مجلة المقدمة للدراسات الإنسانية والاجتماعية المجلد(8)، العدد (1)، (جوان -2023)، ص 27-43
ISSN: 2602-5566 EISSN: 2716-8999

ملامح النظر الأبستمولوجي في تجديد الفكر العربي الحديث والمعاصر

Epistemological vision of the renewal of modern and contemporary Arab thought

عباسي نوال[1]*

جامعة عمار ثليجي -الأغواط، (الجزائر) ، E-mail: n.abassi@lagh-univ.dz

تاريخ الإرسال: 2021/10/14 **تاريخ القبول:2023/04/13**

ملخص:

من خلال هذه الورقة البحثية نحاول التطرق إلى النظر الأبستمولوجي واستثمار جهاز المفاهيم الذي أفرزه الاشتغال على العلوم الطبيعية والإنسانية، من أجل توظيفه في قراءة التراث العربي الإسلامي وما أنتجه مفكرو الإسلام من آداب وكلام وفلسفة وغير ذلك، من أصناف التعبير الثقافي لدى العرب المسلمين. كونه بحث يتجه إلى تفكيك النص التراثي، وإعادة قراءته وتأويله، لمحاولة تجديده كي يتناسب مع كل ما حديث ومعاصر. وهذا ما دعانا لضرورة عرض بعض المحطات التاريخية لظهور الفكر العربي، متبعين في ذلك المنهج الوصفي والتحليلي النقدي؛ لمحاولة التعرف على الأسس الأبستمولوجية لمناهج البحث في الفكر العربي ـ الإسلامي الحديث والمعاصر على أمل إيجاد الطريق للخروج من مأزق التخلف في هذا الفكر من خلال خاتمة وضعنا فيها جملة من الاستنتاجات حسب موقفنا الخاص.

الكلمات المفتاحية: فكر عربي . اسلامي؛ حديث ومعاصر؛ نقد فكري؛ ابستمولوجيا؛ نهضة.

Abstract

This research paper is an attempt to approach the epsteomologic reflection and to invest the concept system born out of the work in natural and human sciences in order to utilize it in reading the Arab Islamic heritage of literature, rhetoric, philosophy and other forms of cultural expression by Arab Muslim thinkers. This is a research that takes the direction of dismantling the heritage text for re-reading and re-interpreting it in an attempt to renovate it so that it copes with all that is new and contemporary. We saw it necessary to shed light on some milestones in the rise of Arab thought. We followed a descriptive analytical and critical methodology to identify the epsteomologic foundations of the research methodologies in modern and contemporary Arab Islamic thought in hope of finding a way out of the plight of backwardness. This is shown through a conclusion where we put forward a set of deductions according to our personal position.

Keywords: Arab Islamic thought, modern and contemporary, thought criticism, etymology, renaissance.

* المؤلف المرسل.

1-مقدمة

مما لا شك فيه أن المتتبع للمراحل التاريخية العديدة لنشأة الفكر العربي، يتوقف عند مفكري القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ممن شكلوا ثقافة عصر النهضة العربية. فهم من تناول الثقافة في إطار القضايا الكبرى التي مَرَّ بها المجتمع العربي، وعالجها أكثرهم من خلال أطر فكرية اجتماعية ودينية وسياسية في ضوء مفاهيم الإصلاح التي انطلقوا منها لمحاولة تحقيق التطوير المنشود، ما جعلهم يضعون آراءهم بين يدي المشروع النهضوي التحرري الذي تبنوه في ضوء منهج عقلي مزج أحيانا بين الأصالة والمعاصرة، وأحيانا أخرى فصل بينهما، فقد استندوا إلى التراث العقلي الذي وجدوه عند الفلاسفة المسلمين القدماء، وفي الوقت ذاته انفتحوا على الوافد الغربي بكل ما فيه.

ويبدو أن كل من يرجع إلى انتاجهم الفكري يجد أن النزعات الفكرية لديهم توضح ظهور ملامح التفكير النقدي الجديد الذي تغير واختلف في مسيرة تطور الفكر العربي الحديث والمعاصر، فهناك من اعتقد بأنه من الضروري بمكان تقاطع عقلية التنوير في عصر النهضة مع عقلية التنوير في أوروبا، دون الخلاص من التراث العربي الاسلامي الذي اشتمل على اتجاهات فكرية أصيلة في كثير من المستويات وعند عددٍ من الفلاسفة العرب كما هو معروف عند "ابن رشد" في القرن الثاني عشر وعند ابن خلدونّ في القرن الخامس عشر والاشكالية المطروحة هنا هي: كيف تتجلى مظاهر البحث الأبستمولوجي في التراث العربي الإسلامي الحديث والمعاصر ؟

ولكن قبل الخوض في تحليل هذه الإشكالية لابد من ضبط مفاهيمي للفكر العربي وللأبستمولوجيا، لأن هذان الأخيران اصطدما منذ ظهورهما بإشكالية التسمية.

2-تعريف الفلسفة الإسلامية:

هي "إحدى الحركات العقلية التي نشأت في ظل الإسلام وحضارته وارتبطت به وبأنواع مختلفة من الارتباط، إما بالتفلسف في عقائده أو بالملائمة والتقريب بينه وبين فلسفات أخرى وافدة إلى المسلمين، أو بمجرد التعبير عن وجهة نظر فريق من أبنائه في الألوهية والكون والحياة، وكلها حركات إنما وجدت لتشهد على أن الإسلام لا يعبر عن ذاته بعلوم الدين والنقل فقط، بل بعلوم الفكر والعقل أيضا. (مرحبا، 1981، صفحة 336)

3-تعريف الفلسفة العربية:

يعتقد "عبد المنعم الحفني " بأنها: " تعبير عن الروح العربية، ولا يعني أن يفهم ذلك بمعنى عنصري، بل بمعنى حضاري، كقولنا الفلسفة اليونانية، أو الفلسفة الفرنسية، أو الألمانية وبتعبير حضاري فكل من ينتسب إلى هذه الوحدة الحضارية التي تسمى الحضارة العربية ويكتب بالفرنسية فهو فيلسوف أو مفكر عربي وفلسفته أو فكره هو فلسفة وفكر عربيان. (الحنفي، 2000، صفحة 614)

