مشروع الحداثة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر
"قراءة تحليلية نقدية"

د/لكحل فيصل، جامعة ابن خلدون تيارت

مقدمة:

لقد ارتبط مصطلح ومفهوم الحداثة بعدة محددات تاريخية معينة تختلف وتتباين في مقاصدها ودلالاتها فهي قد تشكلت بداء كتوجه فكري ثم ارتقت إلى مستوى المذهب والنسق والمنهج ومن ثم إلى مستوى المشروع الشمولي والكلياني الذي حدده الغرب في العصر الحديث من خلال ما دعت إليه فلسفات الأنوار والنزعات الإنسانية، وفي هذا تبلورت معالم الأسبقية الزمانية والتاريخية للغرب في امتلاك بوادر الحداثة –المشروع - مما جعل غيرها من الشعوب والمجتمعات في مستوى التلقي والتأثر فقط، وهذه هي النتيجة التي واجهها العالم العربي والإسلامي الذي لم يجني من الحداثة في النهاية سوى التلقي والتأثر السلبي الباهت، حيث لا أحد ينكر بأنّ الغرب هو أول من استأنف الإطار الحداثي الذي فُرض كمرجعية لكل المشاريع التحديثية العربية والإسلامية التي لم تجد بُداً في بناء حداثتها إلاّ من خلال تلقي الأنموذج الغربي باعتباره أنموذجا سابق تاريخيا، وبالتالي كان السؤال الذي ظل يطرح تاريخيا وبإلحاح هو: هل يمكن بناء مشروع حداثة عربية وإسلامية بعيدا عن التلقي الغربي؟

بيد أن هناك سؤالا أكثر أصالة منه وأشد معاصرة لنا هو مقاربة الآتي: إذا كانت الحداثة الغربية على مشارف الأفول والانحطاط القيمي التام -لفلسفة الأنوار والنزعات الأخلاقية والإنسانية - هل يبقى للعالم العربي والإسلامي أمل في استلهام نهضته وتقدمه من هذه الحداثة؟ وهل يبقى هناك من معنى للقول بالأنموذج الحداثي الغربي كصورة نرى من خلالها ذواتنا ووضعنا الراهن؟

إنّ كل هذه الأسئلة وغيرها، تحيلنا حتما إلى نوع من الحداثة المفقودة كواقع عربي وإسلامي ناجز، وهذا ما يعد بحق معولَ هدم لكل بُناَهاَ، بل بيان تهافت ادعاءاتها وفقدانها كل إمكاناتها التاريخية المأمولة لها، لأن العالم العربي والإسلامي ظل يُراهن أزمتين متتاليتين: حاكمية النظرة الغربية المسيطرة من جهة وضيق أفق الإبداع والإنتاج الثقافي والحضاري من جهة ثانية. وأمام هذا كله هل يبقى هناك من أمل في استئناف مهام جديدة للمشروع الحداثي /أو/ التحديثي العربي والإسلامي وهو مرهون على الدوام بأزمات متتالية مسكونة بتشاؤمية مبطنة لكل سؤال يمكن أن يطرح حول مستقبله الثقافي والحضاري؟

أولا -الأُنموذج الحداثي الغربي والمشروع التحديثي العربي:

مصطلح/ مفهوم الحداث[1] لفظ مستعمل بكثرة منذ القرن العاشر في المساجلات الفلسفية والدينية ويكاد يستعمل دوما بمعنى ضمني وهو انفتاح الحرية الفكرية مع الأحداث والوقائع المكتشفة[2]، وهي تشير إلى تيار فكري يرتبط عادة بعصر التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر بالاعتماد على العقل في فهم الذات والعالم المتميز الواضح بين الذات والموضوع، ودراسة التغيرات والتطورات في الوعي، وكذا بالتركيز على فكرة الإنتاج في التكنولوجيا[3]، ولذلك عرفت

الحداثة ذاتها بأنها حالة من التغير ربما إلى الأفضل[4]، وللحداثة عدة مفاهيم، وما يهمنا هنا هو المفهوم الفلسفي، وهي بهذا الاعتبار موقف عقلي يتمثل في عدم الرضا بالطرق التقليدية للحياة والتركيز على إبداع الجديد واستغلال الموارد الطبيعية باستخدام المعرفة الحديثة[5]، والحداثة تجلت في أفقها الغربي من خلال ثلاثة مفاهيم أساسية هي: الذاتية (Subjectivité)، العقلانية (Rationalisme) العدمية (Nihilisme) وهذه المفاهيم تشكل في العمق أساس الحداثة الفلسفية[6]، ولكن رغم الانتشار الواسع لمصطلح الحداثة (Modernité) إلا أنه يبقى من نوع تلك المفاهيم التي تتمرد على المفهمة حتى أن أحد المفكرين الضليعين في هذا الموضوع يقول "إن فكرة الحداثة هي فكرة صعبة الفهم في ذاتها"[7]، ولكن إذا قاربنا مفهوم الحداثة مقاربة فلسفية عميقة أمكننا القول أن الحداثة الفلسفية ارتبطت في تاريخ الفلسفة باللحظة الديكارتية من خلال ما اكتشفته هذه الأخيرة من مفاهيم جديدة استطاعت أن تقام عليها المذاهب والأنساق الفلسفية الحديثة ونقصد بذلك مبدأ الذاتية أو ما سماه ديكارت بالكوجيتو أو بداهة الأنا أفكر، الذي كان فاتحة عهد فلسفي جديد تخلص من ربقة اللاهوت الذي كبل العقل الإنساني طيلة العصور القروسطية، وهذه الفاتحة تمثلت بالضبط في تجلية قدرة الإنسان والإيمان بإرادته في تغيير الطبيعة وبناء سعادته وقدراته العلمية على فهم واكتشاف أسرارها.

أما إذا قاربنا المفهوم انطلاقا من الإشكالية التي نحن بصدد معالجتها فانه يمكن القول أن أفهمة مصطلح الحداثة لم تجد لها في الاصطلاح العربي وعاء لغويا حاملا لمقاصدها ومدلولاتها كتلك التي حددها الغرب والشاهد على ذلك هو انعدام اصطلاح مفاهيمي عربي وإسلامي خالص لما نسميه بـــالحداثة، ولذا كان مفهوم الحداثة من جنس تلك المفاهيم التي لا نعثر لها مقابل مباشر في لغتنا العربية، لأنها بكل بساطة ليست من إنتاج تلك اللغة، وهذا مثل اصطلاح الثقافة والحضارة والمدنية وغيرها[8]، فهي مفاهيم دخيلة ذات أصول وأسس غربية أو أنها نحتت نحتا لغويا غربيا وبالمثل يمكن القول أن "مصطلح كل من الحضارة والثقافة في أوروبا ليس أصلا في مسيرة التقدم بل هو وقفة نرجسية لما أنتجه تقدم العصر الصناعي منذ القرن السابع عشر الديكارتي في مسيرة تستمد من أصولها اليونانية والوثنية الرومانية حدود رؤيتها لعناصرها..."[9]، وكما يقول عمر كامل مسقاوي أن الإصلاح في العالم العربي والإسلامي "...كمصطلح ارتبط فورا بالحالة الغربية ولم يكن نتيجة مراقبة ذاتية واعية، إذ هذه المراقبة لا توجد إلاّ في إطار من حيوية الثقافة عندما تكتب تاريخها بحبر أدائها اليومي"[10] مما يعنى القول معه بأن البيئة الثقافية لم تنتج هذا المفهوم إنتاجيا اصطلاحيا وإنما ربطته بوعي مفاهيمي خاص، إذ هناك فرق كبير بين أن يكون للمفهوم وعاء نفسي أو اجتماعي حامل له، وبين أن يكون هناك وعي يعمل على تبيئة هذا المفهوم في سياق خاص، وهذا هو ربما العمل الذي انتدبت المشاريع العربية "التحديثية" نفسها بالوقوف عنده، أي تحديد وجهتها الثقافية والحضارية تحديدا يتلاءم مع طبيعة السياق العام الذي تبلور فيه مشروع الحداثة في فضائه الغربي، ومن هنا يمكن أن تطرح المفارقة التاريخية التي تبين أن هناك مشروع غربي للحداثة وأن هناك في المقابل مساعي عربية للتحديث، مما يعنى القول معه بأن هناك فرق بين "الحداثة" و"التحديث"، ويبدو أن هذا الأمر يتضح إذا ما نحن تأملنا طبيعة المشروع النهضوي -الإصلاحي العربي والإسلامي في العصر الحديث، الذي تبلور في إطار لحظة تاريخية حاسمة ومفصلية في الوقت نفسه، إذ ومنذ عهد الحركة الإصلاحية الوهابية إلى غاية الحركات الإصلاحية الحديثة في العالم العربي والإسلامي ثم إلى التيارات الفكرية التي ترجمت الحداثة الغربية في قوالب عربية وإسلامية، ونحن نشهد وعيا متضافرا لتنمية وتذكية أطر الحداثة وتهيئة المحددات المبدئية لها.

