أثر الحداثة في القيم الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر

دراسة تحليلية نقدية

د. عصام كمال عبده محمد المصري

أستاذ مساعد فلسفة الأخلاق

كلية الآداب – جامعة دمنهور

الحمد لله ، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله ، وعلي آله وصحبه ومن والاه وبعد... تشغل الحداثة حيزًا مهمًا في الفكر العربي المعاصر، حيث تختلف وجهات النظر، وتتعارض المفاهيم والمصطلحات، وتتنوع المقدمات والنتائج. فواقع الأمة الإسلامية – اليوم – يؤكد أنها تواجه تيارات فكرية متعددة ومتنوعة وهي تطرق بابها ، وتتحدي وجودها وهويتها بكل عنف وقوة... وعليها أن تواجه هذا التحدي ، أو أن تنصهر في بوتقتها ، وتكتب نهايتها بيدها ، فإنها حينما تشعر بعدم القدرة على الإبداع ، فإنها تتبنى مذاهب فلاسفة الغرب ، وهي– حينئذ – ستفقد هويتها وشخصيتها ، ولكن التحدي لا يتم بغلق جميع النوافذ ، وإنما يتم من خلال المعايشة الحقيقية للماضي والحاضر. وهو أساس ما تعبر عنه الحداثة.

إن الحداثة بكل ما جاءت به من قيم ، قد نوافق على بعضها ، وقد نرفض بعضها الآخر ، ولا يمكن الحديث عن الابتعاد عنها وتحاشيها ، وإنما لابد لنا – بعد فهم أنفسنا ، وقيمنا – من أن نعمل على تصفية قيم الحداثة ؛ لنأخذ منها ما يساعد على تطورنا ، ويتماشي مع قيمنا ، وأخلاقنا الإسلامية الصحيحة ، ويخرجنا من دائرة التخلف ، وبالتالي معرفة هل نحن بحاجة إلى ما يسمَّى بالحداثة الغربية بكل ما جاءت به أم لا ؟

إن التعرف على ما جاءت به الحداثة ، أمر ضروري ، ولابد منه ، والأخذ بقيمها أو تركها يبقى اختيارياً لدينا ، كمجتمع عربي مسلم ، بعد أن نضع أنفسنا في مكان يحق لنا فيه الاختيار ، وتكون لنا القدرة الواعية لتطبيق ذلك وفقا لما تقتضيه قيمنا الإسلامية، ومنها نؤسس لحداثة إسلامية وفقاً لمفاهيمنا وتشريعنا ، دون أن نهمل الحداثة الغربية في إطار الاستفادة من تجربتها. من هنا كانت الحاجة لهذه الدراسة وعنوانها : **أثر الحداثة في القيم الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر ؛ دراسة تحليلية نقدية.**

ـ أهمية الدراسة :

تعود أهمية هذه الدراسة إلى أن الحداثة تعد من أهم القضايا التي أثارت الكثير من الجدل والاهتمام في الفكر العربي خاصة، فقد ذاعت وراجت وامتدت إلى بيئات أخرى باسم التحديث، فحدثت محاولات واجتهادات كثيرة لتداول هذا المشروع الغربي ؛ لتوطين مكتسباتها المنهجية والمعرفية في نسيج الثقافة العربية ، ولعل الأمر الأكثر إثارة للقلق هو الارتكاس بالوعي العربي إلى مقولات قرون سابقة، تدور حول الغرب ، وحضارته ، وثقافته ، وفكره ، وموقعنا من هذه الحضارة والثقافة والفكر، حيث يستعاد الموقف القائل بـ " عدوانية الغرب " و " بربرية حضارته "، إلى جانب مقولة التفوق الروحي والإنساني ، الذي اختصت به حضارتنا ، وفاقت فيه مادية الغرب ووحشيته. هكذا يتم التخلي عن مقولات النهضة العربية

الحديثة ، لا بالتقدم إلى ما بعدها ، بل بالارتكاس إلى ما قبلها، مما يشكل في حد ذاته تعبيراً مأساوياً ، عن إحباط التنوير والحداثة في عالمنا العربي المعاصر.

كما تأتي أهمية هذه الدراسة – من وجهة نظر الباحث المتواضعة – لكثرة الحديث عن التحديث والحداثة في مجتمعاتنا العربية ، الأمر الذي أدي إلى ضبابية مفهوم التحديث نفسه، والخلط بين بعض مظاهره وجوهر العمليات الفاعلة المقترنة به، ولذلك فإنه بالقدر الذي لابد منه ، لتأكيد تلازم التحديث المادي مع الحداثة المعنوية ، فلابُدَّ من تأكيد أن استكمال عمليات التحديث وتطويرها يعتمد على أن خصوصية عالمنا العربي في علاقته بتاريخه الموغل في القدم ، وحاضره الذي لا يمكن إغلاقه عن العالم المعاصر ، تجعل عمليات التحديث والحداثة في أقطارنا العربية عملية مركبة، تهدف إلى تحقيق أهداف ثلاثة في وقت واحد : **أولها** : إزاحة المعوقات الموروثة عن سلبيات الماضي. **وثانيها** : المواجهة الجسورة لمشكلات الحاضر في كل المجالات .**وثالثها** : تسريع إيقاع العمل ؛ لتدارك الهوة التي تفصل بين عالمنا العربي وعالم التقدم ، الذي أضحى يعيش أزمنة ما بعد الحداثة .

كما تعود أهمية هذه الدراسة إلى بيان أثر الحداثة في القيم الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر. فمن أبرز سمات الدين الإسلامي قاعدته الأخلاقية العريضة الشاملة لكل تصرفات الإنسان ، وارتباط هذه القاعدة الأخلاقية بحقيقة الإيمان، بهذا المنهج كانت العزة ، والرفعة ، والريادة. ولكن حدث تحول في كيان الأمة حتى عادت إلى جاهلية حديثة طمست بصيرة الإنسان ، حتى ربطته بالمادة دون الروح ، وحصرته في محيط حواسه.

كما تأتي أهمية هذه الدراسة إلى أن الحداثة أكثر من أن تكون نتاجاً لمرحلة تاريخية منقضية، وإنما هي أقرب لأن تكون برنامجاً لم يكتمل بعد ، ولا يزال قادراً على أن يلعب دورا إيجابياً في المجتمعات المعاصرة ، فالحداثة تتضمن انفتاحاً على مستقبل غير مغلق وبلا نهاية، يتميز بإمكانية تحقيق التقدم المادي ، والاستقرار الاجتماعي ، والتحقق الذاتي. على أن الحداثة كل لا يقبل القسمة، أو التجزئة، فلا يمكن أن نُقبِل على الحداثة في المجال الاقتصادي والتقني ، ونهملها في الفكر والسياسة. وقد يتخذ إنجاز المشروع الحداثي أساليب متنوعة في عالم الممارسة، ولكن الأهداف والأسس النظرية لم تتغير .

كما تأتي أهمية هذه الدراسة إلى الآثار العديدة للحداثة ، والتي أفرزت ظاهرة باتت واضحة للعيان في أمتنا الإسلامية، ألا وهي الأزمة الأخلاقية، حيث طغت المادة على النفوس ، وأصبحت الغاية تبرر الوسيلة في كثير من الأحيان، وأصيبت الأمة بشلل عضوي في أجهزتها الخلقية ، وملكاتها النفسية ، يعوقها عن التحرك الصحيح إلى المستقبل.

- إشكالية الدراسة :

سيكون محور هذه الدراسة ، هو محاولة الإجابة عن التساؤلين المحوريين التاليين :**ما أثر الحداثة في القيم الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر ؟! هل يعتبر تمسكنا بالقيم الأخلاقية الأصيلة ابتعاداً ورفضاً للحداثة ؟** وتتطلب الإجابة عن ذلك ، الإجابة عن بعض الأسئلة الفرعية:

- هل توجد ثوابت فلسفية تعتبر بمثابة المنطلقات والأسس والجذور ، للمفهوم الفلسفي للحداثة ؟
- ما مفهوم الحداثة لغة واصطلاحاً ؟
- هل الحداثة والتحديث بمعني واحد ؟ أم أن هناك فرقاً بينهما ؟
- ما العلاقة بين الحداثة والتراث ؟
- لماذا لا نقبل النموذج الغربي للحداثة ؟ وإذا كان النموذج الغربي مرفوضاً إسلامياً ، فما أسباب ذلك الرفض من الناحية العلمية والفلسفية ؟
- ما أسس الحداثة ؟ وما آثارها في القيم الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر ؟
- ما عوامل الارتقاء بالقيم الأخلاقية في ظل الآثار السلبية للحداثة ؟
- كيف السبيل إلى تجديد الخطاب الديني والتأكيد على أهمية القيم الأخلاقية ؟
- كيف يمكن التأكيد على قيم وضرورة الوحدة العربية ؟
- كيف يمكن تحقيق العدالة الاجتماعية كأساس هام لمواجهة أثر الحداثة في القيم الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر ؟
- لماذا تأخرنا نحن العرب ، نحن المسلمين ، وتقدم غيرنا ؟!! وبالتالي كيف نلحق بركب الحضارة الحديثة ؟ كيف نستعيد مجد حضارتنا ؟ وكيف نحيي تراثنا ؟ وكيف نفهم تاريخنا – ماضينا وحاضرنا – على ضوء رؤية صحيحة ؟ وأين نجد هذه الرؤية الصحيحة ؟ أفي تراثنا نفسه ؟ أم في الفكر الغربي ؟

- أهداف وصعوبة الدراسة:

إن محاولة إيجاد مصالحة بين الحداثة والإسلام من خلال التصرف في الثوابت الإسلامية هي محاولة باطلة ؛ لأنه لا يوجد تصادم منذ البداية بين : الحداثة ، والإسلام، إنما القراءة الخاطئة للحداثة هي التي افترضت ذلك التصادم ، هذا ما يهدف إليه **الباحث** لعرضه ؛ بشكل تفصيلي ، إن شاء الله تعالى.

كما تهدف هذه الدراسة إلى التأكيد على أهمية التمسك بذاتيتنا الثقافية، وهويتنا الحضارية ، والدفاع عنها في إطار التفاعل مع الثقافات والحضارات الأخرى، وعلينا – كذلك – مراجعة أسس النظرة إلى الآخر، والابتعاد عن الصور النمطية للشعوب، وثقافاتها وحضاراتها ؛ فحوار الند للند بين الأمم والشعوب يتطلب منا الجرأة لمراجعة النفس ، دون التنكر للهوية الدينية ، والثقافية ؛ لأننا دون ثباتنا على قيمنا ، لن يتأتى لنا فهم قيم الآخر وثقافته بشكل صحيح، ولا مستقبل لحوار الثقافات ، إن لم يكن من نبع التسامح ، والاحترام المتبادل، وتعدد الرؤى الثقافية. **كما تهدف هذه الدراسة** بدون شك إلى الإجابة عن التساؤلات التي سبق وأن ذكرها الباحث في إشكالية الدراسة.

إن السلوكيات الأخلاقية وآدابها وسيلة للنهوض بالأمة ، ذلك أن التاريخ يخبرنا أن سقوط كثير من الأمم والحضارات واندثارها ، كان بسبب انهيار أخلاق شعوبها ، ولهذا كان النهج السديد في إصلاح الناس وتقويم سلوكهم ، وتيسير سبل الحياة الطيبة لهم أن يبدأ المصلحون بإصلاح النفوس وتزكيتها ، وغرس معاني الأخلاق الجيدة فيها ، ولهذا أكد الإسلام على صلاح النفوس ، وبيّن أن تغير أحوال الناس من سعادة وشقاء، ويسر وعسر، ورخاء وضيق، وطمأنينة وقلق، وعز وذل ، كل ذلك ونحوه تبعاً لتغير ما بأنفسهم من معانٍ وصفات.

من دون شك، إن البحث العلمي في أي ميدان يُعدُّ جهداً مضنياً ، وهو في الميدان الفلسفي أشد مشقة ، والمقبل عليه ينبغي أن يوفر لنفسه قدراً معلوماً من الصبر والتضحية لتحقيق ما يصبو إليه. ولعل من أبرز ما واجه **الباحث** من صعوبات هو ضيق موضوع البحث في ربط أثر الحداثة في القيم الأخلاقية ، الأمر الذي يجعله يجازف باختياره أهم القضايا التي سيتناولها بالبحث والدراسة ، وموضوع الحداثة متشعب وغزير ، فما بالك إذا أضيف إليه جانب القيم الأخلاقية. بالإضافة إلى أن المصادر والمراجع المعتمدة في البحث، جلها باللغتين الأجنبيتين الإنجليزية والفرنسية يوظفها **الباحث** في موضوع يحرر باللغة العربية، وهو ما يستدعي جهداً مضاعفاً للقراءة والترجمة ، وما يتبع ذلك من صعوبة في إيجاد المصطلح المناسب ، وفهم جيد للنص قبل نقله أو تلخيصه. أو البحث عن مؤلفات مترجمة إلى العربية ، وهو ما حاول **الباحث** فيه – قدر المستطاع.

- الدراسات السابقة.

هذا ولما كان الهدف من هذه الدراسة ، هو الوقوف على حقيقة **أثر الحداثة في القيم الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر ؛ من خلال دراسة تحليلية نقدية**، لذا كان لابد من

الحديث عن بعض الدراسات السابقة ، ذات الصلة الوثيقة بموضوع الدراسة ، والتي استفاد منها **الباحث** كثيراً ، فبعد أن اطَّلَع **الباحث** على العديد منها ، أتاح له ذلك الكثير من المصادر ، والمراجع ، والأبحاث العلمية المنشورة ، ودوائر المعارف العربية ، والمعاجم، والموسوعات، والمجلات العلمية المتخصصة.

أولاً : من الدراسات العربية السابقة :

فيما يلي مجموعة من الدراسات العربية ذات الصلة بموضوع الدراسة ، ومنها على سبيل المثال لا الحصر :

١- دراسة طه عبد الرحمن : روح الحداثه المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، ط١، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ٢٠٠٦.

هدفت هذه الدراسة إلى إظهار روح الحداثة الحقيقية ، وهل يمكن أن تكون هناك حداثة إسلامية ندعو إلى تأسيسها ؟ **كما هدفت هذه الدراسة – أيضاً** – إلى أن يبُصرِّ الحداثيون، بما هم فيه من تقليد مطبقٍ ؛ لفتح فضاء الإبداع، وذلك عن طريق التفريق بين ما يصفه المؤلف بروح الحداثة التي ينبغي حفظها ، وواقع الحداثة الذي يمكن تركه إلى واقعٍ غيره لا يقل عنه حداثة. كما يسعى **طه عبد الرحمن** من خلال دراسته هذه إلى أن يُخرِج التراثيين – بدورهم – مما هم فيه من تقليد معيق ؛ لفتح فضاء الاجتهاد لهم ، وذلك عن طريق تطبيق روح الحداثة على مقتضى التداول الإسلامي. **ولقد اتبع الباحث في دراسته هذه المنهج** : التحليلي ، النقدي ، المقارن.

وقد توصلت دراسة طه عبد الرحمن إلى عدة نتائج ، كان من أهمها :

أ- إن الأخلاق صفات ضرورية ، يختل بفقدها نظام الحياة لدى الإنسان، وليست هي مجرد صفات عرضية أو كمالية ، لا يقدح تركها إلا في مروءته .

ب- إن ماهية الإنسان تحُددِّها الأخلاق وليس العقل، بحيث يكون العقل تابعا للأخلاق.

ج- إن الأخلاق مستمدة من الدين ، حتى إنه يحكم بالتناقض على قول القائل : الأخلاق العلمانية .

د- إن الإنسان بموجب أخلاقياته، لا يستطيع أن يتجرد كليا من حال التدين ، ولو سعى إلى ذلك ما سعى.

٢- دراسة عدنان رضا النحوي : الحداثة في منظور إيماني ، ط ١ ، دار النحوي للنشر والتوزيع ، ١٩٨٨.

هدفت هذه الدراسة إلى فهم حقيقة الحداثة وواقعها فهماً إيمانياً ، والتدريب الإيماني على صدق ممارسة مناهج الله في الواقع البشري. **كما هدفت هذه الدراسة – أيضاً –** إلى التأكيد على أن الحداثة ليست حديثة ، إلا بما وُجِدَ من : تعابير ، ومصطلحات ، وأساليب، وشعارات. أما جوهر الفكر والتصور فهو قديم في حياة الإنسان ، يحمل في كل عصر ما يلائمه من الأصباغ والزينة ، لذلك لن يجد رجال الحداثة ما يُعينهم على النجاة من فتنة هذه الزخارف والأصباغ المضللة إلا في الإسلام، وذلك لأن الإسلام هو العقيدة الوحيدة للإنسان في الأرض كلها ، العقيدة الوحيدة التي تستطيع أن تفعل ذلك ، وقد فعلته في التاريخ البشري مع كل نبوة ورسالة ، ومضت تفعل ذلك بعد أن حملت الأمة الإسلامية الرسالة... وحين حملت أمانة الكلمة ، وصدق النصيحة للناس جميعاً.

ولقد اتبع الباحث في دراسته هذه المنهج : التحليلي ، والنقدي.

وقد توصلت دراسة عدنان رضا النحوي إلى عدة نتائج ، كان من أهمها :

أ- إن من أهم أسباب انتشار أفكار الحداثة وغيرها في العالم الإسلامي ، هو الجهل الممتد بالمنهاج الرباني قرآناً وسنةً في العالم الإسلامي. فقد ينهض بعضهم في صحوة عاجلة ، فيأخذ كلمة من هنا وكلمة من هناك عن هذا الدين... ولا نهج يجمع الأمة ويوحد جهدها ، في جميع ميادينها ، مع توافر وسائل الإتصال اليوم، فأصبحت الأفكار كلها معروضة في سوق دولية هائجة. تتلقف كل ما يُرمَي إليها، ومن خلال وسائل الاتصال هذه ، والسوق الدولية تلك ، فإن شبابنا يتلقفون – كذلك – أكواماً هائلةً من بضاعتها ، فإن لم يجدوا تحصيناً ذاتياً واعياً ، فإن كثيراً من السموم ستتساب مع الدماء.

ب- لقد تسلل الفكر الحداثي بأسلوب دفع الكثيرين من المسلمين إلى أن يحملوا نفسية التنازل. لقد أخذت توصي بالتنازل التدريجي في مسلسل طويل.... واستمر مسلسل التنازل عن السلوك والمواقف الاجتماعية ، حتى انتقل إلى التنازل عن القيم والمواقف في الحياة الأخلاقية ، والاجتماعية ، والسياسية ، فتنازلت عن أمر الإسلام الواحد ، ودار الإسلام الواحدة ، ثم تنازلنا عن ديارنا وأوطاننا.

٣- دراسة مصطفي الشريف : الإسلام والحداثة هل يكون غداً عالم عربي ؟! ط ١ ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٩.

هدفت هذه الدراسة إلى : بيان ما الحداثة ؟ وما يجب أن تكون عليه العلاقة بين الحداثة والإسلام. فمن المعروف في عالم الحداثة أن الفصل بين مستوييى الحياة كالدين والسياسة ، هو أحد شروط التقدم وممارسة الحريات. **كما هدفت هذه الدراسة – أيضاً –** إلى أننا لا نستطيع أن نواجه التحديات والتهديدات الجديدة ، بدون فكر معمق مستقبلي ، وإصلاح حقيقي داخل مجتمعاتنا ، إن المطلوب في مواجهة تحديات الداخل والخارج هو أن نتعلم كيف نميز بين الأمور ، وأن نتعلم – أيضاً – كيف نواجه الخطر قبل فوات الأوان؛ لأن التهديدات الجديدة لها وجوه جديدة ، وأقنعة مختلفة. **كما هدفت هذه الدراسة – أيضاً – إلى** التأكيد على أن الخطورة الحقيقية على العالم العربي هي أن يجد نفسه غير مواكب للعصر وتحدياته. ولا حريص على أصالته ، أي لا يعرف كيف يحقق التوافق والانسجام والتكامل بين قيم الأصالة وقيم التقدم.

ولقد اتبع الباحث في دراسته هذه المنهج : التحليلي ، والنقدي.

وقد توصلت دراسة مصطفي الشريف إلى عدة نتائج ، كان من أهمها :

أ- إن الإبقاء على كيان العالم العربي ووجوده في المستقبل ، مشروط باستمرار : التجديد ، والاجتهاد ، والإصلاح. فالمهم هو البنية العقلية ، وتَوجُّه القلب والرؤية، وفي علاقاتنا الأساسية مع ذاتنا ، ومع الغير والعالم.

ب- إن بعض البلدان العربية تعيش منغلقة على نفسها ، والبعض الآخر ينفتح لدرجة الذوبان ، وعلينا أن نجد طريقاً وسطاً ، وإذا كنا نعيش كل المشكلات والصعوبات والتحديات في وقت واحد ، فإن هذا يفرض علينا أن نحسن إعداد المواطنين وتربيتهم ؛ لمواجهة متطلبات العصر. ولكي يكونوا على مستوي هذه التحديات ، فالوصول إلى حداثة عقلانية يتطلب منا أن نتذكر دائماً النموذج العربي الإسلامي، والذي يرتكز على الانسجام والتوازن بين ثلاثة كيانات: الكيان العقلي، والروحي ، والطبيعي.

ج- إن الشباب العربي – اليوم – من حقه أن يطالب في وقت واحد بمتطلبات الحياة كلها ، من : تعليم ، وثقافة (احتياجات العقل) وبناء أسرة ، وتحسين وضعه الإنساني (احتياجات طبيعية) وأيضاً إحياء دينه (احتياجاته الروحية).

د- إننا نحتاج إلى حداثة إنسانية ، وعقل عقلاني، وذلك لكي نعيش الحياة بمعناها الصحيح في هذه الدنيا... ولا شك أن الطريق المؤدي إلى تحقيق ذلك ليس ممهداً، بل يبدو أنه مملوء بالمعوقات ، ومسيرة المسلمين منذ الرسول ﷺ إلى يومنا هذا – رغم كل الأحداث التي شهدها التاريخ – تؤكد أنه من الممكن ضمان التقدم مع التمسك بالإيمان ، بشرط وضع التوجيهات والتعاليم القرآنية موضع التنفيذ بصورة متفتحة وعقلانية.

٤- دراسة : عبد المجيد الشرفي ، الإسلام والحداثة ، الدار التونسية للنشر، تونس ، ١٩٩١.

هدفت هذه الدراسة إلى محاولة فهم الكيفية التي يُؤَوِّل بها المسلم القيم الدينية، والنصوص المعبرة عن هذه القيم على ضوء وطأة الحداثة، وتبين درجة الوعي بالمشاكل التي تطرحها الحداثة على الضمير الإسلامي، الوعي الذي يعد في تقدير الدكتور الشرفي ضرورياً، ويمثل خطوة أولى في طريق مراجعة العديد من المسلمات ؛ لمواجهة التحديات المصيرية. **ولقد اتبع الباحث في دراسته هذه منهجاً مختلفاً** غير مألوف في كثرة في الدراسات العربية والأجنبية المتعلقة بقضايا الإسلام، ذلك أن الدارسين العرب – في نظره – كثيراً ما يتحولون إلى طرف في القضايا التي يعالجونها، في حين أنه حرص حرصاً شديداً – حسب قوله – على محاولة تفهم مختلف المواقف دون تحامل أو انحياز. أما الدارسون الأجانب فيرى أن بحوثهم في الغالب بحوث وصفية، وهم غير معنيين مباشرة بالظواهر التي يدرسونها.

وقد توصلت دراسة عبد المجيد الشرفي إلى عدة نتائج ، كان من أهمها :

أ- هناك اليوم إنتاج فكري عربي إسلامي حديث ، في مقابل الإنتاج الموروث، وبالشكل الذي يساعد على التخلص من وطأة الماضي المكبَّلة في كثير من الأحيان.

ب- لم تخل مواقف المفكرين من التردد والتناقض ، عند تصديهم – من منظور إسلامي– لمشاكل الحداثة، فبعض هذه المواقف كان يتسم بالجرأة، وبعضها يسعى إلى الحلول التوفيقية ، وإلى الاعتدال الذي لا يصدم المسلمات التقليدية، إلى جانب صنف آخر يرفض الجديد برمته ، ويرتمي في أحضان الماضوية والطوباوية.

ج- إن تواجد تيارات فكرية عديدة، دليل – في حد ذاته – على أن الحداثة تسلك نحو الضمير الإسلامي سبلاً ملتوية، ليس من أبسطها إسقاط القيم الحديثة على التراث، وتوظيفه توظيفًا مباشراً أو غير مباشر ؛ لتمرير الحلول التي يقتضيها العصر.

د- إن الحداثة تثير المشاكل نفسها بالنسبة إلى مختلف الأديان، وإلى كل التقاليد القومية.

٥- دراسة سالم القمودي : الإسلام كمجاوز للحداثة وما بعد الحداثة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت ، ٢٠٠٨.

