

نقد العقل الاسلامي للحدثة الغربية

Criticism of the Islamic mind of Western modernity

البشير ربيعي^{1*}، مناد طالب²

¹ مخبر مشكلات الحضارة والتاريخ في الجزائر-جامعة الجزائر2 (الجزائر)، bachir.rebiai@univ-alger2.dz

² جامعة الجزائر2 (الجزائر)، taleb16@yahoo.fr

تاريخ القبول: 2022/01/27

تاريخ الإرسال: 2021/10/02

ملخص:

تمثل الحدثة الغربية في عصرنا بما هي نتاج لسياقات وممارسات تاريخية غربية منذ عصر الانوار تحديا للفكر الفلسفي الإسلامي، وهذا للهوة السحيقة بين ما أنتجته العقل الغربي وما تعانیه الحضارة الإسلامية من جمود وركود على مستوى النظر والعمل، هذا ما استدعى جهودا كبيرة من مفكري وعلماء المسلمين من شتى المذاهب والمنطلقات، يسعون للعمل على صياغة نماذج منبثقة من روح الحضارة الإسلامية أحيانا، ومن روح الحضارة الغربية نفسها أحيانا أخرى، لتقديم صيغ فكرية تتغيا الخروج من المأزق الحضاري الذي تعانیه الحضارة الإسلامية، لكن أثناء محاولتهم تطبيق الأفكار الحدثية بحذافيرها داخل المجتمع العربي، نسوا الاختلافات الجذرية الموجود بين المجتمع العربي و المجتمع الغربي وخصوصيته، وهذا ما خلف من جهة أزمة استعصي حلها والمتمثلة في فشل تطبيق الحدثة وما أنجبتة من إيديولوجيات على المجتمع الإسلامي، ومن جهة أخرى كانت الحدثة سببا ليزوغ فكر عربي قام بنقدها وبالتالي كانت حافزا لفهم العقل العربي وإخراجه من التقوقع والانغلاق على ذاته.

الكلمات المفتاحية: حدثة غربية؛ عقل اسلامي؛ أزمة.

Abstract:

Western modernity in our time, as a product of Western historical contexts and practices since the age of enlightenment, represents a challenge to Islamic philosophical thought. Various sects and premises seek to work on formulating models emanating from the spirit of Islamic civilization sometimes, and from the spirit of Western civilization itself at other times, to present intellectual formulas that seek to get out of the civilizational impasse that Islamic civilization suffers from, but while they are trying to implement modernist ideas in their entirety within Arab society, they forgot the differences. The radical existing between Arab society and Western society and its specificity, and this is what left on the one hand an intractable crisis, represented in the failure to apply modernity and the ideologies it gave birth to on Islamic society. From squatting and closing in on itself.

Keywords : Western modernity; Islamic mind; crisis.

1- مقدمة:

إن علاقة الفكر الإسلامي بمختلف تياراته ومذاهبه، وبمختلف تحولاته التاريخية المتعاقبة مع باقي الفلسفات الغربية والشرقية لمسألة بالغة الأهمية وعميقة الأبعاد؛ إذ كانت محل بحث دائم في طبيعة تلك العلاقة بشتى نواحيها، فالفكر الفلسفي الإسلامي كما لاحظ الدارسون لم يبقى يجمد ويثبت، بل كان دوماً في نقاش وحوار حضاري مع كبرى الفلسفات التي وصلتته: ترجمة في البداية ونقاشاً معمقاً فيما لحق، وإبداعاً إلى حد ما في فترة أخرى، وكان النقاش يتراوح بين الاعتراض والموافقة والنقد والتلفيق أحياناً أخرى، لكنه في كل الأحوال كان فاعلاً، في دفع عجلت تقدم العقل الإنساني بوجه عام وتقدم العقل المسلم بوجه خاص، وتمثل الحدائثة الغربية في عصرنا بما هي نتاج لسياقات تاريخية غربية المنشأ تحدياً للفكر الفلسفي الإسلامي أو هي نتاج تطور العقل الغربي في ممارساته التاريخية منذ عصر الأنوار، وهذا للهوة الكبيرة والسحيقة بين ما أنتجته الحدائثة الغربية وما تعاني منه الحضارة الإسلامية من جمود وركود على مستوى النظر والعمل، هذا ما استدعى جهوداً كبيرة من مفكري وعلماء المسلمين من شتى المذاهب والمنطلقات، يسعون للعمل على صياغة نماذج منبثقة من روح الحضارة الإسلامية أحياناً، ومن روح الحضارة الغربية نفسها أحياناً أخرى لتقديم صيغ فكرية تنغياً وتستهدف الخروج من المأزق الحضاري الذي تعانيه الحضارة الإسلامية، وتميزت الفترة المعاصرة بمشاريع فلسفية عدة لمفكرين إسلاميين من المشرق العربي ومغربه، حاولوا فهم وتفسير الحدائثة الغربية قصداً منهم باستلهاً روحها لتساهم في البعث الحضاري ونقد ما بدا لهم من اختلافات جوهرية بينها وبين منطلقات الحضارة الإسلامية بتصورها للوجود والإنسان.

ومن بين هؤلاء الفلاسفة والمفكرين الذين أخذوا على عاتقهم مهمة النهوض السياسي والفكري الحضاري العربي والإسلامي، وامتلاك الأدوات اللازمة للبحث في هذا الموضوع، وذلك بشق طريق ومنهج جديد، يسعون من خلاله إلى إخراج العقل العربي وتخليصه من التقليد الذي يعد مناقضاً للحدائثة ومعارضاً لها، كل من: طه عبد الرحمان، أبو يعرب المرزوقي، طارق رمضان...

ولهذا نتساءل: ما طبيعة تصورات المفكرين الإسلاميين للحدائثة الغربية؟ وكيف دخلت هذه الحدائثة المجتمع العربي الإسلامي؟ وما هي أهم المشاريع النقدية الإسلامية للحدائثة الغربية؟

2- التعريف الإسلامي للحدائثة:

إن مصطلح الحدائثة هو من بين المصطلحات الفلسفية التي حازت على اهتمام معظم الباحثين سواء عرب، أو أجنب بمختلف جنسياتهم ودياناتهم وبيئاتهم، وذلك لما كسبته لهذا العصر، باعتبار هذا العصر حد فاصل ومرحلة نهائية من التاريخ في هذا العالم الذي هو عالمنا. وحاضراً يفهم على أنه قيمومة الزمن الحاضر، انطلاقاً من أفق الأزمنة الجديدة التي تشكل تجديداً مستمر. وبالرغم من أهمية هذا المفهوم وشيوعه في الفكر العربي المعاصر وارتباطه بحقول معرفية عديدة

واستخدامه في مجالات مختلفة وتوازي معناه مع مسيرة الحضارة الغربية الحديثة، التي أفرزت إشكاليات رافقت الحداثة وما بعد الحداثة، ولعل سيرنا في آفاق هذا البحث يبين لنا كثيرا معنى الحداثة ومقاصد الحداثيين.

