إلها

و أجعل نهديك قطعة جوهر

و قد تخصص نزار قباني ملهم الشعراء الشباب في العالم العربي بالسخرية بالشعائر الإسلامية (خطبة الجمعة و الأئمة) و ، باللغة العربية ، فهو يشعر بالنقص عندما يكتب بها ، لا لشيء فقط لأنها لغة القرآن و اللغة الرسمية للأسلام و المسلمين .

لو أعطى السلطة في وطني

لقطعت نهار الجمعة لسان الخطباء

و قطعت أصابع من صبغوا بالكلمة أحذية الخلفاء

و جلدت جميع المنتفعين بدينار

أو صحن حساء

و جلدت الهمزة في لغتي

و جلدت الياء

و ذبحت السين و سوف

و تاء التأنيث البلهاء

و الزخرف و الخط الكوفي

و كل ألاعيب البلغاء

و كنست غبار فصاحتنا

و كل قصائدنا العصماء

وفي الوقت الذي يتفق أدباء الحداثة أقتداء بأساتذتهم المستشرقين ، على نبذ التراث و القطيعة معه ، التراث الإسلامي الأصيل خاصة في بعديه الفكري و الأدبي ، يتسللون خفية لهذا التراث و ينتقون منه ما يوافق أهدافهم الحقيرة ، وفي نفس الوقت ينهلون من التراث اليوناني و الروماني و اليهودي و المسيحي ما يشاؤون ، و يبالغون في تضمين قصائدهم الأساطير و الخرافات و المصطلحات الوثنية و المسيحية ، فكلمات إزيس ، و عشتار ، و زيروس ، سيزيف ، أوديب ، ليعازر ، يوحنا المعمدان ، الصليب ، الكنائس ، الأجراس ، النواقيس ، زرقاء اليمامة ، تتردد كثيرا في متن شعراء الحداثة ، و يعتبر السياب

من الشعراء العرب الذين شغفوا بالأساطير اليونانية خاصة ، و بالغوا في إستعمالها. فنراه يقول :

ليعوا سر بروس في الدروب

و ينبش التراب عن إلهنا الدفين

تموزنا الطعين ...

إلهنا الفتي لة يبرعم الحقول

عشتار ربة الشمال و الجنوب

تسير في السهول و الوهاد

تسير في الدروب

تلتقط منها لحم تموز إذا أنتثر

تلمه في سلة كأنه الثمر

و شعراء الأرض المحتلة فلسطين ، محمود درويش ، سميح القاسم ، توفيق زياد ، هم اكثر الشعراء العرب توظيفا للمصطلحات و الأساطير اليهودية ، و هم يفتخرون بجنسيتهم الإسرائلية ، و عضويتهم في الكنيست الإسرائيلي ، عن الحزب الشيوعي ، و محمود درويش بالذات و هو الذي تسميه الأدبيات السياسية و الثقافية بشاعر المقاومة كان عاشقا لفتاة يهودية تبين فيما بعد أنها مدسوسة من طرف الموساد الإسرائيلي ... سميح القاسم و هو من شعراء الداخل الفلسطيني ، بلغ به التأثر بالفكر اليهودي أن كتب قصيدة بالعبرية تقريبا ، يختمها بمعبود الماركسيين العرب شي غفارا ، يقول فيها:

صرح ليفي أشكول

شرع درك هرشتفلس كرش

الملك يقول:

برش تفتر حشتر لشند يثل

أمريكا فقدت إحدى قطع الأسطول

هدد مكنا مارا

إبن المس..... طول

اليوم أحرر هذا الخبر

أرنستو تشي غيفارا

يبني قمرا

في أفق ما

نكتفي بهذا القدر من النماذج الشعرية و هي كثيرة جدا ، و هناك الكثير من المراجع التي تعرضت الى نقد شعراء الحداثة العرب يمكن الرجوع اليها .

قصص الشواذ و روايات الجنس

لا تقتصر فضائح أدباء الحداثة العربية على الاقتباس من مكتبة الأدب الأجنبي و السرقات الأدبية ، و النزول بالشعر العربي إلى مرتبة سفلى شكلا ومضمونا ، و تحويله من تعبير صادق عن خلجات النفس وآهات الروح إلى كلمات مصفوفة وصور فاضحة تلتقط كل ما هو شاذ و قبيح ووسخ ، بل تعددت مهازلهم إلى مختلف أجناس الأدب والفنون و ما تنتجه بعص المؤسسات الاعلامية العربية العمومية أو الخاصة من أفلام ومسلسلات وكلمات هو نتاج وتتويج لمفهوم الحداثة في أبشع صورها ، لأن معظم هذه الأفلام و المسلسلات تتكئ على

كتابات الحداثيين العرب الذين تمتلأ كتاباتهم بالمفردات السلبية والكلمات المعكوسة والصور المقلوبة ، خلخلة للواقع ، تخريبا اللغة و تكسير الثابت ... الخ ، و لأن المساحة مخصصة لهذا الكتاب لا تكفي لعرض نماذج كثيرة من قصص و روايات أهل الحداثة فإننا نقتصر على بعض النماذج .

عند تحليل بعض الروايات التي أصدرها أدباء الحداثة نصل إلى وجود جملة من القواسم المشتركة التي تكاد تجعل هذه الروايات لا علاقة لها بالواقع العربي الإسلامي ، و كثير من الروائيين الحداثيين العرب يتهمهم زملائهم بالانتحال والسرقة الادبية و الاقتباس من مكتبة الأدب الأجنبي ، عندنا في الجزائر مثلا نجد قائد فرقة الحداثة و زعيمها الأول رشيد بوجدرة أتهم في السنوات الماضية بسرقة أفكار و صور ومشاهد في روايته ألف عام من الحنين من الروائي الأمريكي اللاتيني غابريال ماركيز ، والأديبة الجزائرية أحلام مستغانمي أتهمت بسرقة أفكار و مشاهد وصور روايتها ذاكرة الجسد من كاتب عراقي معروف، وظاهرة السرقات الأدبية هي ظاهرة سلبية ظهرت مع بداية القرن العشرين ، و اتخذت أشكالا متعدة و استعملتها بعض الدوائر الغربية لتسريب معلومات وأفكار عبر مجموعة من نجوم و قادة الفكر ، الذين بامكانهم قيادة الرأي العام و التأثير فيه لكن خطتهم فشلت ولم تحقق الأهداف المرجوة منها لأن طبيعة المجتمع الاسلامي تختلف شكلا ومضمونا عن طبيعة المجتمعات الغربية.

العنصر الثاني الذي يميز روايات و قصص أهل الحداثة هو ما يسمونه بكسر الطابوهات وهو مصطلح غربي مستورد ، يعني بكل بساطة الخروج عن المألوف و تجاوز المسموح به شرعيا وأخلاقيا و إجتماعيا ، واختراق الضوابط و الحدود التي يضعها المجتمع لحماية أفراده من التيه والضلال و الانحراف ، و بمعنى أدق ضرب المجتمع في أهم مواقعه الحساسة و عزله عن دينه و أخلاقه و حتى عاداته و تقاليده ، ليصبح نسخة مشوهة عن المجتمع الغربي من الناحية الأخلاقية و الإجتماعية بصفة عامة ، وتكسير الطابوهات تعني في مفهوم أهل الحداثة تحويل

النص الأدبي قصة او رواية إلى كلمات إثارة للغرائز الطبيعية الهادئة وعبارات تحريض عل الانحراف الاخلاقي ، و صور تدعو مباشرة إلى السوء و الفحشاء ، القصة والرواية عند أهل الحداثة ليست تعبيرا عن تجارب إنسانية عالية وحالات جمالية سامية ، أو نقل ورصد معاناة الانسان في صراعة مع أخيه الانسان أو مع الحياة و الطبيعة ، معاناة يومية في البيت والشارع و العمل ، القصة والرواية بالنسبة لأهل الحداثة تعتمد على التركيز على كل ما هو شاذ من سلوك البشر و كل التصرفات و الحالات التي تشمئز منها الفطرة السليمة و النفس الأبية ، و يبتعد عنها أهل المروءة وأصحاب العقول النيرة ، الشاعر العربي الكبير أبو الطيب المتنبي لما سئل لماذا لا تشرب الخمر قال لهم أنها آفة لا تليق بأصحاب المروءة ، فالرجولة العربية في أسمى صورها تعتبر شرب الخمر رذيلة ،في الوقت الذي يعشقها أشباه الرجال الفاسدين لأنها تعبر عن حالة للضعف والاستسلام و الانعزال ، ويبدوان أهل الحداثة قد تأثروا بتخريفات فرايد وتحاليه النفسية المريضة التي تعتبر الجنس في مختلف صوره وأشكاله هو محرك الانسان وموجهه الى الخير أو الشر.... يقول الدكتور حلمي محمد في مقال له تحت عنوان "الرواية المضادة دعوة للاباحية وطعن في للاسلام "نشرت في مجلة الأدب الإسلامي ع / ٢٣ في معرض تحليله لرواية حداثية صدرت في لندن ، لم يذكر الكاتب عنوانها و إسم مؤلفها ، تدور الرواية حول تجربة شيوعي سابق في إطار سيرة ذاتية تبدأ من الأربعينات حتى أوائل التسعينات و لا يخضع السرد إلى تسلسل زمني تصاعدي ولكنه يزواج بين الماضي و الحاضر ، بالاضافة إلى المذكرات القديمة و القومية و محيطها الجغرافي مصر السودان و العراق و لبنان و أثيوبيا و سويسرا و بولندا ، و الأماكن في معظمها تمثل بيئة نصرانية فالبطل و هو الروائي نفسه فيما يبدو يعيش في بيت قسيس بروستيتيني و يتعلم في الكلية الأمريكية بأسيوط وهي بيئة نصرانية ، و الأقارب و الأصدقاء و الزملاء المصريين و الأجانب معظمهم من النصارى و الكنيسة حاضرة دائما في حياتهم ، ولغة للرواية تمزج بين الفصحى و العامية المصرية و السودانية و تبدو الفصحى

ركيكة و ضحلة مليئة بالأخطاء الاملائية و النحوية و التركيبة ، ومعظم الشخوص جاهزة غير متحولة لا عمق لها ، يسيطر عليها جميعا الهاجز الجنسي أو الشبقي بكل أنواعه و البطل رجل مشغول بالنساء و الغلمان و الرجال ، وينقل لنا على معظم الصفحات تحولاته الجنسية منذ كان طفلا- الروائي مولع بتقديم أطباق متنوعة- من الممارسات الجنسية الشاذة بين الرجال و النساء وصور لنا مشهدا مقززا لزنى المحارم ، فيحاول إيصال رسالة واضحة إلى القارئ وهو يشيد بالدعارة في السودان و البطلة التي تتعامل مع الجسد بحرية وصدق ، و يوالي البطل هجومه على الإسلام من خلال ما سماه بجمهورية الشيخ جابر الاسلامية ضواحي القاهرة فينقد الاسلام الذي لا يسمح بتربية الخنازير و تحريم أكلها ، وينتقد المظاهر الاسلامية في شكل رجال الدين و لباس المرأة المسلمة و يشير إلى الصراع بين المسلمين و النصارى .في مصر و هو وتر حساس كثيرا ما تعزف عليه الدوائر الغربية المشبوهة لخلخلة المجتمع الاسلامي ليس في مصر فحسب ولكن في كل الدول الاسلامية و هو ما يسمى في الأدبيات الساسية بالطائفية ، ثم يتحدث البطل عن جارته الغانية و المقهى المجاور فيعرج على طعن الاسلام من خلال السادات و الاسلاميين ، فيقول : هذا هو المقهى الذي كانت ترسلني إليه جارتنا الغانية لأحضر لها البيرة و البيبسي و ذلك الوقت الغابر قبل الهوس الديني حينما كانت البيرة و البوظة (نوع من الويسكي الرخيص) قبل أن يعلن السادات أنه رئيس مسلم لدولة اسلامية ، هذا هو البطل الروائي الطائفي المتعصب المتعاطف مع اليهود يدعو إلى الإباحية و القيم الغربية السلبية و يطعن في الاسلام و المسلمين من خلال رواية ضعيفة فنيا متهالكة البناء رديئة اللغة جافة الصياغة.

رواية وليمة لأعشاب البحر

هناك ملاحظة أولى حول عنوان الرواية ، و هو كما يبدو فيه من الغرابة و الشذوذ و التلاعب بالكلمات و الجمل الشيء الكثير ، و هي من ثوابت أهل الحداثة ، و

كما يبدو أيضا فإن العنوان خاطىء من أساسه و مبهم و ضبابي و تافه ، فالوليمة هي الوليمة أي طعام العرس ، و لكن الشطر الثاني و هو ل ـ اعشاب البحر لا معنى له ، و لو قال مثلا وليمة بأعشاب البحر ، أو حتى وليمة لكلاب البحر لكان العنوان مثيرا و مفيدا ، و علماء اللغة و النحو و الصرف يؤكدون على أن الكلام هو عبارة عن جمل مفيدة ، تؤدي معنى حقيقيا أو مجازيا و ، عندما يعجز الكلام عن الإفادة يتحول الى عبث و تلاعب بالألفاظ و الكلمات ، و في كل للروايات و القصص التي أنتجها أدباء الحداثة لا تخلو أية رواية من مشاهد جنسية وصور إباحية وشذوذ جنسي واستهتار بالقيم الروحية و حتى الوطنية والتقاليد الاجتماعية الإيجابية ، في رواية" وليمة لأعشاب البحر "للأديب السوري حيدر حيدر ؛ وهو من أكثر الروائيين العرب تأثرا واعتناقا وتيهانا بالحداثة ، الكثير من تلك الصور و المشاهد ، و سنحاول تقديم بعض الفقرات من هذه الرواية و نترك التحليل و الاستناج للقارئ الكريم مع الإشارة إلى أن أحداث الرواية كما يذكر الكاتب وقعت في مدينة عنابة التي يعرفها جيدا حيث كان ضمن المتعاونين العرب في سبعينات القرن الماضي (وبونة مدينة غريبة شعاع أو شهاب هوى من الأعالي و أستوطن الحافة الشمالية لإفريقيا ، مهدي جواد كان يسميها الطفلة الشرسة التي تداعب أمواج المتوسط بأصابع قدميها و تتكئ برأسها إلى جبل سرايدي وهي المسورة ، بالبحر والغابات وحقول القمح و أشجار الزيتون و البرتقال ، و التي كانت المأوى الشرقي لقراصنة بارباروس بعد غاراتهم عل سفن إسبانيا وصقلية ، أطلقت منار سهم رغبتها النارية فوق إخضرار البحر ذات صباح أو مساء فعشقت طالبا من مدينة قسنطينة ثم نامت معه بعفوية بين أعشاب غابات بونة ثم هجرته فيما بعد ، عصر ذلك اليوم الربيعي أتت آسيا إلى بيت مهدي جواد إستقباله لها كان هادئا و حزينا بدت مشرقة أكثر من أي وقت مضى كانت ترتدي ثوبا مشقوقا حتى حافة الثديين ، دقت على الطاولة كفى كفى أستاذ هل يمكن أن تعترف لنا بآخر يوم نمت فيه مع امرأة ؟ كم بدا السؤال فجا ، خيم صمت في فضاء حجرة الدرس علقت قنبلة حل صمام أمانها ، بعيدا

عن هذا أشد ما تبدو غريبة حكايات و هرطقات هذه المرأة المسماة فلة بوعناب ، المرأة سقطت سهوا على شواطئ بونة حيث نسيها الله بعد أن اختار لها زاوية ضيقة من زوايا الجحيم قائلا لها: أمكثي هنا ملعونة إلى أبد الآبدين ، فترد بصرخة شيطانية: في مؤخرتي الحياة الآخرة و أنهارك العسلية وينابيع المؤثر ، هذه حياتي الأولى و الآخرة وما تبقى خذه سامحتك فيه أعطه لعبادك الصالحين" تقول بأن الإفريقية بقدر ما هي طيبة وبسيطة كالطبيعة بقدر ماهي شرسة و شهوانية ، إذا ما أعجبها الرجل طاردته حتى آخر الدنيا لتحصل عليه وإذا كرهته بحثت عن آخر في اليوم الثاني ، نحن عنيدات كالحيوانات إنما الوفاء مسألة فيها نظر ، و الرواية على كل تمضي على هذا النمط من بدايتها إلى نهايتها تؤرخ للحياة الاجتماعية في مدينة عنابة زمن السبعينات من القرن الماضي ، ومزيج من السيرة الذاتية للكاتب الذي كان يشتغل مدرسا فيجتهد في نقل تفاصيل حياة المجتمع المخملي مجتمع الرذيلة و العاهرات والخمارات ، ويحاول تقديم صورة غير حقيقية عن هذه المدينة السياحية الجميلة التي لم تكن بالشكل الذي قدمه الكاتب و كأنه يصور لنا مشهدا من الحياة الجاهلية القديمة، او ينقل مشاهد من شوارع عواصم الدعارة و الجنس الرخيص ، باريس ، نيويورك ...الخ ، حيث لا هم لهم سوى معاقرة الخمر و ممارسة الجنس و الجري وراء النساء ... هذا هو أدب الحداثة أدب الإباحية و الجنس والشذوذ و الصور السلبية والنماذج السيئة في المجتمع ، و حتى في كتاباتهم التنظيرية و النقدية يمتطي أهل الحداثة أسلوب الغموض و اللف و الدوران و التلاعب بالمصطلحات ، و الكلمات و الجمل ، فتتحول كتاباتهم الى طلاسم ، و ألغاز ، و رموز ، تحتاج الى السحر و التنجيم لتفكيكيها و محاولة فهمها ، و أبسط مثال هذه الفقرة التي أوردها الدكتور عبد العزيز حمودة رحمه الله في كتابه ـ المرايا المحدبة ـ و هو جزء من ثلاثية خصصها لتفيك مقولات الحداثيين العرب ، من يستطيع فهم هذا النص الحداثي ؟ (يتعامل الكاتب مع هذا الأثر الدلالي في المتخيل و يصير آخر ينظر في الكاتب يروي-يسرد وينص .وقد يحكي الفرد الذي هو طرف في علاقة

مع الواقع الذي .يحكي عنه حضورا في هذا المتخيل .يحاور الكاتب المتخيل يحاوره من مسافة الكتابة ويحاوره على أن له أساسه المادي ولكنه في المتخيل مستوى آخر .الكاتب آخر غير الذي مارس العلاقة مع الواقع المادي .الكاتب ذاكرة أخرى تقيم المسافة مع المتخيل ، تتعامل معه ترى فيه وتكتب منه. لهذا المتخيل زمن تكونه وللكتابة زمنها المختلف وب الزمن وتستمر علاقة الفرد بالواقع المادي من حيث هو حضور فيه و في نظام العلاقات فيه أي في ما يحدد له موقعا يحكمه ويتجاوزه كفرد لم ألتفت كثيرا وسط فلك الشعور بالانبهار المبدئي والسبق إلى التناقضات الكامنة في دراسة الخطيب عن المذهب البنيوي ، تلك التناقضات التي تتمثل في تأكيد علاقة الفرد المتخيل« بالواقع المادي من حيث هو حضور فيه) المرايا المحدبة ص ١٣ ـ ١٤ ـ

الفصل الرابع (4)

ما بعد الحداثة

أسسها ، روافدها و تجلياتها

ما بعد الحداثة : التعريف و الأسس

ما بعد الحداثة تيار فكري و مدرسة فلسفية معاصرة ، جاءت كنقيض لمشروع الحداثة الذي سيطر على العالم منذ عقود طويلة ، و ما بعد الحداثة هي عبارة عن هزة إرتدادية في البنية الفكرية الغربية تهدف الى تحطيم كل المسلمات و المعتقدات و البديهيات التي إعتبرتها الحداثة بمثابة نظريات غير قابلة للنقض ، و تشكل فلسفة ما بعد الحداثة مراجعة دقيقة لكل ما أنتجه العقل الغربي من أفكار و نظريات و فلسفات من بداية ما يسمى عندهم عصر التنوير الى أواخر القرن العشرين ، إن لم تكن ردة غربية و تراجع عن تلك الفلسفات و النظريات الأدبية التي ميزت القرون الماضية في الغرب و الشرق ، و ككل الأطروحات و الأفكار و المشاريع و المصطلحات الفلسفية الغربية الحديثة ، يتميز مصطلح ما بعد الحداثة بالغموض و عدم الوضوح سواء في مفهومه أو تعريفه ، و قد تقرأ عشرات الكتب التي تناولت الموضوع ، و لن تخر ج منها بأية فائدة سوى الغموض ، و تجد ذلك في المؤلفات الغربية المؤسسة و المراجع الأصلية ، أو في الكتابات الناقلة و المتأثرة ، في الغرب و في الشرق ، و حتى الذين كتبوا عن هذه الظاهرة الفكرية من رواد ما يمكن أن نسميه الفلسفة الإسلامية الحديثة ، لم يتمكنوا من النزول من أبراجهم العالية لتبسيط تلك المفاهيم ، و قد إعترف العديد من الكتاب في الغرب و الشرق بصعوبة إيجاد تفسير أو تعريف دقيق للمصطلحات الفلسفية الحديثة كالحداثة و ما بعد الحداثة ، ثم هناك مسألة أخرى و هي تضارب أقوال الكتاب و المنظرين حول تاريخ نشأة أو بداية مشروع ما بعد الحداثة الذي يأتي كإعلان لموت و نهاية مشروع الحداثة ، و هو في تقديري تعبير دقيق عن التيه و الحيرة و الإضطراب و عدم التوازن النفسي و الفكري الذي ميز الحضارة الغربية ـ التي ستظل دائما تبحث عن المثالية في الفكر الوضعي و تخترع المشروع تلو المشروع و تنتقل من مذهب الى آخر نقيض و مغاير و معاكس (الكلاسيكية الرومانسية ، الواقعية ، حتى البنيوية و التفكيكية ... راجع تسلسل المذاهب الفلسفية و الأدبية) دون جدوى ، و ستظل

البشرية تجري وراء السراب الذي يحسبه الظمآن ماء و لن تصل الى تحقيق الإستقرار النفسي و السعادة الروحية ، لأنها إختارت منذ البداية أن تصادم الفطرة و تعاكس الطبيعة البشرية ، و ترفض الإستجابة لأشواق الروح و متطلبات النفس ، ما بعد الحداثة إذن مشروع فكري و فلسفي جاء على أنقاض الحداثة و تأكيدا على فشل الحداثة كفلسفة و كفكر و كمشروع مجتمع في تحقيق الرفاهية المادية و الروحية للإنسان الغربي ، و لن تكون ما بعد الحداثة بطبيعة الحال هي نهاية التاريخ و بداية الطريق ، و ما يلبث الغرب أن يلفظها و يخترع غيرها ، و يظل يحاول و يحاول و يكرر التجربة تلو التجربة ، دون أن يصل الى غايته ، و الإنسان الغربي المغرور المتكبر لا يعرف أن ما يبحث عنه من مرجعية فكرية صافية نقية تلبي أشواقه الروحية و النفسية و المعنوية ، و تستجيب لتطلعاته نحو حياة مستقرة نفسيا و تجيب عن مختلف تساؤلاته المحيرة ، موجودة في الإسلام ... آخر الأديان السماوية ، و آخر رسالة تصل بين السماء و الأرض ... نعم هناك العديد من المفكرين و الكتاب في الغرب قديما و حديثا الذين إنتبهوا الى هذه الحقيقة الكبرى و تأكدوا أن الخلاص و الفلاح في الدنيا و الآخرة لن يكون سوى بإعتناق الإسلام كعقيدة و شريعة و الإلتزام بتعاليمه السمحة ، لكن أغلبية الفلاسفة و المنظرين الغربيين و معظمهم من الإسرائليين ساروا في إتجاه معاكس و كان همهم الوحيد هو إختراع مرجعيات فكرية وضعية حديثة تصد الناس عن الدين الحق .

في معنى ما بعد الحداثة

كما قلت سابقا ، إختلف الكثير من الكتاب و المنظرين في الوصول الى تحديد معنى دقيق لمصطلح ما بعد الحداثة ، و لكنهم يتفقون على أن ما بعد الحداثة كفلسفة و كمشروع جاءت لتصفية الميراث الفلسفي الغربي الحديث ، و بناء على أنقاضه فلسفة جديدة ، بل قد لا توجد تعريفات أصلا لمصطلح ما بعد الحداثة ، وكل ما هنالك هي مقاربات تحوم حول المعنى و الدلالة من بعيد لكن

لا تمنح القارىء مفهوما واضحا لمصطلح ما بعد الحداثة ، لنأخذ مثلا أهم المراجع الغربية التي تناولت موضوع ما بعد الحداثة و نبدأ بكتاب (في معنى ما بعد الحداثة) ل جون فرانسوا ليوتار تقرأ أكثر من مائة صفحة و لا تجد تعريفا ولو بسيطا لمصطلح ما بعد الحداثة ، و نفس الشيء نلاحظه في كتاب (ما بعد الحداثة ل كريستوفر باتلر) يقول : (فضَّل ما بعد الحداثيين تلاعبًا بألفاظ ذات إيحاءات على منطق بطيء التطور ومشبوه سياسيًّا ؛ مما أسفر عن نشأة نظرية أدبية أكثر منها فلسفية ، نادرًا ما توصلت إلى استنتاجات واضحة أو قابلة للاختبار في إطار تجريبي ، لا لشيء إلا لصعوبة التأكد من معناها ، أدى ذلك إلى تحمل أتباع أساتذة هذه النظرية لعبء مقبول من جانبهم ؛ ألا وهو تقديم الترجمة التفسيرية للنظرية والدفاع عنها ، إذ كتب الأساتذة الفرنسيون بأسلوب طليعي راسخ يعادي الوضوح المميِّز لتراثهم القومي ، وقد كانت آلاف الأصداء والاقتباسات — والتفسيرات الخاطئة المتوقعة — المستقاة من كتاباتهم الغامضة هي ما شكلَّت العقلية الجَمعية المدعية والمنشئة لمصطلح يجذب الانتباه إلى حقبة تاريخية وتضمينات أيديولوجية في آنٍ واحد ، إنَّ زعْم كون أي عمل فني أو عقلية مفكر أو ممارسة اجتماعية تجسِّد مبادئ ما بعد الحداثة ، أو تشخِّص ، ستعتمد إذن على المعايير المتنوعة ، و الحالة الاجتماعية للمذهب ما بعد الحداثي ، و التركيز بدقة للغاية التي تسيطر على أذهان معظم المعلقين على هذا الموضوع ، وأنا منهم .إلا أنني آمُل أن أقدِّم فيما يلي رؤية عامة توافقية لما بعد الحداثة . سوف أقدم الأفكار الأهم من بين مجموعة الأفكار الضخمة المرتبطة بالموضوع ، غالبًا لدى أنصار ما بعد الحداثة) بناءً على ذلك ، أصبح موقف بعد الحداثيين المبدئي هو التشكك في الادعاءات بوجود أي نوع من التفسير الجامع الشامل . فلم يكن ليوتار هو وحده من رأى أن الموضوع أصبح باليًا ومشكوكًا حتى إن كانت في وجه ، »المقاومة « المثقفين هي استجاب ما بعد الحداثيين إلى هذه الرؤية ، مدفوعين جزئيًّا بسبب جيد قيمته مع الأطر العامة — أي التابعين » يتلاءمون « وهو التمكن من الانحياز إلى جانب المهمَّشين — ضد مَنْ

يتمتعون بسلطة نشر الادعاءات الكبرى ومن ثمَّ ، كان العديد من مثقفي ما بعد الحداثة يعتبرون أنفسهم روَّادًا ومعارضين شجعانًا .وكان هذا مؤشرًا على بداية عصر تعددي ،حيث إنه – كما سنرى لاحقًا – تعتبر نقاشات العلماء والمؤرخين كذلك مجرد إدعاءات شبه مكتملة تتنافس مع جميع الادعاءات الأخرى لحيازة القبول ، لا يملك ما بعد الحداثيين رؤيةً فريدة وموثوقًا بها تتناسب مع العالم ، ولا توافقًا محددًا مع الواقع ؛ فتلك الأمور لا تزيد عن كونها صورة أخرى من صور الحكايات الخيالي ـ مابعد الحداثة ، كرستفر باتلر) أما الكتاب العرب الذين إهتموا بموضوع ما بعد الحداثة و عددهم غير قليل ، فرغم مواقفهم المتباينة من المشروع ، و الذي يتراوح بين التعاطف حتى الذوبان ، كالأستاذ المغربي محمد سبيلا ، و بين الموقف الوسط ، كالدكتور عبد الوهاب المسيري ، و الدكتور جميل حمداوي ، فالأستاذ المسيري و رفيقه فتحي التريكي و هما يشتركان في تأليف كتاب ضخم حول الحداثة و ما بعد الحداثة و على إمتداد ٣٧١ صفحة حاولا الإقتراب نوعا ما من معنى المصطلح و تقريبه الى ذهن القارىء العربي بلغة بسيطة حيث يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري في الصفحة ٨١ (مصطلح ما بعد الحداثة) مصطلح نفسي سلبي ، وهو ترجمة لمصطلح Post – Modernisme و أحيانا يطلق على مصطلح مابعد الحداثة تعبير (ما بعد البنيوية) بإعتبار أن فلسفات ما بعد الحداثة قد ظهرت بعد سقوط الفلسفة البنيوية ، و يكاد مصطلح (ما بعد الحداثة) يترادف و مصطلح (التفكيكية) و للتمييز بينهما يمكن القول أن (ما بعد الحداثة) هي الرؤية الفلسفية العامة ، أما (التفكيكية) فهي بالمعنى العام أحد ملامح و أهداف هذه الفلسفة ، فهي تقوم بتفكيك الإنسان ، كما أنها منهج لقراءة النصوص ، و يجب ملاحظة أن مصطلح (ما بعد الحداثة) يكتسب أبعادا مختلفة ، بإنتقاله من مجال الى مجال آخر ، فمعنى (ما بعد الحداثة) في عالم الهندسة المعمارية ، يختلف من بعض الوجوه عن معناه في مجال النقد الأدبي أو العلوم الإجتماعية) ثم يغرق الدكتور المسيري كعادة الفلاسفة في بحر من الغموض فتتحول الحروف

و الكلمات و الجمل الى ألغاز يتطلب تفكيكها عودة الروح الى مخترع التفكيكية فهو يقول مثلا في الصفحة ٨٦ و ما بعدها (.. و لذا فإن عالم مابعد الحداثة ليس نظاما حركيا منفتحا ذا مركز و غاية و تراتب هرمي ، مثل عالم التحديث ، و لا هو بعالم مغلق يحاول الإنفتاح مثل عالم الحداثة ، و أن يفرض ترتيبا هرميا ذا معنى ، و إنما هو نظام لا مركز له ، مكون من نظم صغيرة مغلقة يدور كل منها حول نفسه و يأخذ شكل صورا متحاورة لكل معناها المستقل ... و عالم ما بعد الحداثة هو عصر المابعديات و (سقوط كل الماقبليات) (سقوط الكل المتجاوز) فهو عصر ما بعد التاريخ ، و ما بعد الإنسانية ، و ما بعد السببية ، و ما بعد المحاكاة ، وما بعد الميتافزيقيا ، و ما بعد التفسير ، و ما بعد التجاوز ، و لو أحللنا المقطع ضد أو ربما عبارة (نهاية) محل مقطع (ما بعد) لأتضح واقع الأمر ، النهاية ... نهاية التاريخ ، و نهاية الإنسانية ، و نهاية السببية، و نهاية المحاكاة ، و نهاية التفسير ، و ما بعد الحداثة بهذا المعنى هو يعني العداء للحداثة ، فإذا كان جوهر المشروع الحضاري الغربي هو التحديث ، فهل تعني ما بعد الحداثة ، نهاية الحداثة و نهاية الغرب ؟ و هل يعتبر هذا أن إيديولوجية ما بعد الحداثة التي تقف ضد العقل و المنطق و الإنسان و المعنى ورؤية الأشياء في علاقتها الجدلية مع الإنسان ؟ تقف ضد كل ما هو عظيم و له قيمة في الحضارة الغربية الحديثة) أما الأستاذ بدر الدين مصطفي فيقول في كتابه دروب ما بعد الحداثة (لم يكن مفهوم ما بعد الحداثة في بداية ظُهوره يُحيل إلى موقفٍ نظريٍّ محدَّد أو نسقٍ قيميٍّ ما يكشف عن وعيٍ بتحوُّلات جذرية مرَّ بها المجتمع الغربي ، بقدْر ما كان يصف بعض التغيُّرات الفنية التي تمثَّلت في معمار فانتيري وجونسون ، وموسيقى كايج وفن وارهو » Blue Velvet ((المخمل الأزرق « ورستشبرج ، وروايات بنشن وبالارد ، وأفلام مثل Matrix (.(وميتركس لكن هذه التحوُّل سرعان ما أخذت تبحث عما يمكن أن يُمثِّل شكلها الواعي ، ليُوحِّدها نظريًا ، ويؤسسها فلسفيًا ، وقد استطاعت أن تجد في فلسفة كلٍّ من نيتشه وهيدجر ما يُمكن أن يكون تأصيلًا لحركتها .إلا أن مُنظِّري ما بعد

الحداثة، على اختلاف مشاربهم ، ظلُّوا مُتمسِّكين بالتمييز بين صيغتَين مُتباينتَين لما بعد الحداثة؛ صيغة وصَفوها بالصيغ الرخوة « اعتبروا أنها تمثَّلت في القراءة ما بعد البِنيويَّة لنيتشه ، وصيغة نُعِتَت ب » القوية « اعتبروا أنها انحدرت من القراءة التأويلية لهيدجر .وقد اعتبروا أن الصيغة الأولى صيغةٌ تفكيكيةٌ تُركِّز على نقد نظرية المعرفة الخاصة بحركة التنوير، بينما تُركِّز الثانية على المفتعل « إعادة التركيب وعلى محاولة بناء نسَقٍ بديل للقيَم .وعلى الرغم من هذا التبايُن فإنه يُمكننا أن نردَّ أسُس ما بعد الحداثة إلى نظرة إلى الزمان ومفهوم عن تولَّد المعنى نجد أسُسه في جينيالوجيا نيتشه ونزعته المنظورية التي تُبدي نفورًا كبيرًا من كل نزعة » حكاية كبرى « شمولية، وترفض إمكانية استناد المعرفة ، من هنا كان النقد اللاذع الذي تعرَّض له مفهوم التمثيل عند هؤلاء ، ورفضهم القوي أن تتمكَّن نظريةٌ بعينها من عكس غِنى الواقع ، وعدم قبولهم بأن يكون وراء المعرفة ذاتٌ فلا عجب إذًا « إنسانيةٌ عقلانيةٌ موحَّدة ، ووراء المجتمع قوة موحدة وتماسُك يَربط أجزاء أن تَحُلَّ مفهومات التعددية والاختلاف والانفصال والتشظُّي عند هؤلاء محلَّ مفهومات وقد مثَّلت هذه المفاهيم انقلابًا على الفكر الحداثي الشمولي العِلية والوحدة والاتصال وتوصيفًا لواقعٍ متشابك لا تحكمه قواعدُ منطقية ، بل تَحكمه الصيرورة ، وأحيانًا الفوضى الخَلَّاقة كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز) كما يقول المؤلف في فصل الدوافع و المنطلقات (منذ ثمانينيات القرن العشرين إلى مفهوم **Postmodernisme** تحوَّلتْ ما بعد الحداثة الى إشكالي حاضر باستمرار ، وإلى ساحة صراع للأفكار المُتناقضة والقوى المختلفة لا يمك ثقافة المجتمع الرأسمالي « فإن ، **Précis**» بريسي « بحالٍ تجاهلها .المُتقدِّم قد خضعت لنقلة حاسمة من حيث بِنية المشاعر فيها [إنما هو في الحقيقة نتاج تحوُّل ثقافي تراكمَ ببطء في إضفاء صيغة » ما بعد الحداثة « وهو تحوُّلٌ ناجح للمصطلح .» في المجتمعات الغربية مفهومية عليه .هذه التحوُّلات ومدى عمقها هما بالتأكيد موضع نقاش، إلا أن التحوُّلات نفسها هي أمر واقع فعلًا ، يشهد عليها تغيُّر الوقائع والمناهج

والنظريات .وكما يقول (بعد الحداثة ليست مجرَّد كلمة أخرى لوصف أسلوب معيَّن، F. Jameson « جيمسون وإنما — على الأقل — مفهوم له وظيفة زمنية يربط بين ظهورِ نوعٍ جديدٍ من الحياة .الاجتماعية ونظامٍ اقتصاديٍّ جديد الفكر ما بعد الحداثي « جديدٍ ، له خصائص مميَّزة ، أدَّت إلى وصفه ب دوافع ومُنطلقات تلك الحركة ، مُحاوِلين تحديد المقصود بما بعد الحداثة وما بعد التحديث والشرط ما بعد الحديث ... إلخ. و لتأكيد أهداف و أسباب و دوافع ما بعد الحداثة و أنها جاءت كبديل عن مشروع الحداثة الذي لم يحقق كل ما كان يصبو اليه المجتمع الغربي ، و أنها أي ما بعد الحداثة مجرد تجربة جديدة و محاولة مغايرة ، و فلسفة وضعية من صنع الإنسان لا يمكن بطبيعة الحال ان تكون بديلا عن المرجعية الربانية الإسلامية التي يجد فيها الإنسان الغربي و الشرقي ذاته و يحقق في ظلها آماله و طموحاته النفسية و المادية و المعنوية (بدأتْ إرهاصاتُ ثقافةِ ما بعد الحداثة في العالم الغربي كانعكاس مجتمعي من نقطة الوعي بمشكلات الحداثة ، وعدم مقدرتها على مسايرة الواقع بشروطه الجديدة ، اقتصاديًا وسياسيًّا واجتماعيًّا .والحال أننا لا بد أن نقرأ ما بعد الحداثة في ضوء مُبرِّرات ولادتها في أرضها الأم بوصفها انعكاسًا لهذه الشروط الجديدة الاقتصادية، والسياسية ، والاجتماعية في المجتمعات الغربية ، وهو ما يُكرِّس خصوصية الظاهرة بحكم نشأتها في الغرب تحديدًا. ومن ثَمَّ لا ينبغي بالضرورة خضوع المجتمعات الأخرى التي لم تمرَّ بتحولات مشابهةٍ لهذا النمط من الفكر الجديد .يجب إذًا النظرُ إلى تلك الثقافة باعتبارها نتيجةً طبيعيةً لما مرَّ به الغرب من تناقُضات وانقسامات في الأيديولوجيات الحداثية ، لا سيما في علاقة المركز بالهامش وما نشأ عنها من قِيَم الاستغلال والاستعمار ، وغياب المساواة ، وسيطرة النخبة ,,, إلخ) ومن ثَمَّ من الطبيعي أن تنشأ ، كنوع من ردة الفعل ، اتجاهاتٌ مضادة ، تنادي بسقوطِ الأيديولوجيات ، والسرديات الكبرى ، ونهاية الميتافيزيقا، وتُطالِب بالخروج عن كل قياس معياري ، وترسيخ مبدأ الانتماء الفردي ، وربما تشيع أيضًا ملمح الثقافة السلعية الاستهلاكية ، ورفض مقولات