هدفت هذه الدراسة إلى أن الحداثة الإسلامية، قرآناً وسنةً، تتجاوز حداثة الغرب المادية ، وما بعد حداثته العبثية بسبب قيمها السامية، وفضائلها الراقية، ورؤيتها الإنسانية العادلة، ورسالتها الكونية الفضلى، ودفاعها عن حقوق الإنسان وحرياته الطبيعية والمكتسبة، وتأكيد : المساواة ، والعدل ، والإنصاف، وخدمة مصالح العباد. وحماية : عقيدته، ونفسه، وعقله، وعرضه، وماله، في إطار مقاصد هادفة وبناءة ووظيفية. **وعليه يعد الدين الإسلامي أرقى بكثير من الفلسفة ؛ لأنه يملك زمام المعرفة النهائية للحقيقة، وهو القادر على الإجابة عن كل الأسئلة التي يطرحها الإنسان قديماً وحديثاً، سيما الأسئلة الوجودية المحيرة. فالإسلام دين ودنيا، ودين الحداثة وما بعد الحداثة، يجمع بين : المادي ، والروحاني ، والدنيوي والأخروي، والمثالي والواقعي. وإن كان الإسلام لايتعارض مع الفلسفة من حيث الهدف، مادام هدفهما واحدا يتمثل في معرفة الله سبحانه وتعالى. علاوة على هذا، فقد كرم الإسلام الإنسان، وجعله في مكانة سامية.**

ولقد اتبع الباحث في دراسته هذه المنهج : التحليلي ، والنقدي ، والمقارن.

وقد توصلت دراسة سالم القمودي إلى عدة نتائج ، كان من أهمها :

أ- إذا كان الإسلام يمجد الإنسان ويكرِّمه ويعظمه، فإن ثمة مجموعة من التصورات الفلسفية المرتبطة بما بعد الحداثة الغربية ، تنظر إلى الإنسان نظرة وجودية عبثية وفوضوية، تقوم على : الشك ، والإلحاد ، واليأس ، والقلق ، والسأم ، وإنكار البعث ، واليوم الآخر. ويعني هذا أن تيارات ما بعد الحداثة هي تيارات فكرية عبثية وفوضوية ومتشائمة، مثل : الوجودية، والعبثية، والنيتشوية.

ب- إذا كانت حقوق الإنسان في الثقافة الغربية حقوقاً وضعية ، محفوظة في الدساتير والمواثيق والبنود التي تتغير من حين لآخر، فإن حقوق الإنسان في الإسلام ، هي حقوق شرعية وربانية مطلقة وثابتة، لا تتغير بتغير الزمان والمكان، بل هي حقوق سامية ، وراقية ، وإنسانية ، وهادفة ، وبناءة ، وشاملة ، وعادلة. توفق بين رغبات الدنيا وروحانيات الآخرة. فحقوق المرأة في الإسلام أسمى بكثير من حقوق المرأة

في الأنظمة الوضعية. هذا وقد حولت الحداثة الغربية وما بعد حداثتها المرأة إلى متاع دنيوي ساقط، وأصبحت في فترة ما بعد الحداثة إنسانة ضائعة ، وحائرة ، ومتعة رخيصة لا قيمة لها، تعيش حياة العبث والقلق. كما أصبحت جزءا لا يتجزأ من المجتمع الليبرالي ، الذي حول الإنسان إلى سلعة للاستهلاك والابتياع المادي.

ج- وأخيراً، يقترح **سالم القمودي**، في دراسته هذه، حلولا لتحقيق الحداثة الحقيقية وما بعد الحداثة، من خلال التركيز على **أهمية البُعد الديني الأخلاقي الإنساني** ، الذي يصنع التقدم بدون إفساد في الأرض، أو اعتداء على الآخرين. كما يدعو إلى تصحيح القراءة الخاطئة للإسلام ، التي تنطلق من أهواء إيديولوجية وعنصرية مسبقة، أو تحتكم إلى السلوك الحالي للمسلمين، أو من خلال قراءة واقع الحركات الإسلامية المتطرفة، أو من خلال السلوك السياسي للمسلمين. ومن ثم، يضع **سالم القمودي** مجموعة من القواعد الحقيقية لقراءة الإسلام بشكل صحيح، وهي : الإيمان بالله سبحانه وتعالى، وتمثل تعاليم القرآن الكريم، وتدبره قولاً وفعلاً وسلوكاً، مع قراءته قراءة علمية موضوعية، دون استخدامه لدواع إيديولوجية أو مذهبية. كما يقترح الكاتب مشروعاً إسلامياً نهضوياً شاملاً نابعاً من ذات الأمة الفكرية والثقافية، مع اعتماد فكر إسلامي معاصر يُبْنَي على الثروة الفقهية المتجددة، وينفتح على متغيرات العصر بكل سماتها المادية والمعنوية، مع تقديم رؤية إنسانية شاملة للذات والكون والعالم، مع فهم حقيقة جوهر الدين ومدى أهميته للمؤمن، مع الأخذ بمبدأ الشورى باعتباره أصلاً ثابتاً للحكم في الإسلام، وتمثّلُ التفكير النقدي، والاعتراف بالرأي الأخر، وتحقيق العدل، والارتقاء بمستوى التطبيق، والمحافظة على حياد العقل، والانطلاق نحو البناء البشري الهادف.

ثانياً : من الدراسات السابقة الأجنبية المترجمة إلى العربية :

١- دراسة فضل الرحمن : الإسلام وضرورة التحديث نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية ، ترجمة إبراهيم العريس ، ط ١ ، دار الساقي ، بيروت لبنان ، ١٩٩٣.

هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن أسباب إخفاق النمط التنموي المتبع في **باكستان** وبقية بلدان العالم الإسلامي ، مع التأكيد على ربط هذا الإخفاق بحقيقة مَفادُها ، أن حكومات هذه البلدان كانت عاجزة عن دفع التنمية بما يكفي من العمق والسرعة ؛ نظراً لطبيعتها كدول رخوة ، حيث بدت على الدوام عاجزة عن تحفيز جماهيرها وتأطيرها بشكل حيوي. إن السبب الرئيس الذي أدى لإخفاق البلدان الإسلامية في تحقيق التنمية والتحديث -

بحسب صاحب الدراسة – هو عجزها عن خلق الأساس الثقافي الخاص بها، فالصراع بين القديم والجديد هو الأساس الذي انطوت عليه سياسات الإخفاق والفشل. وجوهر الحل بحسب **فضل الرحمن** يكمن في صياغة ارتباط عضوي يظهر في القدرة على تفسير القديم انطلاقا من الجديد فيما يتعلق بالجوهر، وعلى جعل الجديد يخدم القديم فيما يخص المثل العليا، بَيْد أن الأوضاع لم تتطور على هذا النحو، فالمأزق الذي كان يطبع الحياة التربوية والثقافية لا يزال قائما حتى يومنا هذا ، ويكمن السبب في أن كافة الجهود التي بذلت من أجل الوصول إلى تكامل أصيل بين القديم والجديد قد عجزت عن إتيان ثمارها ، على الرغم من الوعي العميق بوجود تلك الثنائية في مجال التربية والثقافة. **ولقد اتبع الباحث في دراسته هذه المنهج :** التحليلي ، النقدي ، المقارن.

وقد توصلت دراسة فضل الرحمن إلى عدة نتائج ، كان من أهمها :

أ- توصل **فضل الرحمن** إلى نتيجة مفادها إن الاستعارة من القديم والأصل لا ينتجها الأصل ذاته ، وإنما الآلية المنتجة لهذا الأصل ، فلا يتعلق الأمر بتجاوز الأصل وإنما بآلية إنتاجه ، فبلورة آلية مغايرة في إنتاج الأصل (القرآن والسنة) يتطلب تكرار تجربة السلف والصحابة منهم على وجه الخصوص ، في التعامل مع الأصل ، واعتبار هذه التجربة أصلاً ومعيارًا نموذجيًا ، تتحدد به مدى أصالة أو انحراف أي فكر لاحق ، فالمشروع الذي اشتغل عليه **فضل الرحمن** يقوم على إعادة اكتشاف الحداثة داخل النسق الإسلامي ، باعتبار الحداثة ليست واقعا نهائيا مطلقاً ومكتملاً ، وإنما يمكن تحقيقها من خلال التعاطي الكيفي مع نصوص الإسلام المؤسسة بطريقة تسمح بالكشف عن طاقتها الخلاقة ، بطريقة تكون مغايرة عن النمط الذي ساد منذ قرون حتى الآن والذي تعامل مع القرآن بشكل تعسفي من خلال المدارس الغيبية من صوفية وكلامية ، كما أصبح القسم الأعظم من الفكر السلفي مجرد فكر أدبي خاو وبعيد كل البعد عن النظر بأصالة في عمق أعماق القرآن الكريم.

ب- أدت القراءات السابقة بحسب **فضل الرحمن** إلى عدم فهم الوحدة القرآنية ، مع التركيز على تمزيق الآيات وعزلها عن بعضها البعض، وكان من نتيجة هذه المقاربة « الذرية »، أن الشرائع غالباً ما كانت تستنبط من آيات لم تكن في حد ذاتها تشريعية ، وفي بعض الأحيان التي تمت فيها قراءة القرآن كوحدة من قبل بعض الفلاسفة والمتصوفة ، فإن هذه الوحدة إنما فرضت على القرآن وعلى

الإسلام عموما من خارجه ، بدلا من أن تترتب على دراسة القرآن نفسه، فعلى مدى قرون تم التعاطي مع القرآن بقراءة برانية ، تعتمد على الانكسار والتفتت ، ولا تتعامل معه باعتباره كلاً متماسكًا ، ينطوي على ضرب من الوحدة العميقة.

ج- إن المقاربة التي يدافع عنها **فضل الرحمن** هي مقاربة جديدة ، على الرغم من أن عناصرها تقليدية ، وذلك بسبب أن الاستعارة لا تطال مجرد عناصر مقاربته – فقط – وإنما نظامها الكلي ، ومع ذلك فإن مقاربة **فضل الرحمن** للعلاقة بين الإسلام والحداثة هي أكمل مقاربة نظرية عملية .

ـ تعقيب على الدراسات السابقة العربية :

من خلال عرض الدراسات القيمة السابقة ، ذات الصلة بالحداثة والقيم الأخلاقية الإسلامية ، يجد **الباحث** أنها قد تنوعت ، وتباينت طرائق الفهم، واتجاهات النظر، ومنهجيات التحليل والتفسير لهذه القضية، وعند النظر في هذه الدراسات يمكن الكشف عن الاتجاهات التالية :

أولاً: الدراسات التي قاربت بين هذه الثنائية، على خلفية أن الحداثة ابتكار أوروبي ، وتشير إلى المجتمعات المتقدمة، وتعبر عن النمط الحضاري الذي تمثله المجتمعات الأوروبية – اليوم – وبالتالي فإن الحداثة ترمز إلى الغرب، وإلى التقدم المدني في الغرب. وفي هذا السياق جاءت **دراسة الدكتور عبد المجيد الشرفي** "**الإسلام والحداثة**"، الذي حدد فيها الحداثة ، على أنها مفهوم مستعمل للدلالة على المميزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدما في مجال النمو : التكنولوجي ، والسياسي ، والاقتصادي ، والاجتماعي. وهذه الحداثة في **نظر الدكتور الشرفي** لم تتحقق إلا منذ القرن السابع عشر الميلادي، الأمر الذي جعل التحديث مرادفاً للمحاولات الرامية إلى تحقيق تلك النماذج الغربية أساساً.

ثانياً : الدراسات التي قاربت بين هذه الثنائية، على خلفية أن الإسلام له حداثته التي تتفق مع حداثة الغرب في جوانب، وتختلف معه في جوانب أخرى. وفي هذا السياق جاء كتاب الباحث الجزائري **الدكتور مصطفي الشريف** "**الإسلام والحداثة**".. **هل يكون غداً عالم عربي** ؟ الذي استعمل فيه وبكثافة تسمية الحداثة الأصيلة، وتمسك بهذه التسمية ؛ لتأكيد المفارقة والاختلاف مع الحداثة الغربية .

واللافت لنظر **الباحث** في هذه الدراسة ، تلك المقاربات التي أجراها المؤلف بين الصلاة ، والصوم ، والزكاة ، والحج. وبين الحداثة ؛ لتدعيم علاقة الحداثة بالقيم ، والجوانب الروحية ؛ ورفعاً لإشكالية مكانة القيم الروحية ودورها في الحياة، وإجابة عن سؤال **ماذا يعني أن نكون مسلمين في عصر الحداثة ؟**

ثالثًا: الدراسات التي قاربت بين هذه الثنائية، على خلفية أن الإسلام هو أرقى من الحداثة ويتجاوزها، ويتجاوز ما بعد الحداثة أيضاً. وفي هذا السياق جاء في دراسة الباحث **الليبي سالم القمودي** "**الإسلام كمجاوز للحداثة ولما بعد الحداثة**"، الذي أكد فيها على أن الإسلام لم يكن في يوم من الأيام، وفي أي موقف من المواقف، وفي أي مجتمع من المجتمعات عائقاً أمام أي نهوض ، أو تقدم ، أو تحديث في المجتمعات الإسلامية. بل كان دائماً هو الدافع لأي تقدم ونهضة وتحديث مهما اختلف الزمان والمكان. كما يرى المؤلف : " أن الإسلام لم يكن في يوم من الأيام ضد الحداثة ، أو معادياً للحداثة في جانبها العلمي والتطبيقي ؛ لأن الإسلام بوصفه يمثل الدين الحق ، لذلك فهو متعال على الحداثة وما بعد الحداثة على مستوى الحقيقة، ومجاوز للحداثة وما بعد الحداثة على مستوى التأسيس والتأصيل للحياة العامة في مختلف مجالاتها. " (١)

رابعاً: الدراسات التي قاربت بين هذه الثنائية، على خلفية أن روح الحداثة كانت – وما زالت – متأصلة إنسانياً وتاريخياً، والأمم الحضارية كلها تستوي في الانتساب إلى هذه الروح، وما الحداثة الغربية إلا واحدة من التطبيقات الممكنة لهذه الروح، وكما أن هناك حداثة غير إسلامية، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية. وفي هذا السياق جاءت دراسة **الباحث المغاربي الدكتور طه عبد الرحمن** "**روح الحداثة.. المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**" ، والتي سوف يرجع إليها الباحث لاحقاً لأهميتها في هذا الشأن. خاصة في **المبحث الثالث : عوامل الارتقاء بالقيم الأخلاقية في ظل الآثار السلبية للحداثة** . لعل هذا أبرز أنماط الدراسات التي تناولت في المجال العربي ، المقاربة بين ثنائية قيم الإسلام ، والحداثة.

خامساً : اعتمدت معظم الدراسات السابقة على المناهج : التحليلي ، والنقدي ، والمقارن ، وهو ما يتفق تماماً وهذه الدراسة الحالية للباحث.

---

(١) سالم القمودي : الإسلام كمجاوز للحداثة وما بعد الحداثة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت ، ٢٠٠٨ ، ص ص ١٥ – ١٨.

سادساً: لم تصل الدراسات السابقة إلى حقيقة العلاقة الحقيقية بين الحداثة والقيم الإسلامية ، وهل هي علاقة تصادم أم تعايش ؟ أما هذه الدراسة فتحاول الإجابة عنه من خلال مباحثه ، فالحداثة نمط حضاري سائد في الدنيا كلها، والقيم الجديدة التي أتت بها الحداثة مثل : الحرية، والمساواة، والعدل. ليست منقطعة عن تراثنا ، بل هي موجودة ولكنها مهمشة ومغيبة. **لذا تؤكد هذه الدراسة أنه من واجبنا – اليوم – أن نقيم خطاباً حداثياً مُستَقىً من خطابنا التراثي الذي كان يحوي قيم الحكم الصالح، والعدل الاجتماعي، والمساواة ، والكرامة.**

ـ ما استفادته الدراسة الحالية للباحث من الدراسات السابقة :

١- توفير المجال الخصب للباحث للاطلاع ، وبلورة مشكلة دراسته ، وتحديدها ، بل وفي اختيار موضوع الدراسة نفسه. وكتابة الإطار النظري والمتعلق بمفهوم الحداثة لغةً واصطلاحاً.

٢- توفير العديد من المصادر والمراجع اللازمة والمفيدة للدراسة الحالية. واستخدام المنهج والأسلوب الذي اتبَعَته بعض الدراسات السابقة.

٣- إثراء البحث – بلا شك – والكشف عن الأبعاد والجوانب المختلفة ؛ للوقوف على حقيقة **أثر الحداثة في القيم الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر**.

٤- محاولة سد الخَلل في هذا الموضوع المتعدد الجوانب والأبعاد – قدر الاستطاعة – مع العلم بأن هذا البحث وهذه القضية الهامة ، لا يكفي للتنقيب عن جذورها ، وتأمُّل أبعادها ، ورصْد ملامحها ، مجرد صفحات يسيرة كهذه، وبالتالي فهي في حاجة إلى بحوث وأطروحات علمية تستكشف أغوارها، وتستقصي أبعادها، وتلملم أبعادها المختلفة.

٥- إن تناول الدراسات السابقة ، يجعل **الباحث** لا يدّعي أنه أول من خاض غمار هذه القضية ، أو مهَّد دروبها ؛ فقد سبقه إلى ذلك فلاسفة ، وباحثون ، وعلماء أجِلاَّء، يذكرهم بالتقدير والاحترام، – فقط – فإن **الباحث** يُلقي بعض الأضواء على ما عساه يمكن أن يكون قد أَفلَتَ من بين أصابع الباحثين السابقين، وأسهم في الكشف عن حقيقة **أثر الحداثة في القيم الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر**، ناقَشَ هذه القضية جملةً وتفصيلاً، مدعِّماً رأيه بالأدلة النقلية والعقلية قدر المستطاع.

- خطة الدراسة :

عَمَدَ الباحث لتحقيق الهدف من هذه الدراسة إلى تخطيطها وهيكلتها في ثلاثة مباحث ، تسبقها مقدمة وتتلوها نتائج الدراسة. مراعياً – قدر المستطاع – الانسجام والتوازن المطلوبين منهجياً. فكان المبحث الأول وعنوانه : تأصيل المفهوم الفلسفي للحداثة. وأما المبحث الثاني فعنوانه : أسس الحداثة وآثارها في القيم الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر . أما المبحث الثالث والأخير فعنوانه : عوامل الارتقاء بالقيم الأخلاقية في ظل الآثار السلبية للحداثة . ثم في النهاية حاول الباحث أن يقف على أهم النتائج الجديرة بالذكر، والتي استخلصها من مجمل ما تطرق إليه معتمداً على المصادر، والمراجع العربية ، والأجنبية.

- منهج الدراسة :

إذا كانت مناهج أي بحث تتنوع وفقاً للموضوع المراد دراسته ، فإن المناهج الذي استخدمها **الباحث** في هذه الدراسة هي **المنهج التحليلي** ، الذي يقوم بتحليل الأوضاع المختلفة ، من خلال محاولة استخراج الاتجاهات الحقيقية والمعبرة عن الظاهرة مجال الدراسة. هذا المنهج الذي يعتمد على دراسة ظاهرة أو حدث أو قضية موجودة حالياً، ويمكن الحصول منها على معلومات ، تجيب عن أسئلة البحث ، دون تدَخُّل الباحث فيه. ويُعَدُّ هذا المنهج مناسباً لمثل هذه الدراسة ؛ لأنه يعتمد على جمع الحقائق والمعلومات ، ثم تحليلها ، وتفسيرها – ما أمكنه ذلك – ؛ للوصول إلى نتائج مقبولة ومناسبة. وبقدر ما كانت منهجية الباحث تعتمد على التحليل كآلية للفهم والإدراك والمقارنة للتعمق والتوسع، فقد استند – أيضاً – إلى **المنهج النقدي** في أكثر من مناسبة لإزالة الغموض وتوضيح الآراء الملتبسة حول الحداثة وأثرها في القيم الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر ، إن التزام **الباحث** بأخلاقيات البحث العلمي لم تثنه عن الرؤية النقدية ، التي تلزمه بأن يكون على قدر كبير من المسؤولية والموضوعية في الحكم والتمسك بروح التساؤل والنقد ، حتى لا يخلو جهده من المعنى والغرض. **واللهَ أسألُ أن أكون قد وُفِّقتُ فيما قدَّمتُ ، وما توفيقي إلا بالله ، عليه توكلت وإليه أنيب. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.**

المبحث الأول : تأصيل المفهوم الفلسفي للحداثة:

هناك ثوابت فلسفية تعتبر بمثابة المنطلقات والأسس والجذور للمفهوم الفلسفي للحداثة، لكن هذه الأسس والثوابت تحتاج إلى فحص ومحاولات تنقيب ؛ لأن الحداثة لا تمثل مدرسة فلسفية واحدة ، بل هي مجموعة فلسفات واتجاهات قد تبدو مختلفة ، ومتضادة ، ومتناقضة مع بعضها – أحياناً – لكن الأمر الذي يريد أن يؤكده **الباحث** هو وجود أسس وجذور فلسفية واحدة ، لجميع تلك الاتجاهات الحداثية، تلك الأسس هي التي نستطيع أن نصطلح عليها بالأسس الفلسفية للحداثة ، وهو ما يريد **الباحث : البحث فيه ، ومناقشته ، وتحليله.** فعند دراسة المفهوم الفلسفي للحداثة ، سوف نواجه كما هائلاً من آراء الباحثين والفلاسفة للحداثة، لكن معظم تلك الاجتهادات ، هي توصيفات أكثر منها تعريفات. بل يرى بعض الباحثين – **ومنهم محمد سبيلا** – أن الحداثة غير قابلة للتعريف ؛ لأنها فلسفة قائمة في الأصل على أساس التحول ، والتلون ، وعدم الثبات. فيقول : " من العسير كل العسر ، تطويق معني الحداثة ، وضبط مكوناتها ، وإنما يكون من اليسير رصد بعض ملامح المجتمع الحديث المتميز بدرجة معينة من : التقنية ، والعقلانية ، والتعدد. " (١)

إن البحث عن المفهوم الفلسفي ، يحيلنا إلى مجمل المواقف الفلسفية التي تبناها الفلاسفة والمفكرون ، فمن زاعم بأنها وحدة واحدة ، إلى ناظر لها على أنها حداثات متعددة.(٢) ومن قائل : إنها فن الابتعاد الصارم عن المجتمع... ويتبني رغبات الإنسان الفوضوية التي لا يحدها حد. " (٣) ومن قائل : ببداية الحداثة ، مؤكداً لنهايتها ، مثلما هو الشأن عند **فاتيمو**. (٤) ومن واصف لها بأنها : " حالة من التغير ، ربما إلى الأفضل. " (٥) ومن واصف لها بأنها : " انقلاب نهضوي. " (٦) إن هذه التعريفات بما فيها من تناقض ،

---

(١) محمد سبيلا : مدارات الحداثة ، ط ١ ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٩ ، ص ١٢٣.

(٢) فيصل دراج : الحداثة : وحيدة أم متعددة؟ في (تحديات ما بعد الحداثة) ، ط١ ، إعداد وترجمة محمد سبيلا ، وعبد السلام بنعبد العالي ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، ٢٠٠٧ ، ص ٢٥.

(٣) عدنان رضا النحوي : الحداثة في منظور إيماني ، ط ٣ ، دار النحوي للنشر والتوزيع ، المملكة العربية السعودية ، ١٩٨٩، ص٢٩.

(٤) جياني فاتيمو : نهاية الحداثة– الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة ، ترجمة فاطمة الجيوشي ، منشورات وزارة الثقافة ، الجمهورية العربية السورية ، دمشق ، ١٩٩٨ ، ص ١٨٣.

(٥) رايموند ويليامز : طرائق الحداثة ضد المتوائمين الجدد ، ترجمة فاروق عبد القادر ، سلسلة عالم المعرفة ، ١٩٩٩ ، ص ٤٨.

(٦) جورج طرابيشي : نقد نقد العقل العربي ؛ إشكاليات العقل العربي ، ط ١ ، دار الساقي ، ١٩٩٨ ، ص ٦٨.

ونظرتها للحداثة بطرف ناقص ، تقع في تهويل الحداثة ، وتجعلها في تناقض مع ما قامت عليه لأول مرة. يقول **طه عبد الرحمن** : " لو وضع تعريفًا جامعًا للحداثة لقيل : إنها الإبداع الذي يعني : الابتكار ، والاجتهاد ، والاختراع. " [١] إن مثل هذه المواقف الفلسفية تضعنا أمام تساؤل متعدد الأوجه :

١ – **الوجه الأول فيه نظري** " يبحث عن المعنى الأساسي للحداثة والتحديث ، ويستنطق المفهوم من خلال بنيته ، ونمط عمله ، ومستتبعاته الفكرية. " [٢] وفي هذه النقطة يكون البحث منصباً على الأصل والتكون للمفهوم ، أي مفهوم الحداثة ، ورصد تطوراته ، ومدلولاته ، التي رافقت مسار تشكله ، وتحوله عبر مراحله التاريخية.

