مشروعية الموقف النقدي من "مشروع أسلمة المعرفة"

Legitimacy of the monetary position of the "Islamization of knowledge project

صادق بن سليمان [1]

[1] جامعة الجلفة (الجزائر) ، sadekphilo@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2019/06/13 تاريخ القبول: 2019/06/15 تاريخ النشر: 2020/02/08

ملخص:

يمثّل مشروع أسلمة المعرفة ⍰لا من ⍰للول كثيرة لأزمة المعرفة العلمية في المجتمع العربي الإسلامي المعاصر، وقد ⍰اولنا تحديد أهم العوائق التي تحول دون تحقق⍰ في الواقع، فوجدنا أنا⍰ ليس قادرا على تجاوز التحديات الكبرى التي تُواجه⍰، لأن المجتمعات العربية الإسلامية اليوم غير قادرة على إنتاج العلوم و المعارف، لذلك هي مضطرة إلى تنظيم مجهوداتها قصد نقل وترجمة جميع ما يُنتج⍰ الغرب، والإستفادة من⍰، وتطويره أيضا.

كلمات مفتاحية: المشروع ،الفكري، أسلامية ،المعرفة، الاجتهادات.

Abstract :

The Islamization of Knowledge Project is one of many solutions to the crisis of scientific knowledge in contemporary Arab-Islamic society, and we have tried to identify the most important obstacles to achieving it in reality, and we found this project is not able to overcome the major challenges facing it, because the Arab Muslim societies today are not Capable of producing science and knowledge, so she has to organize her efforts in order to transfer and translate all what the West produces, benefit from it, and develop it as well.

Keywords: Islamization, Knowledge, Project.

المؤلف المرسل: صادق بن سليمان، **الإيميل:** sadekphilo@gmail.com

مقدمة:

نعيش اليوم أزمة ◻ادّة في مختلف جوانب ◻ياتنا الثقافية و الدينية و الإقتصادية و غيرها، وإن كنّا على وعي تام بأن الأزمات جزء من صيرورة التاريخ، لأنّها تحمل من أشكال التفكّك ما يكون ضروريا لإعادة بناء الأفكار والقيم و المبادئ، لذلك نحن مدعوون إلى البحث عن طريق يوصلنا إلى نهضة ◻قيقية تُمكّننا من المشاركة الإيجابية في صناعة التاريخ، والإنخراط في المجتمعات الحديثة بشكل سليم. وقد لا يتم ذلك إلا بالتفكير العميق بالكيفية التي تُحقّق بها هذه النهضة المؤجلة، من خلال معالجة مشاكلنا من الداخل. و أ◻د المشاريع الكثيرة و المتنوعة التي بدأت تطفو على الركح في الفترة الأخيرة - وإن كانت بدايتها تمتد إلى النصف الثاني من القرن العشرين- مشروع "أسلمة المعرفة" الذي ◻اول مؤسّسوه وضع أسس نظرية لإعادة صياغة العلوم الإنسانية و الإجتماعية المعاصرة صياغة إسلامية، أي وضع المعارف الغربية في "براديغم معرفي إسلامي"، بحيث تصبح هذه العلوم و المعارف رافدا إيجابيا لثقافة المسلمين و ب◻ تتثبّت هويتهم و ثقتهم بأنفسهم.

سنحاول في هذا البحث طرْق جانب نراه على قدر كبير من الأهمية، وهو مدى نجاعة هذا المشروع الخاص بأسلمة المعرفة في تحقيق آثار إيجابية على مستوى المعرفة عندنا. أي جملة المآخذ التي نأخذها على هذا المشروع، وجملة الإنتقادات التي نقدّمها، ليست بهدف تثبيط المجهودات و الهمم بقدر ما هي إيضاء بعض المناطق التي تبدو مظلمة في هذا المشروع. لذلك ما سنقوم ب◻ هو نوع من إشارات الطريق التي تَظهَرُ بين الفينة والأخرى لتوضّح لنا ما يساعدنا على السير بسلام و طمأنينة. وقد فضّلنا صياغة الإشكالية التي سنعالجها على النحو الآتي:

هل تمكّن مشروع" أسلمة المعرفة" فعلا من ت◻قيق تقدم على المستوى النظري و العملي معا في واقع المجتمع العربي الإسلامي؟ وما مدى قدرة هذا المشروع على مواجهة كل الت◻ديات بما في ذلك العولمة؟ وما هي الإنتقادات المُوجهة إلى هذا المشروع؟

ولمعالجة هذه الإشكالية اعتمدنا على الأسئلة البحثية الفرعية الآتية:

1. لماذا أسلمة المعرفة؟ ما هي مبررات مشروع أسلمة المعرفة؟
2. ما هي أهم العوائق التي يمكن رصدها و التي تحول دون نجاح هذا المشروع؟
3. هل هناك إمكانية لإنجاح مشروع أسلمة المعرفة؟

1- أسلمة المعرفة و الأزمة المزدوجة:

1-1 أزمة الفكر العربي المعاصر:

إذا جاز لنا أن نحدد وظيفة المفكر، أو بالأ◻رى المهمّة الأساسية التي تقعُ على عاتق◻، فهي أوّلا تحرير العقل البشري من كلّ ما يمكن أن يشدّه إلى الأوهام، و التجرّد فقط لطلب الحقيقة، مع

