وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران 2

كلية العلوم الإجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة لنيل شهادة الدّكتوراه علوم في الفلسفة بعنوان:

إشكالية الأنا و الآخر في الفكر العربي المعاصر

- طه عبد الرحمن أنموذجا -

إعداد:

شيخ امحمد

تحت إشراف:

أ.د. برياح مختار

لجنة المناقشة :

أ.د. الزاوي حسين	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران2
أ.د. برياح مختار	أستاذ التعليم العلي	مشرفا و مقررا	جامعة وهران2
أ.د. عبداللاّوي عبدالله	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران2
أ.د. عبدالله موسى	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة سعيدة
د. عيساني امحمد	أستاذ محاضر – أ –	مناقشا	المركز الجامعي تسمسيلت
د. عطار أحمد	أستاذ محاضر – أ –	مناقشا	جامعة تلمسان

الموسم الجامعي 2017/2016

يقول العماد الأصفهاني

﴿ إني رأيت أنه لا يكتب أحد شيء في يومه إلّا قال

في غده لو قُدّم هذا لكان أحسن ، ولو ترك هذا لكان

يستحسن ، وهذا من أعظم العبر و هو دليل استيلاء

النقص على جملة البشر ﴾

الإهـــــداء

إلى رمز الشهامة، ووسام أحرص أن يدرك الكل أنه لي، إلى السر المكنون في كبرت تحت ظلال كبريائه وشموخه، نبع آخذ منه الطيبة والتسامح ، علمني داخلي، أن الشموخ في بساطة الروح إلى الذي زرع بداخلي بذورا أنبتت طموحا وأملا وتحديا إلى الذي أحب

أبي العزيز الغالي أبقاه الله لي عونا دائما

إلى الحصن الذي بنى جدرانه من الحنان ليقسمه بين سكانه بالعطاء ،إلى التي زرعت في قلبي بذور الأمل وافترشت لي طريق الأمل والنجاح ،إلى الشمعة التي تحترق لتضيء دنياي ولؤلؤة حياتي ،إلى هدية الله من السماء ،

إلى المرأة التي تفقه لغة الأمومة **أمي العزيزة الحنون حفظها لي الله دوما**

إلى أبطال هم قرة عيني أحيا لأجلهم وأفني لراحتهم إخوتي **مختار و سهام و بوزيان و أسامة و الناصر**

إلى التي أتت من بعيد لتكون لي سند في الحياة

إلى رمز من رموز الصبر و الوفاء **زوجتي الغالية هوارية**

إلى من كان منبع لوحي ، و قوة في نفسي، و عزما لإرا دتي **إبني صهيب**

إلى أغلى رمز من رموز الصداقة أستاذي **برياح مخطار**

إلى كل من نسيهم قلمي ولم ينسهم قلبي أهدي هذا العمل

شكر و تقدير

أشكر الله تعالى و أحمده على توفيقه لي في إنجاز هذا البحث المتواضع، ثم أتقدم بوافر الشكر و عظيم الإمتنان و التقدير لأستاذي الفاضل الدكتور " **برياح مختار** " ، لتفضله بالإشراف على هذا العمل ، و على كل ما قدمه لي بسعة صدر و جميل صبر من توجيهات و نصائح، كان لها عظيم الأثر في أن تتم هذه الأطروحة على النحو الذي انتهت إليه، فجزاه الله عني خيرا دون أن أنسى تقديم خالص شكري إلى الأساتذة الكرام أعضاء لجنة المناقشة، و إلى كل من ساعدني من قريب أو بعيد في إعداد هذا البحث.

و الشكر موصول لنخبة أساتذة قسم الفلسفة لكل من وهران و تلمسان

امحمد شيخ

مقدمة:

إن موضوع التواصل من أكثر المواضيع رواجا بين المفكرين والمثقفين في مختلف كتاباتهم في أيامنا هذه،ولعل هذا راجع للحاجة الماسة لمثل هذه الأداة الإنسانية حتى تتمكن من صنع سبل للتوافق بين مختلف الحضارات والثقافات،وردم هوة التباعد بينها،وعملية الممارسة لفعل التواصل تطورت مع مرور والوقت وكذا الحاجة الضرورية لها جعلته ينتقل من مجرد مفهوم من المفاهيم الكثرة والعديدة التي تسخر بهم معاجمنا وقواميسنا اعتباره علما له أسس وقواعد تسيره ،حتى يتم من خلالها التحكم في آلياته ومحاولة تحقيق غاياته دون الوقوع في إشكالات ،فالتواصل هو عملية تمكننا من الإنسجام مع ذواتنا أولا ثم الآخرين ،إذ أن الوعي بالذات ينقلنا إلى إدراك الآخرين ،وبدون هذا الوعي يفقد الأنا القدرة على التواصل ،ولا يكون هناك طريقة للتعامل مع الآخر،يمتلك البشر جملة من الغرائز تكّون شخصيتهم وهويتهم مثل حب القوة والتحكم والتملك والتواصل ،هذه الغرائز يمتلكها كل البشر غير أنها تختلف بنسب متفاوتة بين شخص وآخر ،فإن زادت هذه الغرائز عن حدها طغى شخص على آخر وسيطرة عليه وفرض شروطه عليه ،ومنه كان تواصل مع الآخر حاجة مطلوبة ،ومسألة أن يكون هناك اختلاف بين الأنا والآخر هو أمر جد طبيعي ،وهذا كون طبيعة البشر الإختلاف فهي من سنن الحياة ،وما يجب هو الإنسجام و التوافق بينهما وقبول كل منهما لرأي آخر .

إنه في الآونة الآخيرة،أصبحت هناك مفاهيم جد متعددة ومتنوعة يتم استعمالها ،وقد يتداول استعمال مفهوم معين من أجل التعبير عن مسألة معينة في أي ناحية كانت اجتماعية أواقتصادية أوثقافية..،يقوم النخبة باستعمال هذه المفاهيم بعفوية وبسهولة دون التدبر فيها والوقوف عندها،خاصة تلك المترجمة من اللغات

مقدمة

الأجنبية من جدون وعي وإدراك لها،وعليه كان من اللازم الوقوف عند مثل هذه المفاهيم وتحليلها داخل خطابها الذي وردت فيه أول مرة ونشأة،لقد أعطى الفكر اليوناني تصورا أن الوجود يقوم على ثنائية الإنسان والطبيعة،باعتبار الإنسان مركز الكون ومقياس الأشياء كلها وأنه عقل في مقابل الطبيعة أو المادة،كما نجد ذلك في الفكر المسيحي من خلال ثنائية الأب والإبن،لنصل إلى الفلسفة الأوروبية الحديثة التي حملت وصف كونها فلسفة الأنا أو الذات بإمتياز،فالإنسان ذات أمام الوجود الذي يعتبر موضوع لها،حيث نجد تجسد مسألة فلسفة الذات في كوجيتو ديكارت،فلقد شك ديكارت في كل شيء ولم يجعل شكه إلا كونه يفكر،ومن هنا جاءت مقولته"أنا أفكر إذن أنا موجود"،ومعناه أنه يجعل من وجود الأنا سابق ومستقل عن وجود العالم،وعليه كل شيء خارج عن وجود الأنا يعتبر آخر با لنسبةلها.

أما في الفكر العربي فنجد أن الخطاب النهضوي العربي، جعل من مسألة العلاقة بين الأنا والآخر أساس وشرط لتحقيق حدوث النهضة في المجتمعات العربية،ونتيجة لاختلاف الأطر المرجعية عند المفكرين أو انتماءاتهم الفكرية ،كان من الطبيعي أن تختلف وتتعدد الآراء حول هذه المسألة ،بالإضافة إلى التضارب الذي وقع حول تحديد مفهوم الآخر في تصور الفكر العربي والإسلامي، لكن طرح هذه المسألة ليس معناه أن يكون ماضينا وتراثنا هو كل عصرنا ،لكن يجب أن نمزج بين هذا التراث الغني وبين الواقع الأوروبي المتحضر،ولعل المفكر طه عبد الرحمن لم يخرج عن هذا السياق،فقد جعل همه تحرير العقل وترسيخ الإبداع وتمكين الإنسان العربي من آليات التفلسف ووسائل الإنتاج الفكري.

مقدمة

فقد كان طه عبد الرحمن من بين المفكرين العرب المعاصرين الذين عمدوا على تأسيس مشروع فكري متناسقا، كانت البداية بتأسيس أدوات منطقية من أجل جعل للإنتاج الفكري العربي الإسلامي إنتاج متأصلو في نفس الوقت فكرا إبداعيا يكون مختلفا ومتميزا عن باقي إنتاج الآخرين ،ويخلق تجربة فكرية فريدة خاصة به،ومنه سعى لإقامة مشروعه الفكري الذي أسسه على فكرة العقلانية وفكرة الأخلاق والحوار ،وكما خلق لنفسه تصورا فلسفيا سماه" فقه الفلسفة "حيث يعتبر أحد الإضفات الهامة للفكر العربي،ومن هذا المشروع كله سنختص بطرح مسألة منه وهي إشكالية الأنا والآخر،والتي يرى من خلالها طه عبد الرحمن أن الإختلاف مهم وضروري،وليس معنى هذا أنها دعوة للقطيعة مع الآخر،إذ أن الأفكار والمعارف مترابطة ومتفاعلة فيما بينها وبين أفكار ومعارف الآخرين.

فإشكالية الأنا والآخر جدلية لا يمكن تجاهلها أو التغاضي عنها ولا الإستهانة بخطورتها، فعلاقة كل منهما بالآخر هي ثنائية قائمة في طبيعة الحياة، يعد كل واحد منهما شرطا لوجود الآخر من أجل معرفة ذاته والتعرف عليه والإعتراف بوجوده، وثنائية الأنا والآخر كباقي الثنائيات الأخرى يستحيل تواجد طرف دون الآخر لا يمكن وجود أحد دون الآخر كثنائية الليل والنهار، والخير والشر والذكر والأنثى..، ومعناها أنه من غير الممكن أن يوجد واحد دون الآخر، إذ هما ذاتان منفصلتان ومتصلتان معا في الوقت نفسه.

يقوم الغرب بنشر ثقافته –حسب طه عبد الرحمن– من خلال الحداثة التي يروج عنها أنها كونية وعالمية، وهذا إن دل على شيء فهو يدل على أن العقل الإنساني هو عقل واحد وتاريخ البشر هو واحد، لكن الغرب يعطينا من خلال هذا تصور أنه هو من أسس المجتمع الإنساني،وكأنه أسسه من اللاشيء متناسيا

مقدمة

التطور الإنساني وكل التطورات التي مر بها في تشكل ثقافته و تطوره ،مهملا جانب مهم في تكون هذه الحضارات التي كان لها كبير الدور في هذا التقدم ،ولعل الغرض من هذا كله القفز على مساهمت هذه الثقافات في التقدم الذي وصلتإليه البشرية ،فنجده يحاول فرض ثقافته على الآخرين أو الترغيب فيها،بشتى الطرق والوسائل من خلال فرض رؤية واحدة ،وتهميش الآخر وتقزيم حضارته ثقافته وحضارة ،وعندما يستشعر قوته يلغي حتى وجوده ،فأصبح الآخر في التصور الغربي مجرد وجود غير متحضر ومتخلف لا يرقى لمستوى يؤهله ليكون ندا له ،وما يحرزه في جوانب علمية أو تقنية لا تجعل منه متفوقا علميا و متطور ،وفي حالة الخروج عن الطاعة أو المقاومة تحاك ضده المؤامرات السياسية وخطط التخريب والانقلابات وإضعاف الإقتصاد والإختراق الثقافي.

ومن أجل أن نطرح إشكالية الأنا والآخر طرحا منطقيا وموضوعيا علينا أولا أن نأخذ في الحسبان أن هذه الأنا لا تحمل الخير كله،فكثرت التجارب الاليمة والمظالم التي مرت بها جعلتها تحمل جانب مظلم بداخلها، وهذا نتيجة الخروج عن المسار الصحيح الذي رسمته الإنسانية هذا المسار المبني على الأخلاق والقيم الفاضلة، حيث بدأت تضمحل وتندثر ،وفي نفس الوقت لا يمكن اعتبار الآخر أنه شر كله،لأنه يحمل جانب العلم وجاء لنا بالتكنولوجيا ووسائل الإتصال والتقنيات الحديثة والرقمية.

