

إشكالية التربية العربية
مع العلمانية والحدائثة وما بعدها

إعداد

أ.د/ على أحمد مذكور

أستاذ التربية بجامعة القاهرة
خبير التعليم بمجمع اللغة العربية

إشكالية التربية العربية مع العلمانية والحادثة وما بعدها

أ.د/ على أحمد مدكور

يمكن تصنيف النظريات الفلسفية التي حكمت الممارسة التربوية في العالم إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول- النظريات الربانية التوحيدية:

وهي تلك التي ترى أن الدين منهج ونظام الحياة. وأن الله هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو على كل شيء قدير، منه صدر كل شيء وإليه يعود كل شيء؛ وذلك كالتربية اليهودية الأصيلة التي أنزلها الله في التوراة على موسى عليه السلام، والتربية المسيحية الأصيلة التي أنزلها الله في الإنجيل على عيسى عليه السلام، والتربية الإسلامية التي تتمثل في التصور الإسلامي للألوهية والكون والإنسان والحياة.

النوع الثاني- النظريات العلمانية الحداثية:

وهي تلك التي تفصل بين حقيقة الألوهية، وبين حقائق الكون والإنسان والحياة.

النوع الثالث- نظرية ما بعد الحداثة التي ترفض الألوهية، وترفض أية مرجعية، وتحول العالم من الصلابة إلى التفكك والسيولة اللانهائية. ونبدأ هنا بإلقاء الضوء على مفهوم العلمانية الحداثية، التي مهدت الطريق لظهور ما بعد الحداثة، وآثارها على التربية العربية.

تعود فكرة النظرية العلمانية إلى الفكر الأفلاطوني الأرسطي، فقد كان إله أفلاطون وأرسطو، لا عمل له ولا إرادة. فأفلاطون يزعم أن كمال إلهه ألا يشعر بشيء ولا حتى بذاته. أما أرسطو فقد كان من كمال إلهه ألا يشعر وألا يفكر إلا في ذاته، لأنه ينتزه عن الشعور بما عداه!

وقد انعكست هذه الفكرة على مفهوم العلمانية عندما حدث الفصام النكد بين الكنيسة وبين المجتمع في العصور الوسطى في أوروبا نتيجة اعتداء الكنيسة على حقوق الناس باسم الله.

فكان أن عزل الناس الكنيسة وحاصروا دورها في الحياة، وظهر مصطلح "العلمانية" لأول مرة- كما يقول الدكتور عبدالوهاب المسيري^(١) -عام ١٦٤٨م عند توقيع صلح "ستفاليا" وبداية ظهور الدولة القومية الحديثة. وكان المصطلح يشير فقط إلى علّنة ممتلكات الكنيسة ونقل هذه الممتلكات إلى سلطة غير دينية، وهي سلطة الدولة.

ومصطلح "علمانية" ترجمة لكلمة Secularism الإنجليزية وهي كلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية Secular، وهي تعني "العالم أو الدنيا" التي تقابل "الكنيسة".

وقد تطور مدلول الكلمة على يد جون هولويوك (١٨١٧-١٩٠٦م)، حيث عرّف العلمانية بأنها "الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان بالله، سواء بالقبول أو بالرفض"^(٢). وقد افترض هذا التعريف ضرورة وجود نموذج متكامل أو رؤية شاملة للكون والإنسان والحياة. وكما افترض أن هذا النموذج يحتاج إلى منظومة قيمية ومعرفية تتبع من مصدر معين.

وقد ترك هولويوك هذا المصدر مفتوحًا لاختيار كل إنسان ولكل مجتمع. وقد أدى ترك الأمر مفتوحًا هكذا أن اختلف الناس فمنهم من ذهب إلى الطبيعة والمادة ووضعهما مكان الإله، ومنهم من ذهب إلى العقل وجعله إلهًا.

وهكذا تم عزل الإله الحق-سبحانه- في ملكوت السماء، وإبعاده عن ملكوت الأرض! وقد تم ذلك جزئيًا في البداية بفصل الدين عن بعض مؤسسات الدولة؛ أي عن السياسة والاقتصاد، وتطور الفصل والعزل حتى أصبح كليًا بمعنى "فصل الدين عن كل مؤسسات الدولة" أي فصل العقيدة والشريعة والعبادات عن مسيرة الحياة العامة بكل مجالاتها وأبعادها.

العلمانية مفهوم متطور من البسيط إلى المعقد ومن الجزئي إلى الكلي؛ فقد بدأ بفكرة عدم إدراك الإله لذاته، أو عدم إدراكه إلا لذاته، كما قال بذلك أفلاطون وأرسطو، ثم تحول إلى مجرد تحويل ممتلكات الكنيسة الدينية إلى سلطة الدولة غير الدينية، ثم إلى فصل الدين عن الحياة، إلى أن أصبح مفهومًا يشتمل على رؤية للكون والإنسان والحياة. وهذا هو المقصود بالمفهوم الشامل، وسنلقي نظرة على هذا المفهوم فيما يأتي:

العلمانية الشاملة:

العلمانية الشاملة هي رؤية شاملة للكون والإنسان والحياة، تحاول بكل صراحة إبعاد الدين عن كل مجالات الحياة. وهي رؤية مادية عقلانية تدور في إطار المرجعية الواحدية المادية، التي ترى أن مركز الكون كامن فيه، غير مفارق أو متجاوز له، فلا توجد غيبيات أو قوى أخرى خارج إطاره.

والعلمانية ترى أن العالم كله مكون من مادة واحدة، لا قداسة لها، ولا تحتوى على أسرار أو غيبيات. وهو أي العالم في حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف. ولا تكثر حركته بالخصوصيات أو المطلقات أو الثوابت. فهو كالساعة التي تدور بحركتها الذاتية، وفق قوانينها الخاصة بعد أن صنعها صانعها. ومادة العالم في الرؤية العلمانية تشكل كلا من الإنسان والطبيعة؛ فهي رؤية واحدية طبيعية مادية^(٣).

وتتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفية، تقوم على اعتبار أن الحواس، والواقع المادى هما مصدر المعرفة. فالعالم يحتوى بداخله ما يكفي لتفسيره والتعامل معه.

وتتفرع عن هذه الرؤية أيضاً رؤية أخلاقية تقوم على اعتبار أن المعرفة المادية هي المصدر الوحيد للأخلاق. كما تتفرع عنها رؤية تاريخية تقوم على اعتبار أن التاريخ يتبع مساراً واحداً، حتى وإن تفرع أو أخذ مسارات مختلفة فإنها ستؤدي في النهاية إلى النقطة ذاتها.

وترى الرؤية العلمانية أن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة، وأنه ليست له حدود مستقلة تفصله عنها، ومن ثم فهو ظاهرة بسيطة أحادية البعد، وهو كائن ليس له وعي مستقل، أي أنه غير قادر على التجاوز والاختيار الأخلاقي الحر! إن العلمانية الشاملة على مستوى المرجعية النهائية أو "الكامنة" تستبعد الإله أو تنكر وجوده، كما تستبعد أي مطلقات أو ثوابت من عملية الحصول على المعرفة، ومن عملية صياغة المنظومات الأخلاقية. وهي في الوقت نفسه تستبعد الإنسان من مركز الكون بشراصة وحدة، وتنكر عليه مركزيته وحريته، وتجعله محكوماً بقوانين المادة والطبيعة! انظر الاتحاد السوفيتي السابق كمثال، لكن العلمانية على مستوى الواقع وعلى مستوى المرجعية "المتجاوزة" قد لا تكون إلحادية أو معادية للإنسان على مستوى القول والنموذج المعلن.

والعلمانية رؤية "متطورة" وفقاً للأبعاد التاريخية والزمانية والمكانية، فهي تسير وفق حلقات متتابعة وحسب الظروف، أما العلمانية الجزئية- فصل الدين عن بعض مؤسسات الدولة- فهي تسود حينما تكون مقصورة على المجالين السياسي والاقتصادي، وحين تكون هناك بقايا ثوابت ومنطلقات دينية وإنسانية، وحين تتسم الدولة ووسائل الإعلام وأجهزة التنمية بالضعف والعجز عن اقتحام مجالات الحياة وعن التنمية الشاملة. انظر بعض أقطار الوطن العربي الآن كمثال؛ فمعظم النظم السياسية العربية منذ جاء محمد على إلى الحكم، ومعظم الفكر العلماني في العالم العربي يتبع العلمانية الجزئية.

