



كلية التربية للعلوم الانسانية
College of Education for Human Sciences

Journal of Tikrit University for Humanities

JTUH
مجلة جامعة تكريت للعلوم الانسانية
Journal of Tikrit University for Humanities

m. Sabah Mohammad
saleh
College of political
sciences university of
TiKrit

Department of
International Relations
and Diplomacy
And

m. Hossam kassai
College of political
sciences university of
TiKrit
Department of Political
tho

Email:
ughtSabah@tu.edu.iq

ARTICLE INFO

Article history:

Received 10 Jan 2018

Accepted 15 Mar 2018

Available online

The problem of modernity in modern Islamic political thought

ABSTRACT

The relationship between Islam and social phenomena (political ones) has become a concern not only for Arab and Muslim scholars, philosophers and philosophers, but also for the interest of foreign orientalists and researchers. We put a word of approbation in brackets because we are not convinced of the seriousness of the West or some of its Orientalists in writing about Islam in the spirit of humanity Objectivity or impartiality, and we do not forget here the views of Samuel HentenTton, which considers Islam a green danger, and that he is primitive and Sahrawi unable to integrate and civil and says his citizen in the Orientalist belief Bernard Lewis and others with the same ideas with ideological significance directed As the Arabs witness the post-political era, they are filled with disappointment, confusion and doubt about the questionable formula of questions of the unknown future waiting for them as they cut the bar of the twenty-first century as if they enter the caves of darkness, violence continues to be a nation, extremism as a dominant culture, The problems of the present, theoretically at least; so that we lost the means of modernization and misappropriation, and our inability to pour the heritage and the Shura Council into the realities of the annuity, and we do not know who is responsible for all this, individual or society, the ruler or the governed, the nation or the colonial West What is the cause of the crisis between Islam and modernity? Is it true that the comparison between Islam as a religion and modernity as a project This is what we will try to answer it. There are other questions that emerge as a reference to the analyzes, answers and expositions on the subject of religion and modernity in contemporary Arab thought

اشكالية الحداثة في الفكر السياسي

الإسلامي المعاصر

م. صباح محمد صالح- م. حسام كصاي

جامعة تكريت- كلية العلوم السياسية

الخلاصة : لقد أصبحت علاقة الإسلام بالظواهر الاجتماعية (السياسية منها) هي شغل شاغل ليس للباحثين والمفكرين والفلاسفة العرب والمسلمين، بل لاقت اهتمام (استحسان) المستشرقين الأجانب والباحثين العرب؛ ونضع كلمة استحسان بين قوسين لعدم قناعتنا بمجديّة الغرب أو بعض مستشرقيه في الكتابة عن الإسلام بروح الإنسانية الموضوعية أو الحيادية ولا ننسى هنا طروحات صموئيل هنتن تون التي تعد الإسلام خطراً أخضر، وإنه بدائي وصحراوي غير قادر للاندماج والمدنية ويردّد القول مواطنه في المعتقد المستشرق برنارد لويس وآخرين بنفس الطروحات ذات المغزى الأيديولوجي الموجّه. فيما يشهد العرب عصر ما بعد الإسلام السياسي وهم مدّجّين بالخيبة والحيرة والشك على صيغة أسئلة مريبة من المستقبل الجهول الذي ينتظرهم وهم يقطعون شريط القرن الحادي والعشرين وكأنهم يدخلون في كهوف مُظلمة ما زال العنف سبيل أمة، والتطرّف _ كتفاقة سائدة _ مألّفها، والتعوّل على الماضي لحلحلة مشاكل الحاضر، نظرياً على الأقل؛ حتى ضاعت منا سبل التحديث والمقرّطة، وعجزنا من صب التراث والشورى في قوالب الواقع المعاش، ولا ندري من المسؤول عن كل ذلك، الفرد أم المجتمع، الحاكم أم المحكوم، الأمة أم الغرب الاستعماري؟؟ نسأل هنا: هل ما نعيشه في مرحلة ما بعد الإسلام السياسي هو إسلام ترائي يحن للماضي؛ أم إنه إسلام حداثي يرفض كل ما له صلة بتلك القّدامة؛ وما هي سبب الأزمة بين الإسلام والحداثة وهل صحيح المقارنة بين الإسلام كدين والحداثة كمشروع؟!

هذا ما سنحاول الإجابة عليه وثمة أسئلة أخرى تتبثق كإرهاصات لما سيتمخض عنه من تحليلات وإجابات وطروحات حول موضوع الدين والحداثة في الفكر العربي المعاصر.

مقدمة

لقد أصبحت علاقة الإسلام بالظواهر الاجتماعية (السياسية منها) هي شغل شاغل ليس للباحثين والمفكرين والفلاسفة العرب والمسلمين، بل لاقت اهتمام و(استحسان) المستشرقين الأجانب والباحثين الغرب؛ ونضع كلمة استحسان بين قوسين لعدم قناعتنا بجديّة الغرب أو بعض مستشرقيه في الكتابة عن الإسلام بروح الإنسانية الموضوعية أو الحيادية ولا ننسى هنا طروحات صموئيل هنتن تغتون التي تعد الإسلام خطراً أخضر، وإنه بدائي وصحراوي غير قادر للاندماج والمدنية ويردف القول مواطنه في المعتقد المستشرق برنارد لويس وآخرين بنفس الطروحات ذات المغزى الأيديولوجي الموجه.

تحاط بالعرب اليوم في عصر ما بعد الإسلام السياسي الخيبة والحيرة والشك على صيغة أسئلة مريبة من المستقبل المجهول الذي ينتظرهم وهم يقطعون شريط القرن الحادي والعشرين وكأنهم يدخلون في كهوف مظلمة ما زال العنف سبيل أمة، والتطرف – كثقافة سائدة – مآلها، والتعويل على الماضي للحلحلة مشاكل الحاضر، نظرياً على الأقل؛ حتى ضاعت منا سبل التحديث والمقرّطة، وعجزنا من صب التراث والشورى في قوالب الواقع المعاش، ولا ندري من المسؤول عن كل ذلك، الفرد أم المجتمع، الحاكم أم المحكوم، الأمة أم الغرب الاستعماري؟؟

نسأل هنا؛ هل ما نعيشه في مرحلة ما بعد الإسلام السياسي هو إسلام تراثي يحن للماضي؛ أم إنه إسلام حدائي يرفض كل ما له صلة بتلك القدّامة؛ وما هي سبب الأزمة بين الإسلام والحداثة وهل صحيح المقارنة بين الإسلام كدين والحداثة كمشروع؟!

هذا ما سنحاول الإجابة عليه وثمة أسئلة أخرى تنبثق كإرهاصات لما سيتمخض عنه من تحليلات وإجابات وطروحات حول موضوع الدين والحداثة في الفكر العربي المعاصر. مشكلة البحث:

هناك تصور عام بأن الإسلام يرفض الحداثة، ولا يمكن قبولها في منظومة الحضارة الإسلامية، وإن الإسلام دين غير قابل لاستيعاب العصر وتطلعاته، من هنا تظهر إشكالية البحث لدينا، وهي ما هي الأزمة بين الحداثة والإسلام وعدم قبول الأخير لقيمها؟!

أسئلة البحث:

يتحدد سؤال البحث ب هل هناك أزمة حقيقية بين الحداثة والإسلام، أم هي افتعال غربي، ويستق منها أسئلة فرعية أخرى ستحاول الدراسة الإجابة عليها، منها:

١ _ ما معنى الحداثة؟

٢ _ ما هي علاقة الإسلام بالحداثة؟

٣ _ هل الحداثة ضد الإسلام؟

منهجية البحث:

ستركز الدراسة على منهج اقتراب الثقافة السياسية، ومنهج تحليل المضمون علاوة لمنهج التحليل والنقد، إضافة للمنهج المقارنة لإيضاح الدلالات بين الحداثة والإسلام، وأوجه الشبه والاختلاف بينهما

تقسيم الدراسة:

تُقسم الدراسة إلى ثلاث مباحث إلى جانب المقدمة والخاتمة، على النحو التالي: المبحث الأول: الحداثة وتيارات الفكر الإسلامي، إلى مطلبين: المطلب الأول: مفهوم الحداثة، المطلب الثاني: الحداثة وتيارات الفكر السياسي العربي المعاصر، والمبحث الثاني: الحداثة والإسلام والتراث، إلى مطلبين: المطلب الأول: الحداثة والتراث، والمطلب الثاني: أسباب بروز الحداثة في الفكر العربي المعاصر، أما المبحث الثالث: الحداثة في مرحلة ما بعد الإسلاموية، إلى مطلبين: المطلب الأول: ما بعد المصطلحات: الإسلاموية وما بعدها، والمطلب الثاني والآخر: أسلمة الحداثة في عصر الطائفية والإسلام السياسي.