أما إشكالية البحث، فتتعلق في إطارها العام بالتجربة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر من خلال معالجة إشكالية الأنا والآخر وأطر التواصل الصحيح بينهما في ضوء فكر طه عبد الرحمن فجاءت الإشكالية العامة كما يلي :

مقدمة

إلى أي مدى سيستطيع طه عبد الرحمن بمشروعه الفكري ذا المرجعية العربية الإسلامية التوجه بالأنا العربي المسلم نحو تواصل وحوار بناء مع المجتمع الكوني؟

وتم وضع إشكالات جزئية نستطيع من خلالها تتبع الإشكالية والإلمام بكل ما يحيط بها فجاءت على المنوال التالي :

كيف نحقق مجتمع كوني أكثر تسامحا وتواصلا وأقل عنصرية وعنف ؟

هل يمكن أن تتعايش الأنا العربية مع الآخر الغربي داخل مجتمع كوني واحد دون إقصاء وأكثر إحتراما لخصوصيتها ؟

هل يمكن قيام نظام عالمي لا يقصى فيه الآخر الأنا ويساهم فيه ببناء التجربة الفكرية للإنسان ؟

كيف نؤسس لممارسة حوارية تأخذ بعين الإعتبار التنوع والتمايز في الثقافات؟ وكيف نحقق حوار عادل ؟

وأسباب الإهتمام بالآخر يرجع إلى طبيعة العلاقة وعدم استقرارها فمرة الذوبان ومرة التبعية،ومرة أخرى التهميش،هذه الحالات من العلاقة عاشتها المجتمعات العربية،وما زالت تعيشها و تتقلب بين هذه الحالات المختلفة في تجادب ثقافي وحضاري، فنجد خطاباته يملأها الخوف والحيطة ونفوسهم محبطة ومتوجسة .

يتميز الإنتاج الفكري الفلسفي للمفكر طه عبد الرحمن عن غيره من المفكرين العرب في كثير من النواحي، فكان يخالف الكثيرين حول تصورهم للحداثة ،حاول بجهد أن يرفع من مستوى الدرس الفلسفي والمنطقي ومحاولة تطويره ،مركزا على فلسفة اللغة خاصة فامتهانه لها لمدة طويلة جعلته متمكن منها ،الشيء الذي أعطت ثماره في مجال الآليات المنهجية المنتجة للخطاب الفلسفي،ولعل الكتب

مقدمة

التي أنتجها طه عبد الرحمن دليل على الجهد الكبير الذي بذله في تجسيد هذه الجهود الفكرية والفلسفية، وحرصه العنيد على تحرير العقل وتنويره للخوض في حداثة عقلانية تعيد أمجاد الماضي.

لقد انصبت غالبية كتب طه عبد الرحمن في مجال اهتمامه وحبه والمتمثل في المنطق وفلسفة اللغة، ثم انتقل فيما بعد إلى مجال الأخلاق والحداثة، وهذا من أجل العمل على محاولة كبح إفراط العقل الحداثي المجرد في النزعة المادية وخلق واعطاء فرصة للقيم والأخلاق بأن تلعب دورها في البناء الحضاري،وقدم لنا بديل يعوضه وهو العقل المؤيد، ذلك كونه أرقى درجات العقل، فالعقل المؤيد حسب طه عبد الرحمن هو ما يجعل من حياتنا أكثر قابلية للعيش و ذات وضوح أفضل وفهم أعمق ،وهذا ما يظهر جليا من خلال كتبه "سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية" و"روح الحداثة" و" روح الدين " و" بؤس الدهرانية" التي تبرز جوهر المشروع الفكري لطه عبد الرحمن،ثم دعمهما بمجموعة مؤلفات تشرحهما وتفسرهما بعمق في التحليل والدقة في المنهج،والرقي في الأسلوب،معتمدا على دعم آرائه بالأدلة والحجج، كما قام بنقد كثير من المفكرين وتصوراتهم سواء المقلدون أو والحداثيون،محاولا دفع الفكر الفلسفي العربي ليكون فكرا مبدعا مجددا.

واهتمامنا بهذا الموضوع نابع من خصوصية المرحلة التي نعيشها في عصرنا هذا، والتي جعلت من فكرة التواصل مع الآخر أكثر من ضرورة، تحتمها الظروف المحلية والعالمية، فالنزاعات والصرعات واختلال موازين القوى وغيرها كلها ظروف جعلت عملية التواصل والحوار مع الآخر أولوية لابد منها.

و تشتمل خطة البحث على مقدمة، وثلاثة فصول، وخاتمة.

مقدمة

عرفّنا في المقدمة بالموضوع وأهميته، وطرحنا فيها إشكالية البحث الأساسية والإشكاليات الفرعية وذكرنا الأسباب والبواعث التي دفعتنا لدراسته، وبينا المناهج التي استخدمناها في معالجة هذه الإشكالية،كما أشرنا أيضا إلى الصعوبات التي واجهتنا في تحضير هذا العمل.

أما الفصول والتي كانت ثلاثة فصول، عنونا الفصل الأول بالنهضة ومرحلة الصدام (أطر وتمثلات)،الذي وضحنا فيه كيف ظهرت النهضة وأضحت الشرارة الأولى التي من خلالها تعرف هذا الأنا العربي على الآخر الغربي وإدراكه الفوارق المعرفية والحضارية في نسبة التقدم والتطور وكيف تأسس الصدام بينهما، تناولنا فيه كيف بدأت إشكالية الهوية في الظهور،وأهم المخاطر التي واجهت الأنا في حمايتها من الروافد الفكرية والثقافية للآخر،وقد اشتمل هذا الفصل على ثلاثة مباحث،حمل المبحث الأول عنوان المشروع النهضوي(البدايات التأسيسية ومسارات التطور)حيث تطرقنا فيه إلا البدايات الأولي لتشكل الفكر النهضوي وأهم رواده الذين ساهموا في خلق الإرهاصات الأولي للفكر العربي،ثم المبحث الثاني الذي حمل إسم الفكر النهضوي ومرحلة الصدام بين الأنا والآخر وهو مبحث تم فيه البحث بداية الصدام بين العرب والغرب من خلال عملية التواصل والإحتكاك من خلال الرواد النهضويين،ثم المبحث الثالث الذي حمل عنوان الهوية العربية وسياسات الإختلاف:صدام رؤيتين،فبعد ولوج الحداثة للعالم العربي أحس الأنا بمدى الإختلاف للآخر وفي نفس الوقت خطورة التهديد الذي تتعرض له هويته ومن هنا يتبلور الصراع بينهما ويبدأ في تصاعد الإحساس بالإختلاف .

أما الفصل الثاني الذي حمل عنوان طه عبد الرحمن من الوضع الحداثي الغربي إلى الحداثة الإسلامية، وعنينا فيه بتصور طه عبد الرحمن للحداثة الغربية

مقدمة

التي قام بانتقاد مباديئها ومحاولة إعطائه تصور جديد يحمل خاصية عربية وإسلامية للحداثة،وجاء في هذا الفصل ثلاثة مباحث،المبحث الأول عنوانه الحداثة الغربية(الأسس والضوابط) حيث تطرقنا لبحث تاريخي حول الحداثة وتطورها وأهم المباديء التي تأسست عليها وكذا أثرها في الفكر الغربي خاصة والفكر العالمي عامة ثم المبحث الثاني الحداثة والهوية (الحداثة في عيون العرب)،الذي تتبعنا فيه تطور الحداثة في الفكر العربي بعد تواصلهم مع الغرب واختراق هذه الحداثة للمجتمعات العربية دون سابق إنذار كيف كانوا ينظرون إليها ويتفاعلون معها، لننتقل للمبحث الثالث وعنوانه تأسيس حداثة إسلامية وأهم مبادئها الذي كان عنوانه تأسيس حداثة إسلامية وأهم مبادئها وجعلناه ردا من طه عبد الرحمن على الحداثة الغربية من خلال نقده للحداثة الغربية وإعطائه بدائل وتنظير مختلفا لها.

أما الفصل الفصل الثالث فكان عنوانه الأنا والآخر بين جدلية التقوقع والإحتواء وسبل الحوار،أردنا من خلاله شرح وتحليل مفهموم الأنا والآخر داخل الفكرين الغربي والعربي تحليلا دقيقا عاما في الفكرين وخاصا لدى المفكرين الغرب والعرب عرض لتصور طه عبد الرحمن حول تأرجح الأنا العربي بين أن يتقوقع ويحمي هويته وثقافته وتراثه وبين أن يحتوي الفكر الغربي بثقافته وينفتح عليها لما وصلت إليه من رقي وتطور وبين هذا وذاك اقترح طه سبل من أجل ممارسة حوارية بين الأنا والآخر حسب قواعد وأسس للتواصل والحوار تحمي للأنا هويته وفي نفس الوقت تكسب الرقي والتطور الذي وصل إليه الأخر الغربي، وتكون هذا الفصل من ثلاثة مباحث عنونا الأول مفهوم الأنا والآخر(كرنولوجيا التطور) لما لهذا مفهوم من تصورات عدة ورؤى متباينة حول معناه، حمل مبحثين إثنين،الأول كان عنوانه مفهوم الأنا والآخر في الفكر الغربي تتبعن فيه التطور الكرونولوجي

مقدمة

لإشكالية الأنا والآخر في الفكر الديني القديم وحتى الفكر الغربي الحديث والمعاصر لسبر أغوار هذه الإشكالية لننتقل،للمبحث الثاني تصور طه عبد الرحمن لجدلية التقوقع والإحتواء حللنا من خلاله كيف يرى طه عبد الرحمن موقع الأنا بين اتخاذه التقوقع كإستراتيجية دفاعية وبين أن يعمد على الإنفتاح على الآخر للإستثمار في تطوره العلمي والمعرفي، أما المبحث الثالث فعناونه طه عبد الرحمن والممارسة الحوارية وفيه بحثنا عن الطرح الطهوي لفكرة الممارسة الحوارية من خلال التحليل لجملة أفكاره، وكيف نؤسس لمحاورة بناءة تخدمنا.

ومن أجل دراسة هذه الخطة حاولنا الإعتماد على بعض المناهج تتوافق مع طبيعة الموضوع المتناول،مثل المنهج التاريخي المقارن والتحليلي والنقدي،لقد كانت كتب طه عبد الرحمن مصدر دراستي الأساسية، بحيث قمنا بعملية تحليل واستنتاج لجملة أفكاره،وهذا من أجل الدقة والحرص على الموضوعية العلمية في الطرح، ورغم تعدد الدراسات المختلفة إلا أننا تناولنا الموضوع من زاوية مختلفة ومن جانب مخالف، مركزا على إشكالية الأنا والآخر والممارسة الحوارية وكيف تكون، وهذا بهدف إعطاء إضافة ذات عمق للموضوع المتناول.

ودراستنا هذه لم تخلو من الصعوبات التي واجهتنا، لكنها تبقى جزء من طبيعة البحث العلمي، بالإضافة أننا وجدنا صعوبة في فهم وتحليل نصوص طه عبد الرحمن لما تمتاز به مفاهيمه وأفكاره من غموض تارة وعمق تارة أخرى، كما يرجع كذلك السبب لإستحداثه منظومة مفاهيم خاصة به .

إلا أن هذه العوائق لم تكن حاجزا أو مانعا يحول دون عرض آرائه الفلسفية عرضا كافيا بمعزل عن سائر آرائه قدر المستطاع، فالبحث الفلسفي يعتبر شكل من

مقدمة

أشكال التعبير الإنساني للوصول إلى الحقيقة وإشباع الفضول الإنساني، في حين تقف باقي العلوم عاجزة عن إيجاد الحلول.

الفصل الأول

النـهضة ومرحلة الصدام (أطر وتمثلات)

المبحث الأول: المشروع النـهضوي (البدايات التأسيسية ومسارات التطور)

المبحث الثاني: الفكر النـهضوي و مرحلة الصدام بين الآنا و الآخر

المبحث الثالث: الهوية العربية وسياسات الإختلاف : صدام رؤيتين

المبحث الأول: المشروع النهضوي (البدايات التأسيسية ومسارات التطور)

لقد كان مفهوم النهضة وتعريفه يشكل صعوبة في فهمه واستيعابه، وتحديده يساعدنا على التفريق بينه وبين باقي المفاهيم الأخرى التي تتقاطع معه في تقارب معانيها مثل: التطور والتجديد والتقدم والمعاصرة، و التي نجد لكل منها تعريف خاص بها، ومن أجل الخروج من دائرة التيهان في التباس المفاهيم الأخرى يجب الفصل بينها وبين ما تعنيه النهضة، وحتى يمكننا الإلمام بكل جوانب هذا المفهوم وجب أن نبحث في تعاريفه المختلفة، فنجد قاموس الرائد يعرف لنا النهضة أنها " نهض بمعنى قام، والنهضة : التجدد والانبعاث بعد تأخر وركود، وناهض مناهضة : قاوم "[1] ، كما نجد تعريفها في لسان العرب : " أن النهوض هو البراح من الموضع والقيام عنه أي نهض، ينهض، نهضاً، ونهوضاً : قام عن مكانه، وارتفع عنه إلى العدو أسرع إليه يحاربه، وأنهضته أنا فإنتهض، وانهضته، حركة للنهوض، وإستنهضه لأمر كذا : إذا أمره بالنهوض له"[2]، و النهضة في اللغة تعني " نهض، والنهوض : البراح من الموضع والقيام عنه.. نهض وينهض نهضاً ونهوضاً. وانتهض أي قام.. والنهضة الطاقة والقوة "[3]، يعرفها إلياس خوري بأنها كانت رفضا للإستبداد العثماني ودعوة إلى قيام حكومات دستورية، و بنفس الوقت كانت دعوة إلى الإستقلال والوحدة [4]، أما إسماعيل صبري فيرى في النهضة أنها"هبة مجتمعية

1 جبران مسعد، الرائد، دار العلم للملايين، المجلد 2، الطبعة 5، سنة 1986، ص163.