وتظهر العلمانية الشاملة مع تزايد قوة الدولة ووسائل الإعلام وانتشار اللذات، وتمكنها من الوصول إلى الفرد وإحكام القبضة عليه من الداخل ومن الخارج، ومع اتساع عمليات العلمنة وضمور الثوابت والمطلقات، وسيادة النسبية الأخلاقية والنسبية المعرفية. انظر الولايات المتحدة وأوروبا الغربية الآن كمثال.

وقد استورد العرب في العصر الحديث هذا المفهوم ضمن الأشياء الكثيرة التي استوردوها من الغرب، دون إدراك أنه من المستحيل انتزاع المصطلح من منظومته الحضارية وغرسه في منظومة حضارية أخرى؛ لأنه يظل يحمل آثاراً قوية من سياقه الحضاري السابق الذي يظل مرجعية صامته له. كما أن غرس المصطلح في المنظومة العربية الإسلامية يعاني صعوبة شديدة الخصوصية وشديدة الإحكام.

فعمليات العلمنة لم تتبع إذن من الواقع التاريخي ولا الاجتماعي العربي، وإنما أتى بها الاستعمار الغربي خلال الفترة الاستعمارية في القرون التاسع عشر والعشرين والحادي والعشرين.

وقد اكتشف كثير من الدارسين العرب والمسلمين - بحكم تجربتهم التاريخية- كثيراً من الجوانب المظلمة للعلمانية. فهناك ابتداء ارتباط العلمانية بالإمبريالية. فأولى تجارب العلمانية الغربية حركة "الاكتشافات" التي تطورت لتصبح الحركة الإمبريالية التي اشتركت فيها كل الدول الغربية لإبادة الملايين من البشر ونهب العالم كله تقريباً.

ويمكن في هذا الإطار أن نشير إلى الغزوة الصهيونية لأرض فلسطين فالصهيونية في جوهرها حركة علمانية دارونية حولت أرض فلسطين والفلسطينيين

إلى مادة استعمارية تطرد الفلسطينيين خارج فلسطين. وساندتها في ذلك الإمبريالية الغربية العلمانية، وكل هذا في إطار العقل المادي المطلق. كما لم يتوقف الابتزاز والظلم الإمبريالي العلماني حتى الآن، والأمثلة على ذلك ما حدث في فيتنام والبوسنة والشيشان، وما يحدث الآن في العراق وفي الخليج.

واكتشف المثقفون العرب أيضاً بتجربتهم التاريخية أن الثورة الفرنسية التي نادى بالحرية والإخاء والمساواة هي التي أرسلت قواتها الاستعمارية إلى أماكن كثيرة، وأفرزت عهد الإرهاب، كما أرسلت نابليون لغزو روسيا ومصر وغيرها من بلاد العالم. وفي مصر جمع نابليون (٦٠٠) عالم من المناهضين لغزوته وكان يقتل منهم ثلاثة كل يوم^(٥).

واكتشف المثقفون العرب والمسلمون أن الديمقراطية العلمانية البريطانية قد احتلت أجزاء كثيرة في المشرق والمغرب ونهبتهما ثم تركتها مقطعة الأوصال مشحونة بالمشكلات التي يصعب حلها.

لقد اكتشفوا أيضاً أن ارتباط العلمانية بالتسامح واتساع الأفق، والتعددية، وقبول الآخر، والإيمان بالعلم ليس ضرورياً إذا كان ذلك يتناقض مع مصالحها.

فالانتخابات الديمقراطية التي تجيء بالإسلاميين في الجزائر إلى الحكم تُلغى، وتلك التي أتت بالحزب الإسلامي بزعامة أريكان في تركيا تضطره القوى العلمانية بالقوة إلى التخلي عن الحكم. وهي الآن تناوش القوى الإسلامية التي أتت إلى الحكم بالانتخابات الديمقراطية، وتتحين لها الظروف المناسبة للقضاء عليها.

والعلمانية الديمقراطية لا تقبل الحكم الديمقراطي الإسلامي في إيران الذي يتبنى الإسلام بوصفه رؤية للكون والإنسان والحياة، وتتهم إيران بأنها أحد محاور الشر إلى آخره.

والعلمانية الديمقراطية في الولايات المتحدة الأمريكية تمارس كل أنواع الاستبداد والتسلط، وتدبر المؤامرات والانقلابات، وتحتل النظم والمؤسسات في البلاد الأخرى عن طريق المخابرات، بل وتحتل الآن أفغانستان والعراق وتمنع قيام نظم فيها على أساس الرؤية الإسلامية للكون والإنسان والحياة، وكذلك تفعل عن طريق النخب الحاكمة وعن طريق المخابرات في معظم الأقطار العربية والإسلامية^(٦).

لقد صنع الغرب العلماني نخباً علمانية في البلاد العربية، جعلت من مهمتها تفكيك أوصال المجتمع بالقضاء على البقية من الجماعات الدينية (إسلامية كانت

أو مسيحية)، كما أنها نُسبت نخبًا علمانية وقوت سلطاتها وسطوة مؤسساتها الأمنية. فكانت النتيجة أن أصبحت هذه النخب منفصلة تمامًا عن الشعوب التي تحكمها وعن خطابها الحضاري. واستمرت هذه النخب في عملية العلمنة دون تحريف للنظم والمؤسسات الاجتماعية، فأدى ذلك إلى تخلف معظم هذه البلاد وإلى حرمانها من أعز أبنائها المخلصين الذين هجروها فرارًا بدينهم، أو خوفًا على دنياهم، أو كلاهما معًا.

الحادثة:

الحادثة بمفهومها المثالي الأكثر عمومية هي المعرفة الممكنة تَعْقُلُها، والتي تحمل معها برهانها الذي يجعلها في مأمن من الريبة والشك. ويشار إلى الحادثة من المنظور التاريخي بتلك التيارات الفكرية التي انبثقت عن ثورة "كانت" في نظرية المعرفة والأخلاق، وفلسفة الجمال، ومع تساؤلات "ديكارت" عن المعرفة والعقلانية والبرهان المعرفي.

والحادثة حلقات وحوادث تختلف من العالم العربي والإسلامي الذي تختلف حداثته عن الحادثة في أوروبا وعنهما في الصين واليابان، فالحادثة كغيرها من الظواهر التاريخية تختلف باختلاف الزمان والمكان. وهي مشروطة بشروط الزمان والمكان؛ فالحادثة في العالم العربي والإسلامي هي التي جاء بها الإسلام في القرن السابع الميلادي، وامتدت حتى القرن السادس عشر الميلادي وعلي أساسها قامت الحادثة في أوروبا عقب عصر النهضة في القرن السادس عشر أو عقب عصر التنوير في القرن الثامن عشر على أساس المنهج التجريبي والبرهان العقلي والنهضة الفكرية الصناعية والتجارية.

لكن الحادثة الأوروبية قد تم فصلها عن الإسلام والدين عامة، وبذلك تطورت على أساس الحدود والقيود الثقافية، والمرجعيات والأصول الاجتماعية، فجاءت عامة في مبادئها، خاصة في محتواها. فهي تتحدث (على الصعيد النظري) عن الإنسان عمومًا، ولكنها -للأسف- أقامت على الصعيد العالمي فضاءات ودولًا وثقافات وعوالم قومية خاصة، وتتحدث عن العقل العام، ولكنها ولدت عقولًا مختلفة. وتتحدث عن السلام، ولكنها تشعل الحروب وتحطم العقول. وتتحدث عن العولمة، ولكنها تُعزِل الضعاف بثقافة الأقوياء وتبتزهم وتسلبهم حقوقهم^(٦).

والحادثة بمفهومها الفلسفي رؤية للألوهية، والكون والإنسان والحياة. فهي ترى أن الإله يحل في مخلوقاته، ويلتصق بها، ويتوحد معها. إلى أن يصبح مثلها خاضعاً لقوانين الطبيعة أو المادة.