وفرضيات عصر التنوير، وخطاب الحداثة المُتمثَّل في الإيمان المُطلَق بالعقلانية الشمولية ... الواقع أن مُنظِّري ما بعد الحداثة لم يَتَّفقوا حتى على تعبير يُفضِّل صيغةً أكثر تحديدًا كالوضع ما بعد الحداثي Lyotard مثل ليوتار أو » منطقًا ثقافيًّا للرأسمالية المُتأخرة « فيما يراها آخرون كجيمسون ،postmoderne مُتضارِب ومُتناقِض داخليًّا « ... وهو يرى أن المُصطَلح ». عصرًا ثقافيًّا أخيرًا في الغرب « فما بعد الحداثة ليس شيئًا يُمكن أن نُثبِته في مكانه مرةً واحدةً لكَي نُعاود استعماله فعلى الرغم مِن أن أعماله ما بعد حداثية بامتياز-Umberto Eco أما أمبرطو إيكو .» لاحقًا « تعدُّد اللغات المُعمَّم لزمننا — « فهو يَرفُض التسمية ويقترح بدلًا منها ما يُطلَق عليه ،كذلك هو الحال أيضًا مع فوكو ؛ il multilinguismo della nostra generalizzate ودولوز اللذَين اعتبرا أعمالهما تُشكِّل انقطاعًا وتواصلًا مع الحداثة .كل هذه الآراء تدعونا للتساؤل :هل يُمكن تعريف ما بعد الحداثة؟ وفقًا للمنظِّرين هي لفظة حداثية موروثة من نماذج الوضعية » definition تعريف « الحركة فإن لفظة المنطقية ، ولا تَنسجِم مع الإطار العام المفتوح لما بعد الحداثة ، والذي لا يَحوي ضمن مفرداته مقولة التحديد .فالتعريف يُوحي بالثبات كما أنه يفترض مقدمًا أن كلَّ مَن سيَقرؤه سيفهمه كما حدَّده كاتبُه ، وكما سيفهمه جميع القراء ، وهذا ما يَرفضه مُنظِّرو ما بعد الحداثة الذين لا يُؤمنون بوجود حقيقة موضوعية .ويذهب إيهاب حسن , (و هو مفكر مصري مقيم في أمريكا) إلى أن المصطلح ، فضلًا عن المفهوم ، يَنتمي إلى ما يُطلِق عليه الفلاسفة الفئة المُتنازَع عليها جوهريًّا ، وبلغةٍ أبسط — يقول حسن — إذا وضعنا أهم المُفكِّرين الذين ناقشوا المفهوم في غرفة واحدة ، ثم أضفنا الإرباك الملازم للمفهوم ، وأغلقنا الغرفة ، وألقينا بالمفتاح بعيدًا ، .فلن يحدث إتفاق بين المُناقِشين ، بل سنجد خيطًا من الدماء يبدو أدنى عتبة الغرفة رغم تلك الصعوبات التي تَكشِف لنا مدى تعقيد المُصطلَح ، فضلًا عن المفهوم أو الظاهرة فإننا سنُحاوِل الاقتراب من المصطلح بتحديد بعض الملامح العامة له كمُصطلحٍ يُشير إلى Post-modernisme يَنبغي أن نُفرِّق بداية بين ما بعد

الحداثة كحقبة زمنية يمرُّ، أو Post-modernité نوعٍ من الثقافة المعاصرة ، وما بعد التحديث ، أما ما بعد الحداثة فيُشير إلى أسلوبٍ أو طريقة التفكير أو الحركة الفكرية »ما بعد التحديث « والثقافية التي انبثَقَت من هذا الوضع التاريخي الذي يُطلَق عليه في الإنجليزية والفرنسية ما يأتيPostmodernisme في مصطلح Post تُشير البادئة ما بعد الكلاسيكية ، ما بعد الرومانسية، ما بعد « كلازمة تُعبِّر عن الزمان ، كأن نقول » بعد« غير أنها لا تتوقَّف عند العلاقة الزمنية ولكن تَتجاوزها للعلاقة الفكرية؛ .» البِنيوية ... إلخ) كما نقرأ في كتاب الإسلام و ما بعد الحداثة ، الوعود و التوقعات للمفكر الباكستاني ، أكبر صلاح الدين أحمد ، ترجمة حسين صافي نفس الحيرة و نفس التساؤلات التي واجهت نخب الكتاب و المفكرين المعاصرين الذين حاولوا دراسة موضوع ما بعد الحداثة حيث يقول (تكتسب عملية صياغة تعريف محدد لمصطلح ما بعد الحداثة أهمية متزايدة ، إذا ما أردنا سلخه من ثقافته و إلصاقه بأخرى ، وفي أفضل الحالات يمكن القول بأن المصطلح ذو وجهين ، ومنشأه غامض ، فهل يعبر عن مرحلة تاريخية أو أنه أسلوب حديث ؟ هل هو فكرة أدبية أم مفهوم فلسفي ؟ أو ربما كان عبارة عن طائفة من التصورات و الأفكار في مجال الفن المعماري الحديث ؟ هل ما بعد الحداثة تحول جمالي أم إستجابة لنزعة عارمة نحو العولمة ؟ أو قد تكون أسلوبا فنيا و ظاهرة إجتماعية ، فهل هو ظاهرة أوروبية حصرا ، و إذا كان كذلك هل يمكن تعميمها على سائر البقاع ؟ طبعا نتفهم صيغة الشك التي تطبع هذه الأسئلة لأن المصطلح يعكس صورا من الإبهام و النقد و إضطراب الوقائع)

محاولات أخرى لتعريف المصطلح

يقول يورجين هابرماس : أن لفظة ما بعد الحداثة تمثل رغبة بعض المفكرين في الإبتعاد عن ماض متشبع بتناقضات كبيرة ، و تعبر في الوقت نفسه عن سعي حثيث الى وصف العصر الجديد بمفهوم لم تتحدد ملامحه بعد ، ذلك لأن الإنسانية لم تستطع أن تجد الحلول المناسبة للإشكاليات التي يطرحها العصر ، كما يشير (هابرماس) الى أن ما بعد الحداثة هي صيغة جديدة لمفهوم قديم

للحداثة و أن ما بعد الحداثة محاولة لإثراء ما بعد الحداثة ذاتها و إتمام مشروعها حتى النهاية ، إن ال (ما) ينطوي على مفهوم قوي للمابعدية أي أنه يطغى عليه نقد (الماقبله) فهو ينتقد الحداثة من منطق أكثر جذرية محققا قطيعة فكرية كاملة مع الحداثة ، و داعيا الى تجاوزها بالمرة ، أما الدكتور جميل حمداوي فيرى (بأن ما بعد الحداثة يقصد به النظريات و التيارات و المدارس الفلسفية و الأدبية و النقدية و الفنية التي ظهرت بعد الحداثة ك (البنيوية و السيميائية و اللسانية) و قد جاءت ما بعد الحداثة لتقويض الميتافيزقيا الغربية ، و تحطيم المقولات الغربية التي هيمنت قديما و حديثا على الفكر الغربي كاللغة و الهوية و الصوت و العقل ، و قد إستخدمت في ذلك آليات التشتيت و الإختلاف و التغريب ، وتقترن مابعد الحداثة بفلسفة الفوضى والعدمية والتفكيك واللامعنى واللانظام. وتتميز نظريات ما بعد الحداثة عن الحداثة السابقة بقوة التحرر من قيود التمركز ، والانفكاك عن اللوغوس والتقليد وما هو متعارف عليه ، وممارسة كتابة الاختلاف والهدم والتشريح ، والانفتاح على الغير عبر الحوار والتفاعل والتناص ، ومحاربة لغة البنية والانغلاق والانطواء ، مع فضح المؤسسات الغربية المهيمنة ، وتعرية الإيديولوجيا البيضاء ، والاهتمام بالمدنس والهامش والغريب والمتخيل والمختلف ، والعناية بالعرق ، واللون ، والجنس ، والأنوثة ، وخطاب مابعد الاستعمار....) وهناك من الباحثين والدارسين من يربط (مابعد الحداثة) بفلسفة التفكيك والتقويض ، وتحطيم المقولات المركزية الكبرى التي هيمنت على الثقافة الغربية من أفلاطون إلى يومنا هذا. وفي هذا الصدد، يقول دافيد كارتر (David karter) في كتابه (النظرية الأدبية) وتعبر هذه المواقف من "مابعد الحداثة" عن موقف متشكك بشكل جوهري لجميع المعارف البشرية ، وقد أثرت هذه المواقف على العديد من التخصصات الأكاديمية وميادين النشاط الإنساني (من علم الاجتماع إلى القانون والدراسات الثقافية ، من بين الميادين الأخرى). وبالنسبة للكثيرين تعد "مابعد الحداثة" عدمية على نحو خطير ، فهي تقوض أي معنى للنظام والسيطرة المركزية للتجربة . فلا العالم ولا الذات لهما

وحدة متماسكة) و من ثم ، فقد كانت (مابعد الحداثة) مفهوما مناقضا ومدلولا مضادا للحداثة ، ولذلك احتفلت مابعد الحداثة بأنموذج التشظي والتشتيت واللاتقريرية كمقابل لشموليات الحداثة وثوابتها ، وزعزعت الثقة بالأنموذج الكوني ، وبالخطية التقدمية ، وبعلاقة النتيجة بأسبابها ، حاربت العقل والعقلانية ، ودعت إلى خلق أساطير جديدة تتناسب مع مفاهيمها التي ترفض النماذج المتعالية ، وتضع محلها الضرورات الروحية ، وضرورة قبول التغيير المستمر، وتبجيل اللحظة الحاضرة المعاشة . كما رفضت الفصل بين الحياة والفن ، حتى أدب "مابعد الحداثة" ونظرياتها يأبى التأويل ، ويحارب المعاني الثابتة) هذا وقد ظهرت (مابعد الحداثة) – أولا – في مجال التشكيل والرسم والعمارة والهندسة المدنية ، قبل أن تنتقل إلى الفلسفة والأدب والفن والتكنولوجيا وباقي العلوم والمعارف الإنسانية . ولا يمكن الحديث عن (مابعد حداثة) واحدة ، بل هناك (مابعد حداثة) عامة و(مابعد حداثات) فرعية. وقد غزت نظرية (مابعد الحداثة) جميع الفروع المعرفية كالأدب ، والنقد ، والفن ، والفلسفة ، والأخلاق ، والتربية ، وعلم الاجتماع ، والأنتروبولوجيا ، وعلم الثقافة ، والاقتصاد ، والسياسة ، والعمارة ، والتشكيل) أما قاموس أوكسفورد يعرف ما بعد الحداثة كما يلي (هي نمط و مفهوم في الفنون يتميز بالريبة ، من النظريات و الإيديولوجيات ، و بتوجيه الإنتباه الى مواضع الإتفاق) و قاموس مريام ويست فيعرفها ب (هي نظرية تنطوي على إعادة تقييم شاملة للإفتراضات الحديثة عن الثقافة أو الهوية أو التاريخ أو اللغة) و يقدم (جوش ماكدويل و بوب هوستيتلر) تعريفا آخر لما بعد الحداثة هو (إنها نظرة الى العالم التي تتميز بالإعتقاد أن الحقيقة لا وجود لها في أي معنى ، بل هي تخلق بدلا من إكتشافها ، الحقيقة التي أوجدتها ثقافة معينة و لا توجد إلا في تلك الثقافة ، و لذلك ، فإن أي نظام أو بيان يحاول الإتصال بالحقيقة هو لعبة سلطة ، و محاولة للهيمنة على الثقافات الأخرى)

قامت أفكار ما بعد الحداثة في الفلسفة ، وتحليل الثقافة والمجتمع بتوسيع أهمية النظرية النقدية ، وكانت نقطة الانطلاق لأعمال في الأدب والعمارة ، والتصميم ، فضلا عن كونها واضحةً في عالم التسويق والأعمال وتفسير التاريخ والقانون والثقافة ، وذلك ابتداءً من أواخر القرن العشرين . هذه التطورات— إعادة تقييم النظام القيمي الغربي بأكمله (الحب والزواج ، والثقافة الشعبية ، والتحول من الاقتصاد الصناعي إلى الاقتصاد الخدمي) التي وقعت منذ أعوام الخمسينات و الستينات ، حيث بلغت ذروتها في الثورة الاجتماعية لعام ١٩٦٨—التي توصف بالمصطلح ما بعد الحداثية ، بخلاف مصطلح ما بعد الحداثة ، والذي هو مصطلحٌ يشيرُ إلى رأيٍ أو حركة ، في حين أن كون شيءٍ ما يجري "ما بعد الحداثة" من شأنه أن يصبح جزءا من الحركة ، أما كونها "ما بعد الحداثية" فمن شأنه أن يضعها في الفترة من الزمن التي بعد الخمسينات ، مما يجعل هذا الشيء جزءاً من التاريخ المعاصر.

استخدام ومدى مفهوم 'ما بعد الحداثة

مصطلح "ما بعد الحداثة" ومشتقاته يتم تطبيقه على نطاقٍ واسع ، فبعض الاستخدامات تتناقض مع الاستخدامات الأخرى فيما يبدو لدى بعض الكتاب، مثل ديك هيبيدج ، حيث يؤكدون أن "ما بعد الحداثة" هي مجردُ كلمةٌ رنانةٌ من دون أي مضمونٍ محدد. يكتب هيبيدج ما يلي في كتاب (الاختباء في الضوء') عندما يصبح من الممكن قيامُ أناسٍ ما بإلقاء مصطلح 'ما بعد الحداثة' على ديكورٍ لغرفة ، أو تصميم لمبنى ، أو على العالم الخيالي لفيلم ما ، أو بناء شريطٍ ما، أو فيديو "كحتي"، أو على إعلانٍ تلفزيوني ، أو على وثائقيةٍ فنية ، أو على العلاقات "النصية" بينهم ، أو على تخطيط صفحةٍ في مجلة أزياءٍ أو مجلةٍ نقدية ، أو تضاد الغائية في نظرية المعرفة ، أو الهجوم على 'ميتافيزيقية الوجود'، أو التخفيف الشعوري العام ، أو الكدر الجماعي والإسقاطات المهووسة لجيل مواليد ما بعد الحرب المحبطين في مواجهة منتصف العمر ، أو مأزق "الفعل

المنعكس"، أو مجموعةٌ من الاستعارات البلاغية ، أو انتشار السطوح ، أو مرحلةً جديدةً من عبادة السلع الأساسية ، أو السحر بالصور ، أو الرموز والأنماط ، أو عملية التشرذم و التأزم الثقافي أو السياسي أو الوجودي ، أو 'عدم مركزة' الموضوع ، أو 'التشكك تجاه الأسانيد الفوقية'، أو الاستعاضة عن محاور السلطة الوحدوية بكثرةٍ من الهيئات السلطوية الخطابية ، أو 'الإنجاز وفقا للمعاني'، أو انهيارُ التراتبيات الثقافية ، أو الرهبة التي يولدها خطر التدمير الذاتي النووي ، أو تدهور الجامعة ، أو عملية وآثار التكنولوجيات الجديدة المصغرة ، أو التحولات المجتمعية والاقتصادية الواسعة في مرحلة 'وسيلة إعلام'، أو 'مستهلك' أو 'متعددة الجنسيات '، والإحساس (إعتمادا على من تقرأ) من 'عدم المكانية' أو التخلي عن عدم المكانية (الإقليمية الحرجة) أو (حتى) الاستبدال المعمم من المكاني إلى الإحداثيات الزمانية -- عندما يصبح من الممكن وصف كل هذه الأمور 'بما بعد الحداثة' (أو حتى مجرد إستخدام الاختصار الحالي بأنه 'بعد' أو 'مؤخر جدا')، فإنه من الواضح أننا في حضور كلمةٍ طنانة .يقوم كتاب المؤرخ البريطاني بيري أندرسون (أصول ما بعد الحداثة) بشرح تاريخ المصطلح ومفهومه، وتوضيح هذه التناقضات الظاهرة ، ويدل على أهمية "ما بعد الحداثة" كفئةٍ وظاهرةٍ واضحةٍ في تحليل الثقافة المعاصرة.

إرهاصات

ظهر مصطلح (ما بعد الحداثة) لأول مرة في سنة١٨٧٠ على يد جون وانكنز تشابمان في الرسم مايعد الحداثي ، و إستعمله رودولف بانفتز سنة ١٩١٧ ، و المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي ، و الشاعر و الناقد الأمريكي تشارلس أولسون ، في خمسينيات القرن الماضي ، ووردت في كتابات الناقد الثقافي ليزلي فايدلر سنة ١٩٦٥ ، و إستقر الأمر لدى المنظرين أن زمانها يمتد من سنة ١٩٧٠ الى سنة ١٩٩٠ و بالتالي فقد إنتهت فترة صلاحياتها و أعلن عن وفاتها بظهور مصطلح ، مابعد بعد الحداثة ؟؟

مرتكزات مابعد الحداثة

و تعتمد مابعد الحداثة ، على مجموعة من المكونات والمرتكزات الفكرية والذهنية والفنية والجمالية والأدبية والنقدية، يحددها الدكتور جميل حمداوي في النقاط التالية:

- التقويض: تهدف نظرية (مابعد الحداثة) إلى تقويض الفكر الغربي ، وتحطيم أقانيمه المركزية عن طريق التشتيت والتأجيل والتفكيك ، بمعنى أن (ما بعد الحداثة) قد تسلحت بمعاول الهدم والتشريح لتعرية الخطابات الرسمية ، وفضح الإيديولوجيات السائدة المتآكلة باستعمال لغة الاختلاف والتضاد والتناقض.

- التشكيك: أهم ما تتميز به (مابعد الحداثة) هو التشكيك في المعارف اليقينية ، وانتقاد المؤسسات الثقافية المالكة للخطاب والقوة والمعرفة والسلطة ، ومن ثم أصبح التشكيك آلية للطعن في الفلسفة الغربية المبنية على العقل والحضور والدال الصوتي ومن هنا ، فتفكيكية جاك دريدا هي في الحقيقة ، تشكيك في الميتافيزيقا الغربية من أفلاطون إلى فترة الفلسفة الحديثة.

- الفلسفة العدمية: من يتأمل جوهر فلسفات مابعد الحداثة ، فسيجدها فلسفات عدمية وفوضوية ، تقوم على تغييب المعنى ، وتقويض العقل والمنطق والنظام والانسجام ، بمعنى أن فلسفات (مابعد الحداثة) هي فلسفات لاتقدم بدائل عملية واقعية وبراجماتية ، بل هي فلسفات عبثية لامعقولة ، تنشر اليأس والشكوى والفوضى في المجتمع.

- التفكك واللإنسجام: إذا كانت فلسفة الحداثة أو تيارات البنيوية والسيميائية تبحث عن النظام والانسجام ، وتهدف إلى توحيد النصوص والخطابات ، وتجميعها في بنيات كونية ، وتجريدها في قواعد صورية عامة ، من أجل خلق الانسجام والتشاكل ، وتحقيق الكلية والعضوية الكونية ، فإن فلسفات (مابعد

الحداثة) هي ضد النظام والانسجام ، بل هي تعارض فكرة الكلية ، وفي المقابل تدعو إلى التعددية والاختلاف واللانظام ، وتفكيك ماهو منظم ومتعارف عليه .

- هيمنة الصورة: رافقت (مابعد الحداثة) تطور وسائل الإعلام ، فأصبحت الصورة البصرية علامة سيميائية تشهد على تطور مابعد الحداثة ، ولم تعد اللغة هي المنظم الوحيد للحياة الإنسانية ، بل أصبحت الصورة هي المحرك الأساس للتحصيل المعرفي ، وتعرف الحقيقة ، ولاغرو أن نجد جيل دولوز (Gilles Deleuze) يهتم بالصورة السينمائية، إذ يقسمها إلى الصورة – الإدراك ، والصورة – الانفعال ، و الصورة – الفعل ، ويعتبر العالم خداعا ، كخداع السينما للزمان والمكان عن طريق خداع الحواس ، ويبدو ذلك واضحا في كتابيه(الصورة- الحركة) (١٩٨٣م) و(الصورة- الزمان) (١٩٨٥م).

- الغرابة والغموض: تتميز (مابعد الحداثة) بالغرابة ، والشذوذ ، وغموض الآراء والأفكار والمواقف ، فمازالت تفكيكية جاك دريدا - مثلا- مبهمة وغامضة ، من الصعب فهمها واستيعابها ، حتى إن مصطلح التفكيك نفسه أثار كثيرا من النقاش والتأويلات المختلفة في حقول ثقافية متنوعة ، وخاصة في اليابان والولايات المتحدة الأمريكية ، كما أن فلسفة جيل دولوز معقدة وغامضة ، من الصعب بمكان تمثلها بكل سهولة.

- التناص: يعني التناص إستلهام نصوص الآخرين بطريقة واعية أو غير واعية. بمعنى أن أي نص يتفاعل ويتداخل نصيا مع النصوص الأخرى إمتصاصا وتقليدا وحوارا ، و يدل التناص في معانيه القريبة والبعيدة ، على التعددية ، والتنوع ، والمعرفة الخلفية ، وترسبات الذاكرة ، وقد إرتبط التناص نظريا مع النقد الحواري لدى ميخائيل باختين (M.Bakhtine).

- تفكيك المقولات المركزية الكبرى: إستهدفت (مابعد الحداثة) تقويض المقولات المركزية الغربية الكبرى ، كالدال والمدول ، واللسان والكلام ،

والحضور والغياب ، إلى جانب انتقاد مفاهيم أخرى ، كالجوهر ، والحقيقة ، والعقل ، والوجود ، والهوية... عن طريق التشريح ، والتفكيك ، والتقويض ، والتشتيت ، والتأجيل...

- الانفتاح: إذاكانت البنيوية الحداثية قد آمنت بفلسفة البنية والانغلاق الداخلي ، وعدم الانفتاح على المعنى ، والسياق الخارجي والمرجعي ، فإن (مابعد الحداثة) قد اتخذت لنفسها الانفتاح وسيلة للتفاعل والتفاهم والتعايش والتسامح . ويعد التناص آلية لهذا الانفتاح ، كما أن الاهتمام بالسياق الخارجي هو دليل آخر على هذا الانفتاح الإيجابي التعددي.

- قوة التحرر: تعمل فلسفات (مابعد الحداثة) على تحرير الإنسان من قهر المؤسسات المالكة للخطاب والمعرفة والسلطة ، وتحريره أيضا من أوهام الإيديولوجيا والميثولوجيا البيضاء ، وتحريره كذلك من فلسفة المركز ، وتنويره بفلسفات الهامش والعرضي واليومي والشعبي.

- إعادة الاعتبار للسياق والنص الموازي: إذا كانت البنيوية والسيميائيات قد أقصت من حسابها السياق الخارجي والمرجعي ، وقتلت الإنسان والتاريخ والمجتمع ، فإن فلسفات (مابعد الحداثة) قد أعادت الاعتبار للمؤلف والقارىء والإحالة والمرجع التاريخي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي ، كما هو حال نظرية التأويلية ، وجمالية التلقي ، والمادية الثقافية ، والنقد الثقافي ، ونظرية مابعد الاستعمار ، والتاريخانية الجديدة...

- تحطيم الحدود بين الأجناس الأدبية: إذا كانت الشعرية البنيوية تحترم الأجناس الأدبية ، حيث تضع كل جنس على حدة تصنيفا وتنويعا وتنميطا ، فتحدد لها قواعدها وأدبيتها التجنيسية ، فإن (مابعد الحداثة) لاتعترف بالحدود الأجناسية ، فقد حطمت كل قواعد التجنيس الأدبي ، وسخرت من نظرية الأدب .

ومن ثم أصبحنا - اليوم- نتحدث عن أعمال أو نصوص أو آثار غير محددة وغير معينة جنسيا.

الدلالات العائمة

وبالنسبة لخصائص و مقومات فلسفة ما بعد الحداثة يقول الدكتور جميل حمداوي : (تتميز نصوص وخطابات (مابعد الحداثة) عن سابقتها الحداثية بخاصية الغموض والإبهام والالتباس ، بمعنى أن دلالات تلك النصوص أو الخطابات غير محددة بدقة ، وليس هناك مدلول واحد ، بل هناك دلالات مختلفة ومتناقضة ومتضادة ومشتتة تأجيلا وتقويضا وتفكيكا ، كما يتضح ذلك جليا في المنظور التفكيكي عند جاك دريدا ، وبتعبير آخر يغيب المعنى ، ويتشتت عبثا في كتابات (مابعد الحداثة).

- ما فوق الحقيقة: تنكر فلسفات مابعد الحداثة وجود حقيقة يقينية ثابتة ، فجان بودريار - مثلا - ينكر الحقيقة ، ويعتبرها وهما وخداعا ، كما ذهب إلى ذلك نيتشه (Neitsze) الذي ربط غياب الحقيقة بأخطاء اللغة وأوهامها ، بينما يربط بودريار الحقيقة بالإعلام الذي يمارس لغة الخداع والتضليل والتوهيم والتفخيم.

- التخلص من المعايير والقواعد: مايعرف عن نظريات (مابعد الحداثة) في مجال الأدب والنقد ، تخلصها من النظريات والقواعد المنهجية ، إذ يسخر ميشيل فوكو من دارس ينطلق من منهجيات محددة يكررها دائما ، ويحفظها عن ظهر قلب . لذا، فهو يرى النص أو الخطاب عالما متعدد الدلالات ، يحتمل قراءات مختلفة ومتنوعة ، كما يرفض دريدا أن تكون له منهجية نقدية أدبية في شكل وصفة سحرية ناجحة لتحليل النص الأدبي ، حيث لا يوجد المعنى أصلا مادام مقوضا ومفككا ومشتتا ، فما هناك سوى المختلف من المعاني المتناقضة مع نفسها كما يقول جاك دريدا ، بيد أن لـ(مابعد الحداثة) كذلك عيوبها

الخطيرة ، ومن أهم هذه العيوب أنها نظرية عبثية وفوضوية وعدمية وتقويضية، تساهم في تثبيت أنظمة الاستبداد والقمع والتنكيل ، وتجعل من الإنسان كائنا عبثيا فوضويا لاقيمة له في هذا الكون المغيب ، يعيش حياة الغرابة والشذوذ والسخرية والمفارقة ، ويتفكك أنطولوجيا في هذا العالم الضائع بدوره تشظيا وضآلة وانهيارا وتشتيتا. (من مقالة منشورة على النت بعنوان مدخل الى ما بعد الحداثة د / جميل حمداوي) و أحسن من عبر عن التيه و الغموض و السراب الذي يكتنف مصطلح ما بعد الحداثة هي الكاتبة برندا مارشال ، في مقدمة كتابها (تعليم ما بعد الحداثة ، المتخيل و النظرية) ترجمة و تقديم السيد إمام ، حيث تقول بالحرف الواحد إنها (الأسماء و المصطلحات) تتضارب و تختلط بغير نظام على نحو يثير الحيرة ، تتدافع بالمناكب في غضب ، تنظر الى بعضها البعض في إرتياب ، تضحك ، تبحث عن الباب ، ليس ثمة باب ، إنها ليست بالخارج ، كما أنها ليست بالداخل أيضا ، تتصافح بالأيدي أحيانا في نوبة إعتراف ، ثم تشرع بعد ذلك في التصادم و العراك ، لكل منهما تعريف ، و يستعصي كل منها على أي تعريف ، و يعرف كل منهما الآخر ، كل منهما يمثل عقدة في شبكة متعددة الأبعاد ، شبكة ذات عقد لا تحصى ، و من كل عقدة تمتد ، خيوط تشتبك مع خيوط أخرى لعقد أخرى ، و لا تشكل نسيجا واحدا أبدا ، ليس ثمة صور متماسكة ، لأن كل صورة هي جزء من الشبكة ، و ليس ثمة موقع يمكن لنا أن نخطو منه للوراء لإلقاء نظرة ، لا أحد يجلس على الطرف الآخر من رافعة أرشميدس ، ليس هيوليا ، و ليس فوضى كذلك أو أنتروبيا ، على الرغم من كونه هيوليا و فوضويا و أنتروبيا ، يوجد هنا معنى ، و لكنه ليس معنى آمنا بمنأى عن الخطر ، المعنى هنا محدود ، و موضعي ، و مشروط ، و نقدي على الدوام ، نقد ذاتي ، هذا هو المعنى داخل لحظة ما بعد الحداثة ، و تلك هي ما بعد الحداثة)

أبعاد ما بعد الحداثة

أما الدكتور مصطفى عطية جمعة فيحدد أبعاد ما بعد الحداثة على النحو التالي :

أولا: البعد المعرفي: ويتمثل في مجتمع المعلوماتية ، حيث اكتسبت المعرفة مشروعية وسلطة وقوة في آن واحد ، وصارت سلعة تباع وتشترى ، وسلطة متحكمة ، من إمتلكها بات غنياً قوياً ، وترى ما بعد الحداثة أن المعرفة هي القوة الرئيسية للإنتاج ، وهي بالتالي عنق الزجاجة للدول النامية ، إلا أن المعرفة صارت سلعة وسلطة في آن ، وهذا ما وضح من خلال نشوء الشركات متعددة القوميات (الجنسيات) والتطور الهائل في صناعة البرمجيات ووسائل الاتصال ، وتطور الاقتصاد من الزراعة والصناعة ، إلى مجال المعلومات ذاته ، وتحوّل العالم إلى سوق دولية ، وهذا يواكب العولمة وثورة الاتصالات ، حيث انفتحت الأسواق العالمية ، للشركات العملاقة ، وازدهرت تجارة الخدمات والاتصالات والمعلومات ، متخطية المجتمع الصناعي ، مدشنة ما بعد الصناعي.

ثانيا: البعد الاجتماعي: ويبدو في تحول وظيفة الدولة ، وصورة المجتمع ، ويكفي القول أن وظائف الضبط وإعادة الإنتاج تسحب من البشر وتوكل إلى الآلات ، ويكون السؤال المحوري من سيكون له حق الوصول إلى المعلومات اللازمة لاتخاذ القرارات الصحيحة؟ والإجابة ستكون للخبراء والطبقة الحاكمة الآن ، وهؤلاء سيظلون محتكرين لصناعة القرار ، كما تغيرت الطبقة السياسية فباتت شريحة مركبة من رؤساء الشركات والمديرين رفيعي المستوى ورؤساء المنظمات المهنية والعمالية والسياسية والدينية ، وتراجعت أقطاب الجذب القديمة في الدول القومية مثل قادة الأحزاب والطوائف والقبائل ، في الوقت نفسه تراجعت الروابط العائلية والقبلية والعرقية ، وانتشرت الأسر الصغرى ، وتعاظمت الفردية.

ثالثا: تحطيم الأنساق الفكرية القاهرة والمغلقة: والتي تأخذ عادة شكل الأيدلوجيات ، على أساس أنها تقدم تفسيراً كلياً للظواهر ، وقد ألغت في ذلك التنوع الإنساني ، وانطلقت من قناعة وهمية ، تجعل العالم يدور في فلك أيديلوجيتها ، لذا فإن مفكري ما بعد الحداثة يشددون على أهمية إنفتاح أي نص أو كتاب لقراءات متعددة ، ويدّعون أن المؤلف قد مات بانتهاء إنشائه النص، ويبقى النص منفتحاً على عشرات التفسيرات والتأويلات.

رابعا: تحطيم مفهوم الذات والموضوع الحداثي: فلا سلطة فكرية للمؤلف أو المفكر ، هو فقط يبدع ويضع فكره ، وعلى الجميع أن يقرأوا هذا الفكر، ولهم الحق في قبوله أو رفضه ، دون هيمنة من المؤلف ، لأن المؤلف ببساطة ليس سوى عنصر يخضع لوقع النسق الاقتصادي والسياسي والثقافي ، فقد انتهى الزمن الذي كان يقوم فيه نسق فكري مغلق وحيد بصياغة أهداف المجتمع (من مقال منشور بمجلة البيان السعودية)

سمات و ملامح

أهم سمات و ملامح مشروع أو فلسفة ما بعد الحداثة هي:

- التحطيم و التفويض: تسعى فلسفة ما بعد الحداثة الى تحطيم سلطة الأنساق الفكرية الكبرى المغلقة ، و التي عادة ما تأخذ شكل الإيديولوجيات والسرديات ، على أساس أنها في زعمها تقدم تفسيرا كليا للظواهر ، و أنها ألغت حقيقة التنوع الإنساني ، و إنطلقت من حتمية وهمية لا أساس لها.

- التركيز على الحاضر: لظاهرة ما بعد الحداثة أفكار محددة و جديدة حول التاريخ كعلم مستقل ، أو كمدخل لكثير من العلوم الإجتماعية ، تريد أن تنزله من موقعه ، و تقلل من أهميته و من كثرة الإعتماد عليه ، بناء على فكرة أساسية تقول : أن الحاضر الذي نعيشه ينبغي أن يكون هو محور إهتمامنا ، و ليس التاريخ مهما الا بقدر ما يلقي الضوء على الأحوال المعاصرة .

ـ رفض إحتكار الحقيقة : و هي فكرة مركزية بالنسبة لفلسفة ما بعد الحداثة ، ترى أنه من المستحيل الوصول الى الحقيقة المطلقة ، فهي إما أن تكون لا معنى لها أو أن تكون تعسفية ، و لذلك ترفض أي زعم لإحتكار (الحقيقة) و تعتبر كل محاولة إرهابا فكريا غير مقبول (عن كتاب جدل الحداثة و ما بعد الحداثة بتصرف يسير)

اللامركزية

لم يعد إنسان عصر ما بعد الحداثة هو سيد الكون الأول محتفظ بمركزيته و محوريته و سيادته في الكون ، كما كان في المشروع الحداثي ، بل أصبح مخلوقا هشا سريع التلف و أصبح عبدا لإله و لنفسه و شهواته يجري وراء اللذة و الجمال و المتعة التي يتيحها العصر و التكنولوجية و التقنيات الحديثة ، الكومبيوتر ، الأنترنت ، الفيسبوك ، الصور و الأفلام و المشاهد المغرية التي يمكن إلتقاطها و توزيعها بسهولة و بسرعة في النطاق العالمي ، أو الحصول عليها بأقل التكاليف ، و ضاع إنسان ما بعد الحداثة و فقد روحه و إنسانيته بعدما فقدت كل الأشياء طبيعتها الأصلية و مذاقها و تحولت الى منتوجات إصطناعية لا طعم و لا ذوق لها ، و من أقسى ما توصل اليه إنسان ما بعد الحداثة هو بلوغه مرحلة التعديلات الجينية و إستنساخ الحيوانات (النعجة دوللي) نموذجا و تفكيره في إستنساخ البشر لولا فتاوى تحريم هذا النظام التي قدمها كبار القساوسة المسيحيين و العلماء المسلمين ، و القرار الشجاع الذي إتخذه الرئيس الأمريكي السابق بيل كلينتن . رغم ما يقال عن سلوكاته .

التنوع و التعدد

يؤمن مشروع ما بعد الحداثة بالتنوع و التعددية الفكرية و الثقافية و الإجتماعية ، لأن الخلاف و الإختلاف في الأفكار و الطبائع و العقليات و السلوكات و التصرفات بين البشر و لو داخل الأسرة الواحدة ، أو المجتمع الواحد أو الدولة

الواحدة ، هو شيء طبيعي ، عكس مشروع الحداثة الذي سعى لقولبة البشر في فكرة واحدة و إعتبارها هي نهاية التاريخ ، و هو ما يؤكده منظر ما بعد الحداثة الفرنسي ميشال فوكو عندما يشير الى ضرورة إكتشاف أنماط جديدة و مبتكرة من الرغبات و السلوكات القابلة للتطور و التحول بدل الأنماط الثابتة . و تكمن قوة ما بعد الحداثة في قدرتها على التجدد و التطور الذاتي و التكيف بسرعة مع المتغيرات و مواكبة التطورات ، و هذا ربما ما يعطيها نفسا طويلا و قدرة على البقاء و الصمود .

الإنشطار

تتصف فكرة ما بعد الحداثة على قدرتها العجيبة على الإنشطار و التفتت و التفكك ،في خط معاكس للحداثة التي قامت على منطق التآلف و التوحد و التجميع ، و قد تؤدي هذه الفلسفة العبثية بإنسان ما بعد الحداثة الى طريق طويل لا نهائي غير واضح فاقد لأي هدف أو غاية ، ينتهي به الى مرحلة اليأس و الكآبة و عدم الجدوى من الحياة و الوجود ، و فقدان أية رغبة في البقاء أو الإستمتاع بملذات الحياة المشروعة .

منطلقات فلسفة ما بعد الحداثة

إعتمدت فلسفة ما بعد الحداثة في تسويق مشروعها على نقد فلسفة الحداثة و تقويض مشروعها الفلسفي و الفكري و الأدبي الذي هيمن على العالم الغربي و الشرقي منذ عصر التنوير على الأقل الى غاية اليوم ، حيث لم تتمكن فلسفة ما بعد الحداثة من إزاحة فكرة الحداثة من الواقع الفكري و الأدبي و الحلول محلها ، حيث ما تزال فكرة ما بعد الحداثة مجرد محاولة لإيجاد بديل عن الحداثة ، قد تنجح أو قد تتعرض للفشل ، و يظهر من الواقع العربي و الإسلامي عدم الإهتمام و اللامبالاة بهذه الظاهرة الجديدة ، حيث لم تلق نفس الترحاب الذي لقيته الحداثة ، بدليل انه لحد الآن لم تبادر النخب الفكرية و الأدبية العربية و الإسلامية

لتبني مشروع ما بعد الحداثة ، كما صنعت مع فلسفة الحداثة ، و معظم الذين تناولوا موضوع ما بعد الحداثة بالدراسة و التحليل محسوبين إيديولوجيا على الفكر الإسلامي ، وبالتالي فقد حاولوا تقديم مشروع ما بعد الحداثة الى العالم الإسلامي كما هو دون بهرجة أو تجميل ، و أكثر من ذلك تعرض المشروع الى كثير من النقد ، و إعتبره البعض ، أحد أهم الإفرازات السلبية للحضارة الغربية الحديثة و يمكن تحديد أهم مرتكزات ما بعد الحداثة التي تشكل مجتمعة قطيعة تامة مع فلسفة الحداثة كما يلي:

نقد بديهيات الحداثة: تسعى لتحقيق تلك الغاية من خلال تحطيم الأنساق الفكرية المرتبطة بفلسفة الحداثة ، و تهديم أسسها و التشكيك في قيمها و أهدافها ، و تفكيك المبادىء العامة و الأسس النظرية للحداثة ، وفي نفس الوقت فإن فكرة ما بعد الحداثة لا ترفض بالمطلق مسلمات الحداثة ، و لكن تحاول إعادة صياغتها و قولبتها حين تمحي منها كل الأفكار التي تعتبرها جملة من المتناقضات ، كما تحاول من جهة أخرى تنظيم تلك المتناقضات و إدماجها في قالب واحدة وفي المسار الثقافي الإنساني العام حتى تتمكن من مسايرة الإنفجار العلمي و التكنولوجي و كل التحولات الحضارية التي يشهدها العالم بشقيه الغربي (المنتج) و الشرقي (المستهلك) و هي أي ما بعد الحداثة تقدم نفسها على أنها لسان الإنسان المعاصر ، الذي لم يفقد إنسانيته بعد و يتميز بحاسة نقدية و نفس متمردة على الواقع و الحاضر و القوالب و الأفكار الجاهزة .

التركيز على الأبعاد الشكلية للإنسان: تهتم فلسفة ما بعد الحداثة ، بل تركز كثيرا على الصورة أو الشكل ، و تنظر الى الإنسان عكس الحداثة التي أفرغته من كل جوانبه الإنسانية لصالح الآلة ، بل حولته في معظم الإحيان الى آلة مبرمجة على العمل و الأكل و الشرب و ممارسة الجنس بطريقة حيوانية أحيانا ، فكانت ما بعد الحداثة أكثر تطرفا من الحداثة بالنسبة لنظرتها للإنسان ، حيث تكاد تهمل الجانب المادي منه و تركز على الجانب النفسي و الجتسي خاصة ، و

من هنا يأتي الإهتمام العالمي بالصورة و تسويقها و سهولة توزيعها عبر وسائل الإعلام الشعبية ، الإنترنت و الفيسبوك ، و قد سخرت ما بعد الحداثة كل العلوم الحديثة لخدمة (جسد الإنسان) بصفة عامة و جسد المرأة بصفة خاصة ، و الجسد يعني المتعة و اللذة في أجل صورها ، فقد إستخدمت التحليل النفسي ، و علم الأنتربولوجيا ، و النقد الأدبي ، وكل العلوم والثقافات الحديثة لتسويق اللذة عبر منتوجات و صور و أفلام و قصص و مسرحيات مثيرة ، تركز على الجانب المثير من جسد الإنسان و خاصة المرأة بإعتبارها منبع اللذة و الجمال و المتعة المادية و المعنوية ، و هكذا أصبح الجنس مادة ضرورية في الساحة الثقافية و في المجالس العامة و الخاصة ، و أصبح الموضوع الرئسي للإنسان الحديث .

