مسألة التراث في الفكر العربي المعاصر: بين الطرح المعرفي والطرح الإيديولوجي

د. عياد أحمد

الملخص:

«نلاحظ أن الإيديولوجيات السياسية قد حلت اليوم محل الأنظمة التيولوجية اللاهوتية التي سادت في الماضي، من أجل تسميم أجواء النقاش ومنع كل حوار حقيقي، وحده الموقف العلماني – شرط أن نفهمه جيدا– قادر على تحريك الأمور وطرح الإشكاليات»(1).

الوفاء الاديولوجي أشبه ما يكون بالنظرة التيولوجية القروسطية الجاعلة من العقلنة شيطنة ومن السؤال العقلي فعل شيطاني، وهي بذلك تفوت علينا فهم حقيقة الكثير من المسائل والقضايا، لكن الطرح المعرفي العلمي القائم على إمكانية بل وإجبارية السؤال، القائم على النقد والتفكيك، القائم على الزحزحة والتجاوز بالتعبير الأركوني، هو وحده ما يمكننا من فهم المسائل فهما عميقا، يمكننا من بناء مواقف فكرية مؤسسة بعيدة عن الارتجال والاعتباطية.

وكذلك هو شأن مسألة التراث التي نجد في الفكر العربي المعاصر توظيفا اديولوجيا لها عند البعض، لكن عند البعض الآخر نجد طرحا معرفيا لها، فيبيت القارئ لمشاريع قراءة التراث ينتقل من الاديولوجي ، إلى المعرفي، بل في الكثير ما يختبئ الاديولوجي تحت عباءة المعرفي فتعتل القراءة ويستعصى الفهم، فما السبيل إلى تمييز الاديولوجي عن المعرفي؟

تقديم:

بعد حملة «نابليون» على مصر وبلاد الشام، استشعر العرب والمسلمون تخلفهم وتقدم غيرهم، فطفت على الساحة الفكرية العربية الإسلامية مسألة النهضة وطموح التقدم، مسألة تحقيق غد أفضل، وتخريج أحسن للفرد العربي، وكان كل ذلك متضمنا في الإشكالية الكلاسيكية لفكر النهضة كما صاغها «شكيب أرسلان» : (لماذا تخلف العرب وتقدم غيرهم؟).

والسؤال بمحامله التبريرية التعليلية، كانت له أهداف علاجية إجرائية وليست تشخيصية فحسب، أي كيف نحدث فعلا نهضويا؟ فتعددت بذلك الوصفات والمشاريع النهضوية، وتباينت إلى درجة التناقض في بعض الأحيان، لكنها اتحدت فيما يتعلق ببنيتها، إذ هي بنية تتشكل من خلال اتخاذ موقف ما من التراث، ساعتئذ ظل التراث والموقف منه، التراث ووضعه داخل المشروع النهضوي، هو عينه ما يصنع بنية المشاريع النهضوية العربية والإسلامية.

هذا دون أن يحتجب ما يوجد بينها من اختلافات، هذه الأخيرة التي إنما ترتبت عن ما تعطيه هذه المشاريع النهضوية من وضعية لمسألة التراث داخلاها: فإما القول بضرورة الحضور الكلي المهيمن الحاجب لما سواه، وهذا ما قامت عليه الحركات الإصلاحية السلفية – خاصة في بعدها السياسي– ومع وجود اختلافات فرعية بينها فيما يتعلق بدرجة الحضور والهيمنة لعنصر التراث، وإما القول بالتغييب الكلي للتراث وإحداث قطيعة بين اليوم والأمس حتى يتسنى لنا تأسيس الغد، وهذا ما قامت عليه كمبدأ المشاريع النهضوية التغريبية العلمانية، وإما القول بحضور التراث إلى الجوار من الآخر، حضور الأمس إلى الجوار من اليوم، وهو ذاته ما أسس لطرح نهضوي ثالث هو ما يعرف بالمشاريع التركيبية التوفيقية.

فالوصفة النهضوية إذا ملزمة بتحديد وضعية ما للتراث، ملزمة باتخاذ موقف ما من الأمس، حتى أضحى السؤال النهضوي هو سؤال عن التراث، سؤال يقوم على طرح وإعادة طرح مسألة التراث: الحضور المغيب لما سواه وأنه (لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها)، أو الإقصاء التام وأن النموذج النهضوي الغربي فيه ما يكفينا لبناء نهضتنا، أو التجاور بين الأمس واليوم وأنه لا مانع من اعتصار التجربتين معا –تجربة السلف وتجربة الآخر الغربي– واستثمارهما وتوظيفهما في تأسيس تجربة نهضوية خاصة بنا اليوم.