يفهم من التعريفات المقدمة للفلسفة الإسلامية والفلسفة العربية، أن الأولى تنسب إلى معتقد ديني وهو العقيدة الإسلامية، أما الثانية بحسب المفهوم المقدم تنسب بوجه خاص إلى اللغة التي كتبت بها وهي اللغة العربية (عصام، 2008، صفحة 66)، وبعد الخوض في تحديد ماهية كل من الفكر العربي والإسلامي لابد أيضا من التطرق إلى تحديد مفهوم الفكر فما المقصود به؟

4 – مفهوم الفكر :

وهو ما يتعلق بالإنتاج النظري المتصل ببناء المفاهيم والنظريات والتصورات ذات العلاقة بالواقع والوجود الاجتماعي والحضاري والثقافي للأمة والمجتمع، ويتمركز عمل الفكر بما هو وعي نقدي أو نظر عقلي أو تحليل معرفي على دراسة المسائل الحضارية والثقافية والدينية والعقلية المتعلقة بإشكالات التنمية والتقدم والتحرر وتطوير قطاعاتها "(الأمين، 2001، الصفحات 12- 13)

وفي هذا السياق نجد "خلدون حسن النقيب" يحاول ضبط هذا المفهوم بقوله:" الفكر كما أفهمه هو الأداة التي نحدد بواسطتها مكاننا في التاريخ، وموقفنا من التراث وعلاقتنا بالعالم المحيط بنا وبالجماعات الأخرى، الفكر ليس أداة تأمل فقط -وإن كان ينطوي على قدر كبير منه -وإنما هو أداة نضال، أداة كفاح موجه للفعل. والعنصر الذي يعطيه معنى هو اليوتوبيا . الطوبي عند "كارل مانهايم"، الفكر يشمل كل ما ينتجه العلم والأدب والفن والمعمار ووسائل الإعلام، وما يدرس في الجامعات وما تنتجه الجامعات هو الثقافة بكل أشكالها. (النقيب، 2010، صفحة 384)

5- مفهوم الفكر الإسلامي :

في تعريف لـ " محمد البهي" نجد: أن الفكر الإسلامي يختلف عن "الفكر العربي" لأنه يُعنى: "بالمحاولات العقلية من علماء المسلمين لشرح الإسلام في مصادره الأصلية وهما القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة...إما تفقها واستنباطا لأحكام دينية في صلة الإنسان بخالقه في العبادة...وإما توفيقا بين مبادئ الدين وتعاليمه...أو دفاعا عن العقائد التي وردت فيه، أو ردا لعقائد أخرى. (البهي، 1981، الصفحات 145- 146)

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

6- تعريف الابستمولوجيا أو " نظرية المعرفة

من الناحية اللغوية كلمة " أبستمولوجيا " متكونة من كلمتين يونانيتين " أبستمي " ومعناها علم والثانية لوغوس وهي بمعنى علم أيضاً فهي اذن في معناها اللغوي " علم العلوم " أو " الدراسة النقدية للعلوم ."

ولا يختلف المعنى الاصطلاحي كثيراً عن المعنى اللغوي فالأبستمولوجيا هي: نظرية في المعرفة كانت فيما سبق تختص بالبحث حول أسئلة تقليدية، ماهي حدود المعرفة؟ هل المعرفة ممكنة أم غير ممكنة؟ ماهي وسائل المعرفة هل هي الحس أم العقل؟ أم الحس والعقل معاً .....وغيرها .

هذه هي الاسئلة التي كانت تدور حولها مباحث الابستمولوجيا في مؤلفات الفلسفة التقليدية ولكن المقصود بالأبستمولوجيا هنا معنى خاصاً غير المعنى التقليدي. نحن نقصد بالأبستمولوجيا " نظرية المعرفة العلمية " تمييزاً لها عن نظرية المعرفة التقليدية، فالأولى من اختصاص العلماء ومن إنتاج الفلاسفة المنقطعين للنشاط العلمي. أما الثانية فهي من إنتاج الفيلسوف ذاته كل حسب مذهبه ونسقه الفلسفي. (شعبان، 1993، صفحة 122)

7- أسباب تعدد المناهج في الفكر العربي الحديث

من أهم القضايا في الفكر العربي الحديث هي تعدد المناهج Méthode التي قام عليها النشاط الفكري في العصر الحديث. فقد تعددت المناهج بتعدد الأفراد والجماعات المتأثرة بالغرب أو ضده ونقلتها إلى الفكر العربي أو اصطنعتها مناهج جاهزة غير قابلة للجدل، فطوّعت مناحي الفكر العربي لأهداف موضوعة لمناهج صدرت عن الفكر الغربي. وهنا لا بدّ لنا أن نعترف بتحديث الفكر العربي، وخاصة أن تلك الحملة الأوروبية تأتي بعد سنوات من وفاة «محمد بن عبد الوهاب، الذي يُنسب إليه المذهب الوهابي»، « فمثّلت سلفيته في اتجاهها العام «دعوة إصلاحية ضعيفة النطاق»، لكن تنصيب محمد علي باشا والياً على مصر سنة 1805 في حقيقته كان سبباً وجيهاً لتفسير التفاعل بين الثقافة العربية والثقافة الأوروبية مما نعرفه من إصلاحاته عامة، وخاصة أنه «أرسل عدداً كبيراً من الشبان المصريين للتخصص في مدارس الغرب ولا سيما في مدارس فرنسا سنة 1826 حيث أرسل بعثة، وكانت مؤلفة من أربعين طالباً، ثم أرسل بعدها «أخرى إلى انكلترا وفرنسا وألمانيا»" . (الأعسم، 2019)

