



تاريخ استلام البحث ٢٠٢٤ / ٩ / ٣
تاريخ قبول البحث ٢٠٢٤ / ١١ / ١٢
تاريخ النشر ٢٠٢٥ / ٣ / ٣٠

رقم الترميز الدولي / ISSN (P): 2710-2653

ISSN (E): 2960-253X /

رقم الايداع الوطني / 2019 / 2375

الحدثة في الفكر السياسي العربي المعاصر: الدلالة والإشكالية (نماذج مختارة)

Modernity in Contemporary Arab Political Thought: Significance and Problem (Selected Models)

م.د. محمد حازم حامد

M.D. Mohammed Hazem Hamed

جامعة الموصل / كلية العلوم السياسية

University of Mosul / College of Political Science

mohammedhazm@uomosul.edu.iq

IRAQI
Academic Scientific Journals

<https://www.iasj.net/iasj/journal/393/issues>

الملخص

يُبيّن البحث، إن الحداثة الغربية دخلت إلى العالم العربي في القرن التاسع عشر الميلادي، ولها دلالة متعددة، ولا تزال الحداثة تواجه إشكالية تمنع تحققها في هذا العالم، لذا أنشغل المفكرون العرب بتشخيص هذه الإشكالية ومحاولة معالجتها، ومنهم (سمير أمين، علي حرب، هشام جعيط)، وقد انتظم العمل في مبحثين فضلاً عن مقدمة وخاتمة، وضّح الأول: دلالة الحداثة وصيرورتها، ودرس الثاني: إشكالية الحداثة عند المفكرين العرب (نماذج مختارة).

الكلمات المفتاحية: "الحداثة"، "الفكر السياسي العربي"، "نماذج"

Abstract

The research shows that Western modernity entered the Arab world in the nineteenth century AD, It has multiple meanings, and modernity still faces a problem that prevents its realization in this world. Therefore, Arab thinkers were busy diagnosing this problem and trying to address it, Among them are (Samir Amin, Ali Harb, Hisham Djait), The work is organized into two chapters, in addition to an introduction and a conclusion. The first explains the function of modernity and its development, and the second studies the problem of modernity among Arab thinkers (selected models).

Keywords: "Modernity", "Arab political thought", "Models"

المقدمة

ظهرت الحداثة فكرياً وسلوكياً في الفكر السياسي الغربي الحديث، ووسّمت بطابعها المجتمعات الغربية بأكملها، ونقلتها من مجتمعات تقليدية إلى مجتمعات حديثة تتوافر فيها سمات الحداثة وفلسفتها في ميادين الحياة جميعها لا سيما الثقافية والسياسية والاقتصادية، وهكذا أصبح نسق الحداثة هو الحاكم للغرب أفراداً ومجتمعات، فكرياً وسلوكياً، لذا يمكن وصف الحداثة بأنها محطة مركزية من محطات صيرورة الغرب، أحدثت نقلة نوعية تاريخية في الحياة الغربية؛ لما تركته من تأثيرات بالغة فكرية وسلوكية.

وقد انتقلت إرهاصات هذه الحداثة إلى الأفكار والمجتمعات والدول الأخرى بضمنها الفكر والمجتمع والدول العربية، لتُدخل تلك الأفكار والمجتمعات في إشكاليات عدة، لا سيما ثقافياً وسياسياً واقتصادياً، فمنذ احتكاك المجتمعات والدول العربية بالحداثة الغربية في القرن التاسع عشر الميلادي - بفعل الحركة الاستعمارية ظهر ما عُرف فكرياً بـ (صدمة الحداثة) -، ولا تزال الحداثة تحظى بعناية بحثية وأولية فكرية وفلسفية من المفكرين والفلاسفة العرب، لتحديد دلالاتها وتشخيص إشكالياتها في الأفكار والمجتمعات العربية المعاصرة، ومحاولة معالجتها.

أهمية البحث: أصبحت الحداثة سمة العصر الراهن، ولا يزال الفكر السياسي العربي المعاصر مشغولاً بها، دلالة وإشكالية ونقداً؛ لما للحداثة من تأثيرات بالغة في حياة المجتمعات العربية وأفكارها ودولها، لا سيما دلالة الحداثة وإشكالياتها التي تُعد تحدياً عربياً يستوجب التشخيص والمعالجة.

إشكالية البحث: يحاول البحث الإجابة عن تساؤل مركزي مغزاه: ماهية دلالة الحادثة وإشكالياتها في الفكر السياسي العربي المعاصر؟، وينبثق من هذا التساؤل تساؤلان فرعيان هما: ما دلالة الحادثة في الفكر السياسي العربي المعاصر؟، وكيف نظر المفكرون العرب لإشكالية الحادثة؟.

فرضية البحث: تنطلق فرضية البحث من فكرة مؤداها: (ثمة دلالة متعددة وإشكالية بالغة للحادثة في الفكر السياسي العربي المعاصر، شخّصها المفكرون العرب وحاولوا معالجتها، لا سيما سمير أمين وعلي حرب وهشام جعيط).

منهج البحث: بناءً على إشكالية البحث، وانطلاقاً من فرضيته، سيعتمد البحث على المنهج الاستنباطي، والمدخل الوصفي، في وصف وتحليل دلالة الحادثة وإشكالياتها في الفكر السياسي العربي المعاصر.

هيكلية البحث: سينتظم البحث في مبحثين فضلاً عن مقدمة وخاتمة، درس المبحث الأول: دلالة الحادثة وصيرورتها، وناقش الثاني: إشكالية الحادثة عند المفكرين العرب (نماذج مختارة).

المبحث الأول: دلالة الحادثة وصيرورتها

ستتم في هذا المبحث دراسة دلالة الحادثة وصيرورتها، كما ظهرت في البيئة الغربية (أوروبا)؛ لكون المجتمعات الأوروبية أول من قام بالحادثة في العصر الحديث، وعلى النحو الآتي:

أولاً: دلالة الحادثة

ليس للحادثة دلالة محددة في العلوم السياسية لا سيما الفكر السياسي؛ إذ ثمة دلالات عدة شأنها شأن المصطلحات الأخرى؛ والسبب راجع لاختلاف دلالتها من فكر سياسي إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى، وهذا مما يزيد مفهوم الحادثة غموضاً وتعقيداً.

إذ يتميز مصطلح الحادثة بأنه يثير دائماً مجموعة من الأسئلة والإجابات المتعددة، المتعلقة بهذا المصطلح من حيث مدلولاته وتاريخه وإرهاصاته وواقعه؛ وذلك لتباين الأفكار والمفاهيم والمعايير المتعاطية مع مصطلح الحادثة بين المفكرين والفلاسفة والباحثين، مما يولّد دلالات ومضاميناً متباينة كذلك^(١)، أي إن الحادثة مفهوم إشكالي.

فالحادثة في دلالتها العامة، وكما تُجَلِّي الباحثة البريطانية (جيرمندر ك. بامبر ١٩٧١م-)، هي: (التغييرات الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية والفلسفية التي حدثت في أوروبا الغربية في العصر الحديث، وأثرت في الإنسان والمجتمع والدولة، ثم انتقلت إلى بقية أوروبا والعالم، إذ أصبحت الحادثة الصفة المهيمنة على الفكر السياسي والاجتماعي في الغرب والعالم)^(٢)، أي إن الحادثة هي تغييرات تصيب المجتمع وتدفعه إلى التطور والتقدم، فالحادثة بصورة عامة على وفق ما يرى المفكر البريطاني (رايموند ويليامز ١٩٢١ - ١٩٨٨م)، هي: (المعاصرة والتحسين المستمر للأوضاع)^(٣)، فهي ضد الركود والتخلف.

ويُعرّف المفكر المغربي (عبد الإله بلقزيز ١٩٣٩ - ٢٠٢١م)، الحادثة بأنها: "الرؤية الفلسفية والثقافية الجديدة إلى العالم، الرؤية التي أعادت بناء وصوغ الإدراك الإنساني للكون والطبيعة والاجتماع البشري على نحو نوعي مختلف، أنتج منظومة معرفية وثقافية واجتماعية جديدة، هي نفسها التي تَكُنَّت باسم الحادثة"^(٤)، أي إن الحادثة متعلقة بفكر وفلسفة جديدة، تُمَثِّل المحرك لعملية الحادثة، لذا وكما يُبيِّن المفكر المغربي (محمد سبيلا

١٩٤٢ - ٢٠٢١م)، فإن الحداثة تتمثل بـ: (ظهور ملامح المجتمع الحديث المتميز بدرجة معينة من التقنية والعقلانية والتفتُّح والتعدد، لا سيما ظهور المجتمع البرجوازي الغربي الحديث في إطار ما سُمِّي بالنهضة الأوروبية الحديثة، فهذه النهضة جعلت أوروبا متطورة صناعياً مما جعل هذا التطور ينعكس على الجوانب الحياتية الأخرى)^(٥)، أي إن الحداثة نتيجة للنهضة الأوروبية الحديثة.

أما الحداثة في رؤية المفكر الفلسطيني (هشام شرابي ١٩٢٧ - ٢٠٠٥م)، فتتجسد بـ: "المغامرة نحو المستقبل، والانفلات من قيود الحاضر وماضيه، غير أن الحديث ليس هرباً من الحاضر، بل تأكيد له، فالإبداع والخلق لا يحدثان إلا في اللحظة الحاضرة، في الآن التي تتحوّل إلى زمن جديد، فالحاضر هو أرض المستقبل وهدفه، ودون العمل في الحاضر وتغييره، لا يمكن العمل في المستقبل وبناءؤه"^(٦)، أي فعل الحداثة يكون في الزمن الحاضر، ويتطلع إلى المستقبل لضمان حدّاته، وكذلك يُعرّف الباحث السعودي (محمد محفوظ ١٩٦٦م-)، الحداثة بكونها: (مرحلة يبلغها المجتمع، ويدخل بتطوره النوعي الذاتي في نمط جديد من الحياة، فُؤامه الاستيعاب التام للحظة الراهنة التي يعيشها المجتمع في مختلف المستويات، وإدراك التطورات العلمية والصناعية والسياسية والاجتماعية، فالظروف العامة، والعقلية التي تصاغ في خضم هذا التطور، والاستيعاب والإدراك هي الحداثة)^(٧)، فالحداثة داخلية وليست خارجية، وعملية مجتمعية وليست نخبوية، وإن كانت النخبة تنتجها.

ومفهوم الحداثة شامل ومتعدد يتضمن أحداثاً عدة، أبرزها: الحداثة الأدبية والفنية أي أشكال التعبير والإبداع الجديدة، وهي أصل الحداثة، والحداثة الفكرية والفلسفية أي بروز النزعة الإنسانية التي تجعل الإنسان مركزاً للكون وبروز النزعة العقلانية، والحداثة الاقتصادية تتجسد بالرأسمالية، وظهور الطبقة البرجوازية، ومغادرة الاقطاع، والحداثة الاجتماعية المتمثلة بتفكك الروابط الاجتماعية التقليدية، وظهور الحراك الاجتماعي، والحداثة السياسية أي الانتقال من المشروع الدينية (الحق الإلهي) إلى المشروع الحديثة (العقد الاجتماعي)، وظهور فكرة المواطنة، والحداثة العلمية المتمثلة باستخدام المنهج العلمي في العلوم الطبيعية والإنسانية وجعل الشمس مركز الكون، وتزايد الاهتمام بالعلوم الإنسانية، فضلاً عن استخدام وسائل التقنية^(٨)، وللحداثة مرتكزات فكرية أبرزها: العلمانية والعلمية والعقلانية والفردية والنزعة الإنسانية والحرية والمطلقية^(٩).

ثانياً: صيرورة الحداثة الغربية

الحداثة في العصر الحديث، تمت في الغرب (أوروبا) ثم بدأت بالانتقال إلى بقية العالم، وليس من السهولة البحث عن التطور التاريخي للحداثة؛ لاختلاف المفكرين والفلاسفة والباحثين حول بداياتها وارهاساتها الفكرية والفلسفية والثقافية، ومن المؤكد أن الحداثة ليست نتيجة مدة زمنية واحدة؛ لأنها عملية تراكمية.