٢ – **الوجه الثاني أقرب ما يكون إلى البعد الوجودي** الذي يكون فيه التساؤل مصيرياً. ويغدو معه اتخاذ موقف معين أمراً يكاد يكون حتمياً ، وهو أمر واضح في ثقافتنا العربية الإسلامية ، إما مع أو ضد الحداثة ، أو قد يكون موقفاً مبنياً على التوفيق بينهما ، ضمن نظرة نقدية توفيقية. وفي هذه النقطة تتعدد الآراء والقراءات الفلسفية ، بين رافض ومخاصم للحداثة ، بناء على نزعة رجعية ، وبين مدافع ومؤيد للحداثة ، بناء على نزعة علمية، تطورية، مستقبلية، تقدمية. كما نجد موقفاً آخر ، حرص أصحابه على التأليف بين ما في الموقفين من أفكار وقيم جديرة بالأخذ والتقدير.

٣ – **الوجه الثالث من منظور فلسفي، تجد الحداثة نفسها منحصرة بين بُعدين، ليس من اليسير التخلص من أحدهما ، وهما معا يشكلان ماهية الحداثة: يعتبر البعد التاريخي ذا دلالة حاسمة ، في تحديد مسارات البشرية ، وتعيين الحقب التي ميزت التطور والتقدم في مختلف المجالات. كما يعتبر البعد المعياري أساسياً في فهم تصنيف الحداثة تاريخياً ، ولكن من دون معيار تاريخي ، سواء في وصف الإنسان الفرد ، أم المجتمع ، أم الدولة ، أم عصر من العصور ، أم فرع من فروع المعرفة ، أم فن من الفنون ، أم لغة من اللغات.**

هذا وانطلاقاً من البعد الثاني ، يكون الخطاب الحداثي متخذًا صبغة التحديث، مراجعاً لآنية الراهن ، ومتوجها صوب المستقبل ، وهو خطاب ساهم علماء الاجتماع ، والفلاسفة معاً في الترويج له بحديثهم عن " التنميط وسيطرة النماذج الكمية على المجتمع. " [٢] إنه في الحقيقة خطاب من الإنسان للإنسان ، ولكنه ما لبث أن نزع ثوبه الإنساني لصالح الآلة التي

---

(١) طه عبد الرحمن : محاضرة حول روح الحداثة وحق الإبداع ، مجلة النور الجديد ، عدد ١٥١ ، ٢٠٠٣ ، ص ٦٣.

(٢) عبد الوهاب المسيري ، فتحي التريكي : الحداثة وما بعد الحداثة، ط ١ ، دار الفكر، دمشق، سوريا، ٢٠٠٣ ، ص ١٥.

صنعها الإنسان لنفسه ، فصار بلا شيء أمامها ، وأراد أن يكسبها روحه ، إلى الحد الذي فكر أن يعمل جاداً ، في أن يمنحها شيئا من طبيعته ومن روحه ، وبتعبير أدق ، بعضاً من إنسانيته. والحقيقة إن خاصية التقنية، التي – غالباً – ما يؤكد عليها المفكرون الحداثيون، هي نتاج نداءات العقل الغربي ، الذي ما فتئ منذ عصر النهضة ، يطور خطابات داعية إلى تبّني التقنية، وجعلها وسيلة للسيطرة على الطبيعة ، وتجديد مناهج العلم ؛ لتحقيق هذا الغرض في فهم الطبيعة وإخضاعها. وفي مسألة التقنية هذه ، يقول **مارتن هيدجر** إنها : " مسألة الترابط الذي يحدث فيه الانكشاف والاختفاء، وحتى كينونة الحقيقة ذاتها. " [١] هذه الحقيقة نواة ومركز الفكر الغربي. يقول **رضوان جودت** : " الحداثة نتاج غربي محض، ومحصلة لسياق التطور التاريخي الغربي. " [٢]

١ – الحداثة لغة واصطلاحاً.

" إن تحرير مضامين المصطلحات ، واكتشاف مناطق الاتفاق والتمايز في معاني ومفاهيم هذه المصطلحات **– وخصوصاً تلك المصطلحات الأكثرُ شيوعاً ، والأكثرُ إثارةً للجدل بين تيارات الفكر في عصرنا ، وفي واقعنا** هي مهمة أساسية وأولية بالنسبة لأي حوار فكري حقيقي وجاد ، يُنقِذ حياتنا الفكرية من خطر الاستقطاب الحاد ، ويوجِد لغةً فكريةً واحدةً ، بين الفرقاء المتحاورين. " [٣] **لذا فمن المفيد – من وجهة نظر الباحث المتواضعة – أن يحدد تحديداً دقيقاً مفهوم الحداثة لغةً واصطلاحاً ، والفرق بين الحداثة والتحديث ، والبحث عن هوية الحداثة ، متناولاً في نهاية هذا المبحث سمات الحداثة ، ومميزاتها ؛ ليكون كل ما سبق الخلفية الفكرية لبحث آثار الحداثة في القيم الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر ، وهو ما يتناوله <u>الباحث</u> فيما يلي :**

---

(١) مارتن هيدجر : التقنية –الحقيقة– الوجود، ترجمة، محمد سبيلا ، وعبد الهادي مفتاح، ط ١ ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، بيروت، ١٩٩٥ ، ص ٨٣.

(٢) رضوان جودت زيادة : صدى الحداثة ما بعد الحداثة في زمنها القادم، ط ١ ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ٢٠٠٣ ، ص ٣٢.

(٣) محمد عمارة : معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام ، نهضة مصر ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ١٢.

أ - مفهوم الحداثة لغة:

الحداثة مشتقة من الفعل حدَث بمعنى وقع. حدث الشيء ويحدث حدوثاً وحداثة فهو محدَث وحديث، وحدث الأمر أي وقع، وأحْدثَ الشيء أوجده، والمحدَث هو الجديد من الأشياء. [١] " والحداثة مصدر، وحداثة الأمر أوله وابتداؤه، والحدوث عند أهل العربية هو كون الحدث متجدداً. " [٢] ويأتي منه الحديث، والحدوث هو كون الشيء لم يكن ، وأوجده الله فَحَدثَ ، وحدث أمرٌ أي وقع. ومحدثات الأمور : ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف الصالح على غيرها. " لقد ظهرت الحداثة في عالمنا الإسلامي ترجمة لكلمتين أجنبيتين ، رافقتا الظاهرة الفكرية الأدبية ، في انطلاقتها الحديثة في أوروبا ، فالمصطلح في أساسه أجنبي عن اللغة العربية، أوروبي المنشأ. [٣] وللفظ الحديث في تاريخ التراث الإسلامي مكانة متميزة، وأهمية خاصة، إن الحديث في الثقافة الإسلامية يشمل كل ما وَرَد عن **النبي الكريم** من : قول ، أو فعل ، أو تقرير. وعلى أساسه نشأ علم الحديث في الثقافة الإسلامية. وقيل : هو علم يشتمل على نقل ما أضيف إلى **النبي الكريم** : قولاً ، أو فعلا ، أو تقريراً ، أو صفة. ويشير – أيضاً – لفظ الحديث إلى البداية أو الابتداء ، أي أول الشيء ؛ كأن نقول : حداثة الأمر أي ابتداؤه.

ما يخلص إليه الباحث في تحديد الأصل اللغوي لمصطلح الحداثة، أنه مجسَّد أولاً في بداية استعماله ، للدلالة على صفة الحديث، ثم تطور هذا المصطلح فيما بعد ؛ ليحمل بُعداً زمانياً ، يكشف عن تصنيف تاريخي معين ؛ تقوم بمقتضاه الأزمنة والعصور في تسلسلها، ولعله يُكشف عن هذا في المدلول الاصطلاحي .وذلك فيما يلي :

ب- مفهوم الحداثة اصطلاحاً :

يشتكي الباحثون في موضوع الحداثة **– كما يري محمد سبيلا** – من صعوبة تحديد مدلولها، إذ أكدوا أنه ليس من السهل الإمساك بمصطلح الحداثة، والوقوف على تعريف شامل لها، " هذه الصعوبة مرَدُّها إلى أسباب كثيرة ، وعوامل عدة ، تتشابك فيما بينها ؛ لتزيد من حدة هذه الصعوبة. فاختلاف الرؤى والآراء بين الفلاسفة والمفكرين ، في تحديد تاريخ معين للحداثة ، وضبط مضمون محدد لدلالتها ، هو من بين عناصر الصعوبة. يضاف إلى هذا : المواقف التأويلية ، والإيديولوجية ، والحضارية التي – غالباً – ما تزيد

---

(١) ابن منظور : لسان العرب، المجلد ٢، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٥٥، ص ١٣.
(٢) بطرس البستانى : قاموس محيط المحيط ، ط ٣، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ١٩٩٨، ص ص ١٥٢ ـ ١٥٣.
(٣) عدنان رضا النحوى : تقويم نظرية الحداثة، ط ١، دار النحوى للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ص ٢٤.

من تعقيد مسألة التعريف – تماماً – مثلما أن المفهوم الحضاري الشمولي الذي يطال كافة مستويات الوجود الإنساني : السياسية منها، والاجتماعية، والاقتصادية، والتربوية، والتقنية، والأخلاقية، والثقافية. " [١] – عموماً – لا يساعد على إزالة الغموض عن معنى الحداثة، ولا يمَكِّننا من تقريب تعدد المعنى ضمن منظور شامل ، مثلما هو – على الدوام – سَعْيُ الفلسفة في جمع الصفات داخل رؤية مشتركة ، تتيح للإنسان إدراك مضمون مفهوم الحداثة ، ضمن سياق كلي بعيداً عن كل نظرة تجزيئية.

من هنا يعرفها **أندريه لالاند** بأنها : " حالة ثقافية وحضارية ومجتمعية، جاءت كتعبير عن حالة المجتمعات الصناعية الغربية، التي بدأت منذ القرنين التاسع عشر والعشرين، وهي في الوقت نفسه امتداد لجهود حثيثة ، بدأت منذ القرن السادس عشر في أوروبا[٢]، ويقول **آلان تورين** : " إن الحداثة في شكلها الأكثر طموحاً، هي التأكيد على أن الإنسان بما يفعله، وأنه من الضروري وجود توافق وثيق بين : العلم ، والتكنولوجيا ، والإدارة ، وتنظيم المجتمع، من خلال القوانين بين الحياة الشخصية التي تحفزها المصلحة . إنها – أيضاً – إرادة التحرر من كل إكراه. وإذا ما تساءلنا على أى شيء يرتكز هذا التوافق بين : الثقافة العلمية، والمجتمع المنظم، والأفراد الأحرار ؟ فسيكون الجواب: انتصار العقل " [٣] إذن " ليست الحداثة مفهوماً سوسيولوجياً، أو مفهوماً سياسياً، أو مفهوماً تاريخياً، وإنما هي صيغة مميزة للحضارة تعارض صيغة التقليد. [٤] من أجل ذلك لا نكاد نجد في المراجع التي تبحث

---

(١) محمد سبيلا : الحداثة وما بعد الحداثة، ط ١ ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٠ ، ص ٨.

(٢) Andre laland , Vocabulaire Technique et Éritique de la philosophie , presse universitaire de la France 2eme edition , Paris , 1968 , p 640.

(٣) Alan Tourine , Critique de la Modernité , edition , Fayard , 1992 , p.10.and:

- Jurgen Habarmas , Discours Philosophique de la Modernité , traduit de l'allemaand par Christian Bouchindhomme et Rochlitz , Gallimard , 1988 , p.p. 2,3

(٤) محمد برادة : اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة فصول، العدد ٣، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤، ص ١٢. ولمزيد من التعريفات للحداثة :

- عز الدين الخطابي : الحداثة كأفق وكمصير ، مجلة مقدمات ، العدد ٣١ ، ٢٠٠٤ ، ص ٦٩.
- فتحي التريكي : الحداثة وما بعد الحداثة ، دمشق ، دار الفكر ، ٢٠٠٣ ، ص ٣١٣.
- مارشال بيرمان : حداثة التخلف تجربة الحداثة ، ترجمة فاضل جتكر ، ط ١ ، دار كنعان للدراسات والنشر ، ١٩٩٣ ، ص ٦.
- أنطون كمبانيون : مفارقات الحداثة الخمس ، ترجمة محمد عضيمة ، ط ١ ، دار المواقف للنشر والتوزيع ، اللاذقية ، سوريا ، ١٩٩٣ ، ص ٧٠.

في الحداثة، تحديداً واضحاً أو تعريفاً شاملاً لها، وإنما نجد فيها تناولاً عاماً لبعض : صفاتها ، أو مظاهرها ، أو آثارها. وربما كانت هذه التعميمات الفضفاضة لمدلول الحداثة ، من أسباب الاختلاف في فهمها وتفسيرها، حتى لقد قيل : إن لكل بلد حداثته. ومع ذلك وقعت الحداثة – في : الممارسة ، والتطبيق العملي ، والاقتصاد ، والسياسة ، والاجتماع ، والثقافة فيما رفضته نظرياً، وفي ما يخالف مبادئها ومنطلقات أفكارها.[1] **ويرجع ذلك – بحسب ما يري الباحث – إلى أسباب عدة – منها على سبيل المثال :**

- **تشعُّب المجالات التي يرد فيها هذا المصطلح ؛ كونه مرتبط : بالفكر ، والسياسة ، والاقتصاد ، والاجتماع ، والثقافة ، ومختلف مناحي الحياة.**
- **اختلاف الرُّؤَى والمواقف والآراء بين المفكرين والباحثين ، حول الأصول التاريخية لهذا المصطلح، والظروف التي أحاطت بنشأته وتطوره.**

إذن بناءً على هذه التعريفات التي قُدِّمت للحداثة ، كجزء من كمٍّ كبير من التعريفات ، على اختلاف مواقف ومذاهب وإيديولوجيات أصحابها ، **يخلُص الباحث إلى القول : بأن الحداثة عبارة عن حركة فكرية حديثة وشاملة ، كرؤية جديدة للعالم، آذَنَتْ بميلاد نظام معرفي جديد في أوربا، أنزلَتْ العقل منزلة السلطة المرجعية المعرفية الوحيدة ؛ لإدراك العالم الطبيعي والاجتماعي، واعتبار الإنسان هدفاً نهائياً للتحرر والتقدم، وكأنها ثورة تتجه صوب التجديد وإلغاء القديم، عُنوانها العقل القاطع للصلة بينه وبين الماضي البالي – كما يصوره أصحابها – آخِذا طريقه نحو التحديث في شتى مجالات الحياة .**

هذا وبنظرة بسيطة إلى الاجتهادات السابقة يري **الباحث** أنها اجتهادات لم تكن جادة في التعرف على هوية الحداثة وحقيقتها ، بمقدار ما كانت محاولات للوقوف عند بعض معطيات الحداثة ومظاهرها، فهي تجديد ، أو حركة مستمرة ، أو تغيير ، أو نفي مستمر ، أو نمط يناقض النمط التقليدي ، أو إتاحة التطور ، أو العقلنة ، أو محو القدسية عن العالم ، أو

– عبد الوهاب المسيري : التحديث والحداثة ، نشر جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، ندوة الحداثة وما بعد الحداثة ، ١٩٩٨ ، ص ص ٦٠ – ٦١.

– مالكوم برادبري ، جيمس ما كفارلن : الحداثة ، ط ٢ ، ترجمة مؤيد فوزي حسن ، مركز الإنماء الحضاري ، سوريا ، ١٩٩٥ ، ص ٢٩.

– محمد أركون : الإسلام والحداثة، مجلة التبيين، العدد ٣، الجمعية الثقافية الجاحظية، الجزائر، ١٩٩٠، ص ٢٢١.

– محمد صالح المراكشي : قراءات في الفكر العربي والمعاصر، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٩٢، ص ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

– جابر عصفور : أنوار العقل، ط ٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦، ص ص ١١٨ـ ١١٩.

تحولات اجتماعية ، وغيرها من الاجتهادات التي لا تكاد ترسم صورة متكاملة وواضحة عما هي الحداثة. ولكن الحقيقة إن الحداثة لا تمثل رؤية فلسفية واحدة للكون والحياة والإنسان، بل هناك مجموعة رؤى ونظرات حداثية قد تختلف بعيداً فيما بينها ، وهي جميعها رؤى حداثية.

٢ - الفرق بين الحداثة والتحديث:

ثمة إشكالية تبرز في هذا الخصوص ، ألا وهي مسألة التفريق وكشف العلاقة بين الحداثة والتحديث. ولكن **الباحث يتساءل : هل الحداثة والتحديث بمعني واحد ؟ أم أن هناك فرقاً بينهما ؟** من الجدير بالذكر– هنا – الإشارة إلى الفرق القائم بين لفظي الحداثة والتحديث، فالإفاضة في تناول لفظي الحداثة والتحديث في مجتمعاتنا العربية ، أدت إلى ضبابية مفهوم التحديث نفسه، والخلط بين بعض مظاهره ، وجوهر العمليات الفاعلة المقترنة به، ولذلك فإنه بالقدر الذي لابد فيه من التأكيد على مدي تَلازُم التحديث المادي مع الحداثة المعنوية، فإنه لابد من التأكيد على أنّ استكمال عمليات التحديث وتطويرها يعتمد على المبادئ التالية :

أ- **إنّ خصوصية عالمنا العربي في علاقته بتاريخه الموغِل في القِدم ، وحاضره الذي لا يمكن إغلاقه عن العالم المعاصر ، تجعل عمليات التحديث والحداثة في أقطارنا العربية عملية مرَكَّبة، تهدف إلى تحقيق أهداف ثلاثة في وقت واحد : أولها : إزاحة المعوّقات الموروثة عن سلبيات الماضي. وإلا فسوف : " نُدفَع إلى المؤخرة باستمرار، فتزداد المسافة بيننا وبين الحداثة باستمرار. "** [١] **كما يجب علينا أن نسعي جادين " لبناء علاقة بين تراثنا والفكر العالمي المعاصر ، بشكل يحقق لنا ما ننشده من أصالة ، ومعاصرة... فلنتعامل مع تراثنا على أساس فهمه من داخله ، ومع الفكر العالمي المعاصر على الأساس نفسه – أيضاً – فنبني لأنفسنا فهماً علمياً موضوعياً للجانبين معاً يساعدنا على الربط بينهما في اتجاه تحديث أصالتنا ، وتأصيل حداثتنا. "** [٢] **وثانيها : المواجهة الجسورة لمشكلات الحاضر في كل المجالات. وثالثها : تسريع إيقاع العمل ؛ لتدارك الهُوَّة التي تفصل بين عالمنا العربي وعالم التقدم الذي أضْحى يعيش أزمنة ما بعد الحداثة.**

---

(١) محمد عابد الجابري : حوار المشرق والمغرب نحو إعادة الفكر القومي العربي ، ط ١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٩٠ ، ص ص ٧٤ – ٧٥.

(٢) محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي ، ط ٦ ، المركز الثقافي العربي ، بيروت، لبنان ، ١٩٩٣ ، ص ٥١.

ب- إنّ شمول عمليات التحديث والحداثة ، في تعدُّد جوانبها المادية والمعنوية ، ينبغي أن يجعل منها عملية متفاعلة العناصر والمجالات التي تشمل : التعليم ، والثقافة ، في موازاة الاقتصاد ، والسياسة ، مع العلاقات الاجتماعية ، وأدوات الإنتاج المعرفي.

ومن هنا يري الباحث أنّ الحداثة أكثر من أن تكون نتاجاً لمرحلة تاريخية منقضية، وإنما هي أقرب لأن تكون برنامجاً لم يكتمل بعد ، ولا يزال قادرا على أن يلعب دوراً إيجابياً في المجتمعات المعاصرة ، فالحداثة تتضمن انفتاحا على مستقبل غير مغلَق وبلا نهاية، يتميز بإمكانية تحقيق التقدم المادي ، والاستقرار الاجتماعي ، والتحقق الذاتي. على أنّ الحداثة كلٌّ لا يقبل القسمة أو التجزئة، فلا يمكن أن نُقبِل على الحداثة في المجال الاقتصادي ، ونهملها في الفكر ، والسياسة. فقد يتخذ إنجاز المشروع الحداثي أساليب متنوعة في عالم الممارسة، ولكنَّ الأهداف والأسس النظرية لم تتغير.

٣- العلاقة بين الحداثة والتراث:

لا شك أن مسألة الأصالة والمعاصرة ، أو ما يسمي بالتراث والحداثة ، أو التقليد والتجديد ، قد أثارت نقاشاً كبيراً ، فقد طرحت هذه المسألة في إطار السؤال النهضوي المحوري الذي يطرحه **الدكتور محمد عابد الجابري : " لماذا تأخرنا نحن العرب... نحن المسلمين.... نحن الشرق.... وتقدم غيرنا ؟ وبالتالي كيف ننهض ؟ كيف اللحاق بالركب ركب الحضارة الحديثة ؟ !! "** [(١)] **كيف نستعيد مجد حضارتنا ؟ وكيف نحيي تراثنا ؟ " وكيف نفهم تاريخنا – ماضينا وحاضرنا – على ضوء رؤية صحيحة ؟ وأين نجد هذه الرؤية الصحيحة ؟ أفي تراثنا نفسه ؟ أم في الفكر الغربي ؟**

لا شك في أن هذه الإشكالية ما كانت لتطرح ، وتجد صداها في الفكر العربي ، لو لم يكن الإحساس بضرورة التغيير والتقدم قد شق طريقه ، واصطدم منذ المحاولة الأولي بعقبات وحواجز استدعت حواراً حامياً يستهدف الخروج من دائرة التخلف والانحطاط. وكلما التقي هذا الفكر بثقافة وافدة إليه من الخارج ، فهو ما أن يقدم عليها ويأخذ منها ، حتي تواجهه ثلاثة مواقف ، يذكرها **الباحث** فيما يلي :

أ- موقف يخشى على الهوية والتراث من الضياع ، فيعلن معارضته للثقافة الوافدة الدخيلة ، ملتمساً فيها مواضع تتعارض مع الشريعة الإسلامية.

---

(١) محمد عابد الجابري : إشكالية الفكر العربي المعاصر ، ط ٢ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٠ ، ص ٢٠.

ب- موقف يتصدي للدفاع عن الثقافة الوافدة – في أغلب الحالات – على أنه لا تعارض بين الأفكار الجديدة والشريعة الإسلامية ، معتبراً أن تلك الأفكار من شأنها أن تطور وتغذي ، وتفتح آفاقاً للخلق والإبداع.

ج- موقف توفيقي انتقائي ، يبغي إقامة كيان ثقافي ، يجمع بين مقومات الطرفين.

هذا وباستعراض الباحث للفكر العربي المعاصر يؤكد على ملاحظتين أساسيتين:

الملاحظة الأولي : في استعراضه للفكر العربي المعاصر ، إن المواجهة الفكرية ، بقيت في الإطار العام ، أسيرة هذا الإشكال التاريخي ، فكراً وافداً يقتحم حياتنا الثقافية ، وفي المقابل فإن هناك من ينهض ليقاومه دفعاً لخطره على الشخصية العربية الإسلامية ، ثم لا يلبث أن يظهر من أنصار الجديد من يدافعون عن الفكر الوافد ، بحجة أنه مصدر قوة ، لا مصدر ضعف ؛ ولأن معظمهم قد تربي في الجامعات الأجنبية ، وفي إرساليات التبشير ، فإننا نجد أن أديباً **كطه حسين** – على سبيل المثال لا الحصر – يدخل في هذا الحوار فيدعو إلى اقتباس حضارة الغرب كاملة ، حيث يرى في كتابه مستقبل الثقافة في مصر : " أن نسير سيرة الأوروبيين ، ونسلك طريقهم ، لنكون لهم أنداداً ، ولنكون لهم شركاء في الحضارة ، خيرها وشرها ، حلوها ومرها ، ما يُحَبُّ منها وما يُكْرَه ، وما يُحْمَدُ منها وما يُعَاب. " [(١)] فهو يدعونا إلى التعلم كما يتعلم الأوروبي ، والشعور كما يشعر الأوروبي ، والحكم كما يحكم ، والعمل كما يعمل. فكان من السهل في دعوتهم الصادقة للتقدم ، والنهوض بالبلاد ، أخذ النمط الغربي الذي عرفوه ، ودعوا إليه ، ورأوه ماثلاً في تقدم الغرب الفعلي. يقول في هذا " **مارشال بيرمان** " : إن الحداثة تستند إلى التجربة الأوروبية، حيث بدأ الناس يهتمون بالحياة الحديثة ويجربونها، ومع الثورة الفرنسية في التسعينيات ـ من القرن الثامن عشر ـ بدأت رغبة الجمهور الفرنسي الثوري في عالم حديث يختلف تماماً عن عوالم سابقة عليه، إلى أن بدأت عملية التحديث لتشمل العالم كله.[(٢)]

الملاحظة الثانية : إن الفكر المتمسك بالأصالة والتراث ، بقي من الناحية العملية هو الأكثر رسوخاً وتأثيراً في الفكر والوجدان العربي والذاكرة التاريخية. ومن البديهي أن يتعامل الغرب الرأسمالي مع المنطقة العربية من منظور مصالحه الاستراتيجية ، والحيلولة دون تحقيق أي مشروع توحيدي مركزي اقتصادي أو سياسي ، وهذه البديهيات تقودنا إلى

---

(١) طة حسين : مستقبل الثقافة في مصر ، ط ٢ ، دار المعارف ، ١٩٩٦ ، ص ٣٩.