علم أن الحقيقة غالبا ما تكون مُرْعبة، ومخيّبة للآمال، وأنها كالشبح الذي لا يظهر لحظة إلا ليختفي باستمرار، يقول هنري بوانكاريHenri Poincaré (1854-1912م):" يجب أن يكون البحث عن الحقيقة هدف نشاطنا، فهذه هي الغاية الوحيدة الجديرة بـ"(1). وثانيا تشخيص أمراض المجتمع الذي يعيش فيه بشكل موضوعي، و ثالثا وصف الأدوية التي يراها ناجعة لهذه الأمراض. ولا يجهل أحد منا اليوم ما يعيشه المجتمع العربي من انحدار و تخلف في جميع مجالات الحياة، و المأزق الذي بلغه الفكر العربي المعاصر في معالجة قضاياه و مشكلاته، رغم تعدد وتنوع مشاريع مُفكّريه و رواد نهضته. لقد كان من بين مشاريع النهضة العربية أن يتم نقل المعارف و العلوم، ومحاولة تعميمها، بل والمساهمة في تطويرها و إنتاجها، لكن هذا لم يتحقق إلى الآن، بل ربما تغلغلت "بداوة الفكر" عندنا إلى أحد إبداث شرخ عميق بين الفكرة و العمل، و بين النظر و التطبيق(2)، و أصبحنا نعاني من خيبة أمل واسعة بسبب جميع رهاناتنا الخاسرة، و التي بدأت على القومية ثم على الثورة ثم على الإشتراكية وأخيرا على الديمقراطية. ومن المحزن أن علوم "الغرب" صُنعت و تطوّرت دون أن يكون لنا فيها أية مشاركة. وإن كانت هناك تباشير الفكر النقدي التي لاحت في الأفق منذ فترة قصيرة، و التي كانت تهدف إلى حمل العرب على الوعي بمشاكلهم الراهنة علّهم يحققون بعض التقدم، لكنها مع ذلك لم تكن كافية لأننا لم نستطع بعد أن نعمّق الإنتماء إلى الحداثة، ولا زال وجودنا كواقعة روحية تبحث عن نفسها لم يتحقق، بل قل إننا "لا نزال نُساكنُ أمواتنا، وننطق بأفكارهم، ونكتفي باجتهاداتهم، ونعيد الإستشهاد بالنصوص القديمة، بدل التفكير في إبداع و صياغة النصوص التي تعبّر عن طموحنا المعرفي في المجتمع و التاريخ و الوجود"(3). وما زاد من تعميق الأزمة هو أن التكنولوجيا و المعرفة التي يصدّرها "الغرب " إلى عالمنا، أو إلى العالم الثالث عامة هي تكنولوجيا متخلّفة إلى حد ما مقارنة بما يحتفظ به من اختراعات جديدة يحتكرها، بل هي في الغالب تكنولوجيا تتعلّق بسلع استهلاكية يستفيد منها "الغرب" ذاته، باستيراد منتجاتها بتكلفة أقل مما لو قام بإنتاجها في بلاده حيث اليد العاملة مرتفعة الثمن كثيرا بالنسبة لليد العاملة عندنا(4). هذا فضلا عن حجب كثير من التخصصات العلمية الهامة على طلاب مجتمعاتنا، وهو ما يفوّت علينا الفرصة في الإستفادة من هذا الذي تنتجه الجامعات الغربية في كل العلوم.

لقد طُرِحت أسئلة كثيرة عن سبب تخلّف الفكر العربي وعدم نجاحه في تحقيق نهضة علمية، وتعددت الإجابات و اختلفت تبعا للنزعة التي ينتمي إليها المفكر العربي، و للزاوية التي ينظر منها إلى هذه المشكلة. فبعضهم يُرجعه إلى الأنظمة السياسية الحاكمة(5) التي فشلت في تحقيق نظام سياسي يقوم على الحرية، و يشجّع على الإبداع، وأصبحت تشبه البيئة الطاردة للعقول المبدعة،

ولأنها لم تخصص التمويل الملائم للبحث العلمي خاصة على مستوى الجامعات ومراكز البحث. والبعض الآخر يعزوه إلى عوامل تتعلّق بطبيعة المجتمع العربي، وما يحمل من تصوّرات دينية بعضها يُعادي تماما كل تقدم علمي، وهناك من يرجع التخلف إلى العلاقة المتوترة و"الباثولوجية" أحيانا بين العرب و "الغرب"، حيث كانت في أغلبها مزدوجة: هو غرب يمثّل التقدم و الحرية والعلوم و الصناعة، وجميع ما أنتجته الحداثة من قيم إنسانية كونية تحقق كرامة الإنسان، لكنه بالمقابل هو غربٌ مستعمرٌ، ظالم، مستغلٌّ، يُذلنا باستمرار ولايُنصِتُ إلينا أبدا انطلاقا من نظرته إلينا بوصفنا مجتمعات استهلاكية متخلفة ليس بمقدورها أن تفهم أو تشارك في هذه الحداثة.

الحقيقة أن المسألة أعقد من ذلك بكثير، لأن قضية النهضة العربية هي في حدّ ذاتها مشكلة خاصة عندما نشرع في مقارنتها بالنهضة الغربية، لأن النهضة الأوروبية هي تاريخ تحقّق بالفعل نتيجة إصلاحات دينية وكشوفات جغرافية و"ثورة كوبرنيكية" في مجال الطبيعة، ومجموعة هائلة من التحولات المتعلّقة بالفكر السياسي والفلسفي منذ "ميكيافيلي" إلى"ديكارت" و "هوبز"، وكذلك النزعة الإنسانية التي اشتغلت على إحياء التراث اليوناني من آداب وفنون و شعر و غير ذلك، دون نسيان نمو المجتمع و الإقتصاد الذي كان له تأثيرات مباشرة على تغير نمط الحياة الإجتماعية. فالحداثة ليست برنامجا اخترعه فيلسوف معين بقدر ما هي واقعة أخذت في تغيير طرائق الناس في العيش و في التصورات وفي الحياة بصورة عامة. بينما عندما نتحدث عن نهضة عربية فإننا نتحدث عن مجرد وعي تاريخي أخذ طريقه إلى المفكر العربي الذي بدأ يضع أهدافا و يعيّنها لكنه لا يصيبها في غالب الأحيان. و إن شئت قلت إن النهضة العربية هي ردّة فعل على بروز أحداث أهمّها الهيمنة الأوروبية مُمَثلة في الإستعمار. إذن ليست المشكلة متعلقة فقط بالمعارف و العلوم، وإنما بثقافة كاملة لم يعد لها ما تقوله للإنسانية جمعاء، ولا ما تقصّه على نفسها، ومن ثم فالأزمة ظاهرة لا سبيل لأحد في إنكارها.