فالحداثة هي عملية فكرية ومجتمعية واسعة المدى، تطلبت مرحلة زمنية طويلة جداً حتى تحققت في أوروبا؛ إذ الحداثة هي مشروع غربي عملت المجتمعات الأوروبية على صناعته، ليعبر هذا المشروع عن ذاتها وهويتها وروحها، فهي نمت في البيئة الأوروبية، وتخطب الإنسان الأوروبي، فهي أوروبية محضة^(١٠)، لذا تُوسَم الحداثة المعاصرة بأنها الحداثة الغربية.

ويمكن الحديث عن صيرورة الحداثة الغربية بموجب المراحل التاريخية، وعلى النحو الآتي:

١- مرحلة القرن الخامس عشر الميلادي: تبدأ إرهاصات الحداثة في هذا القرن؛ لأنه عصر النهضة الأوروبية التي مهدت الطريق للحداثة، لأنها بلورت ثقافة عقلانية مثلت الخلفية الفكرية المحفزة؛ فقد انطلقت حركة الحداثة بسبب الأحداث التاريخية والعلمية والجغرافية الكبيرة، مثل سقوط القسطنطينية عام ١٤٥٣م، واختراع الطباعة عام ١٤٤٠م، والاكتشافات الجغرافية للعالم الجديد عام ١٤٩٢م، واكتشاف رأس الرجاء الصالح عام ١٤٨٨م (١١)، فالحداثة هي نتيجة (بنّت) عصر النهضة الأوروبية.

٢- مرحلة القرن السادس عشر الميلادي: يعود الظهور الفعلي والتراكمات الفلسفية والفكرية والعلمية للحداثة إلى هذا القرن؛ لأسباب عدة، أبرزها: التحول نحو الدولة المركزية، وظهور الانتماء القومي، وبروز الطبقة البرجوازية والرأسمالية، لغة علمية موحدة (اللاتينية)، تحولات في العقل والمنهجية، وظهور مؤسسات مهتمة بالعلم والعلماء كالمدارس والجامعات، حركة الإصلاح الديني البروتستانتية، بروز حركة الترجمة (١٢)، فهذه الأسباب السياسية والاقتصادية والثقافية أسهمت في ظهور الحداثة في المجتمعات الأوروبية، التي غيرت الإنسان والمجتمع والدولة، لذلك مثلت الحداثة ثورة في المجتمع الأوروبي؛ لأنها أثرت في الحياة بصورة عامة، وفي طريقة التفكير ونمطية العيش (١٣).

٣- مرحلة القرن السابع عشر إلى القرن العشرين الميلادي: أما في القرن السابع عشر فقد سادت العقلانية التي تُعدّ مرتكزاً أساسياً للحداثة، فلا حداثة بدون عقلانية، وفي القرن الثامن عشر تطورت الحداثة بصورة فاعلة؛ فقد حدثت الثورة الصناعية التي ركزت الحداثة وعززتها لا سيما المجال الاقتصادي، وقامت الثورتين الفرنسية والأمريكية وتأثيراتهما الفكرية والسياسية، فضلاً عن حركة الأنوار الأوروبية، وفي القرن التاسع عشر ظهرت فكرة الاستعمار نحو الشرق بحثاً عن الأسواق والموارد، مما ساعد في دعم الحداثة مالياً وتجارياً، وفي القرن العشرين برزت الحداثة وتعززت أكثر؛ بسبب الثورة العلمية والتكنولوجية وتطبيقاتها المتعددة، وتغيّر أساليب الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية، وبدأت تُفرض الحداثة على الدول والمجتمعات الأخرى (١٤).

والجدير بالإشارة، أنه في نهاية القرن العشرين (بعد الحرب العالمية الثانية تحديداً)، دخل العالم الغربي فكراً وفلسفياً وسياسياً مرحلة ما بعد الحداثة، وأنهى مرحلة الحداثة؛ لأن ما بعد الحداثة شكلت نقداً لازعاً للحداثة ومرتكزاتها، في حين لا يزال العالم العربي يراوح مكانه في مرحلة الحداثة، ويعيش إشكالياتها وتحدياتها محاولاً إيجاد معالجات لها، بصورة تسمح له بتحقيق الحداثة بطريقة ناجعة (١٥).

والخلاصة، إن الحداثة مفهوم جدلي دار حوله نقاش بين المفكرين والفلاسفة والباحثين العرب، لكن المشترك بينهم أن الحداثة متعلقة بتطوير المجتمع العربي وتغيير أساليب حياته ثقافياً وسياسياً واقتصادياً، وهي أنواع عدة، والتطورات التاريخية للحداثة تعود إلى عصر النهضة الأوروبية.

المبحث الثاني: إشكالية الحداثة عند المفكرين العرب (نماذج مختارة)

إن الحداثة غربية (أوروبية) في نشأتها، فهي نمت في المجتمعات الغربية، ومتعلقة بطبيعة تلك المجتمعات وظروفها، وعندما انتقلت الحداثة إلى البيئة العربية المغايرة، تفاعل معها المفكرون والفلاسفة العرب تنظيراً وتحليلاً، لذا تحظى الحداثة (مفهوماً ومشروعاً) باهتمام المنشغلين العرب في العلوم الإنسانية من مفكرين وفلاسفة وباحثين، وكل علم يتناولها من زاوية تخصصه^(١٦)، فالحداثة لا تزال تشكل مركزية معرفية في العلوم الإنسانية لا سيما حقل الفكر السياسي، إذ يقول المفكر المغربي (عبد الله العروي ١٩٣٣م-)، - بخصوص مؤلفاته عن المفاهيم (الأيدولوجيا، الحرية، الدولة، التاريخ، العقل)-: "إن ما كُتِبَتْ إلى الآن، يمثل فُصولاً من مؤلف واحد حول مفهوم الحداثة"^(١٧)؛ لأن مفهوم الحداثة مهيم على كل تلك المفاهيم، فضلاً عن مفاهيم (الأمة والثقافة والثورة)^(١٨)، أي أن مفهوم الحداثة يهيمن على كل المفاهيم في العلوم الإنسانية لا سيما العلوم السياسية.

فلا تزال الحداثة من أبرز شواغل الفكر السياسي العربي المعاصر، إذ يذكر: (عبد الإله بلقزيز)، (دخل مصطلح الحداثة إلى الفكر السياسي العربي المعاصر حديثاً، وحصلت محاولات فكرية عدة لتبنيّة هذا المفهوم وتوطينه ودمجه في بنية الفكر العربي، ولا يزال سؤال الحداثة يفرض نفسه على حاضرنا حتى اليوم)^(١٩)، وفي هذا الإطار يقول (بلقزيز) أيضاً: "التفكير في الحداثة بما هي، سؤال فكري في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، تفكير في تاريخها، في الأشواط التي قطعها الإنهزام بها، وفي الموضوعات والإشكاليات التي وقع طرّفها وبحثها، من أجيال مختلفة ومتعاقبة من المفكرين والباحثين العرب"^(٢٠).

لذلك يوضح المفكر السوري (برهان غليون ١٩٤٥م-)، أن السؤال الكبير المهيم في الفكر العربي المعاصر، لا يزال يدور حول كيفية تحقيق الحداثة في المجتمعات والدول العربية؟، وهنا تتعدد الإجابات وتتباين الأفكار، وهذا يجعل الحداثة تحظى بأهمية قصوى، لذا يقول: "من الطبيعي أن تصبح الحداثة هي الروح الموجهة لكل نشاط المثقفين العرب"^(٢١)، لذلك وكما يذكر (عبد الله العروي): (يجب أن تتوحد وتتعاون كل الجهود العربية، في تحديث الفكر والمجتمع العربيين)^(٢٢)، فالعرب وغيرهم من المجتمعات الإنسانية، لم يعودوا مُخَيَّرِينَ بين الانشغال بالحداثة من عدمه، وفي هذا الإطار يقول المفكر السوري (جورج طرابيشي ١٩٣٩ - ٢٠١٦م): "بعد واقعة الحداثة الأوروبية، لم نَعُدْ نحن وغيرنا من شعوب العالم، نملك خياراً في ألاّ نتقدم، تلك هي الحتمية، وهي فاعلة على صعيد الغائية، أما الحرية فمحصور نطاقها بالكيفية، فسؤال كيف نتقدم؟، يبقى منذ بداية النهضة منذ القرن العشرين، وقد يبقى على امتداد القرن القادم سؤالاً خلافاً"^(٢٣)، أي بُنية هذا السؤال تتضمن إشكالية متجددة. ويمكن إبانة إشكالية الحداثة في الفكر السياسي العربي المعاصر، عبر تناول ثلاثة مفكرين بوصفهم نماذجاً، هم (سمير أمين، علي حرب، هشام جعيط)، وكيفية تعاطيهم مع إشكالية الحداثة، وقد وقع الاختيار على هؤلاء المفكرين؛ لأنهم قدموا أطروحة واضحة عن الحداثة وإشكالياتها، كما أنهم تعاطوا مع الحداثة بمدخل متعددة، إذ كل مفكر تناولها من مدخل معين، وبهذا تكتمل إشكالية الحداثة، وعلى النحو الآتي:

أولاً: إشكالية الحداثة عند المفكر المصري (سمير أمين ١٩٣١ - ٢٠١٨م)

ينطلق من رؤية اقتصادية ممزوجة بجانب إنساني، في استشكله على الحادثة؛ لاعتقاده بأن الاقتصاد هو أصل العلاقات الإنسانية، فمدخله إلى إشكالية الحادثة اقتصادي إنساني؛ لأنه يربط الحادثة بالرأسمالية ويسحب كل سلبات الرأسمالية إلى الحادثة، كما ينطلق من العالم كله بوصفه وحدة التحليل الأساسية لتشخيص إشكالية الحادثة؛ فطالما أن الحادثة غزت العالم مجتمعات ودولاً، وفرضت نفسها على هذا العالم، فلا يمكن معالجتها إلا في إطار عالمي كذلك.

فهو يعتقد أن الحادثة الغربية لم تُحقق كل وعودها ومقولاتها الكبرى، ولن تحققها بتاتاً، ومع هذا ستستمر الحادثة ناقصة مع استمرارية الإنسان، إذ يقول: "الحادثة لم تُجَز، وستستمر غير منجزة طالما استمر الإنسان" (٢٤)، أي إن الحادثة لا نهاية لها أبداً، وستظل باقية طالما استمرت الإنسانية حية في هذا الكوكب (٢٥)، فتنتفي عن الحادثة صفة الكمال وتتسم بالاستمرار.

ويرى (سمير أمين)، بأن نشأة الحادثة تزامن مع نشأة الرأسمالية في أوروبا، لذا فإن الحادثة في خدمة الرأسمالية التي تحتكرها وتوظفها لمصالحها، فالحادثة هي رأسمالية محضة (الحادثة الرأسمالية)، إذ تخلصت الحياة الاقتصادية في أوروبا من تدخل السلطة السياسية التي كانت مهيمنة عليها قبل عصر الحادثة، وبهذا أصبحت السلطة السياسية تابعة للاقتصاد، فالثروة تُعد مصدراً للسلطة وليس العكس كما كان سابقاً (٢٦)، أي إن الحادثة والرأسمالية صنوان لا يفترقان.

