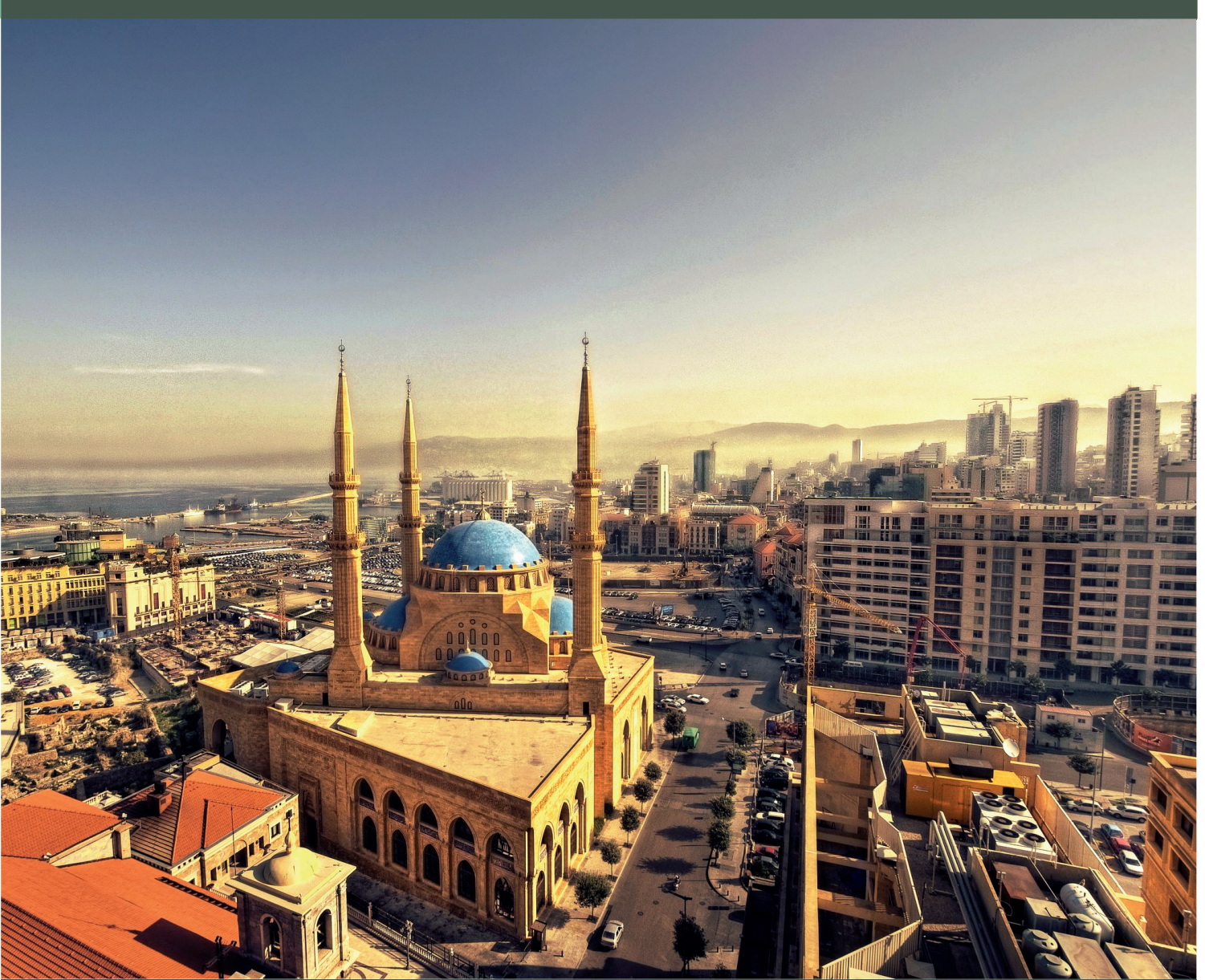


القداسة في ضوء الحداثة.. تأهيل أم تأييد؟



الأسعد العياري
باحث تونسي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الملخص:

نتناول في هذا البحث مقارنة معرفية نقدية تتعلق بمنزلة المقدّس في الفكر الحدائى، هل هو تأصيل لهذه المنزلة أم تأبىد لها؟ وهو ما يدفعنا إلى تتبّع الروابط الممكنة والمستحيلة بين ظاهرة دينيّة تسعى جاهدةً بكلّ مقوّماتها وأدواتها إلى تأصيل صفة القداسة وإحاقها بمفاهيم من جنس الوحي والنبوة والملائكة والذات الإلهيّة، وبين فكر حدائى يتحيّز فيه مبدأ تأبىد السلف شرطاً أساسياً من شروط إمكان الالتحاق بركب الحدائى، وتحرير العالم من سجن الأسطورة والخرافة، والانتقال من أغلال السحر والفتنة والدهشة إلى عالم تحكمه العقلانيّة الفرديّة والحقيقة الماديّة.

وقد قسمنا البحث إلى قسمين كبيرين، يطرح المبحث الأول سؤال نظريّة المعرفة في الفكر الحدائى وكيف لها أن تكون، وذلك من خلال البحث في منزلة الدين في ضوء الحادثة وإمكانية إخضاع المقدس بمختلف تحليلاته إلى أفعال القراءة والنقد والتأويل.

أما المبحث الثاني، فيختصّ بالنظر في طبيعة العلاقة بين القداسة والحداثة، هل هي قائمة على التعاقد أم على التفارق؟. وهو ما يدفعنا في مرحلة لاحقة إلى البحث في منزلة الإنسان في الكون والمتراوحة بين المركزية الفردية وبين التبعية لمحورية الذات المتعالية، فالى أي مدى يبني الفكر الحداثي تصوّراته المعرفية على أنقاض الفكر السلفي التراثي؟ وهل يمكن للحداثة العربية أن تستجيب إلى سدّ الفراغ الذي يطفو على صفحات المقدّس كلّما أمعنا النظر وإعادة النظر في أصوله وفروعه؟

مقدمة

هل الحادثة في العالم العربي ضد الدين بجميع رموزه ومقدّساته ومضامينه؟ هل علّة الفكر العربي المعاصر كلها مختزلة في موت الربّ بوصفه حالة تحدّ لقراءات حضارية مفعمة بالإيمان والروحانيات ومحكومة بأفكار عظيمة وقيم مطلقة على حد زعم أصحابها؟ !! علينا في البداية أن نتدرب على العدميّة وأن نختبرها قبل أن نذهب إلى اكتشاف ماهية مفهوم الحادثة المستجّدة في العالم العربي والوصول إلى حقائق غير مدرجة في مصنفات الوحي داخل مملكة الربّ.!

لكن التساؤل الذي يبرز في هذا المجال غير ذي معنى وغير ذي جدوى هو؛ هل الحادثة أعراض ناجمة عن غياب أعمق للمعنى وغياب فادح لأجوبة ما تزال هي الأخرى جاهلة للمعنى حول أسرار الكون وميتافيزيقا الوجود، أم الحادثة هي حالة اعتيادية لكل مجتمع بشري يتأثر بكل شيء طيلة الوقت وعلى مدار الزمن؟.