2-1 أزمة الفكر الغربي المعاصر:

ليس هدفنا من هذا العنوان مقارنة أزمة فكرنا العربي بأزمة الفكر الغربي لأنه لا مجال للمماثلة بين أمة لا زالت تبحث عن طريقها، و أمة تمكّنت بالفعل من بلوغ تطور كبير جعلها تقترح على الإنسانية حلولا متعددة لمشكلات الحياة المختلفة. ثم إن الأزمة عند "الغرب" تقتضي العمل على التجاوز و التخطّي، أما عندنا فتتعلق بالبحث عن تجلياتها. و عندما يصرّح الفلاسفة الغربيون أن هناك أزمة، فإن هذه الأزمة تنطلق أساسا من تجارب حضارية خاضتها مجتمعاتهم، وعاشتها، وعليه فالأزمة ترتبط أكثر بالبحث عن بديل مناسب، أما عندنا فهي لا تملك مقومات المجابهة و التحدي. لذلك فإن ما نهدف إليه هنا هو أن ننبّه إلى أن "الغرب" لم يعد لديه ذلك الوعي السعيد

بنفس منذ بداية القرن العشرين، وهو ما يشجعنا و يوفّر لنا الفرصة لإمكانية مناسبة للمشاركة الإيجابية في الفعل في التاريخ، وفي الحضارة الإنسانية عامة.

ومن الذين انتبهوا(6) إلى بداية ظهور الأزمة في الفكر الغربي المعاصر نجد الفيلسوف الألماني "أسوالد اشبنغلر" Oswald Arnold Gottfried Spengler(1880-1936م)،صا ب كتاب" تدهور الحضارة الغربية"، الذي اول أن يتتبع في طبيعة و قيقة الوعي الأوروبي و الحضارة الغربية عامة من خلال مقارنتها بالحضارات الأخرى، وقد ظهر ل أنها ستؤول تما إلى الزوال بعد أن دخلت في مر لة "المدنية"(7)، وغابت لديها رؤية فلسفية و علمية ناضجة للحياة، إذ ما يقدّم المفكرون و الفلاسفة من نظريات و أفكار مجرد شيء تاف و عقيم، ومثير للشفقة، لأن "لا يجد فيلسوفا وا دا اكتسب شهرة ومكانة نتيجة دراسة عميقة و بعيدة النظر لمشكلة معينة في الحياة، فما يجده فقط مجرّد آراء ضيقة الأفق"(8). وأصبحت الفلسفة مختلطة بالوعظ والثرثرة تى إن الفلاسفة ليسوا سوى فلاسفة "قاعات محاضرات"(9). لقد دخلت أوروبا سب مر لة "المدنية" نتيجة ارتكازها على الإستعمار الذي يُعدّ أ د أهم أسباب أفول الحضارات، بل إن الرمز المميز لاتضار "المدنية" ومَوْتها(10). ومن الفلاسفة الكبار الذين كان لهم موقف صريح وجريء أيضا من أزمة "الغرب" الفيلسوف "نتش" Friedrich Nietzsche(1844-1900م)، يث دعا إلى تحطيم "الأصنام" التي صنعتها الحضارة الغربية وأصبحت تعيش عليها، والتي ساهمت في ظهورها المسيحية. المسيحية رمز لأخلاق العبيد، وانتصار لقيم المنبوذين و التعساء، لذلك لا بد من محاربة صورة الكاهن المختبئ في قاع العقل الغربي، ولا شك في أن هذه الحضارة ستزول تما، بل إنها بدأت في الإنحطاط فعلا لما تغيرت مهمة الفيلسوف الذي لم يعد بإمكان خلق أهداف و قيم جديدة، بل أصبح يعيش من الفلسفة و على الفلسفة، يقول "ننتش":" إنني أصرّ على أن يكفّ المرء أخيرا عن الخلط بين شغّيلة الفلسفة و أهل العلم عامة وبين الفلاسفة". أما الفيلسوف "هسرل" Edmund Husserl(1859-1938م)، فيمكن تشبيه بالنبي الذي نبّه إلى الخطر المحدق بالحضارة الغربية، لأن الأزمة التي بلغتها في العلوم أخطر بكثير مما نتصور، إنها أزمة الإنسان الأوروبي، أو الوجدان الأوروبي الذي فقد عالم الحياة، فأزمة العلم بدأت فعلا من فقدان دلالته بالنسبة للحياة، يقول:" إن أزمة علم ما لا تعني سوى أن علميّته الحقة، الكيفية التي دد بها مهمته و أنشأ بها المنهجية الكفيلة بإنجاز هذه المهمة أصبحت موضع سؤال، هذا يصحّ بالفعل بالنسبة للفلسفة التي تعيش في وقتنا الحاضر تحت تهديد النزعات الرّيبية و اللاعقلية والصوفية، ويصحّ أيضا دون شك بالنسبة للسيكولوجيا"(11). ولم يبتعد عنه تلميذه "هيدجر" Martin Heidegger (1889-1976م) الذي أكد على الخطر المرعب

للتقنية، ليث أخذت تسلب الإنسان إنسانيته، وهي ليست سوى قناع و لباس تستّر به الإنسان على الحقيقة، ولا تستطيع الإنجازات الإنسانية لو ُدها إبعاد الخطر، فالتقنية تهدد كيان الإنسان في جميع لحظات "الدزاين"(12)، و سبه نحتاج إلى ابتعاد مناسب في الحياة حتى نبلغ من جديد مسافة نقدّر فيها ماذا يجري لنا نحن كبشر(13). كما نبّه "برغسون" Henri Bergson (1859-1941) في وقت مبكر إلى الأزمة التي مسّت الفكر الغربي المعاصر، من خلال ظهور النزعات "المادية" بأنواعها والتي أخذت تُفسّر الحياة على غرار المادة الجامدة، و التي أعملت العقل فيما ليس من اختصاصه، وهو ما أدى إلى اضطراب في تحديد مجال الفلسفة و العلم على السواء. لقد بين "برغسون" فساد المذهب الآلي،لأن الكائن العضوي الحي لا يمكن بحال من الأحوال أن يشبه الآلة، وبالتالي تختلف الحياة في جوهرها عن المادة كل الاختلاف(14). كما بين أن الفلاسفة أخطئوا حينما وضعوا الحرية على الشكل الآتي: أجبر هي أم اختيار؟ لأن الحرية واقعة، و ليست إشكالا. وهي حقيقة وجودية لا تنفك تنفصل عن الوجود الإنساني. وهي واقعة أولية، وما هو أوّلي لا يتطلب البرهان عليه،لأنه يمثل نقطة بداية. كما أن الواقعة لا تتطلب تعريفا معينا، لأن تعريف الشيء معناه تحديده، وهذا بدوره ينتهي إلى الحتمية. ولذلك جعل برغسون الحرية أشدّ ما تكون التصاقا بالشعور، بل هي موضوعه الأساسي، أي "أن الحرية تنكشف أثناء قيام الإنسان بالفعل، لا في الفعل بعد حدوثه أو في الواقعة التي تمت، لأن ما يحدث لم يتم بعد وصعب تحديده"(15). وبدوره نحا ميشال فوكو Michel Foucault (1926-1984م) نفس المنحى وأنجز عملا نقديا رائعا معتمدا على النبش في السياق الإبستيمولوجي العام لولادة المعرفة في الغرب، وقد لخص جهده وطريقته في مفهوم "أركيولوجية المعرفة"، التي أبرز من خلالها أن ما أنتجته الحضارة الغربية من قمع وخلق سياج لمراقبة الناس، والتحكم فيهم من خلال أجسادهم، يدلّ على أن الهوية الغربية مجرد وهم، وتتبعه لمشكلة الحقيقة في التاريخ الغربي من خلال المنهج الأركيولوجي أبرز زيف القيم التي كانت تدافع عنها هذه الحضارة مثل التقدم و الحرية والإنسانية(16)..... إلخ .