المبحث الأول: الحداثة وتيارات الفكر الإسلامي

تُمَيِّز عَصْرُ الْحَدَاثَةِ بَتَغْلِبِ الْعَقْلِ عَلَى الْإِيمَانِ، وَالْفَلَسَفَةِ عَلَى اللاهوت، والعالم "المتعلمين" شيئاً فشيئاً على الكنيسة؛ واختفى الدين أو كاد يختفي من الحياة العامة، وأصبح مسألة شخصية ليس إلا^١؛ لكن هذا لا يمنع القول بأن الحداثة هي مفهوم للدلالة على المميزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدماً في مجال النمو التكنولوجي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي^٢، ولأنَّ الْعَرَبَ ليس لديهم قواسم مشتركة مع الدول المتقدمة، أو ربما لديهم — فقط — روابط وقواسم مشتركة مع الدول النامية — التي لم تتعافى من التَّخَلْفِ والقُمُعِ والاستبداد والفساد (الإداري والاخلاقي) المستشري في كل مفاصل الدولة والمجتمع العربي — الأمر الذي جعل منها — أي الحداثة — جدلاً فكرياً محتدماً وأزمة سياسية في الفكر العربي المعاصر، كونها ما زالت بَيِّنٌ أَنَّ تكون فكرة غربية وافدة إلينا إلى جانب العلمنة والتَّعَرِّيبِ كـ "تيار مُمانعة"، وبَيِّنٌ كونها سيرورة تاريخية وضرورة حضارية لا بد للعرب أن يندفعوا إزاءها، كخيار حتمي؛ والانزياح إلى مسالكها بشكل تراتبي؛ ومفصل هذا "البن بين" هو الإسلام والذي يُمثِّلُ محور الممانعة العربية اليوم؛ بما هو إسلام سياسي؛ وأصولية راديكالية، أو دخول الإسلام مرحلة جديدة بعيدة كل البعد عن الإسلام الميكر متمثلة بالإسلام السياسي أو "الظاهرة الإسلامية" وما نتج عنها من طائفية وعُنف وإرهاب؛ فما هي تلك الحداثة التي أربكت الفكر العربي؛ وشقت الخطاب والصف العربي.

المطلب الأول: مفهوم الحداثة

تعني الحداثة بأنها مفهوم يشير إلى مجموعة من القواعد والمبادئ التي تميز المجتمع الحديث بالمقارنة مع مجتمع القرون الوسطى^٣، أي مغايرة الواقع ونفيه لا تحويله بحسب رؤى ومصالح قوى تعمل وتتصارع في داخله^٤، وتمثل بكونها نشوء أساليب تماثل في الشكل الأساليب العصرية^٥؛ وأن ممارسة الحداثة في معطياتها وتاريخها مطلب هام في تحديد الثقافة العربية لأجل ربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل^٦ ودحض المناهج العلمانية وبيان الفهم الإسلامي للتأويل وضوابطه في إطار المشروع الفكري للنهضة الإسلامية^٧؛ كما وتعني "مجموعة الأنماط الجديدة التي فرضت نفسها على وسائل وطرق إنتاج المجتمعات، لوجودها من الناحية الفكرية والخيالية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والاستراتيجية معاً"^٨ بمعنى أن الحداثة — هنا — أو كما نبحث عنها أن ترفض كل القيم المتصارعة على الدولة والفكر والمجتمع العربي من قبيل العلمانية بالمعنى الغربي الإلحادي؛ وقيم الدينية بالمعنى الثقراطي الكنسي البابوي؛ حداثة لا تعكر المزاج الديني للعرب ولا تشوه الذائقة العربية؛ لكن هذا لا يتأتى بسهولة في ظل تباين الآراء والمعتقدات واختلاف الرؤى والزوايا التي ينظر لها كل العرب كُلاً من رؤيته واعتقاده ومصالحته.

وقد عرف الْعَرَبُ الْحَدَاثَةَ فِي شَكْلِ "صَدْمَةٍ" صاعقة ومدوية، وجارحة للوجدان والضمير حين أفاقوا على غزوة نابليون بونابرت أثناء الغزو الفرنسي لمصر وهي تحتل البلدان واحدة تلو الأخرى إلى جانب

حلفائها الكولونياليين، فقد شعروا _ وقتئذ _ نوعاً جديداً من الاحتلال لا يشبه ما عاصروه، والذي حمل معه حضارة جديدة وانماطاً حربية واقتصادية وتنظيمية وقيماً ثقافية لا عهد لهم بها، فزعزع ذلك كل طمأنينتهم واقنعهم بضرورة ردّ الفعل لحماية كيانهم^{١١}، وهنا كانت الغزو هي المحرك الرئيسي لبحث العرب عن نهضتهم، رغم إنّ الغرب غير راغب بتحديث سجل العرب الفكري والسياسي، إلا إنهم اغتبنوا نزرًا من التحديث برغبة السيد أم رغماً عنه.

فكان الحديث عن علاقة الإسلام بالحدثاثة يبدو كأنه مقارنة غير صحيحة أو غير دقيقة، فالإسلام دين والحدثاثة مشروع حضاري _ بغض النظر عما يكون سلبى أو إيجابى _، فكيف يمكننا عقد قران المقارنة والخلاف جسيم من حيث أساسيات كل واحد منهما، إلا إننا رغم ذا قبلنا الحديث عن تلك العلاقة ليس حباً بالحدثاثة وإنما كرهاً بالابتسار التاريخي والأدلجة المتعمدة للتراث التي أوقفت مسيرة التحوّل الحضاري العربي عند حدود وهمية، وخطوط من رسم الغرب الأورو _ أمريكى، ومن هنا لا ينبغي علينا بتلك السهولة أن نستسلم لذلك، فالإسلام يؤمن بالتحديث السياسي والتجديد والتطّلع، والإسلام السياسي هو كذلك، لكن الاختلاف على الطريقة والتطبيق، فالفكرة ذاتها، ذلك لأن اختلاف الأمة العربية على مرّ تاريخها المعاصر هو اختلاف في التأويل مع الاتفاق المُبرّم على التّنزِيل دون الإخلال بتلك القاعدة حتى اللحظة، ومن هنا أحدث هذا الأجراء صدمة للحدثاثة، ذلك لرداءة عقلية الإسلام السياسي وقدامة افكاره، وصلابة ألياته، وتخشب طروحاته بالوقت الذي يدعو الإسلام الى المرونة والانفتاح والتسامح وفق أطر الشريعة الإسلامية، نجد إنّ مشايخ الإسلام السياسي "الشيوخ المودرن" هم أقرب للعصبية والتزمّت ورفض الآخر، أي بمعنى هم الأبعد عن الإسلام وتعاليمه؛ وما نقرر به هو إنّ الإسلام هو الحدثاثة بمعناها العام؛ والإسلام السياسي هي الحدثاثة بمعناها الغربي.

المطلب الثاني: الحدثاثة وتيارات الفكر السياسي العربي المعاصر

شكلت الحدثاثة في الفكر العربي المعاصر جدلاً وإشكالاً فكرياً واسع النطاق وضع الفكر العربي في مأزق ما زال يراوح في مكانه، ويسعى إلى تثبيط نشاطه الفكري والعقدي، فجعل العرب اليوم تقف حتى اللحظة إزاء موقفين حيال الحدثاثة وأزمتها؛ _ التي نقلت تفوض هذه الأزمة إلى أزومات النهضة والهوية والعروبة والإسلام والديمقراطية والتنمية والتقدم _؛ بين تيار مؤيد ورأغب لها، وتيار آخر رافض وممانع لها؛ ألا وهما: _

_ التيار الحدثاثوي

_ التيار الماوضي (الممانع للحدثاثة)

فالتيار الأول (الموافق) والمصاحب للحدثاثة والمجائل لها يؤمن بما وبقيمها، ويحاول بناء قاعدة جماهيرية عربية لها، تدعو للاندماج في المجتمع العولمي بدون قيد أو شرط، من منطلق قبول الحدثاثة "سلة واحدة"

وهذا خطأ فادح أوقع في شَرَكه الحركات الليبرالية العلمانية التي وافقت على الحادثة دون قيد أو شروط والأنكى استيراد مناقبها وعيوبها كسلعة للـ "البازار العربي" وبالتالي نشأت الحادثة في الوطن العربي كسياسة مُنفصلة عن الوعي بها كفكرة ومذهب^{١٢} وهذه هي "الحادثة الشئيه" تتعلق بالمادة والموضوع لا بالإنسان وهذا مصدر "رثائتها"^{١٣}، وحثالتها، وعليه فأن إخفاق مشروع الحادثة هو إخفاق لمشروع المقاومة وحركة التحرر السياسي والاقتصادي والثقافي عن الهيمنة الدولية^{١٤} بمعنى إننا وإن كنا من أنصار الحادثة إلا إن هذا لا يعني إننا لا نُعري خيبتها، أو نرفض سلبياتها على واقعنا العربي والإسلامي المختلف تماماً عن المجتمع الغربي، لكن فُرضت عليه نفسه البضاعة مع اختلاف الذوق والمزاج؛ فالحيادية الموضوعية لا بد أن تكون مصدر بحثنا وتقييمنا ونقدنا المحايث.

أما التيار الثاني (المُمانع) فهو يرى إن العلمانية قد أحلت الحادثة محل الدين الإلهي^{١٥} وأكثر من ذلك جعلتها "ديناً طبيعياً" وقدمته للآخرين على أنه دين الحق والحقيقة العظمى^{١٦} وهو تيار كلف نفسه كثيراً وغالى في ممانعته، وأظهر عجزه، وأظهر شيئته، وشكليته وديكوريته، فهو ما زال يرفض الحادثة ليس لجوهرها، أو لمواقفها، وإنما يرفضها لمجرد رفضها من قبل الجماعات والاجتهادات الشخصية لرجال الإسلام المعاصرين، رغم اختلاف الظروف الزمانية والمكانية، ذلك لأن الحادثة تتخذ في عالم الإسلام مظهر "المشكل"، وحين يراد لها أن يأخذ بها فأن ذلك ليس ميسوراً إلا في حدود تتسع حيناً وتضيق حيناً آخر وفي قيود تلين حيناً وتشتد حيناً آخر^{١٧}، وهنا تتبلور بهذا الشكل أزمة الحادثة.

ويرى هذا التيار^{١٨} إن الحادثة زوّرت وزيّقت المجتمعات الغربية على أنها تجديّد، وهذا هو "الغش الثقافي"، والحادثة هي الثقافة الغربية التي جعلت الإنسان محوراً بدلاً من الله (عز وجل)، فأقامت قطيعة معرفية مع الموروث عامة أو مع الموروث الديني على وجه الخصوص، وبالتالي فهي نقيضه ومعاكسة للموروث الفكري العربي الاسلامي على وجه الخصوص^{١٩} ومن هنا بدأت الممانعة أو تيار الممانعة العربية للحادثة سلة واحدة ودفعة واحدة؛ واكتسبت الشرعية بذلك.