حيث ازدهرت الكشوف العلمية الجديدة في العالم الغربي وأدت إلى ثورة أخرى ولكنها تتصل هذه المرة بالنظرة إلى طبيعة الإنسان والعوامل المؤثرة فيه، فأزيح كابوس التوجهات الميكانيكية المادية في النظر إلى الإنسان وانفتحت آفاق البحث العلمي المشروع في الجوانب العقلية والروحية والدينية في تأثيرها عليه، فجاء ذلك تدعيما لتوجهات أولئك الباحثين المسلمين الذين لم يكن أمامهم في الماضي إلا أن ينكروا ذلك الظلال العلمي بقلوبهم فأصبحوا ينكرونه بألسنتهم وببحوثهم ، بل ويضيفون بصائر جديدة في فهم الإنسان وسلوكه والعالم المحيط به. لم يكن من الممكن التوصل إليها في إطار التصورات المادية الميكانيكية التقليدية، (رجب، 2000، صفحة 33) وذلك بعد أن ثبت أن الإغراق في الإمبيريقية Empirisme والاعتماد على الحواس وحدها كأساس للمعرفة مع استبعاد العوامل الروحية والدينية ...قد أدت إلى إعاقة تقدم العلوم وكانت السبب في أزمتها الراهنة، فبدأت ثورة علمية موازية في عالم المنهج أيضا تطالب بإعادة النظر في مسلمات

المنهج العلمي التقليدي وفتح الباب أمام ألوان أخرى من الاستبصار مصدرها الوحي الصحيح (رجب، 2000، صفحة 34).

وقد أزال هذا التطور المنهجي آخر الحواجز الملتفة برداء العلم والتي كانت تحول دون المراجعة الجريئة لكثير مما درج العلماء على احترامه بل وتقديسه من توجهات قديمة في فلسفة العلوم أو في مسائل المنهج ، وقد أدى هذا إلى فتح الباب على مصراعيه أمام الإدراك المتزايد لأهمية الوحي والأطر التصورية المستمدة منه في توجيه العلوم عامة ...، فزادت هذه الثورة الأبستمولوجيا والمنهجية من الشعور بأن العالم الإسلامي مغبون كل الغبن إذا التزم أبناؤه نفس الخطوط التي التزمها علماء الغرب حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلوه ، مما أعطى دفعة قوية أخرى لقضايا أسلمة المعرفة أو تأصيلها إسلاميا . (رجب، 2000، الصفحات 34- 35)

التي تبينت أنه لا صلاح لهذه الأمة، ولا نجاة لها مما يدبره لها أعداؤها المتربصون، ولا فلاح لها في الآخرة، إلا بأن تعيد النظر في كل شأن من شؤون حياتها لتزنه بميزان الإسلام، وبأن تقيم كل نظمها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية على عُمُد مما شرعه الله وارتضاه لهم، دون تردد. وهذا ما يؤكد ضرورة استعادة التوافق بين النظم والمؤسسات التي يحيا الناس في إطارها وبين القيم والمعتقدات التي يدينون بها.

8- ملامح النظر النقدي في الفكر العربي والإسلامي:

لا يمكننا التطرق إلى الفكر النهضوي في العالم العربي ـ الإسلامي، دون استحضار الصعوبات والعوائق التي واجهت ووجهت النظر العقلي، والنظر التأملي النقدي في تاريخ الإسلام.

فمن المؤكد أن اللحظة الزمنية المسماة " عصر النهضة " تندرج في سياق زماني أوسع هو تاريخ الفكر العربي الإسلامي، بمعنى أن كل حديث عن نظام القول الفلسفي في عصر النهضة يتطلب استرجاع المنظومة المرجعية المؤسسة في فلك الفلسفة الوسطية في توجهاتها الكبرى، ومفاهيمها ومصطلحاتها (اللطيف، 1992، صفحة 13) هذا من جهة .

ومن جهة أخرى لا بد من عدم إغفال أهمية التحول التاريخي الذي عرفه العالم العربي والإسلامي منذ القرن التاسع عشر، وذلك في إطار التحولات التي أفرزتها الهيمنة الامبريالية في مختلف أصعدة الوجود التاريخي العربي، حيث توقف منذ ذلك الوقت النمو الذاتي بهذه المجتمعات، بسبب انتقال جوانب من المنظومة الفكرية الغربية إلى مجال النظر العربي، فترتب عنه ازدواجية ملحوظة في مجال الفكر، فأصبح الإنتاج النظري العربي عموما محكوما بمنظومتين مرجعيتين متناقضتين.

- ✓ **المنظومة الأولى**: تراثية وسيطيه (المنظومة الإسلامية).
- ✓ **المنظومة الثانية**: فكرية غربية (المنظومة الليبرالية) (اللطيف، 1992، الصفحات 13- 14)

ولعل المسار الخاص للثقافة العربية في عصر النهضة يبرز المناهج والمرجعيات والمفاهيم التي آلت إليها في إطار التفاعل مع الآخر الغربي والانفتاح عليه والحوار معه؛ دون إلغاء أو إقصاء له، أو الذوبان، أو الانصهار فيه أو التطابق معه.

فالثقافة العربية في عصر النهضة كانت تتجه إلى كل ما فيه صلاح الأمة ونهضتها (ابراهيم، 2004، صفحة 5)

وهذا ما يؤكده "محمد عمارة" بقوله: " إن قمة مأزقنا الحضاري هو الفقر في الإبداع والإسراف في التقليد، وإذا كان التقليد للسلف والغرب يصيب عقولنا بالكسل ويشبع روح الاستهلاك لبضاعة الآخرين. فلا اجتهاد مع نص غربي بدل من معاناة الإنتاج. فإن طرف نجاحنا من هذه المأساة هو إحلال الإبداع والاجتهاد والتجديد. محل الجمود والتقليد." (عمارة، 1998، صفحة 50)

وبهذا نجد أن المتطلع للدراسات العربية سواء الحديثة أو المعاصرة. يلمس بوضوح أن المجتمع العربي تأثر بالثقافة الغربية في جميع مناحيها، وبفلسفتها ونظرتها للوجود التي تستبعد الوجود الإلهي وتقتصر على المنهج الحسي التجريبي، ومن دون شك قد تمّ نقل هذه العلوم للمجتمعات العربية ـ الإسلامية، حاملة خلفياتها العقائدية، ومفاهيمها الإلحادية معها، أي أن العالم العربي كان في تبعية لمنجزات وإبداعات العالم الغربي حتى في جوانبه السلبية، وهذا ما يجعله مجرد تقليد أعمى يفتقر لتمحيص العقل، والأكيد أن لهذا النموذج بُعد فلسفي، ينطلق من العقل الجوهري أو الأساسي بين الظاهرة الطبيعية، والظاهرة الإنسانية.