ولهذا توجب على النهضة أو التجديد الفكري الإبداعي الذي من شأنه أن يساير الفكر الحداثي العالمي أن لا يغفل في مسيرته عن ما بدأه الأولون كون أن البدء في عملية الإصلاح على خطى الفكر السليم إنما يفترض الأخذ بزمام الفهم الصحيح لسيرورة تلك المساعي المختلفة التي يوحدها الهم المشترك وتحركها النوازع الواحدة[11] ولكن الشيء الملاحظ ها هنا هو أنَّ الوعي بالحداثة لم يكن وعيا عربيا وإسلاميا خالصا، وإنما كان وعيا مغتربا ومتشكلا في ظل حتمية نفسية واجتماعية قاهرة أو بالأحرى في ظل حاكمية تاريخية مفارقة للشعور وللوعي العربي والإسلامي، وهي بالضبط انعدم المحددات الطبيعية لنمو وتوتر مبادئ الحداثة، هذا إذا سلمنا جدلا بوجود مبادئ معينة يمكن من خلالها ترصين قوالب الحداثة كمشروع فكري وثقافي قبل أن يكون منجزا حضاريا جاهزا، والشاهد هنا، هو أن مشروع الحداثة العربية لم يلد أو ينمو أو يترعرع في ظروف طبيعية خالصة كونها الوجدان أو العقل العربي أو هيئها المجتمع التاريخي، وإنما هو مشروع تكون نتيجة تأزم خانق شهده الوضع التاريخي النفسي والاجتماعي، مما أدي إلى بروز وعي تاريخي زائف ومستلب لا ينطلق من هويته الثقافية والحضارية، وإنما هو على الضد من ذلك متكون في إطار تربة غريبة وأرض ليست هي بالأصل ولا بالتراث وإنما هي لحظة مفارقة وغير طبيعية بالتمام، والمقصود من أن مشروع الحداثة العربية لم ينبت في ظل ظروف طبيعية، هو أن الملابسات التي فرضت قيم ومبادئ الحداثة لم تكن منتجا عربيا وإسلاميا خالصا وإنما كانت غربية بالأساس، فمشروع الحداثة العربي طرح في ظل أوضاع عربية كانت تطمح إلى تغيير وضعها التاريخي والاجتماعي لمواجهة طبيعة الأزمات التي كانت تحيط بها "الأزمة الاستعمارية، السياسية والاقتصادية،...." مما دفعها إلى بلورة مشاريع نهضوية إصلاحية تجديدية تغييرية، تختلف ربما عن المشاريع الحداثية التي نشأة وتكونت تكونا غربيا خالصا، ولكن الأمر التبس على العالم العربي والإسلامي الالتباس الخطير، إذ عوض أن يستمر في تحديد مشاريع نهضوية تغييرية من داخل خصوصيته الثقافية والاجتماعية، راح يرى بأن هذه المشاريع هي عينها الدخول في إطار مشروع حداثي جديد، ولكن الأمر ها هنا مختلف فشتان بين مشاريع طبيعية يخلقها الظرف التاريخي الزماني، حتى في ظل أزمات حضارية خانقة، وبين المخيال المتعالي في الحلم بالحداثة، ذك الذي انتهى إلى صهر مطالب النهوض والتجديد العربي والإسلامي في قوالب لا تتلاءم بتاتا مع الوضع النفسي والاجتماعي الذي راهنته، ولذا يمكن القول أنه ما كان لمشروع الحداثة العربية أن يرى إرصانه النظري من دون تلك المقومات التي أقامها الغرب، ولكن كيف استطاع مشروع الحداثة العربية أن يبني مطالبه وأن يحدد مبتغياته الثقافية والحضارية انطلاقا من الحداثة الغربية باعتبارها لحظة سابقة تاريخيا وإجرائيا عن الوعي الحداثي العربي والإسلامي؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تؤدي بنا منذ البداية إلى البحث في قضية المرجعية الفكرية الغربية للفكر العربي الحداثي، إذ كيف ولماذا تأثر المفكرون العرب الحداثيون بفلاسفة عصر التنوير، وبأهداف الثورة الفرنسية الاجتماعية والسياسية؟ لماذا تأثر الطهطاوي بفولتير ومنتسكيو وروسو وبالدستور الفرنسي تحديدا؟ لماذا كانت وضعية كونت وريتان العلموية بالضبط، مؤثرا فكريا في فكر فرح أنطون مثلا؟ ولماذا تبنى شبلي الشميل نظرية داروين وسبنسر، وإلى أي حد أخذ عنهما؟ وما هي دوافع تبني طه حسين منهج الشك الديكارتي وعقلانيته؟[12] ويبدو من خلال نماذج هؤلاء المفكرين بأن الفكر العربي والإسلامي وجد نفسه في العصر الحديث يعاني أزمة تاريخية حادة، تمثلت في افتقاده لثقافة التجديد والتغيير الحضاري، لأنه وجد بأن العالم الغربي الذي يسكن معه نفس الأرض ويتقاسم معه الإنسانية، قد فاقه بأشواط كبيرة من التقدم والتطور الثقافي والحضاري، مما جعل بعض المفكرين والمثقفين ينبهرون بحداثة الغرب ويتأثرون بها ويسعون إلى محاولة تبنيها من أجل بناء نهضة حضارية مماثلة، فقد تبين مع

الخطاب التاريخي للنهضة والإصلاح في العالم العربي والإسلامي بأن الحل يكمن في العودة إلى أصول الدين والاستناد على التراث والأصالة[13]، ولكن العودة إلى التراث لم تساعف الفكر العربي والإسلامي في النهوض والتجديد، أمام حدة ما فرضته الحداثة الغربية من مغريات ومن فتوحات ثقافية وحضارية[14]، وكأن الأمر تعلق بظاهرة مرضية أو بـ"عصاب جماعي" أصاب المثقفين العرب بعد نكسة في 1967 فارتدوا ناكصين إلى الوراء، أي إلى "التراث" والذين يقولون هذا يشتكون من أن الاهتمام بالتراث وقضاياه يصرف عن الاهتمام بالحداثة ومتطلباتها، ومن هنا كان من متطلبات الحداثة في نظر محمد عابد الجابري تجاوز هذا الفهم التراثي للتراث، إلى فهم حداثي، أو إلى رؤية عصرية له، فالحداثة في نظره لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة[15]، فالمعاصرة غدت في نظر المفكر العربي -الحداثي تعنى الانفتاح على العصر وما أفرزه من إمكانات وفتوحات علمية، وليس التقوقع في التراث والانغلاق على الذات، بل أن مقتضيات الحداثة حتمت على العالم العربي والإسلامي أن يجد له مكانا في التاريخ لكي يستطيع أن يرتقى بالتراث إلى مستوى متطلبات الحاضر الإنساني الذي يعيشه مع الأخر "الغرب"، ومن شأن تجديد التراث أو جعله معاصرا لنا أن ننفتح على الحداثة الغربية بجميع ما تملكه من إمكانات وما تسخره من منجزات، وهذه حقيقة تاريخية مشهودة تمثلها المفكر والمثقف العربي منذ القرن التاسع عشر، حيث بدأ الغرب متمثلا في أوروبا آنذاك يفرض نفسه على غيره كنمط كوني للحداثة فرض على المثقف العربي أن يبحث عن مكانة لمجتمعه في هذا الواقع التاريخي الكوني الجديد وبدأ يتلمس الإجابة لأسئلة الحداثة وإشكالاتها، المطروحة عليه، انطلاقا من رؤية كونية للتاريخ[16]، ففي ثلاثينيات القرن التاسع عشر بدأ رفاعة الطهطاوي واضعا أول مقارنة عربية في العصر الحديث بين الشرق الإسلامي الذي ينتمي إليه والغرب الحديث العائد منه، ثم تلاه في الستينيات من نفس القرن خير الدين التونسي الذي قام بمقارنة حضارية مماثلة عميقة كانت ثمرة معاينة مباشرة لمظاهر التقدم الأوروبي وحداثته[17]، كما أن ظهور مفكرين كشبلي شميل، وفرح أنطوان، وعلي عبد الرازق ولطفي السيد وسلامة موسى... الخ، في مرحلة الخطاب الحداثي العربي الأولى، يأتي دليلا على تبني الفكر العربي الواضح لأسس الخطاب الفلسفي التنويري الحداثي وقد تعمق هذا الاهتمام مع ظهور مفكرين كزكي نجيب محمود، وعبد الله العروي، وأنور عبد الملك وهشام جعيط ومحمود أمين العالم، وحسين مروه، والطيب التيزيني[18]، ولاشك في أن المثقف العربي قد أسهم في تعميم مشروع الأنوار الأوربي، فالشيخ رفاعة الطهطاوي كان متيقنا "أنه لا يوجد اختلاف كبير بين مبادئ الشرع الإسلامي والمبادئ الخاصة بالقانون الطبيعي التي أقيمت على مقتضاها دساتير أوروبا الحديثة، الأمر الذي أدى بالشيخ الطهطاوي إلى إعادة تفسير الشرع الإسلامي في اتجاه التطابق مع المتطلبات الحديثة"[19]، فلم يكن التأثر بالحداثة الغربية يعنى للعالم العربي والإسلامي في الأخير سوى الاندماج في مطالبها والعيش في كنفها مادام أن أمر تجاوزها لا يمكن أن يتحقق التحقق المطلق، فالسعي نحو التفكير في النهضة والتجديد في العالم العربي والإسلامي لابد أن يمر عبر بوابة الغرب باعتباره منتج الحداثة ومبدعها ومخترعها بامتياز، ووفق محمد عابد الجابري فإن قضية اصطدامنا بالنموذج الحضاري الغربي ليست أمر اختيار، فلقد فرض هذا النموذج الحضاري نفسه علينا منذ القرن الماضي، كنموذج حضاري جديد للعالم يقوم على جملة من المقومات لم تكن موجودة في النماذج الحضارية السابقة له[20]، فلقد طرح الفكر الغربي الحداثي نفسه كأمر قابل للتلقي منذ أن نشأ في الفكر العربي والإسلامي ما يسمى بمشاريع النهضة والصحوة والتجديد والتغيير، وهذا ما يطرح هاجس التأثر السلبي الباهت، فلم تكن طبيعة هذه المشاريع تتأصل في بنية ثقافية من إنتاجها الخالص، بل كانت تتجذر في تربة غريبة عنها، فما

كان أن أنتجت سوى التناقض والاختلاف، ذلك الذي عاشته التيارات الفكرية العربية والإسلامية في العصر الحديثة بين سلفي متعصب وعلماني تحديثي متفتح ومنغلق عن التراث، وداع إلى التجديد والتغيير وفق مقتضيات العصر، ولكن الأمر ظل على حاله، ولا أدل على ذلك من أن كل هذه المشاريع لم يكتب لها التحقق المناسب لطموحاتها ولإراداتها، ولعل الأمر هنا يعبر عن مفارقة تاريخية طرحت نفسها كقضاء حتمي لم يكن الفكر العربي والإسلامي بمختلف توجهاته وتياراته ليتحكم فيه ولا ليلغيه ولا أن ينتظر قبولا أو رفضا منه، وكذلك كان الأمر مع الحداثة، إذ "لم تستشيرنا الحداثة ولم تطلب رأينا قبل أن تدهس بابنا لأنها لم تسلك يوما وفق منطق الاستشارة والاختيار فهي أشبه بنهر هائج وكاسح لا يبقي ولا يذر يجرف كل شيء في طريقه"[21]