فكلها أطروحات تبدأ من مناقشة مسألة التراث وإعادة طرحه، لكن طرح مسألة التراث في هذه المشاريع النهضوية هل كان طرحا معرفيا وفق مناقشة ومساءلة على أسس عقلية منطقية موضوعية؟ أم طرحا إيديولوجيا يتضمن توظيفا نفعيا ذاتيا انفعاليا لمسألة التراث؟ هل هو طرح يقوم على عقلنة التراث وطرحه كموضوع معرفي بوسائل معرفية ونقدية ومنطقية؟ أم هو طرح يقوم على خدمة قناعات وتوجهات معينة وتبريرات مذهبية واديولوجية؟

أولا: الطرح الإيديولوجي:

هل الطرح السلفي والآخر العلماني والثالث التوفيقي، كله يفتقر إلى الموضوعية، خلو من المحاكمة العقلية، مفعم بالذاتية، هادف إلى تبرير قناعات وتوجهات معينة، خادم لوضعيات اجتماعية محددة؟ بحيث يكون من العصي الوقوف على عمق المشروع النهضوي إلا من خلال الوقوف على قناعات ووضعيات أصحابه؟ أي أن إيديولوجية المفكر مساحة ثقافة لا يمكن قراءة موقف صاحبها إلا من خلالها ودون الخروج عنها؟

التوصيف الإيديولوجي وتغييب الموضوعية والطرح المعرفي لمسألة التراث، أمر لا يجد أي تيار مانعا من إلحاقه بالتيار المقابل، فالتيار السلفي لم يقدم سوى معالجة واديولوجية للتراث في

نظر التيار العلماني التغريبي، كما أن هذا الأخير – العلماني– لم يقدم سوى أحكام اديولوجية عن التراث في نظر التيار السلفي، أما التيار التوفيقي فهو تيار تلفيقي قدم أحكاما عن التراث تنبثق من اديولوجية الخوف و الهروب لديه في نظر كل من التيارين السابقين، لكن مع هذا يتحدد مشهد للفعل الإيديولوجي بين تيارات الفكر العربي المعاصر، لو أن هذه التيارات تجاوزته لاحتكمت إلى ما هو قار في الفعل المعرفي من أنه تراكمي وجديده يبنى على سابقه، لكن بالخروج من هذه الخنادق الفكرية المتضاربة ايدولوجيا، هل يمكن إثبات ما هو اديولوجي في طرح مسألة التراث عند جميع هذه التيارات الفكرية العربية المعاصرة؟

بداية يجب أن ننطلق من مسلمة تنص على أن ما يوجد في الساحة الفكرية العربية هو بتعبير «حسن حنفي» جبهات ثلاث: وهي الموقف من التراث، والموقف من تراث الغرب، والموقف من الواقع: أي إما تجديد التراث، أو نقل الوافد الغربي، أو وصف الواقع العربي(2).

جبهات أو بنيات للموقف النهضوي، إذ المفكر العربي المعاصر لا مناص له في بناء موقفه النهضوي من تحديد موقفه من التراث العربي والتراث الوافد الغربي وكذا وصفه وتمثله للراهن العربي، وتبعا لاختلاف هذه المواقف تشكلت في الساحة الفكرية العربية المعاصرة ذهنيتين: ذهنية الجامد وذهنية الجاحد بتعبير « شكيب أرسلان» (3).

«الجاحد» بنية ذهنية وشكل من أشكال الإبداع الثقافي العربي المعاصر وكذلك هو «الجامد» بنية وشكل من أشكال الإبداع الثقافي العربي المعاصر، لكن لو تسنى لنا تفكيك هذه البنيات الذهنية وهذه الأشكال الثقافية والفكرية، ما عسانا نجد كمكونات أساسية لها؟

ذهنية «الجاحد» تقوم على قناعة أن الماضي خلفنا نعود إليه والخلف مرتبط بالتخلف، وأن الأخذ بعقيدة العودة إلى الأجداد لهو أهم عائق يعوق الفعل النهضوي، فهذا « سلامة موسى « يقول: « إن أسوأ ما أخشاه أن ننتصر على المستعمرين ونطردهم، وأن ننتصر عل المستغلين ونخضعهم، ثم نعجز عن أن نهزم القرون الوسطى في حياتنا ونعود إلى دعوة عودوا إلى القدماء»(4) وإلى الجوار من «سلامة موسى» نجد «فرح أنطوان» و «شبلي شميل» و « رفعة رافع الطهطاوي» وغيرهم ممن يمكن إدراجه ضمن ذهنية «الجاحد» ذهنية لا يمكن الوقوف على كنهها إلا من خلال العودة إلى الوضعية الاجتماعية لصاحبها، فهي قناعة لا يمكن التعاطي معها إلا من خلال سياقها الزمني الذي وجدت فيه.