من اليسير أن نركن إلى حلّ مثالي يقول برفاهيّة الحياة لدى الإنسان الأعلى بعد أن نعلن موت الإله كما الفيلسوف «نيتشه»، ومن اليسير أيضًا أن نزع من البداية أنّ الحادثة العربيّة قدّمت لنا أنبياء جدًّا بالمفهوم المثالي للكلمة، جاؤوا إلى عصرنا من أجل إنقاذ الكلمة والمعنى من الأدوات التي ورثها الإنسان ليحيا بها والتي تتغذى بالإيمان المجرد والروحانيات الغيبيّة، وبهذه المزاعم تصبح الحضارة التي مولّها أبولو Apollo ثقافة استبدادية بالأساس. ومهما كانت الدواعي والأسباب أو ما تتّخذ الأسباب من أشكال، فالحادثة هي جزء من حقيقة عصرنا.

ونتناول في هذه الورقة العلمية مقارنة معرفية نقدية تتعلق بمنزلة المقدس في الفكر الحدائي، هل هو تأصيل لهذه المنزلة أم تأييد لها؟ الأمر الذي يدفعنا إلى تتبع الروابط الممكنة واللاممكنة بين ظاهرة دينية تسعى جاهدة بكل مقوماتها وأدواتها الى تأصيل صفة القداسة وإحاقها بمفاهيم من جنس الوحي والنبوة والملائكة والذات الإلهية وبين فكر حدائي يتحيز فيه مبدأ تأييد السلف شرطاً أساسياً من شروط إمكان الالتحاق بركب الحداثة، وتحرير العالم من سجن الأسطورة والخرافة، ومن أغلال السحر والفتنة والدهشة الى عالم تحكمه العقلانية الفردية والحقيقة المادية.

وقد قسمنا البحث إلى قسمين كبيرين، يطرح المبحث الأول سؤال نظرية المعرفة في الفكر الحدائثي وكيف لها أن تكون، وذلك من خلال البحث في منزلة الدين في ضوء الحداثة وإمكانية إخضاع المقدس بمختلف تجلياته إلى أفعال القراءة والنقد والتأويل.

أما المبحث الثاني، فيختصّ بالنظر في طبيعة العلاقة بين القداسة والحداثة، هل هي قائمة على التعاقد أم على التفارق؟. ولا يتسنى لنا ذلك إلاّ بدراسة موقع العقيدة في الفكر الحداثي ومقارنتها بموقعها في الفكر

الإسلامي للوقوف على فرضيات تحويل ما هو تاريخي إلى مطلق، وإكساب صفة المحايث الجزئي لكل ما هو مفارق كلي. وهو ما يدفعنا في مرحلة لاحقة إلى البحث في منزلة الإنسان في الكون والمترابحة بين المركزية وبين التبعية لمحورية الذات المتعالية، فإلى أي مدى يبني الفكر الحداثي تصوّراته المعرفية على أنقاض الفكر السلفي التراثي؟ وهل يمكن للحادثة العربية أن تستجيب إلى سدّ الفراغ الذي يطفو على صفحات المقدّس كلّما أمعنا النظر وإعادة النظر في أصوله وفروعه؟

المبحث الأول: نظرية المعرفة في الفكر الحداثي

مثّل ظهور مفهوم الحادثة في الفكر الإنساني لحظة مربكة للعقل البشري ولمنجزاته المعرفية المحكومة بعصور الإقطاع والأصولية الدينية والتعصّب والاستبداد السياسي.

والمتملّ في الصيرورة التاريخية لنشأة هذا المصطلح وتطوّره يلحظ أنّ البدايات تعود أساساً إلى القرن الثامن عشر ميلادي حسب المفكر الألماني **يورغن هابرماس**¹، وما يحمله هذا القرن من تجسيد فعلي وعميق لتطوّر العلوم والمعارف أدّى إلى إعلان راية عصر الأنوار بما يحمله من مكتسبات صنعت الحضارة الحديثة للبشرية، فاستحالت الحادثة في هذا المرجع الزمني والمعرفي وهو زمن البدايات، ضرباً من الانطلاقة الفكرية القائمة على معنى التجاوز لكل ما هو خرافيّ وأسطوريّ، ولم ترتق الحادثة إلى مصاف المشروع الفكريّ والفلسفيّ المشبع برؤية متكاملة وغير مجزأة عن الإنسان والكون إلّا في النصف الأول من القرن العشرين²، بحسب ما حدّده الباحث الأمريكي (**فريدريك جيمسون**).

وبسبب من ذلك لم يكن ظهور مصطلح الحادثة وليد لحظة زمنية معيّنة ومحدّدة، وإنّما خضع هذا الظهور إلى مراحل تاريخية عديدة، وأسهمت في بلورة هذا المصطلح وتشكل معناه مجموعة من العوامل المتنوّعة التي ساعدت على ضبط مفهوم الحادثة واكتمال مشروعه³ ليكون في النهاية نتاجاً طبيعياً لصيرورة العقل البشري وحركيته المادية في معركته المباشرة والدائمة ضد الجهل وتكبيل عقل الإنسان وسلوكياته بخرافات السحر والقدريّة والجبريّة، وضد الاستغلال الديني المتطرّف الذي مارسه الكنيسة في أوروبا في ظلّ نصوص مقدّسة جعلت من اللاّهوت علماً لجميع العلوم، «ومن جميع المعارف الممكنة امتداداً للعلم الوحيد، اللاّهوت»⁴. فاستقرت الحادثة مفهوماً شاسعاً يعبر عن نمط في التفكير المتميز الحضاري الذي

1 **يورغن هابرماس**، فيلسوف ألماني معاصر ولد في ألمانيا عام 1929 م، نشر كتاباً مهماً في بدايات حياته تحت عنوان «المعرفة والمصلحة» عام 1947 تحدث فيه عن العلاقة الكائنة بين المعرفة العلمية التكنولوجية ومصلحة الطبقة البرجوازية الرأسمالية السائدة، ثم عمّق أفكاره بنشر كتاب «العقل والمشروعية» الذي سلط فيه الضوء على الملابسات السلطوية والمصلحية للعقل وللادين، ثم أصدر كتابه الضخم «الخطاب الفلسفي للحداثة» الذي هاجم فيه بشدة فلاسفة ما بعد الحداثة.

2 انظر **باسم علي خريسان**، ما بعد الحداثة، طباعة دار الفكر، دمشق، 2004، ص ص 21-22

3 انظر المرجع السابق، ص ص 22-23

4 المرجع السابق، ص 25

يتعارض مع النمط التقليدي، يعني جَدلاً أن نتحدّث عن الجَدّة في مقابل القدم والقدامة، ويقال: «هذا الفتى حديث السنّ إشارة إلى صغر سنّه»⁵.

