إشكالية الفكر العربي بين الأصالة و التجديد

أ نوال عباسي

جامعة الأغواط

الملخص :

إن أهم ما يميز الفكر العربي هو إشكالية الأصالة والمعاصرة التي شغلت تفكير الكثير من الفلاسفة، ذلك أنهم تأثروا بالفكر الغربي وأرادوا تطبيقه على التراث العربي فاختلفوا في ذلك، فمنهم من رأى ضرورة العودة إلى التراث، وآخرون دافعوا على أهمية إتباع الغرب من أجل الخروج من أزمة التخلف .

Résumer :

Parmis les caractéristique les plus importantes, la culture arabe est la problématique entre les deux extrêmes la tradition et la modernité qui a occupée beaucoup de philosophes, car ils voulaient l'application sur le patrimoine arabe.

Mais ils étaient en conflit les uns exigeaient le retour vers le patrimoine ou la tradition , les autres luttaient pour suivre la culture occidentale dans le but de sortir de la crise de la postériorité

مقدمة:

لقد عرفت الساحة العربية توترات شديدةً بين ثنائيات عديدة مترادفات لمعنى واحد وهي:

التقليد والتجديد، المحافظة والتحديث، الجمود والتحرر، القديم والجديد، التراث والحداثة، الأصالة والمعاصرة، الرجعية والتقدمية، الأنا والآخر، الداخل والخارج، ومنها المحلي والعالمي.

مع العلم أن أمتنا العربية على الصعيد الثقافي لا تبدأ من العدم بل هي تستند إلى إرث ثقافي ثري، وما يشغلها الآن هو : كيف توائم بين هذا التراث وبين متطلبات العصر الذي نعيش فيه ؟ هل تتمسك بالثقافة المتوارثة التي ألفتها أم تهجرها إلى ثقافة جديدة ؟

خطران يتهددانها لأنها إن تمسكت بالقديم مكتفية به عاشت خارج الزمان، وإن تلبست الجديد وذابت فيه عاشت خارج المكان.

إن هذه المشكلة قد شغلت العديد من المفكرين والباحثين، خاصة منذ عصر النهضة. غير أنه من الواضح أن الثقافة ليست في أكثر مكوناتها صيغة جامدة لا تتغير، بل هي نتاج بشري ينمو ويزداد عمقاً واتساعاً بجهود البشر. فالثقافة العربية في عصر المعري ببلاد الشام وعصر ابن رشد في الأندلس ليست الثقافة العربية في العصر الجاهلي أو صدر الإسلام أو العصر الأموي.فهي تختلف باختلاف الظروف والأشخاص.

ولهذا نجد اليوم في المجتمع العربي فئة من المفكرين تدعوا إلى ضرورة العودة إلى التراث والتمسك به، وفئة تنادي بالعودة إلى التراث والنهل منه وتجديده بما يناسب عصرنا اليوم، وأخرى تدعوا إلى وجوب تقليد الغرب

جملة وتفصيلا، بهدف الخروج من وضعنا البئيس. معللين هذا الميل بالقانون الاجتماعي الذي ذكره ابن خلدون، القاضي بأن المغلوب مجبول على تقليد الغالب في كل شيء.

وبهذا نجد على الساحة العربية ثلاثة تيارات تتفق في الهدف، محو التخلف، ويفترقون في الأسلوب : الأصالة بالمحافظة على الموروث، أم النبوغ في إطار إتباع الوافد الغربي ؟ أم التوفيق بين القديم والجديد؟

ولكني أعتقد أن المشكل الحقيقي هو كيف يمكننا أن نفهم التراث فهما يتناسب مع حداثة لم تعد خيارا بل صارت أمرا مفروضا لا مفر منه، وذلك في سبيل نهضتنا المأمولة في ظل واقع عربي متأزم ؟

ولمعالجة هذه الإشكالية ظهرت تيارات فكرية كثيرة في العالم العربي، في إطار الوصول إلى فكر عربي معاصر وهو ما سأحاول توضيحه في هذا المقال بإذن الله.

ولكن قبل الخوض في تحليل هذه الإشكالية لابد من ضبط مفاهيمي للفكر العربي، لأن هذا الأخير اصطدم منذ ظهوره بإشكالية التسمية والمحصورة في بعض المشكلات التالية:

هل هو فكر إسلامي أم عربي ؟ ما مفهوم كل منهما ؟ هل هناك تطابق بينهما ؟ وهل الفكر الإسلامي يعني الفلسفة الإسلامية ؟ و الفكر العربي هو أيضا فلسفة عربية ؟ هل هناك اختلاف ؟ وإن كان موجودا أيهما الأصح؟.

أ . **مفهوم الفلسفة الإسلامية:**

يعرفها عبد الرحمن مرحبا : هي"إحدى الحركات العقلية التي نشأت في ظل الإسلام وحضارته وارتبطت به و بأنواع مختلفة من الارتباط ، إما بالتفلسف في عقائده أو بالملائمة والتقريب بينه وبين فلسفات أخرى وافدة إلى المسلمين، أو بمجرد التعبير عن وجهة نظر فريق من أبنائه في الألوهية والكون والحياة، وكلها حركات إنما وجدت لتشهد على أن الإسلام لا يعبر عن ذاته بعلوم الدين والنقل فقط ، بل بعلوم الفكر والعقل أيضا" (1).

إن المتأمل في تاريخ الفلسفة الإسلامية يجد أنها لم تظهر بظهور الإسلام، كما أنها لم تكن عبثًا، ولم تأتِ من فراغ لدى المسلمين، ولم تكن عبارة عن ترفٍ عقليٍ يظهر حينا ويغيب أحيانا أخرى، بل هي طاقة مبدعة لها حق التوجيه و الريادة في شتى المجالات .

ذلك أن الفلسفة تفكير ونظر، علم ومعرفة. وفي هذا السياق وجه الإسلام المسلمين من أول يوم إلى التفكير في ملكوت الله سبحانه، وضرورة تحصيل المعرفة النافعة، والرفع من شأن العلم والعلماء.