2 ابن منظور، لسان العرب، بيروت دار مصادر للطباعة والنشر، عام 1990، المجلد6، ص456.

3 نفس المصدر، ص245.

4 إلياس خوري، من أجل نهضة ثالثة، مجلة الطريق، العدد1،يناير وفيفري سنة 2002، ص 30.

تسعى إلى إكساب الحضارة القومية قدرتها على إنتاج المعارف والمهارات في تعامل متكافئ مع الحضارات الأخرى " [1].

برهان غليون يرى في النهضة " نظرية الصعود من درجة إلى أعلى،أو هي إيصال العرب إلى مستوى الحضارة الكونية" [2]،و بهذا نجد في مفهوم النهضة ونحن نتتبع تطوره هو تحريك قدرات الإنسان وإمكانياته ونقلها من مستوى إلى مستوى أعلى وأرقى في جميع المستويات.

في أوروبا نجد أن مفهوم النهضة معناه مرحلة تاريخية من حياتها امتازت بنقلة نوعية بين عصرين اثنين وهما العصر الوسيط والعصر الحديث، في هذه الفترة التاريخية قام نخبة من العلماء الأوروبين الذين تعرضوا للأضطهاد والتضييق من طرف رجال الكنيسة إلى الهروب بكتبهم ومعارفهم من إرث يوناني وروماني، حيث كتب لها أن ازدهرت بعض التيارات الثقافية في القرنيين الخامس عشر والسادس عشر وانتشرت أكثر في باقي الدول مثل فرنسا وإسبانيا وألمانيا وغيرها، هذا النهوض المعرفي والفكري ساهم في ظهور أصوات وعقول ناقدة ورافضة للكنيسة وسيطرتها، هذا خلق ثورة في المفاهيم داخل المجتمعات الأوروبية مما نجم عنه صنع مؤسسات ديمقراطية قوية، ساهم في تطوير وتنويع النظريات والمعارف والمناهج داخل أوروبا.

أما بالنسبة لمفهوم النهضة في الفكر العربي فهو يختلف عنه في الفكر الغربي،إذ أن أول إشكال يعترضنا هو تحديد بداية ظهورها، ووجه الإختلاف يكمن

---

1 إسماعيل صبري عبدالله، نحو نهضة عربية ثانية: الضرورة والمتطلبات، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، العدد161، السنة 1992، ص4.

2 برهان غليون،إغتيال عقل،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت،الطبعة السادسة، سنة1992، ص 192.

في تحديد فترة زمنية دقيقة في عملية التواصل التي وقعت بين العالمين الأوروبي والعربي، غير أن غالبية المفكرين يجمعون على أن بداية هذا التواصل كان مع حملة نابليون بونابرت على مصر سنة 1789، في مرحلة كان العرب يعيشون تخلف على جميع المستويات إذا قورن بمستوي التطور عند الغرب، و يرى البعض أن أول تواصل كان في عهد الخلافة العثمانية مع الروس بعد كثرة الحروب التي جمعت بينهما، و هناك تصور آخر مخالف هذا يحدد بداية التواصل في الفترة العثمانية وبالضبط في عهد السلطان سليم الثالث (1789 – 1807)،حيث وصلت إليه مباديء الثورة الفرنسية، وقام هو بتنظيم أسطوله البحري وتأسيس مدارس تعنى بتكوين متخصصين في فن الحرب مما اضطره إلى إرسال بعثات إلى فرنسا، فعملية التواصل هذه تم تحديدها بين روسيا والبلاد العربية منذ سنة 1768 أي قبل الحملة الفرنسية بحوالي 31 سنة، فظهور الأسطول الروسي في البحر الأبيض المتوسط وإتصاله ببعض الحركات الرافضة للتواجد العثماني أمثال علي بك الكبير في مصر والشيخ ظاهر العمر في فلسطين، ويؤكد البعض أن علي بك الكبير كان مستعدا لعقد إتفاقية مع أية دولة أوروبية أخرى تمكنها من التخلص من سيطرة الدولة العثمانية وهيمنتها على البحر المتوسط،وذلك تدعيما لخطته العامة التي سار عليها في بعث الدولة العصرية وإقتباس الوسائل الفنية الكفيلة بهذا البعث وخاصة منها العسكرية [1]، فالنهضة في عمومها هي تحقيق التغير والتجديد، والذي يكون من خلال تحقيق الإبداع والتغيير وهذا من خلال الإحتكاك بباقي الحضارات.

1 أحمد عزت عبد الكريم وآخرون، دراسات تاريخية في عصر النهضة العربية الحديثة، مراجعة محمد شفيق غربال، مطبعة الرسالة، جامعة الدول العربية، القاهرة، د تاريخ، ص 265.

أثبتت تجارب المجتمعات الإنسانية أنه من غير الممكن أن يتطور مجتمع ما بعيد عن غيره من المجتمعات الأخرى، وتبقى عملية تحكم مجتمع بآخر راجعت لقوة أحدهما وضعف الآخر، فإن كان الأنا قوي أثر في الآخر وفرض عليه نموذجه وإن كان الآخر قوي فهذا يعني ضعف الأنا وبالتالي يخضع له ويتأثر به، وقع كثير من لبس حول نوايا وأهداف حملة الفرنسية على مصر بقيادة نابليون بونابرت، حيث يرى البعض أن هدفها ثقافي معرفي يقوم بتطوير وتوعية المجتمع المصري، وهناك من يرى أن هدفها إستعماري يسعى للسيطرة على ثروات المصريين ونشر مشروعهم الغربي يرى أنيس النصولي : "إن الحقيقة التي لا شبهة فيها هي أن إحتكاكنا بالغرب وإمتزاجنا برجاله هما أساس معظم أسباب النهضة"[1]، ويضيف النصولي مؤيدا ما قيل حول دور الفرنسيين في عملية النهضة "أن الفرنسيين هم الذين عملوا على نشر أساليب المدنية الأروبية وأسبابها في الشرق، وإشعال الثورة الصناعية والفنية فيه،ثم سرت عدواهم إلى الشعوب العربية على شواطيء البحر المتوسط، فكانوا مثلا صالحا للإقتفاء في الأمور العلمية والبلدية والصحية، وهم بلا ريب عامل كبير في نهضتها الحديثة...لكن لابد من القول إن جميع مؤسساتهم كانت وسيلة لجباية الأموال أكثر منها لخير البلاد "[2].

كان للحملة الفرنسية على مصر تأثير جد كبير في بزوغ النهضة وما حملته معها من معارف وثقافة وتقنية، وقد لعب فيها محمد علي باشا بعد تسلمه السلطة في مصر(1805 – 1846) دور إيجابي وفعال في محاولته جعل مصر قطب تنوير ومهد للحضارة المتطورة اقتداءا بالمسار الذي اتبعته أوروبا، فبدأ ببعث بعثات

1 أنيس النصولي، أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر، مرجع سابق، ص 58.

2 المرجع نفسه، ص 68.

علمية إلى باريس لتعلم المعارف والخبرات ومن ثم العودة من أجل تطبيقها في المجتمع المصري.

تختلف الرؤى حول سبب حدوث النهضة العربية،إذ أن ظهور تيارات فكرية وسياسية لعبت دورا في المجتمع العربي حمل رايته بعض الرواد الذين قاموا بكشف سلبيات المجتمع وحاولوا إيجاد علاجات لها من أجل النهوض بالتقدم والتطور و" بأن من المعروف تاريخياً أن العالم العربي كان يعيش في القرن التاسع عشر ظرفية تأخر تاريخي شاملة، ممثلة في ركود بنياته الإقتصادية والإجتماعية، وجمود بنياته الفكرية على قوالب تقليدية وسيطية"[1] ،ثم كان لزاما علينا أن النهوض من هذا السبات الطويل واللحاق بركب التقدم الأوروبي، فكانت" النهضة العربية هي بداية اليقضة الثقافية العربية ووعي التنوير والإصلاح في القرن التاسع عشر،وقد توسعت مفاهيمها ونشاطاتها فشملت نشوء الحركة التنويرية وبعث الآداب العربية واتساع المزاج المعادي للإقطاع،وبداية نمو الوعي القومي والدعوة إلى الإستقلال السياسي عن الحكم العثماني والمناداة بالإصلاح الديني،والتأثر بالثقافة الغربية الحديثة أي ثقافة النهضة الأوروبية "[2].

إن إختلاف المرجعيات والرؤى أدي إلى إختلاف التيارات التي تحكمت في عصر النهضة،إذ كان لكل تيار رواد يدافعون عنه وينشرون أفكاره وهنا سنبين أهم الرواد النهضويين الذين ساهموا مساهمة جليلة في فكر النهضة العربية :

1 أحمد البرقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة، دار الأهالي، دمشق د.ط، السنة 1999، ص22.

2 نفس المرجع، ص 22.

رفاعة رافع الطهطاوي:

تتلمذ رفاعة الطهطاوي على يد الشيخ حسن العطار في الأزهر، أصبح إماما وواعظا في الجيش، أرسل في بعثة علمية في عهد علي باشا، تمكن من تعلم اللغة الفرنسية وإتقانها ما مكنه الإطلاع على المراجع والمصادر الغربية، وبعد عودته مباشرة قام بتأليف كتابه الموسوم بتخليص الأبريز في تلخيص باريز، كما شغل عدة مناصب كمترجم في مدرسة الطب ثم مدرسة الجيش ثم قام بتأسيس مدرسة الألسن، وصل الطهطاوي إلى قناعة أن التطور الذي وصل إليه الغرب ناجم عن اهتمامه واعتماده على العلوم العقلية وعليه لابد من الحذو حذوه للوصول إلى ما وصلوا إليه،وعليه فقد أراد نقل تلك الصورة التي عايشها في باريس وتطبيقها على المجتمع المصري،من خلال محاولته التوفيق بين الدستور الفرنسي وبعض التشريعات الإسلامية ومقارنة بعض المفاهيم الليبرالية والمفاهيم الإسلامية،"فالطهطاوي يرى أنه لا فرق بين مباديء الشرع الإسلامي ومباديء القانون الطبيعي التي ترتكز غليها قوانين أوروبا الحديثة"[1].

يعتبر الطهطاوي الأب الروحي لفترة النهضة، إذ كانت أفكاره بمثابة اللبنة الأولى لعملية التواصل مع الآخر، ولعل الطهطاوي أول من تكلم عن العلاقة مع الآخر والمتمثلة في الغرب،ما حصل بالمجتمع المصري من مستجدات على جميع المستويات أتى بمفاهيم جديدة ومعارف مستجدة من خلال عملية التواصل التي جرت مع الغرب،مما خلق بعض المقاومة والمواجهة، غير أن هذه المقاومة لم تكن واسعة حيث انقسمت على نفسها بين مؤيد ومعارض، فريق مؤيد للحضارة الأروبية

1 ألبرت الحوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798 – 1939، ترجمة كريم عزقول،، دار النهار، بيروت، طبعة 4، السنة 1986، ص 99.

متقبل لثقافتها وفريق رافض لها مشكك في حقيقتها، ولعله من الواضح أن الطهطاوي كان من رواد الفريق الأول حيث يظهر جليا إندهاشه وحبه للثقافة الغربية ويصرح عن هذا فيقول:" بضرورة البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع، فان كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثابت وشائع والحق أحق أن يتبع " [1]، وقد أقر بأنه "ممن أمعن النظر في الكتب الشرعية الإسلامية ظهر له أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة من المنافع العمومية حيث بوّبا للمعاملات الشرعية أبواباً مستوعبة للأحكام التجارية كالشركة والمضاربة والقرض والمخابرة والعارية والصلح وغير ذلك "[2].

تميز بهذا الطهطاوي عن غيره من شيوخ عصره، في محاولة فهمه لأسرار تفوق الحضارة الغربية، فقام بقراءة لمفكرين غربين حيث أعجب بفكرهم وتأثر بهم أمثال فولتير ومونتيسكيو، فحمل نفسه على كشف هذا السر والعمل على تحقيق اسباب التقدم للمسلمين من خلال اتباع خطى الحضارة الغربية ويقول الطهطاوي أن مصر أخذت الآن في أسباب التمدن والتعلم على منوال بلاد أوروبا [3]، رأى الطهطاوي أن معارف الغرب وعلومهم هي سبب تقدمهم وليس فيها ما يخيف ويضر وعلينا الأخذ بها للوصول إلى التقدم، وهذا ما حمله على القيام بترجمة كتاب مونتيسكيو (تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم)، يكشف اهتمامه طيلة عمره –بحسب ألبرت حوراني– بمسألة عظمة الدول وانحطاطها،وبالحل الذي يبتغيه لها –الفضيلة السياسية في الجمهورية –بحسب مونتيسكيو،إنما هي" حب الوطن

1 رفاعة الطهطاوي، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر .، بيروت، سنة 1973، ص11.