وقد تعدّدت التعريفات والتوصيفات لمصطلح الحادثة في الوطن الأصل الفكر الغربي واستقرت في معنى النظرة الشاملة للعالم، ترى الإنسان الفرد في إرادته وفكره هو المطلق بحيث لا يخضع لأي سلطة أخرى سوى سلطة العقل، وما الحادثة إلا «عقلنة وتنظيم وضبط للحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية ضبطاً عقلانياً»⁶. ولا يتأتى ذلك إلا بإشاعة مبادئ العقلانية والفردانية والمادية في دراسة لا المفردات الوجودية الخارجية كالجسم والطبيعة والمجتمع والتاريخ وإنما الوجود بكليته، وقد تسلّلت الحادثة إلى الفكر العربي حيث وجدت تربة خصبة سرعان ما نمت وتنامت مع بعض المفكرين العرب أمثال؛ **عبد الله العروي** من المغرب و**علي أحمد سعيد أدونيس** من سوريا و**حسين مروّة** من لبنان وغيرهم ممّن دعا إلى ضرورة تجديد المعارف والمناهج وإعادة النظر في الموروث الديني والأدبي واللغوي. «فمبدأ الحادثة هو الصراع القائم بين السلفية والرغبة العاملة لتغيير هذا النظام»⁷، وبذلك تسربت الحادثة إلى العالم العربي في لحظة زمنية من التفاعل والتصادم بين موقفين مختلفين وعقليتين متباعدتين في المنطلقات والرؤى.

المطلب الأول: الدين في ضوء الحداثة

حين تجاوزت المؤسسة الكنسيّة في أوروبا حدود فاعليتها الدينيّة وسيطرت على كلّ ما هو علمي واقتصادي واجتماعي، لم يقتصر دورها على المعتاد والمتعارف المتّصل بالمعتقدات والطقوس والشعائر والأخلاق في سياقها السماوي المسيحي وإنّما طالت جميع المجالات المتعلقة بمدينيّة الإنسان وسيطرت عليها؛ فكان لابدّ من تطور وجودي جديد يمنع اكتساح الدين وامتلاكه لمصير الإنسان في جُلّ أبعاده الأنطولوجية. فكانت الحادثة صدمةً للدين وزلزلاً أخرج أثقاله من على كاهل المؤمن وأعطاه القدرة على أن يتمردّ على هذه القوى الخارجيّة التي استعبدته ولا يملك تجاهها إلّا الخضوع⁸، وأن يعلي من شأن الحرية الفرديّة ومن قدرة الفكر البشري على الإبداع، وحسبنا أنّها مبادئ مشتركة بين الأديان التوحيدية شرّعت للإرادة الفرديّة ولفاعليّة العقل في التمييز والإنجاز والابتكار. والسؤال المطروح هنا؛ كيف تفاعلت الحادثة مع المقدّس الإسلامي؟ هل أسهمت في إعادة تأصيله بأدوات ومقولات جديدة ام استحال هذا التّأصيل وتحوّل المقدّس من المطلق إلى المحسوس ومن السماوي إلى الأرضي ومن المفارق إلى المتعاقد؟ أسئلة عديدة نحاول أن نقترّب منها من خلال تناولنا للمشروع الحداثي في العالم العربي وللوحدات المكوّنة لهذا التفكير، وقصدنا

5 إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، إسطنبول، تركيا، د.ت، ص 160

6 خريسان (باسم علي)، دفاعاً عن الحادثة، ص 73

7 أحمد سعيد (علي)، الثابت والمتحول، دار الساقي، ج3، 2001، ص 9

8 انظر، باسم على خريسان، ما بعد الحداثة، ص 28

من وراء ذلك أن نتلمّس صيرورة العلاقة بين الدين والحادثة وأن ندرك جيّداً ما يعنيه «شعور العقل بإرهاب أسطوري تجاه الأسطورة الدينية»⁹.

إنّ شكل التواصل بين عالم السماء وعالم الأرض يكون عبر المقدس في الإسلام ونعني بذلك (الله والقرآن والأنبياء والرسل والملائكة). وقد سعى الفكر الإسلامي إلى تأصيل هذه الثوابت والمرتكزات في مواضع شتّى من الذّكر الحكيم لا تقبل غير القراءة والترديد¹⁰. وهذا المعنى يفرض على الإنسان أن يسجد لكلّ ما هو مطلق ومتعال ومقدّس في الإسلام، والحقيقة لا تكتسي مشروعية أو مصداقية خارج إطار هذه المقدّسات، في حين يرى الفكر الحداثي أنّ الحقيقة تبدو بعيدة عن هذه الحدود والمقامات، وصار لزاماً على العقل العربي أن لا يتورّط في الفهم الميتافيزيقي الذي تعود على إنتاجه وأن يخرج عن الأطر التقليدية وأن يكفّ عن الإنصات إلى خطاب السماء التي تتحكم مجازاً في لغة الحوار ومقاصده، «لا يمكن أن تنهض الحياة العربية ويبدع الإنسان العربي إذا لم تنهدم البنية التقليدية السائدة للفكر العربي ويتخلص من المبنى الديني التقليدي الاتباعي»¹¹. ومن هنا يتبيّن لنا أنّ الحادثة التي نادى به روادها في العالم العربي لا ترى أنّ الحضارة الإسلامية قامت في شموليتها على قوانين النصّ وضوابطه لأنّ أشكال التدين مرّت بمراحل مختلفة وتنوّعت بحسب المحطّات التاريخية وتطوّر الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، وإنّما قامت الحضارة على مبدأ التنوّع والتعارض، فتحرّك القديم يشكّل خلخلة للموجود وللمألوف،¹² على حد قول المفكر الفرنسي هونري لوفيفر. فالنصّ الواحد يمكن أن يفهم بوجه مختلف ومتعدّد بعيداً عن مراد قائله، وهذه الفكرة مثلت تمهيداً لإطلاق مقولة الحادثة القائلة بأنّ النصّ الواحد ينبغي أن يكون له من المعاني بعدد قرّائه.

فهل الحادثة موقف حديث في الله والإنسان والوجود؟.

لقد سعى الفكر الإسلامي منذ نشأته إلى تأصيل قاعدة أنّ الدين هو وحي سماويّ ملقّى على صدور الأنبياء حملة الوحي، وإنّ الاختلاف الحاصل بين الأديان الكتابيّة التوحيدية يعود في الأصل إلى حرص الوحي السماوي على الانسجام التام مع الواقع البشري الذي يتنزّل الوحي فيه بإذن ربّه. أمّا الفكر الحداثي فاستعاض عن هذه القاعدة بأنّ قلّص من المسافة الفاصلة بين المطلق والأرضي وأنزل الدين من عرشه الغيبي إلى مرتبة التجربة البشريّة ونسج لفكرة الوحي عباءة مطرّزة بالإيحاءات المتأثّرة بالأبعاد البشريّة للنبيّ محمّد¹³. وبسبب من ذلك فإنّ جميع المقولات التي يفرزها الدين مجبولة على النقد والنقاش ولا يمكن أن تكون داخل الممنوع عنه وغير المسموح التفكير فيه أو دائرة المسكوت عنه، سواء في المسائل الاعتقادية

9 Horkheimer (Max) et Th. Adorno; La dialectique de la raison, P 45.

10 للتوسع انظر، صدر الدين القبانجي، لمحات في نقد الفكر الحداثي، مكتبة النجف الأشرف، 1430 هـ، ص 50

11 أحمد سعيد (علي)، الثابت والمتحول، ص 13

12 انظر، هونري لوفيفر، ما الحادثة، ترجمة كاظم جهاد، دار ابن رشد للطباعة والنشر، 1983