2- عقبات في طريق "مشروع أسلمة المعرفة":

2-1 أسلمة المعرفة أو الهروب من الذات:

لعلّه أصبح واضحا للعيان أن "الخطاب النهضوي العربي" لم يتمكن طوال السنوات الماضية من التقدم على طريقة صياغة مشروع نهضة ثقافية، إن على مستوى الحلم، أو على صعيد التخطيط العلمي، لأنه ظل يتراوح بين طرفي معادلة مستحيلة الحل، معادلة "الأصالة و المعاصرة" التي تطمح بدورها إلى تحقيق التوافق و التكامل بين سلطة النموذج العربي الإسلامي و سلطة النموذج الأوروبي المعاصر(17). و لعلّ أغلب المشاريع النهضوية التي قُدّمت كانت تهدف إلى البحث

عن الإستقلال التاريخي للذات العربية بما يسمح لها بالمساهمة في المشاركة الإيجابية في نادي الإنسانية، وبما يسمح لها أن تكون قادرة على إنتاج المعرفة بِلُغَتِها، وهو أيضا هدف مشروع أسلمة المعرفة، أي تعميق رؤية تُحققُ الذات العربية الإسلامية بعيدا عن هيمنة الآخر الغربي. لكن السؤال الوجي الذي نطر هنا: ألا يمكن أن يتحوّل مشروع أسلمة المعرفة إلى طمس معالم الذات العربية الإسلامية باعتبارها إ دى فاعليات الفكر الإنساني في لحظة معينة من لحظات تطور العقل؟ ألا يمكن أن يكون في هذا تجنّيا على الإسلام وعلى التاريخ ذات إذا كنا على دراية تامة بأن ما قام ب علماؤنا و فلاسفتنا ساهم في نهضة الغرب و ضارت ؟

إن القول بغربية المعرفة أو العقل هو تراجع عن عالمية المعرفة التي أسّسها ومارسها علماؤنا و فلاسفتنا، سواء من خلال ترجمة وتطوير علوم وفلسفة اليونان كما فعل "الكندي"، و"الفارابي"،و "ابن سينا"، أو من خلال اختراع فروع و قول جديدة وخصْبة أفادَ منها الغربيون في نهضتهم و ضارتهم. بمعنى أن التفكير الذي يروم إلى الفصل التام بين هوية غربية ذات خصوصية معينة، وهوية عربية إسلامية لها هي الأخرى ما يميزها هو تفكير بلا جدوى أو قُل عقيم، لأن ينزع أكثر إلى الهويات الثابتة و الجاهزة، وهو ما يتعارض مع منطق الحياة القائم على التطور، إذ في كل ضارة هناك جدل بين الثابت و المتحول، وليس صحيحا أننا ننقل علما عن الغرب لم نساهم في ، "لأن العلم ظاهرة تراكمية كونية، في الطائرة الحديثة ساهم عباس بن فرناس، و في الذرة ساهمت نظرية الذرة عند العلماء المسلمين و نظرية الجزء الذي لا يتجزأ سلبا أن إيجابا عند المتكلمين، و في الكيمياء الحديثة ساهم جابر بن يان و في البصريات ساهم بن الهيثم، وفي الطب ساهم الرازي وابن سينا"(18). هناك مفاهيم كثيرة في الفكر العربي ملتبسة و يجب أن تُناقش ، ويُعاد النظر فيها بما يكفل لنا "تحيين" فكرنا، و لعلّ من ثمرات الحداثة التي لا ينكرها إلا جا د أنها نبّهتنا إلى أن طريقتنا في تعليم أنفسنا ليست مُجدية، وأن ينبغي اختراع علم جديد بأنفسنا، وطريقة جديدة لنستدرك ما فاتنا. "الهوية" ليست خصوصية و ليست شيئا جاهزا، بل هي أداة للتكيف مع شروط الحياة المستقلّة، أي أنها أداة فعل لا صفة ذات. صحيح أن الفكر الأوروبي يُرجع الفكر الفلسفي و العلمي الإنساني إلى المعجزة اليونانية، ثم يقفز بعد ذلك إلى المعجزة الأوروبية، معتبرا العصر الوسيط مجرّد فترة فاصلة فقط تخلّلتها بعض صور الفكر اليوناني بلغة عربية(19)، وهو ما جعل الأوروبيين يقومون بصياغة تاريخ العلم باعتباره تاريخا للعلم اليوناني. لكن الردّ على هكذا أخطاء وأكاذيب لا ينبغي أن يتخذ صورة ردة فعل سلبية، قد نبالغ فنقول أن ظهور "مشروع أسلمة المعرفة" أو العلم الإسلامي كما يحلو للبعض أن يسمي ، ليس سوى رد فعل سلبي على سيطرة علم الحداثة الغربي