و هكذا أصبحت الفلسفة عند المسلمين يطلق عليها اسم علم الكلام، و قد تشكلت النواة الأولى لهذا الأخير من خلال طرح بعض الإشكالات ، وما اكتنفها من جدل وتأمل في مدلولات بعض الآيات القرآنية المتشابهة ، التي تتحدّث عن الذات والصفات والقضاء والقدر، ثمّ اتسع بالتدريج إطار هذه الإشكالات والتأملات فشملت مسائل أخرى تجاوزت قضية الألوهية والصفات إلى الإمامة ، و ذلك فور وفاة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم والتحاقه بالرفيق الأعلى، وما فتئت قضية الإمامة تستأثر باهتمام العقل الإسلامي حينئذٍ، حتى أضحت من أهم مسائل التفكير العقائدي في حياة المسلمين. بل وأدى ذلك في عهد خلافة عثمان بن عفان . رضي الله عنه . إلى صراع عظيم بين أتباعه وأتباع علي . رضي الله عنه . وهذا ما أدى إلى ظهور بعض

الفرق من شيعة . وهم الجماعة الذين تشيعوا لعلي رضوان الله عليه . والخوارج ممن خرجوا عليه ،هذه من العوامل الداخلية التي أدت إلى بروز التفكير الفلسفي لدى المسلمين أما العوامل الخارجية فقد دخلت الفلسفة على المسلمين في أواخر المائة الثانية من الهجرة ، وذلك عن طريق الفتوحات الإسلامية في مشارق الأرض ومغاربها ، فاجتلبت إلى ديار الإسلام كتب اليونان وغيرهم من الروم من بلاد النصارى وعربت وانتشرت فتأثر بها بعض من أبناء الإسلام . فبرزت الفرق من معتزلة و أشاعرة وجبرية ومرجئة ....وثار الجدل وانتشر علم الكلام أكثر من ذي قبل. وطبعا لابد من الإشارة إلى أن هناك من قابل هذه الفلسفة بالرفض وتكفير كل مشتغل بها ، وهم أهل السنة والجماعة بحجة أن القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة لم يتركوا من أمور الدنيا والآخرة إلا وذكر فيهما ، فلا حاجة لفلسفة اليونان الوثنيين .

وبالرغم من ذلك تعد الفلسفة الإسلامية من أهم الحركات الفكرية التي ظهرت في ظل الإسلام إما عن طريق التفلسف في عقيدته، وإما بالتوفيق بينه وبين الفلسفات الأخرى وهذا يعني أن الإسلام لم يكتف بالنقد فقط وإنما دعا إلى استخدام العقل الذي هو أساس التكليف.

ب – مفهوم الفلسفة العربية:

يعرفها لنا "عبد المنعم الحفني "في كتابه "المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة" :" بأنها تعبير عن الروح العربية، ولا يعني أن يفهم ذلك بمعنى عنصري، بل بمعنى حضاري، كقولنا الفلسفة اليونانية، أو الفلسفة الفرنسية، أو الألمانية وبتعبير حضاري فكل من ينتسب إلى هذه الوحدة الحضارية التي تسمى الحضارة العربية ويكتب بالفرنسية فهو فيلسوف أو مفكر عربي وفلسفته أو فكره هو فلسفة وفكر عربيان " .(2)

ويعني ذلك أنه يعيد أصل الفلسفة إلى الفكر لا إلى اللغة التي كتب بها ، فهناك العديد من المفكرين العرب الذين يكتبون بلغات أجنبية ، نذكر على سبيل المثال لا الحصر " محمد أركون ، عبد الله العروي ، هشام جعيط ، محمد عزيز الحبابي .." وغيرهم فطبعا سيبقى إنتاجهم الفكري والفلسفي يعد عربيا حتى وإن تأثروا بالفلسفة الغربية لأنهم ببساطة عرب .

إ ذن يفهم من التعريفات المقدمة للفلسفة الإسلامية والفلسفة العربية، أن الأولى تنسب إلى معتقد ديني و هو العقيدة الإسلامية ، أما الثانية بحسب المفهوم المقدم تنسب بوجه خاص إلى الفكر لا إلى اللغة التي كتب بها وهي اللغة العربية (3) ، غير أنني أعتقد أن ما ذهب إليه " عبد المنعم الحفني " فيه جانب من الصحة ولكني أرى أن أهمية الفكر هو بأهمية وأصالة اللغة التي يكتب بها ، ذلك أن اللغة العربية ليست عاجزة عن تبليغ الأفكار ، وأعجب من تردد بعض المفكرين العرب من الكتابة باللغة العربية أو الفرنسية ، بحجة أن هناك تطور لغوي غربي يجعل من الصعوبة بما كان أن يجد ألفاظا عربية مناسبة لهذه الأفكار الجديدة وهذا ما أقر به المؤرخ والفيلسوف " هشام جعيط " في استهلال لأحد كتبه .

وقبل الخوض في تحديد ماهية كل من الفكر العربي والإسلامي لابد أولا من التطرق إلى تحديد مفهوم الفكر فما المقصود به ؟.

ج – مفهوم الفكر:

هو ما يتعلق بالإنتاج النظري المتصل ببناء المفاهيم والنظريات والتصورات ذات العلاقة بالواقع والوجود الاجتماعي والحضاري والثقافي للأمة والمجتمع، ويتمركز عمل الفكر بما هو وعي نقدي أو نظر عقلي أو تحليل معرفي على دراسة المسائل الحضارية والثقافية والدينية والعقلية المتعلقة بإشكالات التنمية والتقدم والتحرر وتطوير قطاعاتها" (4).

الفكر هو الأداة التي نحدد بواسطتها مكاننا في التاريخ، وموقفنا من التراث وعلاقتنا بالعالم المحيط بنا وبالجماعات الأخرى، الفكر ليس أداة تأمل فقط – وإن كان ينطوي على قدر كبير منه – وإنما هو أداة نضال، أداة كفاح موجه للفعل. والعنصر الذي يعطيه معنى هو اليوتوبيا . الطوبي عند "كارل مانهايم"، وبذلك نجد أن الفكر يشمل كل ما ينتجه العلم والأدب والفن والمعمار ووسائل الإعلام، وما يدرس في الجامعات وما تنتجه الجامعات هو الثقافة بكل أشكالها (5).و بتعبير آخر هو الإنسان كمحور وجود يفكر في كل ما هو موجود ليترك أثره في التاريخ .