ويرتكز النظام الرأسمالي في نسقه العام على مبدئين هما: هيمنة السوق، وسيادة الاقتصاد السياسي للرأسمالية (٢٧)، ولا يمكن التفريق بين البعد الاقتصادي للرأسمالية (العولمة)، والبعد الثقافي أي التغريب (المركزية الغربية)؛ فالرأسمالية ليست نظاماً اقتصادياً فحسب؛ وإنما نظام شامل (٢٨)، يهيمن فيه البعد الاقتصادي على الأبعاد الأخرى للحياة الاجتماعية، ويتحكم فيها بصورة مباشرة، وبالنتيجة تتسم الرؤية الرأسمالية للعالم بأنها رؤية اقتصادية في الأساس (٢٩)، إذ يقول: "إن العالم الذي نعيش فيه قد أصبح تدريجياً - ابتداءً من القرن السادس عشر - رأسمالي الطابع في جوهره، شئنا أم أبينا، وبالتالي ينبغي أن يقوم تحليله العلمي انطلاقاً من هذه المعرفة" (٣٠)، فالرأسمالية غزت العالم مجتمعات ودولاً، وتدخلت في نواحي الحياة الإنسانية، ومتحكمة في النظام الدولي المعاصر.

كما يعتقد (أمين)، أن الإمبريالية قرينة الرأسمالية بالضرورة، إذ يقول: "الإمبريالية مرحلة دائمة في الرأسمالية، ليست الإمبريالية حتى أعلى مراحل الرأسمالية، إنها منذ البداية ملازمة لتوسعها" (٣١)، فواقع الرأسمالية المعاصرة يجسد الإمبريالية، لذا فإن الخروج من النظام الرأسمالي أمر لا بُد منه، (٣٢)؛ لأن التوسع الرأسمالي سيؤدي إلى دمار الإنسان والأرض، فهو خطر بالغ على الإنسانية والبيئة كذلك (٣٣)، فهو يرى بأن خلاص حاضر الإنسانية والتأمين على مستقبلها، يكمنان في التحرير من الرأسمالية.

ويبين (أمين) كذلك، إن الرأسمالية تعاني من تناقضات بنيوية، وترافقها أزمات مستمرة، تستطيع أن تتعدها، لكن بمرور الوقت ستزيد حدة هذه التناقضات التي ستشكل تحدياً للأجيال اللاحقة، إذ يقول: "لقد برهن التاريخ بأن الرأسمالية ككل الأنظمة الاجتماعية قادرة على تجاوز أزماتها الدائمة في كل مرحلة من مراحل توسعها، ولكنها حين تقوم بهذا التجاوز إنما تقاوم قوة هذه التناقضات بالنسبة للأجيال القادمة"، وهو يؤمن باستحالة تجاوز الرأسمالية لتناقضاتها، لذلك يقول: "إن الرأسمالية لا تستطيع أن تتجاوز تناقضاتها الجوهرية" (٣٤)؛ لأنها متجذرة في بُنياتها.

والتنظيم الاجتماعي للدولة على وفق النظام الرأسمالي العالمي، لا بُدَّ أن يتضمن طبقات مُستغلة وهي الأكثر عدداً، وطبقات مُستغلة مرتبطة بالرأسمالية العالمية تتخذها مرجعاً لها، وهذه الطبقات ضئيلة العدد لكنها تسيطر على رأس المال والملكية، وتتمتع بامتيازات بالغة تسهم في تشوّع توزيع الدخل^(٣٥)، لذا يشهد النظام الرأسمالي عامة والإمبريالي خاصة، صراعاً طبقيّاً ذات أساس اقتصادي^(٣٦)، فرضته الحداثة الرأسمالية التي قسمت العالم على قسمين (طبقتين)، مُستغل ومُستغل.

إذ يُجَلِّي (أمين)، أن الرأسمالية وحّدت العالم اقتصادياً، وجعلته مركزاً وأطرافاً (تُخوم)، فثمة سوق اقتصادية واحدة في العالم، هي السوق الرأسمالية، تسهم فيها بصورة هامشية الدول غير الرأسمالية^(٣٧)، والمراكز الرأسمالية الإمبريالية هي: (أوروبا، الولايات المتحدة الأمريكية، اليابان)، أما الأطراف التُخوم فهي: (آسيا، أفريقيا، أمريكا الجنوبية)، وهذه المراكز لا تسمح لمجتمعات الأطراف التحوّل إلى مجتمعات غنية، لذا فإن الرأسمالية تمثل مأزقاً لهذه المجتمعات^(٣٨)؛ لأنها تحرمها من حقوقها الاقتصادية، وتمنعها من مغادرة حالة الفقر.

وهذا التقسيم الرأسمالي ليس ثقافياً؛ وإنما اقتصادي محض؛ فاليابان تنتمي إلى المركز وهي ليست غربية، وأمريكا الجنوبية تنتمي إلى الأطراف على الرغم من ثقافتها الأوربية وديانيتها المسيحية، وثمة اختلافات في داخل كلّ من المراكز والأطراف؛ وهذه الاختلافات هي ليست ثقافية كذلك؛ لأن المراكز تضم دولاً تشترك في مصالح وتتناقض في أخرى، والأطراف تضم دولاً تؤدي أدوراً متنوعة في إعادة إنتاج الرأسمالية، فثمة أطراف مندمجة وأخرى مهمشة^(٣٩)، فليس دول المركز والأطراف في درجة واحدة من حيث علاقتها بالرأسمالية لا سيما الصناعة والتجارة.

ويرى (أمين)، أنه ثمة تطور صناعي لا متكافئ بين المركز والأطراف في النظام الرأسمالي العالمي؛ لأن الأطراف سيغلب عليها الصناعات الاستهلاكية، وستضطر إلى الاستيراد من دول المركز، وسيؤدي إلى تبعية الأطراف الاقتصادية (المالية والتجارية)، والتقنية للمركز، أي سيطرة المركز على الأطراف^(٤٠)، فالرأسمالية لا تستهدف تحقيق التنمية للدول المتخلفة حتى تكون متقدمة كالدول الغربية، إذ هذا مجرد شعار أيديولوجي لا يمتّ إلى فلسفة الرأسمالية ونسقتها بتاتاً؛ لأن نسق الرأسمالية قائم على تحقيق أعلى ربح ممكن لرأس المال المسيطر وبأقصر وقت، وهذا يستوجب تنمية دول وتخلف دول أخرى، فالرأسمالية تنتج هذا التناقض بين التنمية والتخلف لتعتاش عليه^(٤١)، فديمومة الرأسمالية مرتين بوجود دول متقدمة وأخرى متخلفة.

وينظر (أمين)، إلى الحداثة الرأسمالية أنها حررت الإنسان من التخلف والرجعية، وأن الحداثة السياسية أعطت الحقوق والحريات للطبقات الفقيرة والكادحة (الطبقات المُستغلة)، ولم تُعد الحداثة حكراً على طبقة دون أخرى، وبهذا فإن الحداثة قد خفّفت قضية الصراع الطبقي، على الرغم من أن الحقوق السياسية (الترشُّح والفوز بالانتخابات وتبوء المناصب العامة) ظلت حبيسة على الأغنياء وأصحاب رؤوس الأموال، أي على الطبقة البرجوازية فقط^(٤٢)؛ ففي الرأسمالية لا توجد قيم الحرية والمساواة؛ فالحرية والمساواة متاحة للأغنياء (البرجوازية) فقط، لكونها الوحيدة التي تتمتع بالسلطة والامتيازات^(٤٣)، فالحقوق السياسية التي أنتجت الحداثة من الصعوبة أن تتمتع بها الطبقات الفقيرة؛ لأنها تحتاج إلى رؤوس أموال طائلة.

فمن الصواب القول كما يعتقد (أمين)، إن الحداثة الرأسمالية أكدت حقوق الإنسان والديمقراطية، لكن في حقيقتها هي حقوق الإنسان البرجوازي، وهكذا فإن الحداثة الغربية ترتبط مع الرأسمالية واستتباعاً مع الإمبريالية؛ لأنها لا تعترف بحقوق المجتمعات غير الغربية التي تم احتلالها؛ للسيطرة عليها ونهب خيراتها، لذا فإن من الضرورة توجيه النقد إلى هذه الحداثة البرجوازية الرأسمالية الإمبريالية^(٤٤)، فلم تجن المجتمعات غير الغربية من الحداثة الغربية وشعاراتها سوى احتلال الأرض، ونهب الثروة، وتوظيف ذلك لمصلحة الدول الرأسمالية الإمبريالية. ويؤمن (أمين)، أنه على الرغم من إن الحداثة أتت بتطور ملحوظ لقوى الإنتاج لم يشهدها التاريخ الإنساني، وكان بإمكانها أن تحل المشكلات المادية التي تعانيها الإنسانية، لكن المنطق الرأسمالي يرفض ذلك؛ لأن الرأسمالية تبحث عن الربح الفاحش وعن تحقيق مصلحة الطبقة البرجوازية فحسب، لذلك فإن الرأسمالية وحداثتها تهدم الإنسان وتحوله إلى سلعة للإنتاج والاستهلاك، والعوائد المادية محتكرة للرأسمالية، كما أن تواجد الديمقراطية في دول المركز - المستفيدة الوحيدة من الحداثة-، يفقد الديمقراطية قيمتها ويجعلها، فضلاً عن أن استناد الحداثة إلى العقلانية الاقتصادية أدى إلى تهديد الأسس الطبيعية لعملية الإنتاج لا سيما مشكلات التلوث البيئي التي تعاني من تأثيراتها المجتمعات الإنسانية، لذلك وتجاوزاً لتناقضات الحداثة وسلبياتها، يجب صياغة مشروع مجتمع، يتطلع إلى المستقبل ويتجاوز الماضي، للتخلص من سلبيات الرأسمالية وحداثتها^(٤٥)، أي لا مندوحة عن طرح مشروع لحكم الإنسانية بدلاً عن المشروع الرأسمالي.

ف (أمين)، يؤكد أن الرأسمالية المترافقة مع الحداثة، أنتجت تنمية اقتصادية لم يعرفها التاريخ سابقاً، ووفّرت هذه التنمية إمكانية لحل المشكلات المادية الكبرى التي تعانيها الإنسانية، لكن الرأسمالية التي تحكم الحداثة تمنع ذلك، فتحوّلت الرأسمالية ذاتها إلى تحدٍ يواجهها الإنسانية جمعاء، لذلك لا بدّ من تجاوزها وإيجاد بديل عنها^(٤٦)، إذ يقول: "تمثل الليبرالية اليوم تحدياً خطيراً للبشرة جمعاء، إذ تهددها بالإفناء الذاتي، وفي الوقت نفسه لا تستطيع الليبرالية المعولمة إلاّ تدعيم سيطرة الإمبريالية الأمريكية على مجموع الكوكب، باستتباع أوروبا وإخضاع بقية العالم بوسائل وحشية لم يسبق لها مثيل في التاريخ، للنهب دون استبعاد الإبادة الجماعية إذا لزم الأمر"^(٤٧)، فالرأسمالية لها وسائلها الصلبة والناعمة، تستعملها ضد كل من يقف في مواجهة إمبريالياتها الأمريكية العالمية، ولا سبيل للإنسانية سوى التخلص من النظام الرأسمالي وطرح بديل عالمي عنه لقيادة الإنسانية؛ فالرأسمالية باختصار هي "فايروس" كما ينعته (أمين) في كتابه الموسوم: (الفايروس الليبرالي الحرب الدائمة وأمركة العالم).

لذا يدعو (أمين)، المجتمعات الإنسانية إلى التعاون المشترك في سبيل مناهضة الرأسمالية، وطرح البديل الاقتصادي الاجتماعي عنها، إذ يقول: "إننا نعيش جميعاً على أرض واحدة، وبالتالي إن الشعوب جميعاً لها مصلحة مشتركة في مواجهة التحديات"^(٤٨)، فالعالم المعاصر بحاجة ماسة إلى إعادة بناء على أساس مبدأ الاعتراف بالتعددية الثقافية والفكرية؛ من أجل طرح بديل عن الرأسمالية، يكون فيه فرصة لدول العالم الثالث لتحقيق نهضتها وحداثتها، وتكون فيه علاقاتها الدولية قائمة على أساس احتياجات تنميتها وليس على أساس التكيف، أي تكيف التنمية بما يتوافق مع الأوضاع الدولية المهيمنة^(٤٩)، أي تكون تنميتها منطلقة من الداخل (الاحتياجات)، وليس من الخارج (مفروضة).