من هنا يمكن القول أن مشروع الحداثة العربية والإسلامية، كان في بدايته يعبر عن تلقى النخب العربية والإسلامية المثقفة منها والسياسية وغيرها، لما توصل إليه الغرب من ثقافات وأنساق فكرية حضارية، ولا أدل على ذلك من أن الحداثة اكتشاف غربي أوربي تميزت به الثقافة الأوربية زمن العصر الحديث، حينما أرادت أن تتخلص من ربقة اللاهوت المسيحي وتحكم قبضة الإنسان على الطبيعة والتاريخ، من خلال تجسيد مبادئ معينة للعصر الحديث، تعبر عن زمن الحداثة "الحرية، الذاتية،...."، والعالم العربي والإسلامي كان في تلك الفترة يعاني فترة الضنك الحضاري المتصاعد، التي ظل يتخبط فيها منذ عصر ما بعد الموحدين، وأمام ركوده وتخلفه في مجال الثقافة والدين والحضارة، لم يجد بدا في الأخذ بالأنموذج الحداثي الغربي، وذلك من خلال تلقي الحلول الغربية الجاهزة، اعتقادا منه أنه بقادر على تجاوز كبوته الحضارية حينما يصغي إلى مبادئ الحداثة الغربية إما عن طريق التلقي المباشر، وذلك ربما تجسد في محاولة تطبيق بعض السياسات والنظم الاجتماعية الغربية في العالم العربي والإسلامي، وإما عن طريق التلقي غير المباشر والذي ربما تجسد على مستوى البراديغم الذي فرضته الحداثة الغربية على التيارات الفكرية العربية التي ظهرت بوادرها في العصر الحديث فلا تجد إلا أسماء مذاهب على مسميات غربية، حيث أصبحنا نسمع عن داروينية شبلي شميل، وعن فلسفة الأنوار عند الطهطاوي، وعن الوضعية عند زكي نجيب محمود، وعن تاريخانية عبد الله العروي، وعن شخصانية محمد عزيز الحبابي، وعن نزعة الشك والعقلنة عند طه حسين، والوجودية عند عبد الرحمان بدوي....وغيرها، وكل هذه التيارات الفكرية تبين بما فيه الكفاية كيف أن الخروج من الأزمة الحضارية التي راهنها العالم العربي والإسلامي في العصر الحديث إنما كانت تجد حلولها المباشرة في ما يمكن أن تقدمه لها الحداثة الغربية من إسعافات وحلول جاهزة، ولكن الفكر العربي والإسلامي لم يبقى على مستوى التلقي وفقط، بل حاول أن يساهم في بناء قوائم جديدة للحداثة ويبدع معالم ذاتية حداثية خاصة به ومن داخل بيئته الثقافية وليس فقط في إطار ما يتلقاه من الغرب، ولكن كيف يكون هذا الأمر ممكنا إذ كان كل بناء لمشروع الحداثة في العالم العربي والإسلامي يبقى محاطا على الدوام بهواجس الحداثة الغربية التي تبقى تطرح نفسها كأنموذج قبلي، تاريخيا وثقافيا وحضاريا في الوقت نفسه؟

ثانيا - مشروع الحداثة العربية وبناء الأنموذج الإسلامي:

يبدو أن بناء مشروع الحداثة العربية والإسلامية، قد تبلور في إطار عدة مشاريع فكرية تحديثية متعددة أرادت أن تذكي على اختلاف توجهاتها تجربة تحديث الفكر والثقافة والمجتمع والسياسة والاقتصاد، وهذا من خلال تجاوز التجارب التراثية السابقة، باعتبارها حلولا مطلقة ونهائية، وفي هذا تشكلت معالم الطريق نحو بناء حداثة عربية وإسلامية، ليس هو بالطريق الغربي وإنما طريقا مختلفا يسلك سبل المنهج الغربي، ولكن يتعامل مع قضايا ومشكلات وأزمات يواجها الإنسان العربي المسلم في واقعه النفسي والاجتماعي، فظهرت هناك حداثة ذات توجه إسلامي مثل تلك

التي نادى بها طه عبد الرحمان، وحداثة مبدعة عند محمد عابد الجابري وحداثة تميل إلى العلمانية كتلك التي يمكن أن نلتمسها عند كل من محمد أركون وعلي حرب ومحاولة تحديث سياسي واجتماعي عند كمال عبد اللطيف، ...وأمام تعدد هذه التوجهات واختلافها، فإننا لن نتطرق إلى تجربة كل واحد من هؤلاء المفكرين ولكننا نسعى إلى بيان كيف أن مشروع تحديث الفكر العربي والإسلامي فتح أفاقا عند المفكر العربي الذي وجد فيه مسوغا لبناء أنموذج عربي وإسلامي يراعى طبيعة التوجه الثقافي والخلفية العقدية للمجتمع، فالواقع النفسي والاجتماعي الذي راهنه المفكر العربي المسلم في العصر الحديث كان كفيلا بأن يذكي فيه روح الإبداع من خلال حركة الفكر والثقافة في مواجهة الأزمات والمشكلات، وهذه هي بالضبط الحالة التي وجد الفكر العربي والإسلامي نفسه مواجها بها منذ العصر الحديث ومنذ صدمة الحداثة، حيث تحتم عليه أن يجد له مكانا في قلب الإعصار الحداثي الذي عصف به منذ احتكاكه بالغرب، وعلى سبيل المثال فإن انفتاح مشروع الحداثة على التجربة السياسية في العالم العربي والإسلامي يكشف حسب ما يدعوا إليه الباحث كمال عبد اللطيف عن سعى متجدد نحو عقلنة السلطة والسعي إلى تجسيد النظم والسياسات العقلانية الحديثة التي تراعي مبدأ العدالة والسيادة للجميع، وهذا عبر تشكيل صيغة من الفكر والثقافة تستمد من مجريات الأحداث ما يمدها بدفع عجلة التاريخ نحو التغيير والتجديد الاجتماعي، من خلال تحقيق فكرة المواطنة والسيادة والعدالة والمساواة السياسية بيد أن إيماننا بالحداثة السياسية يصاحبه إيمان مماثل بنظرتنا إليها من زاوية أنها عبارة عن أفق مفتوح على كل ممكنات الإبداع الذاتي في التاريخ فلا يمكن تصور إمكانية تحقيق الحداثة بالتقليد، بل إن سؤال الحداثة في أصوله ومبادئه العامة يعد ثورة على مختلف أشكال التقليد[22]، إذ لا يمكن أن ينفع تحديث المجتمع العربي والإسلامي سياسيا من دون الدخول في تجربة جديدة تلقى بثقلها على المكدسات الموروثة والتقاليد البالية فمعطيات العصر الحديث تند عن البقاء في إطار نظام القبيلة أو العشيرة، من دون الدخول في تجربة المواطنة السياسية والنظم السياسية الحديثة التي تراعي طبيعة الظروف التاريخية الحادثة والمتغيرات النفسية والاجتماعية فمثلا فرضت الديمقراطية نفسها كنظام سياسي حديث على السياسات العربية محاولة تحقيق الانسجام بين مطالب وحقوق المواطن ومتطلبات القانون وسيادة الدولة، بيد أن استحضار أفق الحداثة عند التفكير في المشروع الديمقراطي العربي، لا يعني ولا يفيد الدعوة إلى نسخ تجارب بعينها بقدر ما يعنى الاستئناس بتجربة محددة في التاريخ ومحاولة إبداع الوسائل الذاتية القادرة على ترسيخ المنظور الحداثي لاسيما وان المجتمعات العربية اليوم تعيش أزمات الثورات المجتمعية المتتالية المطالبة بحقوقها وبتغيير أنظمتها السياسية التي لا ترى فيها تجسيدا لمطلب الحوار والديمقراطية السياسية، فالتجديد والتغيير الذاتي من شأنه أن يرسم أفاق وطموح السياسات الناجعة في التاريخ، وهذا ما يشي به المنظور الحداثي في سعيه نحو عقلنة المجتمع والدولة وتحقيق آليات الحوار والتفاهم بينها، وهو بالضبط ما يحتاجه العالم العربي والإسلامي من أجل تفادي مكر الزمن وعواصف التاريخ، إذ الوعي بقيم الحداثة في الجانب السياسي من شأنه أن يخلص العالم العربي والإسلامي من المشكلات التي تتربص به على الصعيدين الداخلي والخارجي معا.

إنّ معركة تبيئة مبادئ وقيم حقوق الإنسان في الفكر العربي تحتاج إلى معارك سياسية محددة في قضايا موصولة بالتحولات الجارية في المجتمع العربي، لكنها تحتاج أيضا وبنفس الحدة والقوة إلى معركة الدفاع عن الحداثة في فكرنا المعاصر، ولهذا بالضبط نجد بعض المواقف المتفائلة من داخل الفكر العربي ترى إمكانية مواجهة الواقع العربي للمتغيرات العالمية الراهنة التي تسود فيها الأمركة والنظم العالمية الأوروبية باقتصادياتها وعولمتها، فمثلا يقول الباحث منير شفيق "إن الإمكانات لإحداث تغيير في ميزان القوى الراهنة كامنة موضوعيا ونابعة من طبيعة المصالح والأهداف