وبالتالي فالمراوحة بينَ بَيّن في الفكر العربي المعاصر "مشكلة كبرى" بحاجة للمراجعة العملية، فليس من المنطقي أن تبقى قضايا الفكر العربي "متأرجحة"، تراوح مكانها، يلعب فيها عدم الحسم طولاً وعرضاً فمّتى نتوصل إلى توفيقية بشأن كل قضاياها، وما زال الخطاب التهديدي هو لغتنا التحاورية فيما بيننا، ما زلنا ننتهج ثقافة التّكْيَل والتّشهير والمُتْجُوم المضاد والعنّيف على الآخرين لمجرد الاختلاف مع الطروحات فإذا رأي الآخر لا يُعجبك، فأعلم إن رأيك لا يُعجب الآخرين بالضرورة، والإسلام يقف على مسافة واحدة من احترام الرأي والرأي الآخر انطلاقاً من قاعدة [لا إكراه في الدين].

المبحث الثاني: الحداثة والإسلام والتراث

المطلب الأول: الحداثة والتراث

تعد ثنائية الحداثة والتراث من أكثر إشكاليات الفكر العربي عمق وتأثير؛ والتي أدت إلى تفوق حال الصراع بينهما وتوظيفه من أجل السيطرة على مقاليد الحكم والنفوذ السياسي؛ عن طريقة "أدلة التراث" من جانب؛ و"تسييس الحداثة" من جانب آخر؛ واختفاهما بالنتيجة من تحقيق هدفهما المنشود؛ حيث أظهرت الأحداث فشل الحداثة من تحديث سجل التاريخ العربي والاندماج في منظومة حضارية نهضوية صحيحة؛ وأفلتت من يديها مهمة شغل مكانة التراث في المعاصرة والتجديد والإصلاح الديني والسياسي مقابل عجز التراث من تقديم نفسه كبديل حضاري، والاستمرار في تواصله مع المرحلة التاريخية لكل زمان ومكان؛ وإن عجز توظيف التراث العربي الإسلامي هو فشل وعجز في القائمين عليه من تقديم عطائهم الحضاري البناء أو إلباس التراث زي الحداثة والتحديث والمعاصرة، والعكس صحيح بالنسبة للحداثة، فإنها فشلت بسبب أباؤها وابنائها الحداثيون، فالعلة في القائمين على التراث والحداثة وليس في التراث والحداثة بعينهم^{٢٠}؛ الأمر الذي ولد الضغينة والتشكيك بالآخر، وأخذ التراث يُعَرَّي بالحداثة ويُلقَى عليها اللائمة في فشل نهضة الأمة العربية الإسلامية، ومائلت الحداثة الأمر ذاته إزاء التراث وراحت تلقي عليه العلة في تأخر الأمة نتيجة عودته السلبية للتاريخ والهتات نحو الهروب إلى الماضوية "حنيناً نرجسياً" تشوبه مسحة الفتازيا، فراح كل منهم يشوه الآخر، التراث يشوه الحداثة^{٢١} بينما ستعمل الأخيرة بالمثل سعياً لتجميد التراث الفكري العربي الإسلامي على اعتبار إنه لا يصلح لحضارة الأمة ونهضة مشروعها المستلب، وبالتالي فهذا السلوك لن يحقق أية تقدماً ملموساً للأمة، ولا يسعفه إنقاذ الأمة من قبو الظلام والتبعية.

أن الأمر متعلق بطريقة أو بأخرى بقضية الحركات الإسلامية، فالمعلوم إن الحركات الإسلامية هو نوع من الحداثة السياسية الدينية، وإنها جاءت من أجل سلطة ومال ونفوذ، وإنها شكلت البديل الحضاري للحركات القومية (العلمانية)، أي إنه فشل التحديث السياسي وفشل الحداثة من تحقيق مكاسبها هو السبب الذي أدى إلى ظهور حركات الإسلام السياسي في العالم العربي^{٢٢}، والتي عمدت إلى طرح قضية التراث والعودة إليه لسبب بسيط هو رفضها للحداثة، رغم إن الحداثة هي صاحبة الفضل الأكبر لبروز الحركات الإسلامية، وكان ينبغي على الإسلاميين أن يقرروا بالعرفان والجميل الذي قدمته الحداثة للإسلاموية، لأنها صاحبة الفضل ببروزهم بهذه القوة والقدرة على التحدي في الوصول إلى القصور الرئاسية في كذا دولة عربية وإسلامية.

والأمر مرة أخرى مرتبط بمفهوم أو فكرة أخرى ألا وهي قضية الديمقراطية، لأن الديمقراطية هي الواجهة العامة للحداثة، ولا حداثة بدون سبق ديمقراطي لها، يكون بمثابة المناخ والأرضية اللازمة، إلا إن هذا سبق كان مرفوضاً من جانب الحركات الدينية في العالم العربي، لأنه جزء من ثقافة التحريم والتجريم لدى

تلك الجماعات التي تنظر للديمقراطية نظرة ازدراء وكفر، في حين إن الديمقراطية هي ليست إلا محصلة ثورة ثقافية كبرى مُتمثلة في المكاسب الكبرى للحدّات السياسية ومآثرها ومآزقها^{٢٣}، ولأن الحركات الإسلامية هي ضد الحدّات؛ فهي ضد الديمقراطية، اذن فهي سترفض كل القيم المدنية التي تتبناها الديمقراطية كأسس فعالة لها، ولهذا سيكون الثّرات هو المَهْمَاز الذي سَيَقُوم الحركات الإسلامية ويدفع بها إلى السلطة والواجهة السياسية.

وبالوقت ذاته إن العلمانيين كانوا يسخرون من مفهوم الثّرات الذي ينطوي على قيم مقدسة وأخرى بشرية قابلة للنقد والطعن، بمعنى إن الثّرات كأى قيم مجتمعية فيها السليبي والإيجابي، الصائب والخطأ، النافع والضار، لكون الثّرات هو مجموع إجمالي لقيم وثقافات ومكتسبات أمة ما وإحصائية دقيقة لمجمل أحداث ونتائج المجتمعات البشرية؛ وللثّرات عدة أوجه؛ وقد تكون أقرب صوره اليوم هي الأصولية الراديكالية؛ لتكون هي المقابل والخصم الند للحدّات؛ كما وكأنها تلعب دور الدين والمقدس إزاء الحدّات وظواهر المجتمع ككل، اما الأصولية هنا كجزء من مشروع العودة للثّرات ونبذ الحدّات، فهي تعني التيار الأقوى الذي يمثل الممانعة العربية للحدّات؛ ذلك لأنها تعتقد أنها تمثل كل ما هو مقدس من الثّرات؛ كما وتعتقد إنها تمتلك حقيقة مطلقة وأنها تفرضها^{٢٤} بأي وسيلة أو طريقة؛ وإن تطلب ذلك إشهار السلاح أو استخدام العنف المسلح؛ والمبالغة في التدين والإيحاء بصور التعصب وأساليب التفكير الساذجة القائمة على الاعتقاد بتعليم ديني محدد المعالم، أو بتقليد ديني مُتمسك بتفسيرات معينة للنصوص المقدسة^{٢٥}؛ وأن الأصولية ترفض الحدّات بما هي حرية البحث العلمي والأبداع الأدبي والفني التي توصفها بالردة^{٢٦} كما أنها تشكل عائقاً سياسياً، كونها مرتبطة اشد الوثاق بالتطرّف والعنف بشكلٍ أو بآخر، وهي غالباً ما تلجأ الى صيغة العنف وطريق التمرد والإرهاب الدموي لفرضه أرادوياً على مختلف شرائح المجتمع^{٢٧}؛ وبهذا فهي لا معنى للحدّات في ظل هذا الكم من التعصب والراديكالية التي تعد المسار الحقيقي والنتيجة القوية للأصولية الدينية.

لكن هذا لا يعني أن الدين يمانع الحدّات؛ فالدين غير الأصولية الدينية؛ مثلما هو غير التدين الحاصل في المجتمعات العربية، وبالتالي كان لزاماً الحديث عن مرحلة ما بعد الحدّات وما بعد الأصولية (ما بعد الإسلامية)؛ وضرورة أن يتحوّل العرب إلى ما بعد الحدّات وما بعد الأصولية لأن البقاء والمراوحة في مداخلهما ليس إلا ضياعاً للوقت وهدر للمكتسبات التاريخية؛ فالأصولية الرابع الأول في وضع المراوحة التاريخية؛ والحدّات بحاجة لمهماز يقوّمها؛ أو تبشير بما لوقف الانحدار العربي إلى مسالك التطرّف والعنف الأصولي، وهذا لا يعني أن الأصولية الدينية (العربية) وحدها المعادية للحدّات بل هي أقل ممانعة من الأصولية اليهودية والأصولية المسيحية؛ وبالتالي ليس من حق الغرب أن يلصق بنا تهمة الأصولية وتطرّفها ويعيبنا بالتأخر من ركب موجة الحدّات؛ فالحدّات الغربية لا تقل ضرراً من الأصولية الغربية؛ فكلاهما مفاهيم

غربية وما نحتاجه إما تعريبها أو الاستفادة من منافعهما فقط وازدراء عواقبهما؛ وهذا هو مطلبنا الأول والأخير إزاء الحادثة وغيرها من المفاهيم الوافدة إلينا؛ فليس كل ما في الحادثة نافع ومفيد؛ فهي كأبي ظاهرة تحوي السلب والايجاب؛ فليس بغريب لو قلنا أن من سلبات الحادثة وعاهتها هو الأصولية الدينية الراديكالية ذلك لأن ظاهرة الإسلام السياسي الراديكالي تقول إلى الأزمنة الحديثة وليس إلى زمن الإسلام الأول^{٢٨}.