فالحداثة بالنسبة للمعجم الفلسفي لمصطفى حسبية هو مصطلح مصدره الحضارة الغربية الأوروبية، يشير إلى التطور بكافة أشكاله التكنولوجي، العلمي، الاقتصادي، وحتى الفلكي، وإلى ضرورة التخلص من كل ما هو قديم بكل أنواعه وخاصة القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية لأنها قديمة، ولا تتماشى مع ما نعيشه الآن من تطور هائل، مما يؤدي إلى انتشار الفوضى والفساد في المجتمعات الحداثية. ونلمس هذا في قول مصطفى حسبية: "تعتبر كلمة الحداثة عن أي عملية تتضمن تحديث وتجديد ما هو قديم، ولكن هذا المصطلح يبرز في المجال الثقافي والفكري التاريخي ليبدل على مرحلة التطور التي طبعت أوروبا بشكل خاص في مرحلة العصور الحديثة: اكتشاف عملية مذهلة، معلومات عن موقعنا من الفضاء وتصورنا عنه، ماكينات الصناعة التي حولت المعرفة بالعلوم إلى تكنولوجيا، وغيرها كل هذا يخلق بيئات جديدة للبشر ويدمر القديمة، ويفصل الملايين من البشر عن تاريخهم وعاداتهم الموروثة منذ الأزل، وهدف مذهب الحداثة هو إلغاء مصادر الدين، وما صدر عنها، وتحطيم كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية بحجة أنها قديمة وموروثة لتتبني الحياة على الإباحية والفوضى والغموض، وذلك باسم الحرية والنفاذ إلى أعماق الحياة. (حسبية، 2009، الصفحات 179-180).

وفي السياق نفسه يعتبر عبد الرحمان اليعقوبي أن الحداثة لا علاقة لها بالماضي وأنها وليدة نفسها بنفسها ولم تعتمد على أفكار ماضية لتوجد نفسها. تهتم بالتطور والمستقبل الزاهر، فهي تجدد نفسها باستمرار حسب ما هو موجود، لأنها إذا بقيت على حالها ستصبح ماضي بالنسبة للزمن، وكل ما هو قديم مرفوض وغير معترف به.

لكن الفرق بين التعريفات السابقة وهذا التعريف الذي قدمه عبد الرحمان اليعقوبي هو أن المفاهيم السابقة للحداثة كانت إما مفاهيم لغوية متعلقة بأصل مصطلح الحداثة في اللغة العربية، وإما هي تعريفات استنتاجية من أفكار فلاسفة محدثين عرب، لكن التعريف الذي قدمه عبد الرحمان اليعقوبي هو غربي محض لا علاقة له بأفكار الفكر العربي الحديث حيث استقاه من أفكار بور ديار Pordiar وميسكونيك هنري meschonic Henri، حيث ينص هذا التعريف على أن: "الحداثة ليس لها ما تأخذه من الماضي، إنها تولد من الحاضر بنفس المعنى الذي تولد فيه من ذاتها. إنها هي التي تعطي للحاضر خصائصه كحاضر وتجعله يصل إلى درجة من الألفية؛ وهذا لا يعني أن الحداثة أفرزها الزمن ولكنها خاضعة له. إن التاريخ ينمحي أمام التاريخية، والوعي الحداثي إذن يحدد نفسه بالنسبة لما هو موجود وذلك من خلال النقد والتجاوز والتقدم بالنسبة للزمن

الذي لم يعد زمنا خطيا خاضعا لتصنيف قديم إلى ماض وحاضر ومستقبل. إنها تقدم ومستقبل وزمن جديد في كل لحظة إنها إذن تجاوز دائم للزمن.(اليقوي، 2014، الصفحات 40-41).

بينما ووفقا لعلني شريعتي فإن الحدائثة ليست مرتبطة بأوروبا فقط بل متعلقة كذلك بالمجتمعات الإسلامية وأن القلق الأساسي هو غير متعلق بأصل الحدائثة أو من أين أتينا بها، بل بما إذا كانت الحدائثة حقا تعطينا الحضارة الحقيقية أم أنها ظاهرة اجتماعية، فرضت علينا باسم الحضارة. ويظهر هذا في قول مالك محمد طارق في مقال له بعنوان: "وجهة نظر علي شريعتي حول الحدائثة الإسلامية "modernity Ali shariati 'sview of islamic" في مجلة الحوار "the dialogue" بأنه: "بالنسبة لعلني شريعتي فإن الحدائثة هي واحدة من القضايا الأكثر حساسية وحيوية تواجه شعوب البلدان غير الأوروبية والمجتمعات الإسلامية وأن المسألة الأكثر أهمية في هذه القضية هي العلاقة بين التحديث المفروض والحضارة الحقيقية، وأنه يجب أن نكتشف ما إذا كانت الحدائثة متحضرة كما يدعي أصحابها أم أنها قضية مختلفة تماما وظاهرة اجتماعية لا علاقة لها بالحضارة على الإطلاق وأنه لسوء الحظ فرضت الحدائثة علينا تحت ستار الحضارة"(tariq، صفحة 336) وهذا ما سنجيب عليه لاحقا.

لكن بالرغم من النقطة المشتركة في كل التعريفات السابقة فيما يخص تخلص الحدائثة من القديم والماضي إلا أن هذه الفكرة لم يجمع عليها كل الباحثين والمفكرين سواء عرب أو أجانب، حيث نجد الفلاسفة الدينيين وخاصة المسيحيون والمسلمون يرفضون فكرة رمي الماضي وراء ظهورنا، لأن ذلك يمس الكتب المقدسة والتي في نظرهم هي كتب لا يمكن الشك في مصداقيتها، وأنها صالحة لكل زمان ومكان، ومن بين هؤلاء المفكرين نذكر محمد عابد الجابري، الذي قدم تعريفا يطالب فيه بالتواصل بين القديم والحديث والمعاصر، ونفي القطيعة مع الماضي، وذلك بواسطة تحديث القديم بحيث يتماشى مع الحاضر بقوله: "فالحدائثة في نظرنا، لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي...". (الجابري، 1991، الصفحات 15-16)، وذلك بتحديث طرق معالجة المواضيع والقضايا، وتحديث رؤية جديدة لأفكار قديمة، وتحديث الأهداف مما يقود إلى جعل الحدائثة غير مطلقة وغير مرتبطة بمجتمع دون غيره، وأن تتسم بالعالمية، فيصبح لكل مجتمع حدائثه الخاصة به.

ولهذا فما نخلصه من كل التعريفات السابقة خاصة، وحتى التعريفات والمفاهيم التي قدمت للحدائثة عامة هو أن كل باحث أو مفكر يستند لأساس معين لتعريف الحدائثة فمنهم من يركز على أنها هدم للماضي وللقيم الأخلاقية والدينية، والآخر يعتبرها تحديث طرق وأهداف التعامل مع القديم، والبعض الآخر يعتبرها تقليد أعشى للغرب، ومنهم من يرى أنها وسيلة للتطور والخروج من الركود الفكري والإبداعي؛ أي حسب توجهات كل مفكر واهتماماته ووجهة نظره حول

الحدائفة، وحسب المجتمع الذي ينتهي إليه مما ينتج أنواع مختلفة ومتباينة للحدائفة حسب المجال والمجتمع، وهذا بدوره يؤدي إلى غموض مصطلح الحدائفة وتعقده، ويرجع سبب ذلك "لكون هذا المفهوم يطال كل مستويات الوجود الإنساني، حيث يشمل الحدائفة التقنية والحدائفة الاقتصادية، سياسية، إدارية، اجتماعية، ثقافية، وفلسفية."