للأطراف المتضررة، لا تحتاج إلا إلى خلخلة لابد من حدوثها في ميزان القوى الراهن"[23]، وكأن الباحث يلمح من خلال كلامه هذا إلى أن الوضع الذي آل إليه الغرب يصب في مصلحة العالم العربي والإسلامي من أجل أن ينهض بمهامه التاريخية ويعيد تكريس قيم جديدة للحداثة، بيد أن الأمر على العكس من ذلك، إذ لا يعني أفول أو تهافت الغرب نهوض العالم العربي والإسلامي بالضرورة، لأن هذه المهمة تستدعى وعيا متضافرا بحركة التاريخ وتغييرا متجددا لنمط التعامل مع مستجداته، فتجربة التحديث لا تستدعى النهوض ابتدأ من انتكاسة الأخر، بل إنها تستدعى النهوض ابتدأ من انتكاسة الذات، فمادام أن الركود يظل ثاويا في الوجود النفسي والاجتماعي للإنسان العربي والمسلم، فانه لا أمل للاستفادة من تجربة أفول وسقوط الأخر "الغرب"، فنظرية الدورة الحضارية التي تكلم عنها عبد الرحمان ابن خلدون ومالك بن نبي ومختلف فلاسفة التاريخ، لا يمكنها أن تفسر لنا على وجه التحديد نهضة العالم العربي والإسلامي عند فقدان العالم الـغـربـي لمحدداته الثقافية والحضارية، فأمور التاريخ لا تحتكم إلى الضرورة وفقط، بل هي بالقدر نفسه تحتكم إلى المكر والمصادفة، وإذ ذاك فان تجربة تحديث العالم العربي والإسلامي لا يمكنها أن تتجسد من خلال فقدان الغرب لحداثته، فالحداثة ليست آلة يتم استيرادها، بل هي محيط نفسي وثقافي واجتماعي يتم إنشاؤه في ظل ظروف طبيعية تماما تستدعى وعيا بحركة التاريخ وبإمكاناته، ومن هنا حسب مالك بن نبي "لا يجوز لنا مثلا أن نتساءل لماذا توجد عناصر فكرية قاتلة في الثقافة الغربية؟ بل من الأجدر أن يكون سؤالنا في صورة أخرى على شاكلة لماذا تمتص بالضبط طبقتنا المثقفة في البلاد الإسلامية هذه العناصر القاتلة؟"[24]

ومن هنا يتبدى بأن كل مفاصيل المشروع النهضوي العربي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتقنية تتوقف على مدى توافر شرط أساسي هو ضرورة استيعاب أسس الثقافة الحديثة، وهذه المسألة ليست بسيطة أو تلقائية ففي المراحل الأولى لليقظة العربية كانت هناك الدعوات متفائلة وطموحة لاكتساب الثقافة الحديثة باعتبار أنها لا تتناقض في جوهرها مع التراث والتقاليد[25]، وهذا ما بين بأن الحاجة إلى الاشتغال بالتراث تمليها الحاجة إلى تحديث كيفية تعاملنا معه خدمة للحداثة وتأصيلا لها، وهذه وجهة نظر عبر عنها الجابري منذ بداية اشتغاله بالتراث مع منتصف السبعينيات[26]، فانخراط ثقافتنا في زمن الحداثة وما بعدها، يعنى التفكير والمساهمة في مواجهة التحديات المشتركة القائمة بيننا وبين الآخرين في كل مكان، لا مع الغرب فحسب، بل مع كل الثقافات التي تشبعت بالفكر الحداثي[27]، بيد أن الأمر التبس الالتباس الخطير منذ أن أصبحت مشاريع الحداثة تطرح على العالم العربي والإسلامي في إطار مطالب يحددها الغير "الغرب" مدام أن أي مشروع عربي وإسلامي للتحديث لا يمكنه أن يجد أفقا خارج الطرح الغربي، والأمر الأكثر خطورة من ذلك هو أن الحداثة الغربية لم تستمر تاريخيا ولو من الناحية الإجرائية، فلا أحد في الغرب اليوم يعيش مطالب عصر الأنوار في ظل حتميات تاريخية فرضها منطق العولمة والمتغيرات العلمية المعاصرة، فمن الغرب اليوم من طرح سؤال ما الحاجة لديكارت وكانط وروسو أو فولتير وهيجل في ظل فتوحات علمية وتقنية لم يشهد لها التاريخ مثيلا من قبل فهؤلاء الفلاسفة والمفكرين العظام لم يصبح الحديث عنهم في الغرب الآن، على الرغم من أهميتهم إلا من باب التاريخ للفكر والفلسفة، وهذا منذ أن بينت فلسفات ما بعد الحداثة تهافت مطالب الحداثة الغربية ونهاية مآلها الثقافي، وهذا ما يجعل أي مشروع للتحديث في الفكر العربي والإسلامي محل مساءلة تاريخية عميقة، إذ لا يمكن تجسيد مشروع حداثة في العالم العربي والإسلامي إلا من خلال أحد الطريقين، إمّا في أطار ما نتلقاه من الغرب، أو في إطار ما يمكن أن نبدعه من داخل فكرنا وثقافتنا، وفي ظل هذا كيف يمكن للعالم العربي والإسلامي أن

يستأنف مشروع حداثة على منوال الحداثة الغربية، التي آلت تاريخيا إلى الأفول والبيات الثقافي؟ وكيف يمكن له أن يبدع حداثة من عنديته في ظل الأزمات التاريخية الداخلية والخارجية التي تتربص بأحلامه وطموحاته؟

ثالثا - مشروع الحداثة العربية وسؤال المآل "أزمة التحديث / أزمة البناء":

يبدو أن ما هدفت إليه الحداثة الغربية تاريخيا، هو محاولة الرفع من شأن الإنسان وإحلاله محل المطلق في القيم والمبدأ والحرية والإرادة، واعتبرت الذات الإنسانية بذلك حقيقة الحقائق، ولكن المآل الذي خلص إليه هذا الحلم هو أنه وجود نفسه أمام جملة من الرغبات المتناقضة التي تسعى جميعها إلى تحقيق وجودها، فالحرية الناجمة عن إشباع طموحات الذات الإنسانية، جعلت الإنسان نفسه يتطاول على الله وعلى القيم وهذا ما وصلت إليه فلسفات ما بعد الحداثة الفلسفة النتشوية، والهيدغرية وغيرها، نتيجة الزيح عن كل مبدأ يحكمها أو عن كل قيمة تبرر بها منطقاتها، فراحت تتداعى إلى خلق فلسفات لا هم لها سوى الركون تحت نوع من التشاؤمية التي تؤرق الوعي الإنساني في نوع من التراجيديا والمأساة الضنكية المتصاعدة، التي "رمزت إليها... مسرحية فاوست في نوع من النزاع بين الخير والشر دون أمل في حل أو خلاص ...واقتنع الرجل الغربي بأن مصيره كمصير آلهة الإغريق وآلهة الألمان"[28]، وهذا ما يبين أن الغرب عاش في تاريخه فترة الحداثة بجميع القيم التي كانت تحملها حتى استفحل به أمرها "نسقها، مذهبها، منهجها" فسعى بذلك إلى فتح باب ما بعد الحداثة كثورة على قيم الحداثة، إذ أن الإفراط الحداثي انتهي به إلى نوع من التفريط في الجوانب الأخرى "الحيوية والوجودية" التي عمل مفكروا ما بعد الحداثة على الاهتمام بها لتطويق حاكمية الحداثة، وإذا قاربنا كل هذا بحال الفكر العربي والإسلامي وجدنا أن القول باعتلاء هذا الفكر عتبة الحداثة كما هو مشهود لها في تاريخ الغرب يحتاج إلى إعادة نظر في هذا الادعاء، إذ هل يلزم نهضة وتجديد وتغيير العالم العربي ثقافيا وفكريا حداثة كتلك التي مرت بها الحضارة الغربية؟

لاشك أن هذه الضرورة تنتفي إذا ما نحن تأملنا حال ما نتج عن الحداثة الغربية من أنساق ومذاهب فكرية مغلقة لم ينتهي بها الأمر إلا إلى الاهتمام بالوضع "المعرفي/ الابستيمولوجي "متجاهلة بذلك الوضع الأونطولوجي والاجتماعي الحضاري للإنسان، لذا فإنّ مشروع الحداثة العربية والإسلامية الذي يستند على حداثة الغرب كأنموذج سابق تاريخيا ينبغي المرور بنفس تجربته الحضارية، إنما هو تجاهل لحقيقة ما وصل إليه الغرب من أوضاع فكرية/ ثقافية في تاريخه سواء الحداثي منه أو ما بعد الحداثي، والتي يلخصها الباحث خالد حاجي في ما انتهي إليه حال المفكرين ما بعد الحداثيين قائلا "...أما نيتشه الذي قيل عنه أنه كان يريد أن يفكر في الشيء الذي لا سبيل إلى التفكير فيه "اللاّمفكر فيه" فقد قيل عنه انه استحمق، وأما مارتن هيدغر فقد أفضي به نقد العقلانية الغربية إلى الصمت والإصغاء، وأما أزولد شبنجلر" فقد انتهى إلى اقتراح الجولان الفكري خارج الحضارة الغربية، كما انتهى الشاعر الفرنسي "رمبوا" إلى القول بأنّ الحياة الحقيقية توجد في مكان أخر"[29] هذا والأمثلة كثيرة تبين لنا كيف أن الغرب ضاق ذرعا من حداثته، لا بل حتى من ما بعد حداثته مما فتح الباب أمام مصراعيه لطرح الإشكاليات التالية، إذا كان هذا هو حال الغرب هل يبقى للعالم العربي والإسلامي أمل في استلهام نهضته منه؟ وهل يبقي هناك معنى للقول بالأنموذج الأخر كصورة نرى من خلالها ذواتنا ووضعنا الراهن؟ ألا تنحل هذه الصورة وتكسي مرآنا بنوع من الهالات والشعارات التي لا تروم سوى الأخذ والرد والاختلاف؟ هل يبقى هناك من معنى للقول بأن الغرب يملك مفاتيح التقدم والسيادة وسعادة الأرض، من خلال ما دعي إليه من شعارات مثل دنيوة الحياة والأخذ بمنطق المادة والآلة والتقنية؟ ألا ينتهي تاريخ الغرب بهذا إلى نوع من الحضارة الحالمة التي تركب في النهاية سفينة العدمية؟

إن هذه الإشكاليات لا تلغي علاقة الغرب بالعالم العربي والإسلامي، ولكن المسألة إنما هي مسألة فهم منطق هذه العلاقة التي راح يصول ويجول فيها المفكرين العرب والغرب على حد السواء دون نهاية، فالغرب ينظر دوما إلى حضارته نظرة الريّادة والسيادة على العالم العربي والإسلامي، وقد نسي وتناسي أن هذه الحضارة التي يقدسها انتهت به إلى العدمية بجميع مظهراتها "اجتماعيا، صناعيا، ثقافيا..."، أمّا العالم العربي والإسلامي فقد بقي إلى غاية الراهن أسير فكين لم يجد مآلا في الخلص منهما، حاكمية النظرة الغربية المسيطرة من جهة وضيق أفق الإبداع والإنتاج الحضاري والثقافي العربي والإسلامي من جهة أخرى، وهكذا تبقى هذه الأوضاع موضع سجال تاريخي ينبئ بمستقبل تتخلله الكثير من الأزمات والصراعات والاختلافات والنديات، التي لا ترضى إلا بمنطق الإلحاق والتجاوز والتفكيك، مما يجعل العالم في حالة صراع يكون فيه الكل ضد الكل صراعا يعلن عن قيامة دنيوية مآلا تنتهي إليه المعرفة والعلم والثقافة والحضارة.