قناعة قامت على اختزال التراث في الدين، الأمر الذي يجعله مقدسا ينفلت من المساءلة والمحاكمة العقلية، قدسية تتغذى من المطلقية والصنمية، وهذا ما يعيق الفعل النهضوي،

فكان «الجحود» عند هؤلاء ليس موقفا معرفيا فكريا بل قناعة اديولوجية قائمة على مغالطتين: اختزال التراث في الدين، والتوظيف غير المحدد لمفهوم الدين، هي قناعة تغذيها مرافعات نضالية ضد عقل المطلقات المغيب للوقائع، ضد العقل المطلق اللاتاريخي في اعتقادهم.

أما بالنسبة لذهنية «الجامد» التي تقوم على مبدأ « لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» والمعتبرة لأي توظيف لعناصر لاتراثية في المشروع النهضوي هو محاولة لغريب الأمة وطمس هويتها، ذهنية اعتبرت الحداثة نموذجا مقابلا لنموذج التراث وأنه لا يثبت إلا أحدهما، ولا مجال لتجاورهما، فالحداثة منتج غربي جاهز يقبر الدين واللغة ويبيدهما، فذهنية « الجامد» هي الأخرى تعتبر موقفا اديولوجيا وليس موقفا معرفيا فكريا، وذلك بحكم قيامها على ثلاثة مغالطات: مغالطة اختزال التراث في الدين واللغة والإيمان بقدسيتهما، ومغالطة تصور علاقة تقابل وتناقض بين الحداثة والتراث، ومغالطة اعتبار الحداثة منتج جاهز يسوق ويستعار فحين أنه تجربة خاصة بكل مجتمع.

فالوظيفة أو التسويق الاديولوجي حاضر مع كلا الفريقين: «الجاحد» و»الجامد» ودليل ذلك هو بناء هذه المواقف من خلال مغالطات، وهذا أهم ما يقوم عليه الخطاب الاديولوجي، ثم هناك الكثير من تجليات هذا الاديولوجي في الذهنيتين معا، لعل من أهمها ما يلي:

أولا: الإيمان بوجود تناقض بين الحداثة والتراث، فالقائل بالتراث دون سواه «الجامد» يرفض الحداثة ، والقائل بالحداثة دون سواها «الجاحد» يرفض التراث، وإدراك العلاقة بين التراث والحداثة بهذا الشكل (التناقض) فوت على كلا الفرقين فرصة مناقشة وتحليل ما يرفضه، وذلك تبعا لمقتضيات الوفاء الاديولوجي، بحيث لو زال الغطاء الاديولوجي لتمكن كلا الفريقين من بناء مواقفه بعد مناقشة ومساءلة وتحليل لمسألتي التراث والحداثة ولأدرك كلا الفريقين أن العلاقة بينها ليست بالضرورة علاقة حضور أحدهما يغيب الآخر، فإدراك العلاقة بهذا النحو هو مغالطة بنيت عليها هذه المواقف الاديولوجية.

ثانيا: اختزال التراث في الدين واللغة العربية وإلحاقهما بهالة من التقديس تحجبهما عن أي محاولة للعقلنة والمساءلة، بيد أن هذا الموقف وإن كان يصح في بعض جوانبه، باعتبار أن الدين واللغة يشكلان سوادا كبيرا من التراث العربي والإسلامي، وكذلك الحال بالنسبة لجميع الأمم والحضارات: الدين واللغة أهم عناصرها التراثية، لكن الطرح المعرفي يلزم تحليل عنصر الدين وتحديد مستوياته حتى يتسنى لنا تمييز ما يمكن تدنيسه وما يمكن تقديسه، فأي مستوى من الدين؟ وأي مسألة دينية يكون من الزندقة التساؤل عنها؟ ألم يكن السؤال الكلامي كسؤال

عقلي وفلسفي يتساءل عن صفات الله وأفعال الإنسان وعن جميع المسائل الدينية؟ فهذا العنصر التراثي الحاضر في شكل سؤال كلامي فهل هو الآخر مقدس لا يمكن تدنيسه؟ وكذلك الحال بالنسبة العلوم الدينية الأخرى من فقه وعلم أصول وغيرها، ألم تكن وليدة سؤال عقلي؟ إذ الاديولوجي في هذه الذهنيات قام على مغالطة عدم التحديد والتمييز بين مستويات الدين: النص، الفكر، الممارسة.