2 المرجع نفسه، ص469.

3 المرجع نفسه، ص 255.

"،وقد تميز الرومان بهذا، إلا أن محبتهم لوطنهم شابها بعض الشعور الديني "[1]، ويضيف أنه "علينا إذا أن نعمل على حث أهل ديارنا على إستجلاب ما يكسبهم القوة والبأس"[2]، فسؤال النهضة والتقدم كان مركزيا بالنسبة إليه، يؤكد في كثير من المناسبات أن ما يعرضه من إعجاب للفرنسيين وحضارتهم لا يخالف أمر الشريعة، وقد كان يصر دوما على أنه لا يستحسن " إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية، بل ولم يسمح لخاطره أن يستحسن بعض أمور هذه البلاد – الفرنسية – وعوائدها على حسب مايقتضيه الحال،بل كان دائما مقيدا بطريق الحق"[3] ، فطهطاوي كان همه خدمة بلاده وتحقيق أسباب التقدم والتفوق لها، وهذا دون الخروج عن الشريعة الإسلامية، وكان يرى بعدم تعارض هذه الأخيرة بما انتجته أوروبا من تقدم علمي ومعرفي يساعد البلاد على تحقيق النهضة.

جمال الدين الأفغاني :

كرس الأفغاني نفسه وجهده للبحث عن تخليص المسلمين من التصورات والأفكار الخاطئة التي كانوا يحملونها عن الإسلام، ومحاولة تصحيح المعتقدات السارية في المجتمعات الإسلامية،وفي نفس الوقت دحض الإنتقادات التي يوجهها إليه الأروبيون، إنه ينعى تخلف المسلمين [4].

---

1 ألبرت الحوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798 – 1939، مرجع سابق ، ص 94.

2 المرجع نفسه، 265.

3 طهطاوي، خطبة تخليص الإبريز في تلخيص باريز أو الديوان النفيس بإيوان باريس، دار التقدم، مصر، دون طبعة، سنة 1905، وقد صدر الكتاب سنة 1834.

4 جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة ج 2، الكتابات السياسية، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، السنة 1981، ص 62.

يعتبر الأفغاني أن"الإنحلال والضعف في روابط الملة الإسلامية قد بدأ عند إنفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة،وذلك عندما اقتنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والإجتهاد في أصوله وفروعه كما كان الخلفاء الراشدون"[1]،هذا الأمر جعل الأمة الإسلامية تقع في انغلاق وانحطاط، أضعف قوتها وأنهكها أمام الهجمات المتتالية لأعداءها،وأصبح الحكم لمن له الغلبة والقوة وليس لمن هو أهل لها صفات العالم،النزيه،المحب لأمته.

وأمام هذا وجب البحث عن أسباب الخروج من سوء الحال وإيجاد سبل التقدم والتطور، إذ يرى الأفغاني أن عملية الوصول إلى الرقي والتقدم لن تكون إلا من خلال الرجوع إلى الدين والقيام بإصلاح المنظومة الدينية التي تعتبر الوحيدة القادرة على جمع شتات الأمة وتوحيدها " فلابد من حركة دينية، لأننا إذا نظرنا في سبب انقلاب حالة أوروبا من الخشونة إلى المدنية نراه في الحركة الدينية، وذلك منذ عصر لو تيروس رئيس الطائفة البروتستانية، فإنه لما رأى أهل أوروبا تعتقد في البابا اعتقادا يوجب عليها الخضوع له والإستكانة لأوامره...قاموا بتلك الحركة الدينية التي نشأت عنها انقسامات بين الشعوب وجعل كل شعب يغار من الآخر ويحاربه في سلوك سبل النجاح "[2]،إذا فالمنظومة الدينية ضرورية من أجل إصلاح الأمور وتصحيح مسارات الناس وبين الحين والآخر تزوغ القلوب فيتوجب ارشاده وتوجيهها" فتمدن أوروبا ينسب إلى تلك الحركة...وحركتنا الدينية هي إهتمامنا بقلع ما رسخ في عقول العوام والخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير

1 جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة ج 2، مرجع سابق، ص 64.

2 علي المحافضة، الإتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1798 – 1914)، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، السنة 1980، ص 77.

وجهها الحقيقي...فلابد من بث العقائد الدينية الحقة بين الجمهور وشرحها لهم على وجهها المناسب وحملها على محاملها الصحيحة التي تقرهم لما فيه خيرهم دنيا وآخرة " [1].

لم يكن الأفغاني بعيد عن الغرب كما يدعي البعض فقد زار الغرب واطلع على اساليب حياته وقام بدراسته ومحاولة فهم أسباب تفوقه، لكن لم يخفي مخاوفه اتجاهه واعتبره يحمل في طياته حقد تاريخي ظاهره مجتمع متحضر وباطنه حملة صليبية وجب على المجتمعات العربية والإسلامية الحذر منها وهذا لن يكون إلا من خلال التعمق أكثر في فهم سبل الرقي التي وصلت إليها الحضارة الغربية، وصل جمال الدين الأفغاني في دراسة حركية التطور داخل النهضة الأوروبية إلى أن الفضل يعود إلى دور الحركة البروتستانية في إخراج الفكر الغربي من دائرة الظلام والفهم الخاطيء للمعتقدات الدينية، ومن أجل وصولنا لمثل هذه النتيجة وتحقيق نهضة عربية وإسلامية وجب قيام حركة دينية إصلاحية، لكن مع بعض الفروق لأن الحركية الدينية في تطورها عندنا لم تكن ظلامية مثلما وقع في أوروبا بل كان تاريخنا الإسلامي تاريخ مشرف ومشرق " فالواجب على الأمم الشرقية أن تتبع أصول دينها، ففي اتباعها ما يعيد إليها المجد والمتعة، ويرقى بأخلاقها وينهض بحضارتها ويوحد صفوفها "[2].

ليس هناك أبلغ من تعبير عن وصف الأفغاني من تلميذه محمد عبده فيقول:" لقد كان مقصده السياسي الذي وجه إليه كل أفكاره وأخذ على نفسه السعي

1 علي المحافضة، الإتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة،مرجع سابق، ص 77.

2 عبد الرحمن الرافعي، جمال الدين الأفغاني باعث نهضة الشرق (1838 – 1897)، دار الكتاب العرب، القاهرة

إليه مدة حياته هو إنهاض الدولة الإسلامية من ضعفها وتنبيهها على شوؤنها حتى تلحق الأمة بالأمم العزيزة والدولة بالدول القوية، فيعود للإسلام شأنه "[1].

محمد عبده :

تلقى الشيخ محمد عبده العلوم والمعارف على يد شيوخ الأزهر، ثم التقى الأفغاني الذي غرس فيه عاطفة التجديد والنضال، فكان تلميذه النجيب الوفي، تكمن إستراتيجيته في التغيير والتجديد في توعيت الناس وإرشادهم وتصحيح المفاهيم في عقولهم،دون الدخول في مواجهة مع الحكام وكسب عداوتهم،فإذا توعى الناس أخذ بيد الحكام وفرضوا عليهم سبل العدل والصلاح، وأن العقل والعلم أبدا ماكانا يتعارضان مع الإسلام بل هما أدوات للفهم، وقد كان كذلك " باعثا على البحث في أسرار الكون، داعيا إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالبا بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل..وداعيا لإصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير.."[2]، والأمر الآخر الذي كان يؤكد عليه محمد عبده هو التفريق بين ما هو حق للشعب على الحكومة أداءه، وما للحكومة من حق الطاعة على الشعب فهو يرى " أن للحاكم وإن وجبت طاعته هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم، وإنه لا يرده عن خطئه ولا يقف طغيانه وشهوته إلا نصح الأمة له بالقول والفعل"[3].

يرى محمد عبده"أن الإسلام ينطوي على بذور الدين العقلي والعلم الإجتماعي والقانون الخلقي،وهذا ما يجعله صالحا ليكون أساسا للحياة الحديثة، ولأنه

1 أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، سنة 1948، ص 105.

2 رشيد رضا، تاريخ محمد عبده، مجلد 1،دار الشروق، القاهرة، سنة 2009 بدون طبعة،ص 11.

3 المرجع نفسه، ص 11.

يوجد النخبة التي تتولى حراسته وتفسيره، فتضع بذلك أساسا لمجتمع مستقر ومتقدم"[1]، كما أن الإسلام كان دوما دين يدعو إلى الحكمة والموعظة الحسنة وكان يكرم العلماء ويبجلهم، وأن المسلمين عندما انفصلوا عن دينهم وقعوا في المتاهات والخلاف يقول:"أن المسلمين ما عادوا العلم يوما ولا العلم عاداهم إلا من يوم إنحرافهم عن دينهم، وأخذهم في الصد عن علمه،فكلما بعد عنهم علم الدين بعد عنهم علم الدنيا وحرموا ثمار العقل"[2].

أما ما ميز محمد عبده عن باقي الرواد هو تواصله المباشر مع الناس لأنه اقتنع بأن التغير يكون من أسفل الهرم إلى أعلاه وليس العكس، فسارع إلى إحداث إصلاح على مستوى التربوي والديني،فتكلم عن الإصلاح الأسري وإصلاح القضاء والعناية بالتربية وإصلاح اللغة،لم يكن خطابه مباشر في النهضة لكنه عمل على تحقيق سبلها وتهيئة أسبابها،فغياب الأسباب يؤدي إلى غياب النهضة، مما خلق تأثير كبير في أوساط المجتمع،وصنع لنفسه محبين ومريدين أمثال: محمد شريف رضا،فتحي زغلول،مصطفى عبد الرزاق،قاسم أمين،طه حسين وغيرهم.

عمد محمد عبده في بداية مشواره إلى محاولة إصلاح داخل المنظومة المجتمع المسلم، باعتبار الإسلام ليس له اعتراض على العلم بل هو يدعو إلى العلم والمعرفة، فاعتمد توفيقية سعى من خلالها إلى التوفيق بين الدين والعلم، ومن أجل تحقيق عملية الربط والتوفيق قام بمحاولة تفسير الشريعة وكما أنه هناك من القيم في الحضارة الغربية ما يستحق العمل به،لقد كان الفكر التوفيقي الذي وضعه محمد

1 ألبرت الحوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798 – 1939، مرجع سابق، ص 174.

2 محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، تحقيق طاهر الطناجي، كتاب الهلال، القاهرة، سنة 1960، ص 201.

عبده بمثابة البداية التي انطلقت منها جميع التيارات على اختلاف توجهاتها، وسوف يصبح مفترق طرق لأهم التيارات الفكرية السلفية والليبرالية والعقلانية والدينية والفلسفية التي ستنشأ فيما بعد في العالم العربي[1]، فالإسلام يحمل في طياته المدنية –حسب محمد عبده– وهذا الأمر يجعل الأمور بعيدة عن كل تعقيد وإنسيابية في عملية الإنتقال والتطور فيقول:" أن الإسلام لم يقف عثرة في سبيل المدنية أبدا، لكنه يهذبها وينقيها من أوضارها وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهله، وهذا الجمود سيزول، وأقوى دليل على زواله بقاء الكتاب شاهدا عليه بسوء حاله"[2]، وقد كانت أفكار محمد عبده تحررية تدعو لفتح باب الإجتهاد بالرغم من الفترة التي كان يعيش فيها والتي امتازت بالمحافظة والإنغلاق، فمحاولته هذه هي اختراق عنيف لمجتمع محافظ قد يسبب له رد فعل عظيم.

فرح أنطوان :

إن تاريخ فرح أنطوان تاريخ مليء بالتجوال والترحال في أماكن متعددة، انتقل إلى مصر وأصدر فيها مجلة " الجامعة " وسير مجلة " صدى الأهرام "، ثم ذهب إلى أمريكا، وبعدها عاد إلى مصر، درس الفكر الغربي وبحث فيه كثيرا، وتأثرا بالفيلسوف رينان أرنست، وقام بتفصيل ما فهمه من فلسفته، وجعله في كتابه " ابن رشد وفلسفته"، هذا الكتاب الذي أثار الكثير من الصخب والجدل، ومنه بدأت تظهر ملامح الفكر العلماني عنده فيقول:" أن جميع الأديان إنما هي دين واحد يعلم بعض المباديء العامة، أما الشرائع الدينية فلا قيمة لها بحد ذاتها إذ ماهي إلا وسائل

1 محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات العويدات، باريس، الطبعة الثالثة، السنة 1985، ص 37.

2 محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص 201.

لغاية،فالطبيعة البشرية واحدة في نظر جميع الأديان والحقوق والواجبات واحدة أيضا، حتى الذين لا دين لهم لا يختلفون عن غيرهم في الطبيعة والحقوق"[1]، فقد كان خطابه موجه إلى" أولئك العقلاء في كل ملة وكل دين في الشرق، الذين عرفوا مضار مزج الدين بالدنيا في عصر كهذا العصر، فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانبا في مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الإتحاد إتحادا حقيقيا ومجاراة تيار التمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله، وإلا جرفهم جميعا وجعلهم مسخرين لغيرهم"[2]، وممن عارض هذا الطرح محمد عبده الذي رد عليه من خلال كتاب ألفه " الإسلام والمسيحية ".