من هنا فإن النموذج الحداثي الغربي وصل في نهاية المطاف إلى طريق مسدود، لأنه شاخ وانتهى به مطاف الدورات إلى العجز والانهيار، ولأنه ألغى إنسانية الإنسان وحوله إلى آلة صماء وجعل منه أسيرا لرغبات مادية لا تنتهي أبدا فأصبحت حياة هذا الإنسان رحلة عذاب وشقاء لتحقيق تلك الرغبات الأنانية حتى إذا حقق البعض منها وجد أنه لم يحقق شيئا[30]، نظرا لبروز مظاهر الاختناق والتأزم على مشروع الحداثة الغربية في مختلف مناحي الحياة، وهذا ما عبر عنه السوسيولوجي الفرنسي آلان تورين في كتابه المعنون "الخطاب الفلسفي للحداثة قائلا "إن الحقل الاجتماعي الثقافي الغربي منذ أواخر القرن التاسع عشر لا يمثل مرحلة جديدة في مسار الحداثة بقدر ما يمثل مرحلة نقضها وتفكيكها"[31]، ولهذا بالضبط شهد الغرب من حداثته ذاتها الكثير من الاجتهادات التي دعت إلى الانعتاق من تاريخ الغرب طمعا في استرداد الإحساس المفقود بالوجود في تاريخ الكينونة الرحب، ولهذا كان كل من انتقد الغرب من الغربيين متشوقا إلى حياة خارج طوقه الفلسفي النسقي، وقد كان ازفلد شبنجلر ضمن من صرخوا معبرين عن استيائهم من مستقبل الحضارة الغربية، حيث تنبأ بسقوط الغرب، ولعل ما يستوقف ذهن الدارس لمضمون تحليلاته ليس هو كتابه الشهير "أفول الغرب"، وإنما هو جملة واحدة منه وهي قوله "لنا حضارة وليست لنا ثقافة"، وهذه المقولة في حقيقتها اعتراف صريح يؤرخ للحظة وعي جديد في تقويم تاريخ الغرب، تقويما بعيدا عن النزعة التشاؤمية الكابوسية، وعن النزعة التفاؤلية العالمية[32].

لكن إذا كان هذا هو حال الحداثة الغربية، فان هذا يعنى أن قضية التلقي العربي والإسلامي لا يمكنها أن تجدي نفعا لأن الأمر الذي يتأكد قبل كل تلقي هو أن المآل لن يكون أحسن من ما وصل إليه الغرب، وهذا يبين بأن المشاريع العربية والإسلامية التي تتبنى مبادئ الحداثة الغربية تبقى دائما مصابة بنوع من العجز عن الموائمة بين خصوصيتها الثقافية والوافد الغربي، فالشاهد التاريخي هو أن العالم العربي والإسلامي لم يستطع على الرغم من استفادته من المنجزات الحضارية الغربية، أن يحقق هذه المنجزات داخل محيطه، فهو لا يزال إلى غاية الراهن التاريخي يتلقى من دون أن يبدع مما شكل له عقدة نفسية واجتماعية حادة، فهو لم يستطع في بعض الأحيان أن يستفيد حتى من التقنية الغربية، خارج المجال الذي يحدده الغرب لها، وخارج حدود الاستعمال التي يفرضها، وكآن قدر العالم العربي والإسلامي أن يبقى سجينا وحبيسا لكل ما يقدمه الغرب في ميدان العلم والثقافة، وفي بعض الأحيان تصبح أخطاء الغرب وتجاوزاته الحضارية والثقافية حقلا للتجارب ومحلا للتكرار في العالم العربي والإسلامي، فما لحاجة اليوم للكلام عن الديمقراطية العربية والحرية والسيادة، والحداثة العربية والثقافة العربية الأصيلة، والحضارة العربية

العريقة، والعقل العربي المبدع،...مادام أنه يعاني الانتكاسة التاريخية المتكررة ويعيش زمن الأخر المنقضي "الغرب" ويتشفع بقدراته الثقافية والحضارية ولا يجد من مشاريعه الفكرية سوى التأثر الانفعالي الباهت والتنظير الفكري المجرد من دون انطلاقة حاسمة في التاريخ.

وإذا ما أردنا أن نفهم طبيعة التغير الحادث في العالم العربي والإسلامي غداة عصر النهضة الحديثة مع رواد النهضة والإصلاح أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، اللذان عملا على تذكية مبادئ الإصلاح من خلال الدين والعقل[33]، فإننا نجده قد مر بثلاثة تغيرات أساسية، أولا ساد عصر النوم الذي استمر قرونا عديدة، ثانيا عصر الانتباه أو استرداد الوعي، وثالثا عصر الفوضى والذبذبة[34]، فكل هذه المحددات تبين كيف أن النهضة العربية والإسلامية المأمولة ظلت تعاني على مختلف الأصعدة والميادين مما يعنى معه أن بناء نهضة ومشروع للحداثة في العالم العربي والإسلامي ليس بأقل سهولة من قضية تلقى الأنموذج الغربي ومحاولة تطبيقه على الواقع العربي والإسلامي لتغيير التاريخ في مجال أماله وطموحاته، وهذا ما يبين بأن أزمة التلقي تبعتها أزمة في البناء، فإذا كان التلقي مستحيلا من الناحية الإجرائية والعملية بحكم اختلاف آلياته وتباين الطبيعة النفسية والاجتماعية بين العالمين العربي -الإسلامي والغربي الأوربي، فان قضية بناء نهضة عربية إسلامية من داخل المحددات الطبيعية والظروف الداخلية للإنسان والمجتمع لم يكتب لها تاريخيا أن حققت طموحاتها، لأن الواقع الذي كانت ترزح فيه ظل ثاويا تحت أزمات حضارية كبلت كل مشروع للنهضة والحداثة، وهذا ما شهد عليه ذلك "الإخفاق والانسداد الذي ولجته البلاد العربية منذ مطلع العقد السابع من القرن العشرين بعد أن تعرض مشروع النهضة والتقدم فيها إلى انتكاسة فادحة"[35]، فكلما ظهر في العالم الثقافي مشروع للأفكار الحداثية النهضوية إلا وأصيب بنوع من البيات والأفول وتردى إلى خلافات اجتماعية وسياسية مريعة، وهذا الأمر بدأ منذ أن فقد العالم العربي والإسلامي حضارته في عهد ما بعد الموحدين وإلى غاية الراهن التاريخي وهو يتذيل المرتبة الأخيرة في سلم الرقي والتطور الحضاري، فلم يسعفه التلقي الغربي الخارجي ولا مشروع البناء الحداثي العربي والإسلامي.

فلقد فرض الوضع التاريخي على الذات العربية في القرن العشرين الدخول في أزمة حقيقة طالت الضمير والمعرفة والعلم وهذا بفعل الوضع الذي أصبحت تعاني منه الذات العربية في وسط تلك الغرابة المقلقة التي فرضها منطق العولمة على مسرح التطورات العالمية، حيث تلاشت الحدود الوسطى ولم يعرف حقيقة فوائدها ومضارها نظرا للاختلافات الكامنة بين وضع حضاري وأخر، فهي قد تكون نقمة على البعض ونعمة على البعض الأخر، ولهذا فان كل الخطر "أن يكون للعولمة وللكوكبة خطر أكبر على مستقبلنا، ذلك أننا لا ندخل القرن القادم بمحض إرادتنا بل نكبكب في جحيم عالم لا نعرف عنه شيئا"[36]، ولعل هذا ما زاد في استمرار "حالة التأجيل التي مازالت توجد عليها اليوم أسئلة الماضي وإخفاق الحاضر، حاضر العرب، في إنجاز مطالب النهضة والتقدم والحداثة وسواها،...فأنتج كل الأسباب لتجديد سلطة التراث بوصفها سلطة ماضٍ لم ينته في حاضر لم يبدأ"[37]، فتشكلت بذلك أزمة حضارية حادة ظل يعاني منها العالم العربي والإسلامي على طول تاريخه فهو لا يعيش الماضي التليد إلا على مستوى الأماني والشعور، لأنه يعلم بأن استرداده لأمجاد حضارته لا يمكن أن يتحقق بنفس الكيفية التي كان عليها في الماضي، كما أنه يعيش واقعا نفسا واجتماعيا قاهرا لم يجد سبيلا في الخلاص منه، وبالتالي أصبحت طموحات المستقبل تسير بوحي من أزمات الماضي والحاضر معا.