عكس ما تبناه النموذج الموضوعي المُتلقي الذي لا يفرق بينهما، حيث أن القوانين المطبقة على الظواهر الجامدة أو الطبيعية تطبق على الظاهرة الإنسانية، حسب رأي أصحاب النموذج المتلقي، وهذا يصلح لدراسة الظواهر الطبيعية فحسب، لأن هذه الأخيرة " مكونة من عدد محدود من العناصر المادية، التي يمكن حصرها ورصدها، على عكس الظاهرة الإنسانية التي تمتاز بتداخل مكوناتها ، حيث تتفاعل فيها عناصر مادية ونفسية وتراثية وثقافية، ولذا فإننا إن درسنا ظاهرة طبيعية دراسة معينة كان بوسعنا أن نحدد علة ظهورها على عكس الظاهرة الإنسانية التي يصعب حصر كل أسبابها" . (المسيري، دفاع عن الانسان، 2006، صفحة 274)

9- القراءة الأبستمولوجيا للفكر العربي عند رواد عصر النهضة

أيقن رواد عصر النهضة بأن الحضارة الكونية حضارة واحدة، ولكنها تتعدد في مستوياتها الثقافية والمدنية؛ ما يجعلها تكتسب سمات أهلها طبيعة ووظيفة، فتتخذ لنفسها خصوصية متفردة. غير أن ما حدث في الواقع كان مختلفا عمّا سُطر له.

وفي هذا الصدد يرى "راجي عنايت": " أن مشكلة النهضة هي التي كانت ولا تزال وراء انبعاث الفكر العربي وانقسامه إلى اتجاهات وتيارات ." (عنايت، 1992، صفحة 21)

ومن ثمّ نجد "ماهر الشريف " يبين بأن رواد النهضة تمثلوا بتيارين رئيسيين:

- ✓ تيار الإصلاح الدّيني.
- ✓ التيار الليبرالي-العلماني.

وأشار إلى أن هذين التيارين بالرغم من اختلافهما قد اشتركا في مجموعة من النقاط نذكر من بينها :

أ – أهمية العلم والاستناد إلى العقلانية.

ب – الانفتاح على العالم والاقتباس المشروط عن الغرب.

ج-الإصلاح والتغيير هما سبيل النهضة ولا يتما إلا عن طريق التدرج وليس الطفرة.

حيث يؤكد بأن المثقفين المتنورين من أتباع التيارين كانوا من أصول متعددة ومتنوعة، فمنهم القروي البسيط، ومنهم ابن العائلة العريقة، ومنهم من تلقى العلم الأزهري وآخر العلم التبشيري، ومنهم من واصل تعليمه في أوروبا، ومنهم من درس في المعاهد المحلية وشارك في الجمعيات والحلقات الاجتماعية والفكرية .

وقد أجمع الرواد على أن أسباب تأخر العالم العربي تعود إلى ما يلي:

أ . الاستبداد السياسي وفساد الحكم (الشريف، 2000، صفحة 21)

ب – الجهل ودوره في خنوع الأمة واضطهاد أو إفساد المثقفين.

ج – فقدان حس احترام العمل والعلم.

د – استغلال الدّين لتكريس الجهل ونبذ الحريات.

وبالمقابل أجمع هؤلاء المتنورون على أن أسباب تقدم الغرب تعود إلى:

أ – تطور العلوم والفنون.

ب . التعلق بالحرية وتقييد سلطة الحكام والتقيد بالدستور.

ج – الإدارة الناجحة للاقتصاد وحماية الصناعة والثروات.

د – احترام حرية التعبير والنقد والكتابة.

هـ – الاهتمام بالمبدعين.

و – تحرير المرأة.

ز – انجاز الإصلاح الدّيني (الشريف، 2000، صفحة 21)

ولهذا رأى هؤلاء المتنورون أن دراسة تجربة الغرب، واستيعاب أسباب تقدمه وتخلف الشرق هو أمر حتمي، وقد وقفوا في هذا المجال موقفا نقديا مبدعا من قضايا التراث والمعاصرة فآمنوا من الناحية الحضارية بوحدة العالم الحديث والاعتماد المتبادل بين الأمم.

وأشاروا إلى أن الغرب تقدم بفضل علوم الشرق، وأن اقتباس الحضارة الأوروبية في الشرق هو استرجاع لمّا أُخذ. وفي السؤال عن كيفية الانفتاح على العالم دون أن تضيع الهوية العربية – الإسلامية؟

أجابوا: أن الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها. وقد رفضوا التقليد الأعمى للغرب، مبرزين صفاته الحميدة ومثالبه، وأشاروا كما ورد على لسان "طرس البستاني" أنه ليس كل ما يأتي من الغرب مفيد وسيؤدي للنجاح، (الشريف، 2000، صفحة 50) وأكدوا في هذا الصدد ألا تناقض بين المؤسسات والدستور والبرلمانات وحرية التعبير والرأي والتنظيم مع الدّين.

وينقل "ماهر الشريف" في هذا الإطار تندر "خير الدّين التونسي" على هؤلاء الذين اقبلوا على الملابس والأثاث الأوروبي، ورفضوا ما ينفع من التنظيم ونتائجه.

وفي الوقت الذي تحدث فيه الرواد عن شرعية الاقتباس من الغرب، لم يغفلوا دوره الاستعماري في فرض التخلف والتبعية على الشرق. وهذا لم يمنعهم من أن يقفوا موقفا نقديا شجاعا من التراث. فطالب " شبلي شميل". على سبيل المثال لا الحصر. بمعرفة الضار والنافع في الماضي، والانفتاح على المعاصرة والتطلع للمستقبل.