3- دخول الحدائفة المجتمع العربي الإسلامي:

إذا نظرنا إلى الحدائفة من منظور محمد عابد الجابري أنها عبارة عن إعادة قراءة للماضي وفقا لما هو موجود في الحاضر-كما ذكرنا سابقا-فإن الحدائفة من وجهة نظر أدونيس قد بدأت سياسيا في الدولة الأموية، وفكريا أثناء ظهور عملية التأويل لقوله: "إن الحدائفة في المجتمع العربي بدأت كموقف يتمثل الماضي ويفسره بمقتضى الحاضر، وهذا يعني أن الحدائفة بدأت، سياسيا بتأسيس الدولة الأموية، وفكريا، بحركة التأويل." (أدونيس، 1978، صفحة 09).

بينما يؤكد عدنان علي رضا النحوي بأن دخول الحدائفة العالم الإسلامي هو نتيجة رجوع الذين سافروا إلى أوروبا للتعلم أو للعمل، وحببوا معهم الأفكار الغربية، وتدعوا لعدم العمل بتعاليمه وإلى حرية المرأة، ومحاربة اللغة العربية وإتباع منهج الحياة الغربية. ويقول في ذلك: "لقد وفدت "الحدائفة" إلى العالم الإسلامي في عصرنا الحاضر من البعثات التي عادت من أوروبا، أو الذين انطلقوا من أنفسهم يطلبون العلم هناك أو مهاجرون لطلب الرزق في أوروبا أو أمريكا، أو الرجال الزاحفين علينا من بلاد الغرب، زحفا عسكريا، أو زحفا نصرانيا قوى هائلة عملت على نقل الفكر الحدائفي للعالم الإسلامي، قوى خارجة عنا، وقوى منا". (النحوي، 1989، صفحة 90).

وفهم من هذا أن كل من سافر إلى البلدان الغربية، قد تأثر بحرية الإنسان الغربي، ونمط حياته، واعتبر أن سبب تقدم الغرب هو الحدائفة، ونسي تعاليم الدين الإسلامي، ثم عاد لنا بهذه الأفكار التي أدخلتنا في دائرة خطر زوال هويتنا، ديننا ولغتنا، أما سياسيا فجل المفكرين يتفقون أن حملة نابليون على مصر كانت الصدمة التي غيرت المجتمع العربي، لأنه أدرك بواسطتها نسبة تخلفه في الوقت نفسه التقدم الكبير الذي يعيشه الغربيون، مما قاد العرب إلى الاختلاط بالغرب والاحتكاك بهم ومحاولة معرفة أسباب التقدم وهذا ما ساعد على دخول الحدائفة المجتمع العربي. فاتخذ العرب طريقة للتعامل مع الحدائفة بعد حملة نابليون للاستفادة منها والنهوض من الركود المعرفي والإبداعي وتوديع التخلف، وهي أن نستخدم وسائل الغرب الحضارية ونطبّعها بطابع روعي من الدين الإسلامي وأفكاره وقد اعتمد هذه الطريقة العديد من المفكرين العرب من وجهة نظر أدونيس ونلمس هذا في قوله: "جوهريا، الموقف الذي اتخذناه في علاقتنا المتجددة بالغرب الأوروبي، بدءا من اصطدامنا بالحدائفة الأوروبية، عبر دخول نابليون إلى مصر، سنة 1798. وهو نفسه الموقف الذي استعاده مفكرو عصر النهضة: الطهطاوي، الأفغاني، ومحمد عبده، والذي

يسود حياتنا اليوم على مستوى النظام والمؤسسات، نأخذ الحضارة الغربية ووسائلها، أما روحيا، فنبقى في ثقافة الوحي". (أدونيس، 1978، صفحة 258).

أما أيدين بيرام bayram Aydin فيرى في هذه القضية بأنه ينبغي أن يكون من المفيد النظر إلى الأحداث السياسية والاجتماعية التي أرسيت أسبابا للحدائثة الإسلامية، عندما توقف توسع الإسلام في أوروبا على حدود فيينا في 1648، وعلاوة على ذلك هبط نابليون في مصر في نهاية القرن 18، كان مؤشرا قويا على عجز العالم الإسلامي في السياسة الدولية والمسائل العسكرية. وقد بذلت بعض المحاولات في المجالات العسكرية والتعليمية من قبل الحكام والمثقفين المسلمين لاستعادة الماضي وسد الفجوة بين الغرب في العالم الإسلامي. (bayram، 2014، صفحة 73)، وهذا يعني أن أيدين بيرام bayram Aydin يؤكد على ضرورة معرفة الأحداث السياسية والاجتماعية التي ساهمت في دخول الحدائثة المجتمع الإسلامي وذلك لاسترجاع الماضي وإغلاق الثغرة الموجود بين الغرب والعالم الإسلامي وقد أكد أن تلك الأحداث السياسية هي نزول نابليون في مصر لأن هذا الحدث هو الذي جعل المسلمين ينتهون إلى عجزهم السياسي، الاجتماعي، الاقتصادي، والثقافي.

أما ثقافيا فأسباب دخول الحدائثة العالم العربي يعود إلى نقص إطلاع وجهد الطبقة المثقفة للمجتمع العربي للحدائثة، وعدم معرفتهم لأخطارها، ومساوئها التي يمكن أن تمس العرب وتقضي على خصوصيتهم ولغتهم وثقافتهم وحتى عقيدتهم، مما ساعد الحدائثة الغربية بالتغلغل والانتقال إليهم من دون أي صد من طرف المثقفين، وبعد أن انتبه البعض منهم لهذه المخاطر كانت الحدائثة قد انتشرت بسرعة في أوساط المجتمعات العربية، وذلك بمساعدة جماعة أنصاف المثقفين الذين يدعون الثقافة.

في حين يرى محمد خالد مسعود وآخرون Muhammad Khalid Massoud في مقال بعنوان: "الإسلام والحدائثة" أنه يمكن إرجاع الحدائثة الإسلامية إلى أربعة أصول: أولا: الاضمحلال والانحدار على حد تعبيره الذي قاد بالمفكرين للتأكيد على ضرورة الإصلاح. ثانيا: ازداد هذا الشعور بالانتكاس من جراء الحكم الاستعماري على العالم الإسلامي في القرن 19 إما بشكل مباشر، أو بشكل غير مباشر، ومعظم الأنظمة السياسية والاجتماعية في العالم العربي هي في جوهرها متخلفة واستبدادية وغير معقولة، ثالثا: هجوم المسيحيون على أفكار الإسلام ومعظم المسلمين ينظرون إلى الحدائثة والإصلاحات الاستعمارية على أنها تعزيز للمسيحية. رابعا: اعتقاد الشباب المسلمون المتعلمون أن التحديث يعني الغربيين الذين تجاهلوا كثيرا، وسخروا من الإسلام وممارساته الدينية. (masud، الصفحات 240-241)، بينما محمد خالد مسعود، يرى أن جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده هم الذين أسسوا الحدائثة الإسلامية، وأن أحمد خال هو أول من كتب عن تفسير محمدي للكتاب المقدس وسعى للانسجام بين هذا الأخير والعلم، وأن محمد عبده كان تحت تأثير الأفغاني خلال إقامته في القاهرة عام 1871، طرد من مصر في عام 1882 لأنشطته السياسية.