ولهذا لا تكاد الحداثة العربية تفلت من الديناميات المذكورة، فهي أولا حداثة برانية وليست جوانية، لأنها لم تنشأ وتترعرع في هذه التربة العربية، بل ترافقت مع الاستعمار ومع دخول الأجنبي، ومن ثم غربتها وغرابتها وخاريجيتها، وهي

ثانيا حداثة عنيفة في طريقة حلولها بربوعنا وعنيفة من حيث فعلها التفكيكي في كياننا الجوهري، إنها عنيفة في منشأها وعنيفة في فعلها الحاضر وهي ثلاثة، حداثة يختلط فيها التحرر بالسيطرة، فهي تحرر من ثقل التراث والتقليد ومن صور العالم القديمة، إنها تحرر الفرد من ربقة التقليد وثقل الماضي، لكنها تنزع عنه أغلال الماضي لتكبله في أصفاد الحاضر[38]، فالحداثة بالرغم من أنها تحقيق للحرية والسيادة والإنسانية، إلا أنها بالقدر نفسه تفكيك للهويات وتذويب للخصوصيات وتفتيت للماهيات أمام ردود الفعل الرافضة، فهي غالبا ما تتوقف عند حد الدفاع الثقافي، وذلك لأن اكتساحات الحداثة تطال الحياة اليومية والتقنيات المنزلية والعلاقات الوجدانية الحميمية من ما جعل أمر اقتلاعها وطردها مسألة عسيرة المنال، وهكذا يتجه رد الفعل الرافض في النهاية إلى القبول الجزئي للحداثة، عبر استعمال تقنياتها ومنتجاتها الاقتصادية وعلاقتها الإستعمالية مع رفض بنيتها الفوقية الثقافية والميتافيزيقية[39]، لأن المتصفح لتاريخ الغرب وتحولاته الفكرية والمعرفية التي صنعت حاضره وجعلته يحلم بنهاية التاريخ، يدرك أن قيام حداثته كانت على أنقاض قطيعة مع الدين والجوانب الروحية، قطيعة تجلت من خلال انتقال التسمية من "العالم المسيحي" إلى الحضارة الغربية والعالم العربي والإسلامي وجد نفسه منخرطا على الرغم منه في الحداثة الحضارية للغرب، وان كان في بعض الأحيان يرفض معتقداته وأفكاره ومنطق ثقافته، لأن الغرب أزاح كل ما يثبط مرتكزات القيم الحداثية وألغى حتى سلطة الدين في مقابل كرامة الإنسان وسعادته التقنية العلمية المعيشة، فكان أن آل الأمر إلى انتصار الحضارة عن الثقافة وربما استقلالها عنها، وهذا هو الأمر الخطير الذي يوشك أن يحل بربوع العالم العربي والإسلامي، لأنه لا يملك الحصانة الكافية لدرئ سموم الحداثة الغربية التي تلقي بسلبياتها يوما بعد يوم على مستقبل العالم العربي والإسلامي، وهذا بسبب أن الفكرة الدينية التي يدين بها لم تتمكن من نفس الإنسان العربي والمسلم التمكن الكافي، ولم تستطع أن تتجذر التجذر الكافي في أفعاله وسلوكاته، وهذا من شأنه أن يجعل السموم الغربية سهلة التمكن من الحالة النفسية للفرد والوضع العام للمجتمع، لاسيما وأنّ حدة الأزمة تطرح مفارقة كبيرة على الجانبين، فالعالم العربي يعيش الأزمتين معا، أزمة افتقاده لمحددات نهضته ولمعالم فكرته الدينية في الواقع النفسي والاجتماعي الذي يعيشه، وأزمة تأتيه من العالم الغربي، الذي يطرح نفسه خارجيا كقوة اجتماعية وسياسية واقتصادية عالية تلغي خارج حدودها كل من لا ينصت إليها.

لكن العالم العربي والإسلامي يبقى في فترة ضنكه الحضاري ينتظر الحلول من أجل الوقوف من جديد على سكة الحضارة، ولكن هذا الأمر لابد أن يتجسد خارج المشاريع التنظيرية الفكرية الحداثية، التي أثبت التاريخ عجزها المتتالي عن استيعاب واقع الأزمة والقدرة على تغيير الوضع، فالراهن العربي والإسلامي لا يحتاج فقط إلى الوعي بما ينتظره من مهام تغييرية، بل هو مطالب بممارسة التغيير، أي تحقيقه وتجسيده وإنجازه واقعيا ولكن من أين يبدأ التغيير؟ وما هي آلياته؟ وكيف يمكن تحقيق انسجامه مع الأحداث العالمية التي يعيشها العالم اليوم؟

رابعا - تخوم مشروع الحداثة العربية "الراهن العربي ومآل التغيير":

لقد تبين في ما سبق بأن الوقوف في صورة المتأمل العاجز لا يمكنها أن تقدم لحال الواقع العربي والإسلامي شيئا جديدا، فقد تبين يوما بعد يوم أن "إشكالية النهضة والحداثة وما بعد الحداثة والعولمة إشكاليات مغلوطة وغير منتجة حيث لا تخرج عن أن تتمحور حول سؤال واحد، كيف نلتحق بالغرب؟ وكيف نثور على الغرب حتى نحقق الندية معه ونقف مثله أو قبله في صدارة التاريخ[40]، ولعل هذا ما عجل بوقوف الكثير من المفكرين العرب المعاصرين على عوائق

النهضة والتغيير الحضاري في العالم العربي والإسلامي ومن مثال ذلك ما قام به المفكر"جورج طرابيشي" في كتابه" نقد العقل العربي" من خلال استخدامه لآليات التحليل النفسي لمقاربة بعض أهم المنجزات الفكرية التي أفرزتها الثقافة العربية والإسلامية منذ أواخر القرن التاسع عشر، حيث رأى بأنها مجرد سعي ميئوس للأم جرح النرجسية الذي مافتئ يعاني منه كيان الأمة منذ صدمة اللقاء مع الغرب[41]، ذلك أنه مافتئ الباحثون الاجتماعيون والأنثربولوجيون والمفكرون في قضايا المجتمعات العربية يلاحظون أنه لئن تأثث فضاء العالم العربي بمختلف الآلات التقنية–الحديثة والأحداث الجديدة، فإنَّ الذهنية الحداثية لازلت لم تتمكن بعد من نفوس سكان هذه البلاد[42]، ولذلك تجد الثقافة التقليدية نفسها منخرطة من جهة في عملية تمازج وتفاعل تكيفي مع الثقافة الحديثة، ولكنها في الوقت نفسه تشكل نواة للمقاومة الثقافية ضد مظاهر الحداثة[43]، مما شكل هاجسا دائما في الأوساط الثقافية والاجتماعية للعالم العربي والإسلامي الذي لم يستطع أن يجد الصياغة التاريخية الكافية في الصلح مع الذات والتراث ولا الآليات التي تمده بجسر الحوار مع الحاضر والغير، فبقى إلى غاية الراهن التاريخي يتوق إلى استعادة عصر الإسلام الأول وفي الآن ذاته العيش في إطار المتطلبات التقنية والعلمية العالمية المعاصرة.

ولكن لو تتبعنا أراء المفكر الجزائري الأصول محمد أركون بقليل من التمعن، نجده ينتقد بشراسة شادة سياسيات الدول العربية والإسلامية التي تقبل بالحداثة المادية وترفض الحداثة الفكرية، على غرار سياسة التصنيع الثقيل في الجزائر بعد الاستقلال، أو ما يحصل في دول الخليج العربي التي تتمتع بأحدث أنواع الأجهزة وشتى مظاهر الحياة المادية الرغيدة دون أن يرافق ذلك أي تغيير جذري في موقف المسلم من الكون والعالم، وذلك ما أسماه أحد الباحثين بـــ"الحلم الإسلامي بالحداثة النصفية"[44]، فنمط الحداثة الذي تبنيه الدول العربية والإسلامية في حقيقته هو حداثة معطوبة أو معاقة تمزج بين مؤسسات ومظاهر وانتاجات الحداثة والعقلانية مع قيم وعلاقات قديمة، مما يعطى نوعا من الحداثة الملفقة المواكبة للعصر من ناحية الشكل والتقليدية من ناحية المضمون، ولذا يتساءل المفكر الجزائري المعاصر محمد أركون عن كيفية بروز وعي فلسفي متبصر في العالم العربي الإسلامي وهو محاط بسياجات دوغمائية مغلقة حول الدين والخطاب الديني أو حول من ينظر للدين على خلفية سلطوية سياسية أو نخبوية اجتماعية إيديولوجية معينة، وفي هذا يقول "ضمن هذه الشروط والظروف، كيف يمكن لنا أن ندخل الموقف الفلسفي إلى الساحة الثقافية العربية بعد أن خلت منه زمنا طويلا؟..وكيف نفعل إذا كانت الاتصالات المباشرة بين عموم الشعب والفئات الأكثر تطورا في المجتمع والأكثر انفتحا على الحداثة مقطوعة أو مهمشة[45].

وأمام حدة هذا الوضع المآساوى الذي آل إليه العالم العربي والإسلامي في هذا العصر، سيشعر الإنسان المسلم بعدم جدواه، بحكم أنه يعرف بأن التاريخ يصنع بدونه، فهو بوصفه عنصرا من عالم غير مخطط، يري نفسه مجتازا من طرف التطور السريع لبقية البشرية[46]، وبالتالي لا يصبح يمتلك التغيير إلا على مستوى الفكرة/ المبدأ، أما في الجانب التطبيقي فإنه يجد نفسه متجاوز دائما بصيغ التغيير والتبدل التي أصبحت تفرض عليه من الخارج وتحتم عليه الاندماج في عالم ليس هو إياه، لأن نمطية التغيير الذي لا تؤخذ بوادره من إرادة واعية ذات مقاصد هادفة سرعان ما يتلاشى ويركن إلى السكون والبيات التاريخي، الذي حصل للفرد والمجتمع العربي والإسلامي منذ عصر ما بعد الموحدين إلى غاية اليوم، أي منذ أن فقد حضارته، فلم تسعفه بذلك الحلول الحداثية الغربية الجاهزة التي يستردها من الغرب، ولا تلك المشاريع الحداثية التي يعتقد في نفسه أنه يستطيع بناءها بما تبقى له من عالم أشياءه وأشخاصه، بل فقط حينما يدرك الإنسان العربي والمسلم أن هذا العصر هو عصر التغيرات الكبرى وعصر الانطلاق التاريخي بغير عودة، ويبدوا أن المعترك

التاريخي الذي يرتكن فيه هو "عدم رضاه بالواقع النفسي والاجتماعي الذي يعيشه"، والمفارقة التي تواجهه في هذا الصدد هو أنه يدرك بأنه ينتمي إلى حضارة عريقة ذات مبادئ روحانية وقيم خاصة، ولكنه من جهة أخرى يعلم أن التغيرات التي يؤول إليها حاضره التاريخي تكاد تنفصل عن هذه المبادئ وتلك القيم[47]، ومما يزيد طبيعة المفارقة حدة هو أن هذه المفارقة لم تصبح تطرح نفسها على المستوى النفسي والاجتماعي، بل إنها طالت المجال السياسي والاقتصادي وأصبح الإنسان المسلم والفكرة الإسلامية "المبدأ" على طرفي نقيض.