وفلسفة الحادثة نوعان نوع يؤمن بالنموذج العضوي، وآخر يؤمن بالنموذج الآلي: فيري أصحاب النموذج العضوي "أن العالم مترابط الأوصال كالكائن الحي، لذا فهو في حركة دائمة، وأن المبدأ الواحد الذي يسري في الكون هو مبدأ عضوي كائن فيه. وتحتوي كل ظاهرة على مصدر تماسكها، ومبدأ نموها وحركتها، ومقومات وجودها وحياتها وموتها، وركيزتها الأساسية، وكل ما يلزم لفهمها"^(٧).

ويذهب هذا النموذج إلى أن الكل أكبر من مجموع أجزائه، وأنه لا وجود للجزء خارج إطار الكل. وكل ظاهرة متماسكة متلاحمة، وأنه لا يمكن فصل الدال عن المدلول، ولا فصل الشكل عن المضمون، كما لا يمكن فصل الإنسان عن أرضه. والكائن العضوي كائن حي، لا يمكن فصل عضو منه وإحلال آخر محله. ويمثل الإله في هذا النموذج روح العالم وأنفاسه، أو القوة الدافعة للمادة الكامنة فيها.

ويذهب النموذج العضوي إلى أن العلاقة بين الإنسان وبين كل ما حوله علاقة فريدة مركبة لا يمكن اكتشافها؛ فكل كائن فريد، وكل تشكيل اجتماعي له قوانينه الفريدة، والإنسان مختلف عن الطبيعة. وأن العقل البشري قد يكون جزءاً من الطبيعة، لكنه حيّ فعّال خلاق، وهو لا يدرك العالم بشكل سلبي، وإنما بإعادة صياغته، فهو مركز الكون، وهو قادر على تجاوز طبيعته المادية في التعبير عن الوعي الكوني، والنموذج العضوي المتمركز حول الإنسان - رغم مادتيه - يمنح الإنسان قداسة ومركزية، وينقذه من هوة العدمية.

أما أصحاب النموذج الآلي فيرون أن العالم أو الكون في حالة حركة دائمة، إلا أن المبدأ الواحد ليس كامناً في الكون، والظواهر لا تنمو بقوة دفع من داخلها وإنما هناك قوة دفع خارجية تقوم بتحريكها. فالعالم يشبه الآله، فهو كالساعة التي تدور وتدور من الخارج، حسب معايير يفرضها صانع الساعة أو القائم على إدارة الآله. ومع ذلك فحركة الآلة يبدأها المحرك الأول، ثم يتركها تسير بغير تدخل أو توجيه من عقل.

ويري هذا النموذج الآلي أن العالم مكون من أجزاء وذرات، لكل وجودها المستقل، وعلاقة كل جزء بالكل علاقة آلية، لذا يمكن إحلال جزء جديد (مستورد)

محل جزء قديم، والتغيير يتم من خارج الظاهرة؛ فالعلاقة بين الجزء وبين الكل علاقة خارجية برّانية، وبالتالي لا توجد علاقة ضرورية بين الشكل والمضمون أو بين الدال والمدلول، أو بين الإنسان وأرضه. فالعلاقات هنا علاقات آلية رياضية مضبوطة يمكن معرفتها والتنبؤ بها. وكل الظواهر بما في ذلك الإنسان والمجتمع والأشياء خاضعة لنفس القوانين الآلية. فالإنسان إن هو إلا تجمع خاص ومحدد للذرات. ولا يختلف المجتمع أو الأشياء عن الإنسان في هذا المضمون.

والعقل الإنساني جزء من كل آلي مادي؛ فهو أملس؛ يتلقى المعطيات الخارجية بموضوعية، ويسجلها بسلبية، لذا فهو ليس بمركز الكون، وغير قادر على تحقيق أي تجاوز. فهو يقوم - في عملية الإدراك - بجمع المعلومات الجاهزة في الواقع. والإبداع إن هو إلا عملية إعادة تنظيم الأجزاء. والمبدع لا يخلق من العدم، وإنما يحاكي ما هو قائم فيحوره. ويتلخص إبداعه في التلقي الأصم لقوانين الطبيعة الحية، والتمركز حول الموضوع^(٨).

والخلاصة أن الحضارة الغربية ترى أن الإله يحل في مخلوقاته ويلتصق بها، ويتوحد معها، إلى أن يصبح خاضعاً لقوانينها أي لقوانين الطبيعة والمادة؛ أي أن "الإله قد مات" حسب تعبير نيتشة. هذا يعني أن العدل لا يمكن أن يوجد في الأرض، بل ستسود رؤية داروينية تذهب إلى أن أي مفاهيم أخلاقية إن هي إلا مؤامرة الضعفاء على الأقوياء، وأنه لا يوجد قانون في الأرض، وإنما يوجد صراع. فالإنسان ذئب لأخيه الإنسان. والقيمة الأسمى هي البقاء، وآلية حسم الصراع هي القوة. واللغة تعبير عن موازين القوي لا منهج للتفكير والتعبير. ودلالة الكلمات يفرضها القوي في عالم لا معني له ولا غاية. والكون خاضع لقوانين الطبيعة المضطربة، لا تتخلله مسافات أو ثغرات.

والعلم حسب تصور الحداثيين منفصل عن القيمة؛ أي أنه منفصل عن الإنسان؛ فالقيمة المتجاوزة لقوانين الطبيعة/المادة أمر مقصور على الإنسان؛ فما يحكم الكائنات الأخرى برنامج جيني وراثي حتمي، يتحكم الإنسان فيها ولا تتحكم هي فيه. وانطلاقاً من هذا فحينما نتعامل مع ظاهرة اقتصادية يجب استخدام معايير اقتصادية وحسب، وحينما نتعامل مع ظاهرة سياسية يجب استخدام معايير سياسية، وحينما نتعامل مع الأعمال الفنية، يجب استخدام معايير جمالية كما

يجب استبعاد أية معايير أخلاقية أو إنسانية عامة؛ لأن في هذا سقوطاً في الذاتية!

إن هذه الرؤية لا ترى فارقا بين الإنسان والطبيعة/ المادة، بل تراه جزءاً لا يتجزء منها، وخاضعاً لقوانينها، ومُذعناً لاحتياجاتها.

وقد عبر الفلاسفة الحداثيون عن هذا التحول، فجوهر أطروحة كل من ماكيافلي وهوبز أن الإنسان الطبيعي ذئب شرس، قادر على اقتراس الآخرين، وغير قادر على كبح غرائزه إلا عن طريق العنف.

كما أن اسبينوزا شبّه الإنسان بقطعة حجر دفع بها إنسان فأخذت تدور في الفضاء، فظنّت أنها كائن عضوي، حر الإرادة، كامل الوعي.

وتتعمق الآلية في حالة نيوتن الذي شبه العالم بالساعة التي صنعها الصانع، ثم تركها تدور وفق قانونها الآلي.

ثم جاء جون لوك، وبين أن الآلة ليست موجودة خارج الإنسان، وإنما موجودة داخله؛ فعقل الإنسان صفحة بيضاء تتراكم عليه المعطيات الحسية، فتكوّن من تلقاء نفسها أفكاراً مركبة، تتشابه بدورها لتكون أفكاراً أكثر تركيباً.. وهكذا.

ثم ظهر دارون الذي رأى العالم بوصفه غابة دموية. ومن ثم تحول كل من إنسان روسو الطبيعي، وإنسان فرانكنشتاين الذي يتحرك بشكل آلي مستقلاً عن خالقه إلى الدكتور جيكل والمستر هايد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ وهو كائن نصفه إنسان متحضر (أو سوبر مان) يحاول التحكم في الزمان والتاريخ، والنصف الآخر إنسان طبيعي مادي مدمر (أو سبمان) وهو أقرب إلى الحيوان الوحشي منه إلى الإنسان.

وفي القرن العشرين تراجع فرانكنشتاين والمستر هايد، وجاء فرويد ليؤكد أن غابة دارون العضوية لا توجد خارجنا وحسب، وإنما توجد داخلنا أيضاً، وظهر في الأدب الحداثي الإنسان ضائع مسكين، على هيئة كائن عضوي يتحرك بشكل آلي رتيب. وأخيراً ظهر كلب بافلوف، وهو كائن عضوي تماماً، يستجيب للمؤثرات بشكل آلي تماماً.