المطلب الثاني: أسباب بروز الحادثة في الفكر العربي المعاصر

هناك ثمة أسباب دعت إلى بروز فكرة الحادثة في الفكر العربي المعاصر؛ ورغم أن الحادثة هي صاحبة الفضل الأكبر لبروز الحركات الإسلامية في البيئة العربية، كان ينبغي على الإسلاميين أن يُشيدون "نصب تمثال" للحادثة في كل العواصم العربية والإسلامية، لأنها صاحبة الفضل ببروزهم بهذه القوة والقدرة على التحدي في الوصول إلى القصور الرئاسية في كذا دولة عربية وإسلامية؛ بينما كان فشل التحديث السياسي وفشل الحادثة من تحقيق مكاسبها هو السبب الذي إلى ظهور حركات الإسلام السياسي في العالم العربي^{٢٩}، فإن أسباب بروز الحادثة هي نابعة عن ثمة اخفاقات أو أسباب يمكن إجمالها — عملياً — كالتالي:—

١— من أبرز أسباب ظهور الحادثة اليوم هو "فشل الحادثة ذاتها"؛ فلو لم تخفق الحادثة في الماضي القريب؛ لأصبحنا اليوم في عصر "السوبر حادثة"، أو في مرحلة ما بعد الحادثة، لكن فشل الحادثة من تلافي أخطاءها وتقديم نظرية قادرة على نهضة الأمة العربية؛ كان سبب لبروزها مرة أخرى في المحيط العربي.

٢— الحاجة العربية لمواكبة العصر وتطلعاته؛ فالإخفاق العربي والارتكاس للماضي ومن ثم التردّي وحالة الانحطاط التي تعيشها اليوم يستوجب عليها أن تصبّو للحادثة وتجعلها محط أنظارها؛ أي أنه "سبب حضاري وتنموي".

٣— "حاجة الإسلام للتحديث"؛ بما يعني الإصلاح والتجديد؛ الذي يتجاوز فلسفة الحادثة الغربية ويزرع على حالة التجديد على نمط الأصولية الراديكالية بما هي عنف وتطرف واستعمال مشوّه لمفهوم الجهاد؛ وتحويله إلى مفهوم سياسي.

٤— فرض الواقع لمعطيات آنية من ثقافة قيم جديدة ومؤسسات حديثة وتطور مكائنات صناعية وإنتاجية ودخول العالم الآخر مرحلة جديدة من نظام الحوكمة والحكومات الإلكترونية جعل الحديث عن الحادثة ضرورة ماسة للعرب؛ بمعنى "ضرورة مجازاة الغرب" في مجال التطوير والتكنولوجيا الحديثة والصناعات المتطورة والابتكارات العلمية الإبداعية.

٥ _ اتهام الغرب للعرب بالجهل والتخلف: فما زال العرب في نظر الغرب متأخرين وتراثيين وبربرين لا يقرون السلام لمجرد عد قبولهم لفكرة الحداثة إلى جانب فكرة المقرطة؛ وبالتالي ضرورة الاندماج في الحداثة لـ "رفع شبه التخلف عنا" وإلقاء الحجة وزد التهم إلى الغرب الاستعماري.

المبحث الثالث: الحداثة في مرحلة ما بعد الإسلامية*

المطلب الأول: ما بعد المصطلحات: الإسلامية وما بعدها

يعتقد البعض أن أبوة المصطلح _ ما بعد الحداثة _ تعود إلى الفرنسي "جان فرانسوا ليوتار" الذي نشر كتابه "وضع ما بعد الحداثة" عام ١٩٧٩ إلا إن هانز كونغ يعتقد أن مرحلة ما بعد الحداثة ابتدأت قبل ذلك التاريخ بوقت طويل أي في عام ١٩١٨ أي بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى مباشرة^{٣١} ومنذ ذلك التاريخ والعرب ما زالوا يراوون في مدخل "الما بعديات"؛ دون حسم المراحل التاريخية لها؛ وينتقلون لمراحل جديدة دون كسب انتصارات سابقاتها.

أذ تعد الـ "ما بعديات" بأنها باب مهم في فهم التاريخ، وفي تتبع التحولات الفكرية والسياسية، ما بعد الحداثة، ما بعد الحرب الباردة، ما بعد الإسلامية^{٣٢}، وقسمة العرب وقدرهم إنهم أخذوا درساً من الفعل وتلقوا الدرس الأكبر من ردة ذلك الفعل، أي إنهم كانوا وما زالوا مسرّحاً ناجحاً لكل التحدّيات التي تجابه مسيرة العالم وتحولاته الفكرية والسياسية والاجتماعية؛ أن الحداثة تعني ظهور بواصر وملاحم المجتمع الحديث (الحداثوي) المُمَيِّز بدرجة معينة من التقنية والعقلانية والتعدد والتفتح، والحداثة كونياً هي ظهور المجتمع البرجوازي، الغربي الحديث في إطار ما يسمى بالنهضة الغربية أو الأوروبية، وهذه النهضة جعلت المجتمعات المتطورة تُجيش من أجل غزو المجتمعات الأخرى، مما أدى إلى بروز ما يسمى "صدمة الحداثة" بالنسبة للمجتمعات التي تلقت نتائج الحداثة ومخلفاتها^{٣٣}، رغم علمنا ووعينا التام بأن الحداثة ليست حكرًا على الغرب، ولا ممنوعة على العرب، وإنما أدلجتها لصالح اجندات اعتبارية أخذت منحنى موازي لحقيقتها، وقنّاع مُزَيَّف يَحْفِي وِراءة قيم عقائدية عدوانية، ومن هنا جاءت الحداثة بالمعنى الغربي على إنها "غزوًا فكريًا" للعالم العربي الإسلامي، وهتكاً لقيمه وحياته، ومصادرة لحقوقه وثوراته، ومُروفاً بقيمه، وتجيحاً لذائقته وتشويهاً لسمعته، فبدأ الحديث عن مفهوم الحداثة الغربية؛ كتعبير عربي إسلامي يحمل معنى السلب والازدراء والرفض والممانعة الفكرية والسياسية لها.

وبهذا فالحداثة الغربية هي خصم مُعلن للإسلام، _ طبعاً من جانبها وليس من جانب الإسلام _؛ فهي ترى فيه المشروع القادم الذي سيقوض "بربرية الحداثة" ومشروعها الأمريكي الاستعماري الذي يسعى للاستحواذ على العالم والتحكم بمصير البشرية، بنزعة الكاوبوي، لهذا فقد سعت دوائر الحداثة الاستعمارية إلى طرح مشروع يُقاتل الإسلام من داخله، ليكسره، ويهزمه من بطانته وليس من خارجه، _ لقدائمة نظرية

المؤامرة _ فما كان المعطى الآني للسياسات الكولونيالية الطامعة غير أكذوبة الحركات الإسلامية وأفكارها "الفتازيا"^{٣٣}.

والمعلوم إن الإسلاموية هي نتاج لانخراط سياسي في المشروع الغربي، وليس نتاجاً قرآنياً^{٣٤} وهي صنعة غربية لا عربية، ودخيلة لا أصيلة، ومُلحدة لا مؤمنة، وأول ضحاياها هو الإسلام، وآخر ضحاياها هم المسلمين، بل وهي أبنه الحداثه والعولمة وطفلة المشاريع الاستعمارية في الوطن العربي، لا تختلف عن العلمانية أو الحداثه أو العولمة، بل هي "عولمة الإسلام" ذاتها والمخطط الذي يسعى لانتكاسة الإسلام وضربة في عقر داره لتحجيم دوره ووقف عجله تقدمه، ومنعه من مواصلة التطور والتحديث السياسي والإصلاح الديني بما هما مقومان يسعان للإجابة على سؤال النهضة الذي ظل حتى اللحظة مُغيباً، وسؤالاً صعباً مطروحاً على طاولة العقل العربي، دون بارقة أمل في إمكانية حل إشكالاتها وتكوين هوية عربية إسلامية جامعة ومانعة، تكون بمثابة الإجابة على سؤال النهضة والمخرج العربي والإسلامي من مأزق الهوية على اعتبار إن أزمة الهوية لا تنفجر إلا في المجتمعات التي فيها دينامية التحديث والحداثه وتفشل في ذلك^{٣٥} وعلى أن أزمة الهوية هو إخفاق الحداثه في تحقيق النهضة أو المعاصرة أو الفاعلية^{٣٦} لذا يستوجب الخروج من الأزمة السياسية عبر بناء نظام سياسي يعبر عن مصالح الأغلبية الاجتماعية والسياسية لتفكيك الهوية من أزمته^{٣٧}؛ وهذه هي مرحلة ما بعد الحداثه التي نتوق إليها، كعرب وكمسلمين.