13 انظر، صدر الدين القبانجي، الإسلام وإشكاليات الحادثة، النجف الأشرف، ط 1، 1430 هـ، ص 147

أو المسائل التشريعية، «ومن حقّ الفكر البشري أن يقبل ما يشاء ويرفض ما يشاء»¹⁴. وفي ضوء هذه الحقيقة تغيب المحرّمات الفكرية ويسقط طابع القداسة عن كلّ ما هو مقدّس فوق النقد، ليصبح في متناول الفكر الإنساني الذي يمتلك حقّ مساءلة جميع المعتقدات وجميع التشريعات من أجل الوصول إلى الحقيقة التي تسهم في تجديد قراءة النصّ الدينيّ دونما تضيق، وبصورة تتناسب وروح العصر وتتواشج مع وسائل الحاضر للحياة الإنسانية، وهو ما يضمن استنطاق النصّ المقدّس الإسلامي بما يتلاءم مع أفكار الواقع المعاصر في مواضيع المرأة والحدود وحقوق الإنسان، وهي تشريعات تبرهن على أسبقية الإسلام زمنيًا في تأصيلها وتقييدها¹⁵.

المطلب الثاني: المقدّس وأفعال القراءة والنقد والتأويل

تبدو الحاجة ملحة إلى إعادة النظر في مرتكزات النصّ المقدّس ورهاناته الدينية بوسائل جديدة وأدوات منهجية حديثة، وقد ظهرت في ثمانينات القرن الماضي محاولة جادة للمفكر محمد أركون في قراءة التراث الإسلامي وتأويل النصّ الدينيّ إذ اتسعت حدود القراءة باستخدام المناهج الحديثة في التحليل والتفسير والتأويل وخصوصًا اللسانيات، ولم يهدف من وراء هذه القراءة العلمية إلى نزع القداسة وصفة الوحي عن النصّ الديني، كما لم يهدف إلى إزالة الآثار الروحية الإيمانية عن معاني هذه النصّ¹⁶. وإنّما سعى إلى إعادة النظر في قداسة النصّ والكشف عن آليات تعاليه بالنظر في طبيعته اللغوية وصيروريته التاريخية ومعرفة مراحل تشكّله وظروف صياغته¹⁷. وقد اصطدم هذا التيار الفكري الطارئ على الذهنية العربية الإسلامية بالعديد من الهجمات الفكرية الموجهة ضدّ دعاة الحداثة في العالم العربي وصلت إلى حدّ الاتهام بالردة والزندقة والكفر، «فالحداثة تدلّ اليوم على مذهب فكري جدي يحمل جنوره وأصوله من الغرب، بعيدًا عن حياة المسلمين بعيدًا عن حياة دينهم ونهج حياتهم، وظلال الإيمان والخشوع للخالق الرحمان»¹⁸. وقد صدرت هذه الأفكار المعارضة للحداثة عن أقلام انحصر فهمها للحداثة في حدود الاعتبار القائل بأنّها ثورة قامت على الدّين وتمحورت جلّ نظرياتها حول مبدأ رفض الدين والاستعاضة عنه بالعقل المطلق مصدرًا للمعرفة، «فهي ثورة وتمرد على كلّ ما هو ديني وإسلامي وأخلاقي، وهي ثورة على التاريخ، على الماضي، على التراث، على اللغة، على الأخلاق»¹⁹.

14 المرجع نفسه، ص 148

15 للتوسع، انظر، عائشة عبد الرحمان، القرآن والتفسير العصري، دار المعارف، ط 1، 1970، ص. ص 38-39

16 انظر، محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 1، 1999، ص 186

17 انظر، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ترجمة، هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 2005، ص 21

18 النحوي (عدنان)، الحداثة من منظور إسلامي، دار النحوي للنشر والتوزيع، ط 3، 2011، ص 13

19 زين العابدين (سهيلة)، مقالة صادرة بجريدة الندوة السعودية، عدد 8424 بتاريخ 14/3/1407 هـ.

إنّ مثل هذا النقد الموجّه للحادثة وأنصار الحادثة لا يخلو في أبعاده العميقة من إساءة للإسلام وكتاب المسلمين، ذلك أنّ إعمال العقل في تدبّر آيات القرآن هو محور أساسي للدين الإسلامي للتوصّل إلى كشف ما تعتم من معانيه وأسراره من أجل التعرّف على الخالق وتوحيده بما أنّ الإسلام ليس ديناً غيبياً محضاً أو ميتافيزيقياً مطلقاً مؤسساً على نظريات خياليّة ومثاليّة، وإنّما هو دين سماويّ يدعو إلى تعقّل الواقع بتشريعات عملية تشمل جميع مجالات الحياة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة. فمن المفاهيم المركزيّة للحادثة لدى المفكر عبد الله العروي هو مفهوم القطيعة الإبتستيمولوجية التي لا بدّ أن يعمد إليها الفكر العربي في تعامله مع التراث بشتّى أنواعه وأشكاله، فلا مجال للاستمراريّة التاريخيّة القائلة بتقديس الحقيقة المطلقة، وإنّما المجال مفتوح أمام العقل الفاعل والمتحرك؛ «يتأصّل عقل الفعل في نقض عقل الاسم ولا يكون الإصلاح إصلاحاً إنسانياً إلّا في الإطار الأول وخارج الإطار الثاني»²⁰. فكان لزاماً على العقل العربي أن يتخلّص من سلطة التراث ووهم زعامة الأصالة، وأن يعيد النظر في ثنائيّة الذات والآخر بهدم نظرية العداء المسبق على قاعدة الاختلاف، لأنّ الآخر يمكن أن يوجد في الذات التي، ولربّما، تكون امتداداً للآخر²¹. ولا يتسنى للمجتمعات العربية أن تبلغ مرحلة التحديث والتنوير ما لم تقم بإعلاء قيمة العقل النقدي الذي يتنزّل بمثابة الجزء الأكبر والأساسي لكلّ مشروع يروم النهضة والتحديث. وفي هذا المجال تساءل محمد عابد الجابري «هل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوّراته ورؤاه»²². معتبراً في الآن نفسه أنّ أزمة الأمة العربيّة كانت نتيجة حتمية لما أسماه «استقالة العقل» وركون الثقافة العربيّة والإسلاميّة إلى تكرار الأنموذج والوقوع في أسر البيان والبرهان والعرفان، علامات كبرى على استقالة العقل²³.