نقد العقل الغربي: إذا كانت الحداثة و منذ إنتصار الفلسفة العلمانية الحدبثة على اللاهوت المسيحي المحرف ، و بإعتبارها بنت الفلسفة الغربية الحديثة قد ركزت كثير سواء في منطلقاتها الفكرية و أسسسها العلمية و أهدافها وغاياتها على الطبيعة و العقل ، و منحت العقل مرتبة تقترب من مرتبة الإله ، و وقعت في تناقضات مخلة بالأمانة العلمية حيث لم تعترف هذه الفلسفة الا نادرا بوجود الله خالق الكون و المحيي و المميت و الرازق الرحمن الرحيم ، حيث تحول العقل الى أرضية صلبة وضعت فوقها الحداثة أعمدتها و شيدت بنيانها ، ووقعت في حيرة من أمرها بين تنصيب العقل إلها أو الطبيعة الصماء ، فإن فكرة ما بعد الحداثة لم تراهن على العقل كثير و وجهت له سهام النقد ، و حاولت نقض الأفكار و القيم و الأطروحات التي نادوا بها و تبناها الغرب و الشرق منذ الإطاحة بالكنيسة و تحجيم دورها و فصل الدين عن السياسة ، فتؤكد أدبيات ما بعد الحداثة أن العقل لم يعد هو القاضي الأول للمحكمة العليا كما تصور (إمنايال كانط) و أن لا وجود في الدنيا للعقل الكامل و العقل الموضوعي خرافة و أسطورة ، لكن و من جهة أخرى فإن ما بعد الحداثة تكاد تقع في نفس الخطأ الذي وقعت فيه الحداثة من خلال تأليه العقل و إعطائه موقعا لا يتناسب مع حجمه و دوره الطبيعي ، إذ ما تلبث فكرة ما بعد الحداثة أن تنصب نفسها حاكما

على المجتمع الفكري و الثقافي و مصدر وحيد و أساسي للتأويلات و الفتاوى الفكرية و الأدبية و العلمية ، و كما يرى كثير من الكتاب و المنظرين المسلمين ، فإن العقل المابعد حداثي يتميز بالمحددات التالية:

رفض الشمولية في التفكير ، لاسيما النظريات المشهورة لفلاسفة الغرب المعاصرين (هيغل ، أوجيست كونت ، سيغموند فرايد كارل ماركس) و التركيز على الجزئيات و التفاصيل الدقيقة للكون .

رفض كل اليقينيات المعرفية المطلقة ، و المنطق التقليدي الذي يقوم على تطابق الدال مع المدلول ، كما تتطابق الأشياء مع الكلمات .

الإصرار على إسقاط السلطة و الوصاية و الأبوة الفكرية في المجتمع و بين النخب في الجامعات و مراكز البحث ، و السعي للتمرد على القيم و الأفكار الموزعة أو المنورة من نوافذ الأبراج العالية في كل الهيئات و المؤسسات الإجتماعية ، و في كل مجالات الأدب و الفن ، فيكون من تحصيل حاصل رفض مجمل المفاهيم الحداثية ، كالعقل و الذات و العقلانية و المنطق و الحقيقة ، و لذلك تقدم ما بعد الحداثة أدبياتها و أفكارها على أنها المنقذ من الضلال و البديل الأجمل و الأفضل لعالم غربي أعيته الأبحاث المضنية عن التوازن النفسي و الجسمي و المادي و المعنوي ، و هي الفكرة التي تفك الحصار المضروب على الإنسان الغربي و تخرجه من قوقعته نحو عالم رحب أكثر سعة و جمالا ، و هي في تقديري خيالات وأحلام و رؤى ، طالما راودت الإنسان الغربي الحديث منذ عصر التنوير ، حيث جرب كل المذاهب و النظريات الوضعية ، و تقلب معها من النقيض الى النقيض ، من الرومانسية الى الواقعية الى الوجودية ثم البنيوية وصولا الى ما بعد الحداثة ، لكنه كان عبثا يحاول ، و يبقى كل ما يبدعه العقل الغربي من نظريات و أفكار و أطروحات ، مجرد أفكار و نظريات وضعية مؤقتة و مرتبطة بالزمان و المكان و قابلة للنقض و النقد و التفتيت و التفكيك ، لأن العقل البشري بطبيعة تكوينه عاجز عن إيجاد نظريات و طرح أفكار

تكون في مستوى و تفكير الإنسان في كل زمان و مكان و تتناسب مع طبيعته المزدوجة (الروح و المادة) و مع فطرته التي فطره الله عليها.

التأثيرات

كانت نظريات دريدا عن التفكيكية متأثرة بأعمال لغويين أمثال فرديناند دي سوسور (الذي أصبحت كتاباته في علم العلامات حجر زاوية في النظرية الهيكلية في منتصف القرن العشرين) والمنظرين الأدبيين مثل رولان بارت (الذي كانت أعماله بحثا في النهايات المنطقية للفكر الهيكلي) و وقفت آراء دريدا عن التفكيكية في مواجهة نظريات الهيكليين أمثال عالم التحليل النفسي جاك لاكان ، واللغوي كلود ليفي ستروس ، إلا أن دريدا واجه محاولات في وصم أعماله بأنها ما بعد البنيوية.

روافد ما بعد الحداثة

يجمع الكثير من الكتاب و المنظرين من رواد ما بعد الحداثة في الغرب ، و عدد من الكتاب العرب الذين تناولوا فكرة ما بعد الحداثة بالدراسة و التفسير ، أن جذورها الأولى قد تمتد الى المفكر و الفيلسوف الألماني الملحد فريديريك نتشة (١٨٤٤ / ١٩٠٠) فهو حسب رأيهم أول من دخل في سجال مع الحداثة و هي في بداياتها الأولى ، و هو الذي أدخل كلمة (ما بعد) الى المتن الفلسفي الغربي الحديث ، و نيتشه من أبرز الفلاسفة الألمان الذين جاهروا بمعاداة الأديان كل الأديان و إن إعترف بتفوق الدين الإسلامي في أبعاده الإنسانية على المسيحية ، و هو صاحب مقولة موت الإله (تعالى الله عن ذلك علوا كبير) الله لاإله الا هو الحي القويم ، و يكفي أن تكون فلسفة الملحد نيتشه هي أهم مصادر و جذور حركة ما بعد الحداثة ، حتى تكون فكرة عبثية وثنية لا طائل من ورائها و كما يقول الأستاذ عصام عبد الله أستاذ الفلسفة بجامعة عين شمس - مصر (فمن خلال الربط بين فلسفته (يقصد نيتشه) و بين مبادىء و أهداف ما بعد الحداثة

ربما نستطيع القول أن فلسفة نيتشه لا تنحصر في حدود ما أطلق عليه (نقد الحضارة) الذي إنتشر في مجمل الثقافة و الفلسفة في بدايات القرن العشرين ، إنما تجاوز ذلك للتبشير بالإرهاصات الأولى لفلسفة ما بعد الحداثة ... و هو حسب ميشال فوكو أحد الثلاثة المفكرين الكبار الذين دشنوا النقد الجذري للحداثة في الغرب ، و هم ماركس و نيتشه و فرايد ، و أن كان نيتشه هو الأكثر جذرية ، و قد شغلت فلسفة نيتشه كبار الفلاسفة من بعده و أعتبر كتابة (هكذا تكلم زرادشت) إنجيل الفلسفة الحديثة ، مما يدعو الى التشكيك في أصالة الأفكار التي قدمها نيتشه و التي تأثرت كثيرا بآراء زرادشت فيلسوف العدمية و العبث و الإباحية و يضيف الأستاذ عصام عبد الله (بيد أن الصلة بين نيتشه و مابعد الحداثة تجاوز ذلك كله ، الى ما هو أعمق و أبعد ، و هي تكمن تحديدا في المقطع (مابعد ... Post) ف (مابعد) ليس في واقع الأمر سوى الموقف الذي بحث عنه و إعتنقه نيتشه تجاه كل التراث الفلسفي الغربي)

نيتشه حياته و فلسفته

و تعتبر فلسفة نيتشه العبثية الإباحية أحد أهم روافد مشروع ما بعد الحداثة ، و حول فلسفة المجنون الألماني نيتشه يقول الأستاذ مسلم علي في مدونة دوت مصر الإلكترونية (ينظر إلى فريدريك نيتشه باعتباره أحد أكثر فلاسفة العصر الحديث شهرة وتأثيرا ، حيث أثرت أعماله وأفكاره مسيرة الفلسفة والمعرفة الإنسانية ، وكانت ملهمة للوجودية وما بعد الحداثة ، وبعيدا عن بعض العبارات المثيرة للجدل المعروفة عنه، دعونا نعرض في سطور موجزة ، ملخصا لأفكار "نيتشه".

حياته

ولد نيتشه في أكتوبر عام ١٨٤٤، لأب قسيس ، في قرية هادئة بشرق ألمانيا، وتدرج بتفوق في جميع المراحل التعليمية المدرسية والجامعية ، وأدى نبوغه في

اليونانية القديمة لتعيينه أستاذا في جامعة بازل وهو في منتصف العشرينيات من عمره ، ولكن تلك الوظيفة المرموقة لم تدم طويلا ، إذ سأم نيتشه من زملائه في العمل ، فاستقال من وظيفته الأكاديمية وقضى أغلب أوقاته بعيدا في "سيلز ماريا" بالقرب من جبال الألب السويسرية ، وهناك كتب بعضا من أبرز وأهم أعماله ، عاني نيتشه في حياته الشخصية من مشكلات عدة ، منها علاقته السيئة بأهله ، والتي تتلخص في قوله أنه لم يكن يحب أمه ، وأن كان ينزعج ويتألم لمجرد سماع صوت أخته ، ولم تكن حياته العاطفية أفضل حالا من العائلية ، إذ رفض من قبل نساء كثيرات ، وعاش أغلب حياته وحيدا ، كما عاني من ضعف مبيعات كتبه ، وأصيب في عمر الـ ٤٤ بانهيار عصبي حين رأي حصانا يضربه صاحبه ، فصرخ للحصان قائلا: "أنا أفهمك"، وعاش بعدها لسنوات قليلة ، حتى غيبه الموت بعد ١١ عاما ، وهو لم يتجاوز ٥٥ عاما. إمتلئت أعمال نيتشه بالأفكار البطولية ، وكان "التغلب على الذات" هو أحد الأعمدة الرئيسية لأفكاره ، والذي يتلخص في قدرة الإنسان على التغلب على الظروف والصعاب ، كي يصل لما أسماه "السوبرمان" أو "الإنسان الأرقى"، وحينها فقط ، يصبح الإنسان بالفعل كما يجب أن يكون.

الإعتراف بالغيرة

أمن نيتشه أن الغيرة أو الحسد جزء هام من الحياة ، وكان يرى أن الدين باحتقاره للغيرة من الآخرين والنظر إليها كخطيئة شريرة ، يدفعهم إلى إخفائها وإنكارها، رغم أنه لم يرى فيها شيئا سيئا ، طالما استخدمها الإنسان لمعرفة ما يريده حقا في الحياة ، إذ يجب النظر لمن نشعر تجاههم بالغيرة ، باعتبارهم نموذجا لما يمكننا في يوم ما ، أن نصل له في المستقبل ، ولكن ذلك لا يعني اعتقاد نيتشه بقدرة الإنسان على الوصول لأي هدف يريده ، ولكن ما ينبغى على الإنسان فعله هو أن يتحمل ما بداخله من الحسد والغيرة ، وأن ينظر إليهما كمؤشر لما يريده ، وأن يبذل كل ما يستطيع للوصول لأهدافه ، والتغلب في سبيل ذلك على كل

الصعاب ، وقتها فقط يكون النجاح أو الفشل بكرامة ، وهذا هو ما يعني الوصول لكينونة "الإنسان الأرقى".

التحذير من الدين

كانت لنيتشه آراء شديدة تجاه الدين ، إذ قال أن الشخص الوحيد الجدير بالاحترام بين كل من تكلم عنهم الإنجيل ، هو الحاكم الروماني بيلاطس ، وكما شرحنا سابقا فقد كره نيتشه إبعاد الناس للدين عن ما بداخلهم من الغيرة ، كما نظر للقيم المسيحية باعتبارها "أخلاق العبيد" أو "أخلاق القطيع" التي نشأت في الإمبراطورية الرومانية لمساعدة الناس على الهروب من أهدافهم التي كانوا يحلمون بتحقيقها ، وذلك بسبب عجزهم وضعفهم ، الذين يحول بينهم وبين تحقيق ما يريدونه في الحياة ، ومن أجل ذلك اخترع "القطيع" عقيدة منافقة تستنكر ما يريدونه وفشلوا في تحقيقه ، وتمجد ما لم يرغبوا به ولكن انتهي بهم المآل إليه ، وذلك عبر مفاهيم مشوهة كاذبة ومخادعة ، فقد تحول "عدم ممارسة الجنس" إلى "النقاء والعذرية"، وتحول "الضعف" إلى "طيبة"، وتحول "الخنوع للمكروهين" إلى "طاعة"، وكذلك "عدم القدرة على الأخذ بالثأر" سمي خطأ بأنه"تسامح"، أو "الصفح والعفو".ما جعل الدين من وجهة نظر نيتشه، هو نظام منافق لإنكار المرارة.

لا تشربوا الخمر

لنفس الأسباب التي من أجلها كره نيتشه الدين ، كره الخمور ، إذ رأى أن كليهما يشكل أكبر المخدرات في الحضارة الأوروبية ، وأنهما يساعدان الإنسان على نسيان الآلام وتقبل الأشياء كما هي ، دون بحث عن تغيير حياته للأفضل ، إذ يمكن لبعض الكؤوس من الخمر أن تحسن من شعور الإنسان ، ما يجعله ينسى تماما صراعه للنجاح في الحياة ، ولذلك لم يشرب نيتشه غير الماء ، وفي بعض الأحيان "اللبن". ولقد كان "فريدريك نيتشه" يرى أن النجاح يستحيل أن يتم

دون معاناة ، وأن النجاح لا يجتمع مع الراحة ، حيث رأى أن الحياة يجدر بها أن تكون مليئة بالمغامرات والمخاطر ، ولذلك يقول: "وماذا تعرفون أنتم عن السعادة، يا أيها المرتاحون".

موت الإله (تعالى الله عن ذلك علوا كبير ، و هو الحي الذي لا يموت)

قد تكون أكثر عبارات نيتشه إثارة للجدل ، هي مقولته الشهيرة "إن الله قد مات ، ونحن من قتله"، والتي ينظر إليها الكثيرون باعتبارها عبارة احتفالية متكبرة ، ولكن الحق أنها لم تكن كذلك ، فرغم تحفظات نيتشه تجاه المسيحية ، وقناعته بخطأ الاعتقادات والقناعات الدينية ، فإنه لم ير أن "نهاية الإيمان" أمر إيجابي أو يستحق الاحتفال ، إذا أن العقائد الدينية ، وإن كانت "باطلة" فإنها كانت عونا للبعض في التعامل مع مشاكل ومعضلات الحياة ، وقد رأي نيتشه أن ما سيخلفه الدين من فراغ ، يجب أن يملأ بالثقافة والفنون ، رغم ما رأه في عصره من أزمة في العلوم الإنسانية لأن الجامعات والدراسات الأكاديمية قد حولتها لمواد جامدة منزوعة الروح ، بدلا من إستخدامها كدليل في الحياة ، حيث كان نيتشه معجبا باستخدام الإغريق للدراما والتراجيديا المسرحية كوسيلة للتعليم الأخلاقي ومعالجة المشاعر ، لقد اقتنع نيتشه أن لكل عصر تحديات ومصاعب تواجه الإنسان ، ينبغى أن تقوم الفلسفة بالمساعدة على مواجهتها ، وقد كانت فلسفته خير دليل على ذلك ، فقد شهد عصره شيوع الديمقراطية والرأسمالية وإنذارهما بموجات من الحقد والغيرة ، وكذلك إنتشار الإلحاد الذي أنذر بفراغ روحي ، وقد بذل نيتشه قصارى جهده لحل هذه المعضلات التي شهدها عصره ، نيتشه في النهاية هو فيلسوف العدمية و العبثية و الإباحية الذي إستمد معظم أفكاره من الفيلسوف و رجل الدين الفارسي مؤسس الديانة الوضعية الفارسية زرداشت ، و الذي عاش في مناطق آذربيجان و كردستان و إيران ، والزرداشتية ديانة وضعية قديمة من خصائصها تقديس عناصر الطبيعة كالشمس و الريح و المطر ، و بالرغم من تعاطفه مع نوع من الإسلام يبدو أنه وجده على مقاسه قريب من

التصوف الفارسي ، أو العلمانية الغربية ، و بالرغم أن الإله الذي يقصده و يرى موته كما يأول أتباعه و مريديه و تلامذته هو إله المسيحين واحد يساوي ثلاثة ، فإن ما تركه من تراث فلسفي هو آراء و أفكار وضعية بشرية تعبير عن موقف النخب الغربية المعاصرة و تصوراتها عن الله و الوجود و الواقع ، و هي أفكار و تصورات لم تصل الى ملامسة الحقيقة أو حتى الإقتراب منها لأن العقل البشري و مهما أوتي من علم و معرفة و ذكاء و قوة تحليلية و إستنتاجية و تأملية خارقة للعادة ، لن يستطيع أن يتخطى حدوده المرسومة له و الوصول الى الحقيقة من دون الوحي ..الذي يتضمن كل الحقائق عن الله و الكون والحياة و الإنسان .

التفكيكية

تعتبر الفلسفة التفكيكية التي إخترعها الفيلسوف الفرنسي المولود في الأبيار بالجزائر العاصمة (جاك دريدا) هي الرافد الثاني لفكرة ما بعد الحداثة ، فما هي التفكيكية ؟ في المقالة التالية تعريف مختصر بهذه الفلسفة (التفكيكية كما صاغها الفيلسوف جاك دريدا ، هي أسلوب فهم العلاقة بين النص والمعنى . يتكون أسلوب دريدا من ربط قراءات النص بأذن لما يناقض المعنى المقصود أو الوحدة الهيكلية لنص معين . هدف التفكيكية هو إظهار أن استخدام اللغة في نص ما واللغة ككل معقد غير قابل للتبسيط ، وغير مستقر ، أو مستحيل . من خلال قراءاته ، كان دريدا يأمل أن يُظهر التفكيكية عمليا. و تشير العديد من المناظرات في الفلسفة القارية المحيطة بعلم الوجود ونظرية المعرفة وعلم الأخلاق وفلسفة الجمال وعلم التأويل وفلسفة اللغة ، تشير إلى أن ملاحظات دريدا منذ الثمانينات ، ألهمت سلسلة واسعة من المشاريع النظرية في الإنسانيات ، بما في ذلك مجالات القانون وعلم الإنسانيات وعلم التأريخ واللسانيات وعلم اللغات الاجتماعية والتحليل النفسي ودراسات أحرار الجنس ، والمدرسة النسوية الفكرية . ألهمت التفكيكية أيضا في العمارة وظلت عنصرا هاما في الأدب والموسيقى والنقد الأدبي.

في حين تنتشر في أوروبا القارية (وحيثما انتشرت الفلسفة القارية) إلا أن التفكيكية غير متبناه أو مقبولة في معظم أقسام الفلسفة في الجامعات التي تسودها الفلسفة التحليلية.

نظرة عامة

قدم كتاب جاك دريدا عن علم النحو المنشور في عام ١٩٦٧ غالبية الأفكار المؤثرة في التفكيكية ، و نشر دريدا عددا من الأعمال الأخرى المرتبطة مباشرة مع مفهوم التفكيكية ، تشمل الكتب التي تُظهر التفكيكية عمليا أو تعرّف التفكيكية بصورة أكثر اكتمالا من الاختلاف ، والحديث والظاهرة ، والكتابة والاختلاف ، طبقا لدريدا وإستلهاما من عمل فرديناند دو سوسور ، فإن اللغة كنظام من الإشارات والكلمات لها معنى فقط بسبب الاختلاف والتباين بين هذه الإشارات ، كما صرح ريتشارد رورتي فإن "للكلمات معان فقط بسبب تأثير التباين مع الكلمات الأخرى... لا يوجد معنى لكلمة بالمفهوم الذي أمله الفلاسفة من أرسطو إلى بيرتراند راسل بأن تكون تعبيرا منفصلا عن شيء غير لغوي (على سبيل المثال المشاعر والأشياء الفيزيائية والفكرة والواقعية الأفلاطونية) كنتيجة لذلك، فإن المعنى لا يكون موجودا أبدا ولكنه يُحول إلى إشارات أخرى ، يشير دريدا – و هو مخطئ في هذه الرؤية - إلى الاعتقاد بأن هناك معنى كاف ذاتيا غير مُحول بأنه ما وراء الوجود ، بالتالي فإن المفهوم لا بد من فهمه في سياق ضده ، مثل الكون والعدم ، والطبيعي وغير الطبيعي ، والحديث والكتابة ... إلخ ، إضافة إلى ذلك ، فإن دريدا يصرح بأنه "في التضاد الفلسفي الكلاسيكي لا نتعامل مع تعايش سلمي للتضاد ، بل مع تسلسل عنيف . يحكم أحد المصطلحين الآخر أو يكون له اليد العليا" المُحدَد أعلى من المُحدِد ، والمفهوم أعلى من المحسوس ، والحديث أعلى من الكتابة ، والنشاط أعلى من السلبية إلخ ، بالتالي فإن أولى مهام التفكيكية هي إيجاد وعكس هذا التضاد داخل نص ما أو مجموعة من النصوص ، ولكن الغاية النهائية للتفكيكية ليست تجاوز كل

التضاد ، لأنها تفترض أنه ضرورة هيكلية من أجل إنتاج المعنى ، دائما ما ينظم تسلسل التضاد نفسه من جديد ، تشير التفكيكية فقط إلى ضرورة التحليل غير المنتهي الذي يستغل القرارات والعنف الفوضوي الموجود في كل النصوص، أخيرا يجادل دريدا أنه ليس من الكافي كشف وتفكيك طريقة عمل التضاد ثم الوقوف هناك في موقف عدمي أو تشاؤمي، "بالتالي نمنع أي وسائل تدخل في المجال بفاعلية لكي تكون فعالة ، تحتاج التفكيكية إلى خلق مصطلحات جديدة ، وليس إلى صناعة المفاهيم المتضادة ، بل تحديد الفروق بينها ، هذا يفسر لماذا يقدم دريدا دائما مصطلحات جديدة في التفكيكية الخاصة به ، ليس كلعب حر بل كضرورة حتمية للتحليل بهدف إبراز الفروقات . يُطلق دريدا على اللامحددات إسم خواص لفظية "خاطئة" والتي لا يمكن شملها في التضاد الفلسفي بعد الآن ، إلا أنها تشغل تضادا فلسفيا يقاومها وينظمها بدون مساهمة من مصطلح ثالث ، وبدون ترك المجال لحل في صورة ديالكتيك هيغلي (على سبيل المثال الكتابة الأصلية وفارماكون)

ما بعد الحداثة و نهاية التاريخ

إذا كانت الحداثة قد مثلت الواجهة الثقافية الطلائعية التي عبرت طيلة القرن الماضي (٢٠) عن الهيمنة السياسية و العسكرية و الفكرية و الإقتصادية و الثقافية ، للغرب على العالم الثالث بصفة عامة و العالم الإسلامي بصفة خاصة ، و كان إقتصاد السوق و الغزو العسكري الخاطف و سيطرة الفلسفة العلمانية بشقيها الشرقي الإتحاد السوفياتي ، أو الغربي الولايات المتحدة الأمريكية ، بغض النظر عن الحرب الباردة التي كانت نوعا من التمويه الدولي و أكبر خديعة عالمية ، هي أبرز ما ميز نهاية فترة الحداثة ، فإن العولمة هي الواجهة السياسية لمشروع ما بعد الحداثة الذي سيستفيد مما توفره وسائل الإعلام الشعبية بسيطة التكاليف ، و لذلك نجد هنالك تقاطع واضح للعيان بين ما تدعو اليه ما بعد الحداثة في السر أو العلن ، وما تصبوا الى تحقيقه ، والأطروحات التي ظهرت في

الولايات المتحدة الأمريكية كنهاية التاريخ و صدام الحضارات ، و في هذا الإطار يقول المفكر عبد الوهاب المسيري رحمه الله في كتابة المشترك (الحداثة و ما بعد الحداثة) ص ١٦٤ و ما بعدها (إن ما بعد الحداثة قد لا تطرح نماذج خطية تطورية أو حلولا نهائية ، و قد لا تبشر بالفردوس الأرضي ، أو باليوتوبيا التكنولوجية التكنوقراطية ، و لكنها هي أيضا إعلان لنهاية التاريخ ، و نهاية الإنسان ككائن مركب إجتماعي قادر على الإختيار الأخلاقي الحر ، ليحل محله إنسان ذو بعد واحد يدور في إطار المرجعية الكامنة أو دون أية مرجعيات ، و هذا الإنسان لا ذاكرة له ... و إذا كان فوكوياما قد إكتشف نهاية التاريخ ، فإن ما بعد الحداثة تقوم بقتله) و يتساءل الدكتور المسيري عن علاقة ما بعد الحداثة و نهاية التاريخ و صدام الحضارات و النظام العالمي الجديد و هي المفردات التي تبشر بها الولايات المتحدة الأمريكية و تحاول تسويقها منذ سنوات ، بالترغيب و الترهيب ثم يجيب قائلا : (يمكن القول أن النظام العالمي الجديد هو إمتداد للنظام العالمي القديم ، و إعادة إنتاج الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية في عصر ما بعد الحداثة ، و تذهب هذه الرؤية المعرفية الى أن العالم مادة إستعمالية بالدرجة الأولى ، و الإنسان بإعتباره جزءا لا يتجزأ من هذا العالم ، هو أيضا مادة إستعمالية ، و لذا فهو كائن ذو بعد واحد ، تحركه الدوافع المادية و أهمها الدافعان الإقتصادي و الجنسي ، و لذا فإن المصالح الإقتصادية و البحث عن اللذة التي لا تتجاوز عالم المادة و الحواس الخمس ، و لا تصل الى عالم التطلعات و الأسرار و الأشواق و التاريخ المركب ، هي المحرك الأول و الأخير لسلوكه ، و هي المرجعية النهائية لوجوده ... و من هنا نرى أن مابعد الحداثة هي في واقع الأمر الإطار المعرفي الكامن وراء النظام العالمي الجديد ، فهي رؤية تنكر المركز و المرجعية ، و ترفض أن تعطي للتاريخ أي معنى ، أو أن تعطي للإنسان أية قيمة أو مركزية ، و تسقط كل الإيديولوجيات و تنكر التاريخ ، وتنكر الإنسان ... إن ما بعد الحداثة ليست مجرد دعوة فلسفية عدمية ، و إنما هي رؤية متكاملة للإنسان والكون ، تبنتها حضارة إمبريالية (نلاحظ أن المفكر

عبد الوهاب المسيري لا يزال متأثرا بأدبيات اليسار الشيوعي التي إتقرضت) إنتقلت من مرحلة الصلابة الى مرحلة السيولة ، و مع هذا تحاول بإستمرار الهيمنة على العالم من خلال إغواء الآخر و تفكيكه ، و تغليف ذلك بالشعارات الجميلة و الأمنيات الطيبة . كتاب مشترك الحداثة و ما بعد الحداثة ص: ٣٦٨ و ما بعدها) و الخلاصة أن ما بعد الحداثة هي في حقيقة الأمر رؤية فلسفية و مرجعية فكرية وضعية جديدة و موازية لكل المرجعيات الربانية و الوضعية ، تحاول أن تتجاوز كل المرجعيات السائدة و أن تكون بديلا عنها ، و قد جاهرت بالعداء و الخصومة مع الحداثة و نقض كل تجلياتها .

بعد ما بعد الحداثة

رسمياً يمكن العثور على نقدٍ أكاديميٍ لما بعد الحداثة في أعمالٍ مثل "وراء الخدعة " و"الهراء عصري ، ومصطلح ما بعد الحداثة ، عندما يتم استخدامه بشكل مسيء ، يصف الاتجاهات التي يُنظر إليها على أنها نسبية ، أو مضادة للتنوير أو المناوئة للحداثة ، لا سيما فيما يتعلق بنقد العقلانية أو الكونية أو العلم ، كما أنها أحيانا تُستخدمُ لوصف الاتجاهات في المجتمع الذي يُنظر إليه أنه نقيضٌ للنظم التقليدية للأخلاق ، في الآونة الأخيرة ، تم الجدال حول فكرة موت "ما بعد الحداثة" بشكلٍ متزايدٍ على نطاقٍ واسع: في عام ٢٠٠٧، أشار أندرو هوبوريك في مقدمته لإصدار خاصٍ من مجلة "أدب القرن العشرين" تحت عنوان "بعد ما بعد الحداثة" أن "التصريحات عن وفاة ما بعد الحداثة قد أصبحت شائعا حرجا ، ثم وضعت مجموعةٌ صغيرةٌ من النقاد عددا من النظريات التي تهدف إلى وصف الثقافة و/أو المجتمع في أعقاب ما بعد الحداثة المزعومة ، وعلى الأخص راؤول إيشيلمان(الأدائية) وجيليس ليبوفيتسكي (فرط الحداثة) ونيكولا بورياد (مضاد الحديث) وآلان كيربي (الحداثة الزائفة) لم تكسب أيا من هذه النظريات والتسميات الجديدة حتى الآن قبولا واسع النطاق ، وفي عام ١٩٩٤، أعطى رئيس الجمهورية التشيكية والكاتب المسرحي الشهير

فاكلاف هافل وصفا آملا لعالم ما بعد الحداثة باعتباره واحدا مبنيا على أسسٍ علمية ، ولكن المفارقة فيه حيث كل شيءٍ ممكن ، ولا شيء مؤكدٌ تقريبا يعطي جوش ماكدويل وبوب هوستيتلير التعريف التالي لما بعد الحداثة: "إنها النظرة إلى العالم التي تتميز بالاعتقاد أن الحقيقة لا وجود لها في أي معنى ، بل هي تُخلقُ بدلا من اكتشافها." الحقيقة "التي أوجدتها ثقافةٌ معينةٌ ولا توجد إلا في تلك الثقافة ، ولذلك فإن أي نظام أو بيانٍ يحاول الاتصال بالحقيقة هو لعبة سلطة ، ومحاولةٌ للهيمنةِ على الثقافاتِ الأخرى.

هل تحل الأدائية محل ما بعد الحداثة ؟

الأدائية أو نهاية ما بعد الحداثة هو عنوان كتاب للمؤلف الألماني الأمريكي راؤول ايشلمان ، صدر سنة ٢٠٠٧ و يتنبأ فيه بسقوط فلسفة ما بعد الحداثة ، الأستاذة أماني أبو رحمة ، قدمت عرضا و تحليلا للكتاب (يقول ايشلمان في مطلع الفصل الأول من كتابه " يمكن تحديد الأدائية ببساطة على أنها الحقبة التي إبتدأ فيها التنافس المباشر بين المفهوم الموحد للعلامة واستراتيجيات الغلق من ناحية المفهوم المتشظي للعلامة واستراتيجيات انتهاك الحدود المميز لما بعد الحداثة من ناحية أخرى ، كانت النهاية أو الغلق الشكلي لأي عمل فني يُقوَض باستمرار في ما بعد الحداثة بوساطة الأدوات السردية أو المرئية التي تخلق حالة متأصلة لا مفر منها من اللاقدرة على الحسم بخصوص "حالة الحقيقة " في بعض أجزاء العمل) إحتل "الموضوع " مساحة واسعة من المناقشات والرؤى المتباينة في مرحل الحداثة وما بعد الحداثة و في هذا الإطار يقول ايشلمان في الفصل الأول من كتابه (تعرض ما بعد الحداثة فخا محكما إستثنائيا لا مفر منه في ما يتعلق بالموضوع . وأي محاولة تبذلها لتعثر على نفسها بوساطة البحث عن المعنى تذهب أدراج الرياح لأن كل علامة تعد بنوع من المعرفة الأصيلة تكون متضمنة في سياقات يتطلب شرحها تحديد علامات أكثر ، وفي محاولته تحديد نفسه من خلال المعنى فان الموضوع في ما بعد

الحداثة يغرق في طوفان المرجعيات المتقاطعة التي تتزايد في الاتساع أكثر من أي وقت مضى ، ومع ذلك فانه حتى لو تشبث الموضوع بالشكل فلن تكون النتيجة أفضل بحال من الأحوال ، لان ما بعد الحداثة لا ترى في الشكل ترياقا للمعنى ، بل انه أثر يقودنا الى الوراء نحو سياقات موجودة بالفعل و مثقلة سيميائياً. كما أن أي محاولة لتثبيت المعنى تتبعثر على أشكال متداخلة وكل توظيف لشكل يرتبط بمعان موجودة بالفعل وكل مقاربة للأصالة تعود بنا الى علامة مغايرة . تنتهي رحلة الموضوع الباحث عن نفسه من حيث بدأت ، فضاء ما بعد الحداثة الذي يتوسع الى ما لا نهاية) كما يرى إيشلمان (أن الخروج من ما بعد الحداثة لن يحدث بوساطة تكثيف البحث عن المعنى من خلال إدراج أشكال جديدة مدهشة أو من خلال العودة الى منبع الأصالة بدلا من ذلك ، ولا زلنا في الفصل الأول من الكتاب ـ لابد ان نسلك آلية منيعة تماما ومستعصية على نموذج التشظي والتفكيك والتضخم الما بعد حداثي ، هذه الآلية التي بدأنا نشعر بها مع القوة المتزايدة للأحداث الثقافية في السنوات القليلة الماضية ، يمكن أن تُفهم على نحو أفضل بتوظيف فكرة الأداء أو الانجاز **performance**.) (الأداء بحد ذاته ليس ظاهرة جديدة او غير معرفة ، ففي نظرية الحديث- الفعل لأوستن يشير الأداء الى فعل اللغة الذي يحقق ما يعد به . أما بخصوص الحدث الفني في ما يسمى بـ "القصص الكبرى "في مرحلة الحداثة فان الأداء يبرز أو يُغَرِّب الحد الفاصل بين الفن والحياة ، أما في ما بعد الحداثة فان الأداء يدمج جسد الإنسان او الموضوع ضمن سياق فني في ما يطلق عليه الفن الأدائي أو الحدوثي أي الفن الحدث. غير أن مفهوم الأداء الذي يقترحه إيشلمان مختلف) (لا توظف فكرة الأدائية حسب إيشلمان لإبراز أو لمساوقة الموضوع ولكنها توظف للحفاظ عليه فيطرح الموضوع أو (يقدم نفسه) بوصفه وحدة كلية غير قابلة للاختزال مما يعطى القارئ او المراقب انطباعا بالإلزام ، هذا التجسيد الكلي للموضوع غير ممكن إلا عندما لا يقدم الموضوع سطحا متمايزا سيميائيا يمكن استيعابه وبعثرته على السياقات المحيطة . لهذا السبب فان الموضوع الجديد يظهر

للمراقب مختزلا ومتواصلا بوصفه مفردا وحيدا او بسيط الفكر ومتطابق الى حد ما مع الأشياء التي يمثلها ، هذه الكليَّة المغلقة البسيطة تتطلب فاعلية لا يمكن تحديدها إلا بمصطلحات ثيولوجية ، لهذا فانه يخلق ملاذا تلتجئ إليه تلك الأشياء التي أعتقدت ما بعد الحداثة او ما بعد البنيوية أنها قد انحلت نهائيا : الغايات، والمؤلف ، واليقين ، والحب ، والعقيدة ، وأكثر من هذا بكثير) يقول ايشلمان في مقدمة مقالة أخرى تتحدث عن هذا الفيلم تحديدا (دعونا نأخذ أربع أو خمس خصائص نعدها الأكثر توظيفا في تحديد ما بعد الحداثة و يمكن القول أننا سنتفق على المحددات التالية : غياب الموضوع ، و إحلال الافتراضي محل الحقيقي أو الأصلي في ما يطلق عليه مصطلح الواقعية المفرطة ، والتهكم من العالم وطريقة تسيره ، والتشكيك المتطرف بكل ما يتعلق بالمخططات الميتافيزيقية". ثم يتابع إيشلمان " لو طبقنا هذه المحددات على أربعة أفلام عالية الجودة والتقانة عرضت في الفترة الأخيرة وتساءلنا: ترى هل يتوافق أي منها مع المحددات السابقة ؟ أعتقد أن الإجابة ستكون لا ، أو على الأقل إذا كان أيا منها يتوافق مع محددات ما بعد الحداثة التي ذكرناها أو غيرها فان أمر تقصيها في الفيلم لن يكون سهلا او واضحا)

(تمثل الأدائية قطيعة جذرية مع ما بعد الحداثة ، على الرغم من أنها لا تزال ملتزمة بها في بعض جوانبها . ولكن عهدا جديدا قد بدأ من مكان ما وفي الوقت نفسه، فان الأدائية ليست مجرد إعادة صياغة للحداثة ، فهي على عكس الحداثة ، لا تدعو الى إنشاء أصالة أو لتجربة الأشياء مباشرة ، و كما شاهدنا في حالة إيميلي ، أن الحالات العاطفية (السعادة والشقاء والعشق أو أي إحساس آخر) قد تم إعدادها أو بناءها ، بمساعدة وسائط معينة . و على عكس ما بعد الحداثة ، فان الأدائية تريدنا أن نجرب الحالات العاطفية التي تم تركيبها بطريقة لا إرادية على نحو ما ، وبعبارة أخرى فان الشخصيات تشيد بطريقة تبدو معها أنها تجرب شيئا جديدا وعميقا ومتوفرا ونفس الشيء ، بطبيعة الحال ينطبق علينا نحن المشاهدين لقد وضعنا في موقف لا خيار لنا فيه إلا التماهي مع الشخصيات

وغني عن القول ، أن ما بعد الحداثيين ينظرون الى الأدائية على أنها محض هراء ، لأنهم فقط ينظرون الى زاوية واحدة من الموضوع وهي المعرفة المفارقية التي تعتبر الحياة (أو الكائن أو الوجود) مشروطا وطارئا ، تنتقل بنا الأدائية من الأجزاء الى الكل ، بعد أن تعلمنا ما بعد الحداثة أن نبقى على مسافة من السياق ، وأن نفكك الأجزاء نتفحصها ونحاكمها ونفضح جوانبها الخفية ونتماهى مع السخرية والتهكم ونحدد العثرات والأخطاء . أما الأداء فانه يضعنا في موقف الاتصال المباشر مع الموضوع الذي هو كلا معقدا ، أي الشخص الذي لا ينفصل المعنى عنده والرسالة عن بعضهما البعض فيما يعمل الوسيط بوصفه ناقل الرسالة وليس الرسالة ذاتها على الإطلاق ، إنه امتداد للموضوع / المؤلف المفارقي الذي يشير الى ماديته الذاتية و قابليته للخطأ ، و بعبارة أخرى يدرك الموضوع الأدائي القيود لكنه يتصرف على أي حال ، أما ما بعد الحداثة فان الموضوع يمكن أيضا أن يدرك القيود ، ولكن مقاربته للحياة من المرجح أن تكون مليئة بالشك والسخرية ، (يعرض إيشلمان نموذجا آخرا لرواية تجمع ما بعد الحداثية والأدائية . إنها رواية (الأجزاء الأولية **Les Particules élémentaires**) للكاتب ميشيل أويلبيك والتي صدرت عام ١٩٩٨. هنا يعرض أويلبيك الثنائية القاسية المتصاعدة في ثقافة ما بعد الحداثة حين يبتكر شخصيتين عاجزتين تماما عن الحب ، الأولى تُحكم العقل ، والثانية تحتكم الى الجنس والمتعة المطلقة ، يكشف أويلبيك على مدى ٣٤٠ صفحة مشاهد من اللامبالاة النفسية ، والفظاظة ، والممارسة الجنسية الآلية ، والوحشية المفرطة التي قصد بها رصد الخواء المطلق عند أبطاله ، وفقط في الصفحات العشر الأخيرة يبدأ المؤلف في وضع فكرة طوباوية عن نوع إجتماعي جديد أنتجته الهندسة الجينية يتصف بالمسالمة والإيثار ، إن رواية أويلبيك أدائية من ناحية قدرتها على تجاوز صورة الجنس البشري المابعد حداثية تخيلياً . وفي الوقت نفسه فانه لا يزال ـ بالنسبة للجزء الأكبر من الرواية ـ ملتزما بالميتافيزيقا التشاؤمية الما بعد حداثية التي تدور حول الموت ، فقد جاء على لسان حال

أويلبيك ما نصه : "في النهاية، تحطم الحياة قلبك بعد كل شيء. ... وبعد ذلك لا أحد يضحك.... كل ما تبقى هو الوحدة ، البرد والصمت ، وكل ما تبقى هو الموت ". يتمرد أويلبيك على ما بعد الحداثة موظفا ما بعد الحداثة نفسها لدرجة أنه يبحث عن الخلاص من خلال التحول الجيني للموضوع القديم الذكوري الشرير ، بل إن المؤلف نفسه يجد صعوبة في كتابة سطر واحد من قصته مستقلا عن هذا النوع الاجتماعي المستنسخ الجديد) ، مكننا أن نلخص خصائص الأدائية عند ايشلمان في النقاط الخمس التالية :

أولا : لا مكان بعد اليوم للإقتباسات والإستشهادات التي لا نهاية لها ولا للأصالة أو الموثوقية ، بدلا من ذلك هناك تأطير يهدف الى السمو والإرتقاء بما هو موجود فعلا أو تجديده جذرياً ؛ وتوظيف الطقوس والعقائد أو الأطر الكابحة المشابهة من أجل تحويل أو السمو بحالات الوجود ؛ و عودة التاريخ في مظهر الموضوع المؤطر تجريبيا . وفي السرد عودة التأليفية والإطار التأليفي الملزم الذي تدلل عليه الطرق المختلفة لأسلبة التجاوز ، رأسيا العبور الى مستوى أعلى وأفقيا التهرب الى إطار مختلف أما الكلي فهو الوصول الى توافق صحيح بين الإطار والموضوع .