كما ركز "قاسم أمين " على مثال اليابان الناجح التي قطعت صلتها بالماضي، إلا ما كان متعلقا بجامعة شعبها، وبين كيف أن اليابان انتصرت بسهولة على الصين التي قتلها إعجابها بماضيها دون العمل على إحيائه؟ (الشريف، 2000، صفحة 58)

فالتقدم الحضاري اقترن باستثمار العقل واستحضار كل ما من شأنه بأن ينهض بهذه الأمة. ولعل هذا الهدف قد جعل رواد النهضة يتسابقون للوصول إلى منابع الارتقاء؛ فهم يواصلون العمل بجد وإخلاص، ويلزمون كل مكان زاروه في الغرب لينهلوا منه ما يريدون ويشتهون، وإن أخذتهم في البداية صورة الانبهار بالمدينة الغربية.

كما حدث "لفرانسيس مراش " حين قال: " وها أنا الآن في مركز العالم وأعجوبته. هو ذا تيار البخار قد دفعني الآن إلى مدينة باريس مصب أنهار العجائب، وموقع أنوار التمدن والآداب. وها قد أخذت عيناي ترى ما كان يراه ذاك الذي حفظته أرواح الآلهة إلى السماء الثالثة. فلا ريب أنني أقاسمه حاصل العي والحصر، وأبادله نفس البهتة والحيرة في ميدان الدهشة والاندهال لدى ما يوجد من العجب العُجاب الذي يأخذ بكل رشد وصواب" (الشريف، 2000، صفحة 59) فعلا هذا ما حدث لبعض من المفكرين العرب الذين درسوا في جامعات الغرب، أو زاروه لقد انبهروا بكل ما فيه بحسنه وسيئه فضاعت هويتهم فيه.

10- تحديات العصرنة في الفكر العربي المعاصر :

إذا كان الفكر الفلسفي المعاصر لا ينشغل اليوم بموضوعات بعينها بقدر ما ينشغل بنفسه ويبحث عن أصوله وكيفية نشأتها، فلا عجب أن ينصب اهتمام المفكرين العرب على مفاهيم

استراتيجية ترمي إلى مراجعة مفاهيم الفلسفة وقضاياها وإعادة النظر في التراث الفلسفي، سواء تعلق الأمر بالتراث الغربي أو بتراثنا العربي الإسلامي، بغية فهمه وتقييمه.

وقد ردّ المفكرون هذه المفاهيم على تعددها وتباينها إلى ثلاثة مفاهيم أساسية:

أ . مفهوم التاريخ: وما يرتبط به من مفاهيم أخرى كالتراث والكلية والتاريخية والاستمرارية والقطيعة .

ب . مفهوم الهوية: وما يتعلق به من مفاهيم كالأصالة والقومية والخصوصية والتغاير .

ج . مفهوم الأيديولوجية: وما يرتبط به كمفهوم التأويل والقراءة والموضوعية والحقيقة والواقع واللاشعور والخيال.

فعندما بدأت هذه المفاهيم والأسس والمبادئ في الاهتزاز والتداعي، (فرانسيس، 2004، صفحة 45) استنتج المفكرون أننا بصدد تغيرات نوعية تقود إلى عصر جديد، بفضل هذا الإدراك توصل هؤلاء المفكرين إلى رؤية شاملة لتاريخ الجنس البشري عموما، تختلف عن تلك الرؤية الجزئية للتاريخ كونه مجرد تاريخ حضارات، وحكام وقادة وحروب (عنايت، 1992، صفحة 14)

وإنما الرؤية الجديدة لتاريخ البشر، تنظر إليه باعتباره تلاحقا لموجات حضارية عُظمى، تتميز كل موجة منها باستقرار نسبي في طبيعتها، وتقوم فيها الحياة غالبا على أسس، ومبادئ وعقائد خاصة تنعكس على الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للبشر مهما اختلفت مواقعهم، وتباعدت بينهم الأزمان داخل إطار الزمن لهذه الموجة الحضارية. ولذلك انصرف جُهد الكثير من المفكرين العرب إلى تبيين الأسس الجديدة التي تقوم عليها الموجة الحضارية الزاحفة، والتعرف على مبادئها وعقائدها، حتى يمكن الاستفادة من ذلك في رسم الاستراتيجيات والخطط لمختلف النشاط البشري وسط دوامة التغيرات المتلاحقة.

11- الفكر العربي المعاصر ورهانات الخروج من أزمة التخلف والتبعية :

إن أهم إشكالية تشغل أذهان المفكرين المعاصرين العرب هي: كيف توائم بين التراث وبين متطلبات العصر الذي نعيش فيه؟ هل تتمسك بالثقافة المتوارثة أم تتعداها وتذهب إلى ثقافة جديدة؟

إن هذه القضية قد سيطرت على عقول العديد من المفكرين والباحثين العرب، خاصة منذ عصر النهضة. غير أنه من الواضح أن الثقافة ليست في أكثر مكوناتها صيغة جامدة لا تتغير، بل هي نتاج بشري ينمو ويزداد عمقاً واتساعاً بجهود البشر. كما أنها تختلف باختلاف الظروف والأشخاص.

ولهذا نجد اليوم فئة من المفكرين تدعو إلى ضرورة العودة إلى التراث والتمسك به، وفئة تنادي بالعودة إلى التراث والنهل منه وتجديده بما يناسب عصرنا اليوم، وأخرى تدعو إلى وجوب تقليد الغرب جملة وتفصيلا، بهدف الخروج من وضعنا البائس.

ولهذا ظهرت ثلاثة تيارات على الساحة العربية تتفق في الهدف وهو ضرورة محو التخلف، وافترقوا في الأسلوب: الأصالة بالمحافظة على الموروث، أم النبوغ في إطار إتباع الوافد الغربي؟ أم التوفيق بين القديم والجديد؟

ولمعالجة هذه الإشكالية حاول مفكرو هذه التيارات تطبيق منهجية متمثلة في الاقتراب الأبستمولوجي كأحد اقتراحات دراسة المعرفة، قامت بتحليل هذا النموذج والتعرف عليه من حيث دواعي ظهوره وأسسه المنهجية ونتائجه على الفكر العربي، ثم دراسة حال هذه العلوم في الوطن العربي ممّا أدى إلى الشعور بوجود الأزمة الناتجة عن استدعاء هذا النموذج الغربي وتطبيقه على واقع مناقض تماما، هذه الأزمة التي دعت الى ظهور عدد من البدائل في إطار محاولة البحث عن العلاج، وهي رغم اعتبارها خطوة ضرورية في التأكيد على وجود تلك الأزمة إلا أنها لم تتمكن من الفكاك من التبعية لهذا النموذج التغريبي على نحو كامل. ومن خلال التعرض إلى تحليل طبيعة الأزمة وتناول البدائل المختلفة بنظرة نقدية، أمكن التوصل إلى كون الأزمة في الحقيقة إنما تكمن في الفلسفة، تلك هي البنية الأساسية للمعرفة العلمية كافة.