انصبّت جهود التيار الحداثي إذن على إحياء مركزيّة العقل والدعوة إلى قراءة الموروث الديني بعقلانية مفتوحة على كلّ الآليات النقديّة والمتوسّلة بأفعال القراءة الحديثة للقطع مع مرجعيّة تراثيّة دينيّة استقرت في الضمير العربي والإسلامي مصدرًا وحيدًا للحقيقة ومعياريًا موحّدًا لاكتساب المعرفة والعلوم. وفي هذا الصدد تقول الكاتبة خالدة سعيد في بحث لها بعنوان، «الملاحم الفكرية للحادثة»: «عندما كان طه حسين وعلي عبد الرزاق يخوضان معركة زعزعة النموذج الإسلامي بإسقاط صفة الأصليّة فيه وردّه إلى حدود الموروث التاريخي»²⁴. وفي هذا الاعتراف إثبات لضرورة تحويل النصّ التراثي إلى خطاب مباشر أو غير مباشر يخضع إلى التبدّل والتجدّد في مضامينه ومعانيه كلّما تبدّلت الأزمنة وتغيّرت نظريات القراءة والفهم والتأويل لأنّ الإنسان «يملك موروته ولا يملكه هذا الموروث، ويملك أن يحيله إلى موضوع للبحث العلمي

20 العروي (عبد الله)، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2007، ص 15

21 انظر عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2006، ص 85

22 الجابري (محمد عابد)، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 1991، ص 5

23 المرجع السابق، ص 14

24 سعيد (خالدة)، الملاحم الفكرية للحادثة، مجلة فصول، المجلد الرابع، العدد الثالث، ص 26

والنظر، كما يملك حق إعادة النظر فيما اكتسب صفة القداسة، وحق نزع الأسطورة عن المقدس وحق طرح الأسئلة والبحث عن الأجوبة»²⁵.

إننا نتبين في هذا المستوى من التحليل أن القداسة نصاً ورموزاً في دين الإسلام لا تكمن قيمتها في ذاتها الروحانية والمجردة، وإنما قيمتها تكمن في صفتها التاريخية المتحركة والمحسوسة، لأن إعادة صياغة علاقة جديدة بهذا الموروث تتطلب تعاملًا نقديًا عقليًا مع هذا الموروث، وبذلك؛ «يمكن إعادة بنية العقل العربي من داخل الثقافة التي ينتمي إليها مما يسمح بتوفير الشروط الضرورية لتدشين عصر تدوين جديد في هذه الثقافة»²⁶. ولا يتحقق ذلك إلا بنقد الدين والتراث والتاريخ وأن يكون المقدس قابلاً للنقد شأنه في المراجعة شأن المدنس.

المبحث الثاني: القداسة والحداثة.. تعاقد أم تفارق؟

تطرح دراسة القداسة والحداثة إشكالات عديدة يتصل بعضها بالمفاهيم وبعضها الآخر يتعلّق بالمضامين والدلالة، ولعل أكثر المفاهيم التي أثارت جدلاً كبيراً في المباحث العربية والمقاربات الغربية هي تلك التي تناولت بالتعريف مصطلح القداسة في سياق حقول معرفية مختلفة²⁷، وقد أجمعت عديد المراجع التي نظرت في موضوع القداسة والمقدس على وروده في سياقات متداخلة واستعمالات غير متجانسة، وبذلك لا يمكن أن نفهم المقدس إلا برده إلى نقيضه المدنس بما هو نظام معارض له²⁸. والتعريف اللغوي لكلمة مقدس تعني «الظاهر المنزه من العيوب والنقائص»²⁹. ويقال: «قدسه الله طهره وبارك عليه»³⁰، ولم تقتصر صفة القداسة في النص القرآني على الذات الإلهية «هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس»³¹ كما لم تقتصر على الإحالة على الملك جبريل، «إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلاً»³²؛ وإنما طالت أيضاً لتشمل القداسة بمعناها الطهارة والعظمة بعض الأزمنة والأمكنة، باعتبار المقدس بينهما، وقد صاغ مرسيا إلياد هذا التعاقد والتفارق بين المجالين في قوله: «المقدس مختلف نوعياً عن الدنيوي، فهو يتجلى بكيفيات

25 المرجع نفسه، ص 27

26 الجابري (محمد عابد)، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1991، ص 553

27 للتوسع انظر يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، تعريب، خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1996، ص 38

28 انظر، ما يقول، مرسيا إلياد في هذا الشأن مثلاً في:

-Traité d'histoire des religions, Payot, Paris, 1975, P.15.

29 ابن منظور، لسان العرب، مادة (ق، د، س).

30 محمد فريد (وجدى)، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعارف، بيروت، ط3، 1971، مجلد 7، ص 652

31 الحشر 23: 59

32 المائدة 110: 5

مختلفة في عدّة أماكن من العالم الدنيوي»³³. فهل تدحض الدراسات الحديثة هذه التعريفات المتصلة بالقداسة من أجل صياغة تعريف جديد ينزع عن الذات الإلهية والملائكة والوحي والأنبياء والأمكنة والأزمنة كلّ لبوس غيبي ميتافيزيقيّ مفارق أسنده الدّين إليها؟ وهل للحدثات ومنجزاتها الفكرية قداسة تتحدّد في سياق ما يمارسه العقل البشري من تفكير ومراجعات وإعادة النظر؟. يعني جدلاً هل جاءت الحدثات إلى العالم العربي والإسلامي لتهديم مقولة القداسة في الدين وتصنع لنفسها قداسة خاصة بها هي مقولة القداسة في العقل؟.

وفي هذا المقام يتوجّب علينا أن نميّز بين التفكير في الماضي باعتباره آلية إدراك تاريخي لخصوصية الذات الإنسانية في أبعادها الثقافية والحضارية وبين الإذعان للماضي واحتوائه برمته باعتباره سبيلاً لتحقيق الخلاص في عالمي العباد والمعاد، ويصير أنموذجاً تاريخياً أعلى من التاريخ³⁴. وهو ما يتعارض مع جهود الحدثات في تحرير العقل من سجن المقدّس وتحريره من سلطة التقليد بغير عقل ولا تدبّر أو تفكير. وفي هذا المجال يذهب صاحب المنار إلى القول بأنّ: «من ربّي على التسليم بغير عقل، ولو عمل صالحاً، بغير فقه، فهو غير مؤمن»³⁵. ويبرر حكمه في ذلك بقوله: «لأنّه ليس القصد من الإيمان أن يذلّ الإنسان للخير، كما يذلّ الحيوان، بل القصد منه أن يرتقي عقله وتنزكي نفسه بالعلم بالله والعرفان في دينه... ويكون فوق هذا على بصيرة وعقل في اعتقاده»³⁶. والواضح أنّ ظاهرة النظر في مراجعة التراث الديني بسبب من التحولات العنيفة والهادئة التي يشهدها الفكر عبر التاريخ لا تقتصر فحسب على الموروث الإسلامي، وإنّما نجد هذه الصيحة في الديانة اليهودية، حيث يصف المفكّر أرنولد توينبي التراث الديني والحضاري لليهود بأنّه متحجّر نظراً لا اعتقادهم الزائف بأنّهم شعب الله المختار³⁷، فتحوّلت بذلك هذه العقيدة الدينية من شريعة كونية عالمية إلى فكرة معزولة قابضة في وعي فردي محكوم بصيغة الذاتية³⁸، الأمر الذي جعلهم عرضة لاضطهاد العالم ونقمته المتواصلة عليهم»³⁹.

إنّ من الشروط الجوهرية لعملية التحديث المتعلقة بالفكر الإنساني عامّة أن لا تخضع لتكرار الأنموذج والمثال، وأن لا تكون محمولة على التقليد أو الاستجابة لأنظمة ثابتة ومستقرّة في الزمن الماضي، وإنّما هي محمولة على القطع مع الماضي ومع ثقافة تمجيد الموروث، وذلك عبر فعل استحضار هذا الموروث في موضع التساؤل والنقد وإعادة ترتيب مكوّناته ومركزاته بما يتلاءم مع مكتسبات العصر الفكرية والمعرفية.