لقد تأثر أنطوان بالفكر العقلاني الفرنسي، وبالمباديء التى نادت بها الثورة الفرنسية به، ورأى فيها السبيل الوحيد الذي بإمكانه إخراج المجتمعات العربية من تلك النكسات التي يعاني منها على مختلف المستويات، كان تركيزه على دراسة ابن رشد من أجل محاولة ضبط حدود كل من العلم والدين فيقول في هذا الصدد: " إن العقل يستند على الملاحظة والإختبار، ومثله العالم المخلوق، أما القلب فيسلك طريق القبول بما تحويه المنزلة بدون أن يتفحص أساساتها، ومواضيعه الخاصة إنما هي الفضائل والرذائل والحياة الآخرة وما يتوصل إليه الواحد منهما لا يمكن للآخر دحضه، لذلك يجب أن يحترم الواحد الآخر وأن لا يتجاوز الواحد حدود الآخر"[3].

لقد قام كل مفكر من رواد النهضة على حسب اختلاف تياراتهم وتوجهاتهم بمحاولة لبعث الفكر العربي وخلق قفزة نوعية نحو المستقبل متتبعين خطى الحضارة

1 محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص 174.

2 فرح أنطون، إبن رشد وفلسفته، تقديم طيب تزيني، دار الفارابي، لبنان، سنة 1988 ص 66.

3 نفس المرجع، ص 87.

الغربية،كما أن الإنفتاح على العالم الغربي ليس وحده من خلق لنا نهضة عربية، إذ من الإجحاف أن نهمل عدة عوامل داخلية كانت سبب في بعث النهضة العربية، فقد أنتجت لنا النهضة العربية نخبة من المفكرين ساهموا في هذه الحركة الفكرية بنسب متفاوتة، كان همهم نشر الشعور بالوعي والتضحية والإنتماء، فعملية النهضة تحتاج ظروف معينة حتى تتحقق وكذا وقت كافي لتتم خاصة مع مجتمع يحمل تعقيدات كثيرة مثل مجتمعنا سواء على مستوى ثقافته أو مستوى الظروف المحيطة به، ولكن مع كل هذا الوقت الطويل ما المانع من عدم إرتقائها ؟ إذن هناك عوامل أخرى ساهمت في هذا وأهمها العامل الداخلي الذي يعتبر أساسيا وضروريا في عملية النهضة لأنه عمل على الإضرار بهذه العملية جراء الممارسة الخاطئة لها، خاصة في محاولة إسقاط التجربة الغربية على مجتمعاتنا، واعتبار التبعية الفكرية والثقافية شرطا ضروريا في خلق النهضة عندنا، بالإضافة للظروف السياسية التي عملت على تفريق المجتمعات العربية أكثر مما جمعتها.

وعليه كان للنخبة العربية جزء ليس بالهين في مسؤولية الفشل، مثلما كان للعامل الخارجي دور في الفشل والمتمثل في الغرب الذي سعى جاهدا لإفشال كل المبادرات النهضوية وتحويلها إلى صراع حضاري،بالإضافة إلى طبيعة الأنظمة السياسية القائمة على الإستبداد والتسلط، كما أن انغلاق المجتمعات العربية على نفسها وخوفها من الآخر جعلها تعيش في قوقعة من التخلف والجمود على جميع المستويات،ما سهل عملية الإنبهار والخضوع للآخر،ولعل أبرز ما صنع الفشل هو سيطرة الجانب الإيديولوجي على الفعل النهضوي اعتقادا منهم أن السبيل لقيام نهضة حقيقية هو القضاء على الإستعمار والتخلص من السيطرة الغربية،فتم اعطاء الأولوية للسياسي بدل المثقف،وأصبح التصور السائد هو بناء نهضة عربية إسلامية

بسقوط العوامل الخارجية بل وسقوط الحضارة المسيطرة بإعتبارها شرطا من شروط قيام نهضة عربية،ويقول محمد عابد الجابري في هذا " أنه عندما يسقط الغرب ستنعدم القوى الخارجية المعرقلة لنهضتنا، إذ ذاك سنتولى قيادة البشرية"[1]،فمثل هذا التحليل حسب الجابري"غير قادر على الإستيعاب الموضوعي والعقلاني لشروط النهضة المأمولة،وأن ما كان يعبر عنه هو أحوال نفسية لا حقائق موضوعية أو تطلعات خاضعة للمراقبة العقلية "[2].

لا يذهب بعيد عن هذا فؤاد إبراهيم في أن تمثلنا للتجربة الغربية في النهوض هو طريق غير صحيح إذ يرى" أن النهضة العربية لم تأت من الطريق الصحيح، بل حاولت أن تتمثل تجربة الغرب في النهضة"[3]، كما يدعو كذلك لضرورة التخلص من حالة التبعية للغرب من أجل حصول عملية النهضة "وصحيح أيضاً – في تقديري– الارتقاء بعملية النقد إلى المستوى الذي يسمح لنا بالتخلص من تبعية الآخر فكرياً وحضارياً كشرط رئيسي لبدء النهضة "[4] ،كما يرى سيار الجميل أن هناك بعض العوامل زادت في تعطيل العملية النهضوية أكثر مما نفعتها، فهذه العوامل حسبه "قد أضرت بالمشروع النهضوي العربي عوامل أساسية، نقلت بعضها إطار حداثته إلى حالة حداثوية، وزادت بعضها من ركام التناقضات، وساهمت أخرى في إجهاض بعض تطوراته بفصم علاقاته وإستلاب بعض مضامينه:

---

1 محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ودار الطليعة، بيروت، السنة 1988، ص 31.

2 المرجع نفسه، ص 32.

3 فؤاد إبراهيم، إشكالية الإطار المرجعي في الفكر الغربي المعاصر، مجلة الكلمة، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، العدد 7، سنة 1995، ص 72.

4 نفس المرجع، ص73 .

1 –الظروف السياسية المعقدة وطبيعة علاقات النظم السياسية مع الغرب والشرق، فضلاً عن التجزئة السياسية العربية والصراع العربي – الصهيوني.

2 – الإضطرابات الفكرية والمركبات الذهنية.

3 –الإقليمية والقطرية والرؤية الضيقة في إتخاذ إقليم أو قطر عربي معين نموذجاً أحادياً في عملية صنع النهضة العربية، وتبني مشروعها الكبير.

4 – الإستلاب المنظم للمفاهيم النهضوية اصطلاحاً من قبل الفئات التقليدية، بل وحتى من قبل السلفيين والمتزمتين على حساب المجددين والمحدثين.

5 – إستشراء الثقافة الخيالية والتفكير الطوباوي الذي لا يعبر عن واقع حقيقي، وإبتذال بعض المفاهيم والمصطلحات التي لا تستقيم وحقائق الأمور "[1].

غير أنه كما وجدت عوامل يتحمل الغرب مسؤوليته بسبب مشروعه السياسي العدواني ضد العرب ووحدتهم، فهناك عوامل عدة تتحمل النخبة مسؤوليتها فيها، فقد اختصرت النهضة عندهم في أفكار وبرامج، كما أن الإنسان العربي المسلم في تركيبته النفسية أمراض كالاستبداد،والنزوع للتسلط، واستشراء بعض الصفات السيئة كالحقد والبغض،وكذلك نقص التضامن والتعاون،والتفكك الاجتماعي.

بالإضافة لهذا هناك الجانب الثقافي، إذ نجد تباعد وإنفصال بين المثقفين والناس، إذ نلاحظ هوة بينهما،ولعل السبب يرجع إلى ضعف النخبة في إقناع الجماهير وعدم قدرتها في تأطيرها والتأثير فيها، فالجانب الثقافي ضروري جدا في صقل الوعي لدينا، وهذا ما أهمله رواد النهضة وتركيزهم على الجانب الإيديولوجي

1 سيار الجميل، التحولات العربية، الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، الطبعة الأولى، سنة 1997، ص78.

وجعل أولويتهم التخلص من السيطرة الإستعمارية وهيمنة الغرب علينا والتي ستمكننا فيما بعد بحدوث النهوض، ومعنى إنتقادنا لهذا ليس معناه إلغاء العامل السياسي فهو ضروري للعملية لكن جعله بعد العامل الثقافي.

بالإضافة لكون هذه العوامل، ساهمت العوامل خارجية في عدم تحقق النهضة العربية، وفي هذا يقول محمد عابد الجابري أنه " خصصنا الفقرات السابقة لرسم معالم الفضاء الفكري الدولي العام الذي ظهر فيه المشروع النهضوي العربي. وهو فضاء أوروبي بالأساس، عرف ثلاثة مشاريع متنافسة ولكنها جميعاً رافضة ومضايقة للمشروع النهضوي العربي بشكل مباشر، لقد كانت تلك المشاريع ترتبط فيما بينها بعلاقات عضوية ووشائج متينة، فالصهيونية هي ربيبة الوجه الآخر للحداثة الأوروبية، وحركة الإشتراكية العالمية هي ثورة على هذا الوجه الآخر، على صورته داخل أوروبا وحدها، أما المشروع النهضوي العربي الذي ظهر في الفضاء الدولي الذي كانت تحتله تلك المشاريع فقد ولد يتيماً محارباً من كل جهة " [1]، كما أن انكسار المعسكر الإشتراكي ووصوله لمرحلة الضعف تقوي في المقابل المعسكر الغربي وحصن معه المشروع الصهيوني الذي ما فتيء يتوسع ويتقوى على حساب العرب والمسلمين، لكن"لا خلاف بأن هناك الكثير من الأسباب والتدخلات الخارجية التي أعاقت الأقطار العربية عن الإنطلاق طمعا في الثروات أو الموقع الإستراتيجي،ولا خلاف كذلك أن إسرائيل قد عملت على استنزاف القوى والجهود والمصادر في الدول المحيطة بها إلى درجة كبيرة، حيث كان (18%) الإنفاق

1 محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي – مراجعة نقدية –، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الرابعة، سنة 2013 ، ص43.

الحكومي للدول المحيطة باسرائيل يذهب للنفقات العسكرية على مدى 50 عاما "[1]، غير أن هذا لا يمنع من أن الكثير من الأسباب لهذا الفشل تكرست من خلال عوامل ذاتية " لابد من التبصر والإدراك بأن الأسباب الداخلية والذاتية لكل قطر عربي بمفرده وبعلاقاته مع الآخرين كانت العائق الرئيسي في النهوض.. كما أن حتى الدول البعيدة عن التأثير الإسرائيلي ذاته لم تتحرك نحو النهوض بأسرع من غيرها " [2]، إن للعالم العربي مميزات خاصة أهمها سعة أراضيه وامتدادها إلى ما بين الخليج إلى المحيط، ولكل نمطها الخاص وثقافتها الخاصة يقسمه لمجموعات متفردة، إذ توجد عدة سمات للمجتمع العربي تجعل الوصول إلى نقاط اتفاق أمر قابل للتحقيق، حيث يحمل ميزات تتشابه من حيث التراث والتاريخ واللغة تجعل هناك قابلية طبيعية للتوحد والتكل لكن ليس كمجتمع واحد بل كمجموعة واحدة، المجتمع العربي مجتمع جماعات، لذا فالإنسان العربي إنسان جماعي، أي أنه ينتمي لجماعة، فلا يستطيع أن يستغني عنها، فهي من تعطيه الأمان، وكذلك أهمية لوجوده فبدونها لا يستطيع تحقيق الكثير من المنجزات حيث يداخله الشعور بأنه متى ما صار منفرداً فإنه سيفشل، ولن يحقق الكثير، ومشكلة الإنسان العربي في أنه ينتمي لأكثر من جماعة، فجماعة للعمل، وجماعة الأسرة، وجماعة الصداقة، وجماعة اللعب والترفيه أحياناً، بل أكثر من هذا " فكثير من المثقفين والمفكرين روجوا للنهضة على أنها ليست خروجا من حالة التخلف، ولكنها منازلة مع الآخر من موقع التخلف ذاته، ومنازلة بالفضائل والمناقب والمكارم،إن الإنقلاب الصناعي

1 ابراهيم بدران، النهضة وصراع البقاء، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2005، ص 94.

2 نفس المرجع، ص 94.

حين وقع في أوروبا وبدأ بشكل ملفت للنظر في إنكلترا أولا ثم ألمانيا لم يكن يخاطب الآخر، ولم يكن موجها للخارج، ولم يكن يهدف إلى إثبات الأنا من ذات الموقع " [1].