ثالثا: توظيف علاقة لغوية اعتباطية وغير دقيقة بين الأسماء والمسميات، بين المدلول والدلالات، علاقة قائمة على مغالطات لا تخدم سوى المواقف الاديولوجية، ولعل من بين هذه الدلالات التي أسيئ استعمالها دلالة «التراث» ودلالة «الحداثة»:

فالحداثة تشتق من فعل «التحديث» وهي بهذا المعنى البريء غير المؤدلج لا تصبح حكرا على مجتمع دون سواه، بل من الخطأ اعتبارها صنعة ومنتجا جاهزا، فهي عملية اجتماعية وتجربة خاصة بكل مجتمع وبكل أمة، بل ضرورة وجود واستمرار في الوجود بالنسبة للمجتمع، لكن مفهوم « الحداثة « عند «الجامد» لم تستعمل بهذه المعاني وإنما اعتبرت منتجا جاهزا وبضاعة ذات أصول غربية يراد تعميمها وهيمنتها.

أما «التراث» فهو ما خلفه السلف للخلف من علوم وعادات وطرق للتفكير، لكنه لم يستعمل بهذه المعاني عند «الجاحد» الذي اعتبره مختزلا في الدين وأنه يتضمن فقط المسائل الغيبية العقائدية التي تتنافى والمناهج العلمية الغربية

رابعا: من أهم تجليات ما هو اديولوجي في التيارات الفكرية العربية المعاصرة فيما يتعلق بمسألتي التراث والحداثة، هو الاستعمال اللاتاريخي لكليهما، إذ موقف «الجمود» قام على اقتلاع بعض من عناصر نموذج الحداثة وأسس عليه نقده وتهجمه عليها، دون محاولة فهم هذه العناصر ضمن سياقها الذي تنتمي إليه، كما أنه في مرافعاته الاديولوجية اقتلع بعضا من عناصر التراث ووظفها بطريقة تخدم قناعته دون فهم هذه العناصر التراثية فهما تاريخيا.

وكذلك موقف «الجحود» إنما قام هو الآخر على اقتلاع بعض من عناصر التراث وأسس نقده له دون محاولة الفهم التاريخي لهذه العناصر، هذا من جهة ومن جهة أخرى اقتلع بعضا من عناصر نموذج الحداثة ووظفها بطريقة تخدم قناعته دون فهم تاريخي لهذه العناصر الحداثية، فمع الذهنيتين نلمس توظيفا وفهما لا تاريخي للتراث والحداثة على حد سواء.

هذه التجليات هي من جهة توضح كيف كان طرح مسألة التراث والحداثة يأخذ أبعادا اديولوجيا، ومن جهة ثانية تحدد أهم سمات هذا الطرح، التي جاء الطرح المعرفي المقابل لتجاوزها.

ثانيا: الطرح المعرفي:

الطرح الاديولوجي بسماته السابقة الذكر ما كان له أن يؤسس لموقف نهضوي يمكن من تحديد أسباب التخلف وعناصر النهوض، فجاء الطرح المعرفي مبتغيا تحديد أسباب التخلف والركود من جهة، ومقدما لوصفات ومشاريع نهضوية من جهة ثانية، لكن وفق معالجة موضوعية خادمة لما هو معرفي وليس ذاتية تندفع من خنادق اديولوجية، لكن مطلبي المعرفي والموضوعي وفق هذا الطرح لا تتأتى إلا من خلال مراعاة الأسس التالية:

أولا: مراجعة المفاهيم: التراث، الحداثة، الأنا، الآخر، ... ومحاول تحديدها بطريقة تخص كل مشروع على حدا، فهو تحديد أكسيومي لها.

ثانيا: التقيد بمنهج معين: كيف ندرس مسألة التراث والحداثة؟ سؤال يحتل مكانا في هذه المشاريع أكثر من الإجابة عنه.