(٢) مارشال بيرمان : الحداثة أمس واليوم وغداً، ترجمة : جابر عصفور، مجلة إبداع، القاهرة، ١٩٩١، ص ٢٩.

طرح الإشكالية الجديدة وهي : **كيف يمكن أن يقدم الغرب الرأسمالي مصادر القوة التي يملكها ويسيطر عليها إلى الأمم الأخرى ، الراغبة في الخروج من مأزق التخلف والتبعية ؟ وهل يمكن أن يقدم الغالب للمغلوب ما يتيح له التحرر من التبعية ؟ ! وهل يناسبه أن يقدم المفاتيح لهذه الأمم ، كي تتحرر من القيود التي تُكبِّلها من جهة ، وتكفل له تأييد سيطرته واستغلاله ، وديمومة هيمنته على الشعوب والأمم من جهة أخري ؟ !!**

هذه هي الأسئلة التي واجهت أنصار الحداثة والأصالة والتغريب الحالمين باللحاق بالمعسكر الغربي ، المنبهرين – إلى حد الدهشة – بالتطور التكنولوجي والعلمي للغرب. فالمدى المسموح به للتوغل ، والأخذ بأسباب التقدم التكنولوجي ، محدودة بسقف معين ، وخط أحمر. فالركض وراء الحداثة الفكرية الغربية ، من أنصار الحداثة الفكرية الغربية ، قد أدخلهم في سباق على حلبة مصممة أساساً على غير مقاساتهم. فإعجابنا اليوم بحضارة الغرب المعتمدة على العلم والآلة ، دون هدف يستهدفه ذلك العلم وتلك الآلة ، يرجع إلى عدم وعينا الكامل بقيمة التراث العربي الإسلامي، وهو ما أوقعنا – اليوم – في براثن الحضارة الغربية الأوروبية، ووضعنا في اضطرابات سياسية، وفوضى فكرية ، ضربت أرجاء العالم العربي بأكمله.(١) والحقيقة التاريخية التي أفضت إلى الهزائم والإحباطات ، تتجسد في غياب المشروع النهضوي الحضاري ، المرتكز على منظور حداثي تنويري. أما التيار الذي تمسك بالأصالة والتراث ، وتحصن في قلاع المنجزات الماضية ، وأخذ يعيد إنتاج الماضي بقوالب جديدة ، دون أن يقدم إجابات عصرية على معضلات تنتمي إلى الزمن الحاضر في الاقتصاد ، والسياسة ، والثقافة ، والاجتماع. هذا التيار اختزل كل المعضلات في دعوته إلى بناء الدولة الدينية. فهل يعني مما تقدم أن هناك إمكانية فعلية ، لصياغة المشروع الحضاري العربي الجديد ، انطلاقا من ضرورة التلاقي بين الأصالة والحداثة ؟ يقول **الجابري:** " المشروع الحضاري العربي. مشروع الماضي ، ومشروع المستقبل ، هو النزوع إلى تحقيق هذه الأهداف الثلاثة : الوحدة ، التمدين ، العقلنة. " (٢)

كما يتخذ **الجابري** من المعرفة بالتراث ، منطلقا ؛ لتحديد المنهج المستخدم من قبل الباحث العربي ، لذلك نجده من أجل تحقيق فكرته تلك، يعمد إلى التعرف على نوعية العلاقة التي تربط التراث بفكرنا المعاصر ؛ ليصل في مرحلة لاحقة ، إلى تعريف محدد له ، صاغه

---

(١) حسين محمد سليمان : التراث العربي الإسلامي ؛ دراسة تاريخية مقارنة، دار الشعب ، القاهرة، ١٩٨٧، ص ص ٧٠ ـ ٧١ .

(٢) محمد عابد الجابري : إشكالية الفكر العربي المعاصر ، مرجع سابق ، ص ١٢٣.

على النحو التالي : **التراث هو كل حاضر فينا أو معنا من الماضي** . وبما أن التراث شيء من الماضي ، فهو يمثل ذاكرتنا الثقافية. كما يؤكد- أيضاً – : إن التراث أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر ، عنواناً على حضور الأب في الابن ، حضور السلف في الخلف ، حضور الماضي في الحاضر. [١] " فما يهمنا هو اتفاق الجميع بأن التراث هو من إنتاج فترة زمنية تقع في الماضي ، وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ، تشكلت خلالها هوَّة حضارية، فصلتنا – وما زالت تفصلنا – عن الحضارة المعاصرة ، الحضارة الغربية الحديثة."[٢] **ومن هنا يتساءل الباحث ماذا تبَقَّي لنا من التراث ؟ هل ما تبقي فينا ولدينا من التراث يمثل الأصالة الحقيقية التي استندت إليها الأمة العربية ، يوم بنت أحد أعظم النماذج الحضارية في العالم ؟ وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا لم ينفعنا ذلك التراث بالحفاظ على الموقع المتقدم الذي كان لنا ؟ ولماذا لا ينفعنا اليوم كما نفع الأمة العربية بالأمس** ؟ إن المشكلة كانت – ولا تزال– في كيفية التعامل مع التراث[٣] ، إن العرب والمسلمين لم يفشلوا في الحفاظ على تقدمهم ، لا لكونهم مسلمين أو عربًا ، بل ؛ لأنهم توقفوا عن القيام بواجبات ومهمات ، ترك الإسلام لهم مسئولية الوفاء بها. فقد امتلكوا أسس المنهج بالرسالة والوحي ، وفهموا أن عليهم استكماله واستعماله. فقد تعلموا أن هناك قواعد وقوانين ، تضبط حركة الواقع ، أما أمر اكتشافها ومعرفتها ، وشروط استخدامها ، فمنوط بهم.

إن التراث هو ضمير الأمة ، إنه المرآة التي ترى فيها الأمة تَحقُّق الممكن ... فالمتمسكون بالتراث لا يتمسكون به لمجرد أنه تراث الآباء والأجداد ، بل لأنهم يقرأون فيه ما ينبغي أن يكون. إنه قراءة المستقبل في صورة الماضي. إنه طموح لتحقيق ما أخفق الآباء والأجداد في تحقيقه كلاً أو بعضاً ... إن الذين يدعون إلى الأخذ بتعاليم الإسلام ، يستحضرون في أذهانهم المرامي والأهداف والمثُل العليا التي طمحت الأمة العربية الإسلامية – دوماً – إلى تحقيقها : كالشورى ، والعدالة الاجتماعية ، والتقدم الحضاري بمختلف مظاهره. إذن ففيم تكمن مشكلتنا الكبرى؟؟ إن مشكلتنا الكبرى هي غياب المشروع

---

(١)..... : التراث ومشكلة المنهج مجلة المستقبل العربي مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، العدد ٨٣ ، ١٩٨٦ ، ص ٦.

(٢)..... : التراث والحداثة مرجع سابق ، ص ٣٠.

(٣) تناول العديد من الدارسين هذه القضية ومنهم :

- محمد عابد الجابري : التراث والحداثة دراسات ومناقشات ، ط ١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ١٩٩١.
- زكي نجيب محمود : قيم من التراث ، دار الشروق ، القاهرة ، ٢٠٠٠.
- توفيق الطويل : في تراثنا العربي الإسلامي ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد (٨٧) ، الكويت ، ١٩٨٥.

العربـي النهضـوي ، الـذي ينظـر للحداثـة علـى أنهـا تطـوير أصـيل للواقـع : الاقتصـادي ، والاجتماعي ، والثقافي. إن المشكل الذي نعانيه ، هو مشكل الازدواجية ، التـي تطبـع كل مرافق حياتنا المادية والفكرية. إن الانعزال والتقوقع والانغلاق على الذات في عالم اليوم الذي تحوَّل إلى قرية صغيرة بحكم التطور الهائل في تكنولوجيا الاتصال أمر مستحيل ، كما أن الانسياق في طريق التبعية الغربية ، يفقدنا الخصوصية الحضارية ، ويحولنا إلى مجرد هامش لحضارة الغرب البعيدة عن القيم الأخلاقية الأصيلة.

إن الباحث ليري أن عملية التحديث هي في مضمونها موقف الاستيعاب والتجاوز. استيعاب ما لدي المجتمع المتفوق من تراكم معرفي ، ومقدرة على التحكم في شؤون البيئة والطبيعة ، واستيعاب أسرار التقنية الحديثة. فليس عيباً أن نأخذ من حضارات الأمم، وتجارب الشعوب ما يفيدنا ، لكن العيب كل العيب ، أن نظل عالة على أمم الأرض، نأخذ منها ولا نعطي ، بعد أن كنا نعطيها ولا نأخذ منها. لقد كان لنا مكان في التاريخ ، وذلك برهان على الأصالة. إن ما أنجزه أسلافنا في مجالات العلوم العقلية ، والمناهج ، والصناعات ، هو جزء من تراث الإنسانية ، هو مساهمة حضارتنا في التراث الإنساني العام.

كما يخلص الباحث إلى أن إشكالية التراث والحداثة أصبحت إشكالية مصطنعة ، استنفدت أغراضها ، وتغير مضمونها ، ليتحول إلى معني جديد ، يقوم على التحرر في مواجهة الهيمنة ، كما يقوم على الاعتراف بالآخر ، والحوار معه بدون انغلاق وجمود. " إن الحاجة تدعو اليوم – أكثر من أي وقت مضي – إلى تدشين عصر تدوين جديد ، تكون نقطة البداية فيه نقْد السلاح... نقد العقل العربي. " [1] **إن علينا أن نجيب عن هذا السؤال: لماذا لا نقبل النموذج الغربي للحداثة ؟ وإذا كان النموذج الغربي مرفوضاً إسلامياً ، فالسؤال عن سبب ذلك الرفض من الناحية العلمية والفلسفية ما سيتناوله الباحث في الصفحات التالية:**

٤ – هوية وسمات الحداثة ومميزاتها .

يحاول بعض الكتاب أن يجدوا أصلاً عربياً للحداثة ، يقول **الدكتور محمد سبيلا** : " وهذا هو المأزق الذي يقع فيه من يقف عند تعريف الحداثة بالتجديد ، مثل **محمد أركون**

---

(١) محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية ، ط ١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨١ ، ص ٢٠٧

فيعتبر **الجاحظ** حداثوياً ، **وابن مسكويه حداثويا** ، **وأبا حيان التوحيدي** حداثوياً. " [١] بينما يحاول البعض الآخر من الباحثين أن يسلخ الحداثة عن أصلها الغربي ، حين يرى أن الحداثة الغربية هي تطبيق من تطبيقات روح الحداثة ، التي تعود إلى بطون التاريخ الإنساني فيقول : " روح الحداثة ليست من صنع الإنسان الغربي ، بل هي من صنع المجتمع الإنساني ، في مختلف أطواره. "[٢] بينما يرى باحثون آخرون أن الحداثة وليدة الغرب ، ونتاج جهوده وكفاحه " إن طرح سؤال الحداثة تم – بالأساس – داخل تاريخ الأفكار الغربية ، بل إن كثيراً من الناس يجعلون الحداثة مرادفة لفكر الغرب ، وتعبيراً عن قيمه وتصوراته." [٣] لذا يقول **سعد المولي** : " إن الحداثة كحركة تاريخية ، ليست بالجديدة في زمانها، ولا بالطفرة في تكونها وتشكلها، وإنما تمتد جذورها إلى سويداء الثقافة الغربية، تغذت في رحمها، وتبلورت في أحشائها، ولم تكن نتاج انقطاعات وتفكيكات بنيوية، وإنما هي سياق مجتمعي وتاريخي دام عدة قرون." [٤] " فالحداثة ترتبط أولاً وأخيراً بالمجتمع الغربي، فهي خصوصية يتَّسم بها الغرب، ابتدعها من أجل فرض ثقافة شاملة عالمية وعقلانية لتحقيق الوحدة، رافضة كل ما يعيق التقدم، فهي ثورة على المألوف، وعلى التفكير الذي يتأسس على العقل، وتقويض كل ما هو مؤسَّس على الخرافة والأسطورة." [٥]

الحقيقة إن هذا الاختلاف في الأصل التاريخي للحداثة، وما انتماؤها النوعي ؟ أهو إنساني ؟ أم عربي ؟ أم غربي ؟ قد لا يكون اختلافاً حقيقياً ، بقدر ما هو اختلاف في زاوية النظر للصورة، فمن ينظر إلى الحداثة بوصفها المعاصر، ومظاهرها التي هيمنت على العالم الإنساني حديثاً ، فإنه لا يشك في انتماء هذه الحداثة إلى الفكر الغربي. ومن ناحية ثانية فإن الاختلاف حول الحداثة وقوميتها قد يخضع للنزعات الدينية والقومية لدى الباحثين، فمن يراهن على تقدم الإسلام والأمة الإسلامية على كل الحضارات ، فإنه سيعمل جاهداً على اكتشاف الجذور التاريخية للحداثة في الأمة الإسلامية أو العربية. ومن يحاول أن يسلب الغرب امتيازه وتقدمه ، يعمد إلى القول : بأن الحداثة ذات جذور إنسانية ممتدة في عمق

---

(١) محمد سبيلا : الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص ١٠٨.

(٢) طه عبد الرحمن : روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، ط ١ ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ٢٠٠٦ ، ص ٣١.

(٣) محمد نور الدين أفاية : الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس ، ط ٢ ، إفريقيا الشرق، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٨ ، ص ١٠٧.

(٤) سعود المولى : تجاوز الحداثة، مجلة الملتقى، العدد ٣ ، المملكة العربية السعودية، ٢٠٠١، ص ١١.

(٥) روجي جارودي : من أجل حوار الحضارات، ترجمة د. عادل العوا، دار عويدات، بيروت، لبنان، ١٩٨٢. ص١٦.

التاريخ، ولا فخر للغرب فيما وصل إليه. ولكن **الباحث** يرى أن هذه الكلمات لا تكاد تغير من الواقع شيئاً، فلئن كانت الحداثة ذات جذور إسلامية أو إنسانية ، فإنها – بلا شك – في صياغاتها الحديثة ، وعطاءاتها المعاصرة ، هي حداثة غربية الهوية والانتماء ، لذا فإننا سنبتعد عن حديث التفاخر بالأمجاد، ونتعامل مع الحداثة باعتبارها ظاهرة جديدة ، قد نشأت وترعرعت في أحضان المجتمع الغربي ، ثم انتشرت في بقاع العالم المختلفة، دون أن يعني ذلك بخس المجتمعات الأخرى حقّها وريادتها في كثير من مجالات التقدم والتمدين.

إن المتتبع لتاريخ الحداثة ، ومساراتها ، ومجالاتها، يمكنه أن يتلمس بعض السمات والمميزات التي تتصف بها والتي يمكن تحديدها فيما يلي :

أ- إن الحداثة فكرة لا تقتصر على الجانب الأدبي – فقط – فعلى الرغم من التداخل البيِّن بين منتجات الفكر الأدبي والفكر الفلسفي. " إلا أن الحداثة خطاب يعم ويشمل كافة جوانب حياة الإنسان اجتماعية كانت ، أو فكرية ، أو صناعية ، أو غيرها." (١)

ب- الحداثة حركة معاكسة للماضي، وانقلاب على كل معالمه ودلالاته. فهي انفصال الحديث عن القديم وانقطاعه عنه، بل الحداثة ثورة على كل قديم مقدَّس أو غير مقدَّس، دينياً كان، أم دنيوياً " فالحداثة في جوهرها عملية انتقالية ، تشتمل على التحول من نمط معرفي إلى نمط معرفي آخر ، يختلف عنه جِذرياً، وهي انقطاع عن الطرق التقليدية ؛ لفهم الواقع، وإحلال أنماط معرفية وفكرية جديدة. " (٢)

ج- الحداثة مشروع أوروبي في موطنه ونشأته، عالمي في أبعاده وامتداداته، إذ يكتسح كل ما في طريقه، بالنظر إلى ما تمارسه الحداثة من إغراء تارة، وقوة وعنف تارة أخرى، تجعل المغلوب ملزَما بتقليد الغالب ، وخاضعا لأوامره وشروطه ، خاصة مع التطور العلمي والتكنولوجي الكبير، أو ما يُعرَف باسم الصدمة المعلوماتية. فالتكنولوجيا والوسائل السمعية والبصرية ، قد فرضت وجودها، وأبانت آثارها وغايتها، إذ أوْجدَتْ فضاء مخترِقا للفضاء الوطني والقومي. وهذا ما يؤكده **ألان تورين** بقوله : " لقد صارت كل المجتمعات مخترَقة بالأشكال الحديثة للإنتاج والاستهلاك والاتصال... إن قارِب الحداثة يحملنا جميعا، يبَقى فقط أن نعرف هل نحن ملاحون ؟ أم مسافرون يحملون أمتعة ؟ !!. " (٣)

---

(١) معن زيادة : معالم على طريق تحديث الفكر العربي ، عالم المعرفة ، يوليو ، ١٩٨٧ ، ص ٧٠. بتصرف.

(٢) هشام شرابي : النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة ماهر شريح، ط ٤ ، دار نلسن، السويد، ٢٠٠٠ ، ص ٣٩

(٣) ألان تورين : نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ١٩٩٧ ، ص ٢٧٠.

وبتعبير **محمد أركون** : " نحن غاطسون ومنغمسون في المناخ الذي خلقته الحداثة... وبالطبع هناك درجات من الانغماس في الحداثة. "[١]

د- الحداثة ليست كيانا ثقافياً أو تاريخياً، بل هي نتاج تراكُم تاريخي ، يبني فيه الإنسان نفسه من جديد وبصورة دائمة، وذلك بتصحيح أخطائه، وتسخير العقل ، في سبيل إعادة بعث وجوده الواعي.[٢] فالحداثة بهذا ؛ هي ثورة على الفكر الذي يجعل الإنسان جزءا منفصلا عن الطبيعة ؛ ليكون هو الفاعل والمحرك ، والمنشِّط للفعل الثقافي والحضاري، وبهذا تصبح الحداثة ممتلكة القدرة الكافية على تصحيح مسارها ، ونقْد ذاتها، وإعادة النظر في مبادئها ومسَلَّماتها.

وإجمالاً فإن **الباحث** يري أن الحداثة أفْضتْ إلى مجموعة من المفاهيم ، تعكس واقع المشروع الغربي، وذلك عَبْر تحطيم أو ترميم القديم، وحمْل لواء الحرية والاختيار ؛ من أجل إعلاء شأن الإنسان الفرد. فهي بذلك حداثة الفرد كونها ليست صادرة عن غاية مفروضة سلفاً، وإنما هي صادرة عن روح الإنسان وطبيعته ؛ ذلك لأن العلوم الإنسانية والاجتماعية المسلحة بالنظرة العقلانية للعالم ، هي وحدها التي يتعين على الإنسان أن يختار أهدافه في ضوئها، فكلما تعمَّق الإنسان في تحرير الحاجات ، تعمقت نظرته إلى نفسه، وحدثت هيمنة العقل ، وسيادة القانون. **إذن يبقي هنا السؤال : ما أسس الحداثة وآثارها في القيم الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر ؟ هذا ما يتناوله الباحث فيما يلي :**

المبحث الثاني: أسس الحداثة وآثارها في القيم الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر

إذا كانت تعريفات الحداثة قد اختلفت من مفكر إلى آخر ، طبقاً لاختلاف وجهات النظر ، إلا أن الحداثة تمتلك أسساً وعناصر ترتكز عليها وترتبط بها، وتساعد في سرعة انتشارها وقدرتها في الاستحواذ على فكر غيرها ؛ وبالتالي تعددت تلك الأسس، **الأمر الذي يجعلها تنعكس على القيم الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر وهو ما يتناوله الباحث فيما يلي :**

---

(١) محمد آركون : الإسلام والحداثة، التبيين، العدد ٣ ، الجمعية الثقافية الجاحظية، الجزائر، ١٩٩٠ ، ص ٢٢١.

(٢) محمد محفوظ : الإسلام والغرب وحوار المستقبل، ط ١ ، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٨، ص٣٣.

أ – أسس المنهج الحداثي.

كل باحث في موضوع الحداثة، والمسار الطويل الذي تدرجت فيه ، يجد نفسه محكوماً بضرورة الوقوف عند : أسس نشأتها ، وتَشكُّلها ، وتَطوُّرها ، وسرعة انتشارها ، ونفوذها ، وقدرتها في الاستحواذ على فكر غيرها. لذا يتناولها **الباحث** ويلخصها في **الأسس التالية :**

أ – العقلانية. **ب – الذاتية** **ج – الحرية.**

١ - العقلانية : (١)

ما زال الاعتقاد سائداً بين الباحثين بأن هناك تلازُماً وترابُطاً بين الحداثة والعقلانية، حتى أصبح البحث في الحداثة يستوجب الخوض في العقلانية، وكل بحث في العقلانية يُقرَن بصورة واضحة ومباشرة بالحداثة، حتى قيل : **الحداثة العقلانية.** أو **عقلانية الحداثة.** ومادام العقل هو المجال الذي يتحرك فيه الخطاب الحداثي بكل مستتبعاته، وهذا أمر لا يمكن الشك فيه، فالعقلانية هي مفتاح الحداثة ، وروح الإنسان الحديث ، بعد انتشار حالة العبث والفوضى، وترك العالم عرضة للصدفة ، والهوى ، والخرافة، كما كان عليه الحال في العصور الوسطى. فها هو الإنسان الحديث ينظر، ويتأمل، وينفذ، ويبسط سلطته ، ويستبد، ويحدد لكونه ذاتاً عاقلة، فهو الوحيد الذي يُبرز وجود الأشياء ويعللها، وعلى هذا الأساس تعتبر الرابطة الحميمة بين الحداثة والعقلانية أمرا بديهياً، وينتج عن ذلك ، نزع الطابع السحري والوهمي عن العالم، وإزالة التصورات العتيقة، وتعويضها بثقافة علمية عاقلة. "وعلى هذا فالفكر الفلسفي في المناخ الكلاسيكي الغربي ، قد أسَّس حداثته بمحاولة إعادة الاعتبار إلى العقل ، وإثباته من ناحية، وباستبعاد اللاعقل بجميع مظاهره من ناحية أخرى، باعتباره منبع الفساد ، والتشويش ، والخراب... وعلى هذا فالعقل مفتاح الحقيقة ، والأسطورة مخبأُها. وبالعقل يستطيع المرء أن يسيطر على ما تخفيه الأسطورة، وأن يكشف وظائفها ؛ لفهم مقاصدها " (٢)

---

(١) كانت العقلانية– ولا زالت – محور اهتمام العديد من الدراسات في الشرق والغرب ومنها :

– جون كوتنغام : العقلانية فلسفة متجددة ، ط ١ ، مركز الإنماء الحضاري ، حلب ، سوريا ، ١٩٩٧.

– سالم يفوت : العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة ، ط ٢ ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٩.

(٢) فتحي التريكي ، ورشيدة التريكي : فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ١٩٩٢ ، ص ٦٩.

لقد تأسست الحداثة على إعطاء أهمية للعقل، بحيث يكون أساساً لكل نشاط علمي ومرجعاً لكل معرفة، ومن شأنه أن يحدد علاقته بذاته، أو بوجوده الداخلي، وأيضاً يحددها بوجوده الخارجي، فيرى **هيجل** أن من شأن الإنسان الحديث النظر في الآفاق وفي نفسه، وإن عمل هو على إزالة غربة الذات في الطبيعة ، وغربة الطبيعة في الذات. (١)

كما أن تحرير العقل لا يعني بالضرورة تقدم العقل والمعرفة فحسب، إنما يصطحب معه تقدم الحريات العامة، وتنظيم حياة الفرد والجماعة في المجتمعات البشرية ؛ من أجل تحقيق الغايات الإنسانية، ونجد فيما سبق أن **رضوان جودت** يُلح في مؤلفه صدى الحداثة ، على الارتباط الوثيق بين الحداثة والعقلانية ؛ فيقول : " إن المشروع الغربي للحداثة لم يقتصر على تاريخ تقدم العقل، الذي هو – أيضاً – تقدم الحرية والعدالة، وتاريخ هدم المعتقدات، والانتماءات والثقافات التقليدية، وإنما أراد أن ينتقل من الدور الأساسي المعترف به للعقلانية ، إلى فكرة أوسع، هي فكرة مجتمع عقلاني يحكم فيه العقل، لا النشاط العلمي والتقني فحسب، بل حكومة البشر وإدارة الأشياء، فالحداثة تصور المجتمع على أنه نظام يخضع للعقل ، بوصفه الأداة الوحيدة لتحرير الطبيعة الإنسانية من جميع السلطات المحيطة به، وبوصفه أيضاً المبدأ الوحيد لتنظيم الحياة الفردية والجماعية ؛ من أجل تحقيق التجرد من كل تحديد للغايات النهائية " . (٢)

يستنتج **الباحث** مما سبق أن العقلانية هي المقومة الأكثر أهمية في فكر الحداثة، حيث قامت الحداثة على تحرير العقل من كل سيطرة عليه، وإعطائه أهمية عظمى بحيث يكون التفكير العقلي هو أساس كل تقدم ومعرفة ؛ مما يؤدي إلى تعميق قيم الحرية العامة الخاصة بالفرد والجماعة.