وانطلاقا ممّا سبق سنحاول عرض بعض المواقف المتباينة في إطار محاولة الخروج من أزمة الانحطاط الفكري في العالم العربي ـ الاسلامي التي عانى منها طويلا وما يزال! ومواكبة روح العصر للعالم الغربي. فكيف السبيل إلى ذلك؟

أ-الفكر العربي مبني على الاتصال بالماضي:

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

حيث نلمس هذا التوجه بوضوح من خلال ما تضمنته بعض نصوصه التي يقول فيها:" إن المؤرخين الغربيين...قد ظلوا يعتبرون أن مصير الفلسفة في الإسلام قد انتهى مع" ابن رشد " هذا من جهة، ومن جهة ثانية فقد أنارت أعمال" السهروردي" الطريق الجديد الذي مشى عليه العديد من المفكرين والروحانيين حتى أيامنا هذه. (عنايت، 1992، صفحة 15)

وفي هذا السياق نجد "جعفر آل ياسين" يذهب هو الآخر إلى القول": أن الفلسفة لم تمت في الشرق بذهاب أبي الوليد عنها، بل بقيت قائمة متطورة على أيدي جماعة من المفكرين الكبار...

الذين جددوا في بناء الفكر منذ القرن السادس الهجري وحتى مرحلة "صدر الدين الشيرازي"... وما بعد مرحلته ". (محمود، 1957، الصفحات 145- 146)

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

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

ب-الفكر العربي المعاصر وقطيعته للتراث:

هناك من يرى أن الفلسفة قد انقطعت في البلدان العربية، ودام انقطاعها عدة قرون. لتستأنف نشاطها من جديد مع أجيال من المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين الذين قاموا بحركات متباينة، ساعدت على نشأة الفكر الفلسفي العربي من جديد وكانت البداية الأولى مع مطلع عصر النهضة العربية الحديثة في القرن التاسع عشر. والتي تعد بحق ممهدة للنهضة العربية المعاصرة الفكرية في القرن العشرين. والتي أصبح فيها الفكر الفلسفي العربي أكثر إنتاجا ونضجا، محاولا أن يجد لنفسه مكانة متميزة بين الإنتاج الفلسفي المعاصر (محمود، 1957، صفحة 146)

حيث ظهر مجموعة من المفكرين الذين تأثروا بالفكر الغربي وراحوا يقلدونه في كل شيء، وهم ممن درسوا في جامعاته وعاشوا مع أفراده، ونادوا بضرورة نبذ التراث القديم وإتباع المذاهب الغربية الجديدة المتجددة لمواكبة روح العصر التي أصبح العرب بعيدين عنها.

ومن بين هؤلاء نذكر مثلا "عبد الله العروي " وهشام جعيط " و" فؤاد زكريا "... وغيرهم.

وإن عاد بعضهم إلى دراسة التراث الإسلامي بتطبيق مناهج غربية عقلية أو ما يسميه بعضهم بالمناهج العلمية التي تنزع عن القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة طابع القداسة الإيمانية، والتعامل معهما على أساس تراث قديم أو نصوص تحتاج إلى تقويم، ولمن أراد التعمق أكثر في هذا الموضوع فلابد له من العودة إلى مؤلفاتهم وشروحاتهم التي تشبعت بروح علمانية.

وبذلك نجد أن هذه القطيعة الأبستمولوجيا التي عرفها الفكر العربي، وهذا التواصل، وهذه العودة الجديدة للفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، أدت إلى بروز العديد من المفكرين الذين حاولوا إعادة تشخيص الواقع العربي لإبداع حضاري جديد.

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

ومن بين رواد الفكر العربي المعاصر أخترت المفكر محمد عابد الجابري لتدعيم هذه الورقة البحثية على سبيل التمثيل فقط، وليس كدراسة مستفيضة. لأننا على يقين بأننا نحتاج إلى وقفات دقيقة تشرح مشروع الرجل.

12- محمد عابد الجابري وتعامله مع التراث العربي:

يعد الجابري (1936-2010) من بين المفكرين البارزين في الفكر العربي المعاصر، من خلال ما قدمه في مشروعه الفلسفي النقدي والذي أراد أن يبين فيه أهمية الروح النقدية في نشاط العقل العربي وذلك بضرورة العودة إلى الفلسفة، ونقد التراث وكذا محاولة المواءمة بينه وبين الحداثة.

مفهوم التراث ونقده عند الجابري:

لقد انطلق "الجابري" من نفس الفكرة التي انطلق منها "جورج طرابيشي". عندما عاد لشرح لفظة " تراث " في اللغة العربية، فيرى أن المضامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا اليوم نحن عرب القرن العشرين، لم تكن تحملها في أي وقت مضى (جباب، 2005.2006، الصفحات 224–226) فهو كل ما هو حاضر فينا او معنا من الماضي، سواء ماضينا ام ماضي غيرنا، سواء القريب منه ام البعيد. فهو يعتقد أن استعمال التراث بالمعنى الذي أبرزه، بدا توظيفه في خطاب عصر النهضة العربية الذي وظفه توظيفا مضاعفا، فمن جهة كانت الدعوة إلى الأخذ من التراث والرجوع إلى الأصول ميكانيزما نهضويا عرفته اليقظة العربية الحديثة، قوامه الانطلاق في العملية النهضوية من الانتظام في التراث والعودة إلى الأصول للارتكاز عليها في نقد الحاضر والماضي القريب منه والملتصق به. والقفز بالتالي إلى المستقبل، ومن جهة أخرى كانت تمثله وما تزال تحديات الغرب مما جعل تلك العودة إلى التراث والأصول تتخذ صورة ميكانيزم الدفاع عن الذات. (الجابري، 1991، صفحة 25)

لهذا المعنى فإن هناك مبررات موضوعية لتوظيف التراث في عصر النهضة العربية. لقد أصبح التراث هنا مطلوبا، ليس فقط من أجل الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل، بل من أجل التمسك بالهوية وإثبات الذات.