د – مفهوم الفكر الإسلامي:

يرى " محمد البهي " وذلك من خلال كتابه " الفكر الإسلامي في تطوره ": أن الفكر الإسلامي يختلف عن "الفكر العربي " لأنه يعنى :"بالمحاولات العقلية من علماء المسلمين لشرح الإسلام في مصادره الأصلية وهما القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة...إما تفقها واستنباطا لأحكام دينية في صلة الإنسان بخالقه في العبادة...وإما توفيقا بين مبادئ الدين وتعاليمه...أو دفاعا عن العقائد التي وردت فيه، أو ردا لعقائد أخرى"(6).

ومعنى هذا أن الكلام عن الفكر الإسلامي مرتبط أساسا بالوحي في إطار معالجة قضايا لها علاقة بالعقيدة والشريعة لا غير.

و – مفهوم الفكر العربي:

إن عبارة "الفكر العربي" تتسع لكل ما ينتجه العرب من أفكار أو ما يستهلكونه منها، في عملية التعبير عن أحوالهم وطموحاتهم، باستثناء المعرفة العلمية .

أي أن الفكر العربي الخالص هو الذي أنتجه أبناء أمتنا العربية إنتاجا مبتكرا وأصيلا (7).

وفي رأي مخالف نجد "زكي نجيب محمود " يوضح أن الفكر لا ينتسب إلى اللغة التي كتب بها، بل ينتسب إلى قومية منتجة ، ويتجلى هذا في قوله: "ليس كل ما يكتب بالعربية فكرا عربيا، فالفكر لا تتحدد قوميته باللغة التي كتب بها، بل ينتسب إلى قومية منتجة كائنة ما كانت اللغة التي استخدمها ذلك المنتج في التعبير عن الفكر" (8). وهذا فصل واضح بين مفهومي اللغة والفكر ، بمعنى أن اللغة مجرد وسيلة تستعمل لإيصال الأفكار، وعلى سبيل المثال هناك بعض من المستشرقين يكتبون باللغة العربية التي يتقنونها فهذا لن يجعلهم يصنفون كونهم مفكرين عرب ، والعكس صحيح .

وبعد هذا الشرح الموجز لبعض المفاهيم الضرورية في موضوعنا، سنحاول عرض بعض المواقف المتباينة في إطار محاولة الخروج من أزمة الانحطاط الفكري في العالم العربي التي عانى منها طويلا، ومواكبة روح العصر للعالم الغربي. فكيف السبيل إلى ذلك؟

1 – القائلون بالتواصل:

يرى أصحاب هذا الموقف أن الفكر الفلسفي في مجتمعنا العربي الإسلامي لم يعرف الانقطاع وبقي مستمرا بعد "ابن رشد ". ونجد من بين المفكرين القائلين بهذا الموقف المستشرق "هنري كوربان" الذي يرى بأن الفلسفة الإسلامية لم تنته كما هو شائع بموت الفيلسوف "أبو الوليد ابن رشد"، إنما انتقلت إلى إيران، واتخذت شكل الفلسفة الإشراقية.

حيث نلمس هذا التوجه بوضوح من خلال ما تضمنته بعض نصوصه التي يقول فيها :" إن المؤرخين الغربيين...قد ظلوا يعتبرون أن مصير الفلسفة في الإسلام قد انتهى مع ابن رشد هذا من جهة، ومن جهة ثانية فقد أنارت أعمال" السهروردي" الطريق الجديد الذي مشى عليه العديد من المفكرين والروحانيين حتى أيامنا هذه" (9).

وفي هذا السياق نجد "جعفر آل ياسين" يذهب هو الآخر إلى القول":أن الفلسفة لم تمت في الشرق بذهاب أبي الوليد عنها، بل بقيت قائمة متطورة على أيدي جماعة من المفكرين الكبار... الذين جددوا في بناء الفكر منذ القرن السادس الهجري وحتى مرحلة "صدر الدين الشيرازي"... وما بعد مرحلته " (10).

ومعنى هذا أنه من غير المنطقي أن نربط فكر حضارة كاملة بوفاة فيلسوف واحد ، فهذا تصغير لشأن هذه الحضارة ، ففي كل مرحلة من مراحل الفكر إلا و نجد هناك من يحاول البناء والتشييد من جديد والدارس لتاريخ الفكر العربي والإسلامي يجد من الأسماء مالا يمكن أن نحصيه في هذا البحث المتواضع ، الذين كان لهم الأثر البالغ في محاولة بعث روح الفكر العربي كلازم الوجود .

ومن خلال هذا الطرح المتناقض نستنتج أن الفلسفة المبدعة التي شهدها العصر الإسلامي الوسيط، على أيدي كبار فلاسفتنا الذين يعود إليهم كل الفضل فيما حق قته الفلسفة من تقدم وتطور وازدهار، لم تشهده في أي عصر آخر.

2 – القائلون بالانفصال:

هناك من يرى أن الفلسفة قد انقطعت في البلدان العربية، ودام انقطاعها عدة قرون. لتستأنف نشاطها من جديد مع أجيال من المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين الذين قاموا بحركات متباينة، ساعدت على نشأة الفكر الفلسفي العربي من جديد وكانت البداية الأولى مع مطلع عصر النهضة العربية الحديثة في القرن التاسع عشر. والتي تعد بحق ممهدة للنهضة العربية المعاصرة الفكرية في القرن العشرين. والتي أصبح فيها الفكر الفلسفي العربي أكثر إنتاجا ونضجا، محاولا أن يجد لنفسه مكانة متميزة بين الإنتاج الفلسفي المعاصر(11).

حيث ظهر مجموعة من المفكرين الذين تأثروا بالفكر الغربي و راحوا يقلدونه في كل شيء، وهم ممن درسوا في جامعاتهم وعاشوا معهم، ونادوا بضرورة نبذ التراث القديم و إتباع المذاهب الغربية الجديدة المتجددة لمواكبة روح العصر التي أصبح العرب بعيدين عنها. ومن بين هؤلاء نذكر عبد الله العروي، هشام جعيط، فؤاد زكريا... وغيرهم. وإن عاد بعضهم إلى دراسة التراث الإسلامي فكان بتطبيق مناهج غربية عقلية أو ما يسميه بعضهم بالمناهج العلمية التي تنزع عن القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة طابع القداسة الإيمانية، و

التعامل معهما على أساس تراث قديم أو نصوص تحتاج إلى تقويم،ولمن أراد التعمق أكثر في هذا الموضوع فلابد له من العودة إلى مؤلفاتهم و شروحاتهم التي تشبعت بروح علمانية.