فمن المؤكد إن هكذا أرجحه وتباين وتناقل معرفي وفكري عقدي ستفضي إلى "أشكلة الخلافات" وتحوّلها من اختلاف إلى خلاف، الوضع الذي جعل الأمة العربية في صدارة الهدر العام للأموال والثروات، وقد يطال الهدر "رأس المال البشري" من خوض حروب طائفية وصراعات اهلية واقتتال باسم العقيدة والدين والرب؛ فالكارثة ليس في الحداثه وإنما فيما تخفيه من خبايا واسرار ومؤامرات تُريد تصدير النموذج الغربي إلى المجتمع العربي الإسلامي، بكل سلبياتها^{٣٨} من أجل إفراغ الإسلام من محتواه الحضاري والروحي، وجعله رمز قابل للتغير بمرور الزمن والانزواء مع التقادم التاريخي، فالحضارة الصناعية الغربية تصبو في دعوتها للتوحيد العالمي من أجل الهيمنة على الحضارات الأخرى فتبدو كأنها عالمية، صالحة لكل زمان ومكان بحسب الحياة الغربية، أي إنها تعني إقحام الحضارات المختلفة إقحاماً باسم التنمية في اتجاه واحد وهو اتجاه الحضارة الصناعية (الرأسمالي والاشتراكي)^{٣٩}، فالحداثه فلسفة كاملة تصوغ منطق العقل الغربي، وهي أبنه مشروع الاستنارة، ومشروع ويستفاليا لبناء منظومة رأسمالية فكان تأسيس الدولة القومية ووقف الحروب بين الأوروبيين شرطاً لازماً لها، وبهذا لا يمكن فهم الدولة الحداثية وهي مُنفكه عن مشروعها وآلتها الرأسمالية^{٤٠}، وهذا هو مسار الحداثه، ولا ندري ما هو مسار الإسلاموية، إن كان يختلف عن هذا الطرح، وهل جاءت الإسلاموية، كشرط أو حجة _ لإتمام مسيرة الحداثوية التغريبية، بالدراية أو بالجهل المقدس، فهو حديث يحتاج إلى تأمل، أما مصطلح ما بعد الإسلاموية تعد مرحلة ما بعد

الإسلاموية أخطر بكثير من الإسلاموية ذاتها، من كونها تمثل مشروع سياسي دنيوي يَرمع إن الراعي الأول للدين والحارسه لقيمته، والمستبسل للذود عنها؛ والناهضة من أجل إعادة بناء منظومة الإسلام ولو بصيغة أكثر سياسية، لأنها كحركة ونشاط سياسي آني فهي لا تُمثل ضير أو قلق على المجتمع العربي وبالإمكان استيعابها ودمجها بصورة سليمة تحفظ ماء وجه الدولة العربية وتُبقي على ديمومتها، فالإسلاموية التي تحاول أن تنطلق إلينا من كونها كحركة إسلامية، على أنها ليست حقيقة دينية في الأعماق ولا من وجهة الثقافة الدينية الفكرية ذلك لضعفها^١؛ وبالتالي فما بعد الإسلاموية مرحلة مُكَللة بالمفاجئات؛ وملقى عليها بذل الكثير من اثبات نجاحها وإلا فالخيبة والفشل هي "شهادة التخرج" التي ستناها نهاية المطاف.

فالإسلاموية بما هي حركة إسلامية دنيوية أقرب مما هي دينية، وميكافيلية أكثر مما هي نبوية مُقدّسة، ولا بد للعقل العربي أن يتعامل معها من هذا المنطلق، ليس كرهاً بها، وإنما حُرصاً من التَشوِيش على الإسلام، وقيمة الحضارية، وبما إن مردودات الإسلاموية ونتائجها أخطر من فعلها وذاتها، فما تعيشه الأمة العربية اليوم هو ليس إلا نتاجاً لمرحلة فشل الحداثة وفعل الإسلاموية، ونتاجاً لمحاولات فاشلة في العودة إلى ماضوية الدولة الإسلامية مع الغياب التام لمقومات تلك الدولة وغياب تُميَّزات ومواصفات ومؤهلات رجالها.

فما بعد الإسلاموية هي "حداثة العرب والمسلمين"، وهي عَوَلَمَتهم، وهي مجرد ظاهرة إيديولوجية؛ وأنها ظاهرة طارئة وجديدة فيما يتعلق بتنظيماتها وبنيتها، والهياكل الاجتماعية والاقتصادية التي تقوم عليها، أي أنها ظاهرة "حداثة" غير مؤصلة تاريخياً^٢، وبالتالي فهي ليس إلا ابتداء وإحداث لا أصول له في العمق الديني الإسلامي، بقدر ما هو تحديث مُصطنع في الفكر الإسلامي المعاصر، وهذا التغريب هو ما يؤكد أشكلته في حياة الدولة والمجتمع العربي، الأمر الذي يدفع بنا لطرح أحاديث جدليات الإسلام والحداثة؛ كسياقات علمية وعملية.

المطلب الثاني: أسلمة الحداثة* في عصر الطائفية والإسلام السياسي

جاء الاسلام السياسي كَرَد فعل على الحداثة العلمية والفلسفية^٣، والحداثة اليوم تتأتى كَرَد على مخلفات الطائفية وما أحدثته من انقسام سياسي عربي؛ والإسلام السياسي هو راعي الطائفية ومُغذّيها الحقيقي بأصولياته وفكره الأحادي المتزمت، ولكي تكتمل الصورة بشكل أدق فأن الحداثة "مانفيسست" الإسلام السياسي؛ والأخير هو الأب الشرعي للطائفية؛ والأخيرة نتاج طبيعي لفشل الحداثة؛ والأخيرة تستعيد دورتها مرة أخرى في محاولة منها لإصلاح ما دمرته "رثائتها" و"شيئتها"؛ ولا يمكن بناء مجتمع مثالي عربي في ظلال هذه الحلقة الدائرة "المُفرَّعة"؛ إذ لا بد من تفكيك هذه الخلية؛ وتجرير الطائفية ووقف نشاط الإسلام الأصولي؛ والسعي على تقديم مشروع حدائوي يؤمن لنا الانتقال الديمقراطي في البيئات العربية؛ فالحداثة هي القاطرة الوحيدة التي بإمكانها أن تقل العرب إلى عصر الديمقراطية.

ولأنّ العرب عالم مُنقطع عن ماضيه؛ فمأزق العرب صيرّ أنهم افتقدوا أي تقليد سوى ما يربطهم بالمعطى الديني القديم و ببعض العادات؛ وهذه هي المفارقة التي لم تعها أغلبية المثقفين وهي التي تفسر ردة الفعل الإسلامية على أنّ الإسلام السياسي الحالي لا علاقة له بالإسلام التقليدي^{٤٤}؛ وكل سلوك صادر عنه لا يمثل بالضرورة سلوك الإسلام التقليدي؛ كفضلة الطائفية ومُنكر المذهبية وتجلياتها؛ وهو إجابة وافية لتساؤلنا المطروح والذي يُجاب عليه بصيغة أنّ الحادثة بشكلها المطروح هي أبوية الإسلام السياسي والأخيرة؛ كظاهرة هي أبوية الطائفية؛ وبالتالي لا ينتمي ذلك الثالث للإسلام التقليدي؛ فالحادثة ما زالت بحاجة لمزيد من الصقل والبلورة حتى تنضج جداً وتصلح قاطرة تقل العرب إلى عصر النهضة العربية والتنمية المستدامة.

فظاهرة الإسلام السياسي لا تعبر عن استمرارية تاريخية، ولا تشكل تواصلاً مع تراث هذه الأمة بقدر ما هي ظاهرة مرتبطة بالحياة العربية المعاصرة وعلى نحو قوي وبارز^{٤٥} بمعنى أنّها في قلب الحادثة؛ والطائفية رّهان الحادثة؛ والإسلام المبكر ما زال خارج هذه اللعبة حالما تُحسن الحادثة شروطها، فأسلمة الحادثة ما زال العرب في حيرة من أمرهم، وفي مأزق خائق، يراوحون في مدخل الظواهر بين قبول الحادثة أو رفضها، بين تشكيل تيارات عريضة تؤمن بقيمتها، وبين كُتْل ممانعة لانتقالها إلى المجتمع العربي، دون أنّ نجد أية جرأة حقيقية تعلن قبول الحادثة بشروط، أو ترفضها بشروطٍ أخرى، خصوصاً وإنّ هناك من يرى بأن "ليس هناك حادثة غربية وحداثة إسلامية وأخرى صينية وأخرى هندية أو إفريقية. فهي واحدة في جميع أبعادها"^{٤٦} وهو تصريح قد يرفع كل الشبّهات عن علاقة الإسلام بالحداثة، أو يماهي الفروقات بينهما، ويعطي الحجة بعدم الدعوة لأسلمة الحادثة، كونها متأسلمة من أصلها كما يريد أن يقول ذلك المفكر هشام جعيط.

فأسلمة الحادثة تعني إضفاء لباس إسلامي على أمور لم تنشأ في وسط إسلامي، وليست نتيجة تطور ذاتي للفكر والمجتمع الإسلاميين، أي بمعنى إنّها وجهة عملية تبريرية ضمنية أو واعية تتخذ أشكالاً عديدة من البحث في التراث والتاريخ^{٤٧}، لكن هل قنعت الحركات الإسلامية بتلك الأسلمة، أو عملت بها، ربما حصل ذلك فعلاً، لكنه لم يرتق لمستوى العمل الجاد والتطبيق العملي له، أو ربما إنّها رفضت الحادثة جملةً وتفصيلاً، ولم تقبل بها على إنّها وفود غربي على العالم العربي.