ثالثا: أساس النقد: أي أساس المساءلة والتعقل.

ففيما يخص أساس مراجعة المفاهيم، وبالنسبة لمفهوم التراث والحداثة، نجد مفهومهما يحدد بشكل جلي جميع ترتيبات ومكونات المشروع، فهذا «محمد عابد الجابري» يضع قاعدة لتحديد مفهوم التراث، وهي أننا نحدده انطلاقا من مستويين: المستوى المعرفي «الذي يحتكم فيه هذا الفكر» والمستوى الاديولوجي «الذي يحمله ذلك الفكر»(5) أما «حسين مروة» فيرجع كل عناصر التراث إلى ما هو اديولوجي أما المعرفي فهو مجرد انعكاس للإيديولوجي، فيحيلنا إلى القاعدة الماركسية التي من خلالها لا يمكننا فهم المعرفي من التراث إلا من خلال وظيفته الاديولوجية، بل الأكبر من ذلك في اعتقاد «حسين مروة» أن حتى عملية إثارة مسألة التراث هي عملية اديولوجية أكبر منها معرفية، إذ يرى أن الصراع الاديولوجي بين التيارات السلفية من جهة واللبرالية من جهة ثانية « يضع في واجهة القضايا المطروحة في هذا العصر قضية الموقف من التراث الروحي القومي على أساس جديد، أساس تقويمه واستيعابه وتوظيفه لمصلحة هذا الصراع الاديولوجي نفسه، لذا أصبحت القضية معقدة بقدر ما أصبحت مشكلة من أبرز مشكلات الفكر المعاصر»(6).

أما «زكي نجيب محمود» فيكون براغماتيا ووضعيا ومنطقيا أكثر في محاولة تحديده لمفهوم التراث، فهو ليس كل ما دون ونقل إلينا، بل الكثير منه قد لا يفيدنا في راهننا ولا في غدنا، وإنما التراث هو طريقة التفكير وكيفية معالجة المسائل، أما المسائل وحلولها فقد لا تنفعنا اليوم، « أن نأخذ عن الأقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة التي جعلوها موضوع

البحث..... (فلا) تكون مشكلات حياتنا اليوم هي نفس مشكلاتهم»(7).

أما «حسن حنفي» فيرشدنا إلى شيء مهم في تكوين مفهوم للتراث وهو أن ما يجب مراعاته في تشكيل مفهوم ما للتراث هو أن ما نقل إلينا بشكل مباشر من تراث هو فقط تراث الدولة، أي التراث الرسمي،أي الفكر الذي زكته السلطة آنذاك واستمدت منه استقرارها، فهو تراث دولة وتراث دعوة للسلطان، لكن خلف هذه العناصر الرسمية توجد عناصر تراثية أخرى يجب علينا الوقوف عليها، وربما تكون هي الأنفع في التجديد(8).

هذا فيما يخص الأساس الأول القاضي بضرورة ضبط المفاهيم، أما بالنسبة للأساس الثاني المتعلق بضرورة النقد والعقلنة، فهي دعوة تقوم على ضرورة تجاوز عملية السرد والنقل والتوظيف المباشر والسطحي لعناصر التراث في مواقفنا الفكرية، بل لابد من مساءلتها وإعمال العقل فيها ونقدها من كل الجوانب، حتى أضحى النقد « عنوان كل مشروع تنويري وتطويري، انقلابي وإصلاحي، لا يكتفي صاحبه بالوصف أو التحليل بالسير أو التعليل، إنما يفكك المقدمات والمبادئ والمقاييس تصديا لطرق البحث وشروطه، لمعاييره أو نتائجه»(9) أي تجاوز التحليل والوصف إلى التفكيك الذي يشمل الأداة والنتيجة معا، فالفكر النقدي « هو فكر.... يتعاط مع موضوعه على أنه معطى غير ناجز يحتاج إلى تفكيك وإعادة تركيب، إلى حفر في الأعماق لاستخراج غير المنظور»(10).

وبتوظيف أساس النقد ولدت في الساحة الفكرية العربية المعاصرة الكثير مما يسمى بالمشاريع الفكرية النقدية ، مثل «نقد العقل العربي» للجابري، و «نقد العقل الإسلامي» لمحمد أركون، و «التراث والتجديد» لحسن حنفي وغيرها من المشاريع النقدية لتي ابتغت من النقد الوصول إلى طرح معرفي لقضايا النهضة، والتي ترفض «نمط الكتابة التاريخية السائدة للثقافة الإسلامية والقطع مع منهجيتها الخطية السردية البحثية»(11).