وبذلك نجد أن هذه القطيعة التي عرفها الفكر العربي، وهذا التواصل، وهذه العودة الجديدة للفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، من شأنها أن تجعلنا نتساءل عن من هم ابرز أعلام الفكر الفلسفي العربي المعاصر ؟ و ما هي أهم المرجعيات والنماذج التي اقتدى بها العرب في نهضتهم ؟

إن الباحث في الفكر العربي يجد أن معظم العلماء والمفكرين رواد النهضة العربية قد اعتمدوا في نهضتهم تلك على مرجعين رئيسين هما :

– مرجعية تراثية: تمثلت قي المرجعية الإسلامية قرآن وسنة شريفة.

– مرجعية غربية: تمثلت في: الماركسية، الوجودية، البنيوية...الخ

ومنه فالمشكلة التي شغلت بال رواد النهضة العربية، هو كيفية النهوض والاستفادة من التراث من خلال ماضيها بنوعيه (الفكري – العملي) من اجل إعادة تشخيص الواقع العربي لإبداع حضاري جديد.

والجدير بالذكر أن الذي ميز هؤلاء التجديديون العرب عمن سبقهم من المفكرين العرب الذين أرادوا مواكبة التاريخية الحديثة، هو موقفهم النقدي الذي أرادوا من خلاله رفض التشكيك في الموروث الثقافي والحضاري من جهة، ومن جهة أخرى محاولة قراءة التراث في إطار نقدي من استيعاب معقولية التراث وتاريخيته. وهم الذين نطلق عليهم اسم التوفيقيين، الذين أرادوا العودة إلى التراث والنهل منه ، والأخذ من الحضارة الغربية بما يحقق الخروج من الأزمة التي كبلته لقرون طويلة. في إطار ما يسمى بالحداثة و ما بعد الحداثة، فكيف كان ذلك؟

1– 1– التراث والحداثة في الثقافة العربية:

ولأن التمييز بين الأشياء ضرورة كونية نجد " ناصيف نصار" يميز بين مفهومي الحداثة والتراث فيقول: "أن الحداثة هي المفهوم الدال على التجديد والنشاط الإبداعي، فحيث نجد إبداعا نجد عملا حداثيا، وبهذا المعنى فإن الحداثة ظاهرة تاريخية إنسانية عامة نجدها في مختلف الثقافات. وتتحدد الحداثة في هذا المعنى بعلاقتها التناقضية مع ما يسمى بالتقليد أو التراث أو الماضي، فالحداثة هي حالة خروج من التقاليد وحالة تجديد" (12). ومن المفكرين العرب كثير ممن بحث في هذا الموضوع الجديد المتجدد، ومنهم من جعله مشروعه الفكري وسنأخذ على سبيل المثال لا الحصر نموذجين لهذا البحث.

– أولا : التراث والحداثة عند جورج طرابيشي:

يعود" جورج طرابيشي" إلى اللغة العربية لتحديد أصل لفظة " تراث " مبينا معناها بقوله :" والمفارقة أن مفعول المثاقفة هذا، أي التأثر بالثقافة الغربية الوافدة، امتد إلى واحد من الألفاظ / المفاهيم التي تبدو للوهلة الأولى أكثرها التصاقا بالصفة التراثية الأصيلة، عنينا كلمة " التراث " نفسها، فإلى حين الحملة النابليونية على مصر، على الأقل لم تكن كلمة " تراث " تعني إطلاقا ما تعنيه لنا اليوم. وبالإحالة دوما إلى " لسان العرب"، فإننا نجد أن كلمة " تراث " ما كانت تعني شيئا آخر سوى " الإرث " و " الميراث " بالمعنى المادي للكلمة".

ويؤكد " بأن مفهوم التراث والوعي بوجوده بمعنى " ثقافة الأسلاف " قد رأى النور هو نفسه عقب " صدمة اللقاء مع الغرب "، ومن جراء الاحتكاك بثقافة الآخر"(13). فهو يعتقد أنه وجد نتيجة رد فعل لثقافة مغايرة فقط ،أي أنه من الألفاظ المستحدثة في الفكر العربي الحديث .

فيقول:" إن مفهوم " التراث " لم يفرض نفسه بمثل القوة التي فرض بها نفسه في الحقل التداولي للثقافة العربية الحديثة إلا على سبيل ردّ الفعل، أي ردّ فعل ثقافة ذات اكتشفت على حين غرة، في مواجهة ثقافة الآخر،أنها بلا ثقافة، أو فلنقل إنه ردّ فعل ثقافة ذات اكتشفت، في مواجهة حاضر ثقافة الآخر أنها بلا حاضر، فارتدت نحو ماضيها لتصل ما انقطع "(14). وفي إطار تشريحه للجرح الأنثروبولوجي . كما أسماه . يصل إلى تحديد مستوى من القطعتين يحددهما كما يلي:

– قطيعة العرب عن حاضر الغرب.

– قطيعة العرب عن ماضي العرب أنفسهم.

وبهذا يقتحم ساحة الوعي العربي . هذا الوعي الذي نفى وجوده في الأسطر السابقة . مفهومان تأسيسيان جديدان : الثقافة بالإحالة إلى الآخر، والتراث بالإحالة إلى الذات.

وهكذا يستخلص الحالة التي هي عليها الثقافة العربية اليوم فيقول:" وبين فكي كماشة هذين المفهومين لا يفتأ الوعي العربي منذ حوالي قرنين من الزمن، يتقلّب ويتخبط. فهو يريد نفسه في ثقافة العصر بدون أن يقطع مع تراثه، وهو يريد أن يحي تراث ماضيه بدون أن يميت نفسه عن ثقافة العصر ". ومن ثم يصل إلى أنه بداية من ثنائية التراث والثقافة التي سيطرت على القرن التاسع عشر وهذا ما يعرف بعصر النهضة، تطورت على امتداد القرن العشرين ثنائيات كثيرة متلاحقة أولها القديم والجديد، مرورا بثنائية الإتباع والإبداع، و انتهاءَ بثنائية الأصالة والحداثة (15).