وأسلمة الحادثة مطلب حضاري وهام من أجل إعادة تصحيح مسار الفكر الإسلامي ودفع العرب والمسلمين نحو قارب النجاة والنهضة والتخلص من برائن التراث الذي وقف حائلاً أمام ثورة المعلومات وعصر السرعة والتقانة، وحديث جعيط بوحدة الحادثة أمر يبعث الشكوك حول أمركة الحادثة على اعتبارها ثقافة سيروية وخيار حتمي يجب أن يندفع العرب إزاءها، ولا ندري هل الحادثة قدمت نفسها كذلك بالتجرد من واقعية الغزو والتبشير والتخريب والتدمير الذي طال القيم والمبادئ قبل أن يطول

المؤسسات والبنى التحتية للعالم العربي الإسلامي، بقي الأمر متعلق بقضية التحول إلى الحداثة فمن متطلبات المرحلة الراهنة التي يمر بها العرب اليوم ويعيش في دوامة عنفها وبطشها واقتتالها اللا مبرر، هو أن نسعى من أجل تحول حداثوي يُرشق سلبات التراث — غير المقدس منه كون المقدس نصوص دينية لا غبار عليها أو سبيل في مسها —؛ وهذا لا يتم بدون وعي ثقافي عربي، لأن التحول إلى الحداثة أمر صعب جداً، فهو أخذ قروناً ليستتب في أوروبا مع هزات فكرية وسياسية كبيرة^{٤٨}، وتقلبات شديدة على المستويات المجتمعية والسياسية والفكرية، فالحروب الدينية والمعارك السياسية في عصر النهضة ما هي إلا مستوطنات لتلك الهزات والتقلبات^{٤٩} إلا إنها انتصرت في النهاية بعد التضحيات الجسام من أجلها، والعرب حتى اللحظة غير مستعدين للتضحية من أجل الحداثة بأظفر نملة، بل الأنكى إنهم يرون فيها تغريب عن القيم العربية النبيلة وتجاوزاً للإسلام وثوابته، في حين إن حقيقتها هي المخرج الأمن لإشكاليات الفكر العربي المعاصر، لأنها عملية انتقال مستمر وتدرجي من الساكن إلى المتحول، ومن الماهيات إلى الظواهر، ومن ظلم الطبيعة إلى معايير الثقافة، وإلى التقنية والصناعة، ومن التعبير الشفوي إلى التعبير الكتابي، ومن ثقافة الأذن إلى ثقافة العين، ومن الأسطورة إلى التاريخ، ومن البرهان النقلي إلى ثقافة البرهان العقلي والتجريبي^{٥٠} هو ذا التحول بمعناه العصري، وهذه لا تعتبر إلغاءً للامتيازات الدينية للإسلام أو الظفر فوق خصوصياته من منطلق إن الإسلام أنتشر أكثر فأكثر بسبب الحداثة وليس للاحتجاج ضدها^{٥١}.

لكن هذا لا يعني أننا نروم العدو وراء حادثة رثة — كما أسماها الدكتور برهان غليون — ولا حادثة شيئية مبتدلة وساذجة، بقدر ما ندافع عن قواعدها المميزة والقادرة على إحاطتنا بالقيم المثلى والحفاظ على ثوابتنا الدينية الروحية والرمزية، فالموقع اليوم إن الحداثة اتخذت الجوانب الظاهرية والديكورية، وأفرغت من محتواها الفعلي، فصارت مجرد وسيلة لتحقيق غاية دنيئة، فالحداثة على النمط الأمريكي — مثلاً — لا تُريد إلا الخراب والدمار والهيمنة على مقدرات العالم الثالث، لكن هذا لا يعني وجوبية تعميم صورة الحداثة على الأنموذج الأمريكي، أو إحداث صورة مقارنة فعلية معها، وهو حديث يفند تصورات الدكتور جعيط — الأنف ذكرها — التي ترى بأن الحداثة واحدة وثابتة.

ولأن التحديث هو ليس السير على خطى أمريكا، أو التطبيع مع الكيان الصهيوني، أو قبول التمدد الفارسي على حساب الجغرافيا العربية، بل لأن التحديث هو بالأساس عملية أو مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور قوى الانتاج وتُعبئ الموارد والثروات وتنمي إنتاجية العمل وتتركز السلطة الاجتماعية والسياسية داخل أجهزة محكمة، وتحرر فيه تقاليد الممارسة السياسية من أجل المشاركة في الحياة العامة وتؤسس القيم والقوانين والنواميس لتجعلها علمانية صرفة لا تخضع لأية عقيدة ولأي موقف أيديولوجي معين^{٥٢}.

أنَّ التحول العربي إلى الحداثة هو مطلب فوري وضروري حي قد يسعى من شأنه تخلص الفكر العربي من دوامة الصراع، والإشكاليات المزمّنة التي اعتاشت على رصيد الأمة الحضاري، وتغذّت على عافيتها وهذا التحول لا يتم إلا من خلال طريقتين:—

الأول: هو أسلمة الحداثة، أي إلباسها ثوب إسلامي عربي يحشم عورتها، يكون بمثابة الحاجز والمانع لأمركة الحداثة أو صهينتها أو غريبتها.

الثاني: أن يتم تحديث الإسلام، أي إعادة مراجعة تفسيرات الموتى بما يتماشى مع معطيات الحال والزمان والمكان، وتساقاً مع ما يجلب النهضة والتقدم وال عمران والمنفعة الجماعية، كون الحداثة مرتبطة بشكل وثيق بمفهوم التقدم، الذي يسعى من أجل تحقيق مكاسب التنمية المستدامة.

أما الحالة أو الطريقة الثالثة (صب الحداثة بكل قيمها الأمريكية في الواقع العربي) فهي المشكلة التي ستزيد الطين بله، وتعرقل مسيرة الفكر العربي المعاصر، وهي مرفوضة حتى لو أشد ساعد العلمانيين أو قوّيت سيطوتهم، فهو إجراء مرفوض، أنتج ما يسمى "صدمة الحداثة" وعرقل مسيرة الأمة العربية، ولهذا فلا خيار لنا كعرب إزاء موضوع الحداثة إلا بتلك الطريقتين أعلاه.

الاستنتاجات: نحو مقارنة ثقافية بين التراث والحداثة

أنَّ المقاربة بين التراث والحداثة مطلب حضاري للعرب من منطلق إن التراث عاجز عن تحديث نفسه، أو تعزيز سبل تواصله الحضاري وفق معطيات الزمان والمكان، ولا الحداثة قادرة على إقناع العرب بأنها بديل حضاري سيحافظ على الموروث الديني بما هو تراث، ولعل النهضة العربية لم تُوفّق إلى إيجاد حل أو صيغة وسطى لحل عقدة التعارض بين الحداثة والتراث، بل إن هذه العلاقة لا تزال علاقة توترية، علاقة تنازل وتعارض أكثر مما هي علاقة تعايش وتفاعل إيجابي^{٥٣} بحاجة إلى معالجة بمسكنات الواقع.

ليس هناك ثقافة ثأر أو انتقام أو تاريخ دموي لحد القطيعة بين التراث والحداثة، فلماذا اذن يحاول "البعض العربي" من "أشكلة" العلاقة وتشويه صورتها، وتعميق الفجوة بينها، فهي ثابتة بمعاييرها وصورها، وهي واحدة إذ ليس هناك حادثة غربية وحداثة إسلامية وأخرى صينية، فهي واحدة في جميع أبعادها — كما ذكر ذلك جعيط أنفاً — فكل الحداثات تتوافق وتتشابه، لكن التوظيف الأيديولوجي لها يضيف عليها صبغة أو مسحة ملحوقة بالافتراءات، مثلاً الحداثة الأمريكية تأخذ لها صبغة الغزو والتهديد والهيمنة والفجور، والحداثة الصهيونية تعني التوسع في النطاق والجغرافيا العربية، والحداثة الفارسية تأخذ منحى التمدد في المحيط العربي، والحداثة التركية تُريد العودة إلى أجداد الرجل المريض، وهذه دواليك من خلال اللعب بوزقة الحداثة، التي أضحت حادثة ساذجة، ورثة ومبتسرة، لا تحقق إلا رغبات المؤدلجين لها، فأين العرب من هذا الفوضى الحداثوية وهذا الإنزياح الفج لقيمها في حواضرنا العربية والإسلامية دون تقييس وسيطرة نوعية تراقب أو تتفحص صلاحية الحداثة المتدققة في البازارات العربية؟؟

كان ينبغي على العرب عدم السير عكس التيار وضد الموجة، ونحن ماثلين أمام موجات العصر ينتابنا الخوف والرعب من التاريخ والفزع من المجهول، وبالتالي كان يجب علينا ألا نمانع من أسلمة الحداثة _ أو تحديث الإسلام _ من أجل مجتمع عربي إسلامي واعي، يُلَمّ بتطلبات المرحلة، ويسعى إلى بناء منظومة حضارية تليق بسمعة ومكانة العرب والمسلمين.

فيما سلف ذكره نؤكد بأن الإسلام السياسي هو ظاهرة مُحدثة؛ وأن الظاهرة الإسلامية جزء من تيار الحداثة بالمرّة؛ "فعندما نكتب تاريخ الحداثة فينبغي أن ندمج الظاهرة الإسلامية فيه باعتبارها إحدى حلقاته"^٤ بمعنى أن الإسلام السياسي العنيف هو نتاج لعنف الدولة حيال المجتمع، كردة فعل نتيجة الفشل في حل المشكلات^٥، وهو بالتالي لا يمكن أن يمثل الإسلام المبكر؛ ومن الظلال القول بأن الإسلام الكلاسيكي (المبكر) قد تجاهل مسألة العصرية، إذ من اليسير تبيان أن اللعبة السياسية في البلدان الإسلامية كانت تسير خارج إطار النظرية السياسية الإسلامية^٦؛ بمعنى أن الظاهرة الإسلامية هي في العمق الاستراتيجي من الحداثة والعصرية، شئت أم رفضت، اباحت ذلك علناً أم أخفته لحساباتها فالأصوليون الإسلاميون يعتقدون إن مشاكل العالم الإسلامي ليس نتاج للحداثة أو للتحديث وإنما نتاج لفشل الحداثة أو لعدم كفاية التحديث^٧، وهنا يكمن الفرق بين الإسلام والإسلام السياسي إزاء الحداثة وشتى صنوف المعرفة العلمية وشروط النهضة والتقدم؛ والإسلام ليس لديه مشكلة مع الحداثة ما دامت تُقدم النافع والمفيد؛ ولا تمس ثوابت وجوهر الدين إلا بالفعل الطيب.