ثانيا: بدلا من نظام العلاقات العائمة والمشوشة بين أجزاء العلامات فان العلاقة الكلية بين الموضوع والعلامة والشيء ستكون قاعدة التواصل والتفاعل الاجتماعي بكل أنواعه ، إن توظيف علامة ما يكون عن قناعة ويقين وهو نشاط بدلا من كونه اضطرابا سيميائيا او دلاليا . قد يبدو الموضوع صلبا أو مبهما، ويمكن أن يكون غبيا، ساذجا ، مذهلا ، محدود التفكير ، بسيط ، جاد وبطولي ولكن ليس ساخرا او تهكميا إلى ما لا نهاية.

ثالثا: التحول من صيغة الإرجاء الزمني (عملية الاختلاف المرجأ) الى الربط المحدود بين المتضادات في الحاضر ولمرة واحدة ، الصيغة السيميائية الأساسية في الأدائية هي الأحادية ، التي تتطلب تكامل الشيء او الأشياء مع

مفهوم العلامة ، ويقول ايشلمان أن أفضل مفهوم للعلامة يتوافق مع مفهوم الأدائية هو نموذج إيريك غانس عن الاشارية ostensive . يُقرب ايشلمان مفهوم الاشارية (تعريف الشيء بوساطة الإشارة إليه) من الأدائية حين يقول : أن الاشارية تكون حين يحاول شخصان على الأقل ، إرجاء العنف في موقف يحاكي الصراع، فيتفقان حدسيا على علامة حاضرة تمثل وتؤل وتجمل انجازها الذاتي في تأجيل العنف ، وبالطبع فان هذا المشهد الاشاري المزعوم الذي حضر فيه الإنسان، واللغة و الدين والجمال في وقت واحد و للمرة الأولى ، هو حالة افتراضية ، إن تفسير إيشلمان ، وخصوصا في جانبه التاريخي ، فيما يتعلق بالاشارية هو أنها تجسد الآلية السيميائية في توليد عهد جديد أفضل من أي مفهوم أحادي آخر وبعبارة أخرى فإنها تمثل تكون الوعي بعهد جديد ، وتبعا لذلك فان وظيفة الجمال الأدائي ستكون وصف المظاهر المختلفة من الاشارية في الأعمال الفنية المعاصرة وتبيان قدرتها على جعل هذه الأعمال تروق لنا بمصطلحات الأحادية، وليس على طريقة (المجموعات الفكرية او العقليات المتعددة) الما بعد حداثية

رابعا: الانتقال من التشاؤمية الميتافيزيقية الى التفاؤلية الميتافيزيقية ، ذلك أن نقطة التوجيه الميتافيزيقية لم تعد الموت ووكلائه (الفراغ ، الغياب ، وإفراغ الذات و العجز والاختلال الوظيفي) ولكن بدلا من ذلك الحالات المختبرة نفسيا أو المؤطرة تخيليا للسمو والارتقاء (البعث والنشور ، العبور الى النيرفانا ، الحب ، التطهير ، الإشباع أو طقوس الملأ ، والتأليه والعبادة)

(٥) التوجه نحو إزالة الرغبة الجنسية ، وتعزيز فكرة الحب و النوعية الموحدة للرغبة سواء كانت ذكورية أو أنثوية ، مغايرة أو مثلية ، الأمر الذي عده المؤلف أكثر أهمية من استمرار لعبة الأنا والآخر) إنتهى (مقال منشور في الأنترنت بتصرف قليل)

هكذا ستنتهي في يوم من الأيام فلسفة ما بعد الحداثة كما إنتهت كل الفلسفات و المذاهب الأدبية السابقة ، و سيخترع الغرب فلسفات جديدة و مذاهب أدبية

اخرى ، و المسألة تبدو طبيعية جدا لأن من أهم صفات و خصائص الفكر البشري الوضعي هو (الوقتية) و الإرتباط بظروف مكانية و زمانية معينة ، و عدم الثبات أو الإستقرار ، و هذا الإضطراب الذي يعتري الفكر البشري منذ العصر الذهبي للفلسفة باليونان الى يومنا هذا ، مصدره البحث الدائم عن الكمال ، و الكمال نظريا لا يوجد سوى في المرجعية الربانية الصادرة عن الله رب العالمين الذي يعلم ما خلق و هو الخبير الحكيم ، ستنتهي في يوم من الأيام فلسفة ما بعد الحداثة ، و ستظهر أفكار و فلسفات غربية أخرى ، و سيظل الغرب ينتقل من فكرة الى أخرى ، و لكن يبقى على المسلمين مسؤولية الأخذ بيد البشرية الضالة و هدايتها الى الطريق المستقيم ، من خلال الإجتهاد في صياغة فلسفة إسلامية معاصرة ومذهب أدبي حديث يقدم لشعوب العالم الغربي المتعطشة الى مرجعية فكرية ثابتة و شاملة و مستقرة تجيب عن كل التساؤلات و الإشكاليات الفلسفية المعاصرة ، وتضمن للإنسان الراحة النفسية و الإطمئنان القلبي و السعادة في الدنيا و الآخرة .

.

الفصل الخامس (5)

رواد ما بعد الحداثة

جون فرنسوا ليوتار ، جيل دولاز ، ميشال فوكو جون بودريار ، جاك دريدا

رواد ما بعد الحداثة هم مجموعة من المنظرين و المفكرين في الغرب ، الذين ثاروا على وهم الحداثة و رفضوا الإنسياق وراء أطروحاتها ، و تبنوا رؤية فلسفية جديدة تناقض كل أساسيات و أهداف الحداثة ، و هم حسب سن الولادة : جون فرنسوا ليوتار ، جيل دولاز ، ميشال فوكو ، جون بودريار ، جاك دريدا ، و كلهم ينتمون الى الثقافة الفرنسية مولدا و فكرا ، و بالتالي فيمكن أن نؤكد أن رؤية ما بعد الحداثة هي في أصولها و تجلياتها رؤية فلسفية فرنسية المنشأ.

جون فرانسوا ليوتار (١٠ أغسطس ١٩٢٤- ٢١ أبريل ١٩٩٨) فيلسوف وعالم إجتماع ومنظر أدبي فرنسي ، درس الإبتدائية في مدرسة بوفون وولويس العظيم في باريس ، ثم درس الفلسفة في جامعة السوربون . وكانت أطروحته لدرجة الماجستير بعنوان : اللامبالاة كمفهوم أخلاقي ، حلل فيها أنواع اللامبالاة في بوذية زن ، والرواقية ، الطاوية والأبيقورية ، بعد تخرجه شغل منصب بحثي في المركز القومي الفرنسي للبحث العلمي .في العام ١٩٥٠ شغل ليوتار وظيفة مدرس الفلسفة في قسنطينة شرق الجزائر . تزوج مرتين في حياته ،إشتهر ليوتار بأنه أول من أدخل مصطلح ما بعد الحداثة إلى الفلسفة والعلوم الإجتماعية وعبر عنها في اواخر سبعينيات القرن العشرين ، كما حلل صدمة ما بعد الحداثة على الوضع الإنساني . وساهم مع كل من جاك دريدا وفرانسوا تشالي وجيل دولوز في تأسيس المعهد العالمي للفلسفة ، إسهامه الرئيسي في الفلسفة هو نقده للحداثة وكتابته عن سقوط الآيدولوجيات الكبرى التي يسميها السرديات الكبرى ، ومن خلالها ينتقد فكرة التنوير نفسه ؛ لأن كل هذه الآيدولجيات من نتاج التنوير وكلها كان لها هدف واحد هو التحرر وتحقيق سعادة الإنسان ولكن يرى ليوتار أنها سقطت وفشلت فشلاً ذريعاً ، ويدعوا للخروج من هذه الحداثة التي أدت للهولوكوست ، وهيروشيما وناجازاكي ، توجه لجان فرانسوا ليوتار إنتقادات ترتكز على أنه متشائم جداً بخصوص الحداثة ولا ينظر إلى للجزء الفارغ من الكوب ، مثل كل المفكرين ذوي الخلفية الماركسية الذين انتقدوا التنوير والحداثة ، خاصة رواد النظرية النقدية ومدرسة فرانكفورت

، فإذا كانت الآيدولوجيا الشيوعية قد سقطت فالديمقراطية الليبرالية لم تسقط ويرى كثيرون أنها الآن أقوى مما كانت عليه ولا يزال لديها الكثير لتقدمه لصالح أهداف التنوير .

مسيرته السياسية

بدأ جان فرانسوا ليوتار حياته السياسية ماركسياً وانضم إلى جماعة تعرف باسم الاشتراكية أو البربرية Socialism or Babarism في العام ١٩٥٤ والتي سعت إلى إخضاع الماركسية لنوع من النقد الذاتي الداخلي والمراجعة الفكرية الشاملة لبعض مقولاتها الأساسية ، باعتبار أن تحليل تروتسكي لظهور أنواع جديدة من الهيمنة في الإتحاد السوفيتي غير كاف ، وبذلك كان ليوتار فردا من مجموعة واسعة من المثقفين الماركسيين والشيوعيين الذين أنتقدوا وعبروا عن شجبهم للممارسات السياسية والمواقف الفكرية للحزب الشيوعي الفرنسي بعد الحرب العالمية الثانية ، ومن أبرزهم روجيه غارودي ولوي ألتوسير وهربرت ماركوزه ، بالإضافة إلى ليوتار وبودريار ، عمل ليوتار مراسلا للصحيفة الصادرة عن الجماعة نفسها في الجزائر وبذلك كان قريبا جداً من أحداث حرب الجزائر في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. وكشفت مقالاته الصحفية آنذاك عن الفجوة الفكرية والسياسية بين الماركسية الأرثودوكسية وبين فكره السياسي والنظري ، مال ليوتار إلى المساءلة والتشكيك بالمبادئ الماركسية وكان إعتراضه ينصب على طريقة تعامل الحزب الشيوعي الفرنسي مع الحرب في الجزائر بوصفها ثورة البروليتاريا ضد الرأسمالية ، بينما كانت في الواقع ثورة فلاحين ومزارعين لا علاقة للتحليل الماركسي للصراع الطبقي في المجتمع الصناعي الحديث بها ، كما رفض ليوتار موقف الحزب الشيوعي من انتفاضة الطلبة في فرنسا عام ١٩٦٨ - التي لعب فيها دوراً كبيراً - والذي جاء مساندا للمؤسساتية وللحكومة ، وفي نفس الفترة أعلن خروجه على الماركسية بعد أن انفرط عقد جماعة الاشتراكية أو البربرية ، التي تركها عام ١٩٦٤ وانضم إلى

جماعة يسارية أخرى وتركها أيضاً في ١٩٦٦ بعد عامين . ثم انشق نهائياً عن الماركسية مع ظهر كتابه الإقتصاد الليبيدوي في ١٩٧٤ .

مسيرته الأكاديمية

قام ليوتار بتدريس الفلسفة في جامعة قسنطينة (الجزائر) مباشرة بعد إفتتاحها . ثم تحول الى جامعة باريس السابعة و درس بها حتى عام ١٩٨٧ عندما أصبح أستاذاً فخرياً ، وخلال العقدين التاليين ألقى المحاضرات خارج فرنسا ، بصورة أساسية كأستاذ للنظرية النقدية في جامعة كاليفورنيا بإرفين ، وكأستاذ زائر في عدد من الجامعات حول العالم من بينها : جامعة كون هوبكنز ، جامعة كاليفرونيا ببيركلي ، جامعة ييل ، جامعة ستوني بروك ، وجامعة كاليفورنيا بسانت ديغو ، وجامعة مونتريال في كويكبيك بكندا ، وجامعة ساولو باولو البرازيلية . وهو أيضاً مدير مؤسس وعضو مجلس المعهد العالمي للفلسفة بباريس . أمضى الفترة التي سبقت موته بين باريس وأتنلانتا عندما كان يدرس الفلسفة واللغة الفرنسية في جامعة إموري .عاد ليوتارد بصورة متكررة لمفهوم ما بعد الحداثة في مقالات تم جمعها بالإنجليزية تحت عناوين : شرح ما بعد الحداثة للأطفال ، ونحو ما بعد الحداثة ، وقصص ما بعد حداثية للاطفال . توفي جان فرانسوا ليوتارو بينما كان يعد نفسه لمؤتمر علمي حول ما بعد الحداثة والإعلام بصورة فجائية متأثراً باصابته بسرطان الدم التي تفاقم بسرعة شديدة سنة ١٩٩٨

جيل دولوز بالفرنسية (Gilles Deleuze١٨ يناير ١٩٢٥ – ٤ نوفمبر ١٩٩٥) هو فيلسوف فرنسي ، ومؤرخ ، وكاتب ، وأستاذ جامعي ، ومؤرخ فلسفة ، وصحفي ، تحصل على دكتوراة في الفلسفة ، كتب في الفلسفة والأدب والأفلام والفنون الجميلة من أوائل الخمسينيات حتى وفاته في عام ١٩٩٥، وكانت أكثر أعماله شعبية مجلدَين عن الرأسمالية والانفصام: مكافحة العقد النفسية عام ١٩٧٢ وألف هضبة عام ١٩٨٠، شارك في كتابة كليهما مع المحلل النفسي فيليكس غوتاري ، يعتبر العديد من العلماء أطروحته الميتافيزيقية

الفرق والتكرار (١٩٦٨) أنها من إبداعاته العظيمة ، يصنفه الفيلسوف أدريان وليام مور من بين «أعظم الفلاسفة» مستشهدًا بمعايير برنارد ويليامز للمفكر العظيم ، رغم أنه وصف نفسه في الماضي بأنه «الميتافيزيقي النقي»، فإن عمله قد أثر على مجموعة متنوعة من التخصصات عبر الفلسفة والفن ، بما في ذلك النظرية الأدبية وما بعد البنيوية وما بعد الحداثة

مجال العمل

فلسفة ، وعلم الوجود ، وفلسفة الجمال موظف في مدرسة لويس الكبير الثانوية ، والمركز الوطني الفرنسي للبحث العلمي ، وجامعة باريس ٨ وجامعة باريس ، تأثر بباروخ سبينوزا ، وغوتفريد لايبنتس ، وفريدريك نيتشه ، وميشال فوكو ، وبيير فيليكس غوتاري ، وهنري برجسون ، وخورخي لويس بورخيس ، وويليام بوروز ، وديفيد هيوم ، ودانز سكوطس ، وكارل ماركس ، ومارسيل بروست ، وإيمانويل كانت ، وسيغموند فرويد ، وجان بول سارتر، وجاك لاكان ، ولوي ألتوسير، وجان هيبوليت ، وألفريد نورث وايتهيد ، وشارل ساندرز بيرس .

التيـــــار

مادية ، وما بعد البنيوية ، وما وراء الطبيعة ، وفلسفة غربية ، والفلسفة القارية ، إلى جانب العديد من الأنصار الفرنسيين والإيطاليين للمذهب السبينوزي المحدث المستوحى من الماركسية مثل لويس ألتوسير وإتيان باليبار وأنطونيو نيجري ، أحد الشخصيات الرئيسية في الازدهار الكبير لدراسات سبينوزا في الفلسفة القارية في أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين (أو نهوض النزعة الفرنسية السبينوزية المحدثة المستوحاة من عصر ما بعد البنيوية) الذي كان ثاني إنتعاش لسبينوزا في التاريخ ، بعد السبينوزية المحدثة ذات الأهمية الكبيرة في الفلسفة الألمانية والأدب في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل

القرن التاسع عشر تقريبًا ، كان انشغال دولوز بسبينوزا وتقديسه له معروفًا جيدًا في الفلسفة المعاصرة ، كما ذكر بيير ماشيري «جزء هام من أعمال دولوز مكرس لقراءة الفلاسفة: ستوكس ، ولايبنتس ، وهيوم ، وكانط ، ونيتشه ، وبرجسون إلخ ، ولكن سيُعيّن منصب فردي في هذه القائمة إلى سبينوزا ، بسبب الاهتمام الفلسفي الذي يتوافق معه».

حياته

وُلد دولوز في عائلة من الطبقة المتوسطة في باريس وعاش هناك معظم حياته ، حصل على تعليمه الأولي أثناء الحرب العالمية الثانية ، والتحق بمدرسة ثانوية كارنو خلال هذه الفترة . قضى سنة في الصف التحضيري العالي في ثانوية هنري الرابع وأثناء الاحتلال النازي لفرنسا ، أُلقي القبض على جورج ، الأخ الأكبر لدولوز ، لمشاركته في المقاومة الفرنسية ، وتوفي أثناء نقله إلى معسكر اعتقال ، ذهب دولوز إلى السوربون (جامعة باريس) للدراسة في عام ١٩٤٤. كان العديد من بين معلميه من المتخصصين البارزين في تاريخ الفلسفة مثل جورج كانغيلهم وجان هيبوليت وفرديناند آلكيي وموريس دي غانديلاك ، إن اهتمام دولوز على مدى الحياة بالشخصيات الكنسية في الفلسفة المعاصرة يدين بالكثير لهؤلاء المعلمين بالإضافة إلى ذلك ، وجد دولوز أن عمل الكتّاب غير الأكاديميين مثل جان بول سارتر ملفت للانتباه.

مسيرته المهنية

اجتاز دولوز مرحلة تجميع البيانات في الفلسفة في عام ١٩٤٨، ودرّس في مختلف الثانويات (مثل أمينز وأورلينز ولويس غراند) حتى عام ١٩٥٧، عندما تولى منصبًا في جامعة باريس . نشر أول دراسة له في عام ١٩٥٣، النزعة التجريبية والذاتية ، عن ديفيد هيوم و استند في هذه الدراسة إلى أطروحته (دبلوم في الدراسات العليا ، أي ما يعادل تقريبًا أطروحة ماجستير) التي جرت

تحت إشراف هيبوليت وكانغيلهم ، شغل دولوز منصبًا في المركز الوطني الفرنسي للبحث العلمي من عام ١٩٦٠ إلى عام ١٩٦٤. في هذه الفترة، نشر كتابه نيتشه والفلسفة (١٩٦٢) وأصبح صديقًا لميشيل فوكو، و كان أستاذًا في جامعة ليون من عام ١٩٦٤ حتى ١٩٦٩. نشر أطروحتيه ، الفرق والتكرار (تحت إشراف غانديلاك) والمذهب التعبيري في الفلسفة سبينوزا (تحت إشراف ألكوييه) في عام ١٩٦٨. عُين في جامعة باريس الثامنة في فينسين/سانت دنيس ، وهي مدرسة تجريبية نُظمت لتنفيذ الإصلاح التعليمي ، جذبت هذه الجامعة الجديدة عددًا من الباحثين الموهوبين ، بما في ذلك فوكو (الذي اقترح توظيف دولوز) والمحلل النفسي فيليكس غواتاري . درس دولوز في فينسين حتى تقاعده في عام ١٩٨٧.

حياته الشخصية

تزوج دولوز من دينيس بول «فاني» غراندجوان في عام ١٩٥٦. عندما طُلب منه التحدث عن حياته ، أجاب: «إن حياة الأكاديميين نادرًا ما تكون مثيرة للاهتمام». يختتم دولوز رده على هذا النقد قائلًا: «ماذا تعرف عني ، نظرًا لأني أؤمن بالسرية؟... إذا تمسكت بالمكان الذي أنا فيه ، إذا لم أكن أسافر في الأرجاء ، أقوم برحلات داخلية مثل أي شخص آخر يمكنني قياسها فقط من خلال عواطفي ، وأعبر بشكل ملتوٍ وغير مباشر عما أكتبه... إن الحجج التي يسوقها المرء في تجربته المتميزة هي حجج سيئة ورجعية» . و كان دولوز ملحدًا.

وفاتـــــه

أُصيب دولوز ، الذي كان قد عانى من أمراض تنفسية منذ سن مبكرة ، بمرض التدرن الرئوي (السلّ) في عام ١٩٦٨ وخضع لجراحة رأب الصدر (إزالة الرئة) عانى من أعراض تنفسية شديدة بشكل متزايد أواخرحياته ، تطلبت المهام البسيطة مثل الكتابة جهدًا شاقًا في السنوات الأخيرة من حياته ، إنتحر في ٤

نوفمبر من عام ١٩٩٥ ملقيًا نفسه من نافذة شقته ، أعلن دولوز قبل وفاته عن نيته بكتابة كتاب بعنوان عظمة ماركس ، وترك وراءه فصلين من مشروع لم يكتمل بعنوان الفرق والتعددية (وقد نشرت هذه الفصول كمقالات «العظمة: حياة» و«الفعلية والافتراضية»). دُفن في مقبرة قرية سانت ليونار دي .

الفلسفة

تندرج أعمال دولوز في مجموعتين: من ناحية ؛ مقالات متخصصة تفسر عمل فلاسفة آخرين (مثل باروخ سبينوزا ، وغوتفريد فيلهلم لايبنتس ، وديفيد هيوم ، وإيمانويل كانط ، وفريدريش نيتشه ، وهنري بيرجسون ، وميشيل فوكو) وفنانين (مثل مارسيل بروست ، وفرانز كافكا، وفرانسيس بيكون) ومن ناحية أخرى ، مجلدات فلسفية انتقائية منظمة حسب المفهوم (على سبيل المثال: الاختلاف ، والحس ، والأحداث ، والانفصام ، والتدبير ، والسينماء ، والرغبة، والفلسفة) ومع ذلك ، يرى منتقدوه والمحللون أن هذين الجانبين كثيرًا ما يتداخلان ، لا سيما بسبب النثر الذي قدمه وخرائط كتابه الفريدة التي تسمح بقراءات متعددة الجوانب.

مؤلفاته

منشورات مفردة:

التجريبية والذاتية (١٩٥٣)، وترجم إلى الإنكليزية ١٩٩١. نيتشه والفلسفة (١٩٦٢)، وترجم في عام ١٩٨٣. فلسفة كانط النقدية (١٩٦٢)، وترجم في عام ١٩٨٣.بروس والعلامات (١٩٦٤، حررت الطبعة الثانية في عام ١٩٧٦)، وترجم في عام ١٩٧٣، وترجمت الطبعة الثانية في عام ٢٠٠٠. نيتشه (١٩٦٥) وترجم إلى في الفطرة النقية (٢٠٠١). البرجسونية (١٩٦٦) وترجم في عام ١٩٨٨. عرض زاخر مازوخ (١٩٦٧) وترجم إلى المازوخية: البرودة والقسوة (١٩٨٩). الفرق والتكرار (١٩٦٨) وترجم في عام ١٩٩٤. سبينوزا ومشكلة

التعبير (من إصدارات دي مينويت في باريس لعامي ١٩٦٨ و١٩٨٥) وترجم إلى المذهب التعبيري في الفلسفة: سبينوزا (١٩٩٠).منطق الحس (١٩٦٩) وترجم في عام ١٩٩٠. سبينوزا (نشر في باريس، في مطابع جامعة فرنسا عام ١٩٧٠) حوارات (مع كلير بارنيت، نُشر في عام ١٩٧٧، ونُشرت الطبعة الثانية في عام ١٩٩٦) وترجم إلى حوارات ٢ (١٩٨٧، ونُشرت الطبعة الثانية في عام ٢٠٠٢) سبينوزا – الفلسفة العملية. نُشرت الطبعة الثانية في مطابع دي مينويت في باريس عام ١٩٨١) وترجم في عام ١٩٨٨. فرانسيس بيكون – منطق الإحساس (١٩٨١) وترجم في عام ٢٠٠٣. السينما الجزء الأول: الصورة المتحركة (١٩٨٣)، وترجم في عام ١٩٨٦. السينما الجزء الثاني: الصور المؤقتة (١٩٨٥) وترجم في عام ١٩٨٩. فوكو (١٩٨٦). وترجم في عام ١٩٨٨. الطيّة (الانثناء) لابينتس والباروكية (١٩٨٨)، وترجم في عام ١٩٩٣. بريكليس وفيردي: فلسفة فرانسوا شاتيليت (١٩٨٨)، وترجم إلى الحوارات ٢، نُقح ونُشر في عام ٢٠٠٧ ، مفاوضات (١٩٩٠) وترجم في عام ١٩٩٥. الحرج والسريرية (١٩٩٣) وترجم إلى مقالات في الحرج والسريرية (١٩٩٧). الفطرة النقية (٢٠٠١) الجزر الصحراوية ونصوص أخرى (٢٠٠٢)، وترجم في عام ٢٠٠٣ ، نظامان للجنون ونصوص أخرى (٢٠٠٤) وترجم إلى نظامان للجنون ، نصوص ومقابلات من ١٩٧٥ – حتى ١٩٩٥ (٢٠٠٦).

منشورات بالتعاون مع فيليكس غوتاري

الرأسمالية والانفصام الجزء الأول: مكافحة العقد النفسية (١٩٧٢) وترجم إلى مكافحة العقد النفسية (١٩٧٧). كافكا: نحو الآداب الصغرى (١٩٧٥)، وترجم في عام ١٩٨٦ ، الجذمور (١٩٧٦) وترجم بشكل منقح إلى ألف هضبة (١٩٨٧) البداوة: آلة الحرب (١٩٨٦) وترجم إلى ألف هضبة (١٩٨٧).الرأسمالية والانفصام الجزء الثاني ، ألف هضبة (١٩٨٠) وترجم في كتاب ألف هضبة (١٩٨٧). ما هي الفلسفة؟ (١٩٩١) وترجم في عام ١٩٩٤.«الجزء الأول: دولوز

وغوتاري في مكافحة العقد النفسية» لفلسفة الفوضى نصوص ومقابلات من ١٩٧٢ حتى ١٩٧٧ (٢٠٠٩) وحرره سيلفري لوترينغر (من صفحة ٣٥ حتى ١١٨).

منشورات بالتعاون مع ميشيل فوكو

«المثقفون والسلطة: مناقشة بين جيل دولوز وميشيل فوكو». نشرت في صحيفة تيلوس العدد ١٦ (صيف ١٩٧٣) في نيويورك: صحيفة تيلوس (وأعيدت طباعته في الجزر الصحراوية ونصوص أخرى؛ انظر) توفي قي ٤ نوفمبر ١٩٩٥ (٧٠ سنة) ب باريس .

ميشال فوكو (١٩٢٦ - ١٩٨٤) Michel Foucault فيلسوف فرنسي ، يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين ، تأثر بالبنيويين ودرس وحلل تاريخ الجنون في كتابه "تاريخ الجنون"، وعالج مواضيع مثل الإجرام والعقوبات والممارسات الاجتماعية في السجون. ابتكر مصطلح "أركيولوجية المعرفة". أرّخ للجنس أيضاً من "حب الغلمان عند اليونان" وصولاً إلى معالجاته الجدلية المعاصرة كما في "تاريخ الجنسانية". فيلسوف ، وعالم إنسان وعالم نفس ، ومؤرخ ، وكاتب ، وعالم اجتماع ، وبروفيسور وكاتب سيناريو، وناقد أدبي ، وعالم في الأتنيات ، ولد ميشال فوكو في ١٥أكتوبر من عام ١٩٢٦، وتوفي في ٢٥ يونيو ١٩٨٤، فيلسوف فرنسي كان يحتل كرسياً في الكوليج دو فرانس ، أطلق عليه اسم "تاريخ نظام الفكر". وقد كان لكتاباته أثر بالغ على المجال الثقافي ، وتجاوز أثره ذلك حتى دخل ميادين العلوم الإنسانية والاجتماعية ومجالات مختلفة للبحث العلمي. عرف فوكو بدراساته الناقدة والدقيقة لمجموعة من المؤسسات الاجتماعية، منها على وجه الخصوص: المصحات النفسية ، المشافي ، السجون ، وكذلك أعماله فيما يخص تاريخ الجنسانية ، وقد لقيت دراساته وأعماله في مجال السلطة والعلاقة بينها وبين المعرفة ، إضافة إلى أفكاره عن "الخطاب" وعلاقته بتاريخ الفكر الغربي ، لقي

كل ذلك صدى واسعاً في ساحات الفكر والنقاش ، و توصف أعمال فوكو من قبل المعلقين والنقاد بأنها تنتمي إلى "ما بعد الحداثة" أو "ما بعد البنيوية"، على أنه في الستينيات من القرن الماضي كان إسمه غالباً ما يرتبط بالحركة البنيوية. وبالرغم من سعادته بهذا الوصف إلا أنه أكد فيما بعد بُعده عن البنيوية أو الاتجاه البنيوي في التفكير. إضافة إلى أنه رفض في مقابلة مع جيرار راول تصنيفه بين "ما بعد البنيويين" و"ما بعد الحداثيين". حضر فوكو محاضرات الفيلسوفين ميرلوبوندي وهايدغر ، واهتم بهيجل وماركس وتأثر بهم .

طفولته المبكرة

ولد ميشال فوكو عام ١٩٢٦ في بلدة "Poitiers" في غرب وسط فرنسا ، لأسرة ريفية بارزة ، والده الطبيب الجراح بول فوكو كان يأمل بأن يكبر إبنه ليشاركه مهنته ويرثها بعده (لاحقاً أسقط فوكو اسمه الأوسط "بول" لأسباب غامضة) كان تحصيله العلمي في المراحل الأولى مترنحاً ما بين الجيد والمتوسط ، حتى انتقل إلى كوليدج سانت ستانيسلاس حيث تفوق بإمتياز ، وقعت بلدته تحت سيطرة الألمان إبان الحرب العالمية الثانية التي ما إن وضعت أوزارها حتى التحق فوكو بمدرسة نورمال سوبيريور وهي إحدى المدارس الفرنسية الكبرى ، ويقع مقرها الرئيسي في شارع أولم بباريس ، وتعد المسار التقليدي لاحتراف العمل في العلوم الإنسانية في فرنسا.

مدرسة الأساتذة العليا

أثناء وجوده فيها كانت حياة ميشال فوكو صعبة ، لقد عانى من اكتئاب حاد بلغ به حد محاولة الانتحار . وقد عرض على معالج نفسي ، ونتيجة لهذه التجربة أو ربما بالرغم منها ، أصبح فوكو مولعاً بعلم النفس . فإضافة إلى حصوله على إجازة في الفلسفة فقد حصل أيضاً على أخرى في علم النفس ، وقد كانت الأخيرة مؤهلاً جديداً في فرنسا ، وشارك في العيادة التابعة للهيئة حيث تعرف إلى

مفكرين من مثل لودوينغ بينسوانغر . كالعديد من طلاب وخريجي هذه المدرسة ممن كان يطلق عليه اسم "العاديون أو النورماليون (normaliens)"، انضم ميشال فوكو إلى الحزب الاشتراكي الفرنسي من العام ١٩٥٠ وحتى ١٩٥٣، وقد انتسب إلى الحزب عن طريق "لويس ألتوسير"، لكن ما لبث أن تركه بعد أن أثارت قلقه تصرفات ستالين في الاتحاد السوفييتي . وقد أفاد عديدون بأن ميشال لم يكن ناشطاً في فرقته الحزبية على عكس الكثيرين من أعضاء الحزب.

وظيفته الأولى

حصل فوكو على شهادة الأستاذية عام ١٩٥٠. ليعمل محاضراً في مدرسته (eÉcole Normal) لفترة ، ثم ما لبث بعدها أن تقلد منصباً في جامعة ليل (University of Lille) ليحاضر في علم النفس ما بين ١٩٥٣ و ١٩٥٤. في العام ١٩٥٤ نشر كتابه الأول بعنوان " Maladie mentale et personnalité"، وهو عمل تراجع عنه فيما بعد ، وقبل إنقضاء وقت طويل بات واضحاً أن ميشال فوكو غير مهتم كثيرًا في مجال التدريس ، وعزل نفسه لمدة بعيداً عن فرنسا ، في عام ١٩٥٤ عين فوكو مندوباً عن فرنسا إلى جامعة أوبسالا (University of Uppsala) في السويد ، منصب أعده جورج دومزيل خصيصاً لفوكو . غادر فوكو منصبه هذا في عام ١٩٥٨ لمنصب لبث فيه فترة وجيزة في جامعة وارسو وأخرى في جامعة هامبورغ. عاد فوكو إلى فرنسا عام ١٩٦٠ ليتابع الدكتوراه ويحصل أيضاً على شهادة في الفلسفة من جامعة كليمونصو فيران (Ferrand-University of Clermont) حيث التقى دانييل ديفر وعاش معه بقية حياته في (علاقة متعددة) ربما يقصد علاقة شاذة أي مثلية ، حاز على شهادة الدكتوراه عام ١٩٦١ بعد أن قدم بحثين كما هي العادة في فرنسا ، أولهما رئيسي بعنوان "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" وآخر ثانوي تضمن ترجمة وتعليقاً على الفيلسوف الألماني "كانط" في الأنثربولوجيا والنظرة النفعية ، لقي "تاريخ الجنون/ Folie et déraison"

(والذي صدرت ترجمته الإنكليزية بعنوان "الجنون والحضارة) ترحيباً واسعاً في الأوساط الثقافية ، التزم فوكو بجد ونشاط بجدول في إصدار كتاباته ، ففي ١٩٦٣ نشر كتابه "ولادة العيادة"، وبعد إرسال شريكه "ديفير" إلى تونس لأداء خدمته العسكرية ، إنتقل فوكو عام ١٩٦٦ إلى جامعة تونس ، ونشر في نفس السنة كتابه (الكلمات والأشياء) والذي لقي بالرغم من كبره وصعوبته شعبية واسعة ، كان كل ذلك إبان إهتمامه البالغ بالبنيوية . وسرعان مع اعتبر فوكو واحداً من مجموعة مفكرين من أمثال جاك لاكا ، وكلود ليفي ستراوس ورولاند بارتيز باعتبارهم الموجة الأحدث من المفكرين الساعين لتقويض النزعة "الوجودية" التي نشرها جان بول سارتر ، أثار فوكو بعض الشكوك حول الماركسية ، ما أغضب عدداً من النقاد اليسارين ، وكان قد سئم من وصفه بأنه بنيوي ، وفي مايو ١٩٦٨ إندلع عصيان للطلبة وكان فوكو لا يزال آنذاك في تونس ، وقد تأثر بعصيان محلي في بداية العام نفسه ، وفي خريف ذات العام عاد لفرنسا ، حيث نشر عام ١٩٦٩ كتابه "حفريات المعرفة" أو "أركيولوجيا المعرفة/ L'archéologie du savoir" ـ حيث قدم رداً منهجياً على منتقديه.

ما بعد ١٩٦٨: فوكو الناشط

بعد حوادث عام ١٩٦٨، أسست الحكومة الفرنسية جامعة تجريبية جديدة في " فنسن، Vincennes"، وفي ديسمبر من ذلك العام أصبح فوكو أول عميد لقسم الفلسفة فيها ، وعين أكثرية من شبان أكاديميين يساريين من أمثال (جوديت ميللر) التي أثار تطرفها وزارة التعليم لتسحب الترخيص الممنوح للقسم ، وفيما يدعو للدهشة شارك فوكو في احتلال مبنى الإدارة والعراك مع الشرطة ، لم يستمر تولي فوكو لهذا المنصب مدة طويلة ، فقد انتخب ليحتل كرسيًا في أهم هيئة أكاديمية في فرنسا "الكوليدج دو فرانس" كبروفيسور في "تاريخ نظام الفكر"، نشاطه السياسي تزايد ، فقد إنخرط شريكه ديفير مع حركة البروليتاريين الماويين المتطرفة ، كما ساهم فوكو نفسه في تأسيس (مجموعة

المعلومات الخاصة بالسجون) وهو ما ساهم في تسييس أعمال فوكو من خلال كتاب "المراقبة والمعاقبة"، والذي يعد "سرداً" للبنى الصغرى للسلطة والتي تطورت في المجتمعات الغربية منذ القرن الثامن عشر، مركزاً على مؤسستي السجن والمدرسة ، إنحسر النشاط السياسي في أواخر السبعينيات بعد خيبة الأمل تجاه الكفاح اليساري ، وقام عدد من الشباب الماويين (الشيوعيين المتطرفين ، نسبة إلى ماو تسي تونغ) بالتخلي عن معتقداتهم ليصبحوا ما يسمى "المتفلسفون الجدد"، وغالباً ما ذكروا بأن فوكو يمثل مرشداً أساسياً لهم ، وهو أمر بدا أن مشاعر فوكو كانت مختلطة تجاهه ، في هذه الفترة أطلق فوكو مشروعاً من ٦ مجلدات ، "تاريخ الجنسانية" وهو كتاب لم يتمكن من إنهاءه ، و"إرادة المعرفة"، المنشور في عام ١٩٧٦. المجلد الثاني والثالث لم يظهرا إلا بعد ثمان سنوات ، وقد كانا مثار استغراب القراء نظراً للأسلوب التقليدي لهما، وموضوعاتهما (نصوص إغريقية ولاتينية كلاسيكية) ومقاربتهما لمفاهيم أهملها فوكو فيما سبق ، راح فوكو يقضي مزيداً من وقته في أمريكا ، في جامعة بوفالو (حيث ألقى محاضرة في أول زيارة له إلى أمريكا على الإطلاق عام ١٩٧٠). في عام ١٩٧٥ تناول جرعة من مخدرات "ثنائي إيثيل أميد حمض الليسرجيك" ويبدو أنه اختار القيام بهذه التجربة في منطقة محددة وكانت منطقة زامبريسكي، في محمية "وادي الموت" الطبيعية ، وقد علق لاحقاً على هذه التجربة بأنها كانت الأفضل في حياته.

فوكو في إيران

في عام ١٩٧٨، وبينما بلغت التظاهرات ضد الشاه في إيران أوجها ، عمل ميشيل فوكو مراسلاً صحافياً خاصاً لجريدتي: (كورير ديلا سيرا/ Corriere della Sera) و(لونوفل أوبزرفاتور le Nouvel Observateur). عمل فوكو صحافياً لفترة قصيرة ، فسافر إلى إيران ، التقى بقادة وسياسيين وناشطين في التظاهرات التي قادتها المعارضة ضد نظام الشاه ، و بأناس عاديين ، و

بالخميني في ضواحي باريس ، وكتب سلسلة من المقالات عن الثورة ، معظم هذه المقالات لم يظهر بالإنكليزية إلا مؤخراً . قدم فوكو من خلال مقالاته رؤية لما سماه "الروحانية السياسية" فأثار الزخم الذي تحركت به الثورة حماسه ، وبدا وكأنه يدعم اتجاهها الإسلامي ، وفي حين اعتقد كثيرون أن اليسار العلماني سوف يزيح التيار الإسلامي بعد سقوط الشاه ، أطلق هو تهكماً واضحاً من أصحاب تلك النظرة ، ورأى في الحركة الإسلامية بل وفي الإسلام برميل بارود سيغير ميزان القوى في المنطقة، وربما أكثر من خلال مقاله (الإسلام ، برميل بارود) يعتقد كثيرون في الغرب بأن كتابات فوكو حول إيران كانت زلة أو خطأ سياسيا وفكريا في الحسابات ، وأنه تحمس أكثر مما يجب للنظام الإسلامي ، ولم يتح لنا الحصول على معلومات حول موقف فوكو من أداء الحكم الإسلامي الذي تزعمه الخميني في إيران بعد سقوط الشاه ، ولا حتى تعليقا عن الحرب العراقية الإيرانية التي بدأت سرعان ما تسلم الإسلاميون السلطة ، رغم أن فوكو عاش حتى ١٩٨٤، حين كانت الحرب العراقية الإيرانية ما تزال مستعرة. عادت كتابات فوكو عن إيران إلى الساحة الثقافية مؤخراً بعد أحداث ١١ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١، وكذلك من خلال كتاب (فوكو والثورة الإيرانية ٢٠٠٥) الذي ناقش الكتابات واعتبرها استفزازية لكن جوهرية لفهم تاريخ ومستقبل العلاقات الغربية الإيرانية ، وبشكل أعم العلاقات الغربية مع الإسلام السياسي ، يعرض التحليل لمحات مدهشة أبرزها عقل المفكر.