إذن يمكننا أن نستنتج من خلال هذه اللمحة التاريخية التي قدمها لنا "جورج طرابيشي" في تحديده للعوامل الأساسية التي دعت لظهور لفظتي " تراث" و "حداثة "، بأن الحداثة حداثة ولفظة التراث أيضا حداثة ؟

و في هذا المجال نجد " حسن حنفي" يرى : " أن التحدي القائم أمام الجيل القادم في مستقبل الثقافة العربية وليس في نموذجي الماضي والغرب نمط للتحديث، والغرب أداة للتجديد. ولا في نمط الحاضر الغرب مصدر للعلم، والعرب مصدر للجهل، بل في تحويل الغرب إلى موضوع للعلم . فالدفاع أو الهجوم، القبول أو الرفض، الخير أو الشر، كلّها مواقف حدّية انفعالية تتجاوز الموقف العلمي الهادئ الرصين الموضوعي " .(16)

وهي دعوة للتمسك بالعلم من دون الالتفات إلى مصدره، والابتعاد عن الجدال العقيم الذي ليس منه أي فائدة. لأن هذا لن يغير من الواقع شيء فإما أن نواكب روح الحضارة الغربية في تقدمها في كل الميادين تقريبا ، و إما أن نتقوقع حول أنفسنا ونستسلم للجهل والتخلف فنفقد مكاننا في التاريخ ، وهي دعوى لضرورة التعصرن إذا صح التعبير.

– ثانيا : التراث والحداثة عند محمد عابد الجابري:

لقد انطلق "الجابري" من نفس الفكرة التي انطلق منها "جورج طرابيشي". عندما عاد لشرح لفظة " تراث " في اللغة العربية ، فيرى أن المضامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا اليوم نحن عرب القرن العشرين، لم تكن تحملها في أي وقت مضى . ويعتقد أن استعمال التراث بالمعنى الذي أبرزه، بدا توظيفه في خطاب عصر النهضة العربية الذي وظفه توظيفا مضاعفا، فمن جهة كانت الدعوة إلى الأخذ من التراث والرجوع إلى الأصول ميكانيزما نهضويا عرفته اليقظة العربية الحديثة ، قوامه الانطلاق في العملية النهضوية من الانتظام في التراث والعودة إلى الأصول للارتكاز عليها في نقد الحاضر والماضي القريب منه والملتصق به. والقفز بالتالي إلى المستقبل، ومن جهة أخرى كانت تمثله و ما تزال تحديات الغرب مما جعل تلك العودة إلى التراث والأصول تتخذ صورة ميكانيزم الدفاع عن الذات (17). لهذا المعنى فإن هناك مبررات موضوعية لتوظيف التراث في عصر النهضة العربية. لقد أصبح التراث هنا مطلوبا، ليس فقط من أجل الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل، بل من أجل التمسك بالهوية وإثبات الذات (18).

يقول "محمد عابد الجابري" في كتابه **التراث والحداثة:** "و إذا كنا قد خطونا خطوة، نعتقد أنها تأسيسية على طريق الانتقال بالعلاقة بين " التراث " و" الحداثة" من مستوى العلاقة الإشكالية المنضوية تحت إشكالية " الأصالة والمعاصرة " إلى مستوى النظرية المطبقة، فيجب أن لا ننسى أننا نتحرك على خط واحد، خط نقد العقل،النظري والسياسي، بينما إن" تحديث كيفية تعاملنا مع التراث، تطرح مهام مماثلة في مجالات أخرى عديدة" (19).

و يرجع السبب في ذلك إلى أن الحياة المعاصرة، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. تختلف اختلافا جذريا عن نمط حياة السلف. ولذلك فالإصلاح أو" تطبيق الشريعة " لا يتطلب فقط الرجوع إلى الأصول، بل إلى ضرورة إعادة تأصيلها بفكر متفتح يجمع بين اعتبار المقاصد والاسترشاد بأسباب النزول والقوة والإسهام في تحرير الإنسان وتقدم الحضارة. لكي يسعنا أن نتعامل مع عصرنا من موقع الفاعل وليس المنفعل وبين ضروريات وحاجيات وكماليات عصرنا، خاصة منها تلك التي لابد منها لاكتساب المناعة من موقع المنفعل الهارب. ولكي نتمكن من ذلك ينادي " الجابري " بضرورة انجاز :" قراءة عربية للفكر الأوروبي تجعل منه موضوعا لذات تريد أن تحتويه بدل أن يحتويها هو ". ويعني بذلك " قراءة نقدية، متجددة، متواصلة، تبرز تاريخيته و نسبيته وحدود العموم والخصوص فيه". وبذلك يمكننا فضح ميوله إلى الهيمنة واختزال التاريخ القديم والحديث في التجربة الأوروبية وحدها (20).

وبهذا نجد أن سؤال " الحداثة" سؤال متعدد الأبعاد إنه سؤال موجه إلى التراث بجميع مجالاته وسؤال موجه إلى الحداثة نفسها بكل معطياتها وطموحاتها..إنه سؤال جيل بل أجيال. ..إنه سؤال متجدد بتجدد الحياة (21).

فهو يعتقد أنها لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بـ " المعاصرة"، وتعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي .

و بالرغم من أن الحداثة تبحث في مصداقية خطابها نفسه خطاب " المعاصرة " وليس في خطاب " الأصالة " الذي يعنى بالدعوة إلى التمسك بالأصول واستلهامها. ولكن صحيح أيضا أن الحداثة في الفكر العربي

المعاصر لم ترتفع بعد إلى هذا المستوى فهي تستوحي أطروحاتها وتتطلب المصداقية لخطابها من الحداثة الأوروبية التي تتخذها " أصولا " لها (22).

أن الحداثة العربية يجب أن تنطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل.

وهذا ما يجعل الحداثة تعني أولا وقبل كل شيء حداثة المنهج والرؤية، بهدف تحرير تصورنا " للتراث " من البطانة الإيديولوجية والوجدانية التي تضفي عليه داخل وعينا طابع العام و المطلق،وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية. وبهذا يكون دورها واضحا في الثقافة العربية المعاصرة وهذا الدور هو الذي يجعل منها بحق " حداثة عربية " (23).