وأن الحداثة في الإسلام تعني المعاصرة ومواكبة العصر والتطلعات وتفسير النصوص وفق المعطيات، شرط الحفاظ على أصل النص من التلاعب به أو التقديم والتأخير، فالإسلام لا يقبل تشويه النص لكن لا يقبل أيضاً تشويه حياة وسعادة ورفاهية الفرد والجماعة، ومن ثم لا يقبل تشويه التأويل والإبقاء على تفسيرات الموتى في مجاملة ومسايرة الحياة؛ في حين إن الإسلام يرفض المحدثات في الأمور أي أنه يرفض قول لم يقله الرسول (صلى الله عليه وسلم)، ورواية لم ينطق أو تحريف لنص ديني في غير محله، أو ظرفه التاريخي، أي بمعنى إحداث سنة ضعيفة أو غير متفق عليه أو غير موجودة أصلاً، في حين يتم تجاهل آلاف السنن الميثة عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) وهذا أمر لا يرتضيه الإسلام، بمعنى إن الحداثة هي ديدن الإسلام، والبدع هي عوارض الإسلام التي حذر منها ونبه جمع المؤمنين من مغبتها؛ ومن عواقبها الوخيمة على الدين وعلى البشرية سواء.

فكيف لا ندافع عن الحداثة إذا كانت تعني التقدم والنهضة، والتغيير، في واقع عربي مُزري ومؤلم أحوج للتغيير من غيره، ثم ما نفعنا بالحفاظ على واقع مشلول، ما اللذة من التمسك به، فالتغيير بما هو حداثة مطلوب، وهو التجديد الذي جاء به الإسلام كدين وكحضارة، وليس هو خروج عن نسق الإسلام كما يُحِيل للبعض وصفه أو ادعائه.

الخاتمة

أذن فالعرب اليوم تعيش في أزمة قيم جديدة مُتمثلة بالوفود الفُجج للأفكار التي تُريد تحجيب دور العقل في العالم العربي، ونحن هنا مدعوين من أجل وقف ذلك النزيف الراجع، فعلى العرب والمسلمين البحث عن توازن بين الأصالة والحداثة، والوعي بالبرهان، والعمل على إقامة مجتمع يدرك أهمية توازن الأصالة والمصير، ذلك من خلال إعادة قراءة القرآن بعيون اليوم^{٥٨} ولغة العصر فالإسلام صالح لكل زمان ومكان ويستجيد لكل النوازل والمستجدات، فلا أحد يتجاهل عامل الاستقرار الذي يحسمه جدل الدين والدولة، وفهم النص الديني وإعادة تفسيره على بينه وأسس مثلى، خصوصاً على الجانب الاقتصادي، والذي يحقق مؤشر تصاعدي في مُعدل رفاهيته، فبرأينا إن أس الإشكال العربي اليوم يتمحور حول موضوع الإسلاموية والعلمانية، وحدود الدين في الدولة، وعلاقتها بعض؛ و"لا شيء يهدد الهويات العرقية والدينية والثقافية، بل على العكس. فالإسلام ينتشر أكثر فأكثر في العالم بسبب الحداثة وليس للاحتجاج ضدها"^{٥٩}؛ أما الإسلام السياسي الراديكالي فهو يتقلص ويضمحل بسبب الحداثة الحقيقية رغم أنه مولود من خاصرتها؛ لكنها ولادة مشبوهة؛ والتطور والتقدم والانفتاح والرقي المعرفي كلها اعتبارات حداثوية وبالتالي كلها عوامل تقف بوجه الأصولية الدينية وإسلامها السياسي.

في النهاية فإن المهزوب إلى التراث وانتحاله جاهزاً ليس خياراً لمواجهة التحديات، ولا تقليد الجديد هو الحل أو الذي يعتقد إنه سيحل مشاكلنا^{٦٠}، بمعنى لا يجب لنا أن نعول على الحداثة في حلحلة هُومنا ومشاكلنا المجتمعية، ولا العودة إلى التراث والحنين إليه سيفك أزمنا، كلا الأمرين مغالطين، وخطأين لا يساويان صواباً؛ والعمل المنطقي والحقيقي هو أن "نُحدث" التراث، و"نُريث الحداثة"، وأن نجُمع مُميزَاتهما، والانتفاع منها، ونُسدي ما هو سُلبي منها وتنحيته جانباً، فبلا شك مثلما للحداثة سلبيات وإيجابيات، فللتراث هو الآخر منافع ومضار، ولا ضير أن نأخذ الإيجابيات من كليهما، مع ترك مضارهما وهي الطريقة الوحيدة لضمان نهضتنا وتقدمنا؛ كخطوة أولى في طريق النهضة العربية.

قائمة المراجع

اولا: الكتب

١. أوليفيه روا، نحو إسلام أوروبي، ط ١، (بيروت: د. د، ٢٠١٠).
٢. برنارد لويس، أزمة الإسلام: الحرب الأقدس والإرهاب المُنس، ط ١، (دمشق: دار صفحات، ٢٠١٣).
٣. برهان غليون (واخرون)، حول الخيار الديمقراطي: دراسة نقدية، ط ١، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٩٩٤).
٤. برهان غليون (واخرون)، المثقف العربي، همومه وعطاؤه، ط ١، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥).
٥. برهان غليون، اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ط ٥، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩).
٦. برهان غليون، في النخبة والشعب، حاوره: لؤي حسين، ط ١، (الاردن: دار بترا للنشر والتوزيع، ٢٠١٠).
٧. جان فرانسوا بايار، (واخرون)، الإسلام والفكر السياسي: الديمقراطية _ الغرب _ ايران، تحرير وتقديم: د. رضوان زيادة، ط ١، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠).
٨. حسام كصاي، الإسلام والديمقراطية: تشوهات الأصل والصورة، ط ١، (تونس: رؤى للنشر والتوزيع والإعلام، ٢٠١٤).
٩. حسام كصاي، الطائفية صدمة الإسلام السياسي، ط ١، (عمان: دار أمواج، ٢٠١٥).
١٠. داريوش شايعان، النفس المبتورة: هاجس الغرب من مجتمعاتنا، الطبعة العربية الأولى (بيروت: دار الساقى، ١٩٩١).
١١. روجيه غارودي، الاصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، تعريب: خليل أحمد خليل (باريس: دار عام الفين، ٢٠٠٠).
١٢. سعيد بن سعيد العلوي، "الإسلام السياسي ظاهرة حديثة، ولا تنتمي إلى زمن الإسلام الأول"، في مجموعة باحثين، حوار: علي العميم، العلمانية والممانعة الإسلامية: محاورات في النهضة والحداثة، ط ٢، (بيروت: دار الساقى، ٢٠٠٢).
١٣. شاكرا نابلسي، تهافت الأصولية: نقد فكري للأصولية الإسلامية من خلال واقعها المعاش، ط ١، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٩).
١٤. عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، ط ٢، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٩١).

١٥. فتحي التريكي، رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، ط ١، (بيروت: مركز الإنماء القومي للنشر ١٩٩٢).
١٦. فهمي جدعان، المقدس والحرية: أبحاث ومقالات أخرى في أطراف الحداثة ومقاصد التحديث، ط ١، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٩).
١٧. كمال عبد اللطيف، "مدخل الى قراءة الابعاد الثقافية للثورات العربية"، في: د. أحمد مالكي، (وأخرون)، الانفجار العربي الكبير في الأبعاد الثقافية والسياسية، ط ١، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢).
١٨. محمد أركون، الفكر الأصولي واستحاله التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط ١، (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩).
١٩. محمد سبيلا، مدارات الحداثة، ط ١، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩).
٢٠. محمد عمارة، أزمة الفكر الاسلامي، (القاهرة: دار الشرق الاوسط، ١٩٩٠).
٢١. محمد عمارة، علمانية المدفع والانجيل: التحالف غير المقدس بين المدفع العلماني والانجيل المستعمرين، ط ١، (مصر: مكتبة الامام البخاري، ٢٠٠٧).
٢٢. محمد محفوظ، الفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المستقبل، ط ١، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩).
٢٣. مصطفى الشريف، الإسلام والحداثة: هل يكون غداً عالم عربي؟!، ط ١، (القاهرة: الشروق، ١٩٩٩).
٢٤. هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ط ١، (بيروت: دار الطليعة للنشر، ٢٠٠٥).
٢٥. هبة رءوف عزت، الخيال السياسي للإسلاميين: ما قبل الدولة وما بعدها، ط ١، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٥).

ثانيا: الرسائل و الاطاريح

١. جورجى كنعان، الأصولية المسيحية في نص الكرة الغربي، (بيروت: بيسان، ١٩٩٥) ص ١٤؛ نقلا عن: كريمة بلخضر، الأصولية السياسية المعاصرة من خلال الرؤية الصهيونية: دراسة تحليلية نقدية، رسالة ماجستير، الجزائر، جامعة الجزائر بن يوسف بن خده .
 ٢. حسام كصاي، جدلية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر في فكر برهان غليون ومحمد عماره، (دراسة مقارنة)، رسالة ماجستير، معهد البحوث والدراسات العربية جامعة الدولة العربية، القاهرة، ٢٠١٢ .
 ٣. عبد السلام طويل، إشكالية التحديث السياسي في الفكر العربي المعاصر، برهان غليون نموذجاً، رسالة ماجستير، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، سنة ٢٠٠٤ .
 ٤. محمد علي ابو هندي السيد، مشروع النهضة بين الدكتور محمد عماره والدكتور محمد عابد الجابري، دراسة تحليلية نقدية، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، سنة ٢٠٠٨
- ثالثا: الدوريات

١. علاء طاهر، "اغتيال العقل"، المستقبل العربي، العدد ٩١، ١٩٨٦ .
٢. غسان المقلح، "المشروع الغربي والإسلام السياسي"، مجلة الشرق الأوسط الديمقراطي بغداد، العدد ١، السنة الأولى، ٢٠٠٥ .
٣. محمد عماره، "ماذا صنعت العلمانية بأوروبا"، الاهرام، العدد ٤٥٥٢٣ في ٢٧/٧/٢٠١١ .