من هنا أضحى الإسلام يمارس -كما يرى محمد أركون - في آن معا نوعا من الجاذبية والنفور على الباحثين الغربيين، فهم من جهة يرغبون في سماع ما يقوله المسلمون عن أنفسهم وعن دينهم ومجتمعاتهم، ولكنهم يرفضون اتخاذ المثال الإسلامي كقاعدة انطلاق من أجل دراسة الظاهرة الدينية أو التفكير بها[48]، ولعل موقف محمد أركون هذا، يشي بأنّ سبب بعد الغرب عن الإسلام وعدم إيجاد صيغة حضارية للحوار معه هو بسبب أن المسلمين أنفسهم بعيدين عن تعاليم الإسلام، فالغرب يعرف قيم الدين الإسلامي ومبادئه التي شكل الماضي التاريخي الحضاري أفقا لنهضة الإنسان والمجتمع الإسلامي الأول، ولكنه يدرك من جهة أخرى تدهور وانحطاط الإنسان المسلم الذي انفصل عن أصله الثقافي وغدا مغتربا في نوع من الضنكية الحضارية المتصاعة، وبذلك أضحت كل دراسة غربية للدين ولتاريخ الأديان تسقط الدين الإسلامي من حسباتها، ليس على مستوى الدراسة والبحث والفهم، بل على مستوى التأثر به أو اعتباره قدوة أو مثالا مقتدى، وهذا الأمر أشد خطورة وتنكيلا بقيم الإسلام وتعاليمه، إذ لو كان الإسلام حيا في قلوب وضمائر وأفعال وسلوكات المسلم لما استطاع الغرب أن يتجاوزها بحثا في تفكيكه وتقويض بناه، فلما لم تكن فكرة الإسلام حية عند المسلمين فكيف نطلب لها الاستبراء والتأثير في الآخرين ونحن نزداد يوما بعد يوم بعدا عنها وعن مقاصدها الحقيقية، إنّ هناك بالأحر تغيرا سلبيا معاكسا تماما لمقاصد الفكرة الدينية الإسلامية، ذلك الذي أضحى العالم العربي الإسلامي يؤول إليه مآلا غير محمود ولا هو مفكر فيه كأمل للتحديث والنهضة الحضارية، والواقع الاجتماعي والنفسي الذي أضحى يتخبط فيه العالم العربي والمسلم في هذا العصر خير شاهد عن التردي المريع الذي انحلت إليه الفكرة الإسلامية في الوعي الفردي والوجود الاجتماعي[49]، فلم تسعفه بذلك مغريات مبادئ الحداثة الغربية ولا مشاريع التحديث العربية لأنّ الحالة التي آل إليها المجتمع العربي والإسلامي ومنذ عصر ما بعد الموحدين هي انعدام فعالية الثقافة وفقدان إرادة التغيير، وربما هجران المبادئ والقيم، ويظهر هذا الأمر جليا في "ضعف الارتباط بالفكرة أو المبدأ وتنامي الارتباط بالأشخاص والهيئات أو ما يسميه بعضهم بالإمعية،...إنّ لارتباط المسلمين -وخاصة الشباب منهم - بالأشخاص والهيئات، أكبر وأقوى من ارتباطهم بالإسلام نفسه، بالرغم من حرص الجميع، من الناحية النظرية، على ضرورة جعل الإسلام هو الميزان في الحب والبغض والمولاة"[50]، لأنّ الارتباط بالأشخاص أو الأفكار يحدث تغيرا باهتا فاقدا لكل فعالية سلوكية مبدعة وناجزة، بينما إذا ارتبط التغيير بالفكرة أو المبدأ فانّ الفعالية تكون حضارة، لأنّ الذي يتغير وفق تغير الأشياء والأشخاص يكون مثل المقلد فقط، بل انه يتحول إلى آلة نمطية لا تعرف إلاّ أن تطبق فقط، بينما يكون الارتباط بالفكرة أمرا حيا دائما في إرادة صاحبه، فالفكرة تسكن العقل والضمير وتتحول إلى إرادة، بينما الشيء أو الشخص فإنه لا يملك هذا المفعول، بحكم أنّ التغير الحقيقي لا يأتي بدفعة من الآخرين أو عالم الأشياء، وإنما هو من الفكر ذاته، ولعل عدم التبصر لهذه اللاّزمة راجع إلى حدة ذلك الالتباس الذي أضحى العالم العربي والإسلامي يتخبط فيه، منذ أن وجد نفسه غائما في متاهات العقل الحائر بين مبادئه التي يدين لها تاريخيه ومعتقداته وبين تحديات التغيير التي تفرض عليه من كل حدب وصوب، فنحن كأمة عربية وإسلامية ورثنا مجموعة من المبادئ

والقيم العليا التي نحس في أعماقنا أنها قيم ثابتة ومتحررة من قيود الزمان والمكان ونحكم عليها أنها قيم تصلح للإنسان من حيث هو إنسان بغض النظر عن خصائصه الجزئية وتغيراته الحياتية التي يمر بها، ولكن هذا يفرض بداء أن تجد هذه القيم والمبادئ انعكاسا لها في واقع السلوك والعمل[51]، ولهذا يجب على العالم العربي والإسلامي أن يواجه مشكلاته الحضارة، بالوعي بقيمة وأهمية المبادئ والقيم التي تؤسس لمقومات النهوض الحضاري من جديد، ولكن هذا لا يعني بأن ننظر إليها على أنها مجرد أفكار وتصورات مثالية ومتعالية لا علاقة لها بالواقع -تنادى بالمشاريع الحداثية قبل أن تقدم الفعل الحضاري والسلوك العملي المناسب لها -، وبكلمة واحدة يجب أن نذيب مثالية المبادئ والمشاريع مهما كان نوعها سواء التحديثة أو النهضوية أو التغييرية، ونجعلها منصهرة تماما في واقع معين يضمن للإنسان القدرة على عكس عالم تصوراته ومبادئه في واقع سلوكاته وأعماله، والنقد هو المنهج السليم الذي يُمكن للفكر العربي والإسلامي المعاصر امتلاك زمام الفعل الحضاري، والنقد هنا لا بد أن لا يقتصر على التراث والعقل فقط، بل يجب أن يطال الفعل والممارسة، أي العمل والممارسة "المجتمع والسياسة والاقتصاد"، نقد حتى دوغمائية التصورات الحداثية ذاتها التي تنمط معايير القيم والمبادئ في أفق واحد بعينه، وبهذا يمكن أن نضمن للفكر العربي والإسلامي المعاصر مسافة يمكن من خلالها أن يتجاوز تلك الأحكام التصنيفية المتسرعة التي تدين الفكر بمطلقية اليقين وتعلن عن النتائج مسبقا قبل أن ترتدي لَبُوس الإمكان الفلسفي العميق الذي يدقق المساءلة قبل أن يقدم أبسط يقين.

هوامش المقال:

[1] - تجدر الإشارة بداء أن ننبه إلى قضية المشكلة الاصطلاحية والمفهوماتية لما يسمى بـ"الحداثة" دون الدخول في متاهات المشكلة الاصطلاحية اللغوية وما تثيره من اختلافات ومفارقات، نقول في اللغة العربية "الحداثة" وهي مصدر من الفعل "حدث" تعني نقيض "القديم" فـ"الحداثة" هي أول العمر وابتداؤه، فلا علاقة لها بالقديم الموروث، وكما بينه "ابن منظور" في "لسان العرب" فان لفظ "حدث" "حديث"، وهو نقيض القديم، فهو المحدث والحديث، وحدث الشيء، يحدث حدوثا وحداثة، وكلمة حداثة في اللغة العربية مشتقة من الجذر "ح -د -ث" وحدث الشيء يحدث، حدوثا، وحداثة، فهو محدث، وحديث وحدث الأمر أي وقع وحصل وأحدث الشيء أي أوجده، والمحدث هو الجديد من الأشياء وعليه فالحداثة في اللغة العربية ترادف الجدة والتجديد، لكن هذا لا يعني أنه لا علاقة للحداثة بالماضي، لأنه كما يرى "فرانك كيرمود" أن تاريخ كلمة حديث modern يعني في مضمونه وجود علاقة تربط بينها وبين الماضي، أما في اللغة الفرنسية فإن الصفة "حديث" Moderne أقدم تاريخيا من اللفظ حداثةModernité وكلمة حديث تقابلها في اللاتينية Modernus التي ظهرت في أواخر القرن الخامس بعد الميلاد وتأتي من "كلمة Modo التي تعنى الآن أو مؤخرا أو حالا، أنظر في هذا الصدد كل من/

- فرح مسرحي، "الحداثة في فكر محمد أركون"، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2006، ص20.

- بيتر بروكو، "الحداثة وما بعد الحداثة"، ترجمة عبد الوهاب علوب، مراجعة جابر عصفور، ط1، منشورات المجمع الثقافي، 1995، ص9.

- Larousse: "grand dictionnaire philosophie "; sous la direction de Michel Blay, snrs èdition 2005, pour la prèsente èdition, vuef – èdition, 2003, pour l èdition original, p678.

[2] - أندريه لالاند، "الموسوعة الفلسفية ، المجلد الثاني"، تعريب خليل أحمد، منشورات عويدّات، بيروت باريس، ط2، 2000، ص822.

[3] - جون ليشته، "خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة"، ترجمة، فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط1، 2008، ص519.

[4] - رايموند ويليامز، "طرائق الحداثة"، ترجمة، فاروق عبد القادر، منشورات عالم المعرفة، د -ط، 1999، ص48.

[5] - Larousse: "grand dictionnaire philosophie "; p678.

[6] - محمد الشيخ، ياسر الطائري، "مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة"، دار طليعة بيروت، لبنان، 1996، ص12.

[7] - فرح مسرحي، "الحداثة في فكر محمد أركون"، مرجع سابق، ص19.

[8] - لكحل فيصل، "التوجه الحضاري في فكر مالك بن نبي، قراءة تحليلية نقدية"، مقال ضمن مجلة التربية الإبستيمولوجيا، مجلة محكمة تصدر عن مخبر التربية الإبستيمولوجيا بالمدرسة العليا للأساتذة -بوزريعة، الجزائر، العدد الثالث، 2012، ص111.

[9] - عمر كامل مسقاوي، "المصطلحات الرئيسية في فكر مالك بن نبي"، مجلة مطارحات، السنة الرابعة، العدد20، 2003، ص96.

[10] - المرجع نفسه، ص95.

[11] - لكحل فيصل، "الأبعاد الفلسفية للفكر النهضوي في الجزائر"، ضمن مجلة الحكمة، مجلة دورية محكمة تعنى بالبحوث العلمية الجادة والدراسات الفلسفية العميقة"، تصدر عن دار كنوز الحكمة، العدد التاسع، السنة الثالثة، الأبيار، الجزائر، 2011، ص269.