سنواته الأخيرة ١٩٨٠-١٩٨٤

في أكتوبر من عام ١٩٨٠ ،أصبح فوكو أستاذا زائرا في جامعة كاليفورنيا ، قدم محاضرات كثيرة في "الحقيقة والذاتية "وفي نوفمبر من نفس العام حاظر في معهد العلوم الإنسانية بجامعة نيويورك ، و أشارت صحيفة التايمز الأمريكية إلى نمو شعبيته الكبيرة في الأوساط الفكرية الأمريكية. في عام ١٩٨١ عاد فوكو لتقديم المحاضرات في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس ، وفي جامعة

فيرمونت عام ١٩٨٢، ومرة أخرى في بيركلي عام ١٩٨٣، وكان يقصد محاضراته جماهير غفيرة في كاليفورنيا ، في منطقة بحيرة سان فرانسيسكو الشهيرة قضى فوكو ليالي عديدة في نشاطات جنسية مثلية ، وفي بيوت خاصة بالرغبات السادية والمازوخية ، وكان يمجد ويمتدح مثل هذه النشاطات ، واصفًا إياها بـ"الخلق الحقيقي لإمكانية الرغبة ، والتي لم يكن يحيط الناس بها في الماضي".

وفاتـــــه

أثناء وجوده في سان فرانسيسكو وقضائه نشاطات جنسية مثلية وسادية مازوشية ، يعتقد أنه في تلك المرحلة التقط عدوى "العمم" أو الإيدز ، وذلك قبل أن يتم التعرف على المرض ووصفه ، حيث كانت أول حالة إيدز في العالم عام ١٩٨٠ ، لا يعرف مدى فهم فوكو لطبيعة مرضه ، وكيفية إصابته أو انتقاله إليه ، لكن بعض النقاد وكتاب السيرة الذاتية وصفوا حياته الجنسية في ذلك الوقت على أنها اسكتشاف عملي لأفكاره حول السلوك السوي والسلوك الشاذ ، والعلاقة ما بين اللذة والموت . وقد قال دانييل ديفير عن فوكو بأنه "عندما ذهب إلى سان فرانسيسكو للمرة الأخيرة ، إعتبر ذلك تجربته القصوى"، قدم آخر محاضراته في الكلية الفرنسية ، وبعدها أدخل مستشفى سالبريه الجامعي (نفس المشفى الذي درس فيه حالات الجنون في كتابه "تاريخ الجنون الكلاسيكي) على أثر أعراض عصبية معقدة سببها تسمم الدم.

توفي فوكو نتيجة مرض الإيدز في باريس بتاريخ ٢٥ يونيو ١٩٨٤.

مؤلفاته

المرض العقلي وعلم النفس ، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي (١٩٦١) ولادة العيادة (١٩٦٣) الكلمات والأشياء (١٩٦٦) حفريات المعرفة (١٩٦٩) نظام

الخطاب (١٩٧١) المراقبة والمعاقبة (١٩٧٥)تاريخ الجنسانية في ٣ أجزاء (١٩٨٤) إرادة المعرفة.

جان بودريار (بالفرنسية: Jean Baudrillard) (مواليد ٢٧ يوليو ١٩٢٩ - ٦ مارس ٢٠٠٧) يهودي الأصل ، منظر ثقافي وفيلسوف ، ومحلل سياسي ، وعالم اجتماع ، وأخيرا وليس آخرا هاوي تصوير فوتوغرافي ، تصنف أعمال بودريار بشكل أساسي ضمن مدرسة ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية.

حيـــاته

ولد بودريار في بلدة رايمز فرنسا ، درس الألمانية في السوربون في باريس ثم علّم الألمانية في lycée بين عامي (١٩٥٨ - ١٩٦٦) عمل كمترجم وناقد متابعا دراسته للفلسفة وعلم الاجتماع. في عام ١٩٦٦ أنهى أطروحة الدورة الثالثة : نظام الأشياء ('Thèse de troisième cycle: Le Système des objets') تحت إشراف هنري ليفيبفري Henri Lefebvre. من عام ١٩٦٦ وحتى ١٩٧٢ عمل كأستاذ مساعد Maître Assistant ثم أستاذا لمنهج علم الاجتماع. في عام ١٩٧٢ أنهى عمله المعنون "الآخر، بذاته" ('même-L'Autre par lui') وبدأ تدريس علم الاجتماع في X Nanterre-Université de Paris.

أعماله

نظام الأشياء (١٩٦٨) مجتمع الاستهلاك: الأساطير والبنى (١٩٧٣) مرآة الإنتاج (١٩٧٣) التبديل الرمزي والموت (١٩٧٦) انسى فوكو (١٩٧٧) إغراء (١٩٧٩) سيمولكارا والمحاكاة (١٩٨١) في ظلال الأغلبية الصامتة (١٩٨٢) استراتيجيات قاتلة (١٩٨٣) أمريكا (١٩٨٦) ذكريات جميلة (١٩٨٧) The Ecstasy of Communication(١٩٨٧) The Transparency of Evil (١٩٩٠) حرب الخليج لم تحدث (١٩٩١) وهم النهاية (١٩٩٢) الجريمة الكاملة (١٩٩٥) Impossible (١٩٩٨)ws with Philippe Petit Paroxysm: Intervie

Exchange(١٩٩٩) كلمات السر (٢٠٠٠) العناصر المفردة للعمارة (٢٠٠٠)
Au royaume des aveugles(٢٠٠٢) روح الإرهاب: وسقوط البرجين التوأمين (٢٠٠٢)
Fragments (interviews with François
l or the Lucidity Pact The Intelligence of Evi(٢٠٠٣)L'Yvonnet)
(٢٠٠٤) مؤامرة الفن (٢٠٠٥) Les exilés du dialogue, Jean
(٢٠٠٥)Baudrillard and Enrique Valiente Noailles

الأفكار الأساسية

برزت أعمال بودريار المنشورة كجزءٍ من أعمال جيل من المفكرين الفرنسيين من ضمنهم: جيل دولوز ، وجان فرانسوا ليوتار ، وميشال فوكو ، وجاك دريدا ، وجاك لاكان ، والذين إشتركوا جميعاً باهتمامهم بالسيميائية أو ما يعرف بعلم العلامات ، ويُنظر إليه عادة على أنه جزءٌ من مدرسة ما بعد البنيوية الفلسفية . وعلى نحو مشترك مع العديد من أنصار ما بعد البنيوية ، تستند حججه بشكل ثابت على أنه لا يمكن فهم الدلالة والمعنى إلا من خلال فهم ترابط كلماتٍ أو إشارات معينة . إعتقد بودريار ، كما يعتقد الكثير من أنصار ما بعد البنيوية ، بظهور المعنى من خلال نظامٍ من العلامات التي تعمل سوية . وعلى خطى البنيوي اللغوي فيرديناند دو سوسور ، بيّن بودريار أن المعنى (القيمة) يُخلق من الاختلاف من خلال كون الشيء ذاته لأنه لا يشكّل شيئًا آخر (لذا يعني الكلب كلباً لأنه ليس قطة ، وليس ماعزاً ، وليس شجرة ، إلخ) في الواقع كان ينظر إلى المعنى على أنه شبه مرجعية ذاتية كافية حيث تقع كل من الأشياء وصور الأشياء والكلمات والعلامات في شبكة من المعنى ، يُفهم معنى شيء معين من خلال علاقته بمعاني أشياء أخرى؛ فعلى سبيل المثال ، هيبة شيء ما تتعلق برتابة شيء آخر. انطلاقاً من هذه الفكرة ، نظّر بودريار حول المجتمع الإنساني بشكلٍ واسع استناداً لهذا النوع من المرجعية الذاتية ، تصور كتاباته المجتمعات على أنها دائمة البحث عن إحساس بالمعنى -أو عن فهم «شامل» للعالم- والذي يبقى

خدّاعاً على الدوام . على العكس من ما بعد البنيوية مثل (ميشال فوكو) والذي يؤمن بأن تكوّن المعرفة يحصل فقط نتيجة لعلاقات القوة ، طور بودريار نظريات تشير إلى أن البحث المضني وغير المجدي عن المعرفة الشاملة يقود بشكلٍ شبه مؤكد إلى نوع من الوهم . قد يحاول الشخص (البشر) فهم الشيء (اللابشري) إلا أنه بسبب عدم إمكانية فهم الشيء إلا من خلال ما يمثله (وبسبب شمول عملية التمثيل لشبكة من العلامات الأخرى التي يُمكن تمييزها من خلالها) لا يحصل على النتائج المرجوة. بدلاً من ذلك ، يُغوى الشخص من قبل الشيء. لذا توصل -وفي تحليل نهائي- إلى عدم إمكانية فهم التفصيلات الدقيقة لحياة البشر، وعندما يُغوى البشر للظن عكس ذلك فإنهم يُقادون إلى نسخة زائفة من الواقع ، أو حالة من «فرط الواقع» كما يطلق عليها باستخدام إحدى عباراته المستحدثة وفقاً لهذا ، أشار بودريار إلى أن العلامات والمعاني المفرطة المستعملة في المجتمع العالمي في أواخر القرن العشرين ، تسببت (وبشكل متناقض) في طمس الواقع . لا يُصدق بالمثاليات الليبرالية ولا الماركسية في هذا العالم بعد الآن . نحن لا نعيش في قرية عالمية كما يقول مارشال ماكلوهان ، بل نعيش في عالم يصاب بالذعر حتى لأصغر الأحداث . ولأن العالم الشامل يعمل بمستوى تبادل الإشارات والسلع ، أصبح معمياً للأفعال الرمزية كالإرهاب على سبيل المثال . يُرى عمل بودريار في مملكة الرموز (والذي طور عنها وجهة نظر من خلال الأعمال الأنثروبولوجية لكل من مارسيل موس وجورج باتايل) على أنه مستقل تماماً عن ذلك المختص بالعلامات والمعاني ، يُمكن تبادل العلامات كالسلع ؛ بينما تعمل الرموز بشكلٍ مختلف إذ يتم تبادلها كالهدايا، وأحياناً يحصل ذلك في أجواءٍ يشوبها العنف كمهرجان البوتلاش. رأى بودريار المجتمع العالمي ، وبالأخص في أعماله الأخيرة، كمجتمع خالٍ من العنصر «الرمزي» لذا فهذا يجعل منه رمزياً (إن لم يكن عسكرياً) خالياً من أي دفاعات ضد أعمال مثل فتوى إهدار دم سلمان رشدي، أو في الواقع ، ضد الهجمات

الإرهابية في الحادي عشر من أيلول ضد الولايات المتحدة ومؤسساتها العسكرية والاقتصادية.

نظام قيمة الشيء

ركز بودريار في كتبه الأولى ، مثل نظام الأشياء ، نقد الاقتصاد السياسي للعلامة ، والمجتمع المستهلك ، على الاستهلاكية ، وكيف أن أشياء مختلفة تُستهلك بطرق مختلفة ، كان توجه بودريار السياسي في ذلك الوقت مرتبطاً بشكل ضعيف بالماركسية (والأممية الموقفية) لكنه في هذه الكتب ، إختلف عن كارل ماركس في جانبٍ هام بالنسبة لبودريار ، وأتباع الأممية الموقفية كذلك ، كان الاستهلاك هو المحرك الرئيسي للمجتمع الرأسمالي عوضاً عن الإنتاج ، وصل بودريار لهذا الاستنتاج بعد نقده لفكرة ماركس «قيمة الاستخدام» يعتقد بودريار أن أفكار كل من ماركس وآدم سميث الاقتصادية تتقبل فكرة ترابط الاحتياجات الحقيقية مع الاستعمالات الحقيقية بشكل بسيط وسهل جدا ، إذ يجادل بودريار مستنداً لجورج باتايل ، بأن الاحتياجات مختلقة وليست فطرية . وأكد على أن كل المشتريات ، ولأنها تشير دائماً إلى شيء إجتماعي ، لها جانب من الرغبة الشديدة باقتنائها ، إذ أن الأغراض وحسب رونالد بارثس ، دائماً ما «تقول شيئاً» عن مستعمليها ، كتب أن هناك أربع طرق للشيء تُمكنه من اكتساب القيمة وهذه العمليات الأربع الصانعة للقيمة هي:

الأولى: هي القيمة الوظيفية للشيء: غرضه الأداتي (قيمة الاستخدام) على سبيل المثال ، قلم الحبر يكتب ، الثلاجة تُبرد.

الثانية: هي القيمة التبادلية للشيء: قيمته الاقتصادية ، قد تساوي قلم حبر واحد قيمة ثلاثة أقلام رصاص ، وقد تساوي ثلاجة واحدة قيمة راتب مُكتسب خلال ثلاثة أشهر من العمل.

الثالثة : هي القيمة الرمزية للشيء: وهي القيمة التي يعطيها الشخص للشيء مقارنة بشخص آخر (بكلمات أخرى ، بين المُعطي والمُستلم) قد يرمز قلم الحبر لهدية تخرج طالب في المدرسة أو هدية متحدث حفل التخرج ، أو قد ترمز ألماسة للحب الزوجي المُعلن أمام الملأ.

الأخيرة : هي القيمة العلامية للشيء: وتعني قيمته ضمن نظام من الأشياء ، قد لا يُضيف قلم حبر معين أي فائدة وظيفية ، إلا أنه قد يشير إلى الرقي نسبة لقلم حبرٍ آخر، قد لا توجد أي فائدة وظيفية من خاتم ألماس معين ، إلا أنه قد يشير إلى قيم اجتماعية معينة ، كالذوق أو المنزلة الاجتماعية.

كانت كُتب بودريار الأولى عبارةً عن محاولات لإيضاح عدم وجود ترابط بين القيم الاثنتين الأوليتين ، وأنهما معطلتان من قبل القيمتين الثالثة ، وبالأخص الرابعة ، و رفض بودريار الماركسية تماماً فيما بعد في كتابه (مرآة الإنتاج والتبادل الرمزي والموت) إلا أن التركيز على الفرق بين القيمة العلامية (والتي تشير إلى تبادل السلع) والقيمة الرمزية (والتي تشير إلى تبادل الهدايا الموسيني) بقيت في أعماله حتى مماته ، في الواقع أخذت هذه المواضيع دوراً أكبر وخاصةً في كتاباته عن الوقائع في العالم.

الزيف والمحاكاة

نتيجة لتطور أعماله خلال ثمانينيات القرن العشرين ، إنتقل من الاقتصاد النظري إلى الوساطة والاتصال الجماهيري ، على الرغم من محافظته على إهتمامه بالسيميائية الساسورية ومنطق التبادل الرمزي (متأثراً بعالم الأنثروبولوجيا مارسيل موس) إلا أنه حوّل إهتمامه إلى أعمال مارشال ماكلوهان ، مكوناً أفكاراً عن كيفية تقرير طبيعة العلاقات الاجتماعية بواسطة صيغ الاتصال التي يوظفها المجتمع ، وبهذا فقد تقدم بودريار لما هو أبعد من سيميائية ساسور ورولاند بارثس التقليدية ليسلط الضوء على الآثار المترتبة لنسخة مفهومة تأريخياً عن

السيميائية البنيوية ، يزعم بودريار أن المحاكاة هي المرحلة الحالية من الزيف تتألف جميعها من إشارات دون مراجع ، بما يسمى بفرط الواقع ، متقدمين بالتأريخ من عصر النهضة ، والذي كان الزيف المسيطر عليه هو التزوير -ظهور أناس أو أشياء يبدو بأن لهم مراجع حقيقية (على سبيل المثال ، ملكي ، ونبيل ، ومقدس ... إلخ) إلا أنها غير موجودة ، بمعنى آخر ، لغرض التظاهر فقط ، من خلال تشويه سمعة الآخرين بأن الشخص أو الشيء لا يملكه في الحقيقة- لعصر الثورة الصناعية ، والذي كان الزيف المسيطر عليه هو المُنتج ، وسلسلة الإنتاج ، والتي يمكن نشرها على خط إنتاجي لا نهاية له ، وأخيراً لوقتنا الحالي ، والذي يسيطر عليه زيف النموذج ، والذي يمثل بطبيعته قابلية الاستنساخ اللامتناهي ، وهو مستنسخ بحد ذاته.

ـ الوفاة : ٦ مارس ٢٠٠٧ (٧٧ سنة)

جاك دريدا (بالفرنسية: Jacques Derrida) ولد في : ١٥ يوليو ١٩٣٠ ، ب مدينة الأبيار ،الجزائر) فيلسوف فرنسي وناقد أدب ، الجنسية فرنسية عضو في الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم تعديل قيمة خاصية عضو في (٤٦٣P) في ويكي بيانات

الحياة العملية

المدرسة الأم مدرسة الأساتذة العليا ، جامعة هارفارد جامعة باريس ـ شهادة جامعية دكتوراه

تعلم لدى ميشال فوكو ، ولوي ألتوسير

التلامذة المشهورون: برنار هنري ليفي المهنة فيلسوف ، اللغات الفرنسية ، مجال العمل فلسفة ، موظف في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية،

ومدرسة الدراسات العليا الأوروبية ، وجامعة باريس ، وجامعة كاليفورنيا، إرفاين .

سبب الشهرة : نظرية التفكيكية

ـ تأثر بـ : أفلاطون ، و مارتن هايدغر ، وجيمس جويس ، وفريدريك نيتشه، وفرديناند دو سوسور ، وإيمانويل ليفيناس ، وسيغموند فرويد ، وإدموند هوسرل ، وجان جاك روسو ، وكارل ماركس ، وكلود ليفي ستروس ، وجورج فيلهلم فريدريش هيغل .

التيـــار

ما بعد البنيوية والتفكيكية : يعد دريدا أول من استخدم مفهوم التفكيك بمعناه الجديد في الفلسفة ، وأول من وظفه فلسفيا بهذا الشكل ومن أجل ذلك عد دريدا من أهم الفلاسفة في القرن العشرين ، هدف دريدا الأساس يتمثل في نقد منهج الفلسفة الأوربية التقليدية ، من خلال آليات التفكيك الذي قام بتطبيقها إجرائية من أجل ذلك . بالنسبة لدريدا فإن للتفكيك تأثيرا إيجابيا من أجل الفهم الحقيقي لمكانة الإنسان في العالم فقد أزاحه عن موقعه المركزي بعيدا ، كان دريدا بأفكاره الفلسفية مختلفا تمام الاختلاف ومغايرا للسائد الفلسفي لذا كان يتلقى دائما إتهامات في قضايا عدة فأحياناً كان يُتهم بالمبالغة في التحليل وأحياناً كان يُوصف بالظلامية والعبثية وتعمد الغموض ، حاول دريدا الإجابة على أسئلة خصومه الذين كان من أشدهم وطأة عليه هابرماس ، عالج دريدا مجموعة واسعة من القضايا والمشاكل المعرفية السائدة في التقاليد الفلسفية (المعرفة ، الجوهر ، الوجود ، الزمن) فضلا على معالجاته المستمرة حتى وفاته لمشاكل اللغة ، والأدب ، وعلم الجمال ، والتحليل النفسي ، والدين ، والسياسة والأخلاق. لكنه في فتراته الأخيرة ركز على القضايا السياسية والأخلاقية .

شذرات من سيرته

في عام ١٩٤٢ طُرد من المدرسة بسبب جنسيته (عندما انشأت حكومة فيشي صفاً خاصاً لليهود) في عام ١٩٤٨ أصبح مهتماً بشكل جدّي بفلسفة روسو ونيتشيه وكامو ، في سن التاسعة عشر إنتقل دريدا للعيش في فرنسا ، حيث إستطاع التسجيل في المدرسة العادية العليا ، وهناك بدأ يحضُر محاضرات فوكو وتعرف عليه شخصياً كما تعرف على العديد من المفكريين الفرنسيين المشهورين في وقت لاحق ، منذ عام ١٩٦٠ حتى عام ١٩٦٤ كان مساعداً في جامعة السوربون قبل أن يصبح مدرساً للفلسفة في غراندس ايغولوس Grandes Ecoles في باريس في عام ١٩٦٦ شارك في الندولة الدولية (انقاذ اللغات واللسانيات) في جامعةJohns Hopkins University(التيمورBaltimore) في الولايات المتحدة الأمريكية منذ عام ١٩٦٨ حتى ١٩٧٤ درس في جامعة جونس هوبكينز(Johns Hopkins University) وجدير بالذكر أن دريدا في وقت سابق وفي هذه الجامعة أذاع بيانه الهام الذي كان إيذانا بنهاية البنيوية وولادة ما بعد البنيوية في عام ١٩٧٤ أصبح مدرساً في جامعة بيل .

أعماله

نشر دريدا عمله الأول وكان بعنوان (بداية الهندسة)مع مقدمة خاصة في عام ١٩٦٢ ، وبين الأعوام ١٩٦٣ - ١٩٦٧ نشر دريدا مقالات في المجلات الدورية قبل أن يتم تضمينها في أعماله (في علم الكتابة) و (الكتابة والاختلاف) في عام ١٩٦٧ انتشرت الكتب التي جعلت من دريدا شخصية مشهورة وهي كتب في علم الكتابةDe la grammatologie و الكتابة والإختلاف Écriture et différence أول كتب تم نشره وأكثر كتاب تمت قراءته. كما وأكمل مقال (الصوت والظاهرة) كتابه في علم الكتابة كان مخصصا لتحليل اللغة الفلسفية عند روسو وآخرين ، لكن محتوى الكتاب كان أضخم بكثير حيث إحتوى على المبادئ التي وضعها دريدا ، كان الموضوع العام للكتاب تاريخ تطور مفهوم

الكتابة الذي تم تجاهله والاعلاء من أهمية الصوت ، أما كتابه الكتابة والإختلاف فقد كان عبارة عن مجموعة من المقالات المخصصة لمختلف جوانب نظرية اللغة ، يستكشف هذا الكتاب أعمال ديكارت وفرويد وأرتو وغيرها. ويوفر تعريفات لمفاهيم هامة لدريدا كالبنية والاختلاف والعقار وغيرها. كان مقال "كوجيتو ومشكلة الجنون" بداية مناقشة دريدا وفوكو حول دور الجنون في تطوير العقلانية الغربية.

دريدا: فيلسوف اللغة

يُعد دريدا فيلسوف لغة لذا يرى أن اللغة ليست موجودة للتعبير عن الحقيقة أو للتعبير عن افكار فلسفية ، لأنها أولا لا تملك أساسا علميا يجعلها مرتبطةً بالعالم الخارجي ، فهي لا تخضع للقوانين المنطقية المتناقضة أساسا في طبيعتها لذا فإن اللغة ليس لديها ثبات في المعاني ويمكن أن تحتوي على نسبة كبيرة من الغموض والكلمات الدلالية والمصطلحات التي لا تؤكد جميعا ، أنها وببساطة غير مستقرة أبدا فهي مجموعة دالات ليس إلا ، دالات في عملية بحث مستمرة عن مدلولات لا تعثر عليها أبدا ، إنها تشبه أشياء تنزلق على سطح أملس دون قرار .....الخ. لكننا مع ذلك نحن من يخلق العالم (أستغفر الله العظيم) ونحن من يوجده باللغة ، فاللغة هي التي تصنع أراء الأشخاص حول العالم ، من جهة أخرى يرى دريدا أن هناك تناقضاً واضحاً بين اللغة الأصلية القبل منطقية واللغة التي شوهها المنطق وفرض قوانينه عليها وخطأ التقليد الفلسفي الغربي منذ اليونان يقوم ضمنياً على افتراض أن هذه القوانين تصف للعالم الخارجي حقيقة ، موقف الفلسفة التقليدية الغربية هذا أدى لظهور اشكاليات لا منطقية تمثلت بالثنائيات اللا معقولة كثنائيات الخير والشر والرجل الأسود والرجل الأبيض.

التفكيكية: المفاهيم الأساسية

كان كتاب دريدا في علم الكتابة الذي نُشر في عام ١٩٦٧ نقدا عنيفا للفلسفة الأوربية ، وفي هذا الكتاب إستخدم دريدا مفاهيم مثل ، التواجد أو الوجود ، ميتافيزيقيا الحضور ، الإختلاف ، المغايرة ، التجديد... الخ ، الوجود يمثل المفهوم الأساسي في الفلسفة الغربية ، يعني دائما اكتمال الهوية ، الهوية الذاتية ، الاكتفاء الذاتي وهو يشير إلى الأساس والسبب الجذري أو ما يسميه دريدا المركز ، ويمكن أن يعبر عنه في المتن الفلسفي السائد بأشكال مثل الجوهر ، الوجود ، المادة ، الموضوع ، السمو ، الوعي ، الله ، الإنسان ، إلخ.

ومصطلح اللوغسكرينتية (التمركز على العقل) الذي سنه دريدا منتقدا من خلاله الفلسفة الغربية كان يمثل على مدى التاريخ حقيقة ثابتة في الفلسفة الغربية ، رغم أن المعنى ليس هو العقل فقط بقدر ما هو الأصوات والكلمات التي تمثل دالات فقط تبحث عن مداليل ، لذا يقترح دريدا إيجاد طريقة لإحتواء عدد من المفاهيم أو تقريبها بما يشكل تسلسل هرمي لوصف حالة الفكر الأوربي ، ويمكن أن تأخذ المركزية الأخلاقية شكل (المركز) أو ربما المركزية العرقية وميتافيزيقيا الحضور مصطلح أساس آخر عند دريدا رغم أنه استعاره من هيدجر ، يقوم هذا المصطلح على التمركز حول العقل (اللوغسكرينتية) أو الذات أو الأنا أو النحن لذا كان التقسيم الذي انتقده دريدا دائما يفرق بين مركز وهامش والغلبة دائما للطرف الأول في هذه الثنائية (معقول - مفهوم / الحقيقة - الأكاذيب / الخير - الشر / الروح ، الجسد / الكلام - الكتابة / الثقافة - الطبيعة ... الخ) ، دائماً هناك واحدة من هذه المفاهيم تميل دائماً للسيطرة وغالبا ما تكون الطرف الأول ، ونقد هذه التمركز وهذه الثنائيات أساس مفهوم التفكيك عند دريدا وعليه أنصب كتابه (في علم الكتابة) التفكيك عند دريدا يكشف المواقف الأولية للفلسفة (والثقافة الأوروبية بشكل عام) تلك المواقف التي تستند إليها جميع الفرضيات والحواجز الأخرى ، مما يدل على نسبيتها.

الكتابة والكلام

يرى دريدا أن كل ما أنتجه الغرب من حضارة وثقافات وعلوم وفلسفة يعتمد على الكتابة الأبجدية ، لذا تطوع دريدا لنسف هذا التقليد من خلال العودة إلى بيان أسبقية الكلام ، وبهذا أخذ دريدا ينقض مفهوم الكتابة وعلم الكتابة مرتدا به إلى نزعة التمركز على العقل وميتافيزيقيا الحضور ، فالكتابة ثابتة وسلبية وغير متجددة أما الكلام فقابل للاختلاف وايجابي ويشير إلى التمييز وغياب الدلالة وتعددها .

وفاتـــه : توفي دريدا في ٩ أكتوبر عام ٢٠٠٤ في باريس بعد إصابته بسرطان البنكرياس .

ما بعد الحداثة و النخبة العربية

لم تكن أصداء ما بعد الحداثة لدى النخب الأدبية العربية نفس القوة التي إستقبلت بها فلسفة الحداثة ، و ربما كان للوضع الجيوسياسي المتغير عن الوضع الذي غزت فيها أفكار الحداثة العالم العربي و الإسلامي ، بداية من ستينيات القرن الماضي على الأقل دور في ذلك ، حيث ظهرت معطيات سياسية و ثقافية و إجتماعية جديدة منها على سبيل المثال سقوط القومية و فشل النظام الوطني المرتبط بالخارج ، و ظهور الصحوة الإسلامية و إرهاصات الإنبعاث الإسلامي ، و رغبة الأجيال الجديدة التي لم تعايش فترة الإستعمار في البحث عن إنيتها و أصالتها ، بالإضافة الى غموض مصطلح ما بعد الحداثة في حد ذاتها و عدم وجود تماذج تطبيقية من أدب ما بعد الحداثة يمكن تقليدها في العالم العربي أو نقلها حرفيا ، كما صنع رواد أدب الحداثة من قبل ، حيث تبين بعد البحث و التدقيق أن معظم إبداعاتهم في الشعر و النقد و الفكر كانت عبارة حرفية مع بعض التعديلات لإبداعات النخب الفكرية و الأدبية في الغرب ، و ربما يكون تخلف العالم العربي و الإسلامي الذي لم يدخل عصر الحداثة بعد كما

يرى عدد من المفكرين هو أحد الأسباب الرئيسية في عدم تفاعل النخب العربية و الإسلامية مع رؤية ما بعد الحداثة فكرا و أدبا ، إبداعا و تنظيرا ، بالمقارنة مع الحداثة ، و المفكر العربي الوحيد الذي إهتم بشكل جدي بفكرة ما بعد الحداثة هو مفكر مصري الأصل ، الأمريكي الجنسية

إيهاب حبيب حسن: حياته و أفكاره

إيهاب حبيب حسن (١٧ أكتوبر ١٩٢٥ - ١٠ سبتمبر ٢٠١٥)، واضع نظريات أدبية وكاتب أمريكي ولد في القاهرة بمصر ، وهاجر إلى الولايات المتحدة عام ١٩٤٦. عمل كأستاذ متفرغ بقسم بحوث فيلاس في جامعة ويسكونسن ميلووكي.

الحياة العملية: المدرسة الأم جامعة القاهرة جامعة بنسيلفانيا

المهنة: فيلسوف ، وناقد أدبي ، وصحفي موظف في جامعة ويسكونسن .

بداياته

تخصص في الدراسات الإليكترونية والتكنولوجيا ، من أوائل المنظرين لاتجاه ما بعد الحداثة ، في الأدب وغيره ، ويهتم إيهاب حسن دائما برصد اللحظات الحضارية المتحولة والحاسمة في كتاباته فقد كتب منذ عامي ٢٠٠٦ و ٢٠١٢ عدة مقالات وكتب في فن الإدارة وطرق الإدارة الحديثة وكتب أيضا عدة مقالات في تعلم فن القيادة.

ترجمات عربية لأعماله

إهتم عدد من الكتاب والمبدعين العرب بترجمة إيهاب حسن فترجم له محمد عيد إبراهيم أجزاء من كتاب أدب الصمت عن صمويل بيكيت ، ونورمان ميللر ، ثم صبحي حديدي عن ما بعد الحداثة ، ثم محمد سمير عبد السلام تجاوز ما بعد الحداثية.

مؤلفاته: من أهم مؤلفاته ، منعطف ما بعد الحداثة ، دورة ما بعد الحداثة ، الخروج من مصر ،

الوفاة : ١٠سبتمبر ٢٠١٥ (عن عمر ناهز ٨٩ عاماً)

و هناك الكثير من المفكرين المسلمين الذين أهتموا بدراسة و تحليل فكرة ما بعد الحداثة بمنظور إسلامي معتدل ، سنذكرهم في الفصول القادمة مع بعض النماذج من كتاباتهم .

الفصل السادس (6)

الإسلام كبديل

عن الحداثة و ما بعد الحداثة

مدخـــل

حاولت البشرية منذ فجر التاريخ ، و بعدما تجاوزت المراحل الطبيعية للحضارة ، وفي بداية عصر التفكير الفلسفي في اليونان ، أن تخترع لنفسها مرجعية فكرية و فلسفية وضعية تحدد فيها منطلقاتها و أهدافها و غاياتها ، و منذ وجد الإنسان على وجه الأرض و هو يبحث عن تحقيق السعادة المادية و المعنوية و الروحية ، و لأمر ما و لحكمة يعلمها الله ، ولدت الفلسفة في المجتمع اليوناني في السنوات الأولى من عمر البشرية ، و بطبيعة الحال كانت هذه الفلسفة التي هي نتاج التفكير البشري و التأمل و تحليل الظواهر النفسية و المادية خطوة في طريق إستثمار العقل البشري و إستغلاله لتحقيق بعض الأهداف الجزئية من وجود الإنسان على الأرض ، و قد حاول فلاسفة اليونان و بذلوا مجهودات فكرية كبيرة للوصول الى صياغة رؤية فلسفية متوازنة تجمع بين المادة و الروح ، الحياة و الآخرة ، الدين و الدنيا ... الفلسفة اليونانية التي بدأت إرهاصاتها في القرن التاسع قبل الميلاد ، تناولت مجموعة من المواضيع كالفلسفة السياسية و الأخلاق و الميتافيزيقيا ، و هي تعتبر الخطوة الأولى في الفكر الفلسفي و إستمرت حتى إنتهاء مفعول أكاديمية أثينا ، و إهتمت الفلسفة اليونانية ب ثلاث قضايا رئيسية هي علم الوجود الذي يتعلق بتعريف المبادىء الأولية حيث يمكن إعادة أصل و إستمرارية كل واقع ، نظرية المعرفة ، أي تعريف معايير صلاحية و حدود المعرفة خاصة فيما يتعلق بمشكلة الحقيقة ، الأخلاقيات ، و تتعلق بدراسة نقدية للسلوك البشري بهدف الوصول الى مثالية أخلاقية و سلوكات قويمة ، لكن هل صاغت الفلسفة اليونانية تصورات حقيقية عن الله و الإنسان و الحياة و الكون ، و وفرت للإنسان الغذاء الروحي و السعادة و الأمن و الإستقرار النفسي ؟ و هل تمكنت من الإجابة عن الإسئلة العويصة التي حيرت عقول البشرية منذ بدء الخليقة ؟ لا شك أن الإجابة ستكون بالنفي ، إن نظرة عابرة لتصورات الفلسفة اليونانية للألوهية تعطينا فكرة عامة عن قصور العقل البشري و عدم قدرته على الوصول الى معرفة حقيقة الألوهية دون وحي وكلمات صادرة عن الله ، و العقل

البشري سيتيه حتما و يضل الطريق أو على الأقل سيبقى يسير في متاهات و مغارات و كهوف و مسارات لا نهاية لها ، وكلما توهم أنه قد لامس الحقيقة يجد نفسه أمام السراب الذي يحسبه الظمآن ماء ، لنرى بإختصار كيف بدات الإنسانية مشوارها الفكري و ما هي تصوراتها عن الله و الكون و الحياة من فترة فيلسوف أثينا العظيم سقراط الى عصر ما بعد الحداثة و الفلسفة الفرنسية ، لقد بحث سقراط بخلفية سفسطائية فكرتي المعرفة و الأخلاق حيث عارض النسبوية و العدمية و أكثر ما توصل إليه سقراط الذي يعتبره البعض من أنبياء اليونان هو عدم إمكانية فصل قيم الخير عن المعرفة ، و ترك معظم أبحاثه بعد وفاته غامضة تحتاج الى تفسير ، حيث جاء تلميذه أفلاطون و حاول رفع الغموض عن فلسسفة أستاذه و بحث عن الكمال في كل شيء من خلال فلسفته المثالية ، و في المجال السياسي وضع أفلاطون ثلاثة محددات هي الرشد و الفكر و الشهوانية للوصول الى الكمال ، و إعترف بالمساواة بين الرجل و المرأة ، لكن هذه الفلسفة الصارمة التي فصلت بين الحقيقة و المثال ، لم تعجب تلميذه أرسطو الذي عارض النظرية الأفلاطونية و أعتبر الواقع ملخص للمادة و الشكل ، كل واقع يملك في نفسه أسباب وجوده بطريقة ما ، أما تصورات الفلسفة اليونانية القديمة عن الله و الحياة و الإنسان فلم تلمس و لو نسبة قليلة من كبد الحقيقة و ظلت تتخبط بين الأوهام و الأساطير و الخزعبلات .

عقائد اليونان

ميز الله سبحانه و تعالى الشعب اليوناني أو على الأقل نخبة مختارة منه ، بميزة العقل المفكر و المحلل ، في عصر يعترف المؤرخون المنصفون من كل الإتجاهات و العصور و الأوطان ، أنه عصر جاهلي بدائي بإمتياز ، و لذلك يتعجب الإنسان لظهور الفلسفة و الفكر في تلك البلاد ، و ميلاد عباقرة كبار أمثال سقراط و أفلاطون و أرسطو ، لكن هل توصلت الفلسفة اليونانية إلى معرفة الله و الإيمان به ؟ و هل توصلوا إلى إنتاج تعاليم و مبادىء إجتماعية و

أخلاقية ترشد حياتهم اليومية نحو الخير و الصلاح ؟ أبدا ـ ـ ـ و كما إنتشر الفكر الفلسفي و الإبداع الأدبي و بلغا مرحلة متقدمة لم تعرفها البشرية في أي عصر من العصور القديمة ، و صل اليونانيون نخبة و شعبا إلى مرحلة متعفنة من الإباحية و العري و الفساد الأخلاقي ، لم تعرفه كذلك البشرية في مختلف العصور ، لدرجة أنهم عبدوا ـ الأماكن الحساسة و المثيرة من جسم الإنسان ، رجلا أو إمراة ـ و من الجانب العقائدي كان الإلحاد و عدم الإعتراف بالله سبحانه و تعالى هو العقيدة السائدة في البلاد ، و قد تطورت عقائد اليونانيين و تنوعت كما يقول الأستاذ العقاد في كتابه ـ الله ـ أما تاريخ العقيدة في بلاد اليونان فقد حفل بجميع أنواع العقائد البدائية قبل أرباب الأوليمب الذين خلدوا في أشعار هومير و هوزيود ، فعبدوا الأسلاف و الطواطم و مظاهر الطبيعة ، و مزجوا هذه العبادات بطلاسم السحر و الشعوذة ، و إستمدوا من جزيرة ـ كريت ـ عبادة النيازك و حجارة الرواسب ، و شاعت بين الإغريق عبادة أرباب ـ الأوليمب ـ كان من الواضح أنها أرباب مستعارة من الأمم التي سبقتهم إلى الحضارة و تنظيم العبادات ـــ كتاب الله الأستاذ العقاد ص ٧٨ يتصرف يسير ، و عرف اليونانيون أسماء كثيرة للألهة المزعومة ـ زيوس ، ديوس ، أرتيميس ، أفروديت ، أدونيس ، ديونسيس ، جيا آلهة الأرض ، كاوس إله الفضاء ، و تروي الأساطير اليونانية أن الإله زيوس قتل أباه كرنوس و ضاجع إبنته و هجر سماءه ، ليطارد عرائس العيون و البحار ، و يغازل بنات الرعاة في الخلوات ، و غار من ذرية الإنسان فأضمر له الشر و الهلاك ، و ضن عليه بسر النار فعاقب المارد برومثيوس لأنه قبس له النار من السماء ، و لم يتصوره خالقا للدنيا أو خالقا للأرباب التي تساكنه في جبل الأوليمب و تركب معه متن السحاب ، فهو على الأكثر والد لبعضها و منافس لأنداده منها ، و تعوزه أحيانا رحمة الآباء و نبل العداوة بين الأنداد ـ المصدر السابق بتصرف ، و هكذا ظل اليونانيون الإغريق يتأرجحون بين العقائد الوضعية المليئة بالسخافات و الأساطير و الأفكار التي لا يستسيغها العقل البشري و إنتهوا إلى وثنية و إلحاد ، بقيت مظاهـرها حتى الآن ... فقد

جاء على لسان أرسطو أن بعض أصناف الحيونات و النباتات قد تولدت بشكل تلقائي من المادة اللاعضوية كالمعادن و الحجارة و التربة و الهواء و غيرها ، فعرفت نظريته هذه بإسم التوالد الذاتي التلقائي ، و هي تقوم على أساس أن المادة تحتوي في بعض أجزائها على عنصر ناشط يمكن من توليد كائن حي في حال وجد في بيئة ملائمة ، و هكذا إنتشرت هذه النظرية لقرون طويلة ، و ظهرت على إثرها أساطير عديدة حول التوليد التلقائي مثل توليد الفئران في ٢١ يوم من قميص وسخ و بعض حبات القمح ، ثم تساءل البعض الآخر عن سبب وجود الديدان و تكاثرها في جثث الحيوانات الميتة ... تأثر فلاسفة اليونان في نظرتهم و تحليلهم للنفس البشرية بما كان سائدا من أفكار و آراء حول هذا الموضوع في الفلسفة الشرقية القديمة المصرية و الهندية و الفارسية ، فالنظرية الزرداشتية ترى أن هناك نفسين إثنين تسيطران على العالم ، واحدة تمثل الخير و الأخرى تمثل الشر ، أما الفراعنة في مصر فكانت فلسفتهم تؤمن بخلود النفس و لو بعد ممات صاحبها و لذلك إخترعوا فكرة تحنيط الأجسام تحسبا لعودة الروح و النفس إليها ، لكن فلاسفة اليونان الكبار لم يكتفوا بتبني تلك الآراء التي تبدو بدائية جدا ، فحاولوا تحليلها و إحاطتها بسياج من العلم و الفكر فأنشأوا تصوراتهم الخاصة عن النفس البشرية ، فالفيلسوف سقراط أصر على كتابة الشعار التالي في مدخل معبد دلفي ــ أعرف نفسك بنفسك ــ و قد أصبح هذا الشعار مبدأ و حكمة ترددها الأجيال من كل الشعوب و القوميات و الأديان ، فلا أحد يمكنه معرفة تفاصيل و تضاريس نفسك و أسرارها كما تعرفها أنت ، أما أفلاطون فقال أن النفس هي جوهر الحياة وهي تنقسم الى ثلاثة أنواع ، النفس الغضبية ، و النفس الشهوانية ، و النفس العاقلة ، و أفلاطون كما بقية فلاسفة اليونان يعتبرون النفس هي الروح و يعتقدون بعودة الروح أو النفس الى الجسد بعد الموت ، أما تلميذه أرسطو فقام بتطوير افكار أستاذه و حاول صياغة نظرية متكاملة عن النفس البشرية و إعتبرها جزء من علم الطبيعة (من كتاب التصور الإسلامي لله و الحياة و الإنسان للمؤلف) ، أعتقد أن الحكمة من وراء ظهور

الفلسفة في وقت مبكر من عمر البشرية ، هو تأكيد عجز العقل البشري عن الوصول الى معرفة أسرار بعض الحقائق ، و حاجته رغم ما بلغه من فطانة و ذكاء و قدرة على التحليل و الإستنتاج (فلاسفة اليونان) الى الوحي لينير له الطريق . فهل حققت الفلسفة اليونانية الإباحية الملحدة الرفاهية للشعب اليوناني في القديم و الحديث ؟ و الحال أن اليونان هي أفقر دولة في أوروبا ، تعيش على المعونات و الصدقات التي تقدمها لها الدول الأوروبية ، و الشعب اليوناني هو أكثر شعوب أووبا إباحية و بعدا حتى عن المسيحية المحرفة .