على الفكر العلمي الإنساني المعاصر، بل إن أغلب مظاهر التحديث و التطور عندنا لم تكن رغبة هذا الفكر في الإنتقال إلى مواقع جديدة، وإنما كانت في جوهرها رد فعل على الخطر الخارجي الزا ف بقوة، و الذي يقدّم نفسه على انه النموذج الأفضل و الو يد للعلم الإنساني، أي أن كل محاولة هي دفاعية في الأساس. لقد علّمنا "هيدجر" "أنه يجب أوّلا أن نتعلّم من جديد أن نسأل، وهذا لا يحدث إلا بطرح الأسئلة"(20). ينبغي أن نتعلّم التفكير من داخل مشاكلنا، لا من خارجها، لأن الفلسفة لا تحلّ مشاكل غيرها، ولا تحل مشاكل لم تطرحها قط. يقول "فتحي المسكيني"(21):" ...بسبب أننا لم نستعمل من أنفسنا القديمة إلى حد الآن إلاّ سطحها الهوَوي الصاخب، والعنيف و المهزوز، نعني بالأساس انفعالاتنا القومية و الدينية، فإننا أحوج ما نكون إلى إعادة إنصات شديد لأنفسنا المحسوسة و اليومية كما تقول نفسها في بعدها البشري الكوني، بعيدا عن أجوبة ثقافية نهائية حول من نكون؟ أو ما يجب علينا أن نفعل"(22). وقد انتبه "محمد عابد الجابري" إلى أن الفكر العربي يعاني أزمة إبداع، بسبب أنه فكر محكوم بنموذج/ سلف مشدود إلى عوائق ترسّخت داخله، وتتعلّق أساسا بنوع الآلية الذهنية المنتجة له، إضافة إلى كونه فكرا إشكاليا ماورائيا يميل إلى تكريس خطاب اللاعقل في مملكة العقل، بل إن مفاهيمه ذات وظيفة تمويهية و تضليلية، إنها تُغطي على النقص في الجانب المعرفي داخل الخطاب الذي يوظّفها، أي الخطاب العربي المعاصر(23)، ولا بد من نشر المعرفة على أوسع نطاق، يقول الجابري:" ...ولسنا نقصد هنا نتائج العلم، كشوفه ومنجزاته، بل نقصد بصورة خاصة فلسفة العلم، أعني المفاهيم و طرائق التفكير المؤسسة لكل معرفة علمية، إننا نستهلك العلم كمنجزات مادية أو نظرية، ولكننا لا ننتجه، والسبب واضح، أننا لم نتمكن بعد من إعداد التربة الصالحة لغرس شجرته وليست هذه التربة إلا الفلسفة، فلسفة العلم بكيفية خاصة"(24).

إن أسلمة المعرفة تبني مشروعيتها على خصوصية العلم الغربي المرتبط بظروف معينة في نشأته، وسياق ثقافي إجتماعي غربي، الشيء الذي يحول دون تطبيقه على سياقات أخرى، وهذا النوع من التفكير" المحلّي" ضروري لإرضاء انتظارات النفس العربية الإسلامية المنهكة و المتعبة بأعباء الماضي و الحاضر، لكنه ليس كافيا لتأمين الإنتقال إلى المشاركة الإيجابية في صناعة التاريخ، و تطوير أنفسنا وواقعنا، صحيح أن الأمة تحتاج إلى هذا النوع من الدراسات التي قد ينال أصحابها مراتب مشرّفة، لكنها مع ذلك ليست مؤهلة كي تجعلنا نشارك في الكلي، ونساهم بشكل ندّي مع غيرنا ونتقاسم كل ما هو مشترك كالحرية مثلا، حتى إنه وُجدَ من مفكرينا من يربط العلوم الغربية ببئتها مثل " حسن حنفي" رغم أنه لا علاقة له بمشروع أسلمة المعرفة، حيث يقول: " ... والتراث الغربي ليس كما هو معروف عادة تراثا إنسانيا عاما يحتوي على خلاصة التجربة البشرية الطويلة، يورّث

للإنسانية جمعاء، بل هو فكر بيئي محض، نشأ في ظروف معينة هي تاريخ الغرب، و هو صدى لهذه الظروف، ويُعبّر الكتاب الأوروبيون أنفسهم عن ذلك بقولهم: فلسفتنا، ◻ضارتنا، موسيقانا، فنّنا، أدبنا،تاريخنا، بل ◻تى ديننا، إلهنا"(25). وقد يؤدي هذا النقاش إلى نتائج خطيرة على مستوى التفكير، لأن الحديث عن أسلمة المعرفة انطلاقا من ربط المعرفة بسياقاتها الثقافية و منهجها، يمكن◻ أن يتحوّل إلى نوع من إخفاء الحقيقة – ولو بصورة لا إرادية- بالنسبة للإسلام والمسلم المعاصر معا، أي إخراج الإسلام و المسلم المعاصر من دائرة الموضوعات الممكن التفكير فيها، و التسليم بأن قضايا الدين فوق كل نقاش، وهو ما يتعارض مع العقل، لأن الإسلام في ◻د ذات◻ يشجع على التفكير الحر، وإعمال العقل في جميع قضايا الحياة.

2-2 أسلمة المعرفة ومشكلة تأسيس العلم وتوطينه في المجتمعات العربية الإسلامية:

ينبغي أن نلا◻ظ أوّلا أن هناك فرق بين الحديث "عن العلم" و الحديث "في العلم"، الأول يتعلق بتناول مسألة العلم من الخارج دون معرفة مشكلات◻ الحقيقية، أما الحديث في العلم فيتضمّن جملة القضايا التي يواجهها الفلاسفة و العلماء عند معالجة مشكلات علمية محدّدة. و سواء تعلق الأمر بالحديث عن العلم أو الحديث في العلم فإن إنتاجنا هزيل جدا في هذا المجال، وكثيرا لا يتعدى الخطابات الدعوية المغلقة، ولازال نقاشنا في◻ مجرد مشروع مؤجل يصارع ذات◻ كي يقف على قدمي◻. العلم "نسق من العلاقات، ولابد أن تلتزم كل دراسة بهذه العلاقات بما يضمن موضوعيتها التي شرطها الأول أن تكون مشتركة بين كل العقول ◻تى تصبح قابلة لأن تُنقَلَ بين الأفراد"(26). بهذا المعنى يمكن الإقرار فقط بعلم إنساني لا بعلم عبري إسلامي، وإن أمْكننا القول بوجود علم عربي إسلامي، فهو بالمعنى الذاتي فقط، أي بمعنى نسبت◻ إلى الأفراد الذين يمارسون◻، انطلاقا من نظرتهم العربية الإسلامية، "أما بالمعنى الموضوعي فلا جدوى من◻"(27). ولعلّ هذا الذي أشْعَرَ رواد نهضتنا بشيء من اليأس وخيبة الأمل، ففي الوقت الذي تُحْشد في◻ الطاقات لافتتاح ◻قول جديدة في المعرفة، لازال العالم العربي يبحث عن أية معالجة تأسيسية لقضية العلم باعتبارها مشروعا مستقلا. وليس من الغريب أن يرى أ◻د علماء الغرب "أن السؤال الجوهري الذي يُواج◻ الدول النامية اليوم ليس هو ما إذا كانت ستقبَلُ العلوم الطبيعية وإنما هو مدى استعداد صفوتها الحاكمة لمنحها الحرية التامة في البحث في عالم المعرفة، وإن لم يتوفّر لديهم هذا المناخ فإن العلم في الغرب، وفي الولايات المتحدة الأمريكية على الخصوص، سيستمرّ دون منافس"(28).