ويرجع السبب في ذلك إلى أن الحياة المعاصرة، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. تختلف اختلافا جذريا عن نمط حياة السلف. ولذلك فالإصلاح أو" تطبيق الشريعة " لا يتطلب فقط الرجوع إلى الأصول، بل إلى ضرورة إعادة تأصيلها بفكر متفتح يجمع بين اعتبار المقاصد والاسترشاد بأسباب النزول والقوة والإسهام في تحرير الإنسان وتقدم الحضارة. لكي يسعنا أن نتعامل مع عصرنا من موقع الفاعل وليس المنفعل وبين ضروريات وحاجيات وكماليات عصرنا، خاصة منها تلك التي لابد منها لاكتساب المناعة من موقع المنفعل الهارب.

ولكي نتمكن من ذلك ينادي " الجابري " على سبيل المثال بضرورة انجاز:" قراءة عربية للفكر الأوروبي تجعل منه موضوعا لذات تريد أن تحتويه بدل أن يحتويها هو " (الجابري، 1991، صفحة 11). ويعني بذلك " قراءة نقدية، متجددة، متواصلة، تبرز تاريخيته ونسبيته وحدود العموم والخصوص فيه". وهذا ما يمكننا من فضح ميوله إلى الهيمنة واختزال التاريخ القديم والحديث في التجربة الأوروبية وحدها. (كوربان، 1998، صفحة 303)

يقول "محمد عابد الجابري" في كتابه التراث والحداثة: "وإذا كنا قد خطونا خطوة، نعتقد أنها تأسيسية على طريق الانتقال بالعلاقة بين " التراث " و" الحداثة" من مستوى العلاقة الإشكالية المنضوية تحت إشكالية " الأصالة والمعاصرة " إلى مستوى النظرية المطبقة، فيجب ألا ننسى أننا نتحرك على خط واحد، خط نقد العقل، النظري والسياسي، بينما إن" تحديث كيفية تعاملنا مع التراث، تطرح مهام مماثلة في مجالات أخرى عديدة." (الجابري، 1991، صفحة 10)

ويرجع السبب في ذلك إلى أن الحياة المعاصرة، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. تختلف اختلافا جذريا عن نمط حياة السلف. ولذلك فالإصلاح أو" تطبيق الشريعة " لا يتطلب فقط الرجوع إلى الأصول، بل إلى ضرورة إعادة تأصيلها بفكر متفتح يجمع بين اعتبار المقاصد والاسترشاد بأسباب النزول والقوة والإسهام في تحرير الإنسان وتقدم الحضارة.

وبهذا نجد أن سؤال " الحداثة" سؤال متعدد الأبعاد إنه سؤال موجه إلى التراث بجميع مجالاته، وسؤال موجه إلى الحداثة نفسها بكل معطياتها وطموحاتها. إنه سؤال جيل بل أجيال. إنه سؤال متجدد بتجدد الحياة. (الجابري، 1991، صفحة 15)

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

وبالرغم من أن الحداثة تبحث في مصداقية خطابها نفسه خطاب " المعاصرة " وليس في خطاب " الأصالة " الذي يعنى بالدعوة إلى التمسك بالأصول واستلهامها. ولكن صحيح أيضا أن الحداثة في الفكر العربي المعاصر لم ترتفع بعد إلى هذا المستوى فهي تستوحي أطروحاتها وتتطلب المصداقية لخطابها من الحداثة الأوروبية التي تتخذها " أصولا " لها.

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

وهذا ما يجعل الحداثة تعني أولا وقبل كل شيء حداثة المنهج والرؤية، بهدف تحرير تصورنا " للتراث " من البطانة الإيديولوجية والوجدانية التي تضفي عليه داخل وعينا طابع العام والمطلق، وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية. وبهذا يكون دورها واضحا في الثقافة العربية المعاصرة وهذا الدور هو الذي يجعل منها بحق " حداثة عربية". (الجابري، 1991، صفحة 16)

أي أن نتحرر من جهلنا وتأخرنا ونتفاعل مع من هم حولنا دون أن نفقد هويتنا الأصيلة، التي بها لا بغيرها نكون.

فقراءة عابد الجابري للتراث هي قراءة ثلاثية الأبعاد منهجيا، ويعني هذا أن قراءة الجابري لها صورة بنيوية تكوينية، تستند إلى ثلاث خطوات منهجية أساسية، وهي: الطرح البنيوي الداخلي، والطرح التاريخي، والطرح الإيديولوجي. والآتي، أن المعالجة البنيوية الداخلية تنطلق من النص كألفاظ أولا، ومعان ثانيا، وقضايا وإشكاليات ثالثا. بمعنى أن نتعامل مع النص كمعطى، ولا نهتم بالأحكام الخارجية المسبقة حول التراث، أو الانسياق شعوريا أولا شعوريا وراء الرغبات الحاضرة، فلا بد من الانطلاق من النصوص فهما وتفسيرا وتأويلا. وفي هذا النطاق، يقول الجابري عن المعالجة البنيوية بأنها تعني:" ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين، والاقتصار على التعامل مع النصوص، كمدونة، ككل تتحكم فيه ثوابت، ويغتني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد (حمداوي، 2021)نجد أن الجابري يحاول التجديد من داخل التراث للوصول إلى المعاصرة، لكن لابد من معرفة أن مشروع الجابري قد تعرض لانتقادات عديدة لا يسعنا المجال هنا لذكرها.

12-خاتمة :

نستنتج مما سبق بأن الوضع على الصعيد الفكري العربي .الإسلامي لم يكن مقبولا إلى حد ما، إذ كان نهج الدولة قائماً على اقتباس المناهج والنظريات والأفكار الغربية وتطبيقها بشكل اعتباطي وغير مدروس على النظام التعليمي، ووسائل الإعلام، ومنابر التثقيف، بدعوى أن الاقتباس سيأتي بنتائج مماثلة لنظيرتها الأوروبية، وهو ما أوجد قلقا عميقا وجدلا لدى المفكرين

العرب والمسلمين فيما يخص موضوع المعرفة وطبيعتها، فبدت معرّضة للخطر بفعل عمليات التغريب الممنهجة التي مارستها الدولة العربية ـ الإسلامية على نفسها .