ومن خلال ما سبق يتوصل "الجابري" إلى حقيقة مفادها أن العقلانية والديمقراطية، ليستا بضاعة تستورد بل هما ممارسة حسب قواعد . ويرى أنه ما لم تمارس العقلانية في التراث لتفضح أصول الاستبداد ومظاهره فيه، فإنه لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة نصل إلى العالمية ، ولكن هذه المرة كفاعلين وليس كمنفعلين (24). أي أن نتحرر من جهلنا وتأخرنا و نتفاعل مع من هم حولنا دون أن نفقد هويتنا الأصيلة ، التي بها لا بغيرها نكون .

- النهضة والحداثة:

كثير ما يطابق الباحثين بين مفهومي " النهضة" و " الحداثة " فيعتقدون بتجانسهما، وسبب ذلك أن كلاهما يعرف بهيمنة العقل والدعوة إلى الحرية الفردية والمدنية. ..وغيرها، ومن جهة أخرى نجد بعض الباحثين يحاولون الفصل بين المفهومين بالرغم من صعوبة الأمر. ومن بين هؤلاء نذكر محاولة "برهان غليون " الذي يرى أن : ما "يميز النهضة عن الحداثة ، هو أن الحداثة تجري بشكل تلقائي ويومي، وتتجسد في انتقال أنماط الحياة والسلوك والإنتاج الغربي دون تمييز إلى المجتمع العربي . وليست جميع هذه الأنماط دلائل حقيقية على الحضارة، أو ليست جميعها من جوهر الحضارة وأسسها. فالنهضة كنظرية في الولوج إلى الحضارة تحدد أولويات و تصيغ إستراتيجية للعمل الجماعي . وبمعنى آخر أن النهضة كنظرية ليست إلا محاولة لعقلنة هذه الحداثة العامة والداخلة حتما إلى الحياة العربية. ومن الطبيعي أن تعني هذه العقلنة إخضاع الحداثة إضافة إلى المعايير العقلية، معايير اجتماعية وأخلاقية" (25).

فالنهضة إذن تؤكد على أولوية التغيير والتحويل، أي التغلب على الانحطاط ، وتمثل الإبداعات الجديدة. ويفترض التغيير الثورة على الوعي القائم وعلى منظومة القيم التقليدية السائدة. وسواء تعلق الأمر بالمصلحين الإسلاميين من أمثال "محمد عبده" أو "رشيد رضا" أو بالمحدثين، فإن تغيير هذا الوعي من وعي تقليدي وخرافي إلى وعي عقلي وعلمي هو طريق التطور، وهو بمثابة إعداد التربية الصالحة لكل تغيير إيجابي مقبل (26).

فقد كانت النهضة تعني استيعاب الحضارة ضمن التراث، أي نهضة للذات التراثية نفسها، أما الحداثة فهي تفترض أن هذه الذات تخفي خطر الخصوصية المبعدة عن الحضارة والمبررة للتقاليد (27).

إن الحداثة ليست مشروعا تاريخيا اجتماعيا كالنهضة، وإنما هي سياسة وممارسة يومية، هي في كل الاتجاهات لبنى الواقع والفكر العربيين.إنها اندراج دون أوهام في العالمية والحضارة المادية، وأولوياتها هي إنهاء هذه الخصوصية وهذا التراث (28).

في حين تأخذ الحداثة طابع الإبداع والتجديد وعلى خلاف هذا يكون التقليد حالة من التكرار وهي إنتاج وإعادة إنتاج ما هو قائم. فالحداثة تعني ظهور الفردية والوعي الفردي المستقل والاهتمامات الخاصة وذلك بالقياس إلى المجتمع التقليدي الذي يتميز بالطابع السحري والديني. فالمجتمع التقليدي يبالغ عادة في احترام وتقديس الطرق والأنماط التقليدية التي توارثها الآباء والأجداد والتي اعتادوا عليها لفترات طويلة، حيث تكون أفضل طريقة يسلكها الفرد أو الجماعة هي الطريقة التي رسمها واتبعها الآباء والأولون، وما هو شرعي ليس سوى كل ما انبثق عن التراث وحفظ عن الماضي (29).

وعندما تتواجه الأنماط التقليدية مع طوفان الحداثة المتدفق فإن هذا لا يخلو من مظاهر التوتر والاضطراب، ويرجع هذا إلى استمرارية الأنماط التقليدية، حيث تكون متأصلة عميقا في نفوس الأفراد خلال عملية التنشئة، ومن ثمّ لا يمكن تغييرها في يسر دون أن يتم تحويل وتغيير أنماط التنشئة السائدة في المجتمع. وهكذا فمع تدفق العناصر الحديثة يتوقع استمرار بعض الأنماط التقليدية (30).

- الإسلام والحداثة:

إن الطموح المشروع للعالم العربي هو التجديد مع الحرص على دينه وهويته ومرجعياته. وهذا أمر يثير الآخرين الذين ينظرون إلينا على أننا منافس مزاحم، وخصم متطرف، إن الحداثة الغربية تطرح بمنظوماتها، و إفرازاتها مشكلات كثيرة على العالم العربي بصفة خاصة،وذلك بحكم طبيعتها المزدوجة وما تتضمنه من جوانب جيدة و جوانب رديئة.غير أن الأمر الأساسي الذي مكن العرب بالأمس من المشاركة في الحضارة الإنسانية وصنع أول حداثة حقيقية في تاريخ البشرية، هو الرسالة المحمدية وما تحمله بمفهومها المتفتح (31). "فلقد أنبنى الإسلام وسط حضارات عتيقة احتفظت بهويتها تحتيا أو بصفة سافرة. و انبثت الحضارة الإسلامية في أوجها في القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر الميلاديين "(32). وهذه الحضارة نفسها عاشت ما يسمى بعصر الانحطاط بدءا من القرن السادس عشر أو السابع عشر، و يحدد المفكر "هشام جعيط" هذه المعالم التاريخية للعالم الإسلامي فيقول: " إن صحت كلمة انحطاط ، فهي لا تطال كل الإنتاج الثقافي، ولا تطال كل الرّقاع الحضارية الإسلامية وكانت متميزة في تلك الفترة إلى حدّ بعيد، وطرحت أيضا مشكلة الجمود العام""، ويبرّر "جعيط" هذا الحال الذي عاشه العالم الإسلامي فيقول: " لكن الصيرورة التاريخية لا تتوقف أبدا أيا كان ذلك، والتغير مستمر إلى حدّ ما" (33).