فهو يبيّن، أن قضية التنمية تحتل موقعاً مركزياً في المجتمعات المعاصرة، وأنها مشكلة لم تجد لها معالجة بعد، ولا يمكن معالجتها في ظل الرأسمالية؛ لأنها لا تنتج على مستوى العالم سوى الفقر واللامساواة^(٥٠)، والتنظيم الاجتماعي للتنمية سيكون الاختيار فيه بين نسقين: الأول: التنمية في ظل أنموذج الرأسمالية العالمية، وهذا يتضمن الخضوع للولايات المتحدة الأمريكية، وتحقيق مصالح الطبقات الرأسمالية المُستغلة، الثاني: التنمية في ظل أنموذج وطني شعبي مستقل، يحقق مصالح الطبقات الفقيرة، ورفض الأنموذج الرأسمالي، وفك الارتباط المصري معه^(٥١)، أي كل مجتمع يُحقق تنميته على وفق مصالحه ومعطياته.

وفي إطار الجانب الثقافي والفكري، ينبغي على المجتمعات الإنسانية كما يرى (أمين)، أن تسعى جاهدة لإنتاج ثقافة عالمية بديلة عن "ثقافة العولمة" التي تهيمن على العالم، هي "عولمة الثقافة"، التي ستكون ثقافة عالمية واحدة، تحترم الخصوصيات الثقافية في إطارها، لكن ليست الخصوصية الموروثة من الماضي؛ وإنما المتوجه نحو المستقبل^(٥٢)، أي مناهضة ثقافة الحداثة الرأسمالية (العولمة الأحادية)، وطرح بديل عنها يتمثل بالعولمة المتعددة، التي تؤمن بالوحدة الثقافية التي تتضمن حماية الخصوصية الثقافية للمجتمعات، والبادي هنا أنه، لا يؤيد التفريق بين العولمة والعالمية كما هو سائد في الفكر السياسي العربي المعاصر^(٥٣)، فيجعل العولمة والعالمية سواء.

ولكي تحقق المجتمعات الإنسانية نهضتها وحداثتها، ينبغي عليها، أن توجه نقداً إلى تراثها بما في ذلك العقائد الدينية لكي تحقق الحداثة وتتلاءم معها، كما فعلت أوروبا في نهضتها التي قادت إلى الحداثة، لا سيما المجتمعات المسلمة التي لا يجب ألاّ تتمسك بالأصالة للندرج للعودة إلى الماضي والامتناع عن نقد التراث، كما تدعو إلى ذلك التيارات الإسلامية المعاصرة، فهذا سيؤدي إلى التخلف، لذا ليس ثمة مدلول للاختيار بين الأصالة والحداثة؛ فهذا سيؤدي إلى قبول الحداثة كما هي، أي حداثة رأسمالية من جهة، وتطعيمها بالأصالة من جهة أخرى، وهذا سيؤول إلى التبعة للمنظومة الرأسمالية العالمية^(٥٤)، لكن إذا كان من الضرورة على المجتمعات المسلمة أن تنتقد تراثها لكي تؤسس لنهضتها وحداثتها، فليس لها أن تنتقد عقيدتها الدينية؛ لأن العقيدة بدلالة (القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة)، ليست تراثاً بشرياً وإنما وحي سماوي من الله تعالى، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فليس لزاماً على المجتمعات المسلمة أن تقلد المجتمعات الأوروبية في مسارها النهضوي والحداثي؛ لاختلاف طبيعة المجتمعات وثقافتها، وهذا ما يعترف به (أمين) نفسه، إذ يقول: "لا أقول إن تاريخ العالم الإسلامي هو تاريخ العالم الأوروبي (المسيحي)، وأن الإسلام والمسيحية متماثلان تمام التماثل"^(٥٥)، فالحداثة الغربية لا يمكن أن تحتكر طريق الحداثة، وتجعله مساراً أحادياً.

كما يرى (أمين)، أن المشروع السلفي مؤقت؛ لأنه ليس مشروعاً إصلاحياً حقيقياً له القدرة على تحدي النظام الرأسمالي وتقديم البديل العالمي عنه، وإنما يناهضه فحسب، لذا فهو يمثل عَرَضاً للأزمة وليس معالجة لها، فالسلفية متمسكة بالأمور الفقهية والفكرية للماضي الإسلامي ولا تتجاوزها، ولا تفهم ماهية مركّزات نهضة ذلك الماضي، ويستند هذا المشروع إلى أسس، أبرزها: تقديس ظاهر النص وحرفيته، والتقليل من قيمة العقل ودوره، والتشبث بشكليات الهوية من الطقوس ومظاهر الزي^(٥٦)، وأن الهوية ثابتة ومترادفة مع التراث، وهي متناقضة مع التحديث الذي يترادف مع التغريب، وفي الواقع فإن الهوية متطورة وليست ثابتة كما تتوهم السلفية، لذا فإن السلفية

تمثل أزمة وعي، والهوية والخصوصية لا يمكن أن تشكل مانعاً من الحادثة، فالمشروع السلفي يمثل مركزية أوربية لكنها معكوسة؛ لأنها تدور في إطار المحلي وليس العالمي^(٥٧)، فلا يمكن تحقيق النهضة والحادثة للمجتمعات المسلمة بوساطة المشروع السلفي.

وهكذا، يتضح مما سبق، إن (أمين)، يرى أن الحادثة الغربية مشروع لم يكتمل ولن يكتمل، كما أنه يحدد إشكالية الحادثة وذلك عبر تحديد إيجابيات الحادثة وسلبياتها، ويعتقد أن الحادثة هي في خدمة الرأسمالية، وهي خطر بالغ على الإنسانية، لا سبيل إلى تلافي خطرها إلا بالخلاص منها وطرح البديل الاجتماعي الإنساني.

ثانياً: إشكالية الحادثة عند المفكر اللبناني (علي حرب ١٩٤١م-)

ينطلق من رؤية فلسفية ممزوجة بجانب تفكيكي، في استشكله على الحادثة؛ لاعتقاده بأن الحقيقة ليست مطلقة وليست أحادية كذلك؛ وإنما نسبية متعددة، فمدخله إلى إشكالية الحادثة قراءة فلسفية تفكيكية؛ لأنه يربط الحادثة بالنقد والتمحيص وإثارة الإشكالات، فهذه السمات في العقل الغربي هي التي أنتجت الحادثة، كما ينطلق من رؤية عالمية لا تخلو من خصوصية، لتشخيص إشكالية الحادثة؛ طالما أن الحادثة ذات صفة عالمية وفرضت نفسها على العالم مجتمعات ودولاً، فلا يمكن تحقيق الحادثة إلا بصياغة نموذج ذاتي مع الاستفادة من تجربة الآخر، فالحادثة تتسم بكونها عالمية التجربة وخصوصية الأنموذج.

إذ يعتقد (علي حرب)، أن الحادثة قد عجزت عن معالجة المشكلات التي تعترض الإنسانية وتمثل تحديات لها ك (الفقر والمجاعات، انتشار العنف والإرهاب، الظلم والاستبداد السياسي، التصحر والتلوث البيئي، الأمراض والأوبئة الفتاكة)، فلا بُدَّ من إعادة صياغة وتجديد أفكار وقيم الحادثة، لذا فإن المسألة تعدت الدفاع عن الحادثة والعقلانية وحقوق الإنسان، إلى ضرورة إعادة النظر في مفاهيم الحقيقة والعدالة والحرية والإنسان ذاته، وهذا كله يشير إلى عدم انتصار الليبرالية والرأسمالية^(٥٨)؛ إذ يقول: "إن الإنسان بجشعه على الإنتاج والاستهلاك، يكاد يدمر نفسه ويُلوث الأرض"^(٥٩)، وكأنه يلمح إلى أن معالجة هذه المشكلات لا تتم في إطار النظام الليبرالي؛ لأنه منتج لها، ومتسبب فيها.

فالديمقراطية الليبرالية طُرحت على أنها أنموذج سياسي للمساواة وتكافؤ الفرص أمام القوانين، فكانت النتيجة تزايد التفاوت (للا مساواة) في المجتمع؛ لأن الأنموذج الديمقراطي مثالي وغير قابل للتطبيق، وليس للديمقراطية أنموذج واحد يمكن تطبيقه على جميع المجتمعات والدول؛ لأن كل مجتمع عندما يحقق انتقاله إلى الديمقراطية فإنه يبني أنموذجه الخاص به، وهكذا فإن الديمقراطية نظام مرن يسمح بالتغيير والتطوير^(٦٠)، وليس نظاماً صلباً يمكن تطبيقه على الجميع.

و(حرب)، لا يؤيد الرأي الذي يقول لا يمكن للعرب نقد الحادثة وإبانة إشكالياتها، لأنهم لم يصبحوا حدثيين بعد؛ إذ يقرر أن العرب قد دخلوا موجة جديدة من الحادثة وما بعدها هي (الحادثة الفائقة)، بمعلوماتها المتدفقة وأجهزتها وتطوراتها المستمرة^(٦١)، لكن ثمة مجتمعات نجحت في تحقيق حدثاتها، وصياغة أنموذج لذاتها كاليابان وماليزيا وسنغافورة، وهذا ما لم ينجح فيه العرب، ليس لأن الحادثة إشكالية في ذاتها، أو لأن دلالتها ملتبسة؛ وإنما لأن هناك من يشكك أصلاً في وجودها في العالم العربي، والحقيقة فإن العالم العربي قد دخل في فضاء الحادثة منذ حملة نابليون على مصر، لا سيما التقنيات والصناعات والأزياء ووسائل اللهو، لذا فإن السؤال المطروح ليس

هل دخل العرب الحداثة أم لا؟، وإنما أين موقعهم من الحداثة؟ هل هم فاعلون ومنتجون؟ أم خاملون ومستهلكون؟، والواقع يُدلل أنهم ما زالوا مستهلكين وتابعين^(٦٢)، لذلك لم ينجح العرب في بلورة أنموذج للحداثة.

ويرى (حرب)، أن الغرب لا يزال يمثل إشكالية للفكر العربي المعاصر، وقد تسبب الغرب في العودة إلى الذات العربية، والتأثير في النظرة إليها، وخلخلة الوعي بها، مما أدى إلى التماهي مع الغرب، ولعلّه تضمن هذا التماهي على شيء من الاستلاب الثقافي لصالح الآخر المتفوق، لكنه ليس استلاباً محضاً؛ لأنه يصبح جزءاً من حقيقة الذات ومن الوعي بها، لذلك من الخطأ الاعتقاد بوجود تغريب فرضه الآخر (الغرب) على الذات (العربي)؛ لأن ثقافة الذات لها القدرة على مقاومة ذلك ومنع حدوثه^(٦٣)، فالذات مقرونة بالمغايرة، إذ يقول: "والمغايرة هي شرط تجلّي الذات وتحققها، إذ الذات ليست ما يتطابق ويتكرر، بل هي ما يتيح للاختلاف أن يتجلّى ويظهر"^(٦٤)؛ لأن الحقيقة ليست أحادية؛ وإنما متعددة، لذا فإن الحقيقة هي الاعتراف بالآخر وبحقوقه كاملة، وهي اعتراف متبادل؛ إذ ليس بوسع الذات أن تفرض رأيها على الآخر، لذا فإن الحقيقة تعدد واختلاف واعتراف^(٦٥)، وليست بوسع الذات احتكار الحقيقة.