يقول "فؤاد زكريا" في مقدمة كتابه" التفكير العلمي" ما يلي:" وفي اعتقادي أن موضوع التفكير العلمي هو موضوع الساعة في العالم الغربي، ففي الوقت الذي أفلح فيه العالَم المتقدم بغض النظر عن أنظمته الإجتماعية في تكوين تراث علمي راسخ امتدّ، في العصر الحديث طوال أربعة قرون، وأصبح يمثل في حياة هذه المجتمعات اتجاها ثابتا يستحيل العدول عنه أو الرجوع فيه. في هذا الوقت ذاته يخوض المفكرون في عالمنا العربي معركة ضارية في سبيل إقرار أبسط مبادئ التفكير العلمي ويبدو حتى اليوم، ونحن نمضي قدُما إلى السنوات الأخيرة من القرن العشرين، أن هذه المعركة ما زالت على كفة الميزان، بل قد يخيّل إلى المرء في ساعات تشاؤم معينة أن احتمال الإنتصار فيها أضعف من احتمال الهزيمة"(29). يُفهم من هذا أم مسألة توطين العلم في العالم العربي الإسلامي يحتاج إلى تربة معينة و تقاليد خاصّة، فحتى الترجمة و النقل لم يعد بمقدرهما تحقيق هذه الغاية، لأن قُصارى ما يمكن للمسلمين فعله اليوم هو "اللحاق" بالتطور المعرفي السريع الحاصل اليوم في جميع فروع المعرفة، ولعلّ هذا ما يسهّل علينا فهم بعض أفكار أصحاب "المشاريع النهضوية"(30)، وإن كنا نختلف معهم في الكثير من القضايا. وعليه فإن مسألة التأسيس العلمي التي يقدّمها أنصار "مشروع أسلمة المعرفة"هي مجرّد أفكار نظرية، أقرب إلى الـ"يوتوبيا" منها إلى الواقع، لأنه على هؤلاء أن يحلّوا أولا مشكلة العلاقة مع المجتمع العلمي الإنساني المعاصر، بل قد لا نبالغ كثيرا إذا قلنا أن مشروع أسلمة المعرفة يؤدي إلى إعاقة البحث العلمي بسبب المصطلح، لأن تأسيس علم إسلامي بالمفهوم الفلسفي و العلمي للعلم كما بيّناه سابقا عند "بوان كاري" أو "كارل بوبر" أو غيره، وربطه بالخصوصية الدينية هو في حد ذاته نفي للعلم، أو هو يتعارض مع الواقع العلمي الإنساني المعاصر. إذ ليس من المنتظر أن يتحوّل العلم في العالم كلّه إلى علم إسلامي. ثم إن الخط الفاصل بين العلم و السياقات الثقافية و الدينية ليس بالأمر الواضح الذي يجعلنا نتبنى قراءة للمعرفة العلمية تعتمد على الخصوصية. بل إنه ينبغي التمييز إبستيمولوجيا بين مستويات العلم: النظرية، المنهج، الممارسة، وهو ما لم ينتبه إليه أصحاب هذا المشروع. صحيح أنهم ركزوا أكثر على العلوم الإنسانية و الإجتماعية باعتبارها تعتمد على الفاعل الإنساني كمقولة أساسية لا يمكن تفسيرها فقط بالمادة، لكن هذا أيضا ينبغي أن لا يكون على حساب الحقيقة الموضوعية، لأن العلوم أيا كانت تُصنّفُ بحسب مواضيعها و حقولها و طرقها ومناهجها، لا على أساس روافدها الثقافية و الدينية. ولنا في تصنيف علمائنا الأوائل: "الفارابي"، "ابن سينا"، "ابن خلدون" دليلا مقنعا على ذلك. إنّ على الدراسات الإنسانية أن تحقق هيكلا رئيسيا من المعرفة الموضوعية عن الإنسان إذا هي أرادت أن تقول الحقيقة و تعمّق بصيرة الرأي العام وتجعلها منظمة(31).

3- النتائج:

من خلال التحليل السابق لعوائق مشروع أسلمة المعرفة و تحدياته المعاصرة، يمكن أن نصل إلى مجموعة من النتائج وهي:

- مشروع أسلمة المعرفة يرتبط أكثر بالبعد السياسي للغرب أكثر منه ارتباطا بالمعرفة العلمية، لذلك هو مجرد ردّة فعل قوية على الغرب المهيمن بعلومه ومناهجه، بل قل بحضارته و سيادته على الشعوب الأخرى. ومن ثم فإن هذا المشروع يشبه إلى حد كبير مشروع" علم الإستغراب" الذي قال به حسن حنفي، وأراد له أن يكون مقابلا للإستشراق الذي غلّ العالم العربي الإسلامي و الشرق بأكمله إلى موضوع خصب لدراساته، فلماذا إذن لا يكون الغرب هو الموضوع المدروس من الخارج، أي بأقلام عربية.
- مشكلة تطوير علم عربي إسلامي لا تحصل عن طريق ربطها بالرافد الثقافي والديني، فالقضية أعمق من ذلك، اليابان و الصين و الهند حققت نهضتها بانخراطها في مسار المساهمة في خلق الحداثة الإنسانية وتطويرها من منطلق ضرورة الإستفادة من تراكمات التجربة الإنسانية و المشاركة في الكلي، وقد يأتي الوقت الذي نتحدث فيه عن حداثة صينية أو يابانية أو....إلخ.
- تأسيس العلم وتوطينه لا يكون إلا بتحقيق الوحدة بين أقطار العالم العربي والإسلامي، فأوروبا تمكّنت من تحقيق الوحدة على أساس إقتصادي بينما لا يزال الصراع على أشدّه بينها فيما يتعلق بالخصوصية، حيث تتنافس و تتصارع لحماية كياناتها الذاتية على صعيد الفكر و اللغة والفن و الثقافة وغير ذلك، وهكذا يمكن لنا أن نُوجّه جميع طاقاتنا إلى الترجمة و النقل و المشاركة في إنتاج المعرفة العلمية، في إطار الفكر العلمي الإنساني المعاصر.
- الحقيقة أننا لا نجد في الفكر العربي الإسلامي المعاصر أية معالجة تأسيسية لقضية العلم باعتباره مشروعا مستقلا، بل إن البحث في تراثنا العلمي و الفلسفي لم يكن لغرض ذاتي: هو دراسته لمعرفة حقيقته واستئناف قضاياه، بل لمعرفة أثره في غيره وأثر غيره فيه، وهذا يؤكّد حضور "الآخر" باستمرار في كل دراسة عندنا.
- "مشروع أسلمة المعرفة" هو أحد الرهانات التي خاضها فكرنا المعاصر، وهي محكومة إلى حد كبير بالفشل، شأنها شأن الرهانات الخاسرة الأخرى: على الثورة وعلى القومية وعلى الإشتراكية وعلى الديمقراطية، لأن الدعوة إلى رؤية توحيدية وإسلامية للكون و الإنسان و المجتمع مسألة نظرية فقط، مجال القول فيها أكثر من الفعل، إننا عاجزون في واقع الأمر عن توحيد مجموعتين

في حي، أو كلّيتين في جامعة وا□دة، إن الفرقة هي أفضل ما نتقن ومعروف عنا أننا ننسى الأساسيات ونلجأ إلى الفروع في كل ما يُعرض أمامنا من مسائل □اسمة.

- أعتقد أن عملية التتلمذ الحقيقي على الغرب لم تبدأ بعد، لقد تعلّمنا قديما على غيرنا، وتعلم غيرنا علينا قرونا طويلة، ولا بد أن ننظر إلى التتلمذ سواء كان فرديا أو جماعيا على أن□ ظاهرة صحية، فالإبداع ليس عملا سهلا ولا يقوم على جهد الأفراد في الترجمة و النقل، بل على جهد المؤسسات، ولا ينكر أ□د مشاكل التعريب في الجامعات العربية. ينبغي أن ننطلق في إنتاج العلم من التدرب على استعمال الخاص لما هو كوني،استعمال ما هو مشترك بين العقول بلغتنا و ثقافتنا. علماؤنا الأقدمون أطلقوا على أرسطو "المعلم الأول"، فهل كان ذلك انتقاصا من قيمتهم؟ و"هيجل" فيلسوف ألماني وكتب للألمان لكن تراث□ الفلسفي تحوّل إلى تراث أوروبي، ثم إلى تراث إنساني.

خاتمة:

الحقيقة التي ينبغي أن نعرفها أن الغرب ليس سقفا نهائيا للإنسانية، ولا توجد ثقافات و مجتمعات مؤهّلة أكثر من غيرها لتحقيق التقدم و التطور، وليس هناك قيم كونية، وقيم أخرى غير كونية، فحتى القيم المحلية يمكن تطويرها بما يجعلها قيما كونية، بحيث تصبح قابلة لأن تُتَقاسمَ بين جميع العقول. وقد أدرك فلاسفتنا وعلماؤنا هذه الحقيقة، لذلك كانت نظرتهم إلى الحياة و مشاكلها في وقتهم صائبة، وعرفوا كيف يواصلون الفكر اليوناني من جهة، ويخترعون □قولا جديدة للمعرفة من جهة أخرى، ولنا في "تدبير المتو□د" لـ" ابن باجة" ونظرت□ إلى الإنسان باعتباره مشروعا يبحث عن كمال نفس□، وانشغال□ بذات□ هو طريق تحرره من الآخر، وهذا هو الهدف الأسمى للعلم ، قلت لنا في ذلك ما يُمَاثِل فلسفة "هيدجر" ونظرت□ إلى الإنسان. ولنا أيضا في نظرة "الكندي "إلى الحقيقة الكونية التي تجاوز بها النظرة اليونانية مثال رائع عن الفكر الإنساني الكوني الذي عرفت□ □ضارتنا، وكذلك "الفارابي" و "ابن رشد" و" بن خلدون" و"الرازي" و"البيروني" و... إلخ. ثم هل العلم مجرد مناهج تُدرّس وتجارب تُجرى في المعامل و المختبرات أم هو نشاط اجتماعي شامل في الحياة؟

الإعتقاد بأن على العلم أن يتحوّل إلى قيمة مجتمعية يمكن أن تُتَقاسَمَ بين البشر، بحيث تصبح جزءً لا يتجزأ من □ياتهم، يُحِيلنا بالضرورة إلى طرح العلاقة بين العلم والدين و الحتمية و المعرفة الإنسانية، وهو ما يطرح مسألة تحقيق قيم الدين في التاريخ عن طريق الفعل الإنساني، ولا يكون ذلك إلا بالإجتهاد أي الفكر و الجهاد أي العمل و الفعل. إن□ □تى فترة "ابن خلدون" لدينا نقاش مناسب لمشكلة المعرفة، لأن ابن خلدون تمكن بالفعل من تحقيق النقلة من علم الكلام إلى كلام العلم، من □يث أن□ أدرك صفات العلم لذا فصل□ عن غيره، وهو ما أدّى ب□ إلى تأسيس "علم

العمران"، مع أن ابن خلدون لم يتناول هكذا موضوعات إلا تحت السقف الرمزي للملّة، لذلك يمكن لثقافة معينة أن تُطوّر ذاتها روحيا بحيث تستطيع أن تصل إلى مستوى معين يجعلها قادرة على أن تقترح شيئا جديدا على الإنسانية جمعاء حتى ولو ارتبط ذلك بالدين.