عندما قمنا بعرض آراء بعض المفكرين النهضويين على إختلاف تياراته، وتوجهاتهم لاحظنا أن بداية أفكارهم كانت تدعو إلى نهضة ثقافية وفكرية وإلى إستكتشاف معارف الآخر وعلومه ونشر التعليم في أوساط المجتمع،كما دعا أمثال رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، ثم إرتفع مستوى المطالب إلى حركة فكرية ضد الإقطاعية والظلم والإستبداد والدفاع عن العقل والتنوير مثلما دعا شملي شميل وأنطوان فرح، وقد تطورت مع محمد عبده والكواكبي وتجذرت أكثر مع لطفي السيد وسلامة موسى في القرن العشرين، " فقد ظل القاسم المشترك واحدا، وهو ما عبر عنه الكواكبي وجاء في مباديء جمعية أم القرى،ألا وهو ضرورة إنماء الشوق إلى الترقي في أذهان الناشئة "[2]، ثم كان الإلحاح أكبر فيما بعد لإستيعاب وتعميق مفاهيم كثيرة كالتنوير والإصلاح والتخلف والتقدم، رغم هذا لم تفلح النهضة العربية في تحقيق أهدافها، أو تعكس تطورها في أرض الواقع،إلا في بعض الأمور المادية والتقنية أو حتى المعرفية والتي كانت نتيجة التفاعلات القادمة من المحيط الخارجي، فتأثيرها إذن لم يتجاوز التأثير على أصعدة الحياة المادية والتطور التقني والإستهلاكي،أما على المستويات الفكرية والسياسية والثقافية فقد بقيت بعيدة كل البعد عن تطور الحقيقي للمجتمعات الأوروبية،و" بالتالي فإن مفهوم الحاكمية والمساءلة والحقوق وإدارة الدولة والتعاقد بين الحاكم والمحكوم كما عبرت عنها

1 ابراهيم بدران، النهضة وصراع البقاء ، نفس المرجع، ص 97.

2 إدريس هاني، ما وراء المفاهيم مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2009، ص56.

النهضة الأوروبية جميعها مسائل غائبة تماما"[1]، في حين نجد المجتمعات العربية تتغاضى عن أساسيات التي تبنى عليها النهضة الحقيقية مثل:الحرية، الديمقراطية، العدالة،المساواة،وعلاقة الدين بالدولة،فسيطرة الجانب الإيديولوجي حرم هذه المجتمعات من تحقيق الوسط الملائم لقيام ديمقراطية حقيقة، كما أن نقص الوعي داخل المجتمعات العربية وارتفاع مستوى الأمية والجهل والفقر،بالإضافة تعدد الطوائف وكثرة المرجعيات الفكرية التي خلقت إحتقان داخلي وجدل فكري وعقائدي ليتوج في الأخير بإستعمار قضى على الأخضر واليابس وجعل الفعل النهضوي معلق لأجل غير مسمى،فتم اختصار الفعل النهضوي "في مقاومة الإستعمار والتحرر من أغلاله والخروج من ربقته بحيث اختصر مانع النهضة في الإستعمار، ورأى المفكّرون العرب أن زواله يعني نهضة الشرق وصعوده "[2]، فهذه التراكمات والظروف المتتالية خلقت الفشل في تحقيق النهضة وأصبحت تتجاذبها المؤثرات الخارجية حينا وتاريخها حينا آخر والواقع المتطور والمتسارع من جهة.

فالنجاح الذي حققته النهضة الأوروبية لم يكن لولا تبنيه من طرف الطبقة البرجوازية التي قادت الحركة الفكرية والسياسية والإجتماعية، الأمر الذي لم نستطع تحقيقه عندنا، بل أن هذه الطبقة لم تقدر حتى على حماية بقاءها، فهذه الطبقة عندنا مجرد أناس تحصلوا على فرص أهلتهم لأن يستثمروا مالهم مع كبريات الشركات الأوروبية وأخذو عنهم بعض المعارف في المالية والإقتصاد، فخلوا طبقة خاصة بهم، لكنها لم تكن بتلك القوة والكبر لدفع بطبقة الجماهير نحو الوعي

1 ابراهيم بدران، النهضة وصراع البقاء، مرجع سابق، ص 98.

2 رضوان زيادة، أيدولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2004، ص 72.

والنهضة، ومن ثم فالسؤال هل لا نزال في حركة نهضوية؟ فمطالب النهضويين في بداية عصر النهضة لم تتحقق كاملاً إلى اليوم، ولا تزال هذه المطالب هي مطالب الذين يسعون لنهضة العرب والمسلمين.

المبحث الثاني: الفكر النهضوي ومرحلة الصدام بين الآنا والآخر

ما يلاحظ عن الصراع مع الآخر أنه في إطار إحدى الحضارات العالمية، وكما هو معلوم أن العالم له حضارات متعددة، تمتاز بالتنوع، فلكل واحدة منها مميزات خاصة تجعلها متفردة عن غيرها من الحضارات، لكن نجد في الغالب أن الأنا يتعامل دوما مع الآخر الغربي فهل يكفينا الإنجذاب نحو الغرب فقط ؟ أم يجب أن نركز على الحضارات الشرقية الأخرى، وإعادة خلق رؤية جديدة من أجل التحرر من الهيمنة الغربية؟

إن عملية الحوار مع الآخر والتي تحدث بين القطبين الغربي والأسيوي هي عملية تبدو أكثر توازن وعدل باعتبارها تحمل كثيرا من العدل والإحترام، وهذا خلافا لما يحدث بين العالم العربي الإسلامي والعالم الأوروبي حيث يتميز حواره بفرض السيطرة وعدم احترام الخصوصية نتيجة عدم تكافؤ الجهتين، ضعف العالم الإسلامي وقوة العالم الغربي في جميع النواحي عسكرية كانت أو إقتصادية، وعليه أليس من الداعي مع هذا أن نغير توجهنا نحو هذا الآخر الذي هو أقرب لنا في الثقافة والتصورات والأفكار ؟

مر العرب في مرحلة العصور الوسطى بنهضة مزدهرة وذهبية في جميع المجالات، لينتقل إلى مرحلة، ساد فيها الفقر والتخلف واستمر حتى وقتنا هذا، ولم يكتشف العرب إلى أي حد هم متأخرون إلا بعد أن تواصلوا واحتكوا مع الآخر، يرى سلامة موسى أنه "لا يستطيع تصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المباديء الأوروبية كالحرية والمساواة والدستور مع النظرة الموضوعية للكون"[1]،وقد إكتشف ذلك من خلال المواجهات العسكرية المتتالية،وعليه وجب التخلص من

1 سلامة موسى، ماهي النهضة ؟، مكتبة المعارف، بيروت، سنة 1974، ص 108.

الجمود الذي نعاني منه واتباع مباديء الثورة الفرنسية، من خلال خلق فعل تنويري يقوم على نشر الآداب العربية والوعي الثقافي وكذا الإستقلال الذاتي والخروج من التبعية الإستعمارية، مما نجم عنه ظهور حراكات سياسية وقومية وحتى حركات إصلاحية دينية،، فقد بدأ الشعور بالتأخر العربي مبكرا كما قلنا وبدا أن سؤال " لماذا تأخر العرب المسلمون وتقدم غيرهم؟ " يشكل التعبير الأوضح والأفصح عن هذا الشعور،ولو أن صياغة هذا السؤال جاءت متأخرة مع شكيب أرسلان في حين أن رفاعة الطهطاوي والتونسي كانا سباقان في صياغة سؤال النهضة ولكن وفق صيغته الخاصة بالظروف السياسية والإجتماعية التي مرا بها والتي إختلفت فيما بعد مع أرسلان[1]، ظهرت بعض الشخصيات السياسية ذات توجه الليبرالي والقومي،وعليه عمل الخطاب النهضوي من أجل ايجاد تفسير للإشكال وهو كيف نحقق التطور الذي وصل إليه الغرب؟ " فقد إشتد الإستبداد في جميع أجزاء الأمبراطورية وإزداد الفساد، وتعمق نظام الإلتزام، وتنامي عجز الموازنة رغم مضاعفة الضرائب، وفقدت السلطة المركزية هيبتها لدى شعوبها، وخاصة بعد الخسائر العسكرية الكبيرة التي منيت بها شؤون الأمبراطورية...و تحول النظام إلى نظام إستبدادي ينكر حقوق شعوبه كلها، ولا يأخذ مفاهيم الدولة الحديثة بعين الإعتبار،ويصح وصفه بأنه أصبح نظاما خائر القوى يقود دولة هرمة متآكلة لكنه – في الوقت نفسه –مستبد جائر"[2].

إن فترة ظهور الفكر النهضوي كان لها ظروف معينة وزمن معين، و قد ساهمت المتغيرات العالمية كذلك بالإضافة إلى تحولات الداخلية في عملية الحركية

1 رضوان زيادة، إيديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 70.

2 حسين العودات، النهضة والحداثة بين الإرتباك والإخفاق، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 39.

الفكرية والثقافية داخل المجتمعات العربية فالتاريخ المعاصر –يقول عبد الإله بلقزيز– يتعدى كل الحدود والحواجز بين الشعوب والأمم والقارات .

وقد صنعت بعض الظروف عمليات الإنتاج الفكري في عصر النهضة فحسب عبد الإله بلقزيز "أن مدشن القرن التاسع عشر عهد إتصال العرب والمسلمين بتاريخ غير تاريخهم وبقيم وأفكار ومنظومات من غير معهودهم، صدمتهم مدنية أوروبا الزاحفة ووضعت مجتمعاتهم وثقافتهم موضع دفاع مستحيل أو شبه ما يكون بذلك، كان يمكن نخبهم الفكرية أن تتعود بمذونتها الموروثة من شرور المدنية تلك والأفكار الوافدة في ركابها فتنسحب إلى خطوطها الدفاعية الخلفية (التراث) متحصنة متخندقة لتمنع نفسها"[1]، لكن هذه الظروف لم تلعب دورا فقط في إنتاجه وتطوره بل حتى في صنع عوامل فشله كذلك، ولعل أبرز المشاكل التي عرقلت تطور هذا الفكر هو أن خطاباته المتنوعة سواء القديمة أو الجديدة لم تتغير ولم تتطور وبقي متشابها، لكن ما هو السبيل لتحقيق هذه النهضة الثقافية ؟ وكيف نتجاوز تخلفنا التاريخي ؟

يطرح عبد الله العروي عدة حلول لتجاوز أزمة الفكر العربي، فيقوم بتصنيف الأيديولوجية العربية منذ منتصف القرن التاسع عشر إلى الآن، ثم بنقد تلك الثقافات التي تستند في مرجعيتها إلى التراث والتقليد، والثقافات التي تعتمد آلية الانتقاء والتوفيق، ولهذا يرى أن العرب منذ تلك المرحلة وإلى اليوم يطرحون على أنفسهم سؤالا

1 عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة – دراسة في مقالات الحداثيين – مركز دراسات الوحدةالعربية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2007، ص 15.

واحدا يظل هو نفسه، من هو الآخر ومن أنا ؟ [1]، والآخر بالنسبة للعرب، كما يؤكد – عبد الله العروي – إسما غامضا ودقيقا في نفس الوقت، لقد ظل الوعي العربي لفترة طويلة ينظر للآخر أنه أوروبا المسيحية وريثة الحروب الصليبية والإنحطاط الخلقي والرجال المخنثين[2]، ولعل أبرز مشاكله هو تلك القطيعة التي كانت بين المثقفين وعامة الناس والتي صنعت هوة سحيقة بينهما، وإن تكلمنا عن هذا هنا فلتبيان دور المحيط الإجتماعي في التأثير على رواد الفكر النهضوي حيث إمتاز عصرهم بالصراع بين الذات والآخر ،وهذا انعكس تأثيره على تفكيرهم وتصوراتهم فهو انعكاس للحياة المعيشة على عقولهم ومن ثم على مؤلفاتهم، فالمعروف أن المثقف له دور واضح يؤديه " إذ أن الدور الحقيقي للمثقف في المجتمع هو في الحفاظ على موضوعية نسيج مجتمعه الثقافي وتعادليته، هو في حمل مسؤولية التكامل لهذا النسيج لكي لا يبقى حبيس عتمة الخصوصية من دون إيجاد أو الإنتماء إلى الدائرة الكونية المشتركة لدى جميع الثقافات: أن يحمل غياب العقلانية من ساحته الثقافية، ويحمل خطاب الروح والقلب في حالة ما إذا غرق وأسرف المجتمع في عقلانيته "[3].

لقد وقع المفكرون النهضويون في لبس حول ماهو نهضوي وسياسي، ومعناه أن الخطاب النهضوي تأثر دائما بالمؤثرات التي تحيط به مما يبعدها في غالب الأمر عن الهم الفكري، فكانت لا تخرج عن مواضيع التي تعن بالسياسة وعلاقتها بالفكر والدين، كمفهوم الحرية والمواطنة والعدالة وغيرهامن المفاهيم " فكم

---

1 عبد الله العروي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني، دار الحقيقة، لبنان، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة1989 ، ص28 .

2 نفس المرجع، ص29 .

3 إدريس هاني، العرب والغرب – أي علاقة.. أي رهان –، دار الإتحاد للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، سنة 1998، ص 85.