فالصورة المجازية للإنسان في الأدب العلماني الحداثي ليست صورة إنسان اجتماعي مركب رباني، قادر على الضبط والتجاوز، وإنما هي صورة لكائن غير إنساني، فهو إما فوق إنسان (سوبرمان)، يتحدى الآلهة، ويحاول أن يكون إلهاً، أو

هو دون الإنسان منزلة (سبمان). وقل نفس الشيء عن الشخصيات التي أفرزتها الحضارة العلمانية الحداثية مثل: طرزان، باتمان، رامبو، دراكولا، ملكات الجنس والإغراء... إلخ.

وتدور فلسفة نيتشه في نطاق الصورة المجازية العضوية، فهي تعلي من شأن الإنسان الأعلى، والقيم العضوية التلقائية، وتؤكد التغير والضرورة. وتُبين أن الحياة قوة تسير في طريقها تلقائياً، دون أن يُفرض عليها أي هدف أو غاية خارجة عنها، فلا توجد أية مرجعية متجاوزة بها!

ويؤكد الدكتور فؤاد زكريا في كتابه عن نيتشه، "أن العالم آلة عمياء من شأنها أن تمر بنفس الحالات مرات لا متناهية، بل إن تعريف الآلة هو أنها ما يؤدي وظيفته بشكل دوري منتظم، بحيث يعود دائماً إلى نفس الحالات التي مر بها دون أي تغيير" أي أننا انتقلنا من العضوية المطلقة إلى الآلية العمياء الصارمة، وكلاهما يُضمّر إنكاراً كاملاً لمقدرة الإنسان على التجاوز، وتأكيداً للمرجعية الكامنة، والسيولة الشاملة^(٩).

ومع تزايد التحول من الثنائية الصلبة إلى السيولة الشاملة، بدأ الانتقال من رموز الذكورة والعنف (دراكولا، طرزان، رامبو،...) إلى رموز الأنوثة والسيولة، (مادونا، ومايكل جاكسون)، أو الغياب الكامل للإنسانية (سلاحف النينجا، والكواكب الأخرى، وعالم الفضاء).

ما بعد الحادثة:

أما ما بعد الحادثة فهي رؤية للكون والإنسان والحياة، وهي حركة تضع فهما جديداً للعالم المعاصر يشمل الأدب والفن والموسيقى والعلم والثقافة والعلوم الإنسانية. ونجد لها جذوراً في الفلسفات الوجودية، والعدمية، والفوضوية، ونجدها في أفكار هيجل ونيتشه وسارتر وجاك دريدا وغيرهم.

الأساس الذي تقوم عليه هذه الفلسفة هي إنكار الأصل الرباني للإنسان، وإنكار المرجعيات المتجاوزة؛ فهي تفترض أن الإله قد حل في المادة، وجرت عليه قوانينها؛ فالمسافة بين الخالق والمخلوق قد مُحيت وتم القضاء عليها تماماً. فهي انتصار للطبيعة والمادة على الذات الإنسانية، أو ذوبان الذات في الموضوع واختفاؤها.

وتمثل ما بعد الحادثة رفضا للحادثة. وترى أنه لا فارق هناك بين الفنون والآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية. وتسعى إلى تمزيق الظواهر السطحية وتفكيك النصوص لتكشف عما وراءها من نظريات وأيديولوجيات وهياكل خفية؛ فهي لا تؤمن بالفلسفات ولا بالنظريات، ولا تعترف بالخصوصيات، إنها تقوم على مبدأ العمومية ونهاية كل ما هو خاص، وتفكيك علم الاجتماع، وبداية قيام عوالم فردية أو فردانية.

إن الرؤية الحلولية الكونية ما بعد الحادثة ترى العالم باعتباره مكتفيا بذاته؛ فمرجعيته في ذاته.

مع ظهور المنظومة العلمانية الشاملة، ومع استبعاد المرجعيات الخارجية، وبداية هيمنة الرؤية الحلولية والمرجعوية الكونية، ظهر في عصر النهضة في الغرب فكر وثني يهمل الإله أو يلغيه تماما، ويركز على هنا والآن. وقد ترجم هذا في عالم الفن بالاهتمام الشديد بالجسد الإنساني، وفي عالم الفكر ظهرت فكرة الإنسان الطبيعي الذي يوجد في الطبيعة ويرد إليها.

وفي مرحلة التقشف والثائية الصلبة (الحادثة) والتراكم الرأسمالي والإمبريالي، ظهر الإنسان الاقتصادي الباحث عن المنفعة المادية، والذي سيحقق سعادته من خلال التراكم المادي، ثم يبطش بالآخرين من خلال منظومته الإمبريالية.

وفي مرحلة السيولة الشاملة والاستهلاك، لم تعد المنفعة هي المعيار الأساسي؛ وإنما اللذة والجنس؛ فالجنس هو الصورة المجازية لعصر ما بعد الحادثة. لقد تقدم العالم ودخل عصر عبادة الأعضاء التناسلية، والرغبة العارمة. إن ما يحدث الآن في الفلسفة الغربية الحديثة هو إعطاء الجنس (اللذة والشهوة والرغبة) أسبقية معرفية على كل الأشياء، بل إن الجنس بدأ يحل محل اللغة، التي هي في رأيهم نظام مستقل عن الواقع.

يقول جاك دريدا إن "التفكيكية هي لحظة قذف دائمة" وقد أوصي الحاخام "لوب" بأن يفكر الإنسان في امرأة عارية أثناء الصلاة حتى يصل إلى أعلى درجات السمو، وفي ضوء ذلك يمكن فهم فكر فرويد. وتحدث رولان بارت عن لذة النص كلذة جنسية^(١٠).

لقد بلغ نيتشة - فيلسوف ما بعد الحادثة - من التطرف المناهض للدين إلى حد اعتبار الدين والمعرفة كالماء والنار لا يجتمعان أبداً! وجاء فكر ما بعد الحادثة

لينزع من النصوص الدينية قدسيّتها؛ ويرى أن هذه النصوص لا توصل إلى معان محددة، بل إن معانيها مُرَجَّاة دوماً؛ فكل قارئ يستطيع أن يفرض عليها ما يشاء... وهكذا أصبح كل شيء قبض الريح؛ ليظل عقل الإنسان ومصيره معلقين في الهواء بلا سند من نبع الإيمان والروح والفكر.

وتتمسك ما وراء الحادثة بأن البحث العلمي لا يستطيع أن يفعل أكثر من التوصيف، وأن التوصيف خبرة شخصية تختلف باختلاف الباحثين. فهم يكرهون المناهج التجريبية، وكل أشكال الملاحظة الوضعية المنظمة. ويرون أن للمعرفة أشكالاً متنوعة بتنوع الناس والزمان والمكان؛ فكل معرفة خاصة بجماعة معينة وبيئة معينة.

ويشككون في أن المعرفة قابلة للتعميم، وأنها تراكمية مع الزمن، ويرون أنها خاصة وفردية. ويرفضون الحقيقة التي تمثل الهدف من البحث العلمي، وتشير إلى نظام وقوانين وقيم ومعايير معتمدة على المنطق والعقلانية والتمييز العقلي، وتشكك في كل هذا، أو تنشر الريبة حوله.

والنقد الأدبي لم يعد أهم مراكز التفكير الفلسفي في الغرب فنجد أن الجنس والرغبة قد اكتسحا النظرية الأدبية تماماً.

ويربط كثير من أتباع ما بعد الحادثة بين اللغة العقلانية والذكورة من ناحية، واللغة المجازية والأنثوية من ناحية أخرى؛ فاستخدم اللغة المجازية الملتوية والانحراف عن المنطق السليم هو انتصار للأنثى بجسدها المركب، على الذكر بجسمه البسيط المسطح.

فالمجاز انحراف عن المعنى يجعل التفسير مستحيلاً، فهو لعبُ اللغة الذي يشبه الغواية الجنسية التي لا هدف لها.. فلا يوجد معنى، ولا إشباع، ولا تفسير، وإنما هو الجوع الدائم، فالتفكيك حالة قذف لا تنتهي.

وبناء على ما سبق فقد تغير مفهوم النص الأدبي؛ فلم يعد عملاً فنياً نتيجة لوعي الفنان وتجاوزه لذاته الضيقة، ومحاولته الدائبة أن يفرض معنى على المادة الطبيعية التي لا معنى لها، وإنما أصبحت الصورة المجازية التفسيرية هي اللذة الجنسية والرغبة الجنسية، وأصبح النص هو الأنثى المنفتحة، وأصبحت القراءة الصحيحة هي الاستسلام تماماً لإغواء لغة النص!