33 Eliade (M), Traité d'histoire des religions, P.38.

34 راجع، عفت الشرقاوي، فلسفة الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت، دت، ص 434.

35 محمد عبده ورشيد رضا، تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، ج2، 1367 هـ، ص 92

36 المرجع نفسه، ص 93

37 للتوسع انظر، سفر الخروج 19: 5-6: سفر التثنية 7: 7-8: إشعياء 42: 6

38 إبراهيم (زكرياء)، مشكلة الإنسان، مكتبة القاهرة، مصر، دت، ص 25.

39 انظر، أرنولد توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة، فؤاد شبل، جامعة الدول العربية، ج1، 1966، ص 117

المطلب الأول: موقع العقيدة في المشروع الحداثي

إنّ الجدل الذي كان ومازال قائماً في الفكر الحداثي العربي يتعلّق أساساً بمفهوم العقيدة وموقعها في كيان الإنسان، فلئن ذهب الفكر الإسلامي إلى القول بأنّ العقيدة تمثل ركناً أساسياً لجوهر الإنسان، فلقد تعالت أصوات المحدثين منادية بأنّ العقيدة ليست من جوهر الإنسان وهي ليست مقوّماً من مقوّمات الشخصية الإنسانية، وإنّما هي فكرة طارئة ومتحرّكة وهامشيّة شأنها شأن اللون والزمان والمكان واللغة والفنّ⁴⁰. بحيث من التهمك المتطرّف أن يقع تقييم الإنسان على أساس عقيدته ومدى حرصه على التحلّي بالعمل الصالح في مقابل العمل غير الصالح، تقول البيّنة: «إنّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البريّة»⁴¹. فالحداثة لا تفرض العقائد رفضاً قطعياً وإنّما هي تدعو إلى حمايتها من المرجعيات التقليدية التي تؤمن بجمود العقيدة وركونها إلى الركود. وترفض الحداثة مبدأ الإقرار الذي استقرّ في الضمير الأصولي الإسلامي والذي يقول باحتكار العقيدة لجوهر الحقيقة المطلقة، وهو ما ينجّر عنه تضيق آفاق القراءة فالفهم فالتأويل. إنّ العقيدة في الفكر الحداثي العربي لا يعدو كونها تمظهرًا اجتماعيًا ونمطًا ثقافيًا، وفي هذا المستوى تنتزل دعوة المفكر محمد أركون إلى ضرورة عدم التمييز بين الأديان على أساس الوثني والسمائي باعتبار جلّ الأديان بمختلف عقائدها هي جذور تاريخية وحضارية؛ ويرى أنّ التفريق بينها «هو عبارة عن مقولة تيولوجية تعسفية تفرض شبكتها الإدراكية أو رؤيتها علينا بشكل ثنائي دائماً»⁴².

إنّ المقصد من أن تتساوى كلّ الأديان في ميزان النظر والمعالجة هو انحدارها جميعاً من دائرة للأنماط الطقسية والشعائرية التي يسعى المؤمن إلى تحويلها من حدود النظرية إلى أفق التجسيد والتطبيق عبر فعل إفراغ الحركات في الجسد طمعاً في إدراك الحقيقة المتحكّمة في الوجود التاريخي⁴³.

فهل في ردّ الفكر الحداثي جميع الأديان إلى جذور وأصول مجسّدة مادياً بصرف النظر عن مصدرها السماوي أو الوثني هو ضرب من الاستيلاّب القيمي لجوهر مقولة الإيمان المتلازم مع تجريد المعنى أو إعدامه؟

إنّ الإجابة على هذا السؤال تقتضي بداية تعيين صفة المتعالي المطلق في التيار الحداثي العربي ومدى تمثله في مفاهيم تمنح للمؤمن إمكانات المثل أمام هذا المطلق المفرط في التعالي، فهو إمّا الله أو الشمس أو القمر أو النار أو البقر، فلا فرق بين صورة للمطلق وأخرى طالما تلتقي جميعها في معنى الاعتقاد بالمتعالي، أمّا الفكر الإسلامي فإنّه يحرص على تثبيت مقولة الإيمان وحصرها في الإيمان بالله ورسوله، تقول النساء:

40 للتوسع انظر، صدر الدين القبانجي، الإسلام وإشكاليات الحداثة، ص 151

41 البيّنة 98: 7

42 أركون (محمّد)، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية، الغرب، ترجمة، هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1992، ص 23

43 للتوسع انظر، محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة، هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996، ص 103

«يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورَسُولِهِ»⁴⁴. فالعقيدة في الإسلام قائمة على الإيمان بالله والرسول واتباع شريعته والأخذ بمقاصدها التفصيلية والمحددة لسعادة الإنسان في عالم الأرض وعالم السماء، في مجالات العبادات والمعاملات والاجتماع والاقتصاد، نادى بها القرآن ثوابت يقينية وليست ظنية، بينما ترى الحداثة مسألة استنباط الأحكام الشرعية للعقيدة الإسلامية ظنية بالأساس ولا يمكن الركون إلى تكرارها وإنما تخضع للتبدل والتغير بحسب التبدل التاريخي والتغير الزماني، وهذا التوجه من شأنه، «أن يقيم جسراً بين وعي المطلق ووعي التاريخ»⁴⁵.

إن موقف الحداثيين من التراث وما يشملُه عن معارف فكرية ومن مصادر أصلية تشمل هي الأخرى أصول العقيدة وأركان الشريعة ينحو في باطنه منحى استقصائه باستمرار، ويؤكد أدونيس في هذا المجال أن مشكلة التراث هي في أساسها دينية عقائدية⁴⁶. ويبرّر هذه التوجه بانحسار الفكر العربي في استلهم الحقائق من داخل النص التراثي، وهو ما يتعارض مع مبدأ التحديث الذي لا يرى الحقيقة في النص الديني، وإنما في التجربة والواقع. من هنا كان طبيعياً أن ترفض الثقافة العربية السائدة حركة الحداثة التي تتناقض نظرياً مع أصولها ومنطلقاتها، «خصوصاً في كل ما يمكن أن يؤدي إلى التشكيك في رؤيتها الدينية وجهازها المعرفي الديني»⁴⁷.

هكذا تتضح رغبة الحداثيين العرب في اختراق الكينونة التقليدية وتحطيم الثوابت وإرباك المسلمات، مسلمات الفكر وثوابت العقيدة وتحرير العقل من أحكام الجمود النقلي وردّ مقولة الإيمان إلى حرية الفرد وقدرته على الاختيار من أجل رسم ملامح للإنسان الجديد الحداثي الذي يحركه الوعي والتوتر المعرفي ويدفعه التساؤل الدائم إلى هدم المصادر القديمة للمعرفة وللقيم، للعقيدة والدين؛ فلا يكون ما تأتي به السماء هو مصدر العقيدة والشريعة والقوانين والمعارف، بل الإنسان نفسه هو المصدر والمحور وهو الكلّي على الإطلاق والحقيقة⁴⁸.