وهو يُبين، إن الفكر العربي قد تعامل مع الحداثة بطريقة ثنائية متضادة، وانقسم على فريقين الأول: يرى إن الحداثة الغربية مرحلة تاريخية، ولا بُدَّ من المرور بمراحلها كاملة كما مرت بها أوروبا منذ عصر النهضة؛ لأن الحداثة لها طريق واحد وإن التاريخ يسير بخط واحد حتمي، والثاني: إن الحداثة من نتاج الغرب وعلى العرب أن يحققوا الحداثة وفقاً لخصوصيتهم وأصالتهم، والفريق الأول يجعل بين العرب والحداثة مسافة تاريخية طويلة، والثاني يجعل بين العرب والغرب هوة ثقافية لا يمكن ردمها، وكلا الفريقين ينظران إلى عنصرَي الزمان والمكان على إنهما أطر لا يمكن كسرهما أو تخطيها، ووفقاً لفهمهم للحداثة الغربية، فإنها إما تجربة ينبغي على العرب أن يعيشوها كاملة كما عاشتها أوروبا، أي أنموذج ينبغي تمثله، وإما موضوع لا يعني للعرب شيئاً، أي مسألة خارجية^(٦٦)، وبكلتا وبكلتا الحالتين فإن الحداثة إما تقليد أعمى، وإما تجربة مغايرة تماماً.

والحل يكمن على وفق رؤية (حرب)، في وجوبية التحرر من هذه الثنائية التضادية، والتعامل مع الزمان والمكان بوصفهما معطيات ثقافية وفكرية يمكن تفكيكهما، أي التعامل مع الحداثة بروح معرفية أي بوصفها فضاءً مفتوحاً، وواقعاً لا يمكن تجاوزه، وبهذا الفهم فإن الحداثة ليست أنموذج سابق وليست تجربة مغايرة للعرب، فلا هي تجربة يجب التماهي معها، ولا الآخر المغاير كلياً، وإنما أفكار وتجربة يمكن قراءتها والتعاطي معها، لصياغة أنموذج حداثي يتلاءم مع الخصوصية العربية، فهكذا تُمارَس الخصوصية بطريقة عالمية، لذا ينبغي تجاوز فلسفة التماهي والمطابقة وممارسة فلسفة الحرية في التفكير والإنتاج، لذا يقول: "ليست الحداثة الفكرية حقائق نبحث عنها لنزكها واكتناهاها، بقدر ما هي ما نصنعه من الحقائق وما نخلقه من الوقائع الفكرية التي تترك أثرها في تطور الأفكار، وفي مجرى الأحداث"^(٦٧)، أي إن الحداثة أنموذج فكري يتسم بالمرونة وحرية الاختيار.

وقد أوجز (حرب)، إشكالية الحداثة أي ما يُطلق عليه (مكامن الخلل) في الفكر السياسي العربي

المعاصر بالآتي^(٦٨):

١- "التفكير بالمقلوب": تشكلت الحداثة في الفكر الغربي على النقد، في حين دعاة الحداثة العربية يخشون عليها من النقد، بذريعة أن المجتمعات العربية لم تستكمل حداثتها بعد، مما أدى إلى ممارسة حداثة متعثرة

ومأزومة، وهذه طريقة مقلوبة في التفكير؛ لأنه إذا كانت الحادثة العربية متعثرة، والحادثة الغربية تعيش أزمته، فهذه فرصة سانحة لممارسة النقد للحادثة؛ من أجل صياغة أفكار ومفاهيم ونماذج جديدة، لا سيما مع ما يشهده العالم من تغييرات متسارعة وتعقيدات متداخلة في شتى مجالات الحياة.

٢- "طفولة حداثية": أي التفكير في الحادثة بطريقة تراجعية، باقتداء أنموذج الحادثة الغربي بكل تفاصيله، وانتظار حدوث ثورات تحررية كما حدث في أوروبا في عصر النهضة وانتهاءً بولوج الحادثة، وهكذا سيكون مستقبل المجتمعات العربية هو ماضي المجتمعات الأوروبية، مما يؤدي إلى حادثة تهرب ولا تجيء، وعودة إلى الفكرة بعد فوات زمنها.

٣- "الأفئوم العقلي": أي التعامل مع الحادثة وأفكارها بلغة لاهوتية، وكأنها ديانة جديّة، وممارسة لاهوت معكوس أنتج استبداداً فكرياً وتراجعاً عقلياً، ما أدى إلى حادثة متخلفة؛ لأن الحادثة تخضع منتوجات العقل للنقد والمحاكمة، وليس للتقديس والتسليم.

٤- "الفخ الأنثروبولوجي": أي التعامل مع الحادثة برؤية أنثروبولوجية سواء أكانت دينية أم قومية، لمواجهة المشروع الثقافي الغربي (الغزو الثقافي الغربي) للمجتمعات العربية والمحافظة على خصوصيتها، وهكذا تغلّبت هواجس الهوية وصيانتها على شواغل الحادثة وتحقيقها، مما أدى إلى حادثة فاشلة، وتبعية للغرب.

٥- "المتراس الأيديولوجي": أي اتخاذ الأفكار والمفاهيم متراساً فكرياً وفلسفياً لمهاجمة الآخر، وشن الحرب الرمزية اتجاهه، وهكذا تحوّلت تلك الأفكار والمفاهيم إلى شعارات وخطابات خاوية، وتغلّبت الاعتبارات الأيديولوجية على الشواغل المعرفية، والمفروض التعامل مع الحادثة بعقلية نقدية؛ لإنتاج أفكار ومفاهيم جديدة للحياة.

٦- المنطق الأصولي: أي التعامل مع الحادثة بوصفها أنموذجاً يجب اقتباسه، ونمطاً يجب تقليده، مما أدى إلى حادثة فقيرة ممسوخة؛ لأن فعل التحديث ليس هو النمذجة والتقليد، وإنما هي الخلق والإنتاج، وهكذا فالمجتمع الذي يصنع حداثته، هو الذي يخلق أنموذجه وتجربته، بالاستفادة من أنموذج الآخر وتجربته، فالحادثة ليست ما أنجزه الآخر، بل ما تنجزه الذات.

٧- "الزمن الفردوسي": أي النظر إلى الحادثة على كونها الترياق لكل المشكلات والأزمات، وكأنها (المنقذ والمخلص)، في حين الحادثة هي جهد وبناء بقدر ما هي صراع وتحديات، فلا يمكن الانتظار من عملية التحديث أن تحقق المعجزات.

٨- النسق الانعلاقي: أي التعامل مع الحادثة بوصفها نمطاً واحداً، ومنظومة متجانسة، ونسق مغلق، تمثل العلاج الناجع لكل المشكلات، في حين حقيقة الحادثة هي سلسلة من التحولات والتراكمات بقدر ما هي سلسلة من الإبداعات والاختراعات، فالحادثة فضاء فكري مفتوح، قوامه النقد.

٩- إرادة التماهي: أي التعامل مع الحادثة على وفق فلسفة الهوية ومنطق المطابقة ونرجسية الأناء، لتتماهى الذات مع ذاتها، والمفروض هو العمل النقدي على الأفكار والسلطات والمؤسسات؛ لإعادة صياغة علاقة الذات بالآخر، والعالم، والطبيعة.

١٠- "التهويم الإنساني": أي الإعلاء من قيمة الإنسان أكثر مما يجب، وجعله مركز الكون وسيد الطبيعة، كما ينادي مفكرو النزعة الإنسانية (الإنسان الأعلى)، والمفروض التعامل مع الإنسان بتواضع أخلاقي (الإنسان الأدنى)، بعيداً عن المثالية والغطرسة؛ فلعن ذلك يؤدي إلى قبول الآخر، وحماية الطبيعة.

ويقراً (حرب)، الحداثة بأنها ليست مجرد رسالة أو دعوة؛ وإنما طريقة في التفكير، وإبداع في التغيير الذاتي والمجتمعي، ولا يمكن الحديث عن الحداثة إلا بطريقة إشكالية، تفقد معها الأفكار والمقولات والنماذج ثبوتها لقيم التعاطي معها بعقلية نسبية، لذا فإن الحداثة تجربة لا تكتمل، ومشروع قيد التأسيس المستمر، وسمّة الحداثة أنها مبتكرة، لذا يقول: "الحداثة لا تُقلد؛ وإنما كل واحد يصنع حداثته" ^(٦٩)؛ لأن الحداثة غير قابلة للنمذجة أو الأدلجة؛ فالأفكار في العلوم الإنسانية ليست نظريات قابلة للتعميم، كالنظريات العلمية في العلوم الصرفة، إذ لا يوجد في العلوم الإنسانية مماهة ومطابقة ^(٧٠)؛ لأنها متعلقة بالخصوصية الثقافية والفكرية للمجتمعات.

فلا ينبغي التفكير في الحداثة بالانطلاق من نماذج جاهزة أو صيغ مسبقة؛ وإنما ينبغي الإنتاج والابداع في ذلك ^(٧١)، إذ يقول (حرب): "ليست الحداثة ما يقف وراءنا من ثوابت ونماذج وشعارات علينا الرجوع إليها والدفاع عنها أو احتذائها وتطبيقها، لكي نزداد تراجعاً؛ وإنما هي أماننا، أي ما نقدر على إبداعه في الأدوات والأفكار، أو في المعايير والقوانين، على نحو يُمكننا من أن نصنع حياتنا ونبتكر صيغنا ونماذجنا" ^(٧٢)، إذ يقول (حرب): "آن لنا أن نتحرر من عقلية تطبيق الصيغ والنماذج؛ لأن مثل هذه العقلية آلت إلى العقم واللا جدوى في الفكر العربي، بقدر ما عرقلت إرادة الخلق والفتح والكشف" ^(٧٣)، وهو ينظر إلى النمذجة أنها تتنافى مع الحرية؛ لأن الأنموذج يتطلب التقليد والمحاكاة، على حين الحرية تتطلب الابتداع والأصالة ^(٧٤)، فمن يُقلد أنموذجاً معيناً، كأنه مارس نوعاً من العبودية الفكرية.

لذا لا ينبغي التعامل مع الحداثة ومفرداتها بعقل مطلق وثبوتي، كما يوضح (حرب)؛ وإنما بعقل نسبي نقدي، كما أن التجربة الفكرية لأي مجتمع لا يمكن تعميمها أو تكرارها، لكن يمكن التفاعل معها والاستفادة من دروسها، وهذا الأمر ينطبق على التجربة الغربية ^(٧٥)، فهو يؤمن بأن الغرب ليس هو المعيار الحداثي، ولا يمكن النظر إليه بوصفه المرجع والأنموذج والمقياس، فكراً وسلوكاً ^(٧٦)؛ فمرجعية الغرب ستجعل علاقة المفكر والمتقف العربي مع الحداثة ليست إنتاج وإبداع، وإنما ترويج ودفاع ^(٧٧)، وهذه من أبرز جوانب إشكالية الحداثة في الفكر السياسي العربي المعاصر.

إذ لا يمكن تقليد التجربة الغربية في الحداثة، أي ما مرّ به الغرب في أطوار الحداثة وإرهاصات، يجب أن تمرّ به المجتمعات العربية إذا أرادت الولوج إلى الحداثة، إذ يقول (حرب): "فالحداثيون اتخذوا الغرب مرجعاً للقراءة والتفسير ونموذجاً للعمل والتدبير، على ما جرى الأمر لدى معظم مثقفي ما سُمّي بالعالم الثالث، وبالأخص مثقفي العالم العربي... طبعاً نحن نفيد الآن من الغرب ونتعلم منه، ونرجع إلى تجاربه ونماذجها، ولكن لا لكي نعيش على ما عاشه الغربيون زمن لوثر وزعماء الإصلاح، ولا لكي نفكر كما كان يفكر ديكارت وكنط أو هيجل وماركس، بل لكي نبتكر ونخترع، ما يمكن به للغرب أن يفيد منا على سبيل التبادل والتداول، فلن يفكر أحد عن سواه" ^(٧٨)، فهو يُجَلّي هنا أن صياغة أنموذج في الحداثة، يدخل ضمن الخصوصية السياسية والاقتصادية والثقافية لكل مجتمع إنساني.