12 - حسن بشاني، "خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية، دراسة تحليلية مقارنة"، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، إشراف الأستاذ الدكتور عبد الرحمان بوقاف، 2006/2005، غير منشورة موجودة بقسم الفلسفة، الجزائر، ص27.

13 - رفاعة الطهطاوي، "تخليص الإبريز في تلخيص باريز"، موفم للنشر الجزائر، ط1، 1991، ص91.

[14] - لكحل فيصل، "التوجه الحضاري في فكر مالك بن نبي، قراءة تحليلية نقدية"، مرجع سابق، ص107.

15 - محمد عابد الجابري، "التراث والحداثة، دراسات ومناقشات"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991، ص15.

16 - حسن بشاني، "خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية، دراسة تحليلية مقارنة"، مرجع سابق، ص152.

17 - إبراهيم أعراب، "الإسلام السياسي والحداثة"، إفريقيا الشرق بيروت لبنان، (د -ط)، 2000، ص93.

18 - حسن بشاني، ص212.

19 - إسماعيل راجي الفاروقي، "نحن والغرب"، دار الزيتونة، باتنة، الجزائر، (د -ط)، 1989، ص34.

20 - محمد عابد الجابري، "إشكاليات الفكر العربي المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت، 2005، ص18.

21 - محمد سبيلا، "الحداثة وما بعد الحداثة"، مرجع سابق، ص91.

[22] - محمد سبيلا، "الحداثة وما بعد الحداثة"، مرجع سابق، ص21.

23 - المرجع نفسه، ص217.

24 - مالك بن نبي، "مجالس دمشق"، دار الفكر، دمشق -سوريا، ط2، 2006، ص131.

25 - محمد سبيلا، "الحداثة وما بعد الحداثة"، مرجع سابق، ص97.

26 - محمد عابد الجابري، "التراث والحداثة، دراسات ومناقشات"، مرجع سابق، ص18.

27 - كمال عبد اللطيف، "أسئلة النهضة العربية، التاريخ، الحداثة، التواصل"، مرجع سابق، ص180.

28 - إسماعيل راجي الفاروقي، "نحن والغرب"، مرجع سابق، ص10.

29 - خالد حاجي، "من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي العربي"، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005، ص129.

30 - صالح الحاجة، "أي حضارة نريد"، تقديم: حمادي صمود، سرار للنشر، تونس ،(د -ط)، 1985، ص65.

31 -رفيق عبد السلام بوشلاكة، "مآزق الحداثة، الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة"، مجلة أسلمه المعرفة مجلة فصلية علمية محكمة تصدر عن المعهد العالي للفكر الإسلامي، العدد الثامن، 2003، ص101.

32 -خالد حاجي، "من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي العربي"، المرجع نفسه، ص77.

33 -محمد عبده، "رسالة التوحيد"، موفم للنشر الجزائر، ط1، 1989، ص124.

34 -مالك بن نبي، "فكرة كومينويلث إسلامي"، دار الفكر المعاصر بيروت لبنان،دار الفكر دمشق سوريا، ط9، 2009، ص 26.

35 - عبد الإله بلقزيز، "أسئلة الفكر العربي المعاصر، كتاب المعرفة للجميع"، ط1 -مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء المغرب، 2001 ص86.

36 - خالد حاجي، "من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي العربي"، المرجع نفسه، ص109.

37 - عبد الإله بلقزيز، المرجع نفسه، ص89.

38 - محمد سبيلا، "الحداثة وما بعد الحداثة"، مرجع سابق، ص92.

39 -المرجع نفسه، ص92.

40 - خالد حاجي، "من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي العربي"، المرجع نفسه، ص37.

41 -المرجع نفسه، ص17.

42 - -محمد الشيخ، "ما معنى أن يكون المرء حداثيا"، سلسلة منشورات الزمن، الدار البيضاء، 2006، ص8.

43 - محمد سبيلا، "الحداثة وما بعد الحداثة"، مرجع سابق، ص100.

44 - فرح مسرحي، "الحداثة في فكر محمد أركون"، مرجع سابق، ص48.

45 - محمد أركون، "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، لافوميك المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، ص20.

46 - مالك بن نبي، "فكرة كومينويلث إسلامي"، مرجع سابق، ص41.

47 - لكحل فيصل، "التوجه الحضاري في فكر مالك بن نبي، قراءة تحليلية نقدية"، مرجع سابق، ص113.

48 - محمد أركون، "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد"، مرجع سابق، ص189.

49 - لكحل فيصل، المرجع نفسه، ص114.

50 - الطيب برغوث، "الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية"، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2004، ص134.

51 - لكحل فيصل، "التوجه الحضاري في فكر مالك بن نبي، قراءة تحليلية نقدية"، مرجع سابق، ص117.

-قائمة المصادر والمراجع:

1 - مالك بن نبي، "مجالس دمشق"، دار الفكر دمشق سوريا، ط2، 2006.

2 - محمد عبده، "رسالة التوحيد"، موفم للنشر الجزائر، ط1، 1989.

3 - زكي نجيب محمود، "في حياتنا العقلية"، دار الشروق، ط2، 1981.

4 - شبلي الشميل، "آراء شبلي الشميل"، مطبعة المعارف، القاهرة، د -ط، 1908.
5 - رفاعة الطهطاوي، "تخليص الإبريز في تلخيص باريز"، موفم للنشر الجزائر، ط1، 1991.
6 - محمد عابد الجابري،"التراث والحداثة، دراسات ومناقشات"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991.
7 - محمد أركون، "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، لافوميك المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993.
8 - مالك بن نبي، "فكرة كومينويلث إسلامي"، دار الفكر المعاصر بيروت لبنان، دار الفكر دمشق سوريا، ط9، 2009.
9 - محمد عابد الجابري، "إشكاليات الفكر العربي المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت، 2005.
10 - رايموند ويليامز، "طرائق الحداثة"، ترجمة، فاروق عبد القادر، منشورات عالم المعرفة، د -ط، 1999.
11 - خالد حاجي، "من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي العربي"، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005.
12 - إبراهيم أعراب، "الإسلام السياسي والحداثة"، إفريقيا الشرق بيروت لبنان، (د -ط)، 2000.
13 - محمد الشيخ، "ما معنى أن يكون المرء حداثيا"، سلسلة منشورات الزمن، الدار البيضاء، 2006.
14 - كمال عبد اللطيف، "أسئلة النهضة العربية، التاريخ الحداثة التواصل"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2003.
15 - محمد الشيخ، ياسر الطائري، "مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار طليعة بيروت، لبنان، 1996.
16 - عبد الإله بلقزيز، "أسئلة الفكر العربي المعاصر، كتاب المعرفة للجميع"، ط1 -مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء المغرب 2001.
17 - فرح مسرحي، "الحداثة في فكر محمد أركون"، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2006.
18 - جون ليشته، "خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة"، ترجمة، فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 2008.
19 - نواف القديمي، "الإسلاميون سجال الهوية والنهضة"، مقاربات في الفكر والممارسة"، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان ط1، 2008.
20 - رضوان جودة زيادة، "سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر"، دار المدار الإسلامي، ط1، بن غازي ليبيا، 2005.
21 - أحمد الشريف وآخرون، "جدل النهضة والتغيير، حوارات في الفكر العربي المعاصر"، وزارة الثقافة ، ط1، 2002.
22 - عمر كامل مسقاوي، "المصطلحات الرئيسية في فكر مالك بن نبي"، مجلة مطارحات، السنة الرابعة، العدد20، 2003.
23 - الطيب برغوث، "الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية"، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2004.
24 - صالح الحاجة "أي حضارة نريد "، تقديم :حمادي صمود، سرار للنشر، تونس، (د -ط)، 1985.
25 - الطيب برغوث، "حركة تجديد الأمة على خط الفعالية الاجتماعية"، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2004.
26 - الطيب برغوث، "الفعالية الحضارية والثقافة السننية"، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2004.
27 - إسماعيل راجي الفاروقي، "نحن والغرب"، دار الزيتونة، باتنة، الجزائر، (د -ط)، 1989.

-المجلات العلمية المحكمة:

1 -رفيق عبد السلام بوشلاكة، "مآزق الحداثة، الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة"، مجلة أسلمه المعرفة مجلة فصلية علمية محكمة تصدر عن المعهد العالي للفكر الإسلامي، العدد الثامن، 2003.

2 -علي زيغور، "صراع قيم السياسة والحقيقة في الفكر العربي المعاصر"، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي 1992.

3 - لكحل فيصل، "الأبعاد الفلسفية للفكر النهضوي في الجزائر"، ضمن مجلة الحكمة، مجلة دورية محكمة تعنى بالبحوث العلمية الجادة والدراسات الفلسفية العميقة"، تصدر عن دار كنوز الحكمة، العدد التاسع، السنة الثالثة، الأبيار، الجزائر، 2011.

4 -لكحل فيصل، "التوجه الحضاري في فكر مالك بن نبي، قراءة تحليلية نقدية"، مقال ضمن مجلة التربية الإبستيمولوجيا، مجلة محكمة تصدر عن مخبر التربية الإبستيمولوجيا بالمدرسة العليا للأساتذة -بوزريعة، الجزائر، العدد الثالث، 2012.

-الموسوعات والمعاجم:

1 -أندريه لالاند، "الموسوعة الفلسفية ، المجلد الثاني، تعريب خليل أحمد، منشورات عويدّات، بيروت باريس، ط2، 2001.

2 -مراد وهبة، "المعجم الفلسفي -معجم المصطلحات الفلسفية"، دار قباء الحديثة القاهرة، د -ط، 2007.

3- Larousse: "grand dictionnaire philosophie "; sous la direction de Michel Blay, snrs èdition 2005, pour la prèsente èdition, vuef – èdition, 2003, pour l èdition original.

-الأطروحات والرسائل الجامعية:

1 -حسن بشاني، "خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية، دراسة تحليلية مقارنة"، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، إشراف الأستاذ الدكتور عبد الرحمان بوقاف، 2006/2005، غير منشورة موجودة بقسم الفلسفة، الجزائر.