المطلب الثاني: من محورية الله إلى مركزية الإنسان

نتناول في هذا القسم من البحث مسألة نظرية تتعلق بجدل قائم بين محورية الله مرتكزاً نصياً مقدساً في الأديان التوحيدية وبين مركزية الإنسان مطلباً أساسياً في الفكر الحداثي. فالنظرية الإسلامية القائمة على

44 النساء 4: 136

45 منير (وليد)، النص القرآني، من الجملة إلى العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1997، ص 15

46 التوسع انظر، أدونيس، النائب والمتحول، ج3، ص 157

47 العلي (محمد بن عبد العزيز)، الحداثة في العالم العربي، دراسة عقلانية، كلية أصول الدين، الرياض، المجلد 4، 1414هـ، ص 1283، نقلاً عن، أدونيس "الشعرية العربية"، دار الآداب، بيروت، ط1، 1985، ص 83

48 للتوسع انظر، مجلة، قضايا وشهادات، مجموعة مؤلفين، مؤسسة عيال للدراسات والنشر، العدد 2، ط1، 1990، ص 344

ما تقوله الأعراف: «إِنَّ رَبَّكَمَ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»⁴⁹. تؤمن بوجود خالق لهذا الوجود وله استحقاقات الربوبية على الإنسان: «إِنَّ هَذِهِ أَمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ»⁵⁰. إِنَّ الْإِسْلَامَ يَنْتَصِرُ إِلَى مَقُولَةِ التَّوْحِيدِ وَأَنَّ لَا سُلْطَةَ فَوْقَ سُلْطَةِ اللَّهِ فَهُوَ الْمَطْلُوقُ الَّذِي لَا حُدُودَ لَهُ وَهُوَ الْأَكْبَرُ الَّذِي لَيْسَ فَوْقَهُ شَيْءٌ⁵¹. وما الإنسان إلا بعض من خلقه، يخضع إلى سلطة السماء التي تقدّر له الأقدار وتسطرّ له المصائر ليستحيل الإنسان وفق هذه النظرية الدينية مقيّدًا بأغلال السماء ومكبّلًا بأحكامها وإرادتها، وهو ما سعت الدراسات الحديثة إلى معالجته بمقاربات تقوم أساسًا على إطلاق الحرية للإنسان ورفض كلّ قيد من خارج إرادته، ليتحوّل هذا الكائن المحور والمركز والأصل بعد قتل المفهوم التقليدي للإله وما يتبعه من تراكمات الربوبية المنشئة لعبودية الإنسان بمقدار ارتباطه والتزامه بالحدود الإلهية، تقول الطلاق: «ومن يتعدّد حدود الله فقد ظلم نفسه»⁵²، في حين انبنت اتجاهات الحداثة على تنوّعها واختلاف توجهاتها على الإيمان المطلق بالعقل وبمركزية الإنسان، ووجهت نقدًا مباشرًا إلى كل أديان الوحي الإلهي من حيث تشريعها لسلطة المطلق على الكائن واتخاذها مفهوم الميثاق رابطًا بين الخالق والمخلوق⁵³. واعتبرت أنّ تاريخ الحداثة هو تأريخ للحظات مغامرة الإنسان في سعيه إلى السيطرة على الطبيعة وعلى الكون، من خلال اعتماد فعل فكري ومعرفي داخل نسق حضاري متحرّك مناقض للنسق التقليدي الساكن، ويهتمّ بحياة الإنسان في دنيا المعاش دون التوغّل في المسائل الغيبية التي هي من شأن الدين والعقيدة وفي ضوء هذا المعنى يكون الإنسان هو الإله، وهو المطلق، وليس الكائن المحدود الذي يخضع لمطلق فوقه⁵⁴، إنّها النظرة الفردانية التي تعتبر الإنسان الفرد هو المقياس لكل حقيقة، فهو الذي يحدّد الفواصل بين الخير والشر والحق والباطل والموجود واللاموجود. وبالتجربة يستطيع الإنسان أن يمنح القيمة والمعنى والغاية لكل الموجودات في هذا العالم الناشئ على الفوضى وعلى العدمية⁵⁵، وهو ما يتعارض مع الرؤية الدينية التي تقول بأنّ الله أحكم خلق العالم والكائنات حسب هندسة معيّنة وأهداف واضحة، تقول الذاريات: «وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون»⁵⁶، وحسب نظام مقام على غايات مضبوطة، تقول القمر: «إن كل شيء خلقناه بقدر»⁵⁷.

إنّ جميع هذه الغايات والمقاصد المرتبطة بالوجود الكوني تنتفي معانيها ورمزياتها في فلسفة الحداثة، أو بعبارة ماكس فيبر «افتقاد العالم لسحره»⁵⁸. ومن خلال هذا الانتقال التدريجي من المعرفة التأملية المتصلة

49 الأعراف 7: 54

50 الأنبياء 21: 92

51 انظر، صدر الدين القبانجي، الإسلام وإشكاليات الحداثة، ص 132

52 الطلاق 65: 1

53 انظر، محمّد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة، هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، ص 54

54 انظر، صدر الدين القبانجي، الإسلام وإشكاليات الحداثة، ص 27

55 انظر، محمّد سبيلا، مخاضات الحداثة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007، ص 25

56 الذاريات 51: 56

57 القمر 54: 49

58 نقلاً عن محمّد سبيلا، مخاضات الحداثة، ص 25

بالذات الإلهية إلى المعرفة المادية التقنية والمعرفية المتعلقة بالإنسان يبدو فكر الحداثة عميق الوعي بمسألة إيلاء الإنسان قيمة مركزية نظرية وعملية داخل المنظور التاريخي بمختلف تحولاته الجزئية والكلية، فقد صارت مركزية الإنسان في مجال المعرفة هي العقل المؤسس لجميع المرجعيات والمتحكمة في صناعة المعرفة التي مردّها إلى الذات المفكرة وهي الماسكة بزمام الحقيقة، تصوغها بحسب حاجاتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، فلا قيمة للعقل البشري إلا بدرجة إيمانه واعترافه بمركزية الإنسان.

الخاتمة

لقد استعرضنا في هذه الورقة العلمية نماذج من المقاربات الحداثية الداعية في جوهرها إلى تحديث الفكر وتطوير العقل في العالم العربي عبر محاولات التطرق إلى قرع أبواب كانت موصدة بينها وبين فعل التفكير فيها ومراجعتها بأدوات منهجية جديدة وبآليات معرفية تمارس فعاليتها النقدية حول أبرز المشكلات التي يطرحها النصّ الديني للمسلمين والمتصلة بمفهوم القداسة من حيث دلالاته ورمزيته وما ينطوي عليه من مخاطر استعادة المعاني التقليدية التي ظلت متفكرة في انسياقها أسساً لاهوتية استقرت في الفكر الإسلامي منذ القرن الثالث الهجري مبيّنة عن علاقة توتر جدلي بين الوحي الإلهي بوصفه مقدساً تنزيراً سماوياً وبين التاريخ بأبعاده الاجتماعية والإنسانية مجالاً لتجلي هذه الوحي وتجسده فعلياً، وهو ما يبرز البعد الواقعي المادي للوحي الرباني. وفي هذا السياق تنزل بقية المقدسات الأخرى الواردة في الرؤية الدينية، على نحو الذات الإلهية والمعتقد والقرآن والأنبياء والرسول وقد صدرت محمّلة بلاهوت من القداسة المطلقة التي ترفض بل تحرّم التفكير فيها أو مجرد تقريب العقل باتجاهها.