لذا يدعو (حرب)، على مستوى المنهج إلى تجديد سياسة المعرفة؛ لاستخدام طريقة تفكير تتأى عن لغة الجزم والحسم، وترتكز على التعدد والتركيب، ليتم الابتعاد عن صراع الاضداد بين الثنائيات الفكرية في الفكر العربي الحديث والمعاصر كالأنا والآخر، والحرية والسلطة، والتراث والحداثة، فهذه الثنائيات في حقيقتها تتفاعل فيما بينها وتستدعي إحداها الأخرى^(٧٩)، فالحداثة ليست نغياً للتراث؛ وإنما هي قراءة عصرية له؛ فالإنسان لا يمكن له التخلي عن تراثه، لذا يقول (حرب): "لقد حسبنا طويلاً من قبيل التهوين أو التهويل، أن بإمكان المرء أن ينسلخ عن تراثه أو ينقطع عن ماضيه وذاكرته، في حين أن الماضي هو ما يقودنا إلى ما نحن عليه في حاضرننا، فإما أن نستثمره بصرفه إلى أعمال ومنجزات، وإما أن يتحوّل إلى عائق يصرفنا عن فهم الواقع وصناعة العالم"^(٨٠)، فالتراث ملازم للإنسان، ولا يتقاطع مع الحداثة.

ويمكن التفريق بين الحداثة الناجحة والفاشلة عبر التعامل مع التراث؛ فالحداثي الناجح يُحسن تحديث علاقته بأصوله وتراثه، أما الحداثي الفاشل فلا يُحسن تحديث علاقته بأصوله وتراثه^(٨١)، ومن هنا أضحي التجديد مطلب وضرورة في الفكر العربي الحديث والمعاصر؛ من أجل تحقيق الإصلاح والحداثة^(٨٢)، لا سيما أن المهمة الأولى للمفكر والفيلسوف تتمثل بتجديد الأفكار وعدم التعاطي معها بطريقة تقليدية سلفية أي بوصفها حقائقاً مطلقة^(٨٣)، وهذه أهم ما تحتاجه المجتمعات العربية في تجربتها الحداثية.

فـ (حرب)، يفكك واقع هذه المجتمعات بكونها تمتلك تراثاً غنياً، وثروات هائلة، لكنها تعاني من نقص في الأفكار الخالقة؛ وعلة ذلك كامنّة إما في الختم على العقول عند جماعة التراث الذين يقصدون التراث ويرون فيه الحل لمشكلات العصر، وإما في عبادة النماذج والأصول عند جماعة الحداثة الذين تعاملوا مع الحداثة على أنها قوالب ثابتة وأنساق مقدسة على وفق التجربة الغربية، دون نقد وتجديد، مما أدى إلى تحوّل الحداثي إلى مُروّج ومبشّر للأفكار الغربية، فيمارس قداسة للحداثة الغربية كما يمارس السلفي قداسة للتراث^(٨٤)، وكلاهما مما يسهم في إشكالية الحداثة وعدم نضوجها.

وهكذا، يتضح مما سبق، إن (حرب) في موقفه من الحداثة فإنه ينقذ الحداثة العربية، ويراهما تُطبق بصورة غير صحيحة، وأن العرب تعاملوا مع الحداثة بصورة أيديولوجية وليس بصورة معرفية، لذلك فشلت الحداثة في المجتمعات العربية ولم تُحقق نتائجها، وهو قد تعامل مع الحداثة بمدخل فلسفي تفكيكي، مشخصاً الإشكالية وطارحاً المعالجة.

ثالثاً: إشكالية الحداثة عند المفكر التونسي (هشام جعيط ١٩٣٥ - ٢٠٢١م)

ينطلق من رؤية فكرية ممزوجة بجانب نقدي، في استشكله على الحداثة؛ لاعتقاده بأن الحداثة أضحت ضرورة ملحة في المجتمعات العربية الغارقة في التخلف، فمدخله إلى إشكالية الحداثة فكري نقدي؛ لأنه يربط الحداثة بالنقد والتمحيص في ثقافة المجتمعات العربية وتراثها، والتوافق مع الحداثة وقيمها، مع الحفاظ على الهوية وتجديدها، لكيلا تؤول عملية التحديث إلى التغريب، فهذه المعطيات لا بُدّ من الالتزام بها لتحقيق الحداثة.

فـ (هشام جعيط)، يعتقد أن الحداثة الغربية على الرغم من إبداعاتها الفكرية والمادية التي غيرت مسار الإنسانية، لم تُجز كل وعودها؛ وتواجهها إشكاليات وتحديات متجددة، لذا فالحداثة بحاجة إلى نقد مستمر^(٨٥)؛ لكون الحداثة قد أنتجت سلبيات على الإنسانية، وهو ينظر إلى الدين واللغة والحضارة، إذا ترسخت في أي مجتمع

تُعد من الأسس الثابتة له ^(٨٦)، لذا فإن خصوصية المجتمعات الإنسانية نابعة من الدين والهوية والتاريخ، وهي تصوغ الرؤية إلى الحياة والوجود والعلاقة مع الآخر، ولا يمكن تجاوز هذه الخصوصية بالتأثير الخارجي أو بإبعاد الدين من المشهد الاجتماعي؛ لأن هوية المجتمعات قد تضعف لكنها لا تزول، لذا لا يمكن صياغة هوية ثقافية وفكرية واحدة لكل المجتمعات ^(٨٧)، أي أن الحداثة لا يمكن لها أن تلغي خصوصية المجتمعات لتوحيدها بهوية واحدة.

ويرى **(جعيط)**، أن المجتمعات الإنسانية لا يمكن لها الانغلاق على ذاتها؛ لأن الإنسان له قدرة بالغة على التقليد والإبداع، لذا فإن العالم العربي والإسلامي قد دخل قسراً في الحداثة منذ القرن التاسع عشر أو العشرين الميلادي، لكنه يعاني من التباطؤ في اللحاق بالحداثة، وهذا الأمر يبدو طبيعياً؛ لأن الحداثة في أوروبا ارتكزت على تطور النظرة إلى العقل والدين والطبيعة والذات؛ لا سيما الإصلاح الديني البروتستانتي وتجديد النظرة إلى الحياة وعلاقتها بالنجاة في الآخرة، وهذه المسألة يجب على العرب والمسلمين إدراكها جيداً، وهو يفهم الحداثة بكونها القطيعة مع كل الدين، وليس استبدال دين بآخر ^(٨٨)، أي الحداثة علمانية، وليست دينية، لكن هذه بُنية الحداثة الغربية، وليس شرطاً أن تكون كل حداثة إنسانية هكذا، على الرغم من كون **(جعيط)**، يؤكد أن الدين يدعو إلى الخير، ويتخطى الذات في سبيل المصلحة العامة ^(٨٩)، فلماذا تكون الحداثة متقاطعة مع الدين إذا كانت طبيعة الدين هكذا؟.

وينظر **(جعيط)**، إلى العالم العربي والإسلامي بأنه يعاني من أزمة هوية، ولا يزال يعيش صدمة الحداثة وصراع الذات والصورورة ^(٩٠)، وعلى هذا العالم أن يدرك ذاته ويجدد صياغتها؛ لكي يستطيع الانتساب إلى حضارته، إذ يقول: "لا يمكن لأي حضارة أن تُنسب إلى اسمها، إلّا حين تُنهي بناء ذاتها" ^(٩١)، لذا ينبغي على العرب والمسلمين الخروج من حالة التوقع على الذات وضيق الأفق الفكري ^(٩٢)، فمن واجب المفكرين والفلاسفة إبانة دلالة الحداثة ومرتكراتها وقيمتها؛ كي لا تظهر دخيلة على الفكر العربي، فهي معاصرة، وتتضمن قيماً عليا لا سيما الحرية والنزعة الإنسانية ^(٩٣)، أي إبراز الجانب المفاهيمي للحداثة ومرتكراتها.

لذا فهو يؤمن بأنه لا يمكن التفريق بين الحداثة الفكرية والحداثة المادية، أي تقبل الحداثة المادية دون تقبل الحداثة الفكرية التي تنتجها، فهذا جزء من إشكالية الحداثة وتناقضاتها في العالم العربي والإسلامي، فالقيم الحداثية كالفردية والحرية والعقلانية والنزعة الإنسانية، وإن كانت فيها خصوصية غربية لكنها يجب أن تنتشر في المجتمعات الأخرى ومنها المجتمعات العربية والإسلامية؛ لكونها إبداع ثقافي وستضفي قيمة للحياة، وتملاً الإنسان حباً لوطنه، وتجلب له راحة نفسية؛ لأنها ستحقق له ما يصبو إليه، لذا فلهذه القيم قابلية على الانتشار العالمي ولو طال الزمن، فلا ينبغي عربياً وإسلامياً التعذر عن هذه القيم، بحجج عدم الاستعداد لها، أو أنها تسبب الفوضى، أو تعارضها مع الخصوصية والهوية، وهذه القيم تجد تأصيلاً في التراث الإسلامي، كما أن الحداثة استوحتها نسبياً من التراث المسيحي، فمن الممكن تكيفها لكي تتوافق مع الموروث الإسلامي ^(٩٤)، لذا ف **(جعيط)**، يدعو إلى مكافحة الرؤية التقليدية وكذلك الحداثة التبسيطية، في التعاطي مع التاريخ والتراث الإسلامي؛ لمعرفة الحقيقة التاريخية وإحياء التراث ^(٩٥)، لكنه هنا يجعل الحداثة حكماً على التراث الإسلامي وهذه إشكالية.

هذا الفهم الذي يدعو إليه (جعيط)، لا يُراد به تغريب المجتمعات العربية والمسلمة، وإنما تحقيق أصالتها، التي لا تعني الخصوصية المؤدية إلى الانغلاق على الذات؛ وإنما الاعتزاز بالتراث (الماضي) مع الاهتمام بالحدث (المستقبل)، فالماضي العربي والإسلامي يتضمن قيماً إنسانية وأخرى فيها عبودية، فينبغي التعامل مع الماضي بروح انتقائية، أما الحدث فلا بُدَّ من قبولها ومزجها مع المنتقى من ذلك الماضي لكي يتم بناء الإنسان والمجتمع بصورة صائبة^(٩٦)، بعيداً عن التغريب الذي يرى فيه مشكلة وعملية هيمنة فكرية^(٩٧)، أي ليس ثمة علاقة بين التحديث والتغريب.

لذا فإن لا يمكن على وفق (جعيط)، رفض الحدث بذريعة الخصوصية العربية والإسلامية، أي أنها نابعة من الغرب؛ لسببين: الأول: الغرب قد أنجز أحداثه بالاستفادة من تجارب وخبرات الحضارات الأخرى، والثاني: إن الغرب بعد تحقيق حدثه أضفى عليها طابعاً عالمياً، لكنه أدعى لذاته المركزية التي أنكرت تلك الاستفادة^(٩٨)، وهو يعتقد أن الوحدة العربية تسهم في تسريع وتيرة الحدث، إذ يقول: "لقد كنا نحلم بالوحدة؛ لأنها سبيل إلى تأكيد الذات، وتقادي الضعف والحضور في العالم، وبناء الحدث في إطار أوسع وأقدر على ذلك وتجميع القوى"^(٩٩)، ربُّما لأن الوحدة تستجمع الطاقات البشرية والموارد الاقتصادية على عكس الفِرقة.

وهكذا، يتضح مما سبق، إن (جعيط) في موقفه من الحدث فإنه ينقُد الحدث العربية، ويرى فيها إشكالية؛ لأنها لم تحقق أية حدث، وأن العالم العربي والإسلامي يعاني من أزمة هوية وإدراك للذات وتقديس للتراث، فلا بُدَّ من التمسك بالهوية وإدراك الذات ونقد التراث لكي يتوافق مع قيم الحدث، التي أصبحت ضرورة، دون تفرقة بين جانبها المادي والفكري.