كان دالا ذلك الجهاز المفاهيمي الذي استخدمه نهضويوا القرن التاسع عشر للتعبير عن مشروعهم الفكري والإجتماعي، حيث مفردات / مفاهيم : العقل، الإجتهاد، الإصلاح، التنظيمات، الترقي، التمدن، التقدم...، كانت شديدة الدلالة على أن فكرهم تأقلم تماما مع فكرة التغيير الثقافي والإجتماعي وخاض غمارها من دون تردد مدافعا عن العقل والعلم والحرية والعدل والدستور في مواجهة حالة الإنحطاط المستمر" [1]، وكذلك كان من بين المواضيع الأكثر تداولا عند المثقف ودوره في نشر الوعي، وكذا علاقته بهويته التي تميزه ووجوب العمب على تخليصها من كل الشوائب التي تلتصق بها من خلال الإحتكاك مع باقي الهويات الأخرى، وهذا تحقيق تواصل مع الآخر أكثر أمن، " فإن قيمة إكتشاف الآخر من خلال معاينته في موطنه، وتدوين معطيات تلك المعاينة، تتبدى على نحو اوضح حين ندرك أن من نتائج تلك المعاينة – أو المشاهدة – تبديد الصور النمطية التي كونها العربي عن ذلك الآخر قديما وحدثيا... التحرر من أحكام الصور النمطية المكونة عن غير المسلم في العهد البسيط، وأن مستوى الإنتقال بوعيه بعيدا عن ثقل تلك القبليات والمسبقات " [2]، هذا الأمر دفع بالرواد إلى محاولة نشر الثقافة في أوساط المجتمع، وحملت قيم القومية العربية والوحدة العربية لأنها محفز للوعي العربي ومحركا له، فالدفاع عن الهوية العربية ومكوناتها هو واجب وضمن مهام كل من السياسي والمثقف، وكان لزاما عليهما بناء مجتمع مؤسس على الأخلاق والقيم الراقية وترسيخ مباديء الإنتماء للعروبة وحب الوطن وهذا من خلال وضع مناهج قوية ومحسوبة الدقة، لقد كان هم رواد النهضة العمل على إصلاح مظاهر الحياة العامة ومحاربة

1 عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، مرجع سابق، ص 15.

2 المرجع نفسه، ص 42.

الإيديولوجيات المبطنة والمشاريع الإستعمارية مثل مشروع سوريا الكبرى وحلف بغداد وغيرها "أن يحمل خطاب العقل في حال غياب العقلانية من ساحته الثقافية، ويحمل خطاب الروح والقلب في حالة ما إذا غرق وأسرف المجتمع في عقلانيته... يجب أن يقف بقوة ليضطلع بمسؤوليته التنورية، والتي تكمن في بعدين :أن يعمل ما في جهده لحماية النسيج الثقافي للمجتمع من الإختراق العنيف والهدام...أفقا أمام ثقافته الإجتماعية لكي تدخل في مجال المثاقفة بعيدا عن المثاقفة الإيديولوجية " [1].

إن مثل هذه الإجراءات تجعلنا نمتلك وعي كفيل بعملية إختيار للمعارف وتصفية للافكار التي نستوردها من باقي الحضارات الأخرى، والتي يوجد فيها ما غرضه مسح هويتنا وتغير في ثقافتنا يقول محمدعلي الكبسي " لقد كانت المشاريع النهضوية في تلك الفترة ضمن نطاق من السلطة الباحثة عن التجدد، وليس ضمن تغيير سياق التفكير بمعنى القطيعة مع بنية تفكير من أجل إستحداث بنية أخرى، فهي مشاريع مزيفة للنهضة وروادها ليسوا سوى مبشرين أكثر منهم مستنيرين " [2]، كما كانت مهمتهم مواجهة تلك المحاولات التي تريد إستبدال المفاهيم والأفكار الآخر الغربي بدل مفاهيمنا،ووضع مشاريع نابعة من الآخر مكان المشاريع القومية والوطنية " فكل المشاريع المسماة نهضوية كانت تسعى لإعطاء تبرير لمشروعية السلطة وبإيحاء منها " [3].

كما نجد أن الفكر النهضوي العربي واجه مشكلة بنيوية، وقد أهمل المفكرين العرب هذا في مفاهيمهم وتصوراتهم لعدة قروء، يقول الجابري " الواقع أن أي تحليل

1 إدريس هاني، العرب والغرب – أي علاقة.. أي رهان –، مرجع سابق، ص 85.

2 محمد علي الكبسي، في النهضة والحداثة، سيراس للنشر، تونس، 1994، ص 36.

3 نفس المرجع، ص47.

لتاريخ الفكر العربي والثقافة العربية، سواءا كان من منظور تاريخي أو من منظور بنيوي سيظل ناقصا وستكون نتائجه مضللة إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته، ذلك لأن الإسلام التاريخي والواقعي كان في آن واحد دنيا ودولة "[1]، ولم يخفي الجابري الصراع الإيديولوجي الذي كان سببا أساسيا حيث يرى " أن الفكر الذي كان حاضرا في الصراع الإيديولوجي داخل الإسلام/الدولة، كان فكرا دينيا أو على الأقل في علاقة مباشرة مع الدين...بل إن العلاقة بين الفكر والسياسة داخل الإسلام/الدولة لم تكن تتحدد بسياسة الحاضر وحده كما هو الشأن في المجتمعات المعاصرة، بل كانت تتحدد أيضا بسياسة الماضي " [2].

وعليه كان كل جهد رواد النهضة متوجه في إطار واحد وهو صراعه مع الآخر وقد كان صراع له مستويان، مستوى يملأه الإضطهاد والظلم، و وجه يحمل الضعف والدونية أمام الآخر، حيث أن هذا الصراع لا يظهر جليا بشكل مباشر، بل هو عميق وخفي داخل الشخصية العربية والهوية الحضارية " لقد إختلف الأمر هنا قليلا في إكتشاف ذلك الآخر ووعيه، كان الرحالة العرب والمسلمون القدامى أقل شعورا بالدونية تجاه الآخر من رحالة القرن التاسع عشر، لم يخفوا إنبهارهم به، كما نلحظ ذلك عند البيروني مثلا، لكن هذا الإنبهار ما بلغ يوما حد الشعور بتفوق حضارته أو ثقافته على حضارة أو ثقافة المسلمين، ولا قادهم إلى الإعتقاد بوجوب إقتدائه وتقليده، أما رحالة القرن التاسع عشر، ومثقفوا هذه الفترة عموما فكانوا أكثر

1 محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة 1990، ص 60

2 نفس المرجع، ص 61.

شعورا بالنقص تجاهه، و أكثر إنبهارا بنموذجه الحضاري والثقافي،وأبعد في التعبير عن الحاجة إلى الخذ به من مباديء ووسائل كي ينتهض ويحصل له السبق والتفوق"[1]، لأن هذا الصراع الموجود بين الأنا والآخر هو صراع خفي يسيطر على كل جوانب الحياة، مما تسبب في خلق نوع من الركود الفكري لدى المثقفين العرب، حيث أصبحت أفكارهم مجرد تصورات ظرفية وحلول مؤقتة، هذا جعل فكر مفكري النهضة لا يرقى إلى مستوى تناول الإشكاليات الكبرى والأساسية وأهمها إشكالية العقل العربي الذي يعتبر الأداة التي تحلل وتفسر الواقع، يقول احميدة النيفر " كان الآخر في المجال الفكري والثقافي سؤالا محرجا، بل مساءلة معرفية فاضحة، مع ذلك ركزت النهضة على ضرورة مواجهة التحدي فقط، لم تفكر في الآخر، ولم تعالجه بإعتباره مرحلة تاريخية،بل فكرت به فحولته إلى سقف للحضارة وأعلى مرحلة من مراحلها...لذلك لم يخرج الآخر عن كونه هيمنة وإستتباع، فلم يدفع النهضة إلى أفق الحوار المتكافيء وما يتطلبه هذا الأفق من توسع معرفي ومنهجي...فلم تتمكن الذات من إستيعاب مفاهيم الآخر وقضاياه وإشكالياته"[2]، ورغم أنه قد تم نوع من التطور النوعي في الواقع العربي في جميع المجالات السياسية والإقتصادية والعسكرية إلا أن نسبة الوعي بقيت ضعيفة وضئيلة،ولعل هذا راجع إلى تلك المناهج والطرق التقليدية في التفكير والتي في الغالب تخضع لذلك المخيال الجمعي المشبع من خلال العادات والتقاليد،حيث يتغلب اللامنطقي على المنطقي والعرفاني على البرهاني، مما جعل العقل العربي تحت وطأت الجهل واللاوعي، لهذا يرى محمد عابد الجابري أن"هذه النظم المعرفية الثلاث–البيان،والعرفان،البرهان–

1 عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، مرجع سابق، ص 42.

2 احميدة النيفر ومحمد وقيدي، لماذا أخفقت النهضة العربية، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، سنة 2002، ص 54.

تعايشت في إطار من التداخل والتصادم داخل الثقافة العربية الإسلامية إبتداءا من عصر التدوين، وقد كرسها الصراع السياسي على إمتداد التاريخ الإسلامي بين الشيعة بمختلف فرقها التي كانت تعتمد النظام العرفاني...وبين أهل السنة من معتزلة وأشاعرة وغيرهم الذين اعتمدوا النظام البياني..مع الإستنجاد من حين لآخر بعناصر من النظام البرهاني"[1]، حسب الجابري فمثل هذا التفكير خلق نوع من الصراع المفاهيمي والتصوري جعل العقل عرضة لكثير من الأخطار" فما كان يتم في حقيقة الأمر..هو تكريس مقولات ومفاهيم وتصورات متناقضة متنافرة داخل ساحة ثقافية واحدة، مما أدى في النهاية إلى بنية عقلية مفتوحة مطاطة أخذت تفقد رقابتها الذاتية شيئا فشيئا مما جعلها في نهاية الأمر تتسع لكل التصورات والرؤى اللاعقلية وتمنحها تبرير بتأويل الجانب الغيبي في الدين تأويلا سحريا" [2].

وعليه نجد أن صدام الأنا بالأخر كان موجود في كل أطوار مسيرة النهضة العربية، لكنه لم يقدم أي دور إيجابي للنهضة فتكرار نفس الأسلوب والطريقة في التعامل مع الآخر أعطى نفس النتائج، وبالتالي كان الفكر النهضوي يدور في دائرة مفرغة يقوم بعملية نسخ لنفس المناهج المعرفية، هذا جعله مجرد فكر يفتقد القدرة على مواكبة سيرورة التطور المتسارعة، غير أن أبعد ما وصلت إليه إسترتيجيات الفكر النهضوي لم تتعدى كونها دفاعية وآنية في مواجهة الآخر "فلقد فشلت حركة النهضة العربية في تحقيق أهذافها، ولم تستطع تغيير الواقع تغيرا جذريا، ولا حتى تطويره أو تجديده...وبقيت المجتمعات العربية تواجه القضايا الأساسية المعيقة نفسها كما كانت قبل قرنيين والتغيير التلقائي الذي حصل بسبب تطور الإنسانية برمتها،

1 محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 59.

2 نفس المرجع، ص 60.

أعني دون تأثير جدي للفعالية العربية الذاتية، ولم تتجاوز منجزات النهضة إثارة إهتمام المجتمعات العربية بتحديث أنماط الحياة المادية..أما النهضة الحقيقية والشاملة فبقيت معضلاتها قائمة...واستمر تجاهل مفاهيمها الأساسية التي بقيت بعيدة عن المجتمع"[1].

إن جدلية الأنا والآخر قد سيطرت في أغلب مراحل التي مر بها عصر النهضة وعلى جميع مناحي مسيرته، ولكن يبدو أن هذا الصراع هو صراع لا طائل منه وغير مجدي وأصبح الفكر النهضوي يقوم بإعادة إنتاج ما سبق إنتاجه من قبل دون أي تجديد أو إبداع " إن الإشكال المفاهيمي يتلخص في أن كثيرا من المثقفين والمفكرين روجوا للنهضة على أنها ليست خروجا من حالة التخلف، ولكنها منازلة مع الآخر من موقع التخلف ذاته ومنازلة بالفضائل والمناقب والمكارم، إن الإنقلاب الصناعي حين وقع في أوروبا وبدأ بشكل ملفت للنظر في إنكلترا أولا ثم المانيا لم يكن يخاطب الآخر ولم يكن موجها للخارج، ولم يكن يهذف إلى إثبات " الأنا " من ذات الموقع، الأمر الذي مازال الكثيرون من العرب يبحثون عنها " [2].

طريقة التفكير هذه جعلت الفكر النهضوي يقع حبيس التقليد والكراهية للآخر،وقد اختلفت ردود الفعل حوله فهناك من كان رده عدم الإكتراث والتجاهل للأمر،وهناك من كان ينظر إلى الآخر على أنه خطرا على الهوية العربية الإسلامية وهذا خلق وعي يحمل مناعة عدائية لأي طرح يدعو إلى التواصل مع الآخر،فعملية الإنتقال نحو التقدم لا يمكن لها أن تتبع من خارج نطاق المجتمع، وعليه فعملية التواصل مع الآخر صنعها دوما ذلك الوعي النابع من بيئة المجتمع المغلقة

1 حسين العودات، النهضة والحداثة، مرجع سابق، ص 91 و92.