وفي ظل هذا المناخ الفكري المتأصل في الذهنية العربية والمحكوم بسلطة القراءات التراثية للموروث الديني، بدأت تبرز بعض الأصوات التي تنادي بضرورة إثارة الأسئلة حول القضايا المسكوت عنها واللامفكر فيها، ولعلّ أبرزها قضية العلاقة الجدلية الجامعة والمانعة بين مفهوم القداسة وحدود تجلياتها في الفكر العربي الإسلامي وبين الفهم الحداثي لهذا المفهوم ومدى مشروعية وجوده في سياق التطبيقات الجديدة للعقل العربي.

ولقد توصلنا في هذا البحث إلى مجموعة من الاستنتاجات التي تكشف عن الأسس المعرفية والفكرية للمشروع الحداثي في قراءته لمفهوم المقدس وكيفية تكوينه وضبط حدوده وتناهيته، ويمكن أن نجمل هذه النتائج في النقاط التالية:

أولاً: تبدو فكرة تجريد الرموز الدينية من قداستها محاولة ترميزية وانحرافاً لأشكال معرفية لا تؤذن بنهايات هذه الرموز ومغادرتها التاريخ إلى زوال، وإنما هي تبشّر ببدايات جديدة خالية من المفارقات السلبية

وتؤمن بالمعيار الاجتماعي والتاريخي والجمالي، ولا يتحقق ذلك إلا عبر إعادة النظر في جملة المسلمات على أساس عقلائي مادي يرتقي بالإنسان المفكر الحر إلى مصاف المركز والمحور.

ثانيًا: الحادثة لا تقصي العقيدة من بنية العقل ومكوّناته، ولا تلغي دورها في توجيه سلوكيات الإنسان، بل هي تعيد موقعة العقيدة في مقامات الأنماط الثقافية وسياقاتها التي فيها تجري سلوكيات الفرد المنتظمة وفق استراتيجية التحوّل والتبدّل الخارجة عن كلّ مرجع تراثيّ سلفيّ متجذّر في قوّة النصّ وفي قوة وعي السلف بهذا النصّ. ولعلّ مزيّة المشروع الحداثي في هذا المستوى تكمن في الكشف عن قصور سلطة السلف عن إنتاج دلالات جديدة في تفسير النصّ وتأويله.

ثالثاً: مثلت الحادثة مرحلة بارزة من مراحل نموّ العقل في العالم العربي رافقها تصعيد كبير لمشاعر التوجّس والرّهبة في أوساط الدارسين الإسلاميين من محاولات التّجديد في قراءة المقدّس أو مراجعته نقدياً وتأويليّاً بأدوات ومناهج حديثة مستمدّة من الآخر الأجنبي، بحكم القطيعة الناشئة بين الطرفين. وفي المقابل سقط أعلام الحادثة في العالم العربي في مأزق الشرعيّة الإيديولوجيّة التي رافقت محاولات التحديث والبحث عن مواقف تأويليّة تكون أكثر اقترباً من الصواب دون بلوغه. وبذلك صاغ الدرس الحداثي نظريّات جديدة وطارئة على الواقع العربي تبشّر بالعلمنة حيناً وبالماركسيّة أحياناً وبالليبراليّة في أحيان أخرى؛ كبدايل جديدة عن المبادئ الفكرية والسياسيّة التي أفرزتها المفاهيم المنبثقة عن القراءات التوفيقيّة في الفكر العربي الإسلامي.

إنّ الحادثة في نظرنا لا تعني تأصيل المقدّس برّمته وتكريس حضوره كسلطة مفارقة لا تقبل النقد والمراجعة، كما لا تعني تأبيد المقدّس وطمس معالمه الرّوحية والمعرفيّة، وإنّما الحادثة هي تحريك الجامد وإرباك الساكن بغية الوصول إلى حقيقة جديدة ترى إلى اختراع المعنى عمليّة حيويّة أكثر منها لفظيّة، باعتبار ثورة الحادثة على الخطاب السلفي تتطوي ضمناً على ثورة ضد سلطة الفكر السلفي.

قائمة المصادر والمراجع

1/ المصادر:

- القرآن الكريم اليمامة للطباعة والنشر، ص 1405/7 هـ.
- الكتاب المقدس، العهد القديم، المكتبة اللبنانية، ط5 ط1994

2/ المراجع:

* باللسان العربي

- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، إسطنبول، تركيا، دت.
- أحمد سعيد (علي)، الثابت والمتحول، دار الساقى، ج3، 2001
- زكرياء إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة القاهرة، مصر، دت.
- ابن منظور، لسان العرب.
- أرنولد توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة، فؤاد شبل، جامعة الدول العربية، ج1، 1966
- باسم علي خريسان، ما بعد الحداثة، طباعة دار الفكر، دمشق، 2004
- خالدة سعيد، الملامح الفكرية للحداثة، مجلة فصول، المجلد الرابع، العدد الثالث.
- سهيلة زين العابدين، مقالة صادرة بجريدة الندوة السعودية، عدد 8424 بتاريخ 14/3/1407 هـ.
- صدر الدين القبانجي، الاسلام وإشكاليات الحداثة، النجف الأشرف، ط1، 1430 هـ.
- صدر الدين القبانجي، لمحات في نقد الفكر الحداثي، مكتبة النجف الأشرف، 1430 هـ.
- عائشة عبد الرحمان، القرآن والتفسير العصري، دار المعارف، ط1، 1970
- عدنان النحوي، الحداثة من منظور إسلامي، دار النحوي للنشر والتوزيع، ط3، 2011
- عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2007
- عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2006
- عفت الشرقاوي، فلسفة الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت، دت.
- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 1999
- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة، هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005
- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 1991
- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1991
- مجموعة مؤلفين مجلة، قضايا وشهادات، مؤسسة عيال للدراسات والنشر، العدد 2، ط1، 1990
- محمد بن عبد العزيز العلي، الحداثة في العالم العربي، دراسة عقلانية، كلية أصول الدين، الرياض، المجلد 4، 1414 هـ،
- نقلاً عن، أدونيس "الشعرية العربية"، دار الآداب، بيروت، ط1، 1985
- محمد عبده ورشيد رضا، تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، ج2، 1367 هـ، 92

- محمد أركون العلمنة والدين، الإسلام المسيحية، الغرب، ترجمة، هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1992
- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة، هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996
- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة، هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993
- محمد سبيلا، مخاضات الحداثة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007
- هونري لوفيفر، ما الحداثة، ترجمة كاظم جهاد، دار ابن رشد للطباعة والنشر، 1983
- وجدي محمد فريد، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعارف، بيروت، ط3، 1971، مجلد 7
- وليد منير، النص القرآني، من الجملة إلى العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1997
- يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، تعريب، خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1996

* باللسان الاجنبي

- Horkheimer (Max) et Adorno (Th); La dialectique de la raison. Ed Gallimard, Paris 1974.
- Eliade (M), Traité d'histoire des religions, Payot, Paris, 1975.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال، المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com