والخلاصة، إن الحدث لا تزال تواجه إشكالية في الفكر السياسي العربي المعاصر، تتطلب معالجة ناجعة؛ لكي تُنجز الحدث، ولذلك ينشغل المفكرون بتشخيص هذه الإشكالية من مداخل متعددة، لا سيما (سمير أمين)، الذي تناول الإشكالية من مدخل اقتصادي إنساني، و(علي حرب)، الذي تناولها من مدخل فلسفي تفكيكي، أما (هشام جعيط)، فمدخله فكري نقدي.

الخاتمة

يمكن توضيح دلالة الحدث في الفكر السياسي العربي المعاصر، وبصورة عامة بأنها: (تطوير المجتمع العربي وتغيير أساليب حياته ثقافياً وسياسياً واقتصادياً، لكي يتمكن من مواكبة العصر ومستجداته)، وقد ظهرت الحدث في أوروبا في القرن السادس عشر الميلادي، أما إرهاباتها فتعود إلى القرن الخامس عشر الميلادي (عصر النهضة الأوروبية)، والحدث قسماً متكاملان: فكرية (عقلية) ومادية (تقنية).

وقد انتشرت الحدث طَوْعاً وكرهاً- في العالم العربي في القرن التاسع عشر الميلادي بعد الاحتكاك الغربي بالعرب (صدمة الحدث)، ومنذ ذلك الحين وإلى الوقت المعاصر، لا تزال الحدث تعاني من إشكالية في الفكر السياسي العربي، بصورة تعيق تحقُّقها في المجتمعات العربية فكراً وسلوكاً، لذا لا تزال موضوعة الحدث تشكل

مركزية في هذا الفكر؛ إذ ما فتئ المفكرون العرب يُشخّصون هذه الإشكالية ويبحثون عن معالجات لها، بمدخل متنوعة.

ومن أبرز هؤلاء المفكرين، (سمير أمين)، ومدخله الاقتصادي الإنساني، الذي يربط الحداثة بالرأسمالية، ويُرجع إشكالية الحداثة إلى الرأسمالية بوصفها مشروع إمبريالي تخريبي للإنسانية وبضمنها المجتمعات العربية، فلا بدّ من التحرّر منها، وإيجاد مشروع اقتصادي إنساني بديل، و(علي حرب)، مدخله الفلسفي التفكيكي، الذي يقرأ الحقيقة بكونها نسبية متعددة، وأن الحداثة ذات طابع عالمي قد فرضت نفسها على العالم، ولا سبيل أمام العرب سوى صياغة أنموذج حداثي يجمع بين الخصوصية العربية وعالمية الحداثة، لكي يتحوّلوا من مُستهلكين للحداثة إلى مُنتجين، أما (هشام جعيط)، فمدخله فكري نقدي، الذي يربط بين الجانب الفكري والمادي للحداثة، ويرى ضرورة نشر قيم الحداثة ومركزاتها، وأن العالم العربي يعاني من أزمة هوية وضعف إدراك للذات وتقديس للتراث، ولا بدّ من معالجة هذه القضايا للولوج إلى الحداثة، وبهذا فقد برهن البحث على صحة فرضيته.

الهوامش

- (١) محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٨، ص ٣١.
- (٢) جيرمندر ك. بامبرا، إعادة التفكير في الحداثة نزعة ما بعد الاستعمار والخيال السوسولوجي، ترجمة: ابتسام سيد علام وحنان محمد حافظ، مراجعة: أحمد زايد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط ١، ٢٠١٦، ص ص ١١ - ١٢.
- (٣) رايموند ويليامز، طرائق الحداثة ضد المتوائمين الجدد، ترجمة: فاروق عبد القادر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط ١، ١٩٩٩، ص ٤٨.
- (٤) عبد الإله بلقزيز، من الإصلاح إلى النهضة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢، ٢٠١٤، ص ٦٨.
- (٥) محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩، ص ١٢٣.
- (٦) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، د.ت.، ص ٨٧.
- (٧) محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٨، ص ص ٣٣ - ٣٤.
- (٨) محمد سبيلا، دفاعاً عن العقل والحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط ١، ٢٠٠٤، ص ص ٢٧ - ٢٨.
- (٩) للاستفاضة، يُنظر:
- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط ٢، ٢٠٠٧، ص ص ٨ - ١٤.
- محمد محمود سيد أحمد، أعداء الحداثة مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة، مركز الفكر المعاصر، الرياض، ط ١، ٢٠١٢، ص ص ٧٣ - ٨٦.
- (١٠) باسم علي خريسان، ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي، دار الفكر، دمشق، ط ١، ٢٠٠٦، ص ص ٢٢ - ٢٣.
- (١١) محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٧، ٢٢.
- (١٢) جاسم سلطان، الذاكرة التاريخية نحو وعي استراتيجي بالتاريخ، أم القرى، المنصورة، ط ٣، ٢٠٠٧، ص ص ٩٤ - ٩٥.
- (١٣) الان تورين، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط ١، ١٩٩٧، ص ٣١.
- (١٤) جاسم سلطان، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٠٠ - ١٠٣.

- (١٥) للاستفاضة، يُنظر: هشام شرابي، مصدر سبق ذكره، ٨٦ - ٩٩.
- (١٦) عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٣، ٢٠١٦، ص ص ١٩١ - ١٩٢.
- (١٧) عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ٥، ٢٠١٢، ص ١٤.
- (١٨) المصدر نفسه، ص ١٥.
- (١٩) عبد الإله بلقزيز، من الإصلاح إلى النهضة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢، ٢٠١٤، ص ص ٦٥ - ٦٦.
- (٢٠) عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠١٤، ص ٩.
- (٢١) برهان غليون، مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٦، ص ١٧٤، ص ٢٦٤.
- (٢٢) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ٥، ٢٠٠٦، ص ٧٠.
- (٢٣) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠، ص ٤٠.
- (٢٤) سمير أمين، نقد روح العصر، ترجمة: فهمية شرف الدين، دار الفارابي، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ص ١٢٣.
- (٢٥) سمير أمين، مناخ العصر رؤية نقدية، الانتشار العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٩، ص ٤١.
- (٢٦) سمير أمين، ما بعد الرأسمالية المتهاكمة، ترجمة: فهمية شرف الدين وسناء أبو شقرا، دار الفارابي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣، ص ص ٢٢٣ - ٢٢٥.
- (٢٧) سمير أمين، مناخ العصر رؤية نقدية، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨.
- (٢٨) سمير أمين، اشتراكية القرن تأملات حول اشتراكية القرن ٢١، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٨، ص ١٧، ص ٣٥.
- (٢٩) سمير أمين، نحو نظرية للثقافة نقد التمركز الأوربي والتمركز الأوربي المعكوس، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٩، ص ١٢٤.
- (٣٠) المصدر نفسه، ص ٨.
- (٣١) سمير أمين، الاقتصاد السياسي للتنمية في القرنين العشرين والواحد والعشرين، مصدر سبق ذكره، ص ١١٢.
- (٣٢) سمير أمين، قانون القيمة والمادية التاريخية، ترجمة: صلاح داغر، دار الحداثة، ط ١، ١٩٨١، ص ٧، ص ٥١.
- (٣٣) سمير أمين، قانون القيمة المعولمة، ترجمة: سعد الطويل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط ١، ٢٠١٢، ص ٩٨.
- (٣٤) سمير أمين، نقد روح العصر، مصدر سبق ذكره، ص ٧ - ٩.
- (٣٥) سمير أمين، الماوية والتحريفية، ترجمة: صلاح داغر، دار الحداثة، بيروت، ط ١، ١٩٨٤، ص ص ١٦ - ١٧.
- (٣٦) سمير أمين، قانون القيمة المعولمة، مصدر سبق ذكره، ص ١٥.
- (٣٧) سمير أمين، التراكم على الصعيد العالمي نقد نظرية التخلف، ترجمة: حسن قبيسي، دار ابن خلدون، بيروت، د.ت.، ص ٢٥، ص ٦٢.
- (٣٨) سمير أمين، اشتراكية القرن تأملات حول اشتراكية القرن ٢١، مصدر سبق ذكره، ص ١٤.
- (٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٦٧.
- (٤٠) سمير أمين، التطور اللا متكافئ دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطة، دار الطليعة، بيروت، ط ٤، ١٩٨٥، ص ٧، ص ١٩١، ص ٢٠٠.
- (٤١) سمير أمين وبرهان غليون، حوار الدولة والدين، المرز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٦، ص ٢٦.

- (٤٢) سمير أمين، ما بعد الرأسمالية المتهاكمة، ترجمة: فهمية شرف الدين وسناء أبو شقرا، دار الفارابي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣، ص ص ٢٢٣-٢٢٥.
- (٤٣) سمير أمين، الاقتصاد السياسي للتنمية في القرنين العشرين والواحد والعشرين، ترجمة: فهمية شرف الدين، دار الفارابي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٢٣٦.
- (٤٤) سمير أمين، ثورة مصر، دار العين للنشر، القاهرة، ط ١، ٢٠١١، ص ١٤٧.
- (٤٥) سمير أمين، ما بعد الرأسمالية المتهاكمة، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٢٥-٢٢٨.
- (٤٦) سمير أمين، الفايروس الليبرالي الحرب الدائمة وأمركة العالم، ترجمة: سعد الطويل، مركز البحوث العربية والأفريقية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٤، ص ص ٤٣-٤٤.
- (٤٧) المصدر نفسه، ص ص ٦٧-٦٨.
- (٤٨) سمير أمين، نحو نظرية للثقافة نقد التمرکز الأوربي والتمرکز الأوربي المعكوس، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٨.
- (٤٩) المصدر نفسه، ص ١٨٣.
- (٥٠) سمير أمين، الاقتصاد السياسي للتنمية في القرنين العشرين والواحد والعشرين، مصدر سبق ذكره، ص ص ٩-١٠.
- (٥١) سمير أمين وفيصل ياشير، البحر المتوسط في العالم المعاصر دراسة في التطور المقارن (الوطن العربي وتركيا وجنوب أوروبا)، ترجمة: ظريف عبد الله، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٨٨، ص ص ٣٨-٣٩.
- (٥٢) سمير أمين، اشتراكية القرن تأملات حول اشتراكية القرن ٢١، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٤٧-٣٤٨.
- (٥٣) للاستفاضة، يُنظر:
- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٧، ص ص ١٣٥-١٣٧.
- بلحاج كريمة ورندي محمد، العولمة والعالمية وسلطة المركز في الثقافة العربية، مجلة دراسات معاصرة، مخبر الدراسات النقدية والأدبية المعاصرة، جامعة تيسمسيلت، العدد (١)، ٢٠٢٣، ص ص ٢٠٠-٢٠٣.
- (٥٤) سمير أمين، اشتراكية القرن تأملات حول اشتراكية القرن ٢١، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٦٣-٣٦٤.
- (٥٥) سمير أمين وبرهان غليون، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣.
- (٥٦) سمير أمين، نحو نظرية للثقافة نقد التمرکز الأوربي والتمرکز الأوربي المعكوس، مصدر سبق ذكره، ص ١٠، ص ص ١٢٤.
- (٥٧) المصدر نفسه، ص ١٣٥، ص ١٤٢.
- (٥٨) علي حرب، العالم ومأزقه منطق الصدام ولغة التداول، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢، ص ص ١٠٠-١٠١.
- (٥٩) علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٤، ٢٠٠٥، ص ٢٨٢.
- (٦٠) علي حرب، العالم ومأزقه منطق الصدام ولغة التداول، مصدر سبق ذكره، ص ص ٥٠-٥١.
- (٦١) علي حرب، أزمنة الحدث الفائقة الإصلاح - الإرهاب - الشراكة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥، ص ص ٧٢-٧٣.
- (٦٢) علي حرب، الإنسان الأدنى أمراض الدين وأعطال الحدث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ٢٠١٠، ص ص ٢١٣-٢١٦.
- (٦٣) علي حرب (تقديم: إشكالية الترجمة)، بيار كلاستر ومارسيل غوشيه، في أصل العنف والدولة، ترجمة وتقديم: علي حرب، دار مدارك للنشر، دبي، ط ١، ٢٠١٣، ص ٦٨.
- (٦٤) علي حرب، الحب والفناء تأملات في المرأة والعشق والوجود، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٩٠، ص ص ٢٥-٢٦.
- (٦٥) علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٣، ص ص ٢-٣.