2 إبراهيم بدران، النهضة وصراع البقاء، مرجع سابق، ص 97.

والمحكومة بالتأخر التاريخي"فليس صحيحا أن الغرب" الآخر"هو– حصرا– الإستعمار والغزو والسيطرة وحب إمتلاك العالم، والتفوق والإستعلاء، والعنصرية، والعداء للدين وللإسلام بوجه خاص، كما ترد أوصافه في مفردات خطاب الأصالة، بل هو– أيضا– العلم هو فقط والعقل،الحرية،والمدنية، والتنظيم والإنتاج، في المقابل ليس الغرب هو فقط فلسفة الأنوار،والثورة الصناعية،ومباديء الثورة الفرنسية،والنظام السياسي الحديث القائم على الدستور والحريات..."[1]، لن يتمكن الأنا في عملية تواصله الثقافي مع الآخر وأمام الصدمة والذهول الذي عاشه من هول التقدم والتطور الذي وصل إليه الآخر إل القيام برد فعل لا إرادي ودون وعي،وهذا من خلال التقليد الأعمى الذي يقوم على تأثر وليس التأثير "فمن أسباب فشل حركة النهضة العربية موقف النهضويين الخاطيء والمتباين مما جرى في أوروبا، ومن أساليب الإفادة من النهضة الأوروبية، ومن حركة التنوير والتطور عامة، فمن جهة أولى إرتكب النهضويون خطأ رئيسا عندما قلد بعضهم الآخر الأوروبي تقليدا أعمى،وحاول التماهي مع فلسفته وأفكاره وتقاليده وقيمه دون الإهتمام بضرورة تفعيل الإمكانيات الذاتية وتحفيز الإبداع والإبتعاد عن التقليد، وعن الإنبهار بما حققه الأوروبيون،وبالتالي شل التفكير العربي والمحلي ومنعه من الإجتهاد كي يبدع ويستوعب ظروفه وصعوباته..."[2]،إن المثقافة هي عملية نابعة من جدلية التأثر والتأثير الذي يعطي للذات كمالها وتجددها، إذن ليس هناك إمكانية خلق حركة نهضوي والعقل العربي يمارس ثقافة التأثر دون التأثير، فنتحول إلى مجرد مقليدين ناسخين وبالخصوص إذا اقتصر هذا على الأمور الغير أساسية والهامشية.

1 عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، مرجع سابق، ص49.

2حسين العودات، النهضة والحداثة، مرجع سابق، ص 94.

هناك الكثير من التساؤلات للخطاب النهضوي حاول الإجابة من خلالها حول سر التفوق الحضارة الغربية في مقابل التأخر للمجتمعات العربية الإسلامية والتي عجز في أغلبها عن الوصول لجواب يشفي عطشه، " فتحت وطأة الضغوط السياسية والإجتماعية وطبيعة الثقافة السائدة في الأقطار العربية، وأسلوب التفكير في العقلية العربية ساد الاعتقاد بأن المشروع النهضوي هو مشروع قد تم يوما ما، وليس هو بالمشروع الحديث بالضرورة "[1]، فمثلا نجد أن محمد عبده عندما طرح هذا السؤال لم يقم بالإجابة عنه إلا من خلال طرحه لثنائية الأصالة والمعاصرة وتناظر ثنائية الأنا والآخر،حيث يسيطر الآخر على هذه الحداثة وفي طريقة تقسيمها على العالم،وقد فقد العقل العربي في العصر النهضوي تلك التساؤلات الأنطولوجية لمفهوم الحداثة، وهذا راجع لكونه كان تحت سيطرت الإستعمار، بالإضافة إلى تحكم الغرب في المصطلح،وأمام هذه المعوقات كان من غير الممكن صنع عقل حداثي يقوم بإنتاج أفكار جديدة، فعلى العقل أن يقوم بأنتاج أفكاره الخاصة به بعيد أن الإتكالية على أفكار الآخر، ويحاول خلق أفكاره قبل اللجوء لأفكار الغير، وكذلك تخليص العقل من أن يبقى رهين التبعية لماضيه وتراثه وحالة النفور من الآخر،والعيش في هوس وريبة منه، صنعت هذه حواجز منعته من القيام بتواصل صحي مع الآخر، فزاد هذا من توسع بؤرة الإنفصال بينهما، يرى الجابري أن نظرتنا هذه مصابة بالقصور إذ يقول أننا " ننظر إلى الإستعمار من جانبه العملي فقط،أي بوصفه توسعا عسكريا وهيمنة اقتصادية وسياسية وثقافية.. لا نعرف من الإستعمار إلا ما

1 إبراهيم بدران، النهضة وصراع البقاء، مرجع سابق، ص 103.

يمكن وصفه بالإستعمار المطبق أما النظام الفكري الذي أسس في أوروبا..فنحن في الغالب إما نجهله وإما نتغاضى عنه" [1].

لأننا متأخرون عن الآخر نقوم بالتقليد لأنه الحل الأسرع والأسهل، فعملية التقليد كانت أمام تلك الدهشة في تطور الآخر وشساعة الهوة بيننا وبينهم، فكان التقليد خيار بدون مقابل " وقد سبب غياب حركة النهضة وبطء تقدم هذه الحركة وعدم إنطلاقها من إمكانيات الداخل، إنبهار بالمنجز الحضاري الأوروبي من جهة، وألغى المبادرات المحلية من جهة أخرى، وحول العقل والتفكير والحماسة للعمل العام إلى لاهث وراء المنجزات الأوروبية ومقلد لها...وقد شجع هذا الإستيلاب بعض النخب التي كانت مفتونة بالمنجزات الأوروبية على أن تكتفي بتقليدها ونقلها...ثم تغلغلت الثقافة والعادات الغربية في المجتمعات العربية "[2]، هذا يدفع الأنا إلى الذهاب أعمق في طريق التقليد، فيذوب الأنا في الآخر دون وعي منه، مما ينعكس سلبا على الحركة النهضوية وطريقة تطورها، إن صدمتنا بالغرب مع بداية القرن التاسع عشر جعلت من أوروبا المثال الرئيسي الذي يدفع للمقارنة بين الوضعيين، حيث أنه لم يكن الهدف هو الوقوف على أسباب تفوقهم وأسباب إخفاقنا بقدر ما كان تعظيما للآخر وانبهارا به، أو سب ولعن للمعتقدات وأفكار العامية، وعليه ظهر تياريين لكل منهما أهدافه : تيار بالغ في تعظيم الآخر لدرجة الشعور بالنقص والدونية، وتيار انحاز إلى التحصن بتراثه، والرجوع إلى الماضي والتموقع بداخله، أمام هذه الردود المتناقضة مرة ضد الآخر ومرة أخرى مؤيدة له، هذا أخر ظهور فكر نقدي مبني على الموضوعية.

1 محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي ، مرجع سابق، ص 21.

2 حسين العودات، النهضة والحداثة، مرجع سابق، ص 95 و96.

لعلى أهم شيء إهتم له الفكر النهضوي أمام ذلك الإنبهار بعد تواصله مع أوروبا هي ثنائية الغرب والشرق فحسب ناصيف نصار" أن النهضة العربية الأولى كانت محكومة بثنائية الشرق والغرب، وكانت في إرادتها العميقة محاولة لتجاوز هذه الثنائية، فإننا نفهم بسهولة كيف أن النهضة العربية الثانية ستكون في إرادتها العميقة محاولة لتجاوز ثنائية التراث والمعاصرة التي تسود الحياة، فكرا وسلوكا منذ بداية السبعينات"[1]، فكانت أوروبا أحسن نموذج الذي جعله الأنا حالة مقارنة لنفسه، ولم تكن تتعدى هذه مقارنة سوى بين مظاهر التقدم عندهم والتخلف عندنا، وهذا لم يكن القصد منه بحث وتقصي في أسباب حالة كلاهما بقدر ما كان مجرد التعدي على المعتقدات وأفكار المجتمع العامية وفي نفس الوقت تعظيم للآخر، يرى طه عبد الرحمن أن " المقلد أصبح يعاني بؤس فكري غير مسبوق، ليس غريبا أن ينساق إلى إسقاط هذا البؤس على تراث الأمة، ماحيا من أفقه تفكيره وجود ثراء أخلاقي وروحي فيه بل إنه لم يتردد في إنكار إمكان وجود مثل هذا الثراء في ثقافة الأمة "[2].

لقد أصبحت عقدة الدونية عند الأنا وصدمته أمام تفوق الآخر، جعلت الوعي العربي يقوم بالتقليد دون أي تقصي أو تمييز، وفي المقابل نرى تيار آخر معاكس تماما لهذا حيث انتهج سياسة رد الفعل العنيف والمتمثل في الرفض والتعالي عن كل ما يصدر عن الآخر وبالتالي الإختباء العودة إلى الماضي والتراث كطوق نجاة للأنا، يؤكد طه عبد الرحمن على "أن بؤس المقلد الحداثي بؤسان: بؤس ورثه

1 ناصيف نصار، النهضة العربية الثانية وتحدي الحرية، ضمن كتاب النهضة العربية الثانية تحديات وآفاق، تحرير وتقديم غسان إسماعيل عبد الخالق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، سنة 2000، ص 142.

2 طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية (النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2014، ص 155.

عن الدهراني وبؤس كسبته يده، إذ اختار العبودية الفكرية التي ألزمته بطقوسية مخصوصة، فاجتمع له الأسوآن : بؤس الأصل وبؤس النقل..إذ يقنط أيما قنوط من الخروج من بؤسه المزدوج ساقطا في التعبد لفكر غيره من أرباب الحداثة الدهرانيين"[1]، وأمام هذا التجاذب في الأحكام المسبقة مرة ضد الآخر، ومرة ضد الذات لم يستطع الفكر النهضوي أن يصنع لنفسه فكر نقديا يبني من خلاله توجه خاص به " لقد بالغة الفئة المدهوشة بالحضارة الأوروبية في رغبتها في العمل على التماهي مع هذه الحضارة وتقليدها دون تبصر،واعتبارها المثل الأعلى والطريق الوحيدة للخلاص،والأسلوب الأفضل للتطور،ولم تخش طمس الهوية العربية أو تجاهل القيم والتقاليد العربية الإسلامية " [2]،فعوض ايجاد حلول مناسبة لخلق نهضة مبدعة داخلية راحت تبرر أساليب وصور السياسات المنتهجة في بلدانها " فبدل أن تؤدي دور فعالا في بناء النهضة تسببت بردود فعل وحذر وعدم قبول من فئات عديدة من المجتمع بها... وأعطت بعضها المبررات لترفض أفكار النهضة أو ترفض التغيير وتنادي بالتحديد والتطوير وتزين طريق المصالحة مع النظام القائم والتقاليد والقيم المعمول بها، وتحاشي الإصلاح الجدي والنهضة الحقيقية " [3].

إن السؤال الرئيسي في الفكر النهضوي هو لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب؟

لم يتم الإجابة عن هذا السؤال إلى يومنا هذا " بدأ الشعور بالتأخر العربي مبكرا، فقد بدأ أن سؤال لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ يشكل التعبير الأوضح

---

1 طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية (النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين)،مصدر سابق،ص173.

2 حسين العودات، النهضة والحداثة، مرجع سابق، ص 97.

3 نفس المرجع ، ص 97.

والأصرح عن هذا الشعور،ولو أن صياغة هذا السؤال جاءت متأخرة مع شكيب أرسلان في حين أن الطهطاوي والتونسي كانا أسبق في صياغة سؤال النهضة، ولكن وفق صيغته الخاصة بالظروف السياسية والإجتماعية التي مر بها،والتي اختلفت فيما بعد مع أرسلان "[1]،كما أن سيطرت الثنائيات المتناظرة على الفكر كالأصالة والمعاصرة والأنا والآخر،جعل الأنا تحت حكم الأصالة، أما الآخر فكان تحت سيطرت الحداثة، فأصبح الفكر النهضوي لا يعتمد الموضوعية في التأسيس لمفهوم الحداثة، وهذا يجعل الوعي العربي كما قلنا سابقا فاقدا لعقل حداثي، تاركا المجال لأفكار غير منطقية مبنية على التقاليد والعادات الإجتماعية، وبما أن العقل لا ينتجها يبقى تطورها وتقدمها سطحيا إن لم يكن وهميا، يرى طه عبد الرحمن "أنه يجب تجيد العقل بدل من إعادة البناء أو التشكيل، إذ العقل في نظره يبدأ من العقل المجرد الذي هو عبارة عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجود شيء ما معتقدا في صدق هذا الفعل ومستندا في هذا التصديق إلى دليل معين، ويليه "العقل المسدد" الذي هو عبارة عن الفعل الذي ينبغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة متوسلا في ذلك إقامة الأعمال التي فرضها الشرع، وبناء على ذلك فعلى العقل المسدد أن يتصف بالموافقة للشرع واجتلاب المصلحة ثم الدخول في الإشتغال"[2].

إن مفهوم الحداثة لم يتم تقديمه بصورة صحيحة، وهذا راجع لغياب طرح مفهوم العقل