الفلسفة الغربية الحديثة

الفلسفة الغربية الحديثة هي إمتداد طبيعي للفلسفة اليونانية الإلحادية الإباحية و هي في مضامينها تشكل أقصى ما وصل اليه العقل البشري من تفكير و تحليل و إستنتاج ، و تمتد من القرن السابع عشر الى اليوم ، و ركزت على طبيعة العقل و علاقته بالجسد ، و آثار و نتائج العلوم الطبيعية الجديدة على الموضوعات اللاهوتية التقليدية مثل الله و الإرادة الحرة و من أبرز فلاسفة العصر الحديث ، فرانسيس بيكو ، رونيه ديكارت ، بازوخ ، سبينوزا ، جون لوك ، إيمانويل كانط ، أسحق نيوتن ، و مونتيسكيو و آدم سميث ، وصولا الى رواد الحداثة ، ثم نيتشه و فلاسفة ما بعد بعد الحداثة ، و قد ظهرت عدة مدارس فلسفية حديثة منها التجريبية ، و الوضعية المنطقية ، و الواقعية و فلسفة اللغة ، و التصوف الليبرالية و البراغماتية و الماركسية ، و فلسفة ما بعد التحليلية ، ثم التفكيكية ، و الوجودية ، و البنيوية و ما بعد البنيوية ، وما بعد الحداثة ، و البنائية الإجتماعية ، و مدرسة فراكفورت ، و قد أنتجت معظم المدارس الفلسفية واجهات ثقافية و أدبية تجلت في الكلاسيكية ، ثم الرومانسية ، ثم الرمزية ، ثم الواقعية التي تفرعت الى واقعيات إشتراكية و غيرها ، و كل هذه المدارس الفلسفية و المذاهب الأدبية تعبر عن ضياع الإنسان الغربي و عن حالة الفوضى و التيه و الضلال ، كما تشير الى عدم إستقرار الإنسان الغربي من الناحية النفسية و

المعنوية ، وفقدانه البوصلة و هو ما تؤكده تقلباته بين مذهب و آخر كالظمآن الذي يجري وراء السراب و يحسبه ماء ، و قد جرب الإنسان الغربي كل الأفكار الفلسفية و المذاهب الأدبية بدءا من التجريبية الى البنائية الجديدة التي مازالت في طور التشكل ، و من الكلاسيكية الى الواقعية و مابعد الواقعية ، لعله يجد فيها ما يلبي أشواقه و يشبع الروح الظمأة و المحتاجة الى اليقين الفكري و الراحة النفسية و حاجة الجسد الى الطمأنية اليوم و غدا ، لكنه لم يتمكن من الوصول الى تحقيق تلك الغاية النفيسة التي حارت من أجل الوصول إليها العقول و خابت البشرية و ضلت و هي تجري وراء السراب ، فشل الفلسفة الغربية في تحقيق الرفاهية النفسية و توفير إجابات مقنعة لمختلف تساؤلات و إشكاليات إنسان العصر الحديث ، نابع من طبيعتها كفلسفة بشرية وضعية قاصرة ، ناتجة بدورها عن العقل البشري المحدود بمجالات تفكير و تحليل و إستنتاج ، و سقف معين لا يمكن تجاوزه و إلا دخل في منطقة التيه و الضلال و البحث عن السراب ، و لو كانت الفلسفية الغربية القديمة أو الحديثة تستجيب لأشواق الروح وتلبي رغبات الجسد المعنوية ، لحققت تلك الرفاهية النفسية لروادها و منظرها ، ففريدريك نتشه أبو الفلسفة الحديثة عاش وحيدا و رفضت كل النساء الزواج منه لأنه أصيب مبكرا بمرض إنتقل إليه نتيجة لممارسة جنسية خارج إطار الزواج ، و أصيب قبل وفاته سنة ١٩٠٠ حيث أنهار و هو يسير في شوارع مدينة تورينو ، و الكثير من منظري الحداثة و ما بعد الحداثة ماتوا منتحرين ، و الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو مات بسبب مرض السيدا أو الأيدز الذي ينتقل الى الإنسان من خلال الإتصالات الجنسية غير الطبيعية ، و معظم فلاسفة التنوير و الحداثة ماتوا منتحربن أو مجانين .

الحداثة و الأديان السماوية

ذكرنا في الفصول المتعلقة بالحداثة بعض مواقفها من المسلمات الإسلامية و اليقينيات الكبرى ، و لابأس ان نعيد التذكير بها و لو بإختصار شديد ، أولا و كما

هو معلوم فإن فلسفة الحداثة جاءت لتقدم نفسها كبديل عن كل اليقينيات الربانية التي إحتوتها المسيحية و الإسلام ، و يبدو موقفها من اليهودية غامضا و مميعا ، بالنظر الى أن أغلب فلاسفة التنوير و الحداثة هم من اليهود (داروين ، فرايد ، ماركس ، دوركايم ، الى جاك دريدا) و البقية من المسيحيين غير المتدينين ، و يتطابق موقف الحداثة من المسيحية مع موقف العلمانية بإعتبارها (أي الحداثة) هي البنت المدللة للعلمانية التي ثارت ليس ضد الكنيسة المتحالفة مع الأقطاع ، كبقايا دين سماوي محرف ، و لكن ضد ممارسات القساوسة و الرهبان الذين حولوا المسيحية الى طقوس جامدة و سجلا تجاريا من خلال حكاية صكوك الغفران و التعميد و الحقوق المادية للكنيسة ، و عندما يتحدث فلاسفة العرب بصفة عامة و منظري الحداثة بصفة خاصة عن الدين فهم يقصدون بطبيعة الحال و بالدرجة الأولى الدين الإسلامي ، لأن معظمهم من النصارى او الملحدين العرب الذين تبنوا الفلسفة الماركسية الإلحادية ، و على سبيل المثال فرواد أدب المهجر كلهم من المسيحيين ، و رائد الحداثة العربية يوسف الخال مسيحي متطرف و البلدين العربين اللذين إحتضنا الحداثة فكرا و رموزا هما مصر و لبنان ، حيث تتواجد أقليات و نخب مسيحية مؤثرة ثقافيا و فكريا ، و هم الذين بادروا بتأسيس المطابع و دور النشر و الصحف و المجلات ، أذكر على سبيل المثال المسيحي المتعصب جرجي زيدان صاحب دار الهلال التي كانت تصدر و مجلة الهلال و سلسلة كتب ، و قد أثبتت الدراسات التحليلية لمؤلفاته أنه حاول في كثير من المرات تحريف الدين الإسلامي ، و لم يكن أبدا منصفا و متمسكا بالأمانة العلمية و التاريخية .

موقف الإسلام من الحداثة

الإسلام هو دين الله و رسالته الخاتمة الى البشرية ، و هو الرسالة الواضحة الجلية التي لن تتعرض أبدا الى التحريف أو التزوير حيث تعهد الله جل و على بحفظ القرآن الكريم ، و هو المصدر الأول و الأساسي للإسلام كعقيدة

و شريعة و للمرجعية الإسلامية و الفكر الإسلامي ، ثم تأتي السنة النبوية الشريفة و هي تضم كل أقوال و أفعال و تقريرات الرسول ﷺ حيث حظيت السنة بسياج من الإحتياطات و تم تأمينها من كل الإخترقات بإجراءات وقائية صارمة ، و إخترع المسلمون علم الجرح و التعديل لدراسة الحديث النبوي الشريف نصا و رواة ، و لم يحظ علم آخر في تاريخ البشرية كما حظي علم الحديث من عناية و إهتمام ، و الإسلام هو الدين الذي إختاره الله للبشرية ، وهو خلاصة كل الأديان السماوية {إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللّهِ فَإِنَّ اللّهِ سَرِيعُ الْحِسَابِ }آل عمران١٩ {وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ }آل عمران٨٥ ، يقول الأستاذ سيد قطب في تصوره لكلمة الإسلام (الإسلام الذي هو ليس مجرد دعوى ، و ليس مجرد راية ، و ليس مجرد كلمة تقال باللسان ، و لا حتى تصورا يشتمل عليه القلب في سكون ، و لا شعائر فردية يؤديها الأفراد في الصلاة و الحج و الصيام ... لا ... هذا ليس بالإسلام الذي لا يرضى الله من الناس دينا سواه ... إنما الإسلام الإستسلام ... الإسلام الطاعة و الإتباع ... الإسلام تحكيم كتاب الله في أمور العباد ، و الإسلام توحيد الألوهية و القوامة) ثم يوضح و بإسهاب موقف اليهود و النصارى من الإسلام ، منذ القديم الى الساعة الحاضرة (و في القرون المتطاولة دسوا مع الأسف في التراث الإسلامي ما لا سبيل الى كشفه الا بجهد القرون ، و لبسوا الحق بالباطل ... دسوا و لبسوا في التاريخ الإسلامي و أحداثه و ورجاله ، و دسوا و لبسوا في الحديث النبوي حتى قيض الله له رجاله الذين حققوه و حرروه إلا ما ند عن الجهد البشري ، و دسوا و لبسوا في التفسير القرآني حتى تركوه تيها لا يكاد الباحث يفيء فيه الى معالم الطريق ، و دسوا و لبسوا في الرجال أيضا فالمئات و الألوف كانوا دسيسة على التراث الإسلامي ، و ما يزالون في

صورة المستشرقين و تلاميذ المستشرقين الذين يشغلون مناصب القيادة الفكرية اليوم في البلاد التي يقول أهلها أنهم مسلمون ، والعشرات من الشخصيات المدسوسة على الأمة المسلمة في صورة أبطال مصنوعين على عين الصهيونية و الصليبية ،ليؤدوا لأعداء الإسلام من الخدمات ...هذا الجيش من العملاء موجه لخلخلة العقيدة في النفوس بشتى الأساليب ، في صورة بحث و علم و أدب و فن و صحافة ، و توهين قواعدها من الأساس ، و التهوين من شأن العقيدة و الشريعة سواء ، وتأويلها و تحميلها مالا تطيق ، و الدق المتصل على (رجعيتها) و الدعوة للتفلت منها، و إبعادها عن مجال الحياة إشفاقا عليها من الحياة ، أو إشفاقا على الحياة منها، و إبتداع تصورات و مثل و قواعد للشعور و السلوك تتناقض و تحطم تصورا ت العقيدة و مثلها ، و تزيين تلك التصورات المبتدعة بقدر تشويه التصورات و المثل الإيمانية ، و إطلاق الشهوات من عقالها و سحق القاعدة الخلقية التي تستوي عليها العقيدة النظيفة لتخر في الوحي الذي ينثرونه في الأرض نثرا ، يشوهون التاريخ كله و يحرفونه ... و عملاء الصهيونية و الصليبية اليوم كذلك ... إنهم متفاهمون فيما بينهم على أمر ، هو الإجهاز على هذه العقيدة في الفرصة السانحة التي قد لا تعود ، و قد لا يكون هذا التفاهم في معاهدة أو مؤامرة ، لكنه تفاهم العميل مع العميل على المهمة المطلوبة للأصيل -في ظلال القرآن ، المجلد الأول) رؤية الشهيد سيد قطب للدور السلبي البغيض الذي تؤديه بعض النخب الفكرية و الأدبية و الإعلامية و قد كتبه في منتصف خمسينيات القرن الماضي ، لا تزال صالحة للإستدلال بها و نحن في بداية سنة ٢٠٢٠ فالنخب العربية التي إعتنقت الفكر العلماني الليبرالي الرأسمالي أو اليساري الشيوعي و ساعدتها الأنظمة العلمانية العسكرية التي حكمت و تحكم مختلف دول العالم الإسلامي ، على تأدية مهامها على أحسن ما يرام من خلال الجامعات ، المعاهد العليا إدارة و تدريسا و إشرافا على

الأطروحات الجامعية ، و بوءتها مواقع حساسة في دور النشر و الصحافة ، بداية من سلامة موسى الى طه حسين وصولا الى جابر عصفور و عبد المعطي حجازي و أدونيس الذي إشتغل فترة طويلة كممثل للجامعة العربية في فرنسا ، هي نفس النخب التي إعتنقت الحداثة و حاولت تقديمها كبديل عن الإسلام ، لكنها فشلت في رهاناتها بعدما فشل النظام العربي الذي تبنى الفكرة القومية في بعدها الجاهلي و الذي سيطر على العالم الإسلامي ، في تحقيق النهضة و التنمية و الرفاهية ، كما عجز عن مواجهة إسرائل السرطان الذي زرعه الغرب في قلب العالم الإسلامي ، و أكثر من ذلك فإن النظام العربي بقيادة عبد الفتاح السيسي ، و محمد بن زايد و محمد بن سلمان لا يملك ذرة من الوطنية أو العروبة أو الإسلام أو الحياء ، و قد طلق فكرة المواجهة مع إسرائيل و يفضل الإستسلام و بيع القضية الفلسطينية ، قضية المسلمين الأولى في سوق العار و النخاسة ، هذه هي مآلات الفكر الحداثي و ما بعد الحداثي ...سياسيا و فكريا و أدبيا شيوع الأفكار و الطروحات و الفلسفات الوضعية العبثية ، وفي الأدب رأينا شيوع أدب الفراش و الغزل الفاحش و الكلمات النابية ، و المصطلحات اليهودية و الصليبية ، وحتى في عناوين القصائد و القصص و الروايات ، و كما رأينا في الفصول السابقة فإن موقف الحداثة و ما بعد الحداثة من الإسلام هو موقف القطيعة و عدم الإعتراف ، زقد عبر الكثير من الأدباء الحداثيين العرب ، نخبا فكرية و منظرين و أدباء ، و نقاد و شعراء و قصاصين و روائيين في نصوصهم عن مواقفهم من الإسلام بجرأة كبيرة وصلت في أحيان كثيرة الى الإستهزاء بالله و ملائكته و كتبه و رسله ، و معظم الأدباء الذين أفردت لهم الحكومات العربية مواقع مرموقة في مناهج الدراسة من الإبتدائي الى الثانوي و الجامعي (جبران خليل جبران ، مخائيل نعيمة ، إيليا ابو ماضي... الخ) هم من النصارى الحاقدين على الإسلام و اللغة العربية و قد قدم الأستاذ السعودي سعيد بن ناصر

الغامدي ، رسالة دكتوراة من ٢٣٢٠ صفحة بعنوان الإنحراف العقدي و الفكري في أدب الحداثة ، دراسة نقدية شرعية ، سجل فيها الكثير من مظاهر الإستهزاء و الكفر في نصوص الحداثيين العرب) وبطبيعة الحال فإن الإسلام كمرجعية فكرية و فلسفية ربانية تتضمن التصورات الصحيحة و السليمة عن الله و الحياة و الإنسان ، و تشريعات مرنة لتسيير شؤون الحياة ، و شعائر و عبادات و أخلاق و معاملات ، سيكون موقفه من كل المرجعيات الفلسفية الوضعية المضادة هو الرفض ، الإسلام يرفض كل الفلسفات الوضعية التي تقدم نفسها كبديل عنه ، و هناك إستحالة الوصول الى قواسم مشتركة بين الإسلام و الفلسفات الوضعية القديمة أو الحديثة لعدة أسباب منها على سبيل المثال :

- إختلاف مصدر المرجعيتين ، فالمرجعية الإسلامية هي مرجعية ربانية تتضمن الحقائق الكلية عن الله و الحياة و الإنسان ، الله الذي يعلم ما خلق و هو الخبير العليم ، الله المتصف بكل صفات الكمال و المنزه عن كل صفات النقص ، الذي لا يغفل و لا ينام ، المحيي المميت ، القابض الباسط ، العليم الحكيم

- أن المرجعية الإسلامية هي الخلفية الفكرية للواقع الإسلامي و مصدر العبادات و المعاملات و الشرائع

- أن المرجعية الإسلامية تتسم بالشمول و الثبات و عدم القابلية للمراجعة أو التغيير ، صلاحة لكل زمان و مكان و هي تمثل السبيل الواحد الآمن في الدنيا و الآخرة بين السبل الأخرى .

- الفلسفات الوضعية مصدرها الإنسان او العقل البشري القاصر و الضعيف . و لذلك فهي تحمل في أحشائها كل نقائص و سلبيات و إخفاقات الإنسان ، فهي فلسفات تتغير بتغير الزمان و المكان ، و قد تقلب الإنسان منذ عصر الفلسفة اليونانية مرورا بعصر التنوير الى بداية القرن الواحد و العشرين بين مئات

المرجعيات الفلسفية الوضعية و أعتنق مئات المذاهب الأدبية ، و كلما ظهرت فلسفة جديدة أو مذهب أدبي ، ظن أنه الخلاص ، لكنه ظل يتقلب بين فلسفة و أخرى ، و مذهب و آخر ، و لم يجد في أية فلسفة أو مذهب ما كان يصبو إليه من راحة قلبية و إستقرار نفسي ، وطمأنينة الجسد و الروح ، في حين وجد العديد من النخب و المفكرين الغربيين في الإسلام ، الخلاص الأبدي من التوتر العصبي و النفسي و الخوف من الغد المجهول ، ووجدوا إجابات صريحة وواضحة و مطمئنة عن كل تساؤلاتهم الحائرة ، فلننظر كيف يتصور المسلمون الجدد في الغرب الإسلام ، بل كيف يتذوقونه ، هناك أمثلة كثيرة لكننا سنقتصر على آراء مسلم فرنسي الأصل كان من قبل منظرا للماركسية الحديثة و عضوا بارزا في الحزب الشيوعي الفرنسي ، هو المفكر الفرنسي المسلم رجاء غارودي ، و الثاني هو الدبلوماسي الألماني المسلم مراد هوفمان الذي توفي في شهر جانفي ٢٠٢٠ فماذا يقول غارودي عن الإسلام في كتابه وعود الإسلام ؟ إنه يقدم نقدا لاذعا للفلسفية اليونانية القديمة و الفلسفة الغربية الحديثة التي تأسست على أعمدتها و يثني على الفلسفة الإسلامية (إن خرافة العلموية القيمة و أعني بها الإعتقاد بأن العلم الوضعي و التقنيات المطابقة له تستطيع حل جميع مشاكلنا ، و أنه ما من مشكلة إنسانية موجودة غير المشكلات التي يطرحها هذا العلم الوضعي و تقنياته و يحلها ، هذه الخرافة العلموية تدعي بصورة تدعو الى العجب ، ب ال ـ حداثة ـ و أشد شعاراتها حمقا و إنتحارية هو أن ـ لا وقف للتقدم ـ لقد إحتاج تيمورلنك أياما و أياما لذبح ٧٠٠٠٠ شخص من البشر ـ يقصد من المسلمين ـ عند إستيلائه على أصفهان و لتكديس جماجمهم في أهرام ، أما في هيروشيما فقد حصل الغرب على نفس النتيجة خلال ثوان ، إنه لتقدم علمي و تقني لا مراء فيه ، و عالمنا يملك في حوزته ما بعادل مليون قنبلة مثل قنبلة هيروشسما ، و هو ما يساوي خمسة أطنان من المتفجرات المألوفة لكل رأس من سكان المعمورة ، وهذا تقدم علمي و تقني لا مراء فيه أيضا ، و لا يجب ـ أن يوقف التقدم ـ إن مبدأ التوحيد في التجربة الإسلامية يستبعد الفصل بين العلم و

الإيمان ، فالنظر الى كل شيء في الطبيعة هو ـ أمارة ـ على الحضور الإلهي ، تصبح معرفة الطبيعة كالعمل ، ضربا من ألوان الصلاة ، منفذا للإقتراب من الله ، لذلك لا يكف القرآن و الحديث عن تمجيد البحث العلمي ، بل شجعا على طلب العلم لدى أولئك الذين لا يشاركون المسلمين إعتقادهم ، و هذا ما يفسر دور الإسلام المخصب و البحث العلمي الذي إنتشر في كل مكان بفضل إنتشاره ، و من أحاديث النبي ﷺ (من سلك طريقا يلتمس به علما سهل الله به طريقه الى الجنة) (يوزن مداد العلماء بدم الشهداء يوم القيامة) (إن الإسلام بث في أمبراطوريات متفسخة و حضارات متحضرة روحا لحياة جماعية جديدة ، و أعاد الى الناس و مجتمعاتهم أبعادا إنسانية و إلهية نوعية ، تأخذ بالتسامي و الروح الجماعية إنطلاقا من عقيدة بسيطة متينة ، أدت الى تجديد العلوم و الفنون و الشرائع و الفلسفة النبوئية) و في تحليله لموضوع الحداثة في أبعادها السياسية و الإقتصادية و الثقافية يقول الفيلسوف غارودي في كتابه وعود الإسلام ص ١٩٩ (على الصعيد السياسي كانت الحداثة هي النظام البرلماني ، أعني إستيراد أنظمة حكم ناشئة في ظروف تاريخية نوعية خاصة بإنجلترا و فرنسا ، الى بلدان ذات بنية إجتماعية و ثقافة مختلفة ، ناقلة الى إطارها الجديد على صعيد المؤسسات السياسية قواعد السوق ـ الحر ـ من حيث المبدأ ، في المراحل الأولى من الرأسمالية ، و على الصعيد الإقتصادي كانت الحداثة هي التكامل مع سوق الغرب و الإندماج به ، و سهرا على عدم وجود منافسين له ، و إنما على العكس حرصا على إيجاد زبائن له فقد إحترس في بداية الأمر من تسهيل إنتقال طرق إنتاجه ـ تجنب التصنيع ـ بل شجعت بحماس محاكاة طريقته في الإستهلاك ، الأمر الذي كانت نتيجته بالنسبة للبلدان التي كانت مستعمرة ثم أخضعت للمبادلات غير المتكافئة إكراهها على تأدية ما لديها من مواد أولية و من أيدي عاملة لكي يتاح لأقلية توصف ب ـ النخبة ـ أعني لقلة من وسطاء المحتل أو المسيطرو المتعاونين معه ـ أن تساهم و تشارك بهذه الطريقة من الإستهلاك ، و على صعيد الثقافة كانت الحداثة هي تبني فلسفة الضمنية للنمو

على النمط الغربي ، أعني ـ التقدم ـ الذي ليس إلا مفاقمة القوة على الطبيعة و على البشر ، و من هنا ينجم رفض كل تسامي ـ ال غاية ـ في ذاتها ـ للسلطة التكنوقراطية بإحتكار المكان و الوظيفة ، تمجيد الفردانية ـ المنافسات بين الأسواق ، عاملة ، كما لاحظ هويس ذلك جيدا منذ الخطوات الأولى للرأسمالية ـ من الإنسان ذئبا لأخيه الإنسان ـ.هكذا لم تعد ال ـ حداثة ـ و ال ـ تحديث ـ منذ ذلك الحين إلا غرس نمط من الحياة صنعته شعوب أخرى لتلبية حاجاتها الخاصة ـ خيرا أو شرا ـ و كان هذا التطعيم بحاجات أجنبية يقود إذن الى جعل المسلم أجنبيا عن نفسه ، عن ذويه ، عن تاريخه ، عن ثقافته ، عن مستقبله الخاص ، و هذا الذي كان معروضا على العالم العربي الإسلامي ، يصبح ـ حديثا ـ محدثا ، إذ كان المرور من جديد بالمراحل نفسها التي قطعتها أوروبا ، منذ أربعة قرون ، إنما هو إعتبار ماضي الآخرين كمستقبله الخاص)

المفكر الفرنسي المسلم رجاء غارودي نموذجا

تعتبر حياة الفيلسوف الفرنسي المسلم رجاء غارودي ، نموذجا للإنسان الغربي المعاصر ، و تجسد حياته قبل الإسلام ، بكل صراحة مرحلة الضياع و التيه و الضلال و التردد بين فلسفات و مذاهب و رؤى وضعية لن تحقق للإنسان سعادته الروحية و الإستقرار النفسي و الطمأنية ، فقد إعتنق في بداية حياته المذهب البروتستنتي المسيحي ، ثم تحول الى الماركسية الشيوعية فكرا و ممارسة ، و أصبح من المنظريين اليساريين الفرنسيين الكبار و أحد رموز الحزب الشيوعي الفرنسي ، حيث فاز بعضوية البرلمان لفترات متتالية عن نفس الحزب ، ثم بدا له القيام بمراجعة شاملة للفكر الماركسي ، فتراجع قليلا الى الوراء و إهتم بالإشتراكية ثم التسيير الذاتي (بصفته نموذجا تطبيقيا أشتهر في خمسينيات القرن الماضي) ثم تبنى فكرة الحوار بين الحضارات و هو الأمر الذي قاده الى محاولة دراسة الإسلام بإعتباره يمثل حضارة متميزة و ذات خصوصيات فلسفية و واقعية . و مرجعية تقدم تصورات متكاملة و حقيقية عن الله و الحياة و

الإنسان ، و هي الخطوة التي قادته الى الإسلام و الإيمان ، و في كتاب أعده الأستاذ محمد عثمان الخشن بعنوان لماذا أسلمت ؟ خمسون عاما من البحث عن الجقيقة ، تتبع فيها حياة المفكر الفرنسي المسلم رجاء غارودي ، و طاف بكل مراحلها ، و هي تقدم نصف قرن من حياة التيه و التجارب الفاشلة الى غاية الوصول الى الشاطىء الآمن ، نحاول إقتباس بعض الفقرات منه بتصرف يسير و إختصار شديد ، في البداية يطرح المؤلف السؤال التالي : لماذا أسلم غارودي ؟ ثم يجيب عنه قائلا: إن إسلام غارودي لم يأت بمحض الصدفة ، بل جاء بعد رحلة عناء و بحث ، أما عن أهم الأسباب التي ساعدت على إعتناقه الإسلام ، فهي حسب تقديرات الكاتب :أسباب عقائدية تشريعية ، و أخرى حضارية ثقافية ، و السبب الكوني هو أن الإسلام كعقيدة و كإيديولوجية بالتعبير الحديث ، هو مرجعية فلسفية متكاملة تقدم كل الإجابات الشافية و الصحيحة عن الله و الحياة و الإنسان ، أما الأسباب التشريعية فتتمثل في كون تشريعات الإسلام تتلاءم و طبيعة الإنسان ، و تتمثل أهم الأسباب الحضارية و الثقافية في جانب الإبداع و الإبتكار في العلم و الفن و الفلسفة و الأدب .

غارودي و المذهب البروستنتي

شاء الحق تبارك و تعالى أن يبدأ غارودي مسيرته الكبرى نحو الحقيقة من الصفر ، حيث كان والديه كافرين ليس بسبب إرتباطهما بالشيوعية و لكن لأسباب تقليدية ، و على الرغم من ذلك فقد أعتنق البروتستانية سنة ١٩٢٧ ، أعتنق غارودي المسيحية ليعطي لحياته معنى ، في وقت كان يظن الجميع أننا نعيش نهاية العالم من شدة الأزمة في أوروبا ، و قد كان غارودي حينذاك لايزال طالبا ، و إستمر في هذا الإتجاه غير قليل من عمره .

مرحلة الماركسية

في عام ١٩٣٣ أعتنق غارودي الفكر الماركسي اليساري الشيوعي ، و إنظم الى الحزب الشيوعي الفرنسي ، و لا يعني ذلك أنه أصبح ملحدا ، حيث كان في الوقت نفسه رئيسا لجمعية الشبان المسيحيين البروتستانت ، و إنتسب الى الحزب الشيوعي كمسيحي ،في تلك الفترة كانت الشيوعية تقدم في نظر الأوروبيين كأنها الحل الوحيد الذي يطرح بديلا للخروج من أزمة الرأسمالية ، كما أنها كانت أفضل جبهة تقاوم هيتلر و النازية في هذه الفترة ، و في فرنسا على سبيل المثال ، كان معظم المشتغلين بالكتابة و الفنون و أساتذة الجامعات و حائزي جائزة نوبل إما أعضاء في الحزب الشيوعي أو أصدقاء للشيوعيين ، رأى جارودي في الشيوعية الأسلوب الأمثل لمعالجة المشكلات الإنسانية المستعصية ، بأسلوب علمي واقعي ، و قد جاهر بدعوته قائلا: (المادية الديالكتية تتيح لنا إستبعاد كل ما يشكل لنا عقبة في طريق البحث و يجعله عقيما ، وهي أداة العمل التي لا غنى عنها لكل عالم يهتم بأن لا تنضب خصوبة فكره أو بحثه بسبب أي وهم مسبق مضاد للعلم) و في هذه المرحلة كان تبني غارودي للفلسفة الماركسية واضحا ، من خلال أطروحة الدكتوراه التي قدمها في فرنسا بعنوان (النظرية المادية في المعرفة) او تلك التي قدمها في موسكو بعنوان (الحرية) و قد عالج في أطروحته الأولى التي نشرت في كتاب بنفس العنوان ، نفس القضايا الفلسفية التي عالجها رواد و رموز الفلسفة الشيوعيية كارل ماركس ، فريدريك إنجلز ، لينين ، ستالين ، ماوتسي تونغ ، و درس الفلسفة المادية وبين بعض جوانب القصور فيها و حاول دحض المادية الفزيولوجية و الميكانيكية ، و بالنسبة لغارودي فإن النظرية المادية في المعرفة هي التي تشرح الفكر إنطلاقا من حركة المادة و دراسة تطوراتها من أشكال الإنعكاس الأكثر بدائية حتى المعرفة العلمية .

مرحلة الشك و المراجعة

جاءت هذه المرحلة بعد صدمته الشديدة في ستالين ، بناء على ما جاء في البيان السري الذي القاه خروتشوف عام ١٩٥٦ في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي ، و كما قال ـ سيرج بيروتينو ـ في كتابه عن غارودي ، فإن هذه الصدمة كانت مأساة إنعطافية حادة بالنسبة للرجل ، كانت أعمق مأساة في حياة غارودي و شكلت أساس و مبدأ كل إنتاجه الفكري اللاحق ، و بداية من سنة ١٩٥٦ دخل في حوار و نقاش داخلي مع نفسه حول الماركسية و آفاقها العامة ، و إمتنع عن إعادة طبع ونشر رسالة الدكتوراه الأولى التي ألفها حول النظرية المادية للمعرفة ، و بدا و كأنه يبحث عن ماركسية أخرى جديدة غير تلك التي يعرفها ، ماركسية ذات طابع إنساني منفتحة على الآخر المغاير و غير منغلقة على نفسها ، وبدأ ينشر مقالات ناقدة للماركسية المقولبة ، و في سنة ١٩٥٩ نشر غارودي كتابه ـ نظرات حول الإنسان ـ طاف فيه حول الفلسفات الحديثة و رؤيتها للإنسان ، من الوجودية الملحدة ، الى الكاثولوكية المسيحية ، الى الوجودية المؤمنة ، الفلسفة الشخصانية ، الإنسان في الفلسفة البنيوية ، و الإنسان في الفلسفة الماركسية ، و كما يقول الأستاذ محمد عثمان الخشن فقد كان هدفه من تأليف كتاب حول الفلسفة و الإنسان أن يقترح بأن (الماركسية من خلال نقد باطني و شامل للتيارات السائدة في الفكر المعاصر ، تستطيع أن تستوعب في داخلها ، دونا أن يكون هذا نتيجة تلفيق ما ، أكثر ما قدمه عصرنا من إضافات حية حول تصور الإنسان ، و ذلك لأنه إذا كان ثمة صراع بين الحلول ، فإن المشكلات التي تضعها الحياة مشتركة بين الجميع ، و إذا كانت الماركسية تعبر عن حركة التاريخ في تطوره ، فإن من واجبها أن تتغذى من ضروب النتاج المختلفة للفكر و من التجربة النابعة من الصراعات القائمة بين البشر) وفي عام ١٩٦٠ أسس غارودي مركز الدراسات و البحوث الماركسية و أداره لمدة عشر سنوات كاملة أي حتى سنة ١٩٧٠ و خلال تلك الفترة كان هو المسؤول عن الترجمات الفرنسية لجميع مؤلفات لينين ، و في نفس السنة ١٩٦٠ اصدر كتابه

ـ أسئلة موجهة لسارتر ، و فيه تصدى بكل شجاعة للوجودية ، وفي شهر ديسمبر ١٩٦١ جرت مناظرة صاخبة بين غارودي و جون بول سارتر منظر الوجودية الملحدة ، وفي ١٤ يونيو ١٩٦٢ كان غارودي حسب نفس المصدر هو أول من قدم تقرير في فرنسا حول ـ مهام الفلاسفة الشيوعيين ، ونقدا لأخطاء ستالين الفلسفية ـ وفي عام ١٩٦٤ شهر غارودي بتقرير القائد السوفياتي إيلتشيف كأمر مناقض للماركسية أساسا ، إذ يعلن فيه أنه لم يكن في وسع الشيوعية أن تبنى طالما بقيت المسيحية ، وبهذا الإحتجاج الأول من نوعه من طرف كاتب شيوعي لقائد سوفياتي تكرس الشرخ الذي سبق حدوثه بين غارودي و النموذج السوفياتي للماركسية منذ إطلاعه على جرائم ستالين في المؤتمر العشرين ، وفي هذه الفترة أصدر غارودي كتابا هاما في النقد الأدبي و الفني تحت عنوان ـ واقعية بلا ضفاف ـ إنتقد فيه بشدة نظرية الواقعية الإشتراكية الكلاسيكية و إعترض على فلسفتها التي تجمد الفنون و الآداب ، و تجعل من الإلتزام بالنظرية و المجتمع إلزاما حديديا صارما يخنق العمل الفني و يخمد أنفاسه) وفي عام ١٩٦٦ اصدر غارودي كتابه ـ ماركسية القرن العشرين ـ وقدم فيه موقفا نقديا للكثير من المسلمات الماركسية ، و فيه يعتبر أن الماركسية تحولت الى دين رسمي ذي طقوس و أتباع ، و إنتقد فيه الفهم الجزافي لمقولة ـ الدين أفيون الشعوب ـ فالقول بأن الدين في كل زمان و مكان يصرف الإنسان عن العمل و الكفاح متناقضا تناقضا صارخا مع الواقع التاريخي) وفي عام ١٩٦٨ أصدر كتاب ـ في سبيل نموذج وطني للإشتراكية ـ متآثرا بأحداث تشيكوسلوفاكيا حيث إنتهى الأمر بإحتلالها من طرف قوات حلف وارسو ، و قد عارض غارودي و العديد من المفكرين الماركسيين هذا التدخل العسكري ، و كان يفكر بإمكانية تعدد النماذج الإشتراكية في العالم ، و أعترض على الهيمنة السوفياتية و راجع الكثير من الأفكار التي يعتبرها الماركسيون ثوابت مقدسة ، و ينتهي به الأمر الى الدعوة الى نموذج جديد من الإشتراكية تتلاءم و ظروف كل بلد ، وفي عام ١٩٧٠ إشتد الجدل داخل الحزب الشيوعي الفرنسي حول العديد

من القضايا الفكرية و طبيعة الفلسفية الماركسية ، أدت الى فصله نهائيا من الحزب ، و عن هذه الفترة يقول غارودي تشكل خطورة كبيرة بنجاحه أبعد من الخطورة التي تنتج عن فشله)

مرحلة التسيير الذاتي

التسيير الذاتي للمؤسسات هو أحد التجليات التطبيقية للإشتراكية الذي حقق نجاحات معتبرة في عدة دول إشتراكية منها يوغوسلافيا و كوبا ، على سبيل المثال ، و قد تبنته الجزائر مع مطلع الإستقلال الى ما قبل بداية مشروع الثورة الزراعية سنة ١٩٧١ ، وتزامنت تلك المرحلة بالنسبة لغارودي و التي تبدأ بعد عامين من الطلاق بينه و الحزب الشيوعي الفرنسي ، مع موجة ثورات الشباب في الغرب الذي كان يبحث عن بديل سياسي و إجتماعي بعدما مل من الواقع المر ، حيث أصدر غارودي كتابا تحت عنوان ـ البديل ـ يخاطب فيه بصورة مباشرة الشباب الفرنسي و الغربي بصورة عامة ، و يؤيد الى حد بعيد كل مطالبه التي كان يراها مشروعة ، مشيرا الى أن جيل الشباب الذي ولد في منعطف تاريخي هام تساوت فيه سنوات التقدم الحضاري و التكنولوجي في العصر الحديث ، مع تاريخ البشرية الذي يمتد الى آلاف السنين ، مما شكل صدمة حضارية للأجيال الجديدة فدخلت في صراع مع الجيل السابق ، تجلى في ثورة الشباب و الطلبة بفرنسا و الصين و الولايات المتحدة الأمريكية ، لذلك يبارك غارودي هذا الحراك الشبابي الذي يعاني من مشكلات جديدة مختلفة بطبيعة الحال عن مشكلات الجيل السابق و لو في نفس فترة الشباب ، مشيرا الى أن المؤسسات الرسمية و الشعبية أصبحت الآن محل تساؤل كالدولة و الكنيسة و الأسرة و المدرسة ، ليقترح ثلاثة أصناف من التغييرات يراها ضرورية لتجاوز هذا المنعرج الخطير الذي يواجه الغرب:

ـ تغيير للبنى ، لا راسمالية و لا بيروقراطية تقنية ستالينية

ـ تغيير للضمائر (لا دين أفيون الشعوب) و لا (إلحاد وضعي)

ـ تغيير مشروع الحضارة و الإتجاه نحو ثورة ثقافية .