"فإن الحضارات متى ما نجحت في نحت ذاتها (34) وتغذية الإنسان، تنجح إلى نوع من الاستقرار المريح.

ولا يمكن البتة أن نحاسبها بالانقلاب الضخم الذي حصل في أوروبا من القرن السادس عشر بل السابع عشر إلى التاسع عشر، لأنه حصيلة الصّدف وحصيلة ضعف أوروبا لمدَة ألف سنة ودخولها متأخرة في التاريخ الإنساني ". (35) كما يُقر" جعيط" بتأخر العالم الإسلامي وبُعده عن مستوى العالم الغربي،ولكن يفسره بإيجابية فيقول: " لا يمكن أن ننكر أنّ الحداثة في كثير من جوانبها استفحلت في كلّ الرقاع

الحضارية، لكنه مسار شاقّ وصعب وطويل، وهو يستدعي ثلاثة أو أربعة أجيال، علما بأنّ التاريخ نحا منحى السرعة. ومن بعض الأوجه، فإن تأخرنا نفسه اليوم يحمينا من مصائب الحداثة الأخيرة في هذا التطور من آخر القرن العشرين"، وبهذا نجد أن الحداثة الأوروبية لم تجر إلا الألم والتمزق والحروب، لأن البشر استعملوا منها الوسائل المادية فقط بدون العقلانية والمثل الجديدة فهي لم تكوّن أبعاد إنسانية مستقرة ومطمئنة.

فالحداثة لم تُنجز نفسها إلى حدّ الآن في القيم و السلوكيات والسياسة ، وهذا ما ينطبق أيضا على العالم الإسلامي . إن كان يمثل وحدة . ويخلص " هشام جعيط " إلى نتيجة مفادها أنه : " ليست هناك حداثة غربية وحداثة إسلامية....فهي واحدة في جميع أبعادها ، أن يجري الكلام على الخصوصيات لدحض قيم الحداثة فهذا نفاق كبير وتضليل عظيم ، فكل شيء في الحداثة يهدد الهويات العرقية واللغوية والدينية والثقافية، بل على العكس. فالإسلام مثلا ينتشر أكثر فأكثر في العالم بسبب الحداثة ليس للاحتجاج ضدها" .(36)

وهذا ما نلاحظه اليوم من انتشار للإسلام في كل بقاع العالم ما هو إلا نتيجة انتشار هذا الوعي الحداثوي على الرغم من أنه غير ممنهج، بل كان نتيجة ردات فعل عاطفية تحضر يوما وتغيب أياما من طرف بعض المسلمين.

وأعني بذلك . هجوم بعض المستشرقين على النبي محمد صلى الله عليه وسلم وبطبيعة الحال هدفهم هو الهجوم على الإسلام وكل معالمه وتعاليمه الراسخة . وفي هذا إعلان جديد للدّين الإسلامي حتى و إن لم يعترفوا بذلك. وهذا رد على " كل من يظن بأنه يجب التخلص من كل التقاليد الدّينية للوصول إلى الحداثة، إن الحداثة هي من أهم التحديات التي يواجهها عالمنا العربي اليوم. وها هو بعد خمسة عشر قرنا من نزول القرآن الكريم يعيش أزمة قيم، نتيجة لتعقد العالم اليوم، وعدم التوجه السليم" **(37)**. ونتيجة لإتباع بريق الغرب الذي أخذنا منه القشور وتركنا الروح الحقيقية للحداثة، ولكي لا تضيع هويتنا فلابد على المسلمين أن يوجدوا توازنا بين الأصالة . الإسلام . والحداثة"، ولكن عن طريق التصالح مع الذات الأصيلة، هذه الذات التي دخلت كهف " أفلاطون" فلم تبارح مكانها..؟ .

– نقد الحداثة:

بالرغم من كل ما عرضناه سابقا حول الحداثة وأهميتها العالمية، وما أحدثته من تقدم في جميع المجالات خاصة عند الغرب، ولكن كان لها من السلبيات ما أدخل العالم في أزمات إنسانية عظيمة، فراح الغرب يتكلم عن ما بعد الحداثة. أما العرب فمازالوا يتخبطون في مشاكل استوردوها من الغرب باسم أزمة الحداثة وسنذكر الآن بعض من هذه السلبيات :

– لم تستطع الحداثة بنزعتها العقلانية ومغامراتها العلمية أن تحقق الغايات التي كانت في أصل وجودها. إن مأساة الحداثة كما يقول تورين :"أنها تطورت ضد ذاتها" (38). وهذا يعني أنها وجدت من أجل تحرير الإنسان، ولكنها وفي إطار تطورها وضعته في أقفاص عبودية جديدة هي عبودية العقل والعقلانية.وفي هذا

الشأن يقول " علي حرب ":أن ما كان يمثل معايير الحداثة والعقلانية والتحرر والتقدم قد استنفذ نفسه وبات يعطي مردوده العكسي" (39).

وبعبارة أخرى من أجل انتصار العقل والعقلانية يجب التخلي عن الذات الإنسانية بما تنطوي عليه هذه الذات من كرامة وخصوصية. وهنا يجب على الإنسان أن يخضع لعقله وتأملاته العقلية وذلك على حساب عواطفه ومشاعره وقيمه الخاصة. وعلى هذا الأساس يستطيع المرء أن يتدرج وأن يأخذ مكانه وحضوره في سياق وجوده الاجتماعي وذلك بوصفه عاملا أو جنديا أو مواطنا بدرجة أكبر من كونه سيدا لنفسه ولمصيره. وهكذا يتحول العقل إلى طاغية والعقلانية إلى قهر واستبداد تنتهك وجود الإنسان وتستلبه (40).