إن النص الجيد يشبه تشابك تركيب عضو التأنيث، أما النص الرديء فيشبه عضو التذكير المنتصب الأملس.

وفي الاهتمام بالبعد الجمالي يُنصبُّ الاهتمام على الجسد من الناحية المعرفية؛ فهو اهتمام بسطح جميل مباشر يشكّل مرجعية ذاته الكامنة فيه. أما رؤية ما بعد الحداثة للفن؛ فقد تخلصت من رؤية أن الفن هو إبراز عناصر الجمال في كل ما هو جميل، أو رسم ما اتفق على أنه جميل ومتسق وسام، بل صار من وظائف الفن إبراز القبح وتجسيده، وأصبح للقبّح نصيبه الموفور من جدران المتاحف والمعارض!

وهذا فرويد يري الفن نوعاً من المرض النفسي، يحاول المجتمع استبعاده من الوعي، أو تنفيساً عن رغبات مكبوتة لم يُسمح للمبدع الفني تليبيتها^(١١).

وعلى نفس الخط يعلن نيتشة أن لن يعادي القبح. وهذا بيكاسو - عبقرى الفن التشكيلي - يجعل من القبح غاية تترتجى؛ فيقول: إن كُنْتُ بصدد عمل فني جليل، فعليك أن تخطط من البداية بحيث يكون مآله في النهاية إلى القبح^(١٢).

والعمل الفني مستقل تماماً عن القيم الأخلاقية، بل عن التاريخ؛ فهو مكتف بذاته، دالّ بدون مدلول. وفي داخل الإطار الجمالي يحل الذوق محل الانضباط الخلقى. والنصوص لا تحمل معنى؛ فالمعنى مرجأ دوماً، والنصوص متداخلة، فأجمل النصوص ما كان قبيحاً معبراً عن القبح. بحيث يحيلك كل نص إلى نص آخر إلى ما لا نهاية؛ إذ لا توجد حدود لأي نص، وهو ما يعني تراقص النصوص وانزلاقها، وتناصّها.

التجربة الجمالية ليست عملية كشف للنص، باعتباره عملاً فنياً متكاملًا ناتجاً عن وعى إنساني مركب، وإنما هي عملية استسلام كامل لإغواء البنية (الأنثوية) المنزلة بلا حدود..

ولقد أدى تعميق الانكفاء على الجسد، وعلى الذات والتمركز حولها، وعلى ما يلذ الذات بشكل مباشر، إلى تزايد الاتجاه نحو الشذوذ الجنسي، والقضاء على ثنائية الذكر والأنثى؛ فالرجل الخنثى - الذي ينطوي عقله على خاصيتي الأنوثة والذكورة معاً - هو المثل الأعلى، والإنسان الكامل!

والحُبُّ - في عالم قيمته الأساسية اللذة - يعني الجنس، والتواصل الجنسي. وقد حل "الجماع الجنسي" Intercourse، محل الخطاب أو ما وراء الخطاب Discourse. لذا من الملاحظ أن الجنس يُستخدم الآن في بيع السلع؛ أي أن

الإنسان الاقتصادي المجتهد المنتج قد تراجع تمامًا، وأصبح تابعًا للإنسان الجسدي، وتكفي نظرة عجلَى إلى ما يحدث الآن في التسويق وإعلاناته لنرى أن هذا هو الواقع الحالي.

ومع انتشار الجنس والتواصل الجنسي، تراجع الحُبُّ، واختفت الرومانسية، فالحب يتطلب الاجتهاد والتحضير، أما الجنس فهو مثل المادة، مباشر، يمكن قياسه والتمتع بنتائجه؛ فهو لا يتطلب تجريدًا ولا اجتهادًا!

وفي الإنسان في عالم ما بعد الحادثة قوة دافعة من الداخل، فهو كائن عضوي، لكنه لا يتبع أي نمط، ولذا تتفصل المقدمات عن النتائج، والدوال عن المدلولات. فعالم ما بعد الحادثة يتحرك بلا اتجاه، هو عالم فوضوي نتيجة اختفاء المرجعيات.

تفكير في فكر ما بعد الحادثة:

والإنسان في ما بعد الحادثة خاضع للتفكيك والتشظي والتناثر، وخاضع لحتميات لا يعرفها ولا يفهم كنهها؛ فهو يتحول في قصص كافكا إلى صرصار يُحاكم ويُعدم لسبب لا يعرفه! ثم يأتي مسرح العبث حيث تجلس الشخصيات في إحدى المسرحيات في صندوق قمامة، في انتظار الجُودُو الذي لا يأتي. ويكتب أنطوان أرتو (صاحب مسرح القوة) قصيدة عبارة عن أصوات خالصة بلا معني، دالّ بدون مدلول، أو مدلوله فيه! وظهرت لوحات الفنانين التي تصور الإنسان على هيئة مكعبات ومربعات وألوان متداخلة، وظهر الفنانون الذين يُوقعون على علب المأكولات، ويلوّنون صناديق القمامة التي تباع على أنها أعمال فنية!^(١٣)

والتفكيك فيما بعد الحادثة يعني أن الرمز اللغوي أو اللفظ لا يحيل إلى معنى بعينه، كما في البنيوية، بل يحيل إلى رمز آخر، والرمز الآخر يحيل إلى رمز آخر.. وهكذا تسلم الرموز بعضها إلى بعض بطريقة يستحيل معها الوصول إلى معنى نهائي. فالمعنى - بالتالي - مرجأ دومًا.. ليظل المستمع أو القارئ يدور في حلقة مفرغة يستحيل معها الوصول إلى حل نهائي، وهذا هو معنى التناص.

وبناء على هذا الإرجاء والاستحالة في الوصول إلى المعنى، أطلقت التفكيكية حرية قراءة النصوص... حتى النصوص المقدسة. فهناك عدد لا نهائي من القراءات المحتملة لكل نص، وفقًا لخلفية القارئ وهدفه من القراءة. وعلى هذا الأساس جاءت نظرية القراءة التي أسسها جاك دريدا، والتي استحدثت منهجًا

لتفكيك النص المكتوب، بحجة الكشف عن تناقضاته الكامنة، وثغرات فكر مؤلفه، ومناورات اللغوية؛ مساوية بذلك بين نصوص الوحي ونصوص البشر!!
والآن نَسْتَحْدِثُ العولمة الأسلوب التفكيكي في هجومها على الثقافات الأخرى وخاصة الثقافة العربية الإسلامية، بقصد تقطيع أوصالها، وعزل ثوابتها عن متغيراتها، ثم إعادة بنائها على نحو جديد لخدمة أغراض المعولمين! وخير شاهد على هذا ما يحدث الآن في العالم العربي.^(١٤) وظهور ما يُسمى بـ "الفوضى الخلاقة" و"التدمير الخلاق".

إن كل الحدود تختفي في فكر ما بعد الحداثة بين الذات والموضوع، وبين الداخل والخارج، وبين الحقيقة والرأي، وبين الصواب والخطأ. وقد ألغى نيتشة المسافة بين المبدع والنص، وبين النص والحقيقة، بل ألغى المسافة بين نص وآخر؛ "لا يوجد شيء خارج النص" حسب تعبير دريدا. وقد طرح نيتشه فكرة التناسل باعتباره حواراً لا ينتهي بين النصوص، فالنص لا يُحيلنا إلى حقيقة متجاوزة له، ولا إلى معنى؛ وإنما إلى نص آخر، والآخر يحيلك إلى ثالث ورابع، وهكذا تحدث ظاهرة "التناسل" أو تداخل النصوص^(١٥).

والقراءة عند نيتشة ليست بحثاً عن معني النص، وإنما هي فرض معنى من الخارج على النص. فالنص - مع انفصال الدال عن المدلول أو مع التحام الدال بالمدلول - لا معني له في حد ذاته، وبالتالي لا يوجد معني سوى ما تقرضه إرادة القوة، خاصة إذا كان القارئ ناقداً غازياً وحشاً نقدياً أشقر مفترساً، يعبر عن رؤية علمانية امبريالية، يفرض رؤيته الباطنية بالقوة.