أما بالنسبة لأساس المنهج، فإن معيار الموضوعية هو ضرورة التقيد بمنهج معين، يعطي نوعا من التبرير لما نتوصل إليه من نتائج ورؤى، وعلى غرار ذلك كانت المشاريع النقدية في الفكر العربي المعاصر، كل منها يمتثل لمدخل أو مقاربة منهجية معينة في نقده للتراث، فمن مقاربة وضعية منطقية عند «زكي نجيب محمود» تقوم على التركيب بين الأنا والآخر، إلى مقاربة انثروبولوجية قائمة على تعدد مجالات النقد والدراسة: النقد التاريخي، النقد الألسني، النقد الاجتماعي، النقد الفلسفي عند « محمد أركون» إلى مقاربة بنيوية تفكيكية قائمة على الحفر في التراث وتحديد ابستمياته وأنظمته المعرفية البيانية والعرفانية والبرهانية، مع «محمد عابد

الجابري» إلى مقاربة فينومنولوجية قائمة على وصف الحاضر باعتباره متضمن للماضي ووصف للعقل باعتباره متضمن للتراث عند «حسن حنفي»، وغيرها من المقاربات المنهجية والمرجعيات الفلسفية الموظفة في المشاريع النقدية العربية والمبتغية تحقيق أكبر قدر من الموضوعية ، وتأسيس طرح معرفي لمسألة التراث بعيدا عن التعاط الإديولوجي له.

فالطرح المعرفي لمسألة التراث إنما قام على أساس ضبط المفاهيم وتبني النقد والامتثال لمنهج معين، كما أن هذه الأسس الثلاثة تعتبر تجليا للطرح المعرفي بعدما كان الطرح الاديولوجي يقتات من مغالطات معينة.

خاتمة:

« ذلك أن أهم ما يميز الثقافة العربية منذ عصر التدوين إلى اليوم هو أن الحركة داخلها لا تتجسم في إنتاج الجديد، بل إعادة إنتاج القديم، وقد تطورت عملية الإنتاج هذه منذ القرن السابع إلى تكلس وتقوقع واجترار، فساد فيها ما سبق أن عبرت عنه بالفهم التراثي للتراث وهو الفهم الذي ما زال سائدا إلى اليوم»(12).

فالجابري -أعتقد- أنه وضع يده على موطن الداء: كيف نتخلص من الفهم التراثي للتراث؟ كيف نتحول من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث؟

الفهم التراثي للتراث وأن نكون مجرد كائنات تراثية هو ما تأسس منه الطرح الاديولوجي لمسألة التراث، أما الطرح المعرفي والموضوعي فينبغي أن يسعى إلى نقلنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث ويحررنا من الفهم التراثي للتراث، وذلك بنقد التراث وعقلنه.

قائمة المراجع :

-1 محمد أركون. العلمنة والدين. الإسلام، المسيحية، الغرب. ط3؛ دار الساقي، بيروت، 1996. ص7.

-2 خالد حسين عبد الله. النهضة في الفكر العربي المعاصر. ط1؛ مكتبة مدبولي، القاهرة،2011 . ص27 .

-3 شكيب أرسلان. لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم. دار الوعي للنشر والتوزيع، الجزائر، 2012 . ص86

-4 سلامة موسى. ما هي النهضة ومختارات أخرى. موفم للنشر، الجزائر. 1987 . ص35 .

-5 محمد عابد الجابري. نحن والتراث. ط6 ؛ المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993 .ص29

-6 حسين مروة. النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. ج1 ؛ دار الفارابي، بيروت، 1978 ص12 .

-7 زكي نجيب محمود. المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري. ط3 ؛ دار الشروق، بيروت، 1981 . ص07 .

-8 علي رحمونة سحنون. إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر. منشأة المعارف، الإسكندرية، 2006 . ص 209 .

-9 نايلة أبي نادر. التراث والمنهج بين أركون والجابري. ط1 ؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008 . ص38 .

-10 نفس المرجع. ص40 .

-11 سهيل حبيب. خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر. ط1 ، دار الطليعة، بيروت، 2008 . ص52 .

-12 محمد عابد الجابري. التراث والحداثة: دراسات ومناقشات. ط1 ؛ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991 . ص15 .