الهوامش والمراجع:

[1]) بوانكاريه هنري(2006) . قيمة العلم، ترجمة الميلودي شغموم. بيروت. دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع . ص5

[2]) مّيش بنسالم. (2004) نقد ثقافة الحجر و بداوة الفكر. المغرب. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. ط1. ص 152

[3]) عبد اللطيفكمال. (1992). مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر. بيروت . دار الطليعة، ، ط1. ص60

4) محمد عابد الجابري. (1984) العرب و الغرب على عتبة العصر التكنولوجي. بيروت .مجلة الفكر العربي المعاصر. عدد32، مركز الإنماء القومي1984. ص49

5) ونقصد هنا هشام جعيط، صادق جلال العظم، سن نفي .....إلخ

6) نتيجة كثرة وتعدد آراء الفلاسفة المؤكدة لأزمة الفكر الغربي و تشعبها و تنوع ميادينها اقتصرنا فقط على بعض منها بنوع من الإختصار، لكننا سنشير إلى أهم المصادر التي يمكن للقارئ أن يعود إليها في حالة رغبته في التوسع.

7) يميز "شبنغلر" بين الحضارة و المدنية، الأولى تُمثّل الجسد الحي للنفس، بينما تمثّل المدنية مومْياءَها. وما يشعر به رجل الحضارة على أنه مصير، يصبح مجرّد ترابط علل ومعلولات لدى رجل المدنية، ونظرة رجل المدنية ليست سوى رد فعل لظروف معيّنة، حيث ينظر إلى العالم على ضوء الوقائع الظالمة الجائرة بعين الضفدعة لا بعين الطائر. إنّ رجل المدنية عقيم لا يقدر على الإنجاب، بل يعيد فقط ترجمة الأفكار التي قيلت في السابق اعتقادا منه بأن الإبداعات الأصيلة قد نَضَبت وانتهت. (أنظر: اسوالد شبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، ترجمة أحمد شيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، لبنان، 1964. ص604.)

8) اشبنغلراسوالد. (1964) تدهور الحضارة الغربية. لبنان الجزء الأول، ترجمة أحمد شيباني، منشورات دار مكتبة الحياة. ص108

[9]) نفسه. ص246

[10]) نفسه. ص 97

[11]) هسرل إدموند. (2008). أزمة العلوم الأوروبية و الفنومينولوجيا الترنسندنتالية. لبنان .ترجة إسماعيل المصدق، مراجعة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، ،ط1. ص471

12) الدزاين حسب هيدجر ليست ذاتا أشيئا معطى، أو جوهرا مفكرا، لكنها مهمّة، أي أن كينونتنا مهمّة علينا الإضطلاع بها. وما علينا الإضطلاع به هو كينونة "الهناك" الذي لنا دون أن نراه(أنظر: المسكينيفتحي. (2011) التفكير بعد هيدجر. أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟ لبنان. جداول ،ط1. ص54

[13]) هيدجر مارتن . (2012)السؤال عن الشيء. بيروت ترجمة إسماعيل المصدق، مراجعة موسى وهبة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1،.ص47

[14]). بدوي عبد الرحمن.(1982) اشبنغلر. بيروت. دار القلم،.ص 28

[15] (Thibaudet(1923). Le bergsonisme. VIII.8e.édition,Paris. éditions de la nouvelle revue française. p24

[16]) أنظر: أوبير دريفوس، بول رابينوف، ميشيل فوكو- مسيرة فلسفية، لبنان .ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي، منشورات مركز الإنماء القومي،.

[17]) محمد عابد الجابري(1994) .الخطاب العربي المعاصردراسة تحليلية نقدية .لبنان .مركز دراسات الو□دة العربية، ، ط5. ص196

[18]) □نفي □سن(1998) . □وار الأجيال .القاهرة . دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، ، ط1. ص283

[19]) وهذا الرأي لبعض فلاسفة الغرب و أيضا بعض المستشرقين الذين يعتبرون العلم و الفلسفة العربية الإسلامية مجرد نقل للتراث اليوناني، فأقصى ما قام ب□ علماؤنا و فلاسفتنا هو الترجمة و الشرح، لذلك رسّخوا لنا فكرة بن رشد الشارع الأعظم لأرسطو، و الفارابي ذلك الفيلسوف الذي □اول أن يقلد أفلاطون في المدينة الفاضلة و لم ينجح، وهذا غير صحيح

[20]) هيدجرمارتن. (2012). السؤال عن الشيء، مرجع سابق. ص 47

[21]) فتحي المسكيني فيلسوف و مترجم تو نسي ولد سنة 1961، ترجم عدة أعمال لـ"لنتشـ□" و"هيدجر" و"كانط"، من مؤلفات□: الحرية و الهوية نحو أنوار جديدة، فاسفة النوابت، نقد العقل التأويلي، التفكير بعد هيدجر، فلسفت□ تتج□ نحو نقد □يوي للعقل الهووي.

[22]) المسكيني فتحي(2011) . الهوية و الحرية نحو أنوار جديدة .Gfkhk . جداول للنشر و التوزيع، ط1،. ص11

[23]) الجابري محمد عابد(1990) .إشكاليات الفكر العربي المعاصر. بيروت . مركز دراسات الو□دة العربية، ،ط2، ص 55-56

[24]) المرجع نفس□. ص62-63

[25]) □نفي □سن. (1990). في الفكر الغربي المعاصر. لبنان. المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط4. ص13

26) بوان كاري(هنري)، قيمة العلم، ترجمة الميلودي شغموم، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، 2006. ص158-160

27) أنظر سمير أبو زيد. (2009) العلم و النظرة العربية إلى العالم. لبنان. مركز دراسات الو□دة العربية، ط1،. ص 347

28) توبي.أ. هاف، فجر العلم الحديث، الجزء الثاني،ترجمة أ□مد محمود صبحي، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، الكويتن سلسلة عالم المعرفة،1990،220. ص231

29) فؤاد زكريا. (1990). التفكير العلمي. الكويت. المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد3،. ص 7

30) و نقصد بهم: فرح أنطون، شبلي شميل، سلامة موسى، زكي نجيب محمود، وفؤاد زكريا. وجميعهم أكد على ضرورة التفتح التام على الحداثة الغربية بعلومها وآدابها و فلسفتها و فنونها وكل ما □قق□ في الحياة، دون العودة إلى التراث و الماضي الذي أصبح □ملا ثقيلا على الأمة و عائقا أمام تطورها.

31) ريكمان هـ.ب . (1979) منهج جديد للدراسات الإنسانية. بيروت. ترجمة علي عبد المعطي محمد، محمد علي محمد، مكتبة مكاوي ،ط1. ص314