و ينتقد غارودي طريقة تعامل الغرب مع دول العالم الثالث ، يحيث يشتري منها المواد الأولية بأسعار زهيدة و يوظف العمال المهاجرين بأجور متدنية ، لكنه يصدر المعدات و التجهيزات و قليل من التكنولوجية الحديثة الى دول العالم الثالث بأسعار مرتفعة ، و تفضل الدول الغربية المنتجة للحبوب الإستراتيجية رمي الإنتاج الفائض من القمح و الشعير و مختلف الأنواع الأخرى في البحار و المحيطات و لا تبيعها لدول العالم الثالث بأسعار زهيدة ، و مع أن الإنتاج العالمي من المواد الغذائية يفوق نسبة المواليد ، فنسجل وجود نسبة كبيرة من سكان العالم الثالث و خاصة الأطفال تعاني من سوء التغذية ، و من هنا يبدأ رحلة جديدة في البحث عن بديل إقتصادي و سياسي جديد ، تجلى له في التسيير الذاتي و هو بالنسبة إليه ليس تخل عن النمط الإشتراكي السائد حيث يصفها بقوله (أنها ليست مجرد نمطا إقتصاديا يعتبر وسيلة و ليس غاية ، لتحقيق أهداف الإشتراكية التي هي في خدمة الإنسان بمختلف أبعاده ، و هذا الذي غاب عن ذهن ستالين و رفاقه ، حيث تم الخلط بين الوسائل و الغايات)

مرحلة الإنفتاح على المرجعيات الأخرى

دخل غارودي هذه المرحلة بإصداره لمجلة سياسية بعنوان ـ البدائل الإشتراكية ـ سنة ١٩٧٤ و كما يوحي به عنوانها فهي تعبير عن قلق فكري أو فلسفي داخلي قد إنتاب غارودي إن لم نقل مرحلة الشك في الإشتراكية الماركسية اللينينية الإنعزالية المتعالية و المترفعة ، و الرغبة الملحة في البحث الجدي عن بديل أو بدائل أخرى من داخل البيت (الإشتراكي) و لذلك نراه يعبر عن تلك الرغبات أو الآمال في إفتتاحية العدد الأول من المجلة الفرنسية ، بتأكيده على نبذ الإنعزالية بالمفهوم الغربي الشيوعي و الليبرالي ، حيث رأى أن العلم الذي يفتخر

به الغرب ما هو الا جزء من العلم و ليس كله ، و أن الغرب لم يكن أمينا على العلوم الإنسانية و غيرها حيث تلاعب بها و حاول توجيهها لخدمة مصالحه و أهدافه ، كما حاول التلاعب بالطبيعة و تسخيرها و إبتزازها ، و لتصحيح هذه الأوضاع السيئة و غير الطبيعية يجب إعادة الأمور الى مجالها الطبيعي العادي من خلال إشراك الحضارات الأخرى في مسار حوار عادل و مثمر و دون عقدة تفوق من هذا الجانب أو عقد نقص من الجانب الآخر ، وفي سنة ١٩٧٦ ينتقل في نفس المشروع درجة أخرى بتأسيسه (المعهد الدولي لحوار الحضارات) بالتعاون مع منظمة اليونيسكو، و نشر في نفس تلك الفترة عدة كتب تعبر عن أفكاره الجديدة المتعلقة بحوار الحضارات ، و من اهمها كتاب (حوار الحضارات) الذي أكد فيه أن تفوق الغرب مرحلة حضارية مؤقتة تتعلق بتداول و تطور طبيعي للحضارات يصنفها غارودي بثلاث مراحل :

مرحلة القوة الطبيعية القاهرة للإنسان أو تفوق الطبيعة و عجز الإنسان .

مرحلة التقارب بين الطبيعيتين الإنسان و الطبيعة ، و قدرة الإنسان على إستثمار الطبيعة و إستغلالها .

ـ مرحلة سيطرة الإنسان على الطبيعة بشكل يكاد يكون تاما و هي الفترة الحديثة التي تمتد من بداية القرن العشرين الى يومنا هذا

ويظهر تشاؤمه من حضارة غربية لا تقيم للإنسان وزنا و يتنبأ بوصولها الى طريق مسدودة قائلا (إذا أردنا نجاة الحضارة فلا سبيل الى ذلك إلا بتنمية الإنسان ، لا تنمية المادة ، و تنمية الإنسان تستلزم إحياء التراث الروحي لكل الحضارات الإنسانية السابقة على الحضارة الأوروبية و الممهدة ، مما يعني حوارا من دون شروط و لقاء بين مختلف الحضارات التي عرفتها الإنسانية منذ فجر التاريخ ، و من خلال حوار مثمر و جاد و عادل بين الحضارات يمكن الوصول لبناء جسور التفاهم و التعاون و تحقيق أجواء من الثقة بين مختلف شعوب العالم ، و الحوار

العادل و المتكافىء بين ممثلي مختلف الحضارات هو الذي يمنح للإنسان المعاصر أبعاده الروحية و الإنسانية التي طمرتها أوحال الحضارة الغربية المادية الحديثة ، و تلك خطوة أولى في بناء مشروع الإنسان الحديث ، و يرافع غارودي عن حق الإنسان الآخر غير الغربي ، إنسان العالم الثالث في الصين و أندونسيا و إفريقيا في الإستفادة بشكل معقول و مقبول من دون ضغوطات مالية أو معنوية أو شروط قاسية ، في الإستفادة من العلوم و التكنولوجيا الغربية مؤكدا (أن حوار حضارات حقيقي ليس بجائز إلا إذا إعتبرت الإنسان الآخر و الثقافة الأخرى جزءا من ذاتي يغمر كياني و يكشف عن نقائصي) مشيرا الى حقيقة علمية و تاريخية تتجاهلها النخب الغربية كثيرا ، و هي إستفادة الحضارة الغربية الحديثة من الحضارات التي سبقتها و خاصة الحضارة الإسلامية (إن شرط نمو الغرب إنما كان بالضرورة وليد نهب ثروات القارات الثلاث ، و نقلها الى أوروبا و الى أمريكا الشمالية ، وبالمقابل فإن الغرب هو الذي جعل ما نسميه العالم الثالث متخلفا) وفي هذا الكتاب نعثر على إشارات كيرة توحي بتعاطف غارودي مع الإسلام ، حيث ينوه بالفضائل الإسلامية كالزكاة التي يعتبرها نموذجا للتكافل الإجتماعي و مصدرا لتمويل ميزانية الدولة في بعض الأحيان ، و تحدث أيضا بإسهاب و إستحسان عن الفلسفة الإسلامية .

مرحلة الدخول في الإسلام

(أحب أن أؤكد أن إنتمائي للإسلام لم يأت بمحض الصدفة ، بل جاء بعد رحلة عناء و بحث ... رحلة طويلة تخللتها منعطفات كثيرة ، حتى وصلت الى مرحلة اليقين الكامل ، و الديانة أو العقيدة التي تمثل الإستقرار ، في نظري هي الإسلام) بهذه الكلمات الصادقة النابعة من قلب مفعم بالإيمان عبر المفكر الفرنسي المسلم رجاء غارودي عن سعادته بوصوله في نهاية المطاف الى ضفاف الإستقرار النفسي و الإطمئنان الروحي ، في النهاية و بعد رحلات طويلة و شاقة ومتعبة من البحث و التنقيب في المرجعيات و الحضارات و الفلسفات الوضعية و غير

الوضعية ، يصل أخيرا الى المحطة الأخيرة التي تضمن له راحة الروح و القلب و الجسد و النفس ، لقد وجد غارودي في الإسلام كل ما كان يبحث عنه بحسن نية ، و كل ما يحتاج إليه الإنسان المعاصر من تدفقات إيمانية ، و آفاق روحية تعيد التوازن الطبيعي بين الجسد و الروح ، و بين العقل و القلب ، مرحلة الدخول في الإسلام ، آخر الأديان السماوية ، تشكل آخر محطة في مشوار رجاء غارودي الطويل في البحث عن شاطىء النجاة و المرفأ الآمن ، و العقيدة الصحيحة الصادرة عن قوة غيبية قادرة و قوية ، عقيدة ربانية بسيطة و مرنة تنسجم مع الجسد و الروح ، و تصنع توازنا عجيبا يضفي على الإنسان نوعا جليلا من الإستقرار النفسي الجميل ... منذ فتح غارودي ملف الحوار مع الحضارات و أبدى إهتماما غير طبيعي بالحضارة الشرقية بصفة عامة و الحضارة الإسلامية بصفة خاصة ، و بطريقة تبتعد كثيرا عن الرؤية الإستشراقية كان واضحا جدا أن تلك الخطوات البريئة ستقوده حتما الى الإسلام ، و كل إنسان غربي يخطو نفس الخطوات التي قطعها غارودي بحسن نية و بأمل كبير في الوصول الى النهاية السعيدة ، حتما سيصل الى نفس المحطة التي وصل إليها رجاء غارودي ، و تعتبر الأفكار التي عبر عنها غارودي في كتابه حوار الحضارات تمهيدا لدخوله في تماس مباشر مع الإسلام ، حضارة و فكرا و قيما ، الأمر الذي أهله لتأليف كتاب آخر أثبت فيه تآملاته و مواقفه الإيجابية من الإسلام

مبررات إسلام غارودي

المفكر الفرنسي رجاء غارودي ، بطبيعة الحال لم يدخل الإسلام بالصدفة ، أو لمجرد تغيير الأجواء و الروتين ، أو نتيجة لنزوة طارئة ، أو لخوض تجربة فكرية جديدة ، كتلك التجارب التي خاضها داخل البيت الشيوعي ، لكن جاء إعلان إسلامه بعد طواف طويل و رحلة فكرية شاقة للبحث عن البديل الواقعي و المحطة النهائية التي تتوقف عندها كل الأفكار و الفلسفات و المرجعيات و لا تستطيع تجاوزها ، و بطبيعة الحال فكلما دخل إنسان غربي الى الإسلام مهما

كان وزنه الفكري أو السياسي أو الإجتماعي ، فإن المسلمين عامة و نخبا يتطلعون لمعرفة أهم الأسباب التي تقف وراء دخوله الإسلام ، وغارودي يدرك هذه الرغبة و ربما لمسها من خلال تساؤلات مباشرة و غير مباشرة لدي أصدقائه من المفكرين و الصحفيين المسلمين ، فيجيب عن تلك التساؤلات قائلا (بدا لي الإسلام و كأنه حاملا لأجوبة عن أسئلة حياتي ، لاسيما على ثلاث نقاط أساسية بالنسبة للوعي النقدي لهذا العصر و هي)

١ ـ لم يزعم النبي محمد ﷺ أنه إختلق ديانة جديدة ، لكنه بدعونا الى العقيدة الجوهرية لإبراهيم عليه السلام ، و في القرآن موسى و عيسى عليهما السلام نبيان للإسلام .

٢ ـ الإسلام لا يفصل بين علم الحكمة و حكمة الوحي ، العلم الإسلامي في ذروته ـ في جامعة قرطبة ـ لم يفصل البحث في الأسباب عن البحث في الغايات ، إنه يجيب عن السؤالين (كيف) و (لماذا) بهذه الكيفية يصبح العلم و الأسلوب في خدمة تألق الإنسان ، و ليس تحطيمه بإثارة رغباته و إرادة تسلط مجموعات أو قوميات ، و الوحي لا يتعارض مع العلم ، و لا مع الحكمة ، لكنه يعينهما على الوعي بحدودهما و ممسلماتهما.

٣ـ يسمح الإسلام بوضع مشكلة العلاقات بين العقيدة و السياسة ، دون أن يخلطهما مع العلاقات بين الكنيسة و الدولة .

هذا هو معنى إختيار عقيدة التوحيد ، و هي في نفس الوقت علم أخلاق العمل ، لأن الإسلام لا يعني الطاعة بمعنى الإستسلام ، و الجبرية و الخضوع ، فهذا هو الإستسلام ، لكنه الإستجابة لنداء الله سبحانه و تعالى ، إستجابة نشطة ، حرة ، مسؤولة ، و بالنسبة لغارودي فإن الحضارة الإسلامية تعتبر مصدرا ثالثا للحضارة الغربية الحديثة بعد الحضارتين اليونانية و الرومانية ، غارودي في رحلاته و تنقلاته سواء داخل البيت الشيوعي ، أو إطلالاته على الحضارات الشرقية الأخرى

، ووصوله في نهاية المسيرة الى الإسلام ، يمثل نموذجا للإنسان الغربي و ربما يجسد صورة للحضارة الغربية التائهة بين المرجعيات و الفلسفات و المذاهب ، و التي تبحث دوما و أبدا عن البديل ، الذي يشبع نهم الروح و أشواق الجسد ، و يصنع توازنا عجيبا بين كل المتناقضات النفسية و المادية و المعنوية ، غارودي من مواليد سنة ١٩٣٢ توفي رحمه الله سنة ٢٠١٢و هو متزوج من سيدة فلسطينة مسلمة ، و من دون شك أنها أثرت عليه بشكل ما سواء فيما يتعلق بالإسلام أو بموقفه من الظاهرة الصهيونية .

تجربة الدبلوماسي الألماني المسلم مراد هوفمان

مراد هوفمان (١٩٣١ ـ ٢٠٢٠) دبلوماسي ألماني إشتغل سفيرا في الجزائر و المغرب ، و عاش أجمل سنوات حياته مع المسلمين و تعرف عن قرب عن الإسلام الشعبي العفوي التلقائي ، قبل أن يقوم بدراسات مستفيضة حوله ، المفكر الألماني المسلم هوفمان الدي غادرنا في شهر جانفي ٢٠٢٠ هو أيضا نموذجا مصغرا للحضارة و المجتمع الغربيين ، يرى بأن الإسلام هو البديل للحضارة الغربية بشقيها الرأسمالي و ما تبقى من الشيوعية ، ألف ثلاثة كتب مهمة ضمنها خواطره و مواقفه و مقارناته بين الإسلام و الحضارة الغربية ، هي (الإسلام كبديل) الذي أصدره سنة ١٩٩٧ و (الإسلام في الألفية الثالثة) صدر سنة ٢٠٠٠ و (خواء الذات و الأدمغة المستعمرة) صدر سنة ٢٠١١ (يوميات ألماني مسلم) (الطريق الى مكة) يقول في مقدمة كتاب الإسلام كبديل: (قال محدثي مستنكرا: ألا مازلت تجرؤ على الزعم بأن في الإسلام حلا لمشاكلنا ، برغم التخلف و الجهل و الفقر و الضعف الذي يعيشه المسلمون ، يجسدون بها الإنحطاط ؟ أجبت أن الإسلام بريء من كل هذا براءة الديمقراطية من إستبداد الحكومات التي تدعي أنها ديمقراطية ، و براءة المسيحية من هتلر و موسوليني ، و من زواج الشواذ بالكنيسة و من تخلف العصور الوسطى ، قصة إسلام مراد هوفمان مثيرة و تستحق التسجيل ، ولد الدبلوماسي والمفكر الألماني المعروف

مراد فيلفريد هوفمان العام ١٩٣١، وحصل على درجة الدكتوراه في القانون من جامعة هارفارد ، والتحق بالعمل في وزارة الخارجية الألمانية ، وبدأ عمله الدبلوماسي ملحقاً بالسفارة الألمانية بالجزائر، ثم عين مديراً لقسم المعلومات في حلف الناتو في بروكسل ، ثم اختير سفيراً لألمانيا في الجزائر ومن بعدها المغرب . نشأ هوفمان مسيحياً كاثوليكياً ، وفي سنوات شبابه الأولى تعرض لحادث سيارة عنيف جداً ، وقال له الطبيب بعد الشفاء : مثل هذا الحادث لا ينجو منه في الواقع أحد ، وإن الله يدخر لك شيئاً خاصاً جداً ، وفي فترة الثمانينيات من القرن الماضي حدث ما توقعه الطبيب ، حيث كان هوفمان على موعد مع حدث جلل كان فارقاً كبيراً في حياته ، عندما أشهر إسلامه بعد دراسة عميقة لتاريخ الإسلام و سيرة رسوله ﷺ وبعد معرفته بأخلاق المسلمين الطيبة في الجزائر والمغرب ، وأحدث إسلامه ضجة كبيرة في ألمانيا نظراً لمنصبه الرفيع في الحكومة ، وقد حاربته الصحافة محاربة ضارية ، حتى أمه لما أرسل إليها رسالة ردت عليه ، وقالت: «ليبق عند العرب ، ولكنه لم يكترث بكل هذا الهجوم»، وقال «عندما تعرضت لحملة طعن وتجريح شرسة في وسائل الإعلام بسبب إسلامي ، لم يستطع بعض أصدقائي أن يفهموا عدم اكتراثي بهذه الحملة ، وكان يمكن لهم العثور على التفسير في هذه الآية (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)».

يحكي هوفمان قصة إسلامه، قائلاً: في العامين ١٩٦١ و١٩٦٢ عملت ملحقاً بالسفارة الألمانية بالجزائر، وعايشت فترة من حرب إستمرت ثماني سنوات بين قوات الاحتلال الفرنسي وجبهة التحريرالوطني الجزائرية ، وانضم طرف ثالث هو «منظمة الجيش السري» وهي منظمة إرهابية فرنسية كانت تضم مستوطنين وجنوداً متمردين ، ولم يكن يوم يمر دون أن يسقط عدد من القتلى في صفوف الجزائريين ، وشكلت هذه الوقائع خلفية أول احتكاك لي عن قرب بالإسلام ، ولاحظت مدى تحمل الجزائريين لآلامهم ، والتزامهم الشديد في شهر رمضان ، ويقينهم بأنهم سينتصرون ، وكنت أدرك أن لدينهم دور في كل هذا ، ولقد أدركت إنسانيتهم في أصدق صورها حينما تعرضت زوجتي للإجهاض تحت تأثير

الأحداث الجارية آنذاك ، ولم يكن باستطاعة سيارة الإسعاف أن تحضر إلينا ، وأتخذت سيارة يقودها سائق جزائري ، وفي طريقنا إلى عيادة الطبيب ، كانت زوجتي تعتقد أنها ستفقد وعيها ، وتحسباً للطوارئ أخبرتني عن فصيلة دمها وكان السائق الجزائري يسمع حديثها ، فعرض أن يتبرع لها بدمه ، وها هو المسلم يتبرع بدمه في أتون الحرب ، لينقذ أجنبية على غير دينه ، ويضيف هوفمان «ولكي أعرف كيف يفكر الجزائريون ، بدأت أقرأ كتابهم القرآن في ترجمته الفرنسية ، وواصلت دراستي للإسلام حتى اقتنعت وآمنت به ، وبعد ٢٥ عاماً من عملي بالجزائر لأول مرة ، عدت إليها سفيراً في العام ١٩٨٧، وكنت قريباً من الإسلام بأفكاري قبل أن أُشهِر إسلامي في العام ١٩٨٠ وإن لم أكن مهتماً في هذا الوقت بواجبات الإسلام ونواهيه فيما يختص بالحياة العملية ، لقد كنت مسلماً من الناحية الفكرية أو الذهنية ، ولكني لم أكن كذلك بعد من الناحية العملية ، وأدركت أنه يتحتم عليَّ أن أتغير جذرياً ، فلا ينبغي أن أكون مسلماً في تفكيري فقط ، وإنما أيضاً في سلوكياتي . لقد ظننت في بادئ الأمر أنني لن أستطيع النوم جيداً دون جرعة من الخمر في دمي ، بل إن النوم سيجافيني ، ولكن ما حدث كان عكس ما ظننت ، فنظراً لأن جسمي لم يعد بحاجة إلى التخلص من الكحول ، أصبح نبضي أثناء نومي أهدأ من ذي قبل ، وقد نحينا لحم الخنزير عن مائدتنا إلى الأبد ، بل إن رائحة هذا اللحم الضار المحرم أصبحت تسبب لي شعوراً بالغثيان» (عن جريدة الإتحاد الإماراتية مقالة منشورة في الأنترنت)

محاولات لدعوة النخب الغربية

تشكل كتابات المفكر الألماني المسلم ، مراد هوفمان ، عكس أخيه رجاء غارودي دخولا مباشرا في الإسلام ، أو إنتقالا دون وقفات من الكاثولوكية الى دين الحق ، كما تمثل محاولة جادة لعرض خلاصات وافية عن الإسلام عقيدة و شريعة و عبادات و معاملات ، نلاحظ ذلك من خلال

عناوين فصول كتابه (الإسلام كبديل) و هي مثلا الإسلام و الغرب ، الدين و المعرفة ، القدر في الإسلام ، الدولة الإسلامية ، الفن و منع التماثيل ، فهو يقول مثلا في فصل الدولة الإسلامية (و في الواقع يمكن إستخراج ثلاثة مبادىء رئيسية من القرآن خاصة بالدولة :

المبدأ الرئاسي : يتولى الرئاسة فرد ، ليس نخبة أو جماعة ، يعمل كخليفة لرسول الله ﷺ و ليس ممثلا لله كما في المفهوم البابوي .

مبدأ الشورى: تخضع ممارسة التشريع لمبدأ الشورى .

إسلامية الدولة : يجب أن يكون رئيس الدولة مسلما ، تتفق كل التشريعات مع الشرع ، ويمكن بطريق غير مباشر ، إستنتاج مبدأ ديمقراطي من الأفكار السابقة ، و لا يفهم من ديمقراطية الإسلام تعني سيادة بلا حدود لإرادة الشعب . أما في كتابة الثاني الإسلام في الألفية الثالثة ، ديانة في صعود ، فيطرح المؤلف عدة إشكاليات فكرية و فلسفية سائدة في الغرب و لدى النخب الإسلامية على حد سواء ، و يحاول الإجابة عنها عبر فصول الكتاب ، من ذلك مثلا هل سيقوم الإسلام بتحديث نفسه ؟ و هل سيمتثل لأسلوب الحياة الأمريكية ؟ ام سيستمر في رفضه للأسلوب الأمريكي ؟ هل سيستمر إنتشار الإسلام في الغرب بالأساليب السلمية ؟ ما النتائج المرتقبة في حالة نجاح العالم الإسلامي في النهوض من جديد وإكتساب جاذبية قوية ؟ هل يمكن أن يصبح الإسلام هو الدين العالمي الرسمي ؟ و هل يصبح الإسلام في هذه الحالة هو الدواء الشافي لكل الأمراض و العلل التي يعاني منها الغرب ؟ و هذا الكتاب هو حسب مؤلفه دراسة تحليلية دقيقة لما تضمنته المجتمعات الغربية من إمكانيات رفض قاتلة . و قد إستغل مراد هوفمان كل وقته منذ تقاعده سنة ١٩٩٤ في التجوال بين الغرب و الشرق ، شارحا و منظرا و داعيا متجولا ، حيث زار تقريبا كل الدول الإسلامية ،

و حاول أن يكون جسرا بين الغرب و الشرق ، في هذا الكتاب لا يكتفي هوفمان بطرح الإسئلة وتركها عالقة ، لكن يحاول أن يقدم إجابة مفصلة عنها ، و في البداية يقدم تحليلا عميقا للعلاقة المتوترة أحيانا بين الغرب و العالم الإسلامية و المريحة أحيانا أخرى ، و يخبرنا بوجود هجرة مضادة لم تتناولها الصحف و القنوات الفضائية الغربية المولعة بإثارة الغبار على أشياء تبدو تافهة ، و هي هجرة المسلمين الجدد من الغرب الى العالم الإسلامي المملكة العربية السعودية ، تركيا ، مصر ، الجزائر ، لأن الإنسان الغربي الذي يدخل في الإسلام ، يرغب أن يعيش حياة إسلامية متكاملة مع ذاته و داخل البيت و في المجتمع ككل ، وهو ما لا يتوفر له في الغرب حيث أن أغلبية الناس غير مسلمين ، و هو يجد في العالم الإسلامي رغم إبتعاده بصفة كلية عن الإسلام بمفهومه الشامل و اصبح فقط محصورا داخل المسجد و في شهر رمضان ، و رغم ذلك يعتبر العالم الإسلامي من الناحية الأخلاقية و الإجتماعية أفضل بكثير من العالم الغربي ، و بعض العادات البسيطة و المعاملات العادية المنتشرة بعفوية في العالم الإسلامي قد تبدو للإنسان الغربي إنجازا أخلاقيا كبيرا، و قبل هوفمان هناك الكثير من المفكرين الغربيين المنصفين للإسلام و الذين قدموا شهاداتهم عن الحضارة الإسلامية بإعتبارها مصدرا و شريكا للحضارة الغربية الحديثة التي بنت أمجادها و مخترعاتها و أفكارها من آخر ما توصلت اليه الحضارة الإسلامية من تقدم و إزدهار ، و معظم منظري عصر التنوير نهلوا من مدارس و جامعات الأندلس و ترجموا العلوم العربية و اليونانية و إستفادوا منها في بناء نهضتهم الحديثة ، نذكر على سبيل المثال و ليس الحصر ، موريس بوكاي و زيغريد هونكة . و في الجانب الآخر تعالت أصوات كثيرة في الغرب تنتقد الحداثة و تجلياتها في كل مجالات العلوم و المعارف و تعلن موتها .

ماذا قدمت الحداثة للعالم الإسلامي؟

تعرف العالم الإسلامي على الحداثة مع بداية الستينيات و إزدادت معرفته بها سنوات السبعينيات و الثمانينيات ، و تزامنت مع المد القومي الإشتراكي الذي لم يحقق أية إنجازات على جميع الأصعدة السياسية و الإقتصادية و الثقافية و الإجتماعية ، و ضل يلوك الشعارات و الأفكار الجوفاء على لسان جمل عبد الناصر و أتباعه من الرؤساء و العامة ، و مع هزيمة ١٩٦٧ إكتشف الإنسان العربي المسلم عجز النظام العربي القومي وواجهاته الثقافية و الفكرية العلمانية و الحداثة عن مواجهة العدو الصهيوني (سياسيا و فكريا) فكان بمثابة الإعلان عن وصول النظام القومي أو فكرة القومية ذات الجذور الوثنية الى نهايته الحتمية ، وفي المجال الثقافي و الفكري و رغم سيطرة العلمانيين الحداثيين على معظم منابر الإعلام و الثقافة و صناعة الموقف الفكري في العالم الإسلامي ، سواء كوزراء ثقافة أو مديرين و رؤساء تحرير كبريات الصحف و المجلات و الإذاعة و التلفزيون ، لم تتمكن الحداثة من تجاوز عتبة النخبة أو شبه النخبة و يقيت معزولة عن الجماهير ، بدليل أن كتابات الحداثيين الجزائريين المرتبطين بالفكر اليساري الشيوعي ، أو ما كان يسمى بالواقعية الإشتراكية ، من روايات و مجموعات قصصية و دواوين شعرية ، و كتيبات تنظيرية ، كانت في ثمانينيات القرن الماضي تباع ب:٥ دج و تظل في رفوف المكتبات سنوات و سنوات حتى يتحول لونها من الأبيض الى الأصفر أو البني الخفيف ، و لا أحد يسأل عنها أو حتى يتصفح محتوياتها ، و نفس الشيء بالنسبة لكتابات العلمانيين الحداثيين العرب التي كانت تستوردها وزارة الثقافة و تباع بأسعار مدعمة ، و ربما تكون نفس الظاهرة قد حصلت في مختلف بقاع العالم الإسلامي ، بمعنى أن الحداثة كرؤية فلسفية غربية مستوردة لم تتمكن من النفاذ الى العقل المسلم و بقيت مجرد بريستيج و فكرة تتبناها بعض النخب العربية ، و من أبرز نتائج الحداثة على الصعيد الفكري الفلسفي أنها حاولت أن تقدم نفسها كبديل عن المرجعية الفكرية الإسلامية و قام روادها بما سموه القراءات الحداثية للتراث الإسلامي ، و

هي مجرد إستنساخ و إعادة صياغة لأراء و مواقف المستشرقين و المفكرين الغربين المعروفة من الإسلام كدين و حضارة و فكر ، و تكرار تجربة طه حسين التي تم فضحها في حينها خاصة مع كتابه (في الشعر الجاهلي) الذي أثبتت التحريات و الدراسات أن كل أفكاره أملاه عليه المستشرق الإنجليزي مرغوليوث . و مواقف المفكرين الغربيين المعاصرين من الإسلام كدين و حضارة و فكر ، هي أيضا تكرار بصياغة حديثة لمواقف اليهود و النصارى منذ بداية نزول الوحي على النبي العربي المسلم محمد ﷺ و كما رأينا في الفصول السابقة كيف دخلت الحداثة في تجلياتها الفكرية و الفلسفية في صراع عنيف مع التراث الفكري الإسلامي و كيف حاولت تفسير الإسلام بمنظور علماني غربي إلحادي إباحي ، وفي الوقت الذي يتمسك الغرب بالمرجعية اليونانية و الرومانية و النظرة المسيحية الملوثة بالوثنية و الإباحية ، و يعتبر الفكر اليوناني الروماني اليهودي المسيحي أهم مصادر الفكر الغربي الحديث ، يتبنى الحداثيون العرب مشروع القطيعة مع التراث و هو لا يعني سوى الإسلام كدين و حضارة و فكر ، بهدف الوصول الى نتيجة نهائية و هي إستبعاد الإسلام ليس من مواقع التأثير السياسي و الإقتصادي و الثقافي و الإجتماعي و لكن من الحياة بصفة عامة و العودة الى ما قبل الإسلام أي الجاهلية و من ثمة الإختيار بين الوثنية العربية أو اليهودية أو الإسلام ، و في المجال الأدبي تحولت كتابات الحداثيين العرب الى سخرية و إستهزاء بالإسلام في عقيدته و شريعته و شعائره و مصطلاحاته و أدبياته من جهة ، و تمجيد للرموز و المصطلحات اليونانية الإلحادية ، و نشر للرذيلة و الكفر و الإلحاد ، و يعبر الأستاذ عبد العزيز حمودة صاحب ثلاثية (المرايا المحدبة و المرايا المقعرة ، و الخروج من التيه) و هي محاولات لدراسة الحداثة و ما بعد الحداثة من الداخل و تفكيك طلاسمها ، عن أسفه من المأزق الذي وضعت فيها الحداثة نفسها من خلال إعتماد أساليب الغموض و الطلاسم و المتاهات التي تبعد القارى البسيط عن فكر و أدب الحداثة و تحوله الى مجرد ترف فكري و أدبي خاص بأقلية قليلة من النخبة ، مما يجعل الفكر الحداثي يدور في حلقة

مفرغة أو مجرد مونولوغ داخلي فهو يشعر بالعجز عن التعامل مع هذه الدراسات البنيوية وفهم أهدافها بل فهم وظيفة النقد ذاته في ظل المصطلحات النقدية المترجمة و المنقولة والمنحوتة والمحرفة التي أغرقونا فيها لسنوات . و ان كان يعمق ذلك الإحساس بالعجز تلك الرسوم التوضيحية التي يفترض أنها كذلك ، والبيانات والجداول الإحصائية والرسومات المعقدة من دوائر ومثلثات وخطوط متوازية ومتقاطعة وساقطة والتي كانت تبعدني-وما زالت حتى اليوم-عن الأعمال الأدبية موضوع المناقشة بدلا من أن تقربني منها فقد كنت أقف أمامها ،في عجز كامل عن فك طلاسمها أو« شفرتها » كما يحلو للبنيويين أن يقولوا ، وطوال تلك السنوات كنت أنحي باللائمة على جهلي وتخلفي عن اللحاق بركب الدراسات الأدبية والنظريات النقدية الحداثية وهو تخلف كنت أقبله عن طيب خاطر بسبب أعباء الوظائف الإدارية التي أثقلت كاهلي لسنوات وفي أحيان كثيرة كنت أنحي باللائمة على تدني معدل ذكائي الفطري منه و المكتسب . لكنني في جميع المناسبات التي تعاملت فيها مع النقاد العرب الحداثيين لم أتخلص من ذلك الانبهار ، حدث ذلك وأنا أقرأ دراسات كمال أبو ديب عن الشعر الجاهلي وتحليله للقصيدة الجاهلية أو لنقل مناقشته للقصيدة الجاهلية فإن لفظة «التحليل » قد غدت سيئة السمعة في قاموس الحداثة وما بعد الحداثة ، حدث نفس الشيء عند تعاملي مع كتابات جابر عصفور وهدى وصفي وحكمت الخطيب وترجمات سامية أسعد وآخرين ، لا عد لهم ولا حصر لمن ركبوا موجة البنيوية في جدية لإخلاص أحيانا وفي غير جدية أو إخلاص في أحيان أخرى ، إذ لازمني هذا الإحساس المزدوج كلما قرأت فقرة مثل« :يتعامل الكاتب مع هذا الأثر الدلالي في المتخيل و يصير آخر ينظر في الكاتب يروي-يسرد وينص .وقد يحكي الفرد الذي هو طرف في علاقة مع الواقع الذي .يحكي عنه حضورا في هذا المتخيل ، يحاور الكاتب المتخيل يحاوره من مسافة الكتابة ويحاوره على أن له أساسه المادي ولكنه في المتخيل مستوى آخر .الكاتب آخر غير الذي مارس العلاقة مع الواقع المادي ، الكاتب ذاكرة أخرى تقيم المسافة مع المتخيل

تتعامل معه ترى فيه وتكتب منه ، لهذا المتخيل زمن تكونه وللكتابة زمنها المختلف وب الزمن وتستمر علاقة الفرد بالواقع المادي من حيث هو حضور فيه و في نظام العلاقات فيه ، أي في ما يحدد له موقعا يحكمه ويتجاوزه كفرد لم ألتفت كثيرا وسط فلك الشعور بالانبهار المبدئي والسبق إلى التناقضات الكامنة في دراسة الخطيب عن المذهب البنيوي ، تلك التناقضات التي تتمثل في تأكيد علاقة الفرد المتخيل« بالواقع المادي من حيث هو حضور فيه .» وبالتالي وهو ما سوف تؤكده الباحثة في دراستها في أكثر من موضع فيما بعد) المرايا المحدبة ص ١٣ / ١٤ ـ و بالتالي فيمكن أن نقرر بسهولة أن الحداثة العربية سواء في تجلياتها الفكرية أو الأدبية كانت عاجزة عن إقناع الإنسان العربي البسيط من المحيط الى الخليج ، و لم تنزل الى الشارع فتحتضنها الجماهير ، و ظلت كرؤية فلسفية غربية و كمرجعية مستوردة حبيسة رؤوس بعض النخب العربية أو مجرد أفكار تتداول في الصالونات الفخمة و في بطون كتب و مجلات لا تغري القارىء العربي بإقتنائها .

إتجاهات الفكر الإسلامي و مواقفه من الحداثة

تبلورت في العالم الإسلامي عدة إتجاهات فكرية تراوحت مواقفها من الحداثة بين الرفض المطلق و القطيعة التامة و هو ما يشكله موقف النخب الإسلامية التي تبنت منذ ثلاثينيات القرن الماضي قضية الحاكمية ، و نادت بإستئناف الحياة الإسلامية بكل أبعادها و إعادة الخلافة بأي شكل من الأشكال ، و حتى و إن لم يكن مصطلح الحداثة أو أدبياتها قد إنتشرت بشكلها السافر في العالم الإسلامي ، حيث وقفت هذه النخبة بالمرصاد لمدرسة الإستشراق العربي التي قادها سلامة موسى ثم طه حسين و غيره من العلمانيين العرب ، و كان من أبرز رموزها المفكر الإسلامي الكبير سيد قطب الذي تمسك بحرفية النص و لم ير بديلا للإسلام سوى الإسلام نفسه و إعتبر كل الفلسفات و الأفكار الشيوعية أو الليبرالية مجرد تصورات بشرية مؤقتة و مرتبطة بزمن و ظروف معينة ، ما تلبث

أن تنتهي و تزول لتحل محلها أفكار و نظريات أخرى و هكذا دواليك ، و ذلك هو ديدن الفكر البشري المتقلب و المتحرك و المتأثر بظروف و قناعات الأشخاص و الذي قد يتغير من النقيض الى النقيض ، كما هو الشأن بالنسبة لما يسمى بالمدارس الفكرية و الأدبية ، و الذي يعتبر ما يسمى بالفلسفة الإسلامية مجرد ظلال للفلسفة اليونانية القديمة أو محاولات لتعريب الفلسفة الغربية الحديثة ، و هو نفس الموقف الذي تبنته المدرسة الإسلامية الوسطية ، حيث نجد في كتابات محمد الغزالي ، يوسف القرضاوي ، و رمضان البوطي إنتقادات شديدة للفكر العلماني بكل تجلياته و مساراته ، و هو الذي خرجت من معطفه كل المدارس و المذاهب الفكرية و الأدبية الغربية الحديثة ، ثم إستمر هذا الإتجاه و بأشكال أخرى في الجيل الثاني الذي ورث فكر الرواد من خلال رابطة الأدب الإسلامي التي تبنت موقفا حاسما من الحداثة ، و تجلى في كتابات المفكر الفلسطيني الدكتور عدنان علي رضا النحوي من خلال كتابيه الحداثة من منظور إيماني و الحداثة و موقف الأدب الإسلامي منها ، في الجانب الفكري يمكن تصنيف كتابات الدكتور عبد الوهاب المسيري الذي عاش زمنا طويلا في أحضان الفكر الحداثي اليساري ثم عاد الى الإسلام ، بالإضافة الى المدرسة السلفية الوهابية ، و هناك إتجاه توفيقي طوباوي حالم بإمكانية الوصول الى توافق و بناء حسور التلاقي بين الإسلام و الحداثة و هو ما يمكن أن نسميه بالإتجاه التلفيقي الذي ظهر في منتصف الخمسينيات في أوج إنتشار المد الإشتراكي فحاول أن يعزلها عن جذورها الفلسفية و يتبنى بتحفظ شديد الجانب العملي التطبيقي منها كخيار إقتصادي و إجتماعي قد يحقق إن تم تطبيقه بأمانة و أخلاص كما حصل في بعض دول المعسكر الإشتراكي ، بعض ما يسعى الإسلام لتحقيقه من أجل رفاهية و تقدم و تحرير الإنسان المسلم من عبودية المادة ، و يمثل هذا الإتجاه مثلا في الجزائر الدكتور الدبلوماسي مصطفى شريف من خلال كتابه الإسلام و الحداثة ، لكن موقفه من الإسلام السياسي و الذي يبدو متحيزا للنظام الرسمي يجعله في موقع غير محايد و يسلب منه بعضا من أمانته العلمية ، و هناك إتجاه

ثالث يبحث عبثا عن حداثة إسلامية جديدة قد تنبثق من الحداثة الغربية ، و هو يقترب في بعض تصوراته من الإتجاه التلفيقي ، ويمثله الدكتور طه عبد الرحمن في معظم كتاباته عن الحداثة و خاصة كتابه روح الحداثة ، و الأستاذ زكي الميلاد ، و العديد من زملائه من النخب الشيعية المعتدلة التي تبدي تعاطفا كبيرا من الحداثة في مختلف تجلياتها الفكرية و الأدبية ، ربما نكاية في الإتجاه السلفي ، خصمه اللدود و ليس حبا في الحداثة .