الهوامش:

- ٢ د. هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ط ١، (بيروت: دار الطليعة للنشر، ٢٠٠٥)، ص ٢٤١.
- ٣ د. عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، ط ٢، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٩١)، ص ٢٤.
- ٤ حسام كصاي، الطائفية صدمة الإسلام السياسي، ط ١، (عمان: دار أمواج، ٢٠١٥)، ص ١٠.
- ٥ د. برهان غليون، العرب وتحولات العالم، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣)، ص ١٢١.
- ٦ د. برهان غليون (وآخرون)، المثقف العربي، همومه وعطاؤه، ط ١، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٨٨.
- ٧ نقلاً عن: سعيد بن سعيد العلوي، (وآخرون)، المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية، ط ١، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٧٤١.
- ٨ محمد علي ابو هندي السيد، مشروع النهضة بين الدكتور محمد عمارة والدكتور محمد عابد الجابري، دراسة تحليلية نقدية، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، سنة ٢٠٠٨، ص ٢٢٤.
- ٩ المرجع نفسه، ص ١٩٠.
- ١٠ د. برهان غليون (وآخرون)، حول الخيار الديمقراطي: دراسة نقدية، ط ١، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٩٩٤)، ص ١١٤.
- ١١ د. عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، مرجع سابق، ص ٣٠.
- ١٢ علاء طاهر، "اغتيال العقل"، المستقبل العربي، العدد ٩١٨٦، ١٩٨٦، ص ١٦٨.
- ١٣ د. برهان غليون، العرب وتحولات العالم، مرجع سابق، ص ١٢٢.
- ١٤ د. برهان غليون، في النخبه والشعب، حاوره: لؤي حسين، ط ١، (الاردن: دار بترا للنشر والتوزيع، ٢٠١٠)، ص ٢٣.
- ١٥ د. محمد عمارة، "ماذا صنعت العلمانية بأوروبا"، الاهرام، العدد ٤٥٥٢٣ في ٢٧/٧/٢٠١١.
- ١٦ د. محمد عمارة، علمانية المدفع والانجيل: التحالف غير المقدس بين المدفع العلماني وانجيل المستعمرين، ط ١ (مصر: مكتبة الامام البخاري، ٢٠٠٧)، ص ١١.
- ١٧ د. فهمي جدعان، المقدس والحرية: ابحاث ومقالات أخرى في أطراف الحداثة ومقاصد التحديث، ط ١، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٩)، ص ٣١٣.
- ١٨ وهو تيار ديني إسلامي في أغلب جوانبه، لكن ليس كل الإسلاميين؛ الراديكاليين بالتحديد.
- ١٩ د. محمد عمارة، أزمة الفكر الاسلامي، (القاهرة: دار الشرق الاوسط، ١٩٩٠)، ص ٢٠.
- ٢٠ أي لا بد من إرجاع أخفاق الحداثة والتراث إلى الحداثيون والتراثيون انفسهم.
- ٢١ داريوش شايفان، النفس المبتورة: هاجس الغرب من مجتمعاتنا، الطبعة العربية الأولى، (بيروت: دار الساقي، ١٩٩١)، ص ٧٥.
- ٢٢ حسام كصاي، الإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص ٥٢.

- ٢٣ د. كمال عبد اللطيف، "مدخل الى قراءة الابعاد الثقافية للثورات العربية"، في: د. أحمد مالكي، (وأخرون)، الأنفجار العربي الكبير في الأبعاد الثقافية والسياسية، ط ١، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢)، ص ٦٣.
- ٢٤ روجيه غارودي، الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، تعريب: خليل أحمد خليل، (باريس: دار عام الفين، ٢٠٠٠) ص ١١.
- ٢٥ جورج كنعان، الأصولية المسيحية في نص الكرة الغربي، (بيروت: بيسان، ١٩٩٥)، ص ١٤؛ نقلا عن: كريمة بلخضر الأصولية السياسية المعاصرة من خلال الرؤية الصهيونية: دراسة تحليلية نقدية، رسالة ماجستير، الجزائر، جامعة الجزائر بن يوسف بن خدة.
- ٢٦ شاكرا النابلسي، ثقافت الأصولية: نقد فكري للأصولية الإسلامية من خلال واقعها المعاش، ط ١، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٩)، ص ١٢٦.
- ٢٧ م. ن، ص ١٤٨.
- ٢٨ د. سعيد بن سعيد العلوي، "الإسلام السياسي ظاهرة حديثة، ولا تنتمي إلى زمن الإسلام الأول"، في مجموعة باحثين حوار: علي العميم، العلمانية والممانعة الإسلامية: محاورات في النهضة والحداثة، ط ٢، (بيروت: دار الساقى، ٢٠٠٢) ص ٤٠.
- ٢٩ حسام كصاي، الإسلام والديمقراطية: تشوهات الأصل والصورة، ط ١، (تونس: رؤى للنشر والتوزيع والإعلام، ٢٠١٤)، ص ٥٢.
- * محاولة لجعل الإسلام يسود ويسيطر على جميع مجالات الحياة، من الفكر إلى السياسة والإدارة والقانون، والسعي لإيجاد حلول لمشكلات البلدان النامية الإسلامية في مواجهة الغرب من خلال إنشاء اتحاد وتكامل بين المسلمين.
- ٣٠ د. هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، مرجع سابق، ص ٢٤٢.
- ٣١ د. هبة رءوف عزت، الخيال السياسي للإسلاميين: ما قبل الدولة وما بعدها، ط ١، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٥)، ص ١١٢.
- ٣٢ د. محمد سبيلا، مدارات الحداثة، ط ١، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩)، ص ١٢٣.
- ٣٣ أي الخيالية الوهمية، الضاربة في جذور التلفيق والتزييفات، وهي كلمة مجتزأة من أصل كلمة فتازيا، أي الوهم والأحلام الوردية.
- ٣٤ غسان المقلح، "المشروع الغربي والإسلام السياسي"، مجلة الشرق الأوسط الديمقراطي، بغداد، العدد ١، السنة الأولى ٢٠٠٥، ص ٤٤.
- ٣٥ عبد السلام طويل، إشكالية التحديث السياسي في الفكر العربي المعاصر، برهان غليون نموذجاً، رسالة ماجستير معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، سنة ٢٠٠٤، ص ٩٣-٩٤.
- ٣٦ د. برهان غليون، اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ط ٥، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩)، ص ٢٦٦.
- ٣٧ حسام كصاي، جدلية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر في فكر برهان غليون ومحمد عماره (دراسة مقارنة)، رسالة ماجستير، معهد البحوث والدراسات العربية/ جامعة الدولة العربية، القاهرة، ٢٠١٢، ص ١٢١.

- ٣٨ فمما لا شك فيه إن للحدائث ايجابيات، بل وإيجابيات كثيرة.
- ٣٩ فتحي التريكي، رشيدة التريكي، فلسفة الحدائث، ط ١، (بيروت: مركز الإنماء القومي للنشر، ١٩٩٢)، ص ١٣.
- ٤٠ د. هبة رءوف عزت، الخيال السياسي للإسلاميين، مرجع سابق، ص ١٣٠.
- ٤١ د. هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٠.
- ٤٢ د. سعيد بن سعيد العلوي، "الإسلام السياسي ظاهرة حديثة، ولا تنتمي إلى زمن الإسلام الأول"، مرجع سابق، ص ٤٣.
- * أي معنى إضفاء لباس إسلامي على أمور لم تنشأ في وسط إسلامي، وليست نتيجة تطور ذاتي للفكر والمجتمع الإسلاميين، أي بمعنى إنها وجهة عملية تبريرية ضمنية أو واعية تتخذ أشكالاً عديدة من البحث في التراث والتاريخ.
- ٤٣ نقلاً عن: شاكر النابلسي، تهاافت الأصولية، مرجع سابق، ص ١٥٤.
- ٤٤ د. هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٠.
- ٤٥ د. سعيد بن سعيد العلوي، "الإسلام السياسي ظاهرة حديثة، ولا تنتمي إلى زمن الإسلام الأول"، مرجع سابق، ص ٣٩.
- ٤٦ د. هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣١.
- ٤٧ د. عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحدائث، مرجع، ص ١٨٥.
- ٤٨ د. هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٩.
- ٤٩ فتحي التريكي، رشيدة التريكي، فلسفة الحدائث، مرجع سابق، ص ١٦.
- ٥٠ د. محمد سبيلا، مدارات الحدائث، مرجع سابق، ص ٢٤٠.
- ٥١ د. هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣١.
- ٥٢ نقلاً عن: فتحي التريكي، رشيدة التريكي، فلسفة الحدائث، مرجع سابق، ص ٩.
- ٥٣ د. محمد سبيلا، مدارات الحدائث، مرجع سابق، ص ٢٥٢.
- ٥٤ د. محمد أركون، الفكر الأصولي واستحاله التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط ١ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩)، ص ٣٠٧.
- ٥٥ جان فرانسوا بايار، (وأخرون)، الإسلام والفكر السياسي: الديمقراطية _ الغرب _ إيران، تحرير وتقديم: د. رضوان زيادة ط ١، (الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٤٤.
- ٥٦ أوليفيه روا، نحو إسلام أوروبي، ط ١، (بيروت: د. د. د. ٢٠١٠)، ص ٢٤.
- ٥٧ برنارد لويس، أزمة الإسلام: الحرب الأقدس والإرهاب المُنْدَس، ط ١، (دمشق: دار صفحات، ٢٠١٣)، ص ١٤١.
- ٥٨ د. مصطفى الشريف، الإسلام والحدائث: هل يكون غداً عالم عربي؟!، ط ١، (القاهرة: الشروق، ١٩٩٩)، ص ٩.
- ٥٩ د. هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣١؛ ويمكن مراجعة الهامش رقم (٤٩).
- ٦٠ محمد محفوظ، الفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المستقبل، ط ١، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩)، ص ١٨٥.