٢ ـ الذاتية : (٣)

إن القول بالأساس الذاتي للحداثة ، لا يقل وزنا عن القول بأساسها العقلي ، فالفكر الحداثي أعاد تشكيل نظرة الإنسان إلى ذاته ، كذات مستقلة ، " فهي مقر ومرجع الحقيقة واليقين، وهي المركز والمرجع الذي تنسب إليه الحقيقة لكل شيء... أي تنصيب الإنسان ككائن مستقل وواع، وفاعل ومالك للحقيقة.

---

(١) محمد الشيخ : فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨ م، ص٢٥.

(٢) رضوان جودت زيادة : صدي الحداثة ؛ وما بعد الحداثة في زمنها القادم، مرجع سابق، ص ٣٥ .

(٣) محمد الشيخ ، ياسر الطائري : مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، ط ١ ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٦ ، ص ١٢.

تبلورت الحداثة في فكرة تحرر الفرد من كل القيود الذاتية ؛ لتحقيق ما يطمح إليه من تطور أو تحول دون تلبية رغباته ؛ لذلك فالأساس الذاتي للحداثة ، لا يختلف عن أساسها العقلاني في الأهمية، كما أن الحداثة تعطي الأولوية للذات، فهي أعادت للإنسان ثقته في فكره وحقه، فأصبح له الحق في تقرير أعماله ، بما أنه فرد ذو طبيعة حرة وعاقلة، ويظهر اعتماد الحداثة على الذاتية في أعمال **ديكارت** الذي وجه الفلسفة الحديثة نحو الذاتية، فصار الإنسان جوهر صفته الفكر ، ولعل أبرز ملمح تَجلَّى فيه قيام الحداثة على الذاتية ، كان في أعمال **ديكارت** ، الذي وجَّه الفلسفة الحديثة نحو الذات. فمع الكوجيتو **الديكارتي** أصبحت فيه الذات المفكرة مركزاً ومرجعاً لكل حقيقة، وتبلورت ثقافة عقلانية لتشكل الأرضية، والإيديولوجية المؤسسة لفكر الحداثة، " فالفلسفة ابتداء من **ديكارت** أصبحت تحليلاً للوعي ، وملكاته وقواه، فوعْي الإنسان بذاته ، أساس كل فكر لديه. وانطلاقا من الوعي – وحده – يستطيع المرء أن يقوم بوصفٍ لظاهرات العالم، وانطلاقا من الوعي – وحده – نستطيع أن نحدد ما يجب أن نعتبره موجودا حقاً. "[١] ومن ثم تم توجيه الفكر الغربي " وِجهةً جديدة نحو تحقيق غايات ذاتية أنانية، كان الفكر الفلسفي الغربي الحديث ، يصبو للتخلص من استبداد الكنيسة، وسيطرة الباباوات ، وطغيانهم باسم الدين، فاختلط بذلك العقل واللاعقل، سواء أكان ذلك على المستوى النظري المحض، أم على المستوى العلمي التطبيقي ؛ ليمتد هذا الخلط بعد ذلك إلى الأخلاق ، والسياسة ، والاقتصاد ، والاجتماع ، دون حدود تحده ، أو قيود تقيده. "[٢] هذا وقد ترتب على الإيمان بمبدأ الذاتية – كوجه آخر للحداثة بعد العقلانية– أن أصبح الوجود قابلاً للمعرفة ، وأعلن الإنسان بموجب هذه المعرفة سيادته، " فثمرة انتصار الحداثة هي تحرير الروح ، واستقلالية الذات البشرية، وتقابل الإنسان مع نفسه كذات واعية، وسيدة، ومريدة ، وفعالة . "[٣] فمنذ نهاية القرن الثامن عشر، لم يهتم خطاب الحداثة في الغرب ، إلا بموضوع واحد – رغم تعدد التسميات – وهو الإنسان وفاعليته.

٣ -الحرية :

إن القول بالحرية كأساس للحداثة لا يقل قيمة عن القول بأساسَيْتن : العقلانية ، والذاتية. إذ يمكن القول بأن الحداثة هي الحرية. فكما نظرت الحداثة إلى العالم نظرة ملؤها العقل ، واعتبار الذات، فقد عمدت – كذلك – إلى جعل الإرادة البشرية أساس بناء المجتمع،

---

(١) عثمان أمين : ديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ١٩٦٩، ص ٢٨.

(٢) سالم القمودي : الإنسان ليس عقلا، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠١، ص ٨٥.

(٣) على حرب : الماهية والعلاقة، ط ١ ، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٨ ، ص ٢١٤.

والدولة الحديثة، فالحرية في الفكر الحداثي هي جوهر الكائن البشري، وغاية وجوده، وهي شرط لتحقيق الكمال ، والخُلُق الذاتي، والأكثر من ذلك هي الشرط الضروري للحصول على مشروعية الفعل الأخلاقي، والاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي... وأول من حقق مبدأ الحرية فلاسفة الحداثة وروادها، ابتداء **من ديكارت** حينما ربط كُنْهَ الفكر بالإرادة، وأوسطه تحقق مع **ليبنتز** (١٦٤٦ – ١٧١٦) الذي عمم مبدأ الإرادة، وجعل من كل كائن مريدًا، ومنتهاه مع **كانط** الذي جعل من الإنسان الكائن الحر بامتياز، وجعل من الحرية مقدرة الإنسان على التشريع لنفسه، وذلك من دون سند خارجي ، أو عون موضوعي. هذه الأفكار وغيرها كانت بمثابة البذور الأولى لنشأة المشروع الحداثي الغربي، والذي كانت الحرية صُلبَه ونواته، فنشأ بذلك المجتمع الحديث الذي هو مجتمع الطبقات المفتوحة ، والدولة الحديثة هي دولة المواطنين الأحرار، دولة الدستور ، دولة حرية الاعتقاد. وبذلك أصبحت الحرية هي المحور الذي تدور من حوله كل التصورات.

والحرية ليست مسألة نظرية تثار في الأذهان من أجل البحث فيها فلسفيا بأبعاد ميتافيزيقية، كما كان سائدا في عصور ما قبل الحداثة ، بل الحرية مسألة عملية تطبيقية ، تتجسد في مختلف طبقات المجتمع الذي ابتغى من الحداثة سبيلا لحياته " فالوعي بالحرية لا يجري في عالم الفكر المجرد، بل في مؤسسات وتنظيمات ترافق الثقافة المُظهِرة لفكرة الحرية وتتفاعل معها، وهكذا تتألف حضارة الحرية من ثقافة الحرية، ومن مؤسسات الحرية، وتتطور على الدوام من جيل إلى جيل، لا بتأثير التفاعل بين نشاط الثقافة ، وإيقاع المؤسسات – فقط – بل بتأثير التحولات داخل الثقافة، وداخل المؤسسات أيضاً. " [١] وأبرز مظهر تجلت فيه الحرية كأساس للحداثة كان في المجال السياسي، وتحديداً في الفعل الديمقراطي ؛ فالديمقراطية كنظرية أو كممارسة تُعَد نتاجا للمشروع السياسي الحداثي. إذ لا يمكن التفكير في العمل الديمقراطي ، خارج الأرضية الفلسفية والسياسية الحداثية، وتكفي مراجعة كيفية تَشكُّل التجربة الديمقراطية في تاريخ الفكر والممارسة السياسية في الغرب ؛ لنتأكد من المواكبة الحاصلة ضمن هذا التاريخ، بين المرجعية الفلسفية والحداثية ، وتجلياتها في الفضاء السياسي ، والاجتماعي ، والثقافي ، كفضاء ديمقراطي.

---

(١) ناصيف نصار : باب الحرية انبثاق الوجود بالفعل، ط ١ ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ، ٢٠٠٣ ، ص ٨١.

ب - أثر الحداثة في القيم الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر.

لقد ألقت الحضارة الغربية بالإنسان العربي في دوامة من القلق والضياع ، وعجزت عن تحقيق سعادته وأمانه ، واستبدلَت ذلك بأن قذفت في نفوس الناس الخوف والجزع، وأمام هذا الخطر الداهم كان لزاماً على الفكر الإسلامي الوقوف في وجه النموذج الغربي، وذلك بطرح مفاهيمه وقيمه ، والكشف عن زيفها وفسادها ، وذلك بتقديم منهج يتناغم مع الطبيعة الأخلاقية للإنسان، مستمَد من أصول الشريعة الإسلامية، ويُعَد بمثابة المخرج الآمن من الأزمات التي تكابدها الإنسانية جَرَّاء اتباع النهج الحداثي. فالنظرية الأخلاقية الإسلامية غايتها ترشيد أفكار الإنسان ، وأفعاله ، وممارساته، وإكسائها بُعْدا دينياً وأخلاقياً، يدفع به إلى التحكم فيما يترتب على التقدم من نتائج وإمكانات، وفي الوقت نفسه يقيه من الفساد في الأرض، والعدوان على الذات الطبيعية، وهو ما يمكن أن نصطلح عليه باسم : الاعتدال في التقدم العلمي – التقني ؛ من أجل غايات روحية ، أكثر منها مادية– وهذا ما عبر عنه **مارتن هيدجر** في نقَده للتقدم العلمي التقني : " إن الاستعمال الجيد للتقنية على أنها وسيلة ، هو النقطة الجوهرية في هذه المحاولة ، لهذا نريد أن نتحكم في التقنية ، ونوجهها لصالح غايات روحية ، نريد أن نصبح سادة عليها، إن إرادة السيادة هذه تصبح أكثر إلحاحا ، كلما هددت التقنية أكثر بالانفلات من مراقبة الإنسان. " (١)

ومن أجل هذا عمد الإسلام إلى سد الثغرة بين العلم والأخلاق، وإحداث توازن بين عنصري الروح والمادة ، وأخلاقية الحياة والعلوم. فالإسلام لا يفرق بين العقيدة ، والعلم ، والتقنية. بل على العكس فإنه يوحِّد بينها في بنية واحدة متماسكة، كما لا يفرق في البحث عن القوانين والأسباب ، والبحث عن الغايات والمعاني، ولا بين القوة التي توفرها لنا التقنية ؛ للسيطرة على الأشياء ووجوب استعمالها كوسيلة لعبادة الخالق. ولهذا يجب تقديم الغاية الروحية قبل المادية في أي بحث علمي تقني. فإن كل تقدم مادي يتطلَّب تقدُّما روحيا. **لا شك – كما سبق – أن للحداثة أثراً في الواقع الإسلامي ، ولكن كيف ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا في العالم العربي الإسلامي ؟ يقول الجابري : " نحن نعتقد أنه ما لم نمارس العقلانية في تراثنا ، وما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره ، فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا ، حداثة ننخرط بها – ومن خلالها – في الحداثة المعاصرة العالمية ، كفاعلين وليس كمنفعلين.** (٢)

---

(١) مارتن هيدجر : التقنية الحقيقة، الوجود، ترجمة محمد سبيلا ، وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٥، ص ٤٥.

(٢) محمد عابد الجابري : التراث والحداثة، مصدر سابق ، ص ص ١٧ ـ ١٨.

إن للحداثة أثراً كبيراً في الواقع العربي الإسلامي ، ولذلك لا يمكننا أن ننكر أثر قيم الحداثة، ومبادئها في العالم الإسلامي الذي مازالنا نشهده باستمرار حتى اليوم ؛ حيث استطاع رجال الحداثة أن يتركوا أثراً خطيراً في واقعنا، إلا أن الجمهور العربي الإسلامي ، يختلف عن الجمهور الغربي من حيث همومهم، ومشاكلهم، وبواعثهم، وأفكارهم الدينية والسياسية ؛ فالعقل العربي يتلقي بواعث الحداثة بطريقة عقلانية محدودة ، لما لديه من قيود فكرية ودينية تحتم عليه هذا ؛ وبذلك يمكن القول : إن طريقة تلقي الأبحاث العلمية تختلف من العقل الأوروبي إلى العقل العربي. إلا أن العالم الإسلامي شهد فترة زمنية كان فيها مجموعة من المفكرين الذين تبنوا فكرة الحداثة، وعملوا على ترسيخها في عالمنا العربي ؛ كي يساعدنا هذا على التقدم والرقي، وتحقيق نهضة عربية لمواكبة التغيرات الحضارية الأوروبية ، حتى يكون للعالم العربي المقدرة على مواجهة الاستعمار من قِبل الغرب ، سواء أكان استعماراً للأرض أم للفكر.

يوضح ذلك **جورج قرم**، حيث يقول : " إن المثقفين العرب الذين درسوا اللغات الأوروبية، واطلعوا على التيارات الفلسفية الكبرى، وبشكل خاص التيارات الرافضة للتقدم الصناعي الديمقراطي، وقد تأثروا – أيضاً – بهذه التيارات الثقافية والسياسية الرجعية الطابع، أيْ التي تظهر الحنين إلى زمن ولَّي دون رجعة، ولا عجب إذن أن يدخل هؤلاء المثقفون جدلية الأصالة والحداثة ، التي كانت تمزج الفكر الأوروبي في الفكر العربي، الذي كان يجابه تحدي الحداثة الأوروبية وتفوقها ؛ لذلك أخذ مفهوم الحداثة طابعاً ملتبساً يفيد الإعجاب والتوق إلى الحصول على محتوياتها، ويثير الرفض، والاشمئزاز، وكره الأوروبي المتفوّق والغازي للأراضي العربية طوراً آخر ". (١)

هذا ويدل على ذلك ابتداء البعثات إلى الخارج مع تزايد نشاط الإرساليات ؛ لفتح المدارس الأجنبية في البلاد ؛ فقد أرسل محمد على الطلبة المصريين إلى أوروبا حوالي سنة ١٨١٣م، وما بعدها، فاتجه فكره أولاً إلى إيطاليا ؛ لتعليم المصريين الفنون العسكرية، وبناء السفن. أما أول بعثة علمية كبرى فقد أُرسلت إلى فرنسا في يوليو عام ١٨٢٦م، فقد تلقي أعضاؤها العلوم والفنون في المدارس الفرنسية بإشراف السيد جومار، ثم توالت البعثات التي حققت أهداف التغريب بجدارة . (٢) يقول **صبري حافظ** : إن العربي لم يختر العبور إلى

---

(١) جورج قرم : تحديات الحداثة العربية، مهرجان جبلة الثقافي، سوريا، ٢٠١٠م، ص ٤.

(٢) مفيدة محمد إبراهيم : عصر النهضة العربية بين الحقيقة والوهم، ط ١، دار مجدلاوي للنشر، عمان، الأردن، ١٩٩٩م، ص ١١٤.

الحداثة، ولكنها فرضت عليه، مؤكداً أن العبور بدأ برحلة " **الطهطاوي** " في كتابه تخليص الإبريز في تلخيص باريز. [١] فقد عاد **رفاعة الطهطاوي** في أوائل القرن التاسع عشر من بعثته ؛ ليدعو إلى التبعية المطلقة لأوروبا. [٢] لذلك جاء معتقداً في كتابه أن الكمال في بلاد الفرنجة، واعتبر أن الإسلام لا شيء بالنسبة لقوتهم وثورتهم وبراعتهم، وبدأ يدعو المسلمين إلى عالم جديد من الأفكار الاجتماعية والسياسية. فقد كان الطهطاوي أول المنبهرين بالحضارة الأوروبية من المبعوثين، إلا أنه بالتأكيد ليس آخرهم. [٣]

من هنا نجد أن الكثير من المفكرين الذين اعتنقوا فكرة الحداثة ، عملوا بها على تطوير العقل العربي ، ورسوخ العقلانية الفكرية في الوطن العربي، فلم يقتصر النهوض الفكري الحديث على يد **رفاعة الطهطاوي** ، فهناك الكثير من الذين اعتنقوا الفكر النهضوي؛ فنجد مفكرا آخر بجانب " رفاعة الطهطاوي " تمسك بفكره الحداثة ألا وهو **خير الدين التونسي** في أقوم المسالك، لنلاحظ اتفاق كل منهما مع كثير من مفكري النهضة العلمية في عدم الاكتفاء بالعلوم الشرعية، وضرورة الأخذ عن الآخر، ولكن جاء الاستعمار ليحصر مشروع الحداثة العربية في جدلية الأنا والآخر، دون جدلية الحاضر والماضي ؛ مما أدي إلى انفصام المشروع العربي التحديثى عن جذوره وحتى عن لغته.[٤]

كما نجد **أن الجابري** قد اعتبر العقلانية الغربية قد سخَّرت العلم لتدمير البشرية بدلاً من خدمتها، وبهذا تكون قد انحرفت عن إطار الحداثة التي وجدت من أجلها، وارتبطت بها، بل وجعلت للحداثة وجهاً آخر هو تطوير وسائل التدمير ؛ فيقول في هذا : " خرجت العقلانية الأوروبية عن طورها في كثير من المجالات، فسخرت العلم والتكنولوجيا، الذين يفرض الموقف العقلاني أن يكونا في خدمة حرية الإنسان وحقوق الشعوب، سخرتهما لإنتاج وسائل التدمير الجماعي والفردي ، والمضي في تنويعها وتطوير أدائها، فكان رد فعل الاتساع الطبيعي والحداثي في آن واحد هو التمرد على هذا التنوع العقلاني لهرم الحداثة العقلانية."[٥]؛ إلا أن حروب تصفية الاستعمار ، أظهرت أن الشعوب العربية قادرة على

---

(١) صبري حافظ : جدول الرؤى والمتغايرات ؛ دراسات ومتابعات لندوات الأدب والعقل العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٣٠٨

(٢) عدنان على رضا النحوي : تقويم نظرية الحداثة، مرجع سابق ، ص ١٢٦.

(٣) مفيدة محمد إبراهيم : عصر النهضة العربية بين الحقيقة والوهم، ط ١، دار مجدلاوى للنشر، عمان، الأردن، ١٩٩٩ ، ص ـ ص ١١٤ ـ ١١٥.

(٤) صبري حافظ : جدول الرؤى والمتغايرات ، مرجع سابق، ص ٣٠٩.

(٥) محمد عابد الجابري : التراث والحداثة ؛ دراسات ومناقشات، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٩١، ص ١٨.

صنع التاريخ، وتنتظرها مهمة أخرى هي تقوية بناء دولة القانون، وتكوين مواطن عربي معاصر حريص على روحه وجوهره، ورافض لسيطرة المادة على كل مجالات حياته، إلا أننا بحاجة إلى إدراك متطلبات الوقت ، والعصر ، والزمن ، والمتغيرات. كما أن وعود تخليص الإنسان العربي من التخلف ، والانطلاق به نحو التقدم والتطور الحقيقي، لم تزل تعانى صعوبات داخلية وخارجية تحول دون تحقيقها ؛ فهناك صعوبات سياسية تتمثل في الممارسة القائمة على الشورى والديمقراطية، وتطبيق الحريات العامة، وتكوين ثقافة سياسية تدعم احترام الرأي الآخر ، واختيار الشعوب للمسئولين والبرامج السياسية.(١)

لقد وقعت مشاريع الحداثة في العالم الثالث في مشكلة عدم المقدرة على التعامل مع المنجزات التقنية ، والتعامل معها يكون بصورة سحرية وغير علمية، فلم ينجح مشروع الحداثة العربي في تغييب الطبيعة كقوة سحرية غير مفهومة، بل واستخدام التقنية ؛ لإعادة إنتاج ما يسميه بالمخيال ما قبل التقني الجمعي، ولهذا فإن إهمال العقل العربي لتعميق الوعي التكنولوجي، وانعدام الممارسة العقلية هي التي تحول دون تحقيق الحداثة العربية بشكل حقيقي.(٢) كما أشار **الجابري** إلى أن بعض مدعي الحداثة عندنا ، يرفعون شعار الديمقراطية ، مع رفضهم للعقلانية ، بدعوى أنها تفرض النظام ، وتقيد الحرية، فهم بذلك يقلدون بعض فرق تيار الحداثة في الغرب في دعواهم ، غافلين الفرق بيننا وبينهم ؛ فالعقلانية في الغرب هيمنت على جميع مظاهر الحياة الجماعية والفردية، وهيمنت على العلاقات والتصورات، وعلي الفكر والسلوك، كما أن التنظيم العقلاني للاقتصاد وللإدارة، وأجهزة الدولة ومؤسساتها قد انعكس أثره في الحياة بأسرها.(٣)

من هنا نجد أن المفكرين العرب يرون أن الاستعمار أدى إلى عدم وجود حداثة عربية، وإلي انعدام وجود ممارسة عقلانية فكرية ؛ وأنهم يرون – أيضاً – أن تحقيق الحداثة لا يمكن أن يكون دون استعمال العقل، فالحداثة حركة اجتماعية ناتجة عن نشوء علاقات جديدة بين البشر، يحتل فيها الجسد مكانة رئيسة، كما أنها مرحلة مميزة في حوار الإنسان مع الطبيعة تتسم بثلاثة مقومات أساسية. **أولها : العقل والاعتماد على السببية**، والمنطق الرياضي، وملاءمة الوسائل للغايات، **وثانيها : الشرعية العلمية، والحوار التقني مع الطبيعة** بغية الهيمنة عليها **ثالثها : الديمقراطية** بما تنطوي عليه من اعتراف بالرأي الآخر،

---

(١) مصطفي الشريف : الإسلام والحداثة ؛ هل يكون غداً عالم عربي ؟! ط ١، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩، ص ص ٢٤ – ٢٥

(٢) صبري حافظ : جدول الرؤي والمتغايرات، مرجع سابق، ص ٣١١.

(٣) محمد عابد الجابري : التراث والحداثة، مصدر سابق ، ص ١٨.

وعدم احتكار الحقيقة، والإيمان بنسبيتها ؛ لذلك شهدت الساحة العربية تغيرًا ملحوظاً في المجال الأدبي ما بين عالَم قديم، و بزوغ عالَم جديد بعد الحرب العالمية الثانية وبين ميلاد التيار الواقعي الجديد في الشعر والنثر والرسم، وتقلص نفوذ الكتابة الرومانسية، ومعركة النقد الواقعي حول الدلالة الاجتماعية للأدب، وظهر ذلك في كتابات نجيب محفوظ.(١) فالحداثة الأوروبية بالرغم من أنها جعلت العرب يتطلعون إلى النهوض والتقدم، إلا أنه يؤخذ عليها ما ذهبت إليه من استخدامها السيء لوسائل التطور، وجعلت منها وسائل لتدمير الشعوب الإنسانية، واستعمار الشعوب العربية، وغير العربية من الشعوب التي لم تواكب التقدم بعد ؛ وبالتالي كان التمرد على الحداثة وانتقادها من قِبل الكثير من المفكرين ، هو رد الفعل المناسب على ذلك. ففي المجال الثقافي فإننا نلاحظ أن الإبداع لا يلبى كل احتياجات المجتمع، وأن الثقافة تعانى من السطحية، والعاطفية والذاتية، وغلبة الطابع التجاري ، نتيجة التأثر بالعالم الحديث، وفى الجانب الاقتصادي تبدو أغلبية الدول العربية، وقد انقلبت من النظام الاشتراكي أو التقليدي ، إلى ليبرالية غير متحكمة في هذا النمط ومنطقه، دون أن تقيم هذا النموذج على القيم الأصيلة. (٢) **لذلك سيعرض الباحث فيما يلي بعضاً من النماذج التي تأثرت بالحداثة الأوروبية :**

نجد هنا **جورج قرم** الذي يقوم بوصف ظهور الليبرالية في الفكر العربي نتيجة التأثر بالحداثة والعقلانية الأوروبية، وظهور معالم النهضة والتغيير العربي، بأنه صعود الفكر الليبرالي العربي ، حيث استعرض فيه فكر الشخصيات الثقافية العربية خلال هذه النهضة : الأدبية، واللغوية ، والسياسية ، والاجتماعية. ويشير محتوى الفكر في هذه الحقبة، إلى تقبل واسع للعديد من قيم الحداثة العربية ، خلال هذه النهضة الأدبية ، واللغوية ، والسياسية ، والاجتماعية. ومنها بشكل خاص المساواة في المواطنة ، ومساواة المرأة بالرجل، والحكم الديمقراطي البرلماني، ونشر العلم ، ومحو الأمية ؛ للدخول في العصر الحديث.(٢) " إن الممارسة في العالم العربي ، تلح على أن الفرد يمر – حتماً – عن طريق تحرير المجتمع، وإن حرية الفكر مرتبطة بالحرية السياسية، وهذه الحرية الاجتماعية والاقتصادية كلما توسعت الممارسة، وعمت التجربة، انتشرت المقولة الماركسية ، على حساب المقولة الليبرالية، أولاً كدعوة سياسية، ثم كنظرية فلسفية بعد أن يعاد ربط تلك المقولة بجذورها ".(١)

---

(١) صبري حافظ : جدول الرؤي والمتغايرات، مرجع سابق، ص ص ٣١٠، ٣١٢.