آراء اخـــرى

الدكتور عدنان علي رضا النحوي : و هو أديب وشاعر فلسطيني مقيم بالمملكة العربية السعودية ، و يعد من رواد الأدب الإسلامي الحديث (إبداعا و تنظيرا) ، ألف ثلاثة كتب حول الأدب الإسلامي و الحداثة ، أهمها الأدب الإسلامي إنسانيته و عالميته ، و الحداثة من منظور إيماني ، و للدكتور النحوي آراء متشددة ليس من ظاهرة الحداثة فحسب و لكن من كل تجلياتها الأدبية و النقدية خاصة ، فهو يرفض كل أنواع الشعر الحديث (الشعر الحر ، الشعر المنثور) و يعتبره خطوة في طريق تحطيم الشعر العربي التقليدي ، و عن الحداثة يقول في كتابه الحداثة من منظور إيماني (الحداثة ليست مذهبا أدبيا فحسب ، و لا هي مذهب يجدد القوة و العزيمة ، إنها فلسفة عامة تطرق معظم أبواب الحياة عن طريق الأدب و بإسم الكلمة ، ثم تمزق الكلمة و الأدب و الفكر و القيم ، ثم تمزق الإنسان في أتون و جحيم ، دون أن تدعو الى شيء جديد حقا ، و لكنها تدعو الى ضلال قديم ، و فتنة قديمة ، لا تحمل من الجدة إلا إسما و مظهرا ، إنها تدعو الى أن نعود آلاف السنين الى الوراء ، الى جاهلية أشد ظلمة و الى تيه أعمق سوادا)

ـ عوض بن محمد القرن : من الثابت أن الحداثة رغم تمردها و ثورتها على كل شيء حتى في الغرب ، فإنها تظل إفرازا طبيعيا من إفرازات الفكر الغربي ، و المدنية الغربية التي قطعت صلتها بالدين على ما كان في تلك الصلة من إنحراف ، و ذلك منذ بداية ما يسمى بعصر النهضة في القرن الخامس عشر الميلادي ،

حيث إنفصلت المجتمعات الأوروبية عن الكنيسة وثارت على سلطتها الروحية التي كانت بالفعل كابوسا مقيتا محاربا لكل دعوة للعلم الصحيح ، و الإحترام لعقل الإنسان ، وحينها إنطلق المجتمع هناك من عقاله بدون ضابط أو مرجعية دينية و بدأ يحاول أن يبني ثقافته من منطلق علماني بحت ، ظهرت كثيرا من الفلسفات و النظريات في شتى مناحي الحياة ، و طبيعي ما دام لا قاعدة لهم ينطلقون منها لتصور الكون و الحياة و الإنسان أن يظهر لديهم كثيرا من التناقض و التضاد ، و أن يهدموا اليوم ما بنوه الأمس ... و كان من رموز المدرسة الرمزية التي تمخضت عنها الحداثة في الجانب الأدبي على الأقل الأمريكي إدغار ألان بو و قد تأثر به كثيرا من الرموز التاريخية للحداثة مثل مالارميه ، و فاليري ، و موباسان ، و قد نادى إدغار بأن يكون الأدب كاشفا عن الجمال ، ولا علاقة له بالحق و الأخلاق و الجمال ، و كانت حياته موزعة بين القمار و الخمور و الفشل الدراسي و العلاقات الفاسدة و محاولة الإنتحار ، و على خطى إدغار سار تلميذه بودلير أستاذ الحداثيين ممعنا في الضلال بعيدا عن الحق و الأخلاق ... و هكذا إنتهت الحداثة في النهاية الى الجمع بين ضلالات البشر ، فمن شيوعية مادية الى داروينية تقول أن أصل الإنسان قرد ، و ميثولوجية تنكر أن يكون الأصل في الأديان التوحيد ، و أن الإنسان الأول ما لجأ الى التدين إلا لجهله بالطبيعة و خوفه منها ، حين لم يستطع أن يواجهها بالتفسير العلمي الصحيح ... الحداثة العربية بدأت بالنيل من مفاهيم الدين ، و التشكيك في مصادره و هز قناعات الناس به ، و جعل الدين في مرتبة الإنتاج البشري ، يناقش و يعرض على مناهج الإستدلال و البحث الغربية ، فما أقرته قبل بإعتباره وحيا ، وما رفضته تلك المناهج من الدين رفضوه ـ الحداثة في الميزان عوض القرني)

ـ محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي: فالحداثة بهذا المفهوم هي حركة عبثية تدعو الى الثورة على كل ما هو متواصل و سائد ، سواء أكان من أمور العقيدة أم من غيرها من شؤون الحياة ، فلا ثوابت هناك ، بل كل شيء متقلب و متغير من عصر الى عصر ، فلكل عصر عقيدته و فكره و أخلاقه ، و لكل زمن تصوره عن

الإله و الكون و الحياة و الإنسان ، في الواقع أن هذه الإتجاهات الفنية تتضمن تحطيم كل ما هو إنساني على حد قول ـ أورتيكا كاسيت ـ ...الحداثة عند العرب هي مذهب فكري يسعى لهدم كل موروث و القضاء على كل قديم ، إلا المظاهر الثورية و الباطنية و الفلسفية ، و التمرد على الأخلاق و القيم و المعتقدات ، إذن ليست الحداثة مقتصرة على الأشكال الأدبية و الفنية الظاهرة فقط ، بل هي في الحقيقة ثورة فكرية و عقيدة جديدة لها تصورها الخاص عن الإله و الكون و الحياة و الإنسان ... إن الحداثة رؤية جديدة مخالفة للإعتقاد الصحيح ، إنها تصور إلحادي ، إنها تمرد و رفض للعقيدة الإسلامية ، و ما جاء به الوحي من الله تعالى ، فالحداثيون يرون أنه لابد من الصراع بين ما هو ثابت في أمور العقيدة و الشريعة و الأخلاق ، هذا الصراع الجدلي بين المتناقضات يولد على حد زعمهم ـ المنهج المعرفي ـ السليم المغاير لمنهج التلقي في الإسلام الذي يسمونه بالمنهج التقليدي القديم ... لا شك أن الحداثة نقيض الإسلام فهي تعني الإبتداع و إحداث فكر مغاير للعقيدة الإسلامية و فلسفة حديثة يكون مصدرها الأرض لا السماء كما يقولون ، و بإعتراف جابر عصفور الذي يؤكد أنه من الطبيعي أن يمثل خطاب الحداثة نقيضا صارما لكل ما ينطوي عليه خطاب إسلام النفط من دلالات فالحداثة تعني الإبداع الذي هو نقيض الإتباع ، و العقل الذي هو نقيض النقل ، وهي تؤكد أن المعرفة الدينية شأنها شأن إرادة الفعل الإجتماعي السياسي ، لا تتشكل إلا إنطلاقا من حرية الفرد و قدرته على الإختيار ـ كتاب الحداثة في العالم العربي دراسة نقدية)

الإسلام و ما بعد الحداثة

إذا كانت الحداثة كرؤية فلسفية و فكرية أرخت ظلالها على كل ميادين الحياة السياسية و الإقتصادية و الفكرية في الغرب و حاولت تكرار التجربة في العالم العربي و الإسلامي ، حيث لم تجد الأبواب و النوافذ مفتوحة أمامها بشكل طبيعي ووجدت نفسها في صدام مباشر مع الفكر الإسلامي بمختلف إتجاهاته ، و إن كانت الحداثة قد بسطت أجنحتها في الساحات الفكرية و الأدبية في العالم العربي الإسلامي ، بفضل التسهيلات التي تلقتها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في معظم الأحيان من الأنظمة العربية العلمانية المنافقة والموالية للغرب ، و تجلت في عدة مجالات مهمة كالفكر و الفلسفة و الأدب و النقد ، فإن مشروع ما بعد الحداثة الذي جاء نقيضا و مخالفا لكل المبادىء و القيم و الأدبيات المحسوبة على الحداثة ، مازال بالنسبة للعالم العربي والإسلامي مجرد أفكار مبهمة و غير متناسقة متناثرة هنا و هناك ، و حتى في العالم الغربي رغم تبلور مشروع ما بعد الحداثة خاصة في كتابات فريدريك نيتشه و رواد ما بعد الحداثة الفرنسيين خاصة ، جاك دريدا ، ميشال فوكو ، فإن تجلياتها في الأدب و النقد لم تتبلور بصفة جدية واضحة خاصة في العالم العربي الإسلامي ، الذي مازال حتى يومنا هذا لم ينته من دراسة و تحليل وفهم الحداثة و إتخاذ موقف صريح منها ، و رغم ذلك فقد تبلورت موقف حازمة و أخرى تلفيقية وسطية تبحث عبثا عن تقارب محتمل بين مشروع ما بعد الحداثة و الإسلام ، و كما هو معلوم أن ما بعد الحداثة إنطلقت من فكرة ـ موت الإله ـ التي إخترعها الفيلسوف المريض نيتشه الذي عاش بقية حياته كالمجنون ، و هي الفكرة التي تبناها من بعده رواد ما بعد الحداثة في فرنسا ثم أمريكا ، و من المفكرين العرب المسلمين الذين درسوا بعمق كبير فكرة ما بعد الحداثة في المنظور الإسلامي ، عبد الوهاب المسيري الذي يقف في قمة الرافضين لهذا المشروع العبثي جملة و تفصيلا ، فيما نجد الأستاذ زكي الميلاد و المفكر المغربي الدكتور جميل حمداوي يحاولان إيجاد نقاط تلاق بين الإسلام و ما بعد الحداثة ، و في المجال الأدبي و النقدي

يمكن أن نجد في كتاب الأستاذ سيد قطب حول النقد الأدبي محاولة لوضع أسس مدرسة نقدية إسلامية ، نجد صداها في تنظيرات و كتابات نخبة رابطة الأدب الإسلامي خاصة الدكتور عدنان علي رضا النحوي في كتبه الأدب الإسلامي إنسانيته وعالميته ، و النقد الأدبي المعاصر بين الهدم و البناء ، و كتابات محمد قطب ، بالإضافة الى الأستاذ عبد العزيز حمودة الذي نادى في كتابه ـ الخروج من التيه ـ الى ضرورة بلورة نظرية نقدية عربية تستقي من التراث الإسلامي مبادئها و أسسها و تطيح بكل النظريات الأدبية و النقدية الغربية التي لا ترسو على بر و تتغير بتغير الزمان و المكان . و يمكن تلخيص مواقف أكثر المفكرين المسلمين الذين درسوا رؤية ما بعد الحداثة من منظور إسلامي في النقاط التالية:

عبد الوهاب المسيري: و لا يبتعد موقفه عن مواقف التيار الإسلامي بشقيه السلفي و الإخواني ، خاصة و أنه إقترب في أواخر حياته من مدرسة الإخوان فكريا و عاطفيبا و أصبح من كبار كتاب مجلة المجتمع الكويتية التي تعبر بطبيعة الحال عن مواقف و آراء تيار الإخوان المسلمين ، و قد عرضنا موقفه في فصل سابق و لابأس من إعادته في هذا الفصل و ربما في الإعادة إفادة كما بقول المثل العربي (إن ما بعد الحداثة قد لا تطرح نماذج خطية تطورية أو حلولا نهائية ، و قد لا تبشر بالفردوس الأرضي ، أو باليوتوبيا التكنولوجية التكنوقراطية ، و لكنها هي أيضا إعلان لنهاية التاريخ ، و نهاية الإنسان ككائن مركب إجتماعي قادر على الإختيار الأخلاقي الحر ، ليحل محله إنسان ذو بعد واحد يدور في إطار المرجعية الكامنة أو دون أية مرجعيات ، و هذا الإنسان لا ذاكرة له ... و إذا كان فوكوياما قد إكتشف نهاية التاريخ ، فإن ما بعد الحداثة تقوم بقتله) و يتساءل الدكتور المسيري عن علاقة ما بعد الحداثة و نهاية التاريخ و صراع الحضارات النظام العالمي الجديد ، و هي المفردات التي تبشر بها الولايات المتحدة الأمريكية و تحاول تسويقها منذ سنوات ، بالترغيب و الترهيب ثم يجيب قائلا (يمكن القول أن النظام العالمي الجديد هو إمتداد للنظام العالمي القديم ، و إعادة إنتاج الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية في عصر ما بعد الحداثة ، و

تذهب هذه الرؤية المعرفية الى أن العالم مادة إستعمالية بالدرجة الأولى ، و الإنسان بإعتباره جزءا لا يتجزأ من هذا العالم ، هو أيضا مادة إستعمالية ، و لذا فهو كائن ذو بعد واحد ، تحركه الدوافع المادية و أهمها الدافعان الإقتصادي و الجنسي ، و لذا فإن المصالح الإقتصادية و البحث عن اللذة التي لا تتجاوز عالم المادة و الحواس الخمس ، و لا تصل الى عالم التطلعات و الأسرار و الأشواق و التاريخ المركب ، هي المحرك الأول و الأخير لسلوكه ، و هي المرجعية النهائية لوجوده ... و من هنا نرى أن مابعد الحداثة هي في واقع الأمر الإطار المعرفي الكامن وراء النظام العالمي الجديد ، فهي رؤية تنكر المركز و المرجعية ، و ترفض أن تعطي للتاريخ أي معنى ، أو أن تعطي للإنسان أية قيمة أو مركزية ، و تسقط كل الإيديولوجيات و تنكر التاريخ ، وتنكر الإنسان ... إن ما بعد الحداثة ليست مجرد دعوة فلسفية عدمية ، و إنما هي رؤية متكاملة للإنسان والكون ، تبنتها حضارة إمبريالية (نلاحظ أن المفكر عبد الوهاب المسيري لا يزال متأثرا بأدبيات اليسار الشيوعي التي إتقرضت) إنتقلت من مرحلة الصلابة الى مرحلة السيولة ، و مع هذا تحاول بإستمرار الهيمنة على العالم من خلال إغواء الآخر و تفكيكه ، و تغليف ذلك بالشعارات الجميلة و الأمنيات الطيبة ـ كتاب مشترك الحداثة و ما بعد الحداثة ص: ٣٦٨ و ما بعدها) و الخلاصة أن ما بعد الحداثة هي في حقيقة الأمر رؤية فلسفية و مرجعية فكرية وضعية جديدة و موازية لكل المرجعيات الربانية و الوضعية ، تحاول أن تتجاوز كل المرجعيات السائدة و أن تكون بديلا عنها ، و قد جاهرت بالعداء و الخصومة مع الحداثة و نقض كل تجلياتها.

جميل حمداوي (مفكر مغربي) يرى في فلسفة ما بعد الحداثة بإعتبارها نقيضا للحداثة فكرا و مواقفا ، أنها تقترب نوعا ما من الإسلام ، و إجتهد كثيرا في بلورة بعض الأفكار التي يراها حسب وجهة نظره تشكل تقاربا مع الإسلام ، لكن ليس الى درجة يتماهى فيها الإسلام مع ما بعد الحداثة أو تسلم فكرة ما بعد الحداثة ، فهو برى مثلا في فشل المشروع العقلاني الغربي بكل أبعاده ، و إنفتاح الفكر ما

بعد الحداثي على كل الثقافات التي عانت من التهميش و الإقصاء و منها الثقافة الإسلامية الأصيلة ، مؤشرا سليما يدعم به موقفه ، و يظهر تفاؤلا ربما يكون غير مشروع بأن أرضية الغرب باتت مهيأة لقبول الإسلام عقيدة و فكرا و ثقافة و الواقع أن مواقف الأنظمة الحاكمة و النخب الفكرية في الغرب من الإسلام كديانة و حضارة و ثقافة تبلورت في الإتجاه الإيجابي منذ بداية الثمانينيات على الأقل و هي الفترة التي شهدت ميلاد الصحوة الإسلامية العالمية ، الأمر الذي جعل ساسة العالم يتأقلمون معها من أجل إحتوائها و توجيهها في الإتجاه الذي يخدم مصالحها الإقتصادية بالدرجة الأولى ، حيث نجد في الغرب عموما تساهلا أمنيا في التعامل مع الظاهرة و الإستفادة من مظاهرها الإقتصادية خاصة و التي تمثلت في تجارة اللحوم الحلال و فتح البنوك الإسلامية و مصانع الألبسة الشرعية الإسلامية الرجالية و النسائية و مختلف العطور ، و بطبيعة الحال فإن مواقف الحكومات الغربية تبلورت قبل مشروع ما بعد الحداثة ، مما يسقط إستنتاجات الدكتور جميل حمداوي في الماء ، حيث أن موقف ما بعد الحداثة من الإنسان الفرد و العقل وإن كان متقدما بالمقارنة مع أدبيات الحداثة التي كانت تعتبره محورا للكون و بإمكانه الإستغناء بعقله عن الدين و الوحي ، فإن موقفها هذا لا يرتقي حتى الى درجة المقارنة مع تصور و موقف الخطاب الإسلامي من الإنسان ، فردا و مجتمعا و أمة ، خاصة و أن بعد الحداثة جاءت في وقت واحد تقريبا مع مجموعة من النظريات الفلسفية و الثقافية و الأدبية و النقدية المرافقة كالتأويلية و التلقي ، و التفكيك ، و تنظيرات مدرسة فرانكفورت ، و النقد الثقافي ، و نظرية ما بعد الإستعمار ، و نظرية الخطاب ، و التناصية و التداولية ، فلم تظهر في العالم الإسلامي فلم تتمظهر هذه النظريات الفرعية المرافقة في إنتاجات الأدباء و النقاد ، و يمكن أن نقول بتحفظ أن شعر القصيدة القصيرة و شعر الهايكو ، و القصة القصيرة جدا ، هي أهم الإفرازات الإبداعية لعصر ما بعد الحداثة في العالم العربي الإسلامي خاصة ، و يعترف الدكتور جميل حمداوي بصعوبة تطبيق تصورات ما بعد الحداثة في الواقع العملي رغم ما يراه من

إيجابيات ، وذلك لغرابة و شذوذ التصورات ما بعد الحداثية ، و هو مؤشر على إستهلاكها بإعتمادها على فكرة التقويض و الهدم و الفوضى ، دون القدرة على تقديم البديل الممكن أو المقبول ، و يحاول جميل حمداوي عبثا إيجاد نوعا من التقارب القصري بين الإسلام كمرجعية ربانية و أفكار ما بعد الحداثة .

ـ أكبر صلاح الدين أحمد : المفكر الباكستاني المقيم ببريطانيا و هو من الأوائل الذين حاولوا دراسة مشروع ما بعد الحداثة فيرى في ختام كتابه (مابعد الحداثة الوعود و التوقعات) أن لا معنى و لا فائدة و لا جدوى قد يجنيها المسلمون من مشروع ما بعد الحداثة ، متسائلا عما يميز الحداثة عن ما بعد الحداثة ؟ و هل يمكن تطبيقها في العالم الإسلامي كما هي بنفس الخصوصيات ، العلمانية ، العقلانية ، التقدم ؟ كيف تتمكن النخب السياسية و الفكرية من تفسير العناصر الأساسية لما بعد الحداثة ؟

ـ زكي الميلاد : و هو من المفكرين الشيعة المعتدلين سعودي الجنسية ، يعتبر من الجيل الثاني ، لا يبتعد كثيرا عن الموقف الفكري الشيعي الرسمي و الشعبي العام من الحداثة و ما بعد الحداثة ، و يتطلع الى حداثة إسلامية لا ندري كيف تكون منطلقاتها و أبعادها و أهدافها .

ـ سالم القمودي : تلتقي آراء المفكر الليبي سالم القمودي مع آراء و كتابات التيار السلفي و الإخواني في رفض مشروع الحداثة و ما بعد الحداثة من أساسها ، إنطلاقا من الإختلاف الفكري و العقائدي بين الفلسفات الوضعية و المرجعية الإسلامية الربانية (و قد بلور أفكاره حول هذا الموضوع في كتابة ـ الإسلام كمتجاوز للحداثة)

الموقف الإسلامي العام

ـ لماذا يرفض الإسلام بشدة الحداثة و ما بعد الحداثة و كل الفلسفات الغربية القديمة و الحديثة ؟ فالحداثة رؤية فلسفية متناقضة مع

الإسلام في أسسها و أهدافها مبنية على الألحاد و الوثنية و بقايا اليهودية و النصرانية المحرفة ، و النظريات و المذاهب الفكرية و الأدبية الوضعية هي عصارة أفكار البشر و آرائهم و بعض معتقداتهم التي كونوها من خلال القراءة و التفكير و التأمل و البحث و الإستنتاج ، و كل فكر بشري و كل مجهود إنساني وضعي هو مجرد محاولة للإقتراب من الحقيقة و إقتحامها ، خاصة في المجالات الفكرية و الفلسفية و الأدبية و النقدية و كل العلوم و المعارف الإنسانية، بخلاف الحقائق العلمية التي تبقى ثابتة ولا تتغير بتغير الزمان و المكان و لا تتأثر بالواقع والأفكار الجديدة ، فالأرض كروية ستظل كروية الى أن يرث الله الأرض و من عليها أو تشاء قدرته تغييرا في شكلها و و حجمها ، و كذلك الشمس و القمر ، أما الأفكار و الآراء و المواقف البشرية فمعرضة للتغيير و التبديل في بعض الأحيان لمجرد الرغبة في التغيير كما هو الشأن بالنسبة للمدارس الفلسفية و المذاهب الأدبية النقدية الغربية ، و نفس الشيء بالنسبة لما بعد الحداثة فهي تمثل في الفكر الغربي بديلا عن الحداثة أي مودة و تقليعة جديدة ويكفي أن تكون أفكار الفيلسوف المجنون فريديريك نيتشه ، و تفكيكية جاك دريدا هي أهم أساسيات مشروع ما بعد الحداثة ، حتى تكون مرفوضة في الفكر الإسلامي الأصيل و المعاصر بكل مدارسه تقريبا ، حيث لا أساس أصلا للمقارنة بين فكر وضعي أو فلسفية وضعية من إنتاج بشري ، مبنية على أفكار وثنية أن تكون محل مقارنة مع الإسلام ، كدين و عقيدة و فكرة و مشروع و مرجعية ربانية المصدر واضحة الأهداف ، مبنية على التوحيد الخالص ، فإلى متى يبقى الفكر العربي الإسلامي في حالة دفاع و رجع الصدى وتقليد الغرب ، و يتساوى عندي من ينادي بالقطيعة التامة مع التراث و هو يقصد كل مكونات و منجزات الفكر الإسلامي منذ وفاة الرسول ﷺ الى يومنا هذا ، و العودة الى فترة ما قبل الإسلام بكل وثنيتها و سلبياتها و همجيتها ، أو

الـذوبان في الفكـر الغربـي الـوثني اليونـاني اليهـودي المسـيحي ، ومـن يطمحـون لبلـورة مـا يسـمونه بحداثـة سـلامية أو مـا بعـد حداثـة إسـلامية ، و هـم يـدركون أكثـر مـن غيـرهم أن هنـاك فـوارق جوهريـة في الأسـاس و الغايـة بـين المرجعيـة الفلسـفية الإسـلامية و الفلسـفات الغربيـة القديمـة و الحديثـة ، يتمثل في:

ـ بـدل الحلـم بحداثـة أو مـا بعـد حداثـة إسـلامية ، يمكـن الشـروع في بلـورة و إعـداد نظريـات أدبيـة و منـاهج بحـث جديـدة تسـتند علـى التـراث الفكـري و الثقـافي و الأدبـي الإسـلامي العريـق ، و تتكـىء علـى المرجعيـة الإسـلامية الأصيلة ، و هو مطلب نادى به الكثير من المفكرين و الأدباء الإسلاميين .

ـ أن المرجعيـة الإسـلامية تتشـكل مـن ثوابـت غيـر قابلـة للتغييـر أو التطـوير أو التبديل أهمها توحيد الله و الإيمان بكل أبعاده ، و الحاكمية .

ـ الإجتهـاد كآليـة لتجديـد الفكـر الإسـلامي كـل مائـة عـام علـى الأقـل كمـا اكـد ذلـك الحـديث النبـوي الشـريف لا يمـس أصـول و أساسـيات المرجعيـة الإسلامية و إنما يتعلق فقط بالفروع .

ـ أن الفلسـفة الغربيـة كمنتـوج بشـري تحـاول أن تكـون بـديلا عـن كـل المرجعيـات الأخـرى بمـا فيـه الإسـلام ، و هـي تنظـر أحيانـا للإسـلام كمجـرد أفكـار بشـرية بلورهـا محمـد ﷺ و اكثـر مـن ذلـك فمعظـم فلاسـفة الغـرب القـدامى و المعاصـرين ملحـدين لا يؤمنـون باللـه وبالتـالي يسـقطون مـن نظرتهم فكرة الوحي من أساسها .

ـ أن الفلسـفات البشـرية الحديثـة تتميـز بـالتغيير و الإنقلابيـة و عـدم الثبـات ، و عـدم الإسـتقرار الفكـري ، حيـث تشـهد الحيـاة الفكريـة و الثقافيـة الكثيـر مـن التقلبـات غيـر المبـررة و الخاضـعة أحيانـا لنـزوات شخصـية والرغبة في التغير ليس إلا .

ـ أن الفلسفة الغربية القديمة و الحديثة و ما تبقى من اليهودية و المسيحية لم تشكل بديلا مقبولا عن الأديان السماوية و لم تقدم للإنسان الغربي كل ما يحتاجه من زاد روحي و معنوي يحقق له الإستقرار النفسي و الطمأنينة و يجيبه عن الأسئلة الشائكة و المستعصية التي واجهت و تواجه البشرية منذ سيدنا إبراهيم الى يومنا هذا ، الله ، الكون ، الحياة ، الإنسان ، البداية و النهاية ، المصير ، الحياة الأخرى ... إلخ

ـ أن الفلسفات الغربية تتسم بالطابع البشري و تتأثر بمواقف البشر و سلوكاتهم ، و تتميز دوما بالغموض و الإبهام و الفوضى و عدم الوضوح .

ـ ان معظم رموز الفلسفة الغربية الحديثة (الحداثة و ما بعد الحداثة) خاصة ، لم يستطيعوا تحقيق السعادة و الرفاهية الشخصية ، حيث عاشوا معظم فترات حياتهم في الضياع النفسي و المادي و المعنوي و التسكع و العبث و المجون و الجنون ، وبنظرة عابرة لسيرة الشاعر بودلار الأب الشرعي لفلسفة الحداثة ، و فريديريك نيتشه مصدر فلسفة ما بعد الحداثة و غيرهم من الفلاسفة الغربيين المعاصرين ، تؤكد عجز العقل البشري وحده من دون وحي عن الوصول الى الحقيقة و تحقيق السعادة ، و الكثير من هؤلاء الفلاسفة ماتوا متسكعين مجانين هائمين في الشوارع أو منتحرين .

و في المقابل فإن المرجعية الفكرية الإسلامية تتسم بخصائص و مميزات تفتقدها كل الفلسفات الوضعية ، و تختلف عنها من خلال المرتكزات و الأهداف ، و اهم خصائصها هي :الربانية ـ الوضوح الشمول ـ الوسطية و التوازن ـ الثبات و الواقعية ، ـ إحترام العقل .

ـ الربانية : تعني أن مصدر المرجعية الفكرية الإسلامية و هي العقيدة التي تتضمن أصول التصور الإسلامي لله و الكون و الحياة و الإنسان ، هو الله

سبحانه و تعالى ، هو القوة القاهرة فوق كل العباد ، الله الخالق الرازق المحيي المميت ، الحكيم العليم ، ليس كمثله شيء و هو الذي يعلم ما خلق و ما يصلح لهذا المخلوق من أفكار و مبادىء و قيم و تصورات ، ينتج عن الإلتزام بها تحقيق السعادة و الخير و الراحة النفسية و الإطمئنان الروحي للإنسان في الدنيا و السعادة الأبدية في الآخرة .

ـ الوضوح و الشمول : المرجعية الإسلامية الربانية واضحة المعالم و الأسس و الأهداف ، وتغطي كل نواحي الحياة الإنسانية و هي تبدأ مع الإنسان من يوم مولده الى غاية دفنه ، و ترافق الإنسان بتعاليم و إرشادات وتوجيهات خاصة بكل مرحلة من حياته ، ولا تترك الإنسان في أية لحظة من حياته مهملا أو منسيا فريسة للفراغ القاتل و الوهم ، فالله واحد لا شريك له ، و ليس واحد من ثلاثة أو ثلاثة في واحد ، و الله في التصور الإسلامي يتصف بكل صفات الكمال و الجلال و الجمال ، و منزه عن كل صفات النقص ، وليس كإله اليونان ، و اليهود ، و النصارى .

ـ الوسطية و التوازن : تجمع بين كل الثنائيات و التناقضات في تكامل جميل و عجيب ، فهي تهتم بالدنيا و الآخرة ، و توفق بين الروح و المادة ، وتلبي أشواق العقل و الروح و النفس ، و تحترم الجانب المادي الغريزي في الإنسان ولا تسد عليه الأبواب و النوافذ و تلح بشدة على ضرورة تلبية الرغبات المشروعة للجسد من خلال الزواج و اللقاء الطبيعي الشرعي بين الرجل و المرأة ، و هي مرجعية ربانية لا تعترف بالرهبانية المسيحية التي ما أنزل الله بها من سلطان و هي كبت الرغبات الغريزية المشروعة أمام الناس فقط و التظاهر بالطهر و العفاف ، لكن فيما وراء جدران الكنائس و الأديرة تنتشر روائح الفضائح و الجرائم الجنسية من لواط و سحاق و زنى ، و كما تحرم الرهبانية تحرم كذلك الإباحية التي إنتشرت لدى اليونانيين و الرومان و عند اليهود.

ـ الثبات و الواقعية : إنها مرجعية تتسم بالثبات و عدم القابلية للتغيير أو التبديل أو التطور ، كما هو الشأن بالنسبة للفسفات و المذاهب الفكرية و الأدبية الغربية ، و لأنها تتميز بخاصيتي الشمول و الوضوح فهي من هذا المنطلق لا تتأثر بالزمان و المكان و لا بتغير مواقف و سلوكات البشر ، و عنصري الثبات و الواقعية يجعل المرجعية الفكرية الإسلامية ملتصقة و مرافقة للواقع أبدا ، لأن الذي خلق الواقع و يتحكم في سيرورته هو الله الذي خلق و أبدع هذه المرجعية التي تضم في بعض تفصيلاتها و فروعها و تطبيقاتها الميدانية مرونة قابلة للتكيف مع المكان و الزمان و الظروف .

ـ إحترام العقل : العقل في الإسلام شرط للتكليف و المسؤولية و المحاسبة في الدنيا و الآخرة ، و العقل هو آلة التفكير و التدبر و التحليل و الإستنتاج و الإقتناع ، و إحترام العقل البشري يعني أن المرجعية الفكرية الربانية تتضمن تصورات و أفكارا و قيما و مثلا تتفق مع الفطرة الإنسانية السليمة و يتقبلها العقل السوي ، و لذلك جاءت متصفة بكل صفات الكمال من ثبات وواقعية ، ووسطية و توازن ، ووضوح و شمول ، و كل هذه الخصائص و المميزات تجعل منها مرجعية مثالية قابلة للتطبيق على الأرض ، بخلاف المرجعيات الوضعية التي تتناقض مع المرجعية الفكرية الربانية و تفتقر الى أهم الخصائص التي تجعل منها مرجعية فكرية قابلة للتطبيق و متناسقة مع العقل و الفطرة .

و لذلك يكون الموقف الإسلامي السليم و الموضوعي من الأفكار و الفلسفات و المذاهب الأدبية الوضعية هو الرفض المبدئي ، نصا و روحا

إنتهى

الفـــهـــرس

ـ **المقدمة :** ..... ص: ٣

ـ **الفصل الأول** (١) الحداثة ، مفهومها ، تاريخها و فلسفتها ص:١٠

الحداثة في المفهوم الغربي ، بدايات الحداثة ، أهم مفردات الحداثة ، أسس ومنطلقات الحداثة ، فلسفة ما قبل الحداثة .

ـ **الفصل الثاني** (٢) نقد الخطاب الفكري الحداثي العربي ..... ص: ٢٧

محمد أراكون ، عابد الجابري ، حسن حنفي كنماذج ، محمد أراكون مسيرته الأكاديمية ، مؤلفاته ، قراءة في كتاباته ، الظاهرة القرآنية بين مالك بن نبي و أراكةن ، محمد عابد الجابري ، مسيرته العلمية ، مؤلفاته ،الجابري و تطبيق الشريعة ، الجابري و قراءاته المعاصرة للقرآن الكريم ، إسقاطات إستشراقية على القرآن الكريم ، إنكار معجزات الرسول ﷺ ، إدعائه تحريف القرآن زيادة و نقصان ، حسن حنفي و أكذوبة اليسار الإسلامي ، حقيقة اليسار الإسلامي ، خصائص اليسار الإسلامي ، اليسار الإسلامي في الميزان .

ـ **الفصل الثالث** (٣) قراءة عابرة في أدب الحداثة ..... ص: ٩٢

الحداثة و التجديد ، أدونيس رمز الحداثة الأدبية العربية ، كتاب مقدمة للشعر العربي ، الإنحراف العقائدي و الفكري لأدب الحداثة ، قصص الشواذ و روايات الجنس ، رواية وليمة لأعشاب البحر .

ـ **الفصل الرابع** (٤) مابعد الحداثة ، أسسها روادها و تجلياتها ص:١٢٢

التعريف و الأسس ،في معنى ما بعد الحداثة ، محاولات أخرى لتعريف المصطلح ، إستخدام ومدى مفهوم ما بعد الحداثة ، مرتكزات مابعد الحداثة ، الدلالات العائمة ، سمات و ملامح ، منطلقات فلسفة ما بعد الحداثة ، روافد مابعد الحداثة ، نيتشه حياته و فلسفته ، الإعتراف بالغيرة ، التفكيكية ، نظرة

عامة ، مابعد الحداثة و نهاية التاريخ ، بعد مابعد الحداثة ، هل تحل الآدائية محل ما بعد الحداثة ؟

ـ **الفصل الخامس** (٥) رواد ما بعد الحداثة ..... ص: ١٦٥

فرنسوا ليوتار ، جيل دولاز ، مشال فوكو ، جونب ودريار ، جاك دريدا ، مابعد الحداثة و النخبة العربية ، إيهاب حبيب حسين ، حياته ، مؤلفاته ، أفكاره .

ـ **الفصل السادس** (٦) الإسلام كبديل للحداثة و ما بعد الحداثة ص:١٩٥

مدخل ، عقائد اليونان ، الفلسفة الغربية الحديثة ، الحداثة و الأديان السماوية ، المفكر الفرنسي المسلم رجاء غارودي تموذجا ، غارودي و المذهب البروستنتي ، مرحلة الماركسية ، مرحلة الشك و المراجعة ، مرحلة التسيير الذاتي ، مرحلة الإنفتاح على المرجعيات الأخرى ، مرحلة الدخول في الإسلام ، مبررات إسلام غارودي ، تجربة الدبلوماسي الألماني المسلم مراد هوفمان ، محاولات لدعوة النخب الغربية ، ماذا قدمت الحداثة للإسلام ؟ إتجاهات الفكر الإسلامي و موقفه من الحداثة ، آراء أخرى ، الإسلام و ما بعد الحداثة ، الموقف الإسلامي العام .

قراءة ممتعة

المـــراجـــع

في ظلال القرآن ـ تفسير ـ سيد قطب

التصور الإسلامي لله و الحياة و الإنسان ، محمد رباعـة

الحداثة و ما بعد الحداثة ، بيتر بروكر

نهاية الحداثة ، جياني فاتيمو

نقد الحداثة ، ألان تورين

سياسة ما بعد الحداثة ، ليندة هيتشون

فلسفة الحداثة فتحي و رشيدة تريكي

مدارات الحداثة محمد سبيلا

الحداثة و إنتقاداتها من منظور غربي ، محمد سبيلا

المرايا المقعرة ، عبد العزيز حمودة

المرايا المحدبة ، عبد العزيز حمودة

الخروج من التيه ، عبد العزيز حمودة

الأدب الإسلامي ، إنسانيته و عالميته

الحداثة من منظور إيماني ، عدنان علي رضا النحوي

تقويم نظرية الحداثة ، عدنان علي رضا النحوي

الحداثة و ما بعد الحداثة ، زكي الميلاد

الحداثة في ميزان الإسلام ، عوض بن محمد القرني

الحداثة في العالم العربي ، دراسة نقدية ، محمد عبد العزيز بن أحمد العلي

خطاب الحداثة قراءة نقدية ، حميد سمير

روح الحداثة المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية ، طه عبد الرحمن

في الحداثة و الخطاب الحداثي ، منير شفيق

جدلية الحداثة و ما بعد الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر ، إحسان العارضي

الحداثة و ما بعد الحداثة ، عبد الوهاب المسيري و فتحي التريكي

دراسات معرفية في الحداثة الغربية ، عبد الوهاب المسيري

الإسلام السياسي و الحداثة ، إبراهيم عراب

الإسلام و الحداثة ، مصطفى الشريف

الإسلام و الحداثة ، عبد المجيد الشرفي

إشكالية الإسلام و الحداثة ، عادل عبد المهدي

التجديد في الفكر الإسلامي ، عدنان محمد أسامة

الإسلامية و المذاهب الأدبية ، نجيب الكيلاني

أعداء الحداثة ، محمد محمود سيد أحمد

الإنحراف العقائدي و الفكري في أدب الحداثة وفكرها ، سيد ناصر الغامدي

مابعد الحداثة ، كريستفر باتلر

في معنى ما بعد الحداثة ، جان فرانسوا ليوتار

من التراث الى ما بعد الحداثة ، فدوى مالطي دوغلاس

خفايا ما بعد الحداثة ، شادية دروري

دروب ما بعد الحداثة ، بدر الدين مصطفى

مابعد الحداثة ، فلسفتها ، محمد سبيلا

تعليم ما بعد الحداثة ، برندا مارشال

أدونيس منتحلا ، كاظم جهاد

القبيلة و القبائلية أو هوايات ما بعد الحداثة ، عبد الله الغذامي

سؤال ما بعد الحداثة ، إيهاب حسن

نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة ، جميل حمداوي

أزمة العقل المسلم ، عبد الحميد أحمد أبو سليمان

موقف الحداثيين العرب من القرآن الكريم و إعجازه ، مصطفى محمد البشايرية

القرآن الكريم ، و القراءة الحداثية ، الحسن العيافي

الظاهرة القرآنية ، مالك بن نبي

القراءة الأراكونية للقرآن الكريم ، أحمد فاضل السعدي

مدخل الى القرآن الكريم ، محمد عابد الجابري

الشبه الإستشراقية في كتاب مدخل الى القرآن الكريم عبد السلام بكاري

اليمين و اليسار في الفكر الديني ، حسن حنفي

اليسار الإسلامي و الوحدة الوطنية ، حسن حنفي

لعبة اليمين و اليسار ، عماد الدين خليل

أكذوبة اليسار الإسلامي ، مصطفى محمود

اليسار الإسلامي وتطاولاته على الله و الرسول و الصحابة ، إبراهيم عوض

اليسار الإسلامي خنجر في ظهر الإسلام

ظاهرة اليسار الإسلامي ، حسن الميلي

نيتشه و الإسلام ، روي جاكسون

وعود الإسلام ، رجاء غارودي

الإسلام كبديل ، مراد هوفمان

الكاتب : محمد رباعـــة

من مواليد ٢١ ـ أكتوبر ـ ١٩٦٣ بقرية القراح ـ القرزي ـ بلدية أولاد رحمون ، ولاية قسنطينة ، درس في جامعة العلم و الإيمان ، صحفي محترف منذ سنة ١٩٨٦ و ناشر إلكتروني ، متزوج و أب لأربع أطفال ، مقيم منذ أواخر سنة ٢٠٠٤ ببومرداس ، يسير حاليا دار القبس للنشر الإلكتروني ، ومديرا للنشر و التحرير لمجلة القبس السياسية الثقافية الإلكترونية ـ من مؤلفاته ـ الإتصالات السرية بين العرب و إسرائيل ، إسرائيل من الداخل ، أمريكا الوجه و القناع ، رماد الثورة ، السلطة الجديدة و الثورة المضادة ـ الشموخ و التحدي ، التصور الإسلامي لله و الحياة و الإنسان ، و كتب أخرى ، تنتظر النشر .

من الكتاب

ـ أن الفلسفات البشرية الحديثة تتميز بالتغيير و الإنقلابية و عدم الثبات ، و عدم الإستقرار الفكري ، حيث تشهد الحياة الفكرية و الثقافية الكثير من التقلبات غير المبررة و الخاضعة أحيانا لنزوات شخصية والرغبة في التغير ليس إلا

.فالحداثة رؤية فلسفية متناقضة مع الإسلام في أسسها و أهدافها مبنية على الألحاد و الوثنية و بقايا اليهودية و النصرانية المحرفة ، و النظريات و المذاهب الفكرية و الأدبية الوضعية هي عصارة أفكار البشر و آرائهم و بعض معتقداتهم التي كونوها من خلال القراءة و التفكير و التأمل و البحث و الإستنتاج

ـ بدل الحلم بحداثة أو ما بعد حداثة إسلامية ، يمكن الشروع في بلورة و إعداد نظريات أدبية و مناهج بحث جديدة تستند على التراث الفكري و الثقافي و الأدبي الإسلامي العريق ، و تتكىء على المرجعية الإسلامية الأصيلة ، و هو مطلب نادى به الكثير من المفكرين و الأدباء الإسلاميين