وتتضح أبعاد العدمية المادية التي وصل إليها فكر نيتشة في قوله: "براز العالم هو طعامه"؛ فالمادة الأولية التي يتكون منها العالم هي البراز! وعلى هذا النحو يقارن جاك دريدا كتاباته هو شخصياً بالبراز. ويبدو أن البراز له منزلة عليا عند هؤلاء حتى أن أحدهم قد عرض برازه في السوق وكتب عليه. "هذا براز فنان حقيقي"!؛ فالبراز هو المنتج النهائي للإنسان والحياة! ... إلى آخر هذه المادية العدمية المقرفة.

وتستعين ما بعد الحداثة في هجومها بالتكنولوجيا، وخاصة تكنولوجيا الحاسوب (الكمبيوتر)، فالكومبيوتر الذي بدأه الإنسان وبرمجه على هواه، قد بدأ هجومًا عكسيًا حتى صار هو المتحكم الآن في الإنسان. فقد أدى إلى تدهور في كثير من جوانب الحياة؛ كانتشار الفردية... بل الفردانية، والذاتية، وضعف

العلاقات العائلية والاجتماعية، وزوال الخصوصية، وزيادة قهر الدولة للأفراد، والتجسس عليهم، وتحكم الدول الكبرى القوية تكنولوجياً في الدول الصغرى الضعيفة... إن التقدم التكنولوجي يقود العالم الآن إلى حالة من السيولة والسيولة اللانهائية، وهذه الحالة هي غاية ما بعد الحادثة^(١٦).

فما بعد الحادثة إذن مرحلة اجتماعية جديدة في تاريخ البشرية تدمر مثاليات ونماذج عصر التنوير التي تمثلت في أعمال مفكري الحادثة الماركسية والوضعية والدوركهايمية وسائر النظم الحداثية. وترفض عالمية العقل ولا تعدّها إحدى القضايا المركزية. ولا تعتبر الإنسان قضيتها، بل تكنولوجيا المعلومات هي المثل الأعلى؛ فالكمبيوتر الآن يتحكم في الإنسان.

وتعترض ما بعد الحادثة على نتائج البحوث، ولا تعترف بتعميم النتائج. وتعارض استخدام نتائج البحوث للتنبؤ بالقرارات السياسية والاقتصادية. وتكاد معظم خصائص المدرسة المابعد حداثية تظهر أنها حركة لا علمية بالمعنى العلمي الدقيق، بل هي حركة فوضوية تشاؤمية تائهة، تحاول أن تنمو في أراض اجتماعية تقتنصها من المدارس العلمية، وتدعي لنفسها علواً على أفضل ما هو موجود عند الغربيين والشرقيين؛ أي على الحادثة نفسها. لذا وسّمت نفسها - من باب الدعاية - بـ "ما بعد الحادثة"..^(١٧)

أو هي أقرب ما تكون إلى حركة عصيان فكري ومدني، أصاب أصحابها الملل من النمط الحداثي المتأصل بالعلم والصناعة؛ فأرادوا الخروج على التقليد بنزعة أو بدعة جديدة، عسى أن تغير هذه النزعة أو البدعة من رتابة الحياة التي يشعر بها أصحابها! وليس أدل على ذلك من عدم وضوح أهداف محددة لها تلق الاحترام القائم على الاستدلال والبراهين، حتى وإن كانت خاطئة.^(١٧)

مما سبق يتبين لنا أن من أهم خصائص ما بعد الحادثة ما يلي:

١. رفض كل المذاهب والعقائد، وأنظمة الاعتقاد المنظمة، بما في ذلك كل أشكال التنظير الاجتماعي واللغوي والمرجعيات والأيديولوجيات.
٢. الاعتماد الكبير على البديهة، والتصور الفردي، والخبرة الشخصية والشعور الذاتي.
٣. الإحساس بعدم المعنى للأشياء والنصوص، والتشاؤم، والاعتقاد بأن العلم لن يتطور.

٤. الذاتية الشديدة، والشخصانية، وعدم التمييز بين الذات والموضوع.
٥. النسبوية الحادة؛ وقبول التأويلات اللانهائية بدون تفضيل بينها.
٦. الاعتقاد في التغيير الفوضوي الذي لا تحكمه قاعدة ولا معايير، ولا السببية المبررة.
٧. رفض دراسة الماضي للاستفادة منه، أو رسم السيناريوهات المحتملة للمستقبل، ورفض الاستفادة من التجارب التي أجريت في الأماكن الأخرى، حيث إن الأهمية تنحصر في: هنا، والآن.
٨. البحث العلمي وصفي، وبيئي، ونتائجه لا يمكن تعميمها، لذلك فهو لا يستطيع تمثيل ما يحدث في العالم الواقعي.
٩. لا تؤمن بعالمية العقل، ولا بإنسانية الإنسان، ولا تعترف بالخصوصيات الثقافية أو الاجتماعية، بل الفردية أو الفردانية.
١٠. لا تؤمن بالحقيقة كهدف من أهداف البحث العلمي المستند إلى العقلانية والمنطق، أو النظام أو القوانين والقيم.. إنها فوضي... فوضى خلقة، أو تدمير خلاق، كما يدعون!

إشكالية الثقافة العربية الإسلامية مع الحداثة وما بعدها:

بدأ عرض الحداثة على الثقافة العربية والإسلامية مع بداية الحملة الفرنسية على مصر والعالم العربي من نهاية القرن الثامن عشر. وتعززت مع وصول محمد علي مع بداية القرن التاسع عشر وابتعاثه للنجباء من أبناء مصر إلى الغرب وخاصة فرنسا. وتعززت مرة ثانية مع وصول الاحتلال البريطاني لمصر وأجزاء أخرى من الوطن العربي والإسلامي.

وقاد راية الحداثة المستشرقون الغربيون وقادها معهم، ثم من بعدهم المستشرقون العرب، والفئة الأخيرة من أبناء جلدتنا لكنهم يعيشون داخل منظومة الثقافة الغربية ويؤدون من الداخل الدور الذي كان يؤديه المستشرقون الغربيون من الخارج. والأحكام التي نطلقها هنا لا تدعى المطلق، ولكنها تأخذ بالاتجاه الغالب.

وقد لقيت الحداثة رواجاً لدى بعض النخب الثقافية بصفة عامة، ولدى تلك التي تسيطر على منابر الخطاب الثقافي، وعلى وسائل الإعلام والنشر بصفة خاصة، بل إن تلك الوسائل قد هيئت لتلك الفئة عن قصد. (١٨)

ومن سوء الحظ أن الذين قدموا الحادثة إلى الناس قد اتخذوا مدخلا يناهض أهدافهم ويهدر كل جهودهم، ويضيع الفرصة أمام تجربة الحادثة العربية للاستفادة من الحادثة الغربية واليكم أهم الأسباب:

لقد قدم منظرو الحادثة دعوتهم إلى الناس على نحو يدعو إلى القطيعة مع الدين، ومع التراث. وفهم الناس من هذه الدعوة أن الانتماء إلى الحادثة يقتضي إعلان البراءة من الماضي وإعلان الحرب على التراث بمفهومه العام وعلى التراث الإسلامي بمفهومه الخاص. ولم يهتم الحادثيون من التراث إلا بالموروث الكلامي وبالجو التاريخي بين تهافت الفلاسفة، وتهافت التهافت. وبالإسهام العلمي الإسلامي في الحضارة الأوروبية. وكان الأجدر أن يُنصَبَّ الجهدُ على بيان إنجاز العلماء المسلمين من أمثال الرازي وابن النفيس والبيروني والطوسي وجابر بن حيان والخوارزمي والخيّام.. وغيرهم من العلماء الذين أسسوا للحضارة العلمية الإنسانية.

وقد واجهت دعوة المستشرقين العرب والمسلمين من أمثال سلامة موسى وطه حسين وغيرهما مناهضة وصدودًا كبيرين، مما جعل الحادثة تنكفي دون أن تحقق هدفها الذي أعلنته، ولم تقدم للفكر العربي شيئاً ذا بال. أما الحادثة بمعناها الفلسفي السالف الذكر فهي مناهضة للفكر الديني عمومًا، ولل فكر الإسلامي على وجه الخصوص.