(٢) مصطفي الشريف : الإسلام والحداثة ؛ هل يكون غداً عالم عربي ؟!، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٣) جورج قرم : تحديات الحداثة العربية، مرجع سابق، ص ٦.

(٤) عوض بن محمد القرني : الحداثة في ميزان الإسلام ؛ نظرات إسلامية في أدب الحداثة، دار هجر للطباعة والنشر، ط ١، القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٠٩ .

فقد جاء **طه حسين** ليعبر عن فكرة حداثية جديدة تتماشى مع الشرق، إلا أنه لم يستخدم لفظ الحضارة للتعبير عنها، وعدم استخدام لفظ الحداثة لم يقلل من فكرته ، ولا يعنى غيابها ؛ وذلك لأنه دعا دعوة عقلانية تنويرية في جوهرها ، شأنها في ذلك شأن كل الدعوات التنويرية التحررية الكبرى في حداثة أفكارها ، دون الاهتمام باستعمال الكلمة.[١] فلم يقدم أطروحته الحداثية في صيغة تحليل نظري مجرد، أو معالجة فلسفية مستقلة، شأنه في ذلك شأن الكثير من المفكرين العرب المعاصرين الذين اعتنقوا هذه الفكرة، فالحداثة عنده مشروع فكري تنويري متكامل ، يقوم بتحديث العقول العربية، وعقلنة مؤسسات الدولة والمجتمع.[٢]

يقول **طه حسين** : " أريد أن أسلك في هذا النحو من البحث ، مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة ، أريد أن أصنع هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه **ديكارت** للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر. والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج ، هي أن يتحرر الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً ، والناس يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر، فقد كان من أخصب المناهج، وأحسنها أثراً، وأنه قد جدد العلم والفلسفة...، وأنه هو الطابع الذي يمتاز به العصر الحديث ". حيث وجد أن منهج " ديكارت " ليس خصباً في العلم والأدب فحسب، وإنما هو خصب في الأخلاق والحياة الاجتماعية أيضاً ، وأن الأخذ بهذا المنهج ليس حتماً على الذين يدرسون العلم ويكتبون فيه وحدهم، بل هو حتم على الذين يقرأون أيضاً.[٣]

كما أنه يوضح أن طريق النهضة واضح ، بنية مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء، وهى أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم ؛ لنكون لهم أنداداً وشركاء في الحضارة خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يُحب منها وما يكره، وما يستحسن منها وما يعاب. كما يري **طه حسين** : " أن عقول أبائنا وأجدادنا كانت شرقية محافظة لجوهرها عن طبيعة العقل الأوروبي، إلا أننا وضعنا في رؤوس أبنائنا عقولاً أوروبية في جوهرها وطبيعتها، وفي مذاهب تفكيرها، وفي حكمها على الأشياء.[٤]

---

(١) فيصل دراج : ما بعد الحداثة في عالم بلا حداثة، مجلة الكرمل، عدد ٥١، ١٩٩٧، ص ٦٤.

(٢) محمد برادة : مفهوم الحداثة عند طه حسين، ضمن كتاب دراسات مغربية، ط ٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، السعودية، ١٩٨٧، ص ٢١٩.

(٣) طه حسين : في الأدب الجاهلي، ط ١٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧، ص ص٦٦ ـ ٦٧، ٦٩ ـ ٧٠ .

(٤) طه حسين : مستقبل الثقافة في مصر، مرجع سابق، ص ٥٤.

نجد هنا أن عقلانية **طه حسين** ترتبط بالتاريخ العربي عامة، والأوروبي خاصة، ويأخذ بالعقلانية الديكارتية ومنهج الشك النقدي ليس لمجرد القراءة فقط، وإنما إعجاباً منه بفكرة العقلانية الجديدة في الفكر لتحديث الأفكار والمجتمع ؛ رغبة منه في إصلاح الركود العربي، وتحقيق نهضة عربية مواكبة للحداثة الأوروبية ؛ للوصول إلى موكب الحضارة.

ومن هنا يري **الباحث** أن للحداثة أثراً كبيراً في بلاد العرب المسلمين، فقد انبهروا بها إلى الحد الذي يتعلمون منها كل جديد ، وأن يستخدموا أفكارهم ، ويُعمِلوا عقولهم في كيفية نقل معالم تلك الحداثة فقط ؛ لكي يواكبوا التطور والتحديث ، والعودة بما تعلموه إلى بلادهم، فقد اعتقدوا أن البلاد العربية لا قيمة لها بجانب البلاد الأوروبية، وأن الشعوب العربية في حالة تأخر وركود عن الغرب، وأنهم بحاجة إلى تحرير الإنسان العربي من عوائق التقدم ، وصعوبات التأخر الحضاري والفكري، وأن إهمال العرب للممارسة العقلية هي التي تحول دون تحقيق حداثة عربية معاصرة بشكل حقيقي ؛ فكان أولى بالعرب ـ أن ينتبهوا إلى ما تركه لهم أسلافهم من تراث، بدلاً من أن يقوموا بتقليد الغرب في مناهجهم الفكرية، ويعملوا على تطوير التراث وتحديثه، واستخدام عقلانيتهم في شتى مجالات حياتهم العملية والعلمية للنهوض بوطنهم العربي من خلال أفكارهم الذاتية دون الاعتماد على غيرهم. ويري **الجابري** ضرورة أن نسعى إلى " بناء علاقة بين تراثنا والفكر العالمي المعاصر ، بشكل يحقق لنا ما ننشده منه ، فلنتعامل مع تراثنا على أساس فهم داخله، ومع الفكر العالمي المعاصر على الأساس نفسه ـ أيضاً ـ ؛ فنبنى لأنفسنا فهماً عميقاً موضوعياً للجانبين ؛ مما يساعد على الربط بينهما في اتجاه تحديث أصالتنا، وتأصيل حداثتنا "[١]

كما أن حضارة هؤلاء الغربيين لم تنشأ من تلقاء نفسها، ولكنها قامت على أكتاف حضارات أخرى ؛ فيقول **عبد المجيد الشرفي** في الحداثة الأوروبية مؤكدا على ذلك : " بأنها النمط الحضاري الذي نشأ منذ النهضة الأوروبية...، هذا النمط الحضاري لم ينشأ من فراغ، بل استفاد من كل الحضارات والثقافات التي سبقته، والحضارات التي سبقته مباشرةً هي الحضارة الإسلامية، مثلما استفادت الحضارة الإسلامية من الحضارة اليونانية، ومن حضارات الشرق الأدنى، كالحضارة الفرعونية في مصر، والحضارة الآشورية في الشام، والحضارة البابلية في العراق."[٢] يريد **عبد المجيد الشرفي** هنا أن يثبت لنا أن الحضارات

---

(١) محمد عابد الجابري : حوار المشرق والمغرب نحو إعادة الفكر القومي العربي، مرجع سابق، ص ص ٧٤ ـ٧٥.

(٢) عبد المجيد الشرفي : الثورة والحداثة والإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢، ص ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

الغربية ، استفادت من الحضارة الإسلامية والعربية الشرقية القديمة، إلا أن بعض المفكرين لم يهتموا بذلك ، وجعلوا الثقافات الأوروبية – فقط – نُصْبَ أعينهم، ولم يستخدموا العقل في البناء الفكري، بل اعتمدوا على النقل فقط. فيقول **زكي نجيب محمود** في اعتماد أسلافنا على العقل في حياتهم الدنيوية : " إذا نظرنا إلى الإسلام ، لوجدنا أن منطق العقل كانت له الأولوية عند الباحثين المسلمين ، على اختلاف الميادين التي يجولون فيها " .[١]

كما يري **الجابري** أنه لا يمكننا إقامة مشروع فلسفي فكري ، إلا إذا تعاملنا مع التراث؛ فيقول : " لا اعتقد أنه بالإمكان قيام مشروع فلسفي عربي، أو عقلانية عربية ، دون أن تكون مؤسسة على التعامل العقلاني النقدي مع التراث، وطبعاً يجب أن يتم الشيء نفسه مع الفكر العالمي المعاصر، أي ألا نترك الهيمنة للفكر الغربي، وإنما يجب التعامل معه بمثل هذا المنهج وهذه الروح النقدية، فكما يجب أن نقرأ تراثنا في تاريخيته، فيجب أن نقرأ تراث الغير – أيضاً – في تاريخيته، ولو كان حاضراً ".[٢] فالتراث الإسلامي مليئ بالفكر الذي يدعم التجديد والتطور ، حيث يرحب الإسلام بحركة العقل البشري نحو اكتشاف أسرار الطبيعة، والسيطرة عليها، وتذليلها لخدمة الإنسان، لأنه الكائن المكرم ، الذي سخر الله – تعالى – له ما في السماوات، وما في الأرض، ودعاه إلى إعمار الأرض، وما أُودِعَ فيها من طاقات وأسرار، فيقول تعالى : ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴿١٥﴾ ﴾[٣]

إن **الجابري** يري أن : " الصراع في الفكر العربي الإسلامي ، لم يكن بين الدين والعلم، كما كان الشأن في أوروبا، حيث وقفت الكنيسة موقفاً عدائياً قمعياً ضد النظريات العلمية الجديدة، بل كان صراعاً سياسياً تمارسَ فيه السياسة بواسطة الدين، وإن غياب العلم في الصراع الذي شهد الثقافة العربية الإسلامية، وحلول السياسة محله ، هو الذي حال دون تطور الفكر العربي إلى فكر حديث، على غِرَار ما جرى في أوروبا ؛ لأنه كان طرفاً في الصراع، وما كان له أن ينتصر لو كان غائباً عن الصراع ، كما كان الشأن في الثقافة العربية ".[٤] فقد اتجه علماء الطبيعة والفلسفة في الإسلام إلى كشف أسرار الطبيعة، وكانت بحوثهم تمارَس بحرية ، طالما أنها لم تصطدم بالوحي الإلهي، وبعيدة عن الخوض في

---

(١) زكي نجيب محمود : الإسلام والنظرة العقلية، مجلة الهلال، القاهرة، ١٩٧٩، ص ١٨.

(٢) محمد عابد الجابري : التراث والحداثة، مرجع سابق ، ص ص ٢٥٨ ـ ٢٥٨.

(٣) سورة الملك، الآية : ١٥.

(٤) محمد عابد الجابري : التراث والحداثة، مرجع سابق ، ص ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

أسراره ؛ فالإسلام بذلك يقبل فكرة الحداثة والعقلانية في السيطرة على الكون والطبيعة، واستثمار كنوزهما، وطاقاتهما، وقوانينهما. واعتبار ذلك ميداناً مفتوحاً لحركة العقل البشري[١]، كما يري **حسن حنفي** في ذلك أن الإسلام قد رفع قيمة العلم، وحض على النظر في الفكر والعلم، ووجه الإنسان إلى الطبيعة ؛ للسيطرة على قوانينها، كما يهدف الإسلام إلى تحرير المجتمعات الإنسانية من الطغيان، والاستماع إلى صوت العقل، ومقاومة كل سيطرة على الأجسام والأرواح. [٢] وبهذا يرفع **محمد عابد الجابري، وحسن حنفي** سيطرة الكنيسة على المعتقدات الفكرية، ويبينا أن الإسلام على النقيض – تماماً – في تحريره للعقل ؛ لكي يحلق في سماء الفكر، لينهض بالعلوم، ويرقى بالأمم.

كذلك يقول المفكر الفرنسي **جاك بيرك** مخاطباً العرب : " لقد أقنعتني الدراسة المتعمقة للقرآن الكريم بالمكانة الكبيرة التي يفسحها دينكم للعقل البشرى. " [٣] ويتفق معه في الرأي **أحمد ماضي** ـ رئيس الجمعية العربية للفلسفة ـ قائلاً : " إن القرآن والحديث يدعوان بإلحاح إلى إعمال العقل ". [٤] فالتراث الإسلامي حافل بكل أنواع التجديد والتطوير والتنوير، إلا أن **الباحث** يأخذ على بعض المفكرين أنهم أغفلوا الجانب التطبيقي للوصول إلى التجديد، فإننا إذا نظرنا إلى رسولنا الكريم ﷺ، فإننا نجده قد اهتم بالعلم وتطبيقه ؛ لينهض بأمة القانون، وأول دولة في الإسلام ؛ لذلك يجب على جمهور العلماء الذين يقررون ويثبتون أحقية الاهتمام بالتراث العلمي الإسلامي الذي تركه لنا أسلافنا، أن يتجهوا إلى تطبيق أفكارهم في تطوير التراث ؛ لتحقيق نهضة تتماشى مع عصرنا الحالي، وتواكب التقدمات الأوروبية، وحداثة عربية قائمة على حضارة إسلامية، فيقول **عبد المجيد الشرفي** : " نحن لا نعيش الحضارة العربية الإسلامية في أي شيء، نحن نعيش الحضارة الحديثة التي نشأت في الغرب وأصبحت كونية،... فالحضارة هي مجمل المنجزات المعنوية، أي أن الحضارة الحديثة تشمل : الاختراعات العلمية، والتصنيع، والتقدم المعرفي، والاكتشافات، وكذلك مناهج التفكير ، والقيم التي تبلورت في عصر الأنوار، وعلي رأسها العقلانية ". [٥]

---

(١) السيد صدر الدين القبانجي : الأسس الفلسفية للحداثة، بدون دار نشر ، دون تاريخ، ص ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠.
(٢) حسن حنفي : الوطن والعروبة والإسلام ؛ قراءة مصرية لعلال الفاسي، جريدة الحياة، لندن، ١٩٩٣.
(٣) جاك بيرك : مقابلة أجراها في مجلة الأهرام، دمشق، سوريا، ١٩٩٥.
(٤) أحمد ماضي : معالم في الطريق لسيد قطب، دورية : قضايا فكرية، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٤٣.
(٥) عبد المجيد الشرفي : الثورة و الحداثة والإسلام، مرجع سابق، ص ١٠٨.

المبحث الثالث : عوامل الارتقاء بالقيم الأخلاقية في ظل الآثار السلبية للحداثة:

إن قيمنا الأخلاقية لا تتحقق بالعزلة والتقوقع داخل الذات، ولا تُطمَس، ولا تندثر إذا تواصلت مع غيرها، واستفادت مما يحيط بها، فنحن نفقد شخصيتنا عندما نتحول إلى تابعين للآخرين، نفقدها عندما نستهلك ولا ننتج، عندما نقلد ولا نجدد، عندما نتلقى ولا نعَدِل أو نضيف أو نطور. (١) وهكذا فإن الاعتراف بقدرة الثقافة على التأثير والتواصل ، يعد شرطاً أساسياً لإقامة الحوار ، بل وللنهوض. فالقول بأن هناك ثقافة مركزية ، أو ثقافة قوية، وأخري ضعيفة، قول متهالك ، يتبناه المناصرون لثقافة العولمة، وليس للثقافة العالمية، فثقافة العولمة ، تعنى تعميم الثقافة الأمريكية على العالم، وهى بهذا الشكل نفى للآخر وله خصوصيته، أما الثقافة العالمية، فهي الارتفاع بالخصوصية إلى مستوى عالمي، فالعالمية هي النظر إلى الآخر، والعطاء، والحوار. (٢)

إن مشروعنا الحضاري لا قيام له بغير الإسلام والعروبة، والواقع أن خيارنا الحضاري لم يُحسم بعد، وبالتالي فإن مشروعنا الحضاري لم تتضح معالمه على أرض الواقع، وفي التصور العربي للحوار بين الحضارات، كما لو كنا ما زلنا نبحث عن طريق، وأننا على غير ثقة في كفاءة ما نملك في تحقيق الخلاص المنشود، كما أن النهضة الحضارية الحقيقية ، لا تقوم إلا على مشروع حضاري مستقل ، يرتكز على الدعائم الأساسية للمجتمع، والتي تشكل خصوصيته، وتتصل بينابيعه وجذوره، **فالحضارة الغربية ما زالت موصولة بينابيعها الثلاثة: المسيحية الكاثوليكية . في الأخلاق، والقانون الروماني في الحقوق السياسية، والتقاليد الإغريقية في الفكر والفن.** وهناك قاعدة ينبغي أن ننتبه إليها ونتشبث بها، وتتمثل هذه القاعدة في أن خصوصية كل مجتمع ، لابد أن تنعكس بشكل أو بآخر على مشروعه الحضاري، وأي إخلال بهذه القاعدة بالاستعارة، أو التزوير، أو الترقيع، لابد وأن تشكك في جدوى ذلك المشروع، وفي مصداقيته ، فضلاً عن أنها تجرح أمانته في التعبير عن الواقع الذي يتعامل معه. (٣)

نعم قد تُصاب أمةٌ في لحظةٍ من تاريخها بالكبوة في قيمها الأخلاقية، فتنتكس حركةُ التقدم فيها، وربّما تنقلب على أعقابها، فَتَذْوِي فيها روحُ الإبداع ، وتَسْكن حركتُها وتسقُط، بعد

---

(١) معن زيادة : معالم على طريق تحديث الفكر العربي، مجلة عالم المعرفة، العدد ١١٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٧، ص ٥٨.

(٢) محمد عابد الجابري : العولمة والهوية الثقافية، مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٢٨، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ص ١٧.

(٣) فهمي هويدي : أزمة الوعي الديني، ط ١، دار الحكمة اليمنية، صنعاء، ١٩٨٨، ص ص ٤٤ ـ ٤٥.

أنْ كانت في قلب صنّاع الحضارة ، والمدنية ، والتاريخ. ذلك ما حدث للأمة العربية ومشروعها الإسلامي في تواريخ مختلفة من العصر الوسيط ، فعلى الرغم من أننا – نحن العرب – نمتلك ماضياً زاخراً من الإنجازات، ولدينا من الثقافات ما يؤهلنا إلى الصعود نحو العالمية، ويمكّننا من النهوض مرة أخرى ، مهما قابلنا من تحديات عصرية، إلا أننا انشغلنا ببريق الماضي ، بما يحويه من صفحات قديمة مشرقة، دون التطلع للمستقبل، ودون استغلال هذا الماضي، والحث على معرفته ودراسته بطريقة عقلانية ؛ ليكون دافعاً لنا نحو المستقبل الذي يحقق النهوض، ويجعلنا نواكب الحداثة التي يشهدها العالم اليوم.

١ - تجديد الخطاب الديني والتأكيد على أهمية القيم الأخلاقية:

إن السؤال المطروح الآن: **كيف السبيل إلى تكسير طوق الهيمنة الغربية دون الوقوع في فخ التغريب** ؟ لقد دُشِّنت أعمال كثير من المفكرين العرب والمسلمين ، كمحاولات للإجابة عن هذا السؤال وغيره ، وعلى رأسهم **طه عبد الرحمن** – وهو الذي يقدِّر **الباحث** آراءه – التي أكد فيها أنه لا سبيل للخروج من آفات التغريب إلا إذا تمكنت الأمة الإسلامية من الإجابة عن أسئلة زمانها ، حيث يقول : " ولهذا استقر عزمنا على إبراز الروح الخاصة التي تؤمِّن للأمة المسلمة حق الاختلاف في فكرها عن الأمم الأخرى، ولو كانت أشد منها بأساً، كما تدفع عنها ذرائع الذين يرومون حرمانها من هذا الحق. " (١)

إن المسلمين – اليوم – عليهم واجب تثمين ما يمتلكونه من مقدرات حضارية من شأنها أن تغدق على البشرية كل أنوع النعم ، إن دور المسلمين مزدوج، فعلاوةً على ضرورة صدهم للغرب المهيمن، فعليهم – كذلك – إيقاظ الفكر الكوني ، بما فيه الفكر الغربي ، وتذكيره بحاجة الحداثة إلى رقيّ أخلاقي يدفع ما ظهر وما يظهر من آفات ومفاسد، وهذا ما سعى **طه عبد الرحمن** إلى الكشف عنه في روح الحداثة. حيث يقول : " كما أننا نأخذ من ثقافة الآخرين ، ونحتاج إلى البقاء على الأخذ منهم، فكذلك ينبغي أن نعطيهم من ثقافتنا ما لا يقدرون على تحصيله بأنفسهم، بل أن نُحوِجَهم إلى هذا التحصيل ، متى واصلنا تَمَلُّك أسبابهم ، وتوسمْنا بها في الكشف عن جوانب من ثقافتنا ، تفيدهم في دفع الآفات التي دخلت اختباراتهم الحضارية. " (٢) لذا بسط **طه عبد الرحمن** نقده للحداثة الغربية في كتابه: سؤال الأخلاق باعتبارها حداثة وافدة جرفت كثيرا من العقول بما نُسِج حولها من أوهام،

---

(١) طه عبد الرحمن : الحق الإسلامي في الاختلاف الفلسفي، ط ١ ، المركز الثقافي العربي ، الدر البيضاء المغرب ، ٢٠٠٥ ، ص ١٧٣. بتصرف يسير.

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٨.

ووزعت الشكوك والانحلال وكأنها كائن عجيب يتصرف في الأشياء تصرف القادر الذي لا راد لقدره، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فهذا التهويل لظاهرة الحداثة أوقع المجتمعات التابعة المقلدة ، في تيه فكري بائن، وتخبُّط بارز في معاقلها، ولم تجد مَخرَجاً لها من حبائلها. فها هو المفكر **طه عبد الرحمن** يبسط في كتابه: روح الحداثة، رؤية جديدة بعيدة عن تقليد حداثة الآخرين ؛ التي هي في جوهرها تعمل على تدمير حقيقة الإنسان ؛ لافتقارها للأساس الأخلاقي، فهو بذلك يدعو إلى إنشاء فلسفة أخلاقية إسلامية معاصرة بديلة، وذلك بالاجتهاد في وضع لبناتها، وإقامة بعض قواعدها وفق رؤية منهجية تطبيقية تضاهي الفكر الغربي الحديث، وفي الوقت نفسه ، تعيد النظر في مقولاته وأطروحاته ، موازاة مع ذلك تفتح آفاقاً جديدة للنظر في أوضاع العالم العربي والإسلامي والخروج به من أزمته الحالية. فالأمة العربية والإسلامية تعاني اليوم من سقطة حضارية كبرى، كونها أصبحت تابعة لغيرها في كل شيء، ولا سبيل لها إلا بالنهوض، ومواجهة الأزمة، وهذا لا يتحقق إلا بالتمكن من آلية التحديث والبنية الفكرية من أجل الإبداع ، أي الإتيان بما يستشكله المسلم من واقعه ، ومن تراثه ، وهويته، ويبدع ما يضاهي به ما لدى غيره من أفكار ونظريات.

ومن بين النتائج المركزية التي استخلصها **طه عبد الرحمن**، أننا نتساوى جميعا في الانتساب إلى روح الحداثة، حيث لا يملك أهل الغرب روح الحداثة وآلية تطبيقها أكثر مما يملكها غيرهم، إذ هي ملك لكل أمة متحضرة، وبهذا فالحداثة ممكنة التطبيق في أكثر من مجال تداولي ، الأمر الذي يستوجب فيه التسليم بضرورة قيام حداثة إسلامية أصيلة ، نابعة من المجال التداولي الإسلامي. ويؤكد ضرورة الالتزام بجملة من الشروط الضرورية للتطبيق الإسلامي لروح الحداثة منها :

أ- الحرص على اجتناب آفات التطبيق المنحرفة لروح الحداثة ، التي وقع فيها أهل الغرب عن طريق مسلمات أضيفت إلى الخصائص الجوهرية لروح الحداثة، فحرفتها عن مقاصدها ، هذا التطبيق يتوصل في كثير من الحالات إلى نتائج مضادة للنتائج التي كان يتوخاها أصحابها ، أو يتوقعونها، أو يراهنون عليها.

ب- أن تكون الحداثة تطبيقاً داخلياً، إذ هي لا تنقل، فالحداثة لا تكون إلا من الداخل، وبناء على ذلك فإن كل أمة هي بين خيارين : إما أن تصنع حداثتها الداخلية، أو تكون بلاحداثة، فالحداثة المستوردة التي قصد بها ما هو موجود في بعض الدول الغربية،

ليست حداثة مطلقاً ، نظراً إلى أنه ليس تطبيقاً لهذه الروح ذاتها، وإنما تطبيق للتطبيق الغربي لهذه الروح، أي تطبيق من الدرجة الثانية.