خاتمة:

نستنتج مما سبق أن الفكر العربي يمثل إحدى الثقافات الكبرى في تاريخ البشرية، وبإمكانه أن يستأنف دوره كحاضن لقيم الخير والعدالة والمساواة ونابذ لكل ما يشوه الإنسان من صور الشر والجور والعنصرية والظلم، وذلك من خلال صيغة متكاملة متطورة لا تتنكر للماضي ولا تغفل عن متطلبات الحاضر والمستقبل، وبذلك يمكننا أن نقدر للتراث قيمته ودوره في تكويننا النفسي والاجتماعي ونأخذ منه ما تقتضيه حاجتنا اليوم، وأن نقبل على الفكر المعاصر فنقتبس من ثقافات الغير ما نحتاج إليه لنحقق معاصرتنا من دون أن نذوب فيه فالمواءمة بين الموروث والجديد يحفظ للأمة هويتها ويجدد طاقتها على النماء والتطور.ولهذا فالفكر العربي حسب" زكي نجيب محمود": "لا يكون فكرا معاصرا إلا إذا كان أصحابه الذين أنشئوه وأنتجوه من أبناء الجيلين أو الثلاثة أجيال الأخيرة وهي الأجيال التي يمكن أن نتفق على أنها تحدد معنى المعاصرة" (41).

غير أن الحقيقة التي يجب أن لا نغفل عنها هي أن الفكر العربي التراثي يصطدم بالوافد الغربي الموروث القديم والحديث والمعاصر، وفي دراسة ونقد الموروث القديم بنوعيه العربي الإسلامي والغربي الأوربي تُستخدم أساليب ومناهج متعددة، كما ارتبط تراثنا العربي الإسلامي واتصل تاريخنا الذي هو سياق موقفنا الحضاري في جميع مشاريعنا القومية من الأنا والآخر منذ القديم حتى الآن بكافة العناصر المكونة للهوية العربية الإسلامية على امتداد الزمن، فمن العصر الجاهلي وما عرفه من بيئة بسيطة، إلى صدر الإسلام، إلى العصر الذهبي، إلى عصر الضعف والانحطاط ، إلى الحروب الصليبية، إلى الاستعمار الغربي الحديث للعالم العربي والإسلامي، إلى العولمة وراهن العرب والمسلمين،وليومنا هذا تعد إشكالية الفكر العربي بين الأصالة والتجديد من أكبر المواضيع المثيرة للجدل بين المفكرين العرب وغير العرب، وكل واحد منهم قد نظر لهذا الموضوع من زاويته الخاصة، وقد حاولت من خلال هذا البحث عرض بعض من هذه الآراء المختلفة وخير ما أختم به هذا البحث مقولة "زكي نجيب محمود" : " ولولا رجوعي إلى ثقافتي العربية لدخلت القبر بلا رأس "(42)، وهي دعوة للعودة إلى التراث وعدم التقليل من شأنه ، لا سيما إذا ارتبط الأمر بمحاولة بعض من المفكرين العرب إسقاط بعض من المناهج العلمية الغربية على دراسة النص القرآني، واعتباره كغيره من النصوص الأخرى فوقعوا في المحضور ، من حيث أنهم نزعوا عن القرآن الكريم طابع القداسة ، وفي المقابل مواكبة المعاصرة من دون طمس الهوية العربية الأصيلة.

***قائمة المراجع :**

1.عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسمية، منشورات عويدات بيروت، لبنان، ط2، 1981،ص 336

2.عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000،ص 614

3.عبد الحفيظ عصام، التجربة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر، زكي الأسواري نموذجا، أطروحة دكتوراه. جامعة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية2008/2007، ص 66.

4.عمر الإمام،أحمد أمين: الفكر الإصلاحي الحديث، دار محمد علي الحامي،تونس 2001، ص ص 12،13.

5.خلدون حسن النقيب،آراء في فقه التخلف، العرب والغرب في عصر العولمة، دار الساقي،ص 384

6.محمد البهي، الفكر الإسلامي في تطوره، دار التضامن للطباعة، القاهرة – مصر – ط2، ص ص 145، 146.

7.محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان – ط1، 1989،ص 51.

8.المرجع نفسه،ص 51

9.زكي نجيب محمود، قشور ولباب، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة – مصر – 1957،ص ص 145، 146.

10.المرجع نفسه،ص 145

11.هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، عويدات للنشر والطباعة، بيروت – لبنان – ط2 1998، ص 303.

12.جعفر أل ياسين، الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، الفكر الجامعي، منشورات عويدات بيروت – لبنان – ط1 1978، ص 8.

13.عبد الحفيظ عصام، التجربة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر، زكي الأسواري نموذجا، مرجع سابق ص 78.

14.أنظر غانم هنا، عبد الله الغذامي، مرسل العجمي، ناصيف نصار: ندوة حول عناصر الحداثة في الفكر العربي المعاصر، عدد 61، 1998، ص ص 218–247.

15.جورج طرابيشي : هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، رابطة العقلانيين العرب، دار الساقي، بيروت لبنان، ط1، 2006، ص 96.

16.المرجع نفسه، بتصرف، ص96.

17.المرجع نفسه : ص 97.

18.حسن حنفي : هموم الوطن والفكر، الجزء الثاني،دار قباء للطباعة، مصر1998،ص155.

19.محمد نور الدين جباب:إشكالية الهوية والمغايرة في الفكر العربي المعاصر، رسالة دكتوراه، الجزائر،2005 .2006، ص ص224 .226.

20.المرجع نفسه :ص 226.

21.محمد عابد الجابري:التراث والحداثة،دراسات..ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت لبنان، ط1، 1991ص10.

22.المرجع نفسه : ص 11.

23.المرجع نفسه : ص15.

24.المرجع نفسه : ص16.

25.المرجع نفسه : ص17.

26.برهان غليون: اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1987، ص184.

27.المرجع نفسه : ص 185.

28.المرجع نفسه :ص194.

29.المرجع نفسه : ص195.

30.عبد الغفار رشاد: التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1984، ص28.

31.المرجع السابق : ص32.

32.مصطفى الشريف: الإسلام والحداثة، هل يكون غدا عالم عربي؟ دار الشروق، ط1999،1، ص6.

33.هشام جعيط: أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة العربية،2000،ص25.

34.المرجع نفسه : ص26.

35.المرجع نفسه: ص 27

36.المرجع نفسه : ص30.

37.المرجع نفسه : ص31.

38.مصطفى الشريف: الإسلام والحداثة، هل يكون غدا عالم عربي؟ مرجع سابق: ص9.

39.A.Touraine, Critique de la modernité, Fayard, Paris, 1993, p241.

40.علي حرب : أزمة الحداثة الفائقة، مرجع سابق، ص16.

41.زكي نجيب محمود، قشور ولباب، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة – مصر – 1957،ص 146.

42.زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، ص 12