وقد استفحل هذا الوضع لمّا انفتح المسلمون على الحضارة الغربية فانبهروا بكل ما فيها، وراحوا يقتبسون منها ويقلدون كل ما فيها تقليدا أعمى. من دون العودة إلى مبادئ العقيدة الإسلامية لتحافظ على الهوية الأصيلة فتحسن مسايرة هذا الوافد الغربي بما يناسب مبادئ الإسلام. وقد ظهر ذلك في كل مناحي الحياة تقريبا هذا من جهة. ومن جهة أخرى، انتشار الغزو الإيديولوجي الغربي الذي استهدف منذ زمن بعيد العقيدة الإسلامية أساساً.

وهذا ما عجل إلى ظهور الكثير من المشاريع الإصلاحية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، سعت إلى نقد الموروث القديم بنوعيه العربي ـ الإسلامي والغربي الأوروبي، وإعادة قراءته قراءة أبستمولوجية باستخدام أساليب ومناهج متعددة، كما ارتبط تراثنا العربي ـ الإسلامي واتصل تاريخنا الذي هو سياق موقفنا الحضاري في جميع مشاريعنا القومية من الأنا والآخر منذ القديم حتى الآن، بكافة العناصر المكونة للهوية العربية الإسلامية على امتداد الزمن، فمن العصر الجاهلي وما عرفه من بيئة بسيطة، إلى صدر الإسلام، إلى العصر الذهبي، إلى عصر الضعف والانحطاط، إلى الحروب الصليبية، إلى الاستعمار الغربي الحديث للعالم العربي والإسلامي، إلى العولمة وراهن العرب والمسلمين.

أن الفكر العربي يمثل إحدى الثقافات الكبرى في تاريخ البشرية، وبإمكانه أن يستأنف دوره كحاضن لقيم الخير والعدالة والمساواة ونابذ لكل ما يشوه الإنسان من صور الشر والجور والعنصرية والظلم، وذلك من خلال صيغة متكاملة متطورة لا تتنكر للماضي ولا تغفل عن متطلبات الحاضر والمستقبل، إن الطموح المشروع للعالم العربي هو التجديد مع الحرص على دينه وهويته ومرجعياته. وهذا أمر يثير الآخرين الذين ينظرون إلينا على أننا منافس مزاحم، وخصم متطرف وفي الأخير نتساءل هل يمكننا القول بأن المفكرين العرب بمختلف نظرياتهم ومشاربهم الفكرية استطاعوا اخراج العالم العربي من التخلف ورجعية؟ وإلى أي مدى تطبق مشاريعهم في الواقع؟ أم أنها تبقى مجرد حبر على ورق؟

أن الفكر العربي يجب أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها وذلك بهدف تحريك التغيير فيه من الداخل. وهنا لا نقصد رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما نعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بـ " المعاصرة"، وضرورة مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي.

وهي دعوة للتمسك بالعلم من دون الالتفات إلى مصدره والابتعاد عن الجدال العقيم الذي ليس منه أي فائدة في محاولة للوصول إلى فكر عربي معاصر خال من الأزمات.

قائمة المراجع:

1. إبراهيم عبد الرحمن رجب(2000)، الإسلام والخدمة الاجتماعية، مصر، دار حلوان.
2. جميل حمداوي، منهجية محمد عابد الجابري في التعامل مع التراث العربي الإسلامي، https://www.alukah.net/literature_languag/ ،2021،10/01،
3. حسين شعبان (1993) " برونشفيك و باشلاربين الفلسفة والعلم، دراسة نقدية " بيروت، لبنان، دار التنوير،
4. خلدون حسن النقيب(2010)، آراء في فقه التخلف، العرب والغرب في عصر العولمة، دار الساقي، البلد
5. راجي عنايت(1992)، أفيقوا يرحمكم الله، القاهرة ،. دار الشروق
6. زكي نجيب محمود(1957)، قشور ولباب، القاهرة، مصر، مكتبة الأنجلو مصرية.
7. عبد الأمير الأعسم(2019)، البحث عن منهج جديد للفكر العربي الحديث،https://alaasam.wordpress.com/ 2019/03/14،
8. عبد الحفيظ عصام(2008)، التجربة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر، زكي الأسواري نموذجا، أطروحة دكتوراه.جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر.
9. عبد الرحمن مرحبا(1981)، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسمية، بيروت، لبنان، منشورات عويدات.
10. عبد الله إبراهيم(2004)، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، . بيروت، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
11. عبد المنعم الحفني(2000)، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مصر، مكتبة مدبولي.
12. عبد الوهاب المسيري (2006) . دفاع عن الإنسان . دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة . القاهرة مصر ، دار الشروق .
13. عمر الإمام أحمد أمين(2001)، الفكر الإصلاحي الحديث، تونس، دار محمد علي الحامي.
14. فتح الله فرانسيس (2004)، رحلة باريس، تقديم قاسم وهب .. بيروت . لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
15. كمال عبد اللطيف(1992)، في الفلسفة العربية المعاصرة، دار سعاد صباح . السقاة . الكويت
16. ماهر الشريف(2000)، رهانات النهضة في الفكر العربي، مراجعة وتعليق وليد مصطفى، دمشق، سوريا . دار المدى للطباعة والنشر.

17. محمد البهي(1981)، الفكر الإسلامي في تطوره، القاهرة، مصر، دار التضامن للطباعة.
18. محمد عابد الجابري (1991) التراث والحداثة، دراسات. ومناقشات، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية.
19. محمد عمارة(1998) .الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية .القاهرة مصر، دار الرشاد .
20. . محمد نور الدين جباب (2005 .2006): إشكالية الهوية والمغايرة في الفكر العربي المعاصر، رسالة دكتوراه، الجزائر.
21. هنري كوربان(1998)، تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت، لبنان، عويدات للنشر والطباعة.