ج- إن الفكر العربي الإسلامي مستغرق في تقليد واتباع الغرب الذي يؤسس حداثته على مقومات وقيم ، وعقائد ومفاهيم ودوافع وتاريخ، تختلف اختلافاً جوهرياً عن مقومات الحضارة الإسلامية وقيمها. يقول **عبد الحميد أحمد أبو سليمان :** " ولعل ما غاب عن هذا الموقف عدم قدرة النموذج العربي على النهوض بمقومات الحضارة الإسلامية، فالحل الأجنبي ما هو إلا مجموعة من الحلول المستوردة جوهرياً من التجربة الغربية الحديثة بكل أشكالها الفردية ، والشمولية ، والعلمانية ، والإلحادية. (١)

إن أهل التقليد والاتباع ، استلذوا التفلسف والتفكير ، والعمل على طريقة غيرهم، فهم يخوضون فيما يخوض فيه غيرهم، ويفتعلون أسئلة غيرهم، بل إن تلك الأسئلة البعيدة عن حقيقتهم قد استعبدتهم ، وأصبحت تؤرقهم، ولم يذهبوا إلى مساءلة ذلك التفلسف عند أهل الغرب ونقده على مقتضيات ثقافتهم، ولم يتمكنوا من مراجعة التصور الذي ساد فلسفة غيرهم، ولم يستطيعوا أن يأتوا بما يضاهيه انطلاقا مما يستشكلونه من واقعهم. فأهل التقليد من المتفلسفة المفكرين العرب قد اندفعوا إلى تقليد فلاسفة ومفكري الغرب ، واقتفوا آثارهم. وتعلقوا بأسباب لا تمت إلى أسبابهم ، فافتقدوا حاسة النقد لديهم. وتقلبوا في أطوار حياتهم من النقيض إلى النقيض ، والسر في ذلك: "قصور وسائلهم عن الإحاطة بدقائق وسائل من يقلدون "(٢) فنقاد التراث – مثلا – غلب عليهم التوسل بأدوات البحث التي اصطنعوها من مفاهيم الغربيين ، ومناهجهم ، ونظرياتهم ، فقلدوها "فما ملكوا ناصية تقنيتها، ولا تفننوا في استعمالها "(٣) وحين انقطعوا عن التراث جملة ، لجأوا إلى تراث الثقافة الغربية الحديثة ، مقلدين لمسالكه، متشبهين بأصحابه. فالنخب العربية والإسلامية ، تساوت في رؤاها للحداثة، وفي سلوكها حيال خط التقليد، إلا أن تقليداتهم لا تتخذ منحي واحداً، ففي حقل الممارسة الفكرية ، نجد فئتين من المفكرين : فئة تضم الذين يقلدون المتقدمين من المسلمين، أي أولئك الذين أخذوا بميراث السلف ، ويسميهم **طه عبد الرحمن** بالمقلدين المتقدمين. وفئة

---

(١) عبد الحميد أحمد أبو سليمان : أزمة العقل المسلم، ط ١ ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، ٢٠٠٣ ، ص ٢٩.

(٢) طه عبد الرحمن : حوارات من أجل المستقبل، ط ١ ، منشورات الزمن، دار الهدى للطباعة والنشر، المغرب ، ٢٠٠٠ ، ص ٨٧.

(٣) طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث، ط ٣ ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٧ ، ص ١٠.

تضم الذين يقلدون المتأخرين من غير المسلمين، أي مقلدي المتأخرين الذين انقطعوا عن التراث ؛ ليتواصلوا مع المنجز المعرفي لحداثة الغرب. ويبسط **طه عبد الرحمن** في شرح طبائع هذين الصنفين ليلاحظ أن الصنف الأول يروج بإسقاط المفاهيم الإسلامية التقليدية على المفاهيم الغربية الحديثة من مثل : إسقاط مفهوم" **الشورى** "على مفهوم "**الديمقراطية** "، أو مفهوم" **الأمة** "على مفهوم" **الدولة** "، أو مفهوم" **الربا** "على مفهوم "**الفائدة**" والنتيجة الإجمالية لهذا الإسقاط هي محو خصوصية المفاهيم الأصيلة. وظاهرٌ أن كلا الصنفين من المقلدين ، لا إبداع لديه، كون مقلدو المتقدمين ، يتبعون ما أبدعه السلف ، من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه ، ومقلدو المتأخرين ، يتبعون ما أبدعه الغرب ، من غير تحصيل الأسباب التي تجعلهم يبدعون ما أبدعوه. إن شرط التحرر من هذه الحداثة المقلدة ، وتحقيق الحداثة المبدعة ، هو الخروج من ضيق حداثة الزمان ، إلى سِعَةِ حداثة القيم ، أي الخروج من واقع الحداثة في تطبيقاتها الغربية المشهورة ، إلى روح الحداثة في قيمها الإنسانية ذات الاحتمالات التطبيقية اللا محدودة.(١)

إن العالم العربي – اليوم – يمر بمرحلة انتقالية من التخلف المادي إلى التقدم، وهذا لا يتحقق إلا بالتحكم في هذه المرحلة الانتقالية ؛ للوصول إلى هذا الهدف المنشود، مع مراعاة الثقافة السياسية لبلادنا باعتبارها الطريق الأفضل لتحسين مستوى الجماهير، ومشاركتهم في البناء. كما أن المرحلة الانتقالية من التخلف المادي إلى التقدم، هي أصعب مرحلة، ويجب أن نعترف بهذا ؛ لأننا ننتقل من أنموذج قديم إلى أنموذج جديد، والحداثة والتقدم تستدعى التكيف والتأقلم، وإصلاحات عقلانية تفادياً للفوضى، وعدم التوازن بين المجتمع التقليدي، وسرعة التغيير، كما أن التسرع والهرولة في البحث عن التقدم ، يؤدى بنا – حتماً – إلى عدم التمسك بالثوابت، وهذا يجعلنا أكثر ضعفاً إزاء النظام العالمي الجديد.(٢)

كما أن هزلية الإبداع التي تطبع ثقافتنا العربية ، قادت إلى فجوة كبيرة بيننا، وبين العالم المتحضر، توشك أن تتسع وبسرعة مخيفة، فالثورة العلمية والتكنولوجية ذات حلقات متصلة، وما أنتجته من معرفة – دون شك – منحت من يملك تلك المعرفة زمام قيادة البشرية في هذا العصر والعصور القادمة، بينما لازالت شعوبنا العربية تقع في تخلف رهيب، بل إن نظمنا التعليمية لا تجاري النظم التعليمية في الدول المتحضرة، فما يزال الكثير من

---

(١) طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر ، ط ١ ، الشركة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، لبنان ، ٢٠١٣ ، ص٨١.

(٢) مصطفى الشريف : الحداثة والإسلام ؛ هل يكون غداً عالم عربي، مرجع سابق، ص ٣٢.

مفكرينا ومثقفينا يتناقشون في أروقة الجدل العقيم حول قضايا لا يمكن أن تدخل عالم الحداثة ، ما لم نكن من الذين اهتموا بالأدوات الحضارية الجديدة، وفهموا قوانينها، وصاروا قادرين على صنعها، وتطور استخدامها. (١)

لذا إن الأمة العربية في حاجة ماسة إلى تجديد الخطاب الديني ، والتأكيد على أهمية القيم الأخلاقية ؛ أملاً في الوصول إلى تحقيق مستقبل يواكب تحديات الحداثة، إننا بحاجة إلى قيم أخلاقية تتضمن حلاً لتلك القضايا، وقد تكون تلك القضايا ليست جديدة على المناقشة في الفكر العربي، ولكنها لا تزال تسبب مشكلات حضارية تعرقل التجدد الحضاري والنهوض العربي، ولم يجد لها العقل العربي حلاً صارماً يتماشى مع حداثة العالم اليوم، وعقلانية ما توصلت له تلك الحداثة من أفكار، ونظريات، واكتشافات علمية، وحضارية.

٢ - التأكيد على قيمة وضرورة الوحدة العربية.

إن تحقيق الوحدة العربية هو بمثابة الدافع لنا نحو عقلانية مستنيرة تخلصنا من الاستعمار الفكري والثقافي الذي نمر به اليوم، وتخلصنا من ذلك الألم الذي نتج عن إحساسنا بالتأخر الحضاري الذي أحاط بنا، ويبعث في نفوسنا أملاً يساعدنا على النهوض، وتجديد حضارتنا العتيقة، وتحقيق حداثة عربية قادرة على مواجهة الحداثة الغربية الأوروبية المعاصرة.

تشير الدراسات العلمية الموضوعية إلى أنها لن تتحقق، ولن تُبنى حضارة، إلا من خلال الجهد العربي الموحد ؛ فالأمة العربية واقع حي موجود قبلنا، وقبل أفكارنا وأنظارنا، وهى الوقود الذي يعمل على خلق كيان عربي موحد. (٢) فالهدف الأسمى الذي ترمى إليه نهضتنا القومية هو خلق كيان عربي عام موحد المشاعر والآراء، مثقف العقول والأفكار، متماسك الأطراف والأجزاء، يتساوى أفراده في الحقوق والواجبات، ويتعاطفون في الآلام والآمال، ويتضامنون في السراء والضراء، وذلك بتعزيز الروح القومية، وغرس مبادئها في نفوس أبناء البلدان العربية، ثم ربط أجزائها ببعضها ربطاً وثيقاً يوحد اتجاه سياستها الخارجية، ويدرأ عنها الأخطار الراهنة، كما لا يكفى لتحقيق أهداف نهضتنا القومية مجرد المناداة بالفكرة القومية، والتبشير بمبادئها بين أبناء الأمة، ولا يكفى لتحقيق ذلك عقد بعض

---

(١) ضمد كاظم وسمى : الفكر العربي وتحديات الحداثة، إصدار عن منتديات ليل الغربة ، ٢٠٠٩، ص ص ٥٢ - ٥٣.

(٢) عبد الله عبد الدائم : القومية العربية والنظام العالمي الجديد، ط ٢، دار الآداب، بيروت، لبنان، ١٩٩٤، ص ٤٣.

الاتفاقات والتحالفات بين الحكومات القائمة في الأقطار العربية، دون القيام بنهضة قومية عامة، وإصلاح اجتماعي شامل يتناول شتي نواحي حياتنا : السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، والعمل على معالجة العلل والمشاكل التي يعانى منها العرب في مختلف أقطارهم، والتي تَحُول دون رقيهم وتقدمهم، وتعيقهم عن تحقيق أهداف القومية السامية، فما دامت أمم العالم قد استعملت الروح القومية كسلاح ، تستقوي به على الكفاح في ميادين التنافس والتنازع على البقاء، فلا مناص لنا إذا أردنا المحافظة على كياننا، والدفاع عن مُقدساتنا ، أن نقابل القوة بالقوة مثلها، ولكن لا لنستعمل تلك القوة بالاعتداء على غيرنا، بل لنصد الغير عن الاعتداء علينا. (١)

إن الرغبة في تحقيق الوحدة العربية هي هدف الكثير من المفكرين العرب ؛ للتخلص من التجزئة والانقسام الذي ألحقه الاستعمار بالبلدان العربية، ومازال يلحقه بها ، والذي نتج عنه استغلاله لكل خيرات وثروات الوطن العربي، واستغلال النفوذ للضغط على أبناء هذا الوطن لصالح القوة الغربية المهيمنة، ولكن باءت محاولة هؤلاء المفكرين نحو الوحدة بالفشل والإخفاق، إلا أن تحديات الحداثة الكونية التي تواجهها الحضارة العربية اليوم، جعلتها في حاجة إلى تلك الوحدة، وتحقيق بناء قومي وحدوي، يجعل من الوطن العربي أمة واحدة، قادرة على مواجهة تحديات الحداثة والعولمة التي تجتاح العالم ؛ لذا يرى **الباحث** أنه لا سبيل لنهضة أي أمة دون تحقيق وحدتها القومية ؛ فلو أمعنا النظر قليلاً ، لوجدنا أن الحداثة الغربية أوجدت الاتحاد الأوروبي الذي مثل قوة مهيمنة، وحقق حضارة غربية عتيقة، فلابد لنا أن نهتم بتطبيق وتحقيق تلك الوحدة العربية ؛ حتى يتسنى لنا تحقيق حداثة عقلانية، وإعادة بناء حضارة مضت، وأن يتم ذلك في إطار مشروع نهضة جاد التحقيق.

٣ - تحقيق العدالة الاجتماعية :

تعد العدالة الاجتماعية من القضايا المهمة التي يترتب عليها تحولات تاريخية مهمة، فهي أهم محور في الثورات، والانتفاضات، والحروب في التاريخ الإنساني، وفي القرون الأخيرة تشكلت الأنظمة الاقتصادية وفق رؤى خاصة حول مجمل محاور النشاط الاقتصادي، وكان من أهم هذه المحاور والتي كانت تعطي الصبغة الأساسية للنظام الاقتصادي: نظرية العدالة الاجتماعية، وآليات توزيع الثروات، وما ترتب عليها من تفاوت في الدخل، ومدى قدرة هذا النظام على إشباع الحاجات، وتحقيق العدالة الاجتماعية بين أفراد المجتمع.

---

(١) محمد مهدي كبة : قراءات في الفكر القومي ؛ القومية العربية فكرتها ومقوماتها، سلسلة التراث القومي، الكتاب الأول، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٩٣، ص ص ٦٦ ـ ٦٨.

عرفت العدالة الاجتماعية لدى العلماء المسلمين تحت مسمى التكافل الاجتماعي: "أن يتضامن أبناء المجتمع، ويتساندوا فيما بينهم ، سواء أكانوا أفراداً أم جماعات، حُكاماً أم محكومين، على اتخاذ مواقف إيجابية كرعاية الأيتام، ونشر العلم، وغيرها من الضروريات للمجتمع، بدافع من شعور وجداني عميق ، ينبع من أصل العقيدة الإسلامية ؛ ليعيش الفرد في كفالة الجماعة، وتعيش الجماعة بمؤازرة الفرد، حيث يتعاون أفراد المجتمع، ويتضامنون ؛ لإيجاد المجتمع الأفضل، ودَفْع الضرر عن أفراده ".[١]

كما قامت الثقافة العربية الإسلامية على العدالة الاجتماعية في العهد الوسيط، باعتبارها من أهداف النهضة، ومن مقوماتها، فليس لمجتمع أن ينهض من دون أن تكون العدالة الاجتماعية أساساً للنظام الاجتماعي فيه، وهي كناية عن تكافؤ الفرص في توزيع الدخل والثروة، ومقاومة كافة أشكال التفاوت الطبقي، والفقر، والتهميش، وتنمية علاقات التضامن والتكافل بين أبناء الوطن الواحد، وقد توارت العدالة الاجتماعية مؤخراً في ظل تطبيق النموذج الاقتصادي الليبرالي، وأصبحت مطروحة لمجرد تصحيح أخطائه، فتصبح بذلك حامية لليبرالية، ومسكناً للتمرد عليها، ولذلك يجب علينا أن نهتم بالعدالة الاجتماعية، وكذلك الممارسات المجتمعية التي تعززها وتدعمها ، حتى لا تكون نظرتنا إلى مسألة العدالة الاجتماعية نظرة مثالية، فبالنظر إلى العدالة الاجتماعية من منظور المشروع النهضوي، نجد أنه لابد من بنية ملائمة لملكية وسائل الإنتاج، ومنظومة سياسات يتعين اتباعها، والتفكير في آليات تسهل تجسيد العدالة الاجتماعية في الواقع العربي وتعززه، حتى يتسنى لنا الحصول على التقدم والحضارة التي نبتغيها، فنحن نجد أن الوطن العربي هو بحاجة إلى عدالة اجتماعية تطبَّق وفق فكر عقلاني ؛ حتى يتحقق التكافؤ في الثروات والدخول، وحتى لا تشعر فئة من الشعب بالفقر والحاجة، في حين تنعم فئة أخرى بالرخاء والترف.

كما وضع الإسلام نظاماً اقتصادياً واجتماعياً رائعاً واجه به المشكلات الاقتصادية وهو يحمى ثراء الغنى، ويحدد مصادره، ويمنع حرمان الفقراء ؛ لكي يكون ذلك النظام مواجهة عظيمة للمشكلات التي حيرت الناس عبر قرون من الزمان، ولكن سرعان ما تخلى المسلمون عن هذا الاتجاه ؛ فحصل الكثيرون على المال، وعانى الفقراء الجوع والحاجة.[١] فلقد جعل الله التكافل الاجتماعي من ضمن القواعد الأساسية في الإسلام، باعتباره حقاً من

---

(١) عبد الله علوان : التكافل الاجتماعي في الإسلام، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٥.

(٢) أحمد شلبي : موسوعة الحضارة الإسلامية ؛ المجتمع الإسلامي، ج ٦، ط ٩، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٢٣٠.

حقـــوق الإنســـان، فقـــال تعـــالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ مَّعۡلُومٞ ٢٤ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ٢٥ ﴾[١] فالتكافل الاجتماعي في الإسلام ، يتميز عن بقية الأنظمة التكافلية الوضعية ، بالنظرة الشمولية التي لا تقتصر على النواحي المادية في المجتمع، بل تشمل سائر المناحي الأدبية، والروحية من : حب، وتعاطف، وتعاون، وأمر بالمعروف، ونهي عن المنكر[٢] فعدالة توزيع الثروة، والدخل في الاقتصاد الإسلامي هي جزء من العدالة التي يقيم عليها الإسلام مجتمعه ؛ لأن عدالة الإسلام تتم على كل المستويات، وتشمل كل جوانب الحياة الإنسانية ومقوماتها، وليست مجرد عدالة اقتصادية محدودة.[٣]

بهذا نجد النظام الإسلامي مختلفاً عن كل الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية التي وُجِدَتْ في العصر الحديث والمعاصر، فنجد النظام الرأسمالي يقوم – أساساً – على دافع المصلحة الشخصية، ويمثلُ سعي مُلاك وسائل الإنتاج لتحقيق أقصى ربح ممكن، فالمصلحة الشخصية هي الصورة الأساسية في إدارة النشاط الاقتصادي للمجتمع الرأسمالي، ومن هنا يأتي اعتراف النظام الرأسمالي بالحاجات، واهتمامه بها في حدود ما تسهم به في تحقيق الأرباح لهذه الفئة، وذلك بغض النظر عن درجة إلحاحها.[٤] لذا هُمِّشت أنشطة، ومجالات ، رغم أهميتها لمجموع الناس وآحادهم ؛ لأن الحاجة في السوق ليس لها قيمة ، إذا لم ترافقها قوة شرائية، ومقدرة نقدية.[٥]

أما بالنسبة للنظام الاشتراكي ورؤيته للحاجات وتحديدها ، فقد أدرك أهمية الحاجات بشكل عام، وبدورها الفعال في تحديد نمو المجتمع وتطوره، ولذا فإن النظام الاشتراكي الذي يمثل ـ في تصور دُعاتِه ـ المرحلة الأولى للشيوعية، يسعى للتحكم في تطور المجتمع، ويحاول دفع نموه نحوها بسرعة، ويستعين بمفهوم الحاجات في هذا الصدد، ويستند النظام

---

(١) سورة المعارج : الآيتان، ٢٤، ٢٥.

(٢) محمد الصالح : التكافل الاجتماعي في الشريعة الإسلامية، دار العبيكان، الرياض، السعودية، ١٩٩٣، ص ص ١٧ ـ ١٨.

(٣) عطية عبد الواحد : حق الفقراء المسلمين في ثروات الأمة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٣١.

(٤) عبد الله عبد العزيز عابد : مفهوم الحاجات في الإسلام، بحث مقدم للمؤتمر العالمي الثاني للاقتصاد الإسلامي، جدة، السعودية، ص ١٣.

(٥) صالح الصالحي : الحاجات الأساسية في الاقتصاد الإسلامي، ندوة السياسات الاقتصادية في إطار النظام الإسلامي، العدد ٣٦، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، الجزائر، ١٩٩٠، ص ٢٠٩.

الاشتراكي في تحديده لمفهوم الحاجات إلى الفلسفة الماركسية[١] والذي يقوم بتحديد الحاجات وترتيبها ، وتوجيه الموارد المتاحة لإشباعها، وهو جهاز التخطيط الذي يقوم المشرفون فيه بتحديد احتياجات المجتمع من سلع وخِدْمات، بناءً على الفلسفة الماركسية، وبغض النظر عن أن هذه الفلسفة المادية قد أثبت التاريخ فشلها لمخالفتها المعقولوما فُطِر الناس عليه، فإن تحديد هذه الاحتياجات لم يكن منضبطًا، فقد كان يتم الاهتمام بأنشطة اقتصادية واجتماعية وثقافية، رغم أنها لا تُشبع الاحتياجات الأساسية للمجتمع، وبالعكس قد نجد مجالات حيوية مهمشة.[٢] فمن الثابت أن العقيدة الإسلامية لا تدعو إلى مثالية المساواة المصطنعة بين الناس، فالإسلام يوفر عددًا من الأدوات التي يمكن من خلالها إعادة تحقيق العدالة الاجتماعية، وإزالة التفاوت الكبير بين أفراد مجتمعه.[٣]

إننا بحاجة إلى أن نقدم للبشرية النظام الاجتماعي والاقتصادي، الذي يعتمد أولاً على الرابط القوي بين الأفراد ، كمقدمة لفكرة العدالة الاجتماعية وتحقيق التكامل والعدالة المنشودة، وما أحوجنا إلى نظام اقتصادي عادل كالنظام الإسلامي، يعادل توزيع الثروة الاجتماعية، عن طريق الزكاة ، وتوزيع صور العدالة الاجتماعية على الفقراء والمحتاجين، وحفظ الثروة المالية والإنتاجية، وردْع بقية الأفراد عن الانحرافات، وقطْع دابر الجريمة، وضمان أن يعمل الأفراد بجد وفي استقرار. كما أن سبيل تحقيق الرفاهية لشعوبنا العربية يكمن في أن تُحْسِنَ الدول العربية توزيع الثروات بين أفراد شعوبها، بحيث لا ينعم فيها البعض، ويُحرَم البعض الآخر، وأن يحسن الأفراد استخدامهم للثروات ، بحيث لا يستخدمونها فيما يضرهم، أو يترتب عليها إشباع حاجات ضارة.

---

(١) عبد الله عبد العزيز عابد : مفهوم الحاجات في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٣.

(٢) صالح الصالحي : الحاجات الأساسية في الاقتصاد الإسلامي، مرجع سابق، ص ص ٢١٠ ـ ٢١١.

(٣) Ausaf Ahmad , Macro Model of Distribution in an Islamic Economy, J. Res. Islamic Econ., Vol. 2, No. 1, 1984 , P. 5

نتائج الدراسة

بعد أن تناول الباحث أهم القضايا الأساسية الخاصة بأثر الحداثة في القيم الأخلاقية في الفكر العربي المعاصر ؛ دراسة تحليلية نقدية ، خرج من بحثه هذا ببعض النتائج ، يري – من وجهة نظره – أن من أهمها ما يلي:

١- **اتضح للباحث من خلال هذه الدراسة** أن ظهور مصطلح الحداثة في اللغة الأجنبية كان تعبيراً عن فترة نهوض في الحياة الفكرية والأدبية، وظهر كدليل على كل ما هو حديث في المجالات الحياتية، كما أن ظهور المصطلح فى اللغة الأجنبية قبل العربية جعل من الكلمة العربية " الحداثة " ترجمةً للمصطلح الأجنبي. أما فى اللغة العربية، فعلى الرغم من اختلاف عرض اللغة للمصطلح في المعاجم العربية، إلا أن لفظة الحداثة تتبع من مصدر لغوى واحد يشير، إلى فعل التطور والتجديد والابتداع، وهو وصف لما هو حديث وجديد، ويدل على بداية شيء جديد، واستحداث شيء لم يكن له وجود، ولم يعرف له الأوائل عهداً.

٢- إن الحداثة لا تقتصر على مفهوم واحد بعينه، ولا تقتصر على مجال واحد، ولكنها تتشعب إلى مفاهيم متعددة تشمل جميع المجالات الحياتية، وهى عبارة تختلف من مفكر إلى آخر حسب نشأته وبيئته، والظروف المحيطة به، كما أنها تعتبر صيغة تدل على التطور الحضاري الذي يعارض صيغة التقليد، ومن ثم فهي تبديل للثقافات القائمة والتقليدية للخروج إلى ثقافات جديدة حضارية.

٣- إن أراء الفلاسفة والمفكرين قد تباينت حول مفهوم الحداثة، فكل ينظر إليها حسب معتقده وثقافته ، فمنهم من نظر إليها على أنها مذهب عصري، ومنهم من نظر إليها على أنها نظرية أدبية، ومنهم أيضاً من فسرها بالعصرانية أو المعاصرة، وبالتالي فهذه الآراء النظرية التي ذكرها وعرضها المفكرون تختلف عن المعنى الواقعي الذي نعيشه ونشعر به. أما الحداثة في الخطاب الإسلامي فتعنى غالباً التحديث، وكذلك التطوير العلمي والتكنولوجي، ولكن المناقشات الإسلامية الكلية للحداثة تركز على القضايا الأساسية للعقلانية ، والعلمانية ، والديمقراطية.