ومن أهم أسباب انكفاء الحادثة، ومناهضة معظم مظاهرها أن منظري الحادثة قدموا مع دعوتهم إلى مقاطعة التراث بديلاً جاهزاً هو الانخراط في موكب الغرب الحضاري، وربط مستقبل الأمة بالمستقبل الأوروبي ثم الأمريكي. مما جعل الناس ينتفضون متسائلين في استنكار: من نحن؟ وما هويتنا؟ وماذا يجب أن نكون؟

ربما كان من أكبر أخطائهم أنهم وهم يحاربون التراث لم يوضحوا الفارق بين التراث وبين القرآن والسنة، وتركوا الناس يعتقدون أن القرآن والسنة من التراث وكل ما يجري على التراث يمكن أن يجري على القرآن والسنة. كما انطلق بعض دعاة تنقية التراث إلى اعتبار القرآن الكريم نصاً تاريخياً! وظهرت دراسات تناقض القرآن على ضوء نظرية الثابت والمتحول، وتجتهد في التفسير والتأويل عن غير دراسة ولا علم، بحجة فتح باب الاجتهاد. وقد انفتح الباب ودخل منه من أفتى بتحليل

الحرام وتحريم الحلال، تحت لافتة القراءة المعاصرة للنصوص أو القراءات النقدية، أو المراجعات التاريخية، الأمر الذي جعل الناس يرتابون في دوافع السلوك وغايات هذه الدراسات والبحوث التي تستمد مرجعيتها من علماء الغرب الذين أعلنوا كراهيتهم للخصوصية الثقافية، أو الاستثناء الثقافي الذي يعتمد على جوهر ثابت، ذلك الجوهر الذي عجزوا عن هزيمته مرارًا وتكرارًا.^(١٩)

كان من أكبر دواعي هزيمة أنصار حركة التنوير الحداثي أنهم لم يختاروا لدعوتهم من التراث إلا الإشكالي من الأدبيات الإسلامية، والذي كان مثار فتنة واختلاف بين الناس عبر القرون. فبدلاً من تنقية التراث الماضي من الشوائب، وإحياء كل ما هو عقلائي ومفيد للحياة، أطلقوا الأفكار المريبة إلى أن القرآن هو النص الوحيد الذي لا شك في مرجعيته، ولكن السنة مشكوك في مرجعيتها! لكن هذه الدعوة ووجهت بقوله تعالى في القرآن نفسه: [وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا] (الحشر: ٧)، وفشلت هذه المحاولة أيضاً.

لقد نشطت دعوة الحداثيين في اعتماد العامية بدلاً من الفصحى في الكتابة في وسائل الإعلام، كما نشطوا إلى الدعوة للحادثة في الفنون والآداب والموسيقى. وبدأت بعض وسائل الإعلام في تنفيذ ذلك. وراح عدد من كتاب الحداثة يتسابقون إلى إصدار الروايات والكتب والبحوث والأشعار بالإنجليزية والفرنسية، وتزامن ذلك مع حركة نقدية نشطة تعتمد المناهج الغربية الحديثة من البنوية والتحليلية والتفكيكية وغير ذلك من المدارس الغربية التي لا تكاد تصل إلى العرب والمسلمين حتى تكون قد انتهت صلاحيتها في الغرب.

وحين انتهى عصر الحداثة في الغرب وبدأ عصر ما بعد الحداثة، لم يعد دعاة القطيعة المعرفية مع التراث يجدون ما يقولون لأمتهم التي لم تدخل الحداثة كي تنتقل إلى ما بعد الحداثة.

وهكذا ضيع الحداثيون على الأمة فرصة التحديث العقلائي الإيجابي بدعوتهم إلى المقاطعة المعرفية مع تراثهم - الأمر الذي يهددهم باقتلاع جذورهم الثقافية - وبفرضهم الحداثة الغربية على الثقافة العربية الإسلامية وتجاهل خصوصيتها، ومرجعيتها واستثنائها الثقافي، واعتبارهم العودة إلى التراث سبب تخلف الأمة! وتجاهلهم العناصر المشرقة للثقافة الإسلامية، وانكبابهم على القضايا والمسائل الخلافية والمعارك الكلامية وبمعركتهم مع التراث الإسلامي مع ترك مفهومه عاماً ليشمل القرآن والسنة، واتسعت المعركة مع الجميع.

كان من أهم أسباب إشكالية الحادثة وما بعدها مع الثقافة العربية الإسلامية، أنها كانت تجربة نخبوية متعالية- كما قال الدكتور رياض نعان أغا- فبدلاً من أن تتقرب من المجتمع العربي الإسلامي بالاحترام الضروري لمعتقداته وتقاليد وأصول ثقافته، استخدم بعض الحداثيين لغة هجائية وصلت إلى حد البذاءة في بعض الأعمال التي تنتمي إلى "قلة الأدب" أكثر منها إلى الأدب. بالإضافة إلى ذلك كان السلوك الشخصي لبعض الحداثيين لا يدعو إلى الاحترام ولا ينسجم مع الوجدان العام ولا مع القيم الإسلامية.^(٢٠)

وإذا كان هذا كله قد أدى إلى تجسيد نوع من القطيعة مع الثقافة الغربية عموماً، كما أدى إلى إخفاق تجربة الحادثة العربية إلا أن ذلك لم يمنع بعض المخلصين أن يعملوا في صمت دون أن يدعوا إلى الحادثة الغربية ولا إلى ما بعدها، وإنما يعملون على نشر الوعي الحقيقي الذي تسطع أنواره من جوهر الأمة وتصورها العام للألوهية والكون والإنسان والحياة. هؤلاء هم الذين قدموا للأمة مجموعة من أجمل الأعمال كما حفظوا مئات من الكتب العظيمة في التراث، دون دعوة منهم إلى العيش في الماضي بأثر رجعي، وترجموا كثيراً من الكتب الغربية والشرقية المفيدة، وبذلك جمعوا بين الأصالة والمعاصرة في آن.^(٢١)

ازدواجية التربية والعقل والثقافة:

وأسهم بعض التربويين في إجهاض الحادثة العربية الإسلامية عن طريق نقل الشجرة التربوية الغربية والأمريكية منها على وجه الخصوص، والتي نبتت في تربة المدرسة المادية الطبيعية، وعملوا على استنساخها في التربة العربية ذات الأصول الإنسانية الإسلامية! فكانت النتيجة مسخاً مشوهاً لكلتا الحضارتين الغربية والعربية.

ورغم أن مناهج علم التربية المقارن ترى أن التربية شجرة لا تنبت إلا في تربتها، ولا تنمو إلا من ربي أهلها، إلا أن الحداثيين من التربويين أمعنوا في ترجمة الكتب الغربية في أصول التربية، وعلم النفس، والمناهج وطرق التدريس، وإعداد المعلمين وتدريبهم، وصبوا كل ذلك في أدمغة المتعلمين الذين وجدوا فجوة هائلة بين النظرية والتطبيق، وبين ما يقوله المدرسون وما يقومون به بالفعل، فضعفت ثقتهم بالمعلمين، وقلت قيمة المدرسة في أعينهم، وخف وزن التربية والتعليم في

نفوسهم، وثقل وزن الامتحانات والحصول على الدرجات والشهادات، وانتهى بنا الحال إلى ما نحن عليه الآن.. لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء!

وإمعانا في السير في هذا الطريق حتى آخره، لجأ معظم التربويين إلى أصول التربية الغربية، وقاطعوا أصول التربية العربية الإسلامية وأصول علم النفس في التصور العربي الإسلامي، وقاطعوا التراث، ونظروا إليه باحتقار، وأسماوا مجلداته "الكتب الصفراء" وأسماوا محاولات قراءته للاستفادة مما هو مفيد فيه بأنها عودة إلى الظلامية والتخلف، ومحاولة للعيش في الماضي بأثر رجعي!.. وهكذا أفقدنا الحداثيون في مجال التربية فرصة الحداثة وتجربتها التي ينبغي أن تبدأ من أصولنا وخصائص شخصيتنا، ثم تتطرق إلى الآفاق الرحبة للكون والإنسان والحياة، فكانت النتيجة أننا فقدنا الأصالة والمعاصرة في ذات الوقت.