أنظم محمد عبده إلى الأفغاني في باريس 1883، عمل كمحرر لمجلة العروبة الوثقى، مجلة إصلاحية ذات أهداف إسلامية. وعاد إلى مصر في عام 1889، ونأى بنفسه تدريجياً عن الأنشطة السياسية التي قام بها معلمه. على الرغم من منهجهم المختلف للإصلاح، قدم خان وعبده شرحاً منطقياً للمعتقدات والممارسات الإسلامية، ودعوا إلى إصلاحات في التعليم واللغة والنظم القانونية. (masud، صفحة 244).

ثم بعد ذلك ظهر مفكرون عرب كثيرون يدعون للحدثة من بينهم قاسم أمين الذي تحدث عن تحرير المرأة المسلمة وحسب عبد المجيد شرفي فإنه اعتبر حجاب المرأة هو عرقلة للتقدم والتطور باعتماده على قول قاسم أمين: "يقول قاسم أمين في ربطه بين الحجاب وتقدم الأمة: "إن الحجاب على ما ألفتناه مانع عظيم يحول بين المرأة وارتقاءها، وبذلك يحول بين الأمة وتقدمها". (الشرفي، 1991، صفحة 236).

لكن في الحقيقة قاسم أمين لم يرفض الحجاب الشرعي، وإنما عبد المجيد شرفي قد فهم قوله خطأ، أو لم يكمل قراءة ما جاء بعد هذا القول لأن قاسم أمين ذكر في الصفحات الموالية لهذا القول أنه لم يرفض الحجاب الشرعي وإنما رفض تغطية المرأة لوجهها بالكامل لأن هذه التغطية لا تساعد في عملها إذا كانت امرأة عاملة، وسيؤدي ذلك لسرقة مالها، أو هروب المشتريين منها لأنهم لا يعرفون هويتها وليس لديهم أي دليل على أنها المالكة للمال أو الأرض التي تريد أن تبيعها لهم وتظهر هذه الأفكار في الكثير من مواضع في كتاب قاسم أمين بعنوان "تحرير المرأة" لقوله في الموضع الأول: "ربما يتوهم الناظر أنني أرى الآن رفع الحجاب بالمرءة، لكن الحقيقة غير ذلك، فإني لا أزال أذاع عن الحجاب، وأعتبره أصلاً من أصول الأدب التي يلزم التمسك بها، غير أنني أطلب أن يكون منطبقاً على ما جاء في الشريعة الإسلامية". (أمين، 2012، صفحة 37)؛ أي أنه على المرأة الفقيرة الأرملة أن تعمل لتعيل أولادها مادياً، وعلى المرأة التي تملك مالا أو أملاكاً الوقوف عليها، وهذا في نظر قاسم أمين غير ممكن أن يحدث بتغطيتها لوجهها، لأن هذه الأخيرة تعرقل عملها، وتقودها لخسارة أملاكها.

وما نخلصه من دخول الحدثة العالم الإسلامي هو أنها كانت لأسباب سياسية، اجتماعية، ثقافية وحتى دينية، وأن هذه الأسباب هي التي دفعت المفكرين العرب إلى تقليد أفكار الغرب، واستيراد وسائله وطرقه لتطبيقها في مجتمعنا بغرض تطويره، وجعله مواكباً للتقدم بكافة أشكاله، لكنهم واجهوا أزمات تمثلت في التقليد الأعمى للغرب، واكتشافهم أن بنية وطبيعة المجتمع الغربي وتركيبته تختلف عن بنية مجتمعنا العربي، وأن كافة الوسائل التي استقينها من الغرب ليس لها مفعول في عالمنا العربي، فحاولوا بذلك تطويع تلك الوسائل بما يتناسب مع أفكار الدين الإسلامي، ولكن ما نلاحظه أننا لازلنا ننتمي إلى العالم الثالث، عالم الفقر والتخلف، مما أدى بالكثير من المفكرين بتبنيهم فكرة فشل الحدثة في العالم العربي.

4 - فشل تطبيق الحدائثة في العالم العربي الإسلامي:

لقد ذكرنا سابقا أن للحدائثة أسباب عديدة ساعدت في دخولها المجتمع العربي، عن طريق مفكرين ساهموا في نشرها والدعوة إلى تطبيقها، مما تولد لدى البعض قناعة كبيرة بأن تطبيق الحدائثة ساهم بشكل كبير في تطورنا، وتغير مجتمعاتنا، وقد اعتمد هؤلاء على الإحصائيات التي قدمت في البلدان العربية وخاصة فيما يخص تحرير المرأة وتعلمها وحقها في العمل.

لهذا يفهم من هذا أن المرأة العربية المتعلمة قد دخلت جميع مجالات العمل تقريبا، وتحصل معظم النساء العربيات على دراسات عليا تبرز كفاءتهم وتوضح بشكل كبير إيجابيات تطبيق الحدائثة عامة وفي مسألة تحرير المرأة وتعليمها خاصة، وأن هاني نصيرة اعتبرت هذا نجاحا كبيرا للحدائثة، وأنه دليل قوي على عدم فشلها في المجتمع العربي، لكن في الحقيقة أنه لا يمكننا النظر لهذا الجانب فقط فسلبيات الحدائثة لا تحصى، وهي أكثر بكثير من إيجابياتها، لأنه من الجوانب التي تحدثت عنها هاني نصيرة على أنها تطورت، نجد الأدب والسينما، لكنها لم تنتبه إلى أن السينما والروايات الأدبية تحث في كثير من الأحيان على تجاوز تعاليم الدين الإسلامي، ويساعدون الغرب على احتلالنا فكريا وتغيير أفكارنا الدينية، مما يؤثر سلبا على تفكير أطفالنا، ودليل ذلك ما تروج له أبواق الإعلام ومواقع التواصل الاجتماعي عبر الانترنت من أفكار تؤثر سلبا على الجيل الصاعد مثل رقصة الباد Bad التي استخدمها الشباب العربي المسلم بدلا من تحية الإسلام "السلام عليكم" دون علمهم بأنها رقصة لعبدة الشياطين.

ولهذا ففشل الحدائثة جليا وواضحا ويؤكد "جهاد عودة" الذي يرى أن الحدائثة فرضت نفسها في الحقب الأولى في البلدان الإسلامية كنمط جديد من الاستهلاك المادي الذي يعني التفتح والازدهار، لكن سرعان ما انتهى بها الأمر إلى طريق مسدود. ومن هنا تحولت الحدائثة التقنية والآلية والمادية البحتة إلى وسيلة تجوف البشر وتفرض حياتهم من المعنى وتدفعهم للحيرة والضياغ، وما نعيشه اليوم في المجتمعات العربية لا يعبر عن مأزق الفكر الديني بقدر ما يشير إلى مأزق الحدائثة: حدائثة الآلة والتقنية والاستهلاك، حدائثة بلا إنسان أو ضد الإنسان؛ فبقدر ما عجزت الحدائثة عن تنمية وتشجيع الحريات الإنسانية فقد وجدت نفسها بالضرورة غير قادرة أيضا على استخدام التقنية وضبطها والسيطرة عليها، وبقدر ما حرمت الإنسان من الذاتية والشخصية بقيت هي نفسها من دون هوية". (عودة، صفحة 492).

بالإضافة إلى تأكيد الباحثين لهذا الفشل نجد مفكرين آخرين كانوا يدافعون عن الحدائثة ولكنهم عادوا، واعترفوا بخطئهم، وأعربوا عن توبتهم ونجد هذا الاعتراف يذكره عوض بن محمد القرني نقلا عن ملحق الندوة الأدبي الصادر في 1407/8/21 هـ في تعليق للمفجري على عودة عبد الله سلمان وتوبته من ضلال الحدائثة وعنوان هذا التعليق: (اعترافات العائد من مرحلة الشك) كان مما جاء فيه: "أن الحدائثة مولود غير طبيعي وإنه ولد مشوها، وإنها موجة فاسدة امتطأها

البعض لسهولة ركوب هذه الموجة بلا ضوابط ولا روابط وتحلل من القيم والمبادئ واتجاه خطير وأيديولوجيات يرفضها كل غيور على دينه وأمته". (القرني، 1988، صفحة 133).

وأكبر دليل على فشل الحداثة هو ذكر تجليات هذا الفشل بالإضافة إلى ما ذكرناها سابقا من تسميم أفكار وعقول شبابنا عن طريق التلفاز والانترنت، نجدها كذلك ظاهرة في الحروب في سوريا ومصر، وقد عبرت لبنى لطيف بشكل مختصر ومفيد عن هذه التجليات بالإرهاب الدولي، الحروب الأهلية، الجوع، الفقر، الفيروسات الفتاكة، التجارب النووية، صناعة التطرف الديني، التمزق الهوياتي. فعلا علمنا اليوم بسبب تلك الفلسفة العقلانية للحداثة قذبات مهددا باستمرار ومحاطا بجمة من الحالات أصفها بالتشرد الجسماني، الضياع الهوياتي، التوحش السياسي، اليأس الاقتصادي، وكل تلك أخطار نجمت عن حالة الحداثة التي ننتمي إليها كلنا، ولكن بدرجات متفاوتة، حتى إن العقل الإسلامي بات عقلا حداثيا، فالحداثة كالجراد الذي لا يبغي ولا يذر، نفهم من هذه التجليات أن الحداثة لم تترك مجالا لم تدمره وتقضي عليه فإذا ذهبنا إلى السياسة نجدها قد أشعلت فتيل الحروب، وساعدت الإرهاب الدولي في تدمير أمن واستقرار الإنسان، وساهمت في اختراع أسلحة نووية تدمر الأخضر واليابس، أما في المجتمع فقد وسعت رقعة الفقر والجوع، بالإضافة إلى تفكيك أفراد الأسرة، وفساد تربية الأطفال وابتعادهم عن الدين الإسلامي وتقليدهم للغرب تقليدا أعمى أما من الجانب الديني، فابتعاد الإنسان عن الله، سهل عملية ارتكاب الجرائم والقتل، من تجليات فشل الحداثة وما سببته من دمار شامل.

ولهذا ما يتفق فيه عدنان علي رضا النحوي مع بعض المفكرين بأننا نحن المسؤولون عن فشل الحداثة لأننا نحن المسلمين لدينا مرشد يحمينا من كل هذه الأخطار، وأهملائنا كليا ونسينا أننا نحمل رسالة عظمى للشعوب غير المسلمة، وهذه الرسالة إذا حافظنا عليها وقمنا بنقلها لهم سنصبح نحن مصدر المعلومات كلها نؤثر ولا نتأثر، ونلمس ذلك بقوله: "الأمة المسلمة صاحبة رسالة في الحياة، رسالة ربانية خصها الله بها، رسالة الإسلام؛ فالأصل إذن أن تكون الأمة المسلمة كلها، بمختلف ديارها ومؤسساتها وطاقتها حاملة للدعوة الإسلامية في الأرض، وتدعو الناس كلهم إليها من جميع منابر الأرض، فنكون عندئذ نحن الذين يقدمون ويعطون ويؤثرون أما حين تتخلى الأمة عن رسالتها، أو تنحصر المهمة في طائفة وتغفو سائر الأمة، فعندئذ تصبح هي التي تأخذ وتتلقى، وتتأثر وتخضع". (النحوي، 1989، صفحة 84).

أما زكي الميلاد فيرجع سبب فشل الحداثة إلى التقليد الأعمى واهتمامنا بحداثة الغربيين بدل من اهتمامنا بحداثة تخصنا نحن، مما أبعدا عن الإبداع والابتكار، وطمسنا في إتباع الغير، وتقليده دون تفكير أو تمحيص لقوله: "والتعلق بحداثة الآخرين، وبالذات الحداثة الغربية هو الذي أعاق، وظل يعيق إمكانية تلمس الطريق إلى اكتشاف وبناء حداثة إسلامية، أو حداثة تنتهي إلى

المجال الإسلامي، وهي الفكرة التي كانت بعيدة عن الخيال والإدراك، بسبب ذلك التعلق الحاجب عن التجديد والإبداع، والمكرس لذهنية التبعية والتقليد". (الميلاد، 2010، صفحة 113)

من الآراء السابقة والحجج التي قدمت على فشل الحدائثة وتجلياتها، طرح الباحثون أسئلة: مثل ماهي أسباب فشلها؟ ومن المسؤول عن ذلك؟

لكن السؤال الأكثر أهمية والذي يطرح نفسه مباشرة، هل ساعدنا البحث عن أسباب الفشل في إيجاد حلول نخرج بها مجتمعنا من أخطار الحدائثة أم لا؟

إن القارئ والمتمعن للحدائثة العربية سيلاحظ أنه قدم بعض المفكرين والباحثين حلول كثيرة لتجاوز مخاطر الحدائثة من بينهم جهاد عودة الذي اعتبر النقد الإسلامي للحدائثة نقدا بناء لأنه قدم البديل المساعد للخروج من هذا المأزق وهو إتباع التراث الفقهي الإسلامي، والقرآن الكريم؛ كما قدم كذلك طه عبد الرحمان حلول جذرية لأزمة التقليد والتبعية وساعد على وضع وسائل وطرق مساعدة للمجتمعات العربية على الإبداع في قوله: "إن المجتمع المسلم ما لم يهتد إلى إبداع مفاهيمه، أو إعادة إبداع مفاهيم غيره، حتى كأنها من إبداعه ابتداء، فلا مطمع في أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول". (طه، روح الحدائثة.. المدخل إلى تأسيس الحدائثة الإسلامية، 2006، صفحة 11).

5- دخول الحدائثة المجتمع العربي الإسلامي:

أ- طه عبد الرحمان:

يؤكد طه عبد الرحمان على أنه من واجب الفكر الإسلامي الوقوف على أفكار النموذج الغربي، وذلك بعرض مفاهيمه، قيمه، أفكاره، بهدف الكشف بأنها لا تتناسب والطبيعة الأخلاقية للإنسان، لأنها تقضي على إنسانيته، ومن هذا المنطلق وضع طه عبد الرحمان على عاتقه مهمة أساسية وهي دراسة المبادئ التي يقوم عليها النظام العلمي عامة والتقني خاصة، محاولا بذلك التأكيد على أن هذه المبادئ تقود للعديد من المشكلات الأخلاقية، مما يؤدي إلى ظهور آفات تؤثر على الفرد، الأسرة، وحتى المجتمع.

وكنتيجة لما ترتب عن العلم ومبادئه، وحتى وسائله، ارتأى طه عبد الرحمان إلى الدعوة للوقوف ضد الحدائثة الغربية، وأصحابها، والسعي لإثبات فسادها، وجلب البديل لها من تعاليم الدين الإسلامي، لأن هذا الأخير غايته إرشاد أفعال الإنسانية جمعاء للطريق الصحيح، عبر الوسيلة المناسبة، التي تحميه من كل أنواع الفساد، والتهديدات المصوبة نحوه في العالم الدنيوي، حيث بإمكان الدين الإسلامي أن يساعدنا على الاستفادة من العلم والتقنية واستعمالها كوسيلة لعبادة الخالق، لأنه يجب تقديم الغاية الروحية قبل المادية، ولا يجب إلغاء أي منها، بحيث يصبح المادي يكمل الروحي.

وفيما يتعلق بهذه الفكرة بالتحديد دعا طه لبناء حداثة إسلامية تقوم على التفريق بين واقع الحداثة وبين روح الحداثة، فيؤكد على القيم النظرية وكيفية تطبيقها حسب كل مجتمع، ولم يقتصر على هذا الجانب فقط بل حدد الشروط المناسبة لتطبيق روح الحداثة، وتمثل في: الابتعاد عن تقليد الحداثة الغربية لأنها كما ذكرنا سابقا تعتمد على ما هو مادي، لا أخلاقي، واعتبار الحداثة تطبيق داخلي لا خارجي لأن المجتمع الذي يعتمد على أفكار خارجة عن أصوله هو مجتمع لا حداثة له، ويجب أن تكون تطبيقات الحداثة إبداعية خاصة بها، وتتخلص من إبداعات غيرها، بمعنى أنه "على الحداثي أن يبدع في تحقيق جميع أركانها السالفة الذكر وينبغي أن يبدع في تعقيله للأشياء وتفصيله بينها، وأن يبدع في استقلاله عن غيره، بل أن يبدع في إبداعه، كما ينبغي أن يبدع في توسيع أفعاله إلى مختلف المجالات وتعميم إبداعاته على ما عداه فليس للإبداع وجه واحد يقف عنده، وإنما وجوه عدة يخير بينها." (طه، روح الحداثة.. المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، 2006، صفحة 34)

إذن عن طريق تطبيق شروط الحداثة التي قدمها طه عبد الرحمان سببتعد المجتمع العربي عن التقليد والتبعية، ويكسبه استقلال فكري يقوده إلى الإبداع اللامحدود، مما يساعده على الإجابة على كافة أسئلة زمانه، ولا يستطيع أحد أن يشكك في إبداعه، ومهاجم مبادئه وقيمه الأخلاقية، لأنها مستقاة من الدين الإسلامي، "وصلة الأخلاق بالدين لا ينافي فيها إلا مكابر وقد تتخذ هذه الصلة صوراً عدة، إحداها أن الدين هو أصل في مكارم الأخلاق، وأن الدين هو كله أخلاق، أحكاماً ومقاصد." (طه، الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري، 2005، الصفحات 292-293).

ب- أبو يعرب المرزوقي:

إن الإسلام يمتلك قدرة كاملة على الانبعاث الحضاري، وهو ما يصطلح عليه المرزوقي اسم "الاستئناف الحضاري"، لأن مشروعه يقوم في كتابه "وحدة الفكرين الديني والفلسفي"، حيث يؤسس لفكرة الوصل بين الفكر الفلسفي العقلي والفكر الديني الإيماني، في مقابل الفصل الذي أحدثه العقل الغربي بين الفكرين، والمرزوقي يستدعي أهم ثورتين حدثتا -في نظره- في التراث الإسلامي في القرن 13 وفي القرن 14، فالثورة الأولى هي الشق النظري المتعلق بالصراع بين العلم والإيمان مع ابن تيمية والشق العملي بين القانون والأخلاق مع ابن خلدون، حيث يرى في كلا الثورتين بأن فيهما طاقة لإعادة بعث حضارة إسلامية، أو حداثة إسلامية بصيغة إنسانية.

فالمرزوقي يرى بأن مشروع الحداثة الغربية هو نتاج تصور العقل لسياقه التاريخي، ولا يجب أن يستعار ويطبق على التجربة التاريخية الإسلامية لهذا يقول: "التأثر تقليد والمشاركة في الأثر مشروطة بالفهم المتجاوز الذي يحقق شروط استئناف الإبداع من منطلق جديد." (المرزوقي، دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها، 2012، صفحة 11)، وهذا يعني أن التقليد في الفلسفة هو

نقيض للحدائثة ومعارضها لها، فكلا الثورتين في الشق النظري الذي يمدنا بالحرية الروحية والثورة في الشق العملي الذي يمدنا بالحرية السياسية، ستقودان العقل الإسلامي إلى حريتين أساسيتين وهما نواتج الثورتين؛ وبالتالي فالفكر العربي الحالي هو رسم كاريكاتوري للحضارة الغربية بوصفها معينا لصورة العلاج الفكري الذي يمارسه جل المفكرين حدائثيين كانوا أم تأصيليين، إن لم يكونوا كلهم يستعملون أدوات علاج يأخذونها في شكل وصفات جاهزة من الفكر الغربي وفي حدود استيعابهم لها. (المرزوقي، أشياء من النقد والترجمة، 2012، صفحة 12): فلقد أغرقت الأصوليتان العلمانية والدينية فكر المسلمين، فألة دونه الفراغ للإبداع، بدل جبره على الاختيار بين الإلتباع للماضي الأجنبي.

فلقد صاغ القضية "بمنطق اللحاق بركب الحضارة الغربية، يعني التسليم بوحداية النموذج وبأن الغرب هو المعين الوحيد للمعايير والقيم وأنه علينا أن نتكيف معه بأفق تأويلي يخلص الإسلام من كل ما يعوق ذلك التكيف في حين أن رفض التكيف ليس دائما معيبا بل هو أحيانا من جنس الشذوذ الذي يصبح القاعدة بتوسيع أفق البشرية نحو قيم أرحب وأكثر تمثيلا للمتعاليات، وهذا الرأي يناقض موقف دعاة التحديث الاستئصال رغم تجريهم إياه منذ قرن وأكثر فأدى حقيقة إلى ما وصفه السؤال بالوضع المزرى للمسلمين: وضع المسلمين المزرى ما كان ليحصل لو كان التحديث مستقلا ومنطلقا من فهم عميق لكلتا الحضارتين العربية الإسلامية والأوروبية الغربية بدل مما حصل أعني التحديث المستبد الذي أراد مواصلة المهمة التحضيرية الاستعمارية التي تقضي على كل ما يخالف النموذج الغربي الأوحده". (المرزوقي، دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها، 2012، صفحة 96)، فهو هنا ينفي مفهوم الغرب والشرق بالمعنى الحضاري، فالمقابلة الحضارية بين الغرب والشرق ليس لها ما يؤسسها في التاريخ الفعلي عدا الموقف العقدي الألماني المتأخر الذي لا سند له إلا الموقف الإيديولوجي، فالروحانية اليهودية المسيحية شرقية الأصل بالمعنى الجغرافي، بل وهي شرقية حتى في الشكل الذي انتهت إليه بفضل الجمع بينها وبين الفلسفة اليونانية بالمعنى التاريخي.

أما فيما يخص الإصلاح فالمرزوقي من خلال كتابه: "فلسفة الدين من منظور فكر إسلامي" يرى بأن التأويل بات عند كلا المصلحين شاملا كما يتبين في نظريتهما اللسانية ومن محاولتهما التفسيرية وهو شامل شمول إصلاحهما لكل ضروب الوجود الإنساني، بعد تحررها من السلطة الزمانية والروحية، مما يمكن أن نطلق عليه ثورة التنوير الديني عند ابن تيمية وثورة التنوير الفلسفي عند ابن خلدون بإجماعهما على نقد الفلسفة والكلام والتصوف والفقهاء ونتائجهما الإبستيمولوجية الأنطولوجية، الخلقية والسياسة في الحضارة الإسلامية، نقدا لا يعني نقض الموجب بل تجاوزه انطلاقا من مدخلي المقبول منه، والمرفوض، إلى ما يزيد إيجابا. (المرزوقي، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، 2006، الصفحات 246-247)

ج- طارق رمضان:

لقد أجاب طارق رمضان على سؤال حول إمكانية أسلمة الحداثة أم تحديث الإسلام بأنه: "أنا لا أعمل أسلمة الحداثة وإنما تحديث الإسلام، وتلك مقاصد الشريعة التي هي مجموعة القيم، أو هي الطريق لتحقيق غايات كبرى لنحو مبادئ كثيرة كالحرية وحفظ المال، وبالتالي فالحداثة الغربية تكفل مقاصد الشريعة وتحافظ عليها ولهذا فهو ينادي بفكرة العلمانية لأنه يمكن للمسلم أن يكون حدثيا في المجتمع الغربي.

فلماذا يجب الرغبة في بقاء المرء متمسكا بتقاليد الدين وبمبادئه الأخلاقية الناتجة منها، أن تخون الرغبة في أسلمة الحداثة ما لم يتم الافتراض مسبقا بأن الحداثة لا تعني محاولة المرء العيش في زمانه وإنما يجب أن تفهم على أنها الطريقة الغربية التي تعتبر ضمنا بأنها الطريقة الوحيدة الحديثة ناهيك عن اعتبارها طريقة عالمية لمواجهة الحاضر، وهذا الاختزال المزدوج مجرد من الأساس من الناحية الفلسفية والتاريخية والعلمية، كما أن طابعه الثنائي إيديولوجي متعجرف على الخصوص وخطير على المدى الطويل.(رمضان، 2010، صفحة 136). وهذا يعد نقدا مباشرا للحداثة الغربية لأن طارق رمضان يقرب أن كثير من المفكرين الغرب (الأوروبي-الأمريكي) وحتى بعض المفكرين الشرقيين يعتقدون أن الحداثة الغربية هي أرقى ما وصل إليه العقل البشري ولا يمكن تجاوزه وهذا ما سماه بال إيديولوجيا المتعجرفة: فطارق رمضان ينادي بفكرة النقد البناء الذاتي الذي يقوم على النظرة الموضوعية للآخرين أي أن المسلمين لا بد أن ينظروا نظرة موضوعية للغرب ولهذا يجب قراءة للغرب قراءة موضوعية، وذلك من أجل القضاء على التصورات المسبقة.

فالأخلاق الإسلامية التطبيقية التي أقترحها هنا لها دورا عالميا بالنسبة إلى ضمير المسلم المعاصر لكن هذا الضمير لا يمكنه التعبير عنه بالإقصاء المعتمد لسائر التعبيرات الأخرى للكليات، أضف إلى ذلك أن الحضارة الغربية مجرد بناء مثل الحضارة الإسلامية تماما لا يمكن وصف أي منها بأنها شاملة وكلاتهما تستمد من الأخرى وهناك شيء من الإسلام في الغرب-ولطالما كانت الحال كذلك- هو شيء من الغرض الإسلام، وستعمل الأجيال الجديدة من المسلمين المقيمين في الغرب على ترسيخ هذه الحقيقة في المستقبل.(رمضان، 2010، صفحة 136)، وهذا ما سماه محمد أركون بالإسلام لوجيا ويقصد به بأن الإسلام من وجهة نظره، يوجد فيه قيم كبرى وعلى المسلم المعاصر أن ينغلق داخل المنظومة الإسلامية ولا يجب أن يرى بأننا لدينا كل القيم والرؤى من الداخل بصياغة نموذج حضاري، ولهذا يطرح فكرة التواصل في الحضارة الإسلامية، مع الحضارة الغربية لأنه في فكره لا يوجد تعارض بين الحداثة الغربية والتصور الإسلامي لأنه يقبل فكرة الديمقراطية، ولا يرى بأن هناك مشكلة في فصل الدين عن الدولة أي مبدأ العلمانية، وعلى حد تعبير طارق رمضان فإن تحدي التعددية يفرض حلولاً عملية كما يفرض على المواطنين والمفكرين وممثلي

الأديان، تطوير عقل نقدي وعقلية فارقة مميزة، ومنفتحة على التطور والتحليل وبالطبع على النقد الذاتي". وفي عبارة أخرى: "لهذا فاللقاء بين الغرب والإسلام ما يتحقق بصفة بناءة عن طريق تمن أو رغبة صادقة، وهذا بالتذكير بصفة تفاؤلية على وجود قيم مشتركة، والمشكل يتموضع قبلها عن هذه الصورة". (tariq، صفحة 18)؛ أي أن اللقاء الفكري بين الحدائثة الغربية والإسلام لا يمكن أن يتحقق بالأفكار السطحية والكاذبة والتفاؤل، ولكن هناك مشكلة موجودة قبلها، فيجب على الجميع التحلي بالتواضع والاحترام والتناسق.

في الأخير نصل إلى إن هذه المشاريع الإسلامية النقدية للحدائثة لم يكن الهدف منها تعظيم التراث العربي ولا تمجيده بل غايتها هي التنبيه إلى أن استيراد النموذج الغربي للحدائثة لا يفيد العالم العربي الإسلامي في شيء، وتوجيه شبابنا للإبداع وتأسيس حدائثة تجمع بين ثنائية (المادة- الروح) بدل الحدائثة الغربية ذات التوجه المادي.

6- خاتمة ونتائج الدراسة:

لقد ساهمت الحدائثة الغربية كما رأينا سابقا في بداياتها ومسيرتها في صياغة المجتمعات الغربية صياغة جديدة قطعت مع الميراث القروسطي الرجعي، وغطت هذه الحدائثة -سيرورة متصلة الحلقات- مختلف مظاهر الحياة وعملت على ابتكار رؤى جديدة فاعلة في مختلف الأنظمة السياسية والاقتصادية والأدبية، وفي ضل هذه الفاعلية حدث تقدم كبير للعقل الغربي وتجسد في انبثاق ثورات عدة: علمية وتقنية لازالت مستمرة حتى هذه الفترة، بما تملكه روح الحدائثة الغربية من عاملي الابتكار والتجديد المتواصلين والناجيين كما نعرف عن عقلانية منشودة منذ عصر النهضة، وكما تطرقنا فيما سبق فقد تعددت رؤى المفكرين الذين تعرضنا لهم في هذا المقال، فإن كان يجمعهم منطق عقدي واحد.

إلا أن موقفهم من الحدائثة اختلف بمقتضى تصوراتهم المتباينة من أسسها ومدلولاتها، فمثلا حين ينتقد طه عبد الرحمان الحدائثة الغربية في مواضيع كثيرة من مؤلفاته، فعمد إلى نقد مقومات تلك الحدائثة عن طريق كشف أسسها، فهو يرى أن حركتها لا تنضبط بأخلاق وأنها حدائثة قائمة على نبذ واستبعاد الدين والأخلاق من منظومتها وتأسست على عقلانية غيبت الأخلاق في العلم الوضعي وهذه الحدائثة في تصوره حولت الإنسان من آية إلى آلة، ويرى أيضا أن الحدائثة لا تتفق والتقليد لأنها نابعة من الإبداع، كما أجاب بيجوفيتش عن تساؤله عن إمكانية إنتاج العقل لقيما أخلاقية في الإطار المادي بالاستحالة، لأن الأخلاق المادية هي إيتيقا نفعية، تقود لأفات اجتماعية، واقترح تجاوزها وتشجيع العمل والنشاط والقضاء على آفة انتظار الجديد من الغير، وعلينا إنتاج وصنع وإبداع أشياء جديدة في الداخل من خلال الجهد والعمل.

بينما المرزوقي فيرى بأن الحداثة الغربية ليست نموذجاً أعلى أو براديفغم، حتى تتبعه المجتمعات ذات المرجعية الإسلامية لأنه يعتبر الحداثة الغربية بأنها خاضعة لقانون التاريخ الطبيعي من جهة ومنفلتة من التاريخ الخلقى من جهة أخرى، وهذا ما يرفضه هذا الفيلسوف على الحداثيين العرب بأنهم يريدون فرض الحداثة الغربية على مجتمعاتهم لأن التحديث في نظره وتصوره ينبع من التطور الذاتي للأخلاق العامة، أما المفكر طارق رمضان لا يرى أي تعارض بين كون الفرد مسلماً وكونه مواطناً غربياً في آن واحد، وهذا انطلاقاً من رؤية تقدمية وفهم مقاصدي لطبيعة الإسلام، والتي لا تتعارض مع قيم الحداثة الغربية وهذا ما يمكنه من تقديم أطروحات جادة، تعالج أزمة الهوية عند المسلمين المولودين أو المقيمين في الغرب، ومن جهة أخرى في علاج إشكالية الانتماء العقدي والوطني.

إن جميع الانتقادات المقدمة في هذا المقال كانت بناءً، لتقديم أصحابها البديل لكل مشكلة حداثية، والشروط التي يجب إتباعها للوصول إلى حداثة إسلامية خالصة، وذلك بالعودة دائماً وقبل كل شيء لتعاليم الدين الإسلامي.

قائمة المراجع:

أولاً: المراجع باللغة العربية

1. أبو يعرب المرزوقي. (2012). *أشياء من النقد والترجمة*. بيروت: جداول للنشر والتوزيع.
2. أبو يعرب المرزوقي. (2012). *دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها* (الإصدار ط1). بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
3. أبو يعرب المرزوقي. (2006). *فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي* (الإصدار ط 1). بيروت- لبنان: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع.
4. أدونيس. (1978). *الثابت والمتحول بحث في الإتياع والإبداع عند العرب، صدمة الحداثة*. بيروت: دار العودة.
5. زكي الميلاد. (2010). *الإسلام والحداثة وما بعد الحداثة ثقافتنا للدراسات والبحوث*
6. جهاد عودة. *معضلة مفهوم الحداثة في منظور مقارن دولي*. المكتب العربي للمعارف.
7. طارق رمضان. (2010). *لإصلاح الجذري، الأخلاقيات الإسلامية و التحرر*. (أمين الأيوبي، المترجمون) بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
8. عبد الرحمان اليعقوبي. (2014). *الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر* (محمد أركون - محمد عابد الجابري- هشام جعيط). بيروت-لبنان: مركز نماء للبحوث والدراسات.
9. عبد الرحمان طه. (2005). *الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري* (المجلد ط1). الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي.

10. عبد الرحمان طه. (2006). *روح الحدائثة.. المدخل إلى تأسيس الحدائثة الإسلامية*. بيروت: المركز الثقافي العربي.
11. عبد المجيد الشرفي. (1991). *الإسلام والحدائثة*. تونس: لدار التونسية للنشر.
12. عدنان علي رضا النحوي. (1989). *الحدائثة من منظور إيماني*. الرياض-المملكة العربية السعودية: دار النحوي للنشر والتوزيع.
13. عوض بن محمد القرني. (1988). *في ميزان الإسلام نظرات إسلامية في أدب الحدائثة*. هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان.
14. قاسم امين. (2012). *تحرير المرأة، مؤسسة. القاهرة: هنداوي للتعليم والثقافة*.
15. محمد عابد الجابري. (1991). *التراث والحدائثة، دراسات ومناقشات*. بيروت-لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
16. مصطفى حسيبة. (2009). *المعجم الفلسفي*. عمان: دار اسامة للنشر.

ثانياً: المراجع باللغة الاجنبية

1. Aydin bayram. (2014). *modernity and the fragmentation of the muslim community in response :mapping modernist ,reformist and traditionalist responses*. ankara: ankara uneversitesi ilhiyat fakultesi dergis.
2. Malik Mohammad tariq (s,d). *ali shariati's view of islamic modernity .the dialogue*.
3. Muhammad khalid masud. *islam and modernity* . edinburgh university pres: key issues and debates.