٤- إن الحداثة بمفهومها العربي هي استخلاص لفكر غربي ناهض يتخذ طابع الحياة الفكرية والثقافية العربية ؛ مما أدى إلى فقدان جزء من مدلوله الذي وجد من أجله، وظل يستخدم على أنه نزعة إصلاح للقديم فى المجالات السياسية والاجتماعية

والثقافية ، وغيرها، مما يعمل على تطوير المذاهب الفكرية وإعادة تشكيل البناء الاجتماعي. وبما أن الحداثة هي مقطع زمني ؛ فهى بهذا تتطور وتتجدد وفقا للصيرورة الزمنية والتاريخية للمجتمعات. ويتضح – كذلك – أن كلمة حداثة بهذا تعبر عن مرحلة انتقالية لما هو جديد، والخروج عن القديم والمألوف، والتمسك بنزعات حداثية قائمة على إصلاح ما هو قائم بالفعل، وذلك نتيجة لما شهدته أوروبا من الخضوع لبعض الأفكار التي سادت العصور الوسطى من سيطرة الكنيسة، ورسوخ الفكرة العلمية والأدبية في الأذهان، وعدم الحياد عنها، حتى وإن كانت غير صحيحة أو ثُبتَ عكسها ؛ فظهر المفكرون والفلاسفة الحداثيون الأوروبيون ليصوغوا فكرة الحداثة بتطوير علمهم وأدبهم و فكرهم.

٥- إن للحداثة أثر كبير في الواقع العربي الإسلامي لما لها من تقدم وازدهار، ولذلك لا يمكننا أن ننكر أثر قيم الحداثة، ومبادئها في العالم الإسلامي الذي مازال نشهده باستمرار حتى اليوم ؛ حيث استطاع رجال الحداثة أن يتركوا أثرا خطيرا في واقعنا. إلا أن الجمهور العربي الإسلامي يختلف عن الجمهور الغربي من حيث همومهما ومشاكلهما وبواعثهما وأفكارهما الدينية والسياسية ؛ فالعقل العربي يتلقى بواعث الحداثة بطريقة عقلانية محدودة لما لديه من قيود فكرية ودينية تحتم عليه هذا ؛ وبذلك يمكننا القول : إن طريقة تلقى الأبحاث العلمية تختلف من العقل الأوروبي إلى العقل العربي. إلا أن العالم الإسلامي شهد فترة زمنية كان فيها مجموعة من المفكرين الذين تبنوا فكرة الحداثة والعقلانية وعملوا على ترسيخها في عالمنا العربي، كي يساعدنا هذا على التقدم والرقى، وتحقيق نهضة عربية لمواكبة التغيرات الحضارية الأوروبية ؛ حتى يكون للعالم العربي المقدرة على مواجهة الاستعمار من قبل الغرب سواء كان استعماراً للأرض أم للفكر.

٦- كما توصل الباحث – من وجهة نظره – من خلال دراسته إلى أن أسس الحداثة قد ارتكزت على ثلاثة عناصر: العقلانية ، والذاتية ، والحرية.

٧- إن من عوامل الارتقاء بالقيم الأخلاقية في ظل الآثار السلبية للحداثة – من وجهة نظر الباحث – تتمثل فيما يلي :

أ- تجديد الخطاب الديني والتأكيد على أهمية القيم الأخلاقية.

ب- التأكيد على قيمة وضرورة الوحدة العربية.

ج- تحقيق العدالة الاجتماعية.

٨- **ومن النتائج الهامة التي توصلت إليها الدراسة** أن الأمة العربية الإسلامية ، ظلت متماسكة البناء الحضاري، متألقة في سماء الإبداع والعطاء، ممثلة نموذجًا فريداً للنظام الذي يحقق للإنسان إنسانيته، ويحفظ له كرامته ، ويضمن له فعالية بنائه في مجالات التقدم، ولم يتحقق هذا إلا بفضل ذلك المنهج الحضاري الشامل، الذي لم يترك صغيرة ولا كبيرة مما يحتاجه الإنسان في مسيرته الحضارية إلا هيأها له، ولكن أتى عليها حين من الدهر وجدت نفسها وقد ولى عنها ذلك المجد الزاهي، فذلك العهد من الحضارة قد انقضى ، فتخلفت وتأخرت، وحلت بها الأزمة. بينما نهض غيرها.

٩- إن موضوع العلاقة بين الماضي والحاضر الذي يمكن أن نقترب منه من خلال سؤال التراث والمعاصرة، أو الشرق والغرب، أو الأنا والآخر ، أو الإسلام والغرب، ليس موضوعا سهلا. كما أن العلاقة ليست علاقة بسيطة ؛ لأنها تقوم – في تقديرنا – على انعدام الثقة بين هذه الأطراف المختلفة .فكثيرا ما يكون المدخل لمناقشة هذه المسألة الشائكة عند الكثيرين على نحو متقابل بين ثقافة عربية أصيلة لها تكوينها الخاص، وبين ثقافة أوروبية غازية أو وافدة ، والحل يكون، إما بالتحصن بثقافتنا الأصيلة، أو بتخطي هذه الثقافة عبر الثقافة الأوروبية المتقدمة. وأحيانا تكون من خلال محاولة الجمع بينهما عبر اختيار أفضل ما في كليهما .

١٠- كما توصل **الباحث** إلى أن المشروع النهضوي الذي نريدهُ للأمة العربية هو منظومة مترابطة من الأهداف ، تتصل الواحدة منها بالأخرى اتصالاً تلازمياً. وكما في كل منظومة، لا يقبل العنصر الواحد من المشروع النهضوي عزلاً أو فصلاً أو مركزيةً ، دون تغيير مجمل المنظومة ، والمعنى العميق الذي يؤسسها. فالعناصر جميعها مترابطة ، ويقوم بينها تحديد متبادل، ولا يمكن إدراكها إلا في منظوميتِها. وترجمة هذه الرؤية سياسياً أن المشروع النهضوي هذا لا يقبل النَظر إليه بمنطق الأولويات ؛ لأن هذا المنطق هو الذي كان مسئولاً، فيما مضى عن اعتماد هدف معين ، أو أهداف بعينها ، على حساب أخرى.

١١- إن محاولة إيجاد مصالحة بين الحداثة والإسلام ، من خلال التصرف في الثوابت الإسلامية واعتبارها ذات صفة تاريخية هي محاولة باطلة ؛ لأنه لا يوجد تصادم منذ البدء بين الحداثة والإسلام، إنما القراءة الخاطئة للحداثة هي التي افترضت ذلك التصادم.

١٢- إن خصوصية عالمنا العربي في علاقته بتاريخه الموغل في القدم ، وحاضره الذي لا يمكن إغلاقه عن العالم المعاصر ، تجعل عمليات التحديث والحداثة في أقطارنا العربية ، عملية مركبة، تهدف إلى تحقيق أهداف ثلاثة في آن واحد : **أولها**، إزاحة المعوقات الموروثة عن سلبيات الماضي. **وثانيها**، المواجهة الجسورة لمشكلات الحاضر في كل المجالات. **وثالثها**، تسريع إيقاع العمل ؛ لتدارك الهوة التي تفصل بين عالمنا العربي وعالم التقدم الذي أضحى يعيش أزمنة ما بعد الحداثة .

١٣- إن الأخذ بالأنموذج الغربي، وتعميم أخلاقياته، واتخاذها أداة للتغيير الذي يُفرَض من الخارج، وفرضها كقيم عالمية على الشعوب التي تتعامل بها، وخاصة الشعوب العربية ؛ يؤدى إلى التفكك، وتحليل النسيج الاجتماعي، ويعوِّق عملية التطور والبناء الذاتي ؛ لأنها تعيد تشكيل الواقع الاجتماعي والفكري لدى هذه الشعوب على شاكلتها، حيث ارتبطت الثقافة بالهيمنة والتسلط، ذلك أن تعميم الحضارة الحديثة على شَكَل تعميم مشاعر الإحباط، والحرمان في كل المناطق الجديدة، وبقدر ما أصبح الفصل بين الثقافة الغربية والحضارة الراهنة صعباً، ارتبطت الثقافة بالهيمنة والسلطة والعنف، وأصبحت تثير ردود أفعال معادية في أكثر مناطق العالم غير العربي، ولعل هذا ما زاد في صعوبة الربط بين الثقافات المهمشة، مصدر المقاومة والمعارضة، والحضارة الحديثة، وجعل الحوار مستحيلاً بين الشعوب الشمالية والجنوبية.

١٤- ليس الحوار بين المسلمين والغرب في عصرنا الحالي حواراً تفاعلياً ، يسمح بأن يؤثر كل طرف في الآخر، مع احترام ثوابته، وإعلاء قيمه وأهدافه، وربما يصاحب الطرف الغربي، خاصة السياسي منه درجة من إلقاء اللوم في مجمله على أخطاء المسلمين، التي هي في النهاية سبب الأزمات المتتالية ، بين الحضارة الغربية والإسلامية. فهناك عدم تكافؤ واضح بيننا وبين الأطراف الأخرى في الحوار، من حيث التنظيم والموارد المعبأة، والأدوات المستخدمة، ومن ثم ففي حالة إذا ما انخرطنا بالفعل في حوار مع الآخر، فإنه لا يمكن أن يكون إيجابياً، ولا أن يسفر عن نتيجة إيجابية من وجهة نظرنا. إذن فعلى فلاسفة العرب ومفكريهم أن يبذلوا قصارى جهودهم في سعي دؤوب ؛ لتأسيس حداثة عربية إسلامية تساير روح العصر الذي نعيشه وفقاً لمفاهيمنا وتشريعنا ؛ حتى تكون لنا حداثتنا المميزة لنا لمواكبة التغيرات الحضارية الأوروبية لتحقيق حداثة عربية معاصرة ، وأن ينتبهوا إلى ما تركه لهم أسلافهم من تراث ، وأن يعملوا على تحديثه ، بدلاً من أن يقوموا بتقليد الغرب في مناهجه الفكرية ، وأن يسعوا جاهدين إلى

بناء علاقة قوية بين تراثنا والفكر العالمي المعاصر ، بشكل يحقق لنا الريادة التي كانت لنا لتحديث أصالتنا وتأصيلها ، فنحن نفقد هويتنا ، عندما نتحول إلى تابعين مقلدين للآخر ، ونلهث خلفه دون أن نسعى لتأسيس حداثة عربية إسلامية ، حداثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة العالمية المعاصرة ؛ لنحيي بها تراثنا ، ونستعيد أمجاد حضارتنا المشرقة التي ساهمت في التراث الإنساني العام ، والتي كانت – ذات يوم – من أعظم النماذج الحضارية في العالم.

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر والمراجع العربية

١ – ابن منظور : **لسان العرب**، المجلد ٢، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٥٥.

٢– أبو الفتوح رضوان : **القومية العربية**، ط ٤، الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة، ١٩٦٩.

٣– أحمد شلبي : **موسوعة الحضارة الإسلامية** ؛ المجتمع الإسلامي، ج ٦، ط ٩، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ٢٠٠٠.

٤– أحمد ماضي : **معالم في الطريق لسيد قطب**، دورية : قضايا فكرية، القاهرة، ١٩٨٩.

٥ – ألان تورين : **نقد الحداثة**، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ١٩٩٧.

٦ – الكندي : **كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى** ، ط ١ ، حققه وقدم له وعلق عليه : أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب القاهرة ، ١٩٤٨ .

٧ – ألبرت حوراني : **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة كريم عزقول، ط ٣ ، دار النهار للنشر ، بيروت ، لبنان ، ١٩٧٧

٨ – السيد صدر الدين القبانجي : **الأسس الفلسفية للحداثة**، بدون دار نشر ، دون تاريخ. .

٩ – أنطون كمبانيون : **مفارقات الحداثة الخمس** ، ترجمة محمد عضيمة ، ط ١ ، دار المواقف للنشر والتوزيع ، اللاذقية ، سوريا ، ١٩٩٣.

١٠– أنور الجندي : **الفكر العربي دراسة نقدية** ، ط ١ ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الكويت ، ١٩٨٧.

١١ – بطرس البستاني : **قاموس محيط المحيط** ، ط٣، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ١٩٩٨.

١٢ – جابر عصفور : **أنوار العقل**، ط ٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦.

١٣ – جاك بيرك : **مقابلة أجراها في مجلة الأهرام**، دمشق، سوريا، ١٩٩٥.

١٤ – جورج طرابيشي : **نقد نقد العقل العربي** ؛ إشكاليات العقل العربي ، ط ١ ، دار الساقي ، ١٩٩٨.

١٥– جورج قرم : **تحديات الحداثة العربية**، مهرجان جبلة الثقافي، سوريا، ٢٠١٠.

١٦ – جون كوتنغام : **العقلانيـة فلسـفة متجـددة** ، طـ ١ ، مركـز الإنمـاء الحضـاري ، حلب، سوريا ، ١٩٩٧
١٧ – جياني فاتيمو : **نهاية الحداثة – الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثـة (١٩٨٧)** ، ترجمـة فاطمـة الجيوشـي ، منشـورات وزارة الثقافـة ، الجمهوريـة العربية السورية ، دمشق ، ١٩٩٨.
١٨ – رايموند ويليامز : **طرائق الحداثة ضد المتوائمين الجدد** ، ترجمة فاروق عبد القادر ، سلسلة عالم المعرفة ، ١٩٩٩.
١٩ – رضوان جودت زيادة : **صدى الحداثة – ما بعد الحداثة في زمنها القادم**، ط ١ ، الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ٢٠٠٣.
٢٠ – روجي جارودي : **من أجل حوار الحضارات**، ترجمة د. عادل العوا، دار عويدات، بيروت، لبنان، .١٩٨٢.
٢١– زكي نجيب محمود : **قيم من التراث** ، دار الشروق ، القاهرة ، ٢٠٠٠.
٢٢– زكي نجيب محمود : **الإسلام والنظرة العقلية**، مجلة الهلال، القاهرة، ١٩٧٩.
٢٣ – حسـن حنفـي : **التـراث والتجديـد ؛ موقـف التـراث القـديم**، ط ٣، مكتبـه الأنجلـو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧.
٢٤ – حسن حنفي : **علم الإستغراب**، ط ١ ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع ، لبنان ، بيروت ، ١٩٩٢.
٢٥ – حسين مؤنس : **الحضارة** ، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ، العدد ٢٣٧، سبتمبر، ١٩٩٨ .
٢٦ – حسين محمد سليمان : **التراث العربـي الإسـلامي ؛ دراسـة تاريخيـة مقارنـة**، دار الشعب ، القاهرة، ١٩٨٧.
٢٧ – سالم القمودي : **الإنسان ليس عقلا**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠١.
٢٨ – سـالم يفوت : **العقلانيـة المعاصـرة بـين النقـد والحقيقـة** ، طـ ٢ ، دار الطليعـة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٩.
٢٩ – سعود المولى : **تجاوز الحداثة**، مجلة الملتقى، العدد ٣ ، المملكة العربية السعودية، ٢٠٠١ .
٣٠ – سليمان البدور : **العالم الثالث ؛ الهوية والحضارة**، دار مجدلاوى للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ٢٠١٠.

٣١ – صالح الصالحي : **الحاجات الأساسية في الاقتصاد الإسلامي**، ندوة السياسات الاقتصادية في إطار النظام الإسلامي، العدد ٣٦، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، الجزائر، ١٩٩٠.
٣٢ – صبري حافظ : **جدول الرؤى والمتغايرات ؛ دراسات ومتابعات لندوات الأدب والعقل العربي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣.
٣٣ – ضمد كاظم وسمى : **الفكر العربي وتحديات الحداثة** ، إصدار عن منتديات ليل الغربة ، ٢٠٠٩.
٣٤ – طه حسين : **مستقبل الثقافة في مصر** ، ط ٢ ، دار المعارف ، ١٩٩٦ .
٣٥ – طه حسين : **في الأدب الجاهلي**، ط ١٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧.
٣٦ – طه عبد الرحمن : **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** ، ط ١ ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ٢٠٠٦.
٣٧ – طه عبد الرحمن : **محاضرة حول روح الحداثة وحق الإبداع** ، مجلة النور الجديد ، عدد ١٥١ ، ٢٠٠٣.
٣٨ –..... : **الحق الإسلامي في الاختلاف الفلسفي**، ط ١ ، المركز الثقافي العربي ، الدر البيضاء المغرب ، ٢٠٠٥.
٣٩ –..... : **حوارات من أجل المستقبل**، ط ١ ، منشورات الزمن، دار الهدى للطباعة والنشر، المغرب ، ٢٠٠٠.
٤٠ –..... : **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط ٣ ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2007.
٤١ –..... : **الحوار أفقا للفكر** ، ط ١ ، الشركة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، لبنان ، ٢٠١٣.
٤٢ – عثمان أمين : **ديكارت**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ١٩٦٩.
٤٣ – عبد الحليم عويس : **فقه التاريخ فى ضوء أزمة المسلمين الحضارية**، ط ١، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٤
٤٤ – عبد الرحمن بن خلدون : **ديوان المبتدأ والخبر فى تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوى الشأن الأكبر**، ط ١، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ٢٠٠٤.
٤٥ – عبد الرحمن خليفة ، فضل الله إسماعيل : **الايديولوجيا وفلسفة الحضارة**، ط ١، مكتبة بستان المعرفة، الإسكندرية، ٢٠٠٥.

٤٦ – عبد الله عبد الدائم : **القومية العربية والنظام العالمي الجديد**، ط ٢، دار الآداب، بيروت، لبنان، ١٩٩٤.
٤٧ – عبد الله عبد العزيز عابد : **مفهوم الحاجات في الإسلام**، بحث مقدم للمؤتمر العالمي الثاني للاقتصاد الإسلامي، جدة، السعودية ، دون تاريخ.
٤٨ – عبد الله علوان : **التكافل الاجتماعي في الإسلام**، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠١.
٤٩ – عبد الحميد أحمد أبو سليمان : **أزمة العقل المسلم**، ط ١ ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، ٢٠٠٣ .
٥٠ – عبد المجيد الشرفي : **الثورة والحداثة والإسلام**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢ .
٥١ – عبد الوهاب المسيري ، فتحي التريكي : **الحداثة وما بعد الحداثة**، ط ١ ، دار الفكر، دمشق، سورية، ٢٠٠٣.
٥٢ – عبد الوهاب المسيري : **التحديث والحداثة** ، نشر جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، ندوة الحداثة وما بعد الحداثة ، ١٩٩٨ .
٥٣ – عثمان أمين : **ديكارت**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ١٩٦٩.
٥٤ – عدنان رضا النحوي : **الحداثة في منظور إيماني** ، ط ٣ ، دار النحوي للنشر والتوزيع ، المملكة العربية السعودية ، ١٩٨٩.
٥٥ – عدنان رضا النحوى : **تقويم نظرية الحداثة**، ط ١، دار النحوى للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، (د ـ ت).
٥٦ – عز الدين الخطابي : **الحداثة كأفق وكمصير** ، مجلة مقدمات ، العدد ٣١ ، ٢٠٠٤.
٥٧ – عطية عبد الواحد : **حق الفقراء المسلمين في ثروات الأمة الإسلامية**، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٢.
٥٨ – على حرب : **أزمة الحداثة الفائقة ؛ الإصلاح ـ الإرهاب ـ الشراكة**، ط ١، الركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب
٥٩ – على حرب : **الماهية والعلاقة**، ط ١ ، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٨.
٦٠ – على علاوى : **أزمة الحضارة الإسلامية**، مجلة مركز الكاشف للمتابعة والدراسات الإستراتيجية، ٢٠٠٩.

٦١ – عوض بن محمد القرني : **الحداثة في ميزان الإسلام ؛ نظرات إسلامية في أدب الحداثة**، دار هجر للطباعة والنشر، ط ١، القاهرة، ١٩٨٨.
٦٢ – فؤاد ذكريا : **الإنسان والحضارة**، ط ١، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٩١.
٦٣ – فايز عز الدين : **العروبة بين الثقافة والغزو الثقافي**، مجلة المعرفة، العدد : ٤٧١، إصدار وزارة الثقافة، سوريا، ٢٠٠٢
٦٤ – فتحي التريكي ورشيدة التريكي : **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٢.
٦٥ – فتحي التريكي : **الحداثة وما بعد الحداثة** ، دمشق ، دار الفكر ، ٢٠٠٣.
٦٦ – فهمي هويدي : **أزمة الوعي الديني**، ط١، دار الحكمة اليمنية، صنعاء، ١٩٨٨ .
٦٧ – فيصل دراج : **الحداثة : وحيدة أم متعددة في (ما بعد الحداثة تحديات)** ، ط١ ، إعداد وترجمة محمد سبيلا ، وعبد السلام بنعبد العالي ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، ٢٠٠٧.
٦٨ – فيصل دراج : **ما بعد الحداثة في عالم بلا حداثة**، مجلة الكرمل، عدد ٥١، ١٩٩٧.
٦٩ – كلود ليفي شتراوس : **العرق والتاريخ** ، ترجمة سليم حداد ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٢ .
٧٠ – مارتن هيدجر : **التقنية ، والحقيقة**، الوجود، ترجمة محمد سبيلا ، وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٥.
٧١ – مارشال بيرمان : **حداثة التخلف تجربة الحداثة** ، ترجمة فاضل جتكر ، ط ١ ، دار كنعان للدراسات والنشر ، ١٩٩٣ .
٧٢ – مارشال بيرمان : **الحداثة أمس واليوم وغداً**، ترجمة : جابر عصفور، مجلة إبداع، القاهرة، ١٩٩١.
٧٣ – مالكوم برادبري ، جيمس ما كفارلن : **الحداثة** ، ط ٢ ، ترجمة مؤيد فوزي حسن ، مركز الإنماء الحضاري ، سوريا ، ١٩٩٥.
٧٤ – محمد أركون : **الإسلام والحداثة**، مجلة التبيين، العدد ٣، الجمعية الثقافية الجاحظية، الجزائر،١٩٩٠.
٧٥ – محمد الشيخ : **فلسفة الحداثة في فكر هيجل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨.

٧٦ – محمد الشيخ ، ياسر الطائري : **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر** ، ط ١ ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٦.

٧٨ – محمد برادة : **اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة**، مجلة فصول، العدد ٣، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤.

٧٩ – محمد برادة : **مفهوم الحداثة عند طه حسين**، ضمن كتاب دراسات مغربية، ط ٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، السعودية، ١٩٨٧.

٨٠ – محمد سبيلا : **الحداثة وما بعد الحداثة**، ط ١ ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٠.

٨١ – محمد سبيلا : **مدارات الحداثة** ، ط ١ ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٩.

٨٢ – محمد صالح المراكشي : **قراءات في الفكر العربي والمعاصر**، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٩٢.

٨٣ – محمد عابد الجابري : **حوار المشرق والمغرب نحو إعادة الفكر القومي العربي** ، ط ١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٩٠.

٨٤ – محمد عابد الجابري : **إشكالية الفكر العربي المعاصر** ، ط ٢ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٠.

٨٥ – محمد عابد الجابري : **التراث والحداثة** ، ؛ دراسات ومناقشات ، ط ١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩١.

٨٦ – محمد عابد الجابري : **التراث ومشكلة المنهج** ، مجلة المستقبل العربي مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، العدد ٨٣ ، ١٩٨٦.

٨٧ – محمد عابد الجابري : **العولمة والهوية الثقافية**، مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٢٨، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ، دون تاريخ.

٨٨ – محمد عابد الجابري : **نحن والتراث ، قراءة معاصرة في تراثنا الفلس**في ، ط ٦ ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٣.

٨٩ – محمد عابد الجابري : **الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية** ، ط ١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨١.

٩٠ – محمد عمارة : **معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام** ، نهضة مصر ، القاهرة ، دون تاريخ.

٩١ – محمد محفوظ : **الإسلام والغرب وحوار المستقبل**، ط ١ ، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٨.
٩٢ – محمد مهدي كبة : **قراءات في الفكر القومي ؛ القومية العربية فكرتها ومقوماتها**، سلسلة التراث القومي، الكتاب الأول، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٩٣.
٩٣ – محمد نور الدين أفاية : **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس** ، ط ٢ ، إفريقيا الشرق ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٨.
٩٤ – مصطفي الشريف : **الإسلام والحداثة ؛ هل يكون غداً عالم عربي ؟!** ، ط ١، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩.
٩٥ – مصطفى غالب : **ديكارت**، دار الهلال، بيروت، ١٩٨٥.
٩٦ – معن زيادة : **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**، مجلة عالم المعرفة، العدد ١١٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٧.
٩٧ – مفيدة محمد إبراهيم : **عصر النهضة العربية بين الحقيقة والوهم**، ط ١، دار مجدلاوي للنشر، عمان، الأردن، ١٩٩٩.
٩٨ – ناصيف نصار : **باب الحرية انبثاق الوجود بالفعل**، ط ١ ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ، ٢٠٠٣.
٩٩ – هشام شرابي : **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، ترجمة ماهر شريح، ط ٤ ، دار نلسن، السويد، ٢٠٠٠.

ثانياً : المراجع الأجنبية :

1 - Andre Laland , **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie** , presse universitaire de la france 2eme edition , paris , 1968.
2 - Alan Tourine , **Critique de la Modernité** , edition , Fayard , 1992.
3 - Jurgen Habarmas , **Discours Philosophique de la Modernité** , traduit de l'allemaand par Christian Bouchindhomme et Rochlitz , Gallimard , 1988.