ولقد اتسمت التربية العلمانية -التي جاءت إلى العالم العربي لأول مرة مع غزوة نابليون مصر عام ١٢٣١هـ الموافق ١٧٩٨م- باستهدافها العقل، واستبدال الفكر، وتغيير الهوية، بالإضافة إلى احتلال الأرض، ونهب الثروة، واستعباد الإنسان. وكانت العلمانية هي الوافد الجديد في ركاب الغزاة.^(٢٢)

ومن ذلك التاريخ وحتى اليوم، ومن مصر إلى العراق، وفي كل موقع من بلاد الإسلام قامت فيه للاستعمار الغربي دولة وسلطة، أخذ هذا الاستعمار يحل النزعة العلمانية في تدبير شئون الدولة والمجتمع وتنظيم أحوال العمران -شيئاً فشيئاً-، محل الشريعة الإسلامية، ويزرع القانون الوضعي العلماني في مكان الإسلام وفقهه ومعاملاته، وما يزال الصراع مستمرا في جميع أنحاء الأمة.

يمكن القول باختصار: إن الحضارة الغربية تدور في إطار نموذجين: واحد آلي، والآخر عضوي، يحوى كل واحد منهما صورة مجازية مختلفة: العالم كآلة، أو العالم ككائن حي. والصورتان - رغم تعارضهما الظاهر - متقاربتان تماماً داخل إطار المرجعية المادية الكامنة.. فهما يحلان مشكلة النسق ووحدته ومصدر تماسكه، ومصدر حركته واتجاهه، ولكن كلاهما يؤدي إلى الانغلاق والواحدية.

والإنسان داخل النسقين إنسان طبيعي/ مادي، جزء من كل طبيعي/مادي. وهو كلٌّ يدور بشكل آلي في المنظومات المادية، وينمو بشكل عضوي في المنظومات العضوية. ولكن الإنسان في كلتا الحالتين كائن طبيعي لا حول له ولا قوة.

وما بعد الحادثة آخر محاولة للانفلات من الرؤية العضوية/ الآلية المغلقة، ولذا فهي تعلن سقوط المركز، واختفاء الذات، والموضوع، والاتجاه، والمرجعية. ولكن ما نجم عن هذا ليس انفتاحاً وتحرراً للإنسان، وإنما تفتتت في الكون، وغياب لأية مرجعية، وضمن ذلك المرجعية الدينية والمرجعية الإنسانية؛ أي أنها خروج من الثنائية الصلبة، وسقوط في السيولة الشاملة^(٢٣).

أننا نرى ثمة farkاً جوهرياً بين الإنساني والطبيعي، وأنه لا يمكن تجزئة النشاط الإنساني وتفتيته، وتشريح كل مجال بمعزل عن المجالات الأخرى^(٢٤).

كما نرى أن ثمة ترابطاً بين اللغوي والديني والنفسي، بل ثمة ترابط بين كل مجالات النشاط الإنساني. وقد حان الوقت أن ندرك هذا الترابط، وأن ندرس هذا الترابط، وأن ندرس الظواهر التي من حولنا في ترابطها وتشابكها وتراكيبها، وألا نُسْقَط في التفسيرات الأحادية، وألا نتصور أنه يمكن دراسة النشاط الاقتصادي - فعلاً - بمعزل عن النشاط الديني أو الجمالي أو الأخلاقي أو النفسي.

إننا يجب ألا ننصاع إلى بعض الأوساط التي تَتَرَيَّأ بلباس العلمية والموضوعية، وباسمهما تدعو إلى عدم الخلط بين المجالات المختلفة للنشاط الإنساني، وعدم الالتفات إلى المفاهيم والثوابت الدينية والإنسانية والقيمية؛ ففصل النشاطات الإنسانية عن المعايير الأخلاقية يؤدي إلى تفتت الظواهر الإنسانية، وإلى ضمور المرجعية الإنسانية، ثم اختفائهما، وبذا تُصبح العلوم الإنسانية غير إنسانية، وغير أخلاقية.

وقد تأكد هذا اللون من الفكر على يد محمد علي وإلى مصر سنة (١٨٠٥)، عندما أوفد أعداداً كبيرة من الطلاب النابهين في بعثات تعليمية إلى فرنسا زعيمة العلمانية في العالم الغربي، وعلى يد هؤلاء تم تحويل التعليم الرسمي للدولة المصرية من التعليم الأزهري الإسلامي إلى ما يسمى بالتعليم الحديث المبني على أساس المناهج الغربية كما تم في المقابل إفقار التعليم الإسلامي الأزهري في جميع مجالاته، كما تم محاصرة خريجيه بإغلاق أبواب العمل والترقي أمامهم.

منذ ذلك الوقت بدأ يبرز في العالم العربي نظام حديث في التعليم يقوم على الفصل البطيء بين الدين والحياة بجوار التعليم القديم الذي يعتبر أن الدين هو المنهج الذي يوجّه أمور الحياة. وبدأ هذا النظام ينمو بالتدريج في البلاد العربية والإسلامية إلى أن أصبح هو النظام الرسمي للدولة.

إن النظام القديم الذي يعتمد على التصور العقيدي والتصور الشرعي في بناء التصور الاجتماعي ما يزال مستمرا، وقد بدأ نظاما للتحديث والتطوير مع بداية الستينيات من القرن العشرين، ولكن في ضوء الثوابت العقيدية. فالتعليم في الأزهر على سبيل المثال قد أدخل العلوم الحديثة إلى مناهجه فصار يجمع بين الأصالة والمعاصرة، وكذلك فعلت جامعة القرويين في المغرب العربي وجامعة الزيتونة في تونس.

لقد بدأت الكنيسة منذ فترة في العودة التدريجية إلى أصول الكتاب المقدس، بالربط بين الكنيسة والحياة. وأبرز مثال على ذلك ما تم خلال الفترة البابوية للبابا يوحنا بولس الثاني الذي توفي في أبريل سنة (٢٠٠٥م)، حيث كانت مواقفه حاسمة في ربط تعاليم الكنيسة بمواقف الحياة ومشكلاتها على المستوى العالمي. والآن يمكن رؤية بداية رحلة العودة إلى الأصول مع الاستفادة من بعض النتائج العلمية المعاصرة على مستوى البحث النظري على الأقل.

الهوامش

- عبدالوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (جزءان) القاهرة، دار الشروق. ٢٠٠٢م، ص ٧.
- المرجع السابق.
- المرجع السابق، ص ٩.
- انظر: محمود محمد شاكر: رسالة "في الطريق إلى ثقافتنا"، كتاب الهلال، العدد (٤٢٢)، أكتوبر ١٩٨٧.
- على أحمد مدكور: فلسفة التربية: أصولها وتطبيقاتها، القاهرة: لونجمان، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م، ص ٥٥٨.
- المرجع السابق، ص ٥٦٢.
- عبدالوهاب المسيري "اللغة والمجاز، بين التوحيد ووحدة الوجود، القاهرة، دار الشروق، ط ٣، ٢٠١٠م، ص ٢٩.
- المرجع السابق، ص ٢٩-٣٣.
- المرجع السابق، ص ٤٢.
- المرجع السابق، ص ٧٢-٧٤.
- مصطفى عبده: فلسفة الجمال ودور العقل في الإبداع الفني، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٩م، ص ٢٣.
- السيد ياسين: العولمة والطريق الثالث، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٩.
- عبدالوهاب المسيري: اللغة والمجاز، مرجع سابق، ص ٤٣.
- على أحمد مدكور: النظريات اللغوية وتطبيقاتها التربوية، القاهرة، لونجمان، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م، ص ٨٦-٨٧.
- عبدالوهاب المسيري: اللغة والمجاز، مرجع سابق، ص ١٧٠-١٧٥.
- انظر: على أحمد مدكور: التربية وثقافة التكنولوجيا، القاهرة، دار الفكر العربي، ط ٣، ١٤٢٥هـ، ٢٠١٤م.
- عز الدين أبو الخير كزابر: مقدمة في أصول العلوم الاجتماعية والإنسانية، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص ٥٣٦-٥٤٢.

علي أحمد مذكور: الهوية الثقافية: المفاهيم والأبعاد والقيم، القاهرة، لونغمان، شركة أبو الهول للنشر، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م، ص ١٦-١٨.

المرجع السابق.

رياض نعيان أغا: الوطن، العدد ٩٢١، مسقط، سلطنة عمان.

علي أحمد مذكور: الهوية الثقافية، مرجع سابق، ص ١٧.

علي أحمد مذكور: تطوير مناهج التربية، القاهرة، لونغمان، شركة أبو الهول للنشر، - بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م فصل الأهداف.

عبدالوهاب المسيري: اللغة والمجاز، مرجع سابق، ص ٤٣.

المرجع السابق، ص ٦-٧.