- (٦٦) علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ص ٢٠٨ - ٢٠٩.
- (٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٩ - ٢١١.
- (٦٨) علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكير، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥، ص ص ٢٧٠ - ٢٨٠.
- (٦٩) علي حرب، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٥، ص ٢٥٣.
- (٧٠) علي حرب، أوهام النخب أو نقد المؤلف، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٤، ص ١٩٧، ص ٢٠٨.
- (٧١) علي حرب، ثورات القوة الناعمة في العالم العربي من المنظومة إلى الشبكة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط ١، ٢٠١٢، ص ٢١٦.
- (٧٢) علي حرب، تواطؤ الاضداد الآلهة الجدد وخراب العالم، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨، ص ٦٥.
- (٧٣) علي حرب، الفكر والحدث حوارات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط ١، ١٩٩٧، ص ١٧١.
- (٧٤) علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر مقاربات نقدية وسجالية، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٩٤، ص ١٢٤.
- (٧٥) علي حرب، الاستلاب والارتداد الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٧، ص ١٦، ص ١٨.
- (٧٦) علي حرب، خطاب الهوية سيرة فكرية، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٨، ص ٨٤.
- (٧٧) علي حرب، أوهام النخب أو نقد المؤلف، مصدر سبق ذكره، ص ٧٨.
- (٧٨) علي حرب، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية مصائر المشروع الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠١، ص ١٢٧، ص ١٣٠.
- (٧٩) علي حرب، أصنام النظرية وأطياف الحرية (نقد بورديو وتشومسكي)، المركز الثقافي العربي، بيروت، د.ت.، ص ١٣٨.
- (٨٠) علي حرب، حديث النهايات فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٤، ص ١٣، ص ٢٤.
- (٨١) علي حرب، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٤٦ - ٢٤٧.
- (٨٢) علي حرب، التأويل والحقيقة قراءة تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧، ص ١٨٥.
- (٨٣) علي حرب، الإرهاب وصناعه المرشد/الطاغية/ المثقف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط ١، ٢٠١٥، ص ٥.
- (٨٤) علي حرب، المصالح والمصائر صناعة الحياة المشتركة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط ١، ٢٠١٠، ص ص ٨٨ - ٨٩.
- (٨٥) هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠، ص ١٩٣.
- (٨٦) هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي القرن الأول والثاني هـ/ السابع والثامن م، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٨، ص ٢١٠.
- (٨٧) هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٥.
- (٨٨) المصدر نفسه، ص ص ١٩٤.
- (٨٩) هشام جعيط، في السيرة النبوية ج ٣ (مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠١٥، ص ١٧١.
- (٩٠) هشام جعيط، في السيرة النبوية ج ٢ (تاريخية الدعوة المحمدية في مكة)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٠، ص ٧.
- (٩١) هشام جعيط، الكوفة نشأة المدينة العربية الإسلامية، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، ط ١، ١٩٨٦، ص ١٩٣.
- (٩٢) هشام جعيط، في السيرة النبوية ج ١ (الوحي والقرآن والنبوة)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧، ص ١٢.

- (٩٣) محمد عابد الجابري وآخرون، الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي (حوارات فكرية)، حاورهم: عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤، ص ٦٩.
- (٩٤) هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٩٥ - ١٩٧.
- (٩٥) هشام جعيط، الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ٤، ٢٠٠٠، ص ٨.
- (٩٦) هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٩٠، ص ١٨٠.
- (٩٧) هشام جعيط، أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ٢، ٢٠٠١، ص ص ٩١ - ٩٢.
- (٩٨) هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٤.
- (٩٩) محمد عابد الجابري وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص ٧٠.

المصادر

أولاً: الكتب

- ١- محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٨.
- ٢- جيرمندر ك. بامبرا، إعادة التفكير في الحداثة نزعة ما بعد الاستعمار والخيال السوسيولوجي، ترجمة: ابتسام سيد علام وحنان محمد حافظ، مراجعة: أحمد زايد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط ١، ٢٠١٦.
- ٣- راييموند ويليامز، طرائق الحداثة ضد المتوائمين الجدد، ترجمة: فاروق عبد القادر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط ١، ١٩٩٩.
- ٤- عبد الإله بلقزيز، من الإصلاح إلى النهضة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢، ٢٠١٤.
- ٥- محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩.
- ٦- هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، د.ت.
- ٧- محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٨.
- ٨- محمد سبيلا، دفاعاً عن العقل والحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط ١، ٢٠٠٤.
- ٩- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط ٢، ٢٠٠٧.
- ١٠- محمد محمود سيد أحمد، أعداء الحداثة مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة، مركز الفكر المعاصر، الرياض، ط ١، ٢٠١٢.
- ١١- باسم علي خريسان، ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي، دار الفكر، دمشق، ط ١، ٢٠٠٦.
- ١٢- جاسم سلطان، الذاكرة التاريخية نحو وعي استراتيجي بالتاريخ، أم القرى، المنصورة، ط ٣، ٢٠٠٧.
- ١٣- الان تورين، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط ١، ١٩٩٧.
- ١٤- عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٣، ٢٠١٦.
- ١٥- عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ٥، ٢٠١٢.
- ١٦- عبد الإله بلقزيز، من الإصلاح إلى النهضة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢، ٢٠١٤.
- ١٧- عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠١٤.
- ١٨- برهان غليون، مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٦.
- ١٩- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ٥، ٢٠٠٦.
- ٢٠- جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠.

- ٢١- سمير أمين، نقد روح العصر، ترجمة: فهيمة شرف الدين، دار الفارابي، بيروت، ط ١، ١٩٩٨.
- ٢٢- سمير أمين، مناخ العصر رؤية نقدية، الانتشار العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٩.
- ٢٣- سمير أمين، ما بعد الرأسمالية المتهاكمة، ترجمة: فهيمة شرف الدين وسناء أبو شقرا، دار الفارابي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣.
- ٢٤- سمير أمين، اشتراكية القرن تأملات حول اشتراكية القرن ٢١، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٨.
- ٢٥- سمير أمين، نحو نظرية للثقافة نقد التمركز الأوربي والتمركز الأوربي المعكوس، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٩.
- ٢٦- سمير أمين، قانون القيمة والمادية التاريخية، ترجمة: صلاح داغر، دار الحداثة، ط ١، ١٩٨١.
- ٢٧- سمير أمين، قانون القيمة المعولمة، ترجمة: سعد الطويل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط ١، ٢٠١٢.
- ٢٨- سمير أمين، الماوية والتحريرية، ترجمة: صلاح داغر، دار الحداثة، بيروت، ط ١، ١٩٨٤.
- ٢٩- سمير أمين، التراكم على الصعيد العالمي نقد نظرية التخلف، ترجمة: حسن قبيسي، دار ابن خلدون، بيروت، د.ت.
- ٣٠- سمير أمين، التطور اللامتكافئ دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطة، دار الطليعة، بيروت، ط ٤، ١٩٨٥.
- ٣١- سمير أمين وبرهان غليون، حوار الدولة والدين، المرز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٦.
- ٣٢- سمير أمين، ما بعد الرأسمالية المتهاكمة، ترجمة: فهيمة شرف الدين وسناء أبو شقرا، دار الفارابي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣.
- ٣٣- سمير أمين، الاقتصاد السياسي للتنمية في القرنين العشرين والواحد والعشرين، ترجمة: فهيمة شرف الدين، دار الفارابي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢.
- ٣٤- سمير أمين، ثورة مصر، دار العين للنشر، القاهرة، ط ١، ٢٠١١.
- ٣٥- سمير أمين، الفايروس الليبرالي الحرب الدائمة وأمركة العالم، ترجمة: سعد الطويل، مركز البحوث العربية والأفريقية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٤.
- ٣٦- سمير أمين وفيصل ياشير، البحر المتوسط في العالم المعاصر دراسة في التطور المقارن (الوطن العربي وتركيا وجنوب أوروبا)، ترجمة: ظريف عبد الله، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٨٨.
- ٣٧- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٧.
- ٣٨- علي حرب، العالم ومأزقه منطق الصدام ولغة التداول، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢.
- ٣٩- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٤، ٢٠٠٥.
- ٤٠- علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة الإصلاح - الإرهاب - الشراكة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥.
- ٤١- علي حرب، الإنسان الأدنى أمراض الدين وأعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ٢٠١٠.
- ٤٢- بيار كلاستر ومارسيل غوشيه، في أصل العنف والدولة، ترجمة وتقديم: علي حرب، دار مدارك للنشر، دبي، ط ١، ٢٠١٣.
- ٤٣- علي حرب، الحب والفناء تأملات في المرأة والعشق والوجود، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٩٠.
- ٤٤- علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٣.
- ٤٥- علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٨.
- ٤٦- علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥.
- ٤٧- علي حرب، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٥.
- ٤٨- علي حرب، أوهام النخب أو نقد المؤلف، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٤.
- ٤٩- علي حرب، ثورات القوة الناعمة في العالم العربي من المنظومة إلى الشبكة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط ١، ٢٠١٢.
- ٥٠- علي حرب، تواطؤ الاضداد الآلهة الجدد وخراب العالم، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨.

- ٥١- علي حرب، الفكر والحدث حوارات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط ١، ١٩٩٧.
- ٥٢- علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر مقاربات نقدية وسجالية، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٩٤.
- ٥٣- علي حرب، الاستلاب والارتداد الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٧.
- ٥٤- علي حرب، خطاب الهوية سيرة فكرية، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٨.
- ٥٥- علي حرب، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية مصائر المشروع الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠١.
- ٥٦- علي حرب، أصنام النظرية وأطياف الحرية (نقد بورديو وتشومسكي)، المركز الثقافي العربي، بيروت، د.ت.
- ٥٧- علي حرب، حديث النهايات فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٤.
- ٥٨- علي حرب، التأويل والحقيقة قراءة تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧.
- ٥٩- علي حرب، الإرهاب وصناعه المرشد/الطاغية/ المثقف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط ١، ٢٠١٥.
- ٦٠- علي حرب، المصالح والمصائر صناعة الحياة المشتركة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط ١، ٢٠١٠.
- ٦١- هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠.
- ٦٢- هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي القرن الأول والثاني هـ/ السابع والثامن م، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨.
- ٦٣- هشام جعيط، في السيرة النبوية ج ٣ (مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠١٥.
- ٦٤- هشام جعيط، في السيرة النبوية ج ٢ (تاريخية الدعوة المحمدية في مكة)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٠.
- ٦٥- هشام جعيط، الكوفة نشأة المدينة العربية الإسلامية، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، ط ١، ١٩٨٦.
- ٦٦- هشام جعيط، في السيرة النبوية ج ١ (الوحي والقرآن والنبوة)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧.
- ٦٧- محمد عابد الجابري وآخرون، الإسلام والحدث والاجتماع السياسي (حوارات فكرية)، حاورهم: عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤.
- ٦٨- هشام جعيط، الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ٤، ٢٠٠٠.
- ٦٩- هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٩٠.
- ٧٠- هشام جعيط، أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحدث، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ٢، ٢٠٠١.
- ٧١- ثانياً: الدوريات
- ٧٢- بلحاج كريمة ورندي محمد، العولمة والعالمية وسلطة المركز في الثقافة العربية، مجلة دراسات معاصرة، مخبر الدراسات النقدية والأدبية المعاصرة، جامعة تيسمسيلت، العدد (١)، ٢٠٢٣.