

أزمة الحداثة في الفكر العربي المعاصر بين التغرُّب العلماني والإحياء الإسلامي.

بوزري إيدر / باحث في طور الدكتوراه علوم

قسم الفلسفة: جامعة الجزائر 2 – أبو القاسم سعد الله

The Crisis of Modernity in Contemporary Arab Thought Between Secular Westernization and Islamic Revival.

تاريخ الاستلام: 2025/04/08 تاريخ القبول: 2025/05/31 تاريخ النشر: 2025/09/01

الملخص:

لقد أثارت إشكالية الحداثة في أدبيات الفكر العربي المعاصر ردود فعل معرفية ومواقف إيديولوجية زئبقية لا نكاد نلمس شكلها إلا وانفلتت من بين أيدينا متحولة/متبدلة، إذ كشف التعاطي مع مفهوم الحداثة في أدبيات الخطاب العربي المعاصر على التوظيف الإيديولوجي الذي أعاب العقل العربي، فظل يدور في حلقة مفرغة من الشعارات الرجعية والأوهام المصنمة/المقدسة، كانت مخرجاته خيالية وأسطورية، لا تمت بأية علاقة بالواقع العربي والإسلامي، حيث إذا كان الخطاب الإسلامي يتوسل بالتراث ومنظومته وتقديمه على أنه البديل الكافي للنهوض بالأمة واستعادة عزتها وتمكينها كما كانت في عصورها الأولى، فإن الخطاب العلماني بدوره استعان بمنظومة التراث الغربي واستدعاء مفاهيمها العلمانية، وسعى إلى تنميطها وممارستها واقعياً في ظل الدولة الوطنية، إلا أن كلا الخطابين لم يجعلاً من الواقع وشروطه الموضوعية نقطة ارتكاز وانطلاق للاستجابة لمعضلاته الحقيقية، مما جعل عملية عبور فجوة التخلف إلى التقدم أمر مرجأ إلى وقت غير معلوم.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، التراث، العلمانية، الأصولية، الدولة، الحضارة.

ABSTRACT :

The problem of modernity in the literature of contemporary Arab thought has raised cognitive reactions and mercurial ideological positions that we hardly seek its form but escaped from our hands mutated / changing, has revealed dealing with the concept of modernity in the literature of contemporary Arab discourse on the ideological employment that reproached the Arab mind, so it continued to revolve in a vicious circle of reactionary slogans and illusions / sanctuary so its outputs were imaginary and legendary, not related to any relationship with the Arab and Islamic reality, where if the Islamic discourse begs for heritage and its system and

its presentation Although it is a sufficient alternative to the advancement of the nation and the restoration of its pride and empowerment as it was in its early ages, the secular discourse, in turn, used the Western heritage system and invoked its secular concepts and its work under the national state to stereotype and practice them realistically, but both discourses did not take from reality and its objective conditions as a fulcrum and starting point and respond to its real dilemmas, which made the process of crossing the gap of underdevelopment to progress postponed until an unknown time.

Keywords : modernity, sécularism, civilization, renaissance, Islamic society.

مقدمة:

تُعتبر الحداثة من أكبر المفاهيم التي استقطبت وأثارت اهتمام الفلاسفة والمفكرين منذ العصر الحديث إلى يومنا هذا، باعتبار أنها بلورت عبر أنساقها المعرفية لوضع اجتماعي جديد مُغاير لمجتمع العصر الوسيط الأوروبي، ودشنت لمرحلة تاريخية ذات اتجاه أحادي مُتصاعد نحو التقدم، فالحداثة تأسست من رحم القطيعة مع رواسب الماضي ومنظومته المعرفية والقيمية والاجتماعية، التي قامت على قواعد من الجهل والخرافة من جهة، والدعوة إلى استحداث أنماط جديدة من التفكير والسلوك تقوم على أساس من العقل والإرادة الحرة من جهة أخرى.

لقد اختزلت لحظة الكوجيتو الديكارتي معنى الوجود في الذاتية الفردانية، إذ أشار هيجل إلى هذا التحول الاستيمولوجي للعقل الغربي حينما قال: " إن مبدأ العصور الحديثة هو عموماً حرية الذاتية" (طه عبد الرحمان، 2006، ص 23) فالعلاقة بالذات على المستوى المعرفي هي عقلانية الوعي، أما على مستوى السلوك فهي ممارسة الحرية، وهذين المبدأين، العقلانية والحرية، هي التي تؤسس فضاء الحداثة على حد تعبيره.

أود أولاً أن أشير في البداية إلى أن مفهوم الحداثة يربط الإنسانية جمعاء برباط واحد، وهو رباط الفكر الإنساني المشترك، فالحداثة هي تعبير عن الزخم الفكري والمعرفي المتراكم عبر فترات زمانية متلاحقة نحو التقدم، وفق مبدأين: أما الأول يتمثل في مبدأ الاستمرارية، أما الثاني فهو مبدأ القطيعة أو الثورية إن صح التعبير، بمعنى لم يكن للحداثة أن يُكتب لها وجود لولا القديم، لكن لا يمكن لها التحقق من دون القدرة على التحول عن هذا القديم نفسه.

إن صدمة العقل العربي والإسلامي بالحداثة الغربية وانهاره بمدنيتها، جعلته يدرك مدى تخلف المجتمعات العربية والإسلامية وانحطاطها مقارنة بالمستوى الحضاري الذي وصل إليه الغرب وورقيه واستعلائه على باقي الأمم الأخرى، وتمكنه منها عبر آلهة الاستعمارية، خاصة بعد توجيهها إلى الشرق،

وبداية سقوط تحت قبضته الأقطار العربية والإسلامية الواحد تلو الآخر، المتزامن مع ضعف وتقهر الدولة العثمانية.

لقد ترتب على هذه الصدمة ردود فعل فكرية ومواقف سياسية وأيديولوجية متباينة قسمت القوم إلى طائفتين، أما الأولى فقد أبدت موقف يتسم بالرفض والممانعة أمام هذه المدنية ومفاهيمها الحداثية والعلمانية، ورأت فيها شر مستطير يجب حاربه والتصدي له بشتى الوسائل خاصة الدعوية منها، وحث الناس على التمسك بدينهم وقيمه ومنهجه في الحياة.

أما الطائفة الأخرى فقد اتخذت موقف مغاير، فذهبت المذهب القائل بضرورة الأخذ بالأسباب التي اتخذها الغرب في صناعة مدنيته، والامتثال لنفس الشروط التي مكنته من قطع الصلة بموروث القرون الوسطى، الذي أقعده عن صناعة أي نهضة، لكي تتمكن الأمة من الاقلاع عن الوضع الحضاري المتخلف الذي آلت إليه، والقدرة على عبور فجوة التخلف إلى التقدم، كما فعل الغرب من قبل.

إن استحضار السياق التاريخي والفلسفي للحداثة في الغرب هي خطوة مهمة على الأقل من الناحية المنهجية في محاولتنا في فهم وإدراك مدى فعالية العقل العربي في تعاطيه مع مفهوم الحداثة، واختبار مدى سلامة مخرجاته وقدرتها في جعل امكانية تحقيق نهضة عربية وإسلامية، وهو ما سنحاول التعرض له بالبحث والتقصي من خلال العناوين القادمة عبر الإجابة عن السؤال التالي: إلى أي مدى يمكن القول أن فشل الحداثة في العالم العربي يرجع إلى الاختلاف المرجعي والصراع الأيديولوجي بين التيارين الإسلامي والعلماني ولعن بعضهما بعضاً؟ وهل التوفيق بين التيارين في أيديولوجية حداثية واحدة ممكن التحقق؟

1- الخطاب العلماني وهاجس التغرُّن

لقد خلّفت ظاهرة الحداثة الغربية في نفسية المثقف العربي المُتعلِّم/المندهِش عقدة احتقار الذات وجلدها، خلقت فيه وعي راديكالي/ثوري إزاء الوضع القائم، مشحون بشعور المسؤولية في العمل على إيجاد حلول فكرية وواقعية لتخطي فجوة التخلف إلى التقدم، فكان أول ما بحث فيه هو لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟ لكنّ بحثه هذا لم يكن شاملاً لكل العضلات الذاتية المعروفة على الأقل، وإنما اكتفى فقط بالبحث في الأسباب التي كانت سبباً في تقدم الغرب، أي لماذا تقدم الغرب، فربط حينها بين الحداثة والتقدم الحضاري من جهة، كما قرن بين التراث العربي والإسلامي وبين التخلف والانحطاط من جهة أخرى.

إن تعاطي العقل العلماني مع ظاهرة الحداثة جعله يتأرجح بين السخط والإعجاب، داخل نفق الصراع الوجداني بين التراث الإسلامي والتراث الغربي الحديث، أدى به إلى تأسيس مقالته عن الحداثة وبناء تصوره للنهضة عبر آلية المقارنة الصورية والثنائيات المتضادة للنموذجين الإسلامي/الديني والغربي/العلماني، الشرق مقابل الغرب، العلمانية عوض الدين، التقدمية ضد الرجعية، ولما كان الضدّ

يُبيّن حُسنه الضد ، فإن الخطاب العلماني قد وظف هذه الثنائية لوضع تبريرات ومسوغات تضمن له مشروعية استدعاء النموذج الغربي وتنميته في المجتمعات العربية، وهذه الازدواجية في التعامل مع التاريخ نابعة من قناعة مفادها أن النهضة الحقيقية والنموذجية التي يقتدى بها من أجل صناعة الحضارة والمدنية، هي النهضة الأوروبية في العصر الحديث.

وانطلاقاً من هذا الفهم للحضارة والتاريخ، صور هذا الخطاب مشروع النهضة والحدثة العربية وفق خطة منهجية تقوم على ثلاث خطوات أساسية، أما الأولى فهي تركز على فكرة التنكر لهوية الأمة الحضارية ورميها بشتى نعوت التحقير والإهانة واللاإنسانية، كما فعل سلامة موسى لما قال: في كتابه اليوم والغد "إننا أوروبيون في كل شيء حتى في الخلقة والدماء منذ فجر التاريخ، فعلينا أن نتفرج ونلعن العرب والإسلام والشرق بكل اللغات وفي جميع الساحات" (محمد عمارة، 2002، ص 99)، وقال أيضاً في موضع آخر: " يجب علينا أن نخرج من آسيا وأن نلتحق بأوروبا، فإنني كلما زادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له، وشعوري بأنه غريب عني، وكلما زادت معرفتي بأوروبا زاد حبي لها وتعلقني بها وزاد شعوري بأنها مني وأنا منها (محمد عمارة ، ص 114).

نلاحظ من هذا الكلام أن سلامة موسى في الحقيقة لا يقدم حلاً وتصوراً حدثياً من أجل النهوض بالأمة واستعادة مجدها الحضاري، وإنما قصده هو إلحاق هذه المنطقة بأوروبا فقط، إذ قال في موضع آخر: "ولست أجهل أن آسيا قد حكمت مصر نحو ألف عام وبسطت عليها حضارتها وثقافتها، بل ودست دمها في دماء أبنائها، لكننا مازلنا في الشحنة والنزعة أوروبيين" (محمد عمارة، ص 116-117).

لقد اجتهد في هذا السياق أيضاً طه حسين في كتابه مستقبل الثقافة في مصر في تسويق غربية العقلية المصرية والافتخار بها في مقابل التنكر للشرق/الذات، حيث اعتبر أن العقل المصري يعد أكثر انسجاماً مع العقل اليوناني على العقل الشرقي، لذا فهو يرى أن هذا العقل إن تأثر بشيء " إنما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط وإن تبادل المنافع على اختلافها فإنما يتبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسط (طه حسين، 1938، ص 20)

أما في الخطوة الثانية فلقد تم من خلالها بيان الانسجام القائم بين العقل المصري والعقل اليوناني، إلى درجة ينفي طه حسين أي اختلاف بينهما، فقال: " كلا ليس بين الشعوب التي نشأت حول بحر الروم وتأثرت به فرق عقلي أو ثقافي ما، وإنما كانت مصر دائماً جزءاً من أوروبا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على اختلاف فروعها وألوانها" (طه حسين، ص 28)، وأصر على هذا الإلحاق الجغرافي لمصر بأوروبا سلامة موسى حينما قال : " نحن أقرب في هيئة الوجه ونزعة الفكر إلى الانجليز أو الإيطالي، وكذلك الحال في سوريا وشمال افريقيا العربي، فإن سكان هذه الاقطار أوروبيون سحنة ونزعة" (محمد عمارة ، ص 116).

وإذا كانت النهضة الحديثة في الغرب قد قامت على التراث اليوناني والروماني، وأن مصر في أشد الاتصال بأوروبا وارتباطها بها، فإنه يترتب على هاتين المقدمتين نتيجة مفادها أن تلك الأسباب - أي أسباب النهضة الحديثة في الغرب- تشكل شرطاً في نهضة مصر، بالتالي أصبح " المثال الأعلى المصري في حياته المادية إنما هو المثال الأوروبي، نتخذ من مرافق الحياة وأدواتها ما يتخذون ونتخذ من زينة الحياة ومظاهرها ما يتخذون" (طه حسين، ص 116)، ولما كانت الأمة عموماً ومصر على وجه الخصوص قد أبدت رغبة شديدة في التمدن على الطريقة الأوروبية، فإنه ما عليها سوى إلا محاكاة هذا الغرب محاكاة كلية، كما قال طه حسن في هذا السياق: " ولما كان هذا الشرق قد أبدى رغبة جامحة في التمدن على الطريقة الأوروبية، فإنه ما عليه سوى الإسراع في الاقتداء بنموذج الغرب في مجالات الحياة المادية من نظام الحكم وشؤون الاقتصاد والتعليم والثقافة" (طه حسين، ص 32).

وهنا يأتي دور الخطوة الثالثة والأهم من هذه المقاربة العلمانية للنهضة، التي تتكفل بعملية إزاحة العائق الثقافي والديني بالإعلان عن علمانية المجتمع العربي، وهي المسؤولية التي ألقاها علي عبد الرزاق على عاتقه من خلال كتابه الإسلام وأصول الحكم، الذي تناول فيه مسألة الخلافة ومحاولته فك شفرة العلاقة بين الدولة والسياسة، بالبحث فيما إذا كان النبي ﷺ رسولاً أم ملكاً؟ حيث قال: " رأيت إذن أن هناك عقبات لا يسهل أن يتخطاها أولئك الذين يريدون أن يذهب بهم الرأي إلى اعتقاد أن النبي ﷺ كان رسولاً ذو سالة، وأنه كان ملكاً سياسياً، ومؤسساً لدولة سياسية، رأيت أنهم كلما حاولوا أن يقوموا من عثر لقيتهم عثرات، وكلما أرادوا الخلاص من ذلك المشكل عاد ذلك المشكل عليهم جذعاً" (علي عبد الرزاق، 1925، ، ص 64)

لقد انتقل علي عبد الرزاق، بعد أن نفى عن النبي ﷺ صفة الملك والقائد السياسي، إلى إبطال فكرة الخلافة والحاقيها النبي ﷺ، حيث قال: " والحق أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هياؤا حولها من رغبة ورهبة ومن عزة وقوة، والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها" (علي عبد الرزاق، ص 103).

هكذا إذن يكون علي عبد الرزاق أول من تجرأ على نقد مؤسسة الخلافة وحاول الكشف عن تهافت القداسة التي أضفيت عليها، وبين مدى هشاشتها وعدم ملاءمتها مع واقع المجتمعات العربية والإسلامية، لهذا نجده قد طرح من جهة البديل العلماني لضبط العلاقة بين الدين والدولة، ومن جهة أخرى أكد على الالتزام بالخيار العقلاني في تدبير شؤون المجتمع وتسيير مرافق الدولة، إذ قال في هذا السياق: " إن تدبير الجيوش الإسلامية وعمارة المدن ونظام الدواوين لا شأن للدين بها، وإنما يرجع الأمر

ففيها إلى العقل والتجريب وإلى قواعد الحروب أو هندسة المباني وآراء العارفين" (علي عبد الرزاق، ص 102-103).

ومن نافل القول، أن رواد الخطاب العلماني بنوا تصورهم الحداثي/النهضوي لكيفية تخطي فجوة التخلف إلى التقدم على ثنائية لعن الشرق ومديح الغرب، وممارسة شتى أنواع التنكر للذات والانسلاخ منها، تارة لأسباب جغرافية مثل ما هو الحال، على سبيل الذكر لا الحصر، بالنسبة لسلامة موسى الذي دافع على مقالة الانتماء الجغرافي لأوروبا، أو فكرية وثقافية مثل ما هو الحال بالنسبة لطله حسين الذي نفى أي تمايز بين العقل المصري والعقل اليوناني ومن ثم الغربي، أو لأغراض دينية وسياسية من خلال الفصل بين الدين والدولة ونقد فكرة الخلافة، والتأكيد في نفس الوقت على علمانية المجتمعات العربية والإسلامية، مثل ما فعله علي عبد الرزاق في كتابه الإسلام وأصول الحكم.

لكن، هذا الطرح يعاني من هشاشة كبيرة من حيث التحليل الموضوعي والتصور العقلاني لإشكالية الحداثة ومعضلة النهضة العربية المنشودة، لأن في الحقيقة لا يمكن تجاوز وضع الانحطاط والتخلف، الذي أقعد الأمة طيل قرون عديدة، عن طريق التقليد ومحاكاة الآخر تارة تحت مبررات جغرافية وتارة أخرى فيسيولوجية وثقافية، بالتالي فإن تصور أولئك الرواد للحداثة والنهضة تصور غير واقعي لا ينسجم مع المكون الثقافي والحضاري للمجتمعات العربية والإسلامية، لأن المجتمعان الغربي والعربي في واقع الأمر لم يتقاسما نفس الظروف التاريخية، السياسية والاجتماعية، ولا يتشاركان نفس المنطلقات المرجعية والغاية الوجودية منها، لذا فإن الاختلاف في المسار وأسباب الارتقاء فيه، أمر معقول، وهو ما أشار إليه وأكد عليه مالك بن نبي حينما قال: " أنه هناك حضارات قامت على الذوق الجمالي وأخرى تأسست على المبدأ الأخلاقي، كما هو الحال لدى الحضارة الرومانية/الإغريقية والحضارة الإسلامية" . p 128 MALEK Bennabi, 2009,

2-1 أزمة العلمانية العربية بين الموروث الثقافي الغربي والواقع الحضاري العربي.

لقد بينّا في العنصر الذي سبق كيف سوّق رواد التيار العلماني لمقولة الحداثة على النمط الغربي في كليته، واستدعاء منظومتها المادية ومحاولة تبينتها في المجتمعات العربية المعاصرة بالدعم من النخب الحاكمة المتفتحة على المدنية الغربية، عبر محاكاة الدولة المعاصرة في الغرب واستنساخ نظمها وقوانينها ومؤسساتها، حيث أنه لا نكاد نميز، من حيث الشكل، بين الدولة عندنا والدولة في الغرب.

لكن، روح الحداثة وجوهر المدنية الغربية ظلت مستعصية على التقليد والنقل، لأن روحها الثقافية والحضارية غير متلائمة مع روح ومقومات الثقافة العربية والإسلامية، لأن إذا كانت الحداثة الغربية، كما قلنا، هي حصيلة ذلك التراكم المعرفي والفكري، منذ القرن السادس عشر وتطوره خلال عصر الأنوار، الذي كان في مجمله عبارة عن حلول ورؤى لمشكلات أفرزها الواقع الاجتماعي الغربي بمختلف مؤشرات السياسية والاقتصادية والثقافية/الدينية، فإن ظاهرة "الحداثة" عندنا لم تعرف نفس الشروط والظروف التاريخية ولم تشارك الغرب نفس الوضع المجتمعي الذي كان سائدا في ذلك الحين.

لكن، هذا لا يعني أننا نقول بمقالة التمايز بين الحضارات والأمم بالشكل الذي يجعل منها متقابلة/متضادة/متصارعة، وإنما قصدنا التمييز الذي يحفظ لها خصوصيتها وجوهرها، لأن بهذا التمايز يكون التكامل والبناء المشترك لحضارات إنسانية متنوعة مُمكنًا، عكس ما تروج له الدوائر الفكرية الغربية من مقالة نهاية التاريخ وصراع الحضارات وغيرها من الأفكار، التي ورّثت هذا الغرب نظرة اختزالية واستعلائية، كان من بين مخرجاته تقسيم العقل إلى عقل/مبدع/خلاق وعقل/جامد/استهلاكي. والأغرب ما في الأمر هو وجود من اقتنع بهذه الفكرة/الأيديولوجية بين أوساط النخبة العربية العلمانية، حيث نلاحظ أنه قد أخذوا "بمطلقات التنوير الغربية ونادوا بها عندنا أيضا كمطلقات دون أن ينتهوا إلى المعاني المحددة التي فهم وطبق بها الغرب هذه المطلقات، وإلى أن هذه المعاني قد لا تكون هي أنسب المعاني لنا وقد لا تكون حتى جزءا من أي تنوير حقيقي بالنسبة لنا" (جلال أمين، ص 83)، وهذا في اعتقادي لا يعبر سوى على التوظيف الأيديولوجي لمفهوم الحداثة من طرف رواد الخطاب العلماني، والتغافل/تجاهل شروط الحضارة وقيامها وأسباب تراجعها وانحطاطها.

إن هاجس التقليد ومحاكاة الآخر/الغرب في حديثه قد كبّل رواد الخطاب العلماني وحال دون ارتقاءه إلى مستوى التصور/الفكر الموضوعي والاستيعاب العقلاني لهذه الحداثة، تسمح له بإدراك مضامينها الحقيقية وشروط انشغال ألياتها، ومن ثم نقدها وتنقيحها وإعادة إنتاجها وتوجيهها، عوض تشجيع عقلية الاستعارة ومحاكاة الآخر، لذا فهم كما قال الحسن حمدوشي: "مقلدون ليس إلا، دون فهم أو تعقل على أساس أن ذلك هو سبيل إلى التقدم أو التحديث أو التنمية" (الحسن حمدوشي، 2006، ص 65).

الخطاب الإسلامي وهاجس التراث

يرجع ظهور الخطاب الإسلامي كتنظيم وأيديولوجية سياسية إلى بروز، في أوائل الربع الثاني من القرن الماضي، حركة الإخوان المسلمين على يد مؤسسها حسن البنا، كرد فعل فكري وأيديولوجي من

جهة على سقوط الخلافة العثمانية والإعلان على قيام دولة حديثة على أسس علمانية على يد كمال الدين أتاتورك، ومن جهة أخرى إلى تنامي وانتشار الخطاب العلماني ومشروعه الحدائى التغريبي ودعمه من طرف الحكومات الوطنية، خاصة أنه قد استبعد في طرحه الحدائى وتصوره النهضوي كلياً التراث ومنظومته المعرفية والقيمية، لذا ألفت الحركة على عاتقها مسؤولية التصدي للطرح العلماني وإبطال دعوته، واعتباره كعضو غريب في جسد الأمة يجب استئصاله منها، عبر صياغة طرح نهضوي أصيل/بديل يأخذ بعين الاعتبار خصوصية الأمة الحضارية واحترام مرجعيتها الدينية، انطلاقاً من "القراءة مُتصلة للتراث" (اليامين بن تومي، 2001، ص 17-18)، قراءة تقوم على مبدأ قياس الشاهد على الغائب، وفق المقولة الشهيرة "لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"، بالتالي لما تعامل/تعاطى منظري الحركة مع السؤال "لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون" ركز على الشق الثاني فقط، أي لماذا تأخر المسلمون؟ لقد توصلت الحركة في بحثها عن أسباب انحطاط الأمة الحضاري إلى قناعة مفادها أن أعظم ما أصاب المسلمين هو انحرافهم عن الفهم السليم لعقيدهم، حيث غطى ذلك عقولهم وأفراغ قلوبهم من العقيدة الإسلامية الصحيحة، فأفسد عليهم معاشهم، إذ اعتبر ذلك محمد قطب فساد شامل لكل " مفاهيم الإسلام سواء مفهوم القضاء والقدر، مفهوم الدنيا والآخرة، مفهوم عمارة الأرض، مفهوم لا إله إلا الله، فلنقل التخلف العقدي، في حياة الأمة وما يصاحبها من التخلف السلوكي، عن حقيقة الإسلام، وكلا الأمرين خطير غاية الخطورة، ولكن الخطورة القصوى تكمن بلا شك في التخلف العقدي" (محمد، قطب، ص 172-173).

وهو ما ذهب إليه أيضاً أحمد أمين الذي قال: "أن الحكام في الأمة يحكمون بعقول ضيقة وشهوات واسعة، لا يقيدهم قانون ولا يردعهم عدل، فمن امتعض من ذلك فهو ثائر ومن شك فهو كافر، فأورث ذلك الهجرة عند من احتفظ بإبائهم، والذل والهوان عند من لصق بأرضهم" (أحمد أمين، ص 13). يعتبر مفكروا الحركة أن العدول عن العقيدة فهماً وممارسةً، أنه من أعظم الأسباب التي عطلت نهضة الأمة، لأن غياب الوازع الديني لدى الحكام ومن يتولى شؤون الرياسة وتدير شؤون الأمة وجهلهم بأمر دينهم، أدى إلى فساد رأيهم وضياح رعيته، حتى انتشر الظلم وتفشت الرذائل وضيعت الأمانة، وتجروا على الله "فوقعوا فيما نهى عنه فأسرفوا على أنفسهم أو على من يحكمونهم من الناس ومارس الظلم لنفسه وعلى الناس" (محمد قطب، ص 267)، حتى ظنت الشعوب والجماهير العربية والإسلامية أن الخلاص لا يكون سوى في استدعاء النظم وإقامة الشرائع "المادية الخادعة التي يرونها بديلاً عن النظم الإسلامية" (محمد قطب، ص 308) وإنها الحل الأنسب في النهوض بمجتمعاتهم والإسراع بها خطوة بعد خطوة نحو المستقبل المتقدم.

لكن، الحركة تُصر في خطابها على أن التراث ومنهج الإسلام في الحياة هو بمثابة المرجعية والنموذج الذي يُعول عليه دون ما سواه في صياغة مشروع النهضة والعمل على تحقيقه واقعياً، حتى يتسنى للأمة عبور فجوة التخلف إلى التقدم، عبر الانقلاب على نظام الحياة الجاهلي حسب التصور القطبي، وهذا من خلال مرحلتين أساسيتين:

المرحلة الأولى: تقوم هذه المرحلة على فكرة إصلاح القاعدة وتهيئة الجماهير وتربيتها وتحليلها بمنهج الإسلام في الحياة، حيث تقوم على ثلاث خطوات وهي:

1- خطوة " تثبيت العقيدة الإسلامية:

في البداية يجب تهيئة عصبية من المسلمين تتولى عملية " بذر البذور الصحيحة" (سعد الدين إبراهيم، 1987 ، ص 486) وإعداد العصبية المؤمنة والتأليف بين قلوبهم هي أول شيء يُبتدئ به اقتداء بالنموذج النبوي، وهذه الجماعة حسب سيد قطب، تعبر عن تلك الصورة المصغرة للمجتمع المسلم الخالص من شوائب الجاهلية والمحتكر للفهم الحقيقي للإسلام. وتتولى مسؤولية إعادة إحياء هذا الدين وإقامته وفق مبادئ الحاكمية المطلقة لله تعالى، قال: سيد قطب: " إن هذا المجتمع لا يقوم حتى تنشأ جماعة من الناس تقرر أن عبوديتها الكاملة لله وحده، وأنها لا تدين بالعبودية لغير الله هذه الطليعة لا بد لها من معالم في الطريق، معالم تعرف منها طبيعة دورها، وحقيقة وظيفتها، وصلب غايتها" (سيد قطب، 1979 ، ص 9)

2- خطوة التنظيم والإعداد لاستئناف الحياة الإسلامية:

يتم من خلال هذه الخطوة التنظيم لاستئناف الحياة الإسلامية وإعادة بعثها على صورتها الأولى في الحياة المعاصرة، وذلك لا يستقيم إلا " بالمواجهة والتحرر الوجداني من المجتمع الجاهلي، وهي المسؤولية المنوطة بالجماعة الإسلامية، التي " تستأصل شأفة كل نظام للحياة أسس بنيانه ووضعت قواعده على الانسلاخ من عبودية الله وعدم المبالاة بالمسؤولية الأخروية والاستغناء عن تعاليم الأنبياء وإرشاداتهم، فإنه مبيد للإنسانية مقبوض لدعائهم، وأن تقيم مكانه نظاماً للحياة مبناه على طاعة الله عز وجل وإيمان بالآخرة وإتباع الرسل والأنبياء، فإنه لا سعادة للإنسانية ولا فلاح لها إلا فيه" (أبو الأعلى المودودي، 1982 ، ص 125-126)

3- خطوة التحلية بالقيم الاجتماعية الإسلامية التي تقوم بدورها على مفهومين:

أ- مفهوم المساواة الإنسانية الكاملة:

إن المساواة الإنسانية تعتبر أحد الركائز الأساسية التي جاء بها الإسلام، يرى سيد قطب أن الإسلام جاء ليقرر وحدة الجنس البشري في المنشأ والمصير، في الحقوق والواجبات، حيث قال في هذا السياق: "ولما كان أفراد الإنسان خلايا متعاونة متناسقة مع الكون لم يكن بد إذن أن تكون متعاونة متناسقة فيما بينها، لذلك كان تصور الإسلام أن الإنسانية وحدة تفتقر أجزاؤه لتجتمع، وتختلف لتتسق، وتذهب شتى المذاهب لتتعاون في النهاية بعضها بعض، ونظام الحياة الإنسانية لا يستقيم حتى يتم هذا التعاون والتناسق وفق منهج الله وشرعه" (سيد قطب، 1995، ص 16-17)

ب- مفهوم التكافل الاجتماعي:

قامت الحركة ببلورة مفهوم التكافل الاجتماعي، والذي يعتبر بمثابة الأساس الثالث للعدالة الاجتماعية في الإسلام، الذي بُني على فكرة المسؤولية في الإحساس بالآخرين "عبر حماية الضعفاء، وكفالة الفقراء، وصيانة الأرواح، والإعراض والأموال، فالأمة الإسلامية كلها جسد واحد يحس إحساساً واحداً، إذا أصيب عضواً منه اشتكى له سائر الأعضاء، كما قال النبي ﷺ: "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً" وذلك أسمى ما يتصوره الخيال للتعاون والتكافل في الحياة" (سيد قطب، ص 60)

المرحلة الثانية: إصلاح القمة أو نظام الحكم:

في هذه المرحلة ينتقل التصور الإخواني وفق التصور القطبي في عمليتها الإصلاحية من القاعدة إلى القمة، حيث تتولى الجماعة الإسلامية حينها إصلاح الإدارة وجهاز الحكم، باعتبار أنه "لا يمكن أن ينجح تدبير من التدابير في إصلاح مفاصل الحياة الحاضرة مادامت لا تبذل المساعي لإصلاح نظام الحكم والإدارة" (أبو الأعلى المودودي، ص 187).

2-2 الحاكمية وعنف حركة الإخوان المسلمين:

لقد شرع سيد قطب، بتوظيف استراتيجيته المثقلة بمفاهيم راديكالية، في توجيه العمل الثوري ضد النظام، من خلال توظيف مفهوم "الحاكمية" الذي شكل المحور الإيديولوجي للفكر السياسي الراديكالي القطبي في ظل صراعه مع النظام، حيث كان يرى أن "مملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعينهم، هم رجال الدين، كما كان الأمر في سلطان الكنيسة، ولا رجال ينطقون باسم الآلهة كما كان الحال فيما يعرف باسم التيقراطية، أو الحكم الإلهي المقدس، ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمية، وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينة" (علي جريشة، 1988، ص 104-105).

بالتالي يقوم هذا المفهوم على أساس الربط المباشر والمطلق بين الحكم والإسلام، حيث يكون هذا المفهوم، أي الحاكمية، بمثابة القاعدة التي يتحدد من خلالها الاجتماع السياسي للمسلمين وطبيعة سلوكهم فيه، لهذا قال محمد قطب: أن " القضية ليست إلهاب حماسة الجماهير لتطبيق الشريعة الإسلامية، فهذا وحده لا يكفي ولا يغير شيء في الواقع، وإنما يتغير الواقع حينما تجند تلك الجماهير نفسها لقضية تحكيم الشريعة على أساس أن هذا التحكيم هو المقتضى المباشر لقول لا إله إلا الله محمد رسول الله " (محمد قطب، ص 480).

نعم قد يكون لهذا الكلام جانب من الصحة إذا ما نظرنا إلى النصوص التأسيسية التي يعتمد عليها، كونها نصوص شرعية جاء ذكرها في القرآن الكريم، حيث أن الله تعالى أرجع الحكم إليه وحده، إذ قال سبحانه: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ سورة يوسف، الآية 67، أما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ سورة يوسف، الآية 45، وكذا في قوله تعالى ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ سورة يوسف، الآية 44 وكذا قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ سورة يوسف، الآية 47، فهذه الآيات تحمل معنى الوصف والاقرار، فهي تقر من جهة أن الحكم يرجع لله وحده، ومن جهة أخرى تحمل معنى الوصف، إذ وصف الله تعالى عدم الامتثال لحكمه والإعراض عنه بأوصاف الكفر والظلم والفسق.

لكن، أهل العلم من الصحابة والتابعين قعدوا لقاعدة منهجية مُحَكَّمة في هذا الشأن، وهي عدم تكفير الحاكم إلا إذا عاند أو جحد معلوم من الدين بالضرورة، فقد روي عن ابن عباس في تفسير قوله عز وجل: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ بقوله أن: " من جحد ما أنزل الله فقد كفر، ومن أقرَّ به ولم يحكم به فهو ظالم فاسق " (محمد ابن جرير الطبري، ، 1994، ص 150) وقال البخاري في صحيحه في باب قتل الخوارج والملحد بعد إقامة الحجة عليهم: وكان ابن عمر يراهم شرار خلق الله؛ وقال: " إنهم انطلقوا إلى آيات نزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين"، وقال الضحاك: " لا تكونوا كأهل نهروان؛ تأولوا آيات من القرآن في أهل القبلة وإنما أنزلت في أهل الكتاب" وكذا قول ابن عبد البر: " وقد ضلت جماعة من أهل البدع من الخوارج والمعتزلة في هذا الباب فاحتجوا بهذه الآثار ومثلها في تكفي المذنبين، واحتجوا من كتاب الله بآيات ليست على ظاهرها " (مجلة الإصلاح، 2011، ص 30)

وبعد التوظيف المنهجي لمفهوم الحاكمية والتأكيد على ضرورة قيام المجتمع الإسلامي على أساسه، انتقل بعدها سيد قطب إلى توظيف مفهوم آخر، ألا وهو مفهوم الجاهلية، حيث يعتبر هذا الأخير أخطر من الأول، لأنه يأخذ طابع الشمول، كونه وصفٌ مُوجه للمجتمع ونظامه ككل، إذ يرى سيد قطب أن

المجتمع الذي يرفض تطبيق حكم الله وشريعته هو مُجتمع جاهلي، كما قال القرضاوي في هذا السياق: "إن مصيبتنا أننا نزعم الإسلام ديناً لنا كأفراد ولا نريد أن نكون مسلمين، إننا مسلمون بأسمائنا وبعض الشعائر التي تربط بعضنا بدينه، ولكن الواقع أن حياتنا ليست إسلامية بل هي خليط من غير متجانس من الإسلام والمادية والوثنية والتبعية الفكرية والروحية" (يوسف القرضاوي ، 1990 ، ص 167-168) لقد ترتب عن هذا الفهم والتأويل للواقع إعلان الجهاد على المجتمع ككل، لأن " حاجتنا اليوم إلى ثورة لتبدل التغيرات التي تضاعفت حتى ترسخت تمسخ جملة تديننا، فأصبح مجتمعنا مجتمعاً جاهلياً محضاً من كثرة ما ترون من غواشي الجاهلية، فحاجة المجتمع تستدعي تحولاً عاجلاً شاملاً وثورة تامة" (حسن الترابي ، 1990 ، ص 202).

فهكذا إذن، نكون أمام دعوة صريحة للجهاد والتكفير، كأخر مرحلة في هذا المسار الراديكالي، فهو بمثابة الوجه الثاني، والأهم، من الاستراتيجية القطبية، فإذا كان في البداية يسعى إلى "جمع الجماهير والانتلجانسيا حول مشروعه، فإنه فيما بعد نجده يستبعد الجماهير صراحة، لكي يتوجه إلى فئة عُصبة مؤمنة تتولى إقامة النظام الإسلامي" (شريف يونس ، 1995 ، ص 231، فهذه العصبة إلى جانب إقامة الدولة الإسلامية ورعايتها، فهي ستبقى دائماً "مشغولة بجهاد لا ينقطع ضد المجتمع، بهدف تخليصه من كل ما هو غير إلهي، وهي تكتسب بفضل هذا الجهاد بالذات شحنة من الغضب والألم ضد العالم، الموسوم بالحيوانية والزيف والضلال، وتجد نفسها تحت وطأة حصار لا يحتمل، لا مخرج لها إلا تغيير العالم على ذات صورتها ومثاليها" (شريف يونس، ص 231).

إن إعلان الحركة الإسلامية في نسختها القطبية الجهاد والترويج لزرعة الموت (وليد عبد الحي، 1994 ، ص 148) بتوجيه العنف إلى الآخر غير مبرر لا من حيث الشرع ولا من حيث العقل، فإذا كان الشرع قد حث على مجاهدة الكفار كما في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ﴾ سورة التوبة، الآية، 5 ، وكذا في قوله جلَّ جلاله: ﴿ يَأَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ ﴾ سورة الأنفال، الآية 65، فإن ذلك لا يكون إلا إذا أعدت له الأمة العدة الحقيقية، كما نصت على ذلك نفس النصوص الشرعية كما في قوله تعالى: ﴿ وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ﴾ سورة الأنفال، الآية 60.

بالتالي فإن إعلان الحرب على الآخر لا يكون سوى إعلان الفناء للأمة، باعتبار أن هذه الأخيرة في الوقت الراهن لا تتوفر على الأسباب اللازمة التي تجعلها عزيزة منيعة، خاصة بالنظر إلى الحضر

التكنولوجي الذي ضُرب عليها خاصة العسكري منه، بل قد تكون أي محاولة في سبيل ذلك بمثابة" السبب الكاف لمشروعية تدخل الآخر المتفوق في المنطقة، ومن ثمّ تنفيذ مشروعه الإمبراطوري"(عبد القادررزق المخادمي ، ص 118-119)، وهو ما حدث بالفعل إثرأحداث 11 سبتمبر2001، حيث بررت الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاءها غزو دولة أفغانستان ثم العراق فيما بعد سنة 2003، بمحاربة الإرهاب والجهاد الإسلامي.

وعلى ضوء كل ما سبق، يمكن لنا القول أن ظاهرة الحداثة لم تكن ظاهرة غريبة وبدعة عن المجتمع العربي والإسلامي، وإنما في الحقيقة هي مطلب شرعي ولها ما يبررها سياسياً واجتماعياً وثقافياً في ظل الوضع الحضاري الذي آلت إليه الأمة من التخلف والانحطاط والقهقرى في كل المجالات، إلا أن التمسك بخيارالنماذج الجاهزة الغربية منها والشرقية، جعل من النخبة العربية العلمانية والإسلامية، يقفزون على الواقع وشروطه، لأنهم يدركون جيداً أن الطرح والبديل الذي جاءوا به لا ينسجم مع بنية العقل العربي وترسباته الثقافية/الدّينية المتراكمة طيلة قرون عديدة.

إن الحداثة وتحققها مرهون بمدى استجابتها وانسجامها مع معطياتها المحلية ووضع حلول لمشكلاتها الحقيقية، بعد اجراء عملية جراحية في جسد الأمة للكشف عن أسباب الموضوعية للتخلف والانحطاط التي أقعد الأمة عن أي حركة نحو التقدم طيلة قرون طويلة، بالتالي متى استطعنا التمتع على مسار التاريخ وأدركنا دورنا فيه يسرعلينا معرفة عوامل النهضة أو السقوط في حياتنا، أما الاكتفاء بنقل تجارب الآخرين شرقاً أو غرباً واجتهاداتهم في صناعة تاريخهم وحضارتهم، واسقاطها على بيئتنا الثقافية والاجتماعية المعاصرة أملين في أن تتحقق نهضتنا وورقي مجتمعنا وعزته أمرمشكوك فيه، لأن مثل هذا التصور يقع خارج دائرة التفكير العقلاني والتحليل الموضوعي لإشكالية النهضة والحداثة وصناعة التاريخ.

خاتمة:

إن اشكالية الحداثة والمفاهيم المترتبة عنها كالتقدم والتحديث والتمدن، احتلت مكانة كبيرة في الخطاب العربي الحديث والمعاصر بكل تياراته خاصة العلمانية منها والإسلامية، حيث أفرزت تصورات فكرية ومواقف أيديولوجية متباينة، رغم تقاسمها لنفس الوعي التاريخي والمأزق الحضاري الذي وجد الاجتماع العربي والإسلامي نفسه فيه، إلا أن رواد ومنظري هذه الخطابات، العلمانية والإسلامية، جانبوا روح الحداثة واكتفوا بأعراضها وأشكالها، إذ لم يكن باستطاعتهم بناء صرح معرفي عقلاني وموضوعي مستقل يستجيب لمعضلة التخلف وانحطاط الأمة، يكون متوازن في وعي العلاقة بين الحاجة بين ضرورة عبور فجوة التخلف إلى التقدم، عبر النموذج الأوروبي المادي الفريد من نوعه من جهة، والمنهج الإسلامي في الحياة ونموذجه الحضاري والرباني الذي أعطى

مثالاً في الحضارة والإنسانية من جهة أخرى.

لكن رغم الاتفاق والأجماع على ضرورة الإقلاع الحضاري والتقدم، إلا أن التمايز والاختلاف حول الطريقة والمنهج الذي يستعان به من أجل التقدم كان أعمق وأوسع من هذا الإجماع، حتى انحلت وذابت فكرة التقدم نفسها ولم يبقى لها أي أثر، حيث أن مقالة العلمانيين كانت حدية وجامحة صاحبت عالياً بمضمون الحداثة العلماني حتى بلغ حد نقد الدين ورفضه، والربط الميكانيكي بين التخلف والدين، وبالقابل التأكيد على تلازمية العلاقة بين التقدم والعلمانية. أما مقالة الإسلاميين فلقد قامت على خطاب التبجيل الذاتي المنكفئ على الموروث مستكفياً به عن أي تفتح، وظيفته نشر ثقافة الممانعة ضد عقدة احتقار الذات المتخلفة أمام الآخر المتقدم، وبعث قواها وأحيائها للتصدي لمدينة هذا الآخر وقيمها المادية. لقد أصبحت الحداثة في الخطاب العربي بشقيه العلماني والإسلامي حبيسة جدلية الأنا والآخر، جدلية قامت على ديناميكية سلبية للعلاقة بين حدين متميزين، إذ أن الواحد من الحدين غير متجانس منغلق على معنى وحيد ومطلق ومدرك إدراكاً أيديولوجياً، مع ممارسة على بعض جوانبه الحجب والأقصاء، حيث طمس الخطاب الإسلامي ما في الذات من نقص وضعف، وما في الآخر من قوة وتفوق، ونفس الشيء بالنسبة للخطاب العلماني الذي مارس هو الآخر الحجب على البشع في ثقافة الآخر وقيمه، والسكوت على كل مصادر الحيوية ومواطن القوة في الذات.

بالتالي اتفق الخطاب الإسلامي بنرجسيته والخطاب العلماني بعدميته على تغييب الرؤية العقلانية والموضوعية لموضوع الحداثة، والانصراف إلى إنتاج الأحكام المعيارية والتعصبية والتفنن في المضاربة اللفظية، التي أرجأت مشروع الحداثة إلى وقت غير معلوم، في ظل غياب شعاع أمل يلوح في الأفق لأي محاولة لتقريب الرؤى والانسجام حول تصور جامع بين التيارين العلماني والإسلامي وتعصبيهما، مما جعل مشروع الحداثة العربية غير ممكن التحقق على المستويين الفكري/الأيديولوجي والواقعي/الاجتماعي، ومرجاً إلى وقت غير معلوم.

قائمة المراجع

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع، ط1، 2009، دار الريادة للنشر، دمشق، سوريا.
- 1. طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2006، ط1.
- 2. سعيد شبار، النخبة والايديولوجية والحداثة، لبنان، دار الهادي، 2005، ط1.
- 3. محمد عمارة، الإسلام بين التنوير والتزوير، القاهرة، دار الشروق، 2002، ط2.
- 4. طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ط2، دار المعارف، القاهرة.
- 5. Malek Bennabi, Les conditions de la renaissance, Alger, EL Borhane, 2009.
- 6. جلال أمين، حول مفهوم التنوير، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، 2004، ط2.
- 7. الحسن حمدوشي، التجديد الفكري؛ قراءة في المفهوم، مجلة الكلمة، العدد 50، 2006.
- 8. مالك بن نبي، شروط النهضة، سوريا، دار الفكر، 1986، ترجمة، عبد الصبور شاهين.
- 9. علي أحمد سعيد إسبر أدونيس، الثابت والمتحول؛ بحث في الاتباع والابداع عند العرب، الكتاب الثالث؛ صدمة الحداثة، لبنان، دار العودة، 1978، ط1.
- 10. السيد ولد أباه، أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 18، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ط2.
- 11. اليامين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند ناصر حامد أبو زيد، المغرب، دار الأمان، 2001 ط1.
- 12. محمد قطب، واقعنا المعاصر، الجزائر، مكتبة رحاب للنشر.
- 13. سعد الدين إبراهيم، المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987، ط2.
- 14. أبو الأعلى المودودي، واقع المسلمين وسبيل النهوض به، لبنان، ترجمة، مؤسسة الرسالة، محمد عاصم الحداد، 1982، ط5.
- 15. سليمان إبراهيم العسكري، كتاب العربي، الإسلام والغرب؛ حتى لا تفرض علينا التهم، العدد 49، مجلة العربي للنشر، 2002، ط1.
- 16. علي جريشة، الجهاد في سبيل الله؛ أبو الأعلى المودودي؛ حسن البناء، سيد قطب، الجزائر، دار الشهاب، 1988.
- 17. محمد ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ط1، 1994، ج3، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- 18. مجلة الإصلاح، الحكم بما أنزل الله، الجزائر، دار الفضيلة، 2011، العدد 25.

19. يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة، دارالمعرفة، المغرب، 1990.
20. حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ط1، 1990، دار الهداية، قسنطينة، الجزائر.
21. وليد عبد الحي، تحول المسلمات في نظرية العلاقات الدولية، مصر، دار الشروق، 1994، ط1، ص148.
22. عبد القادر رزق المخادمي، الشرق الأوسط الجديد بين الفوضى الخلاقة وتوازن الرعب، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 2008، ط1.
- 23-Frantz Fanon, Peau noire, masques blancs, Edition Talantikit, Bejaïa, Algérie, 2014.
- 24- Jean Bricomont, impérialisme humanitaire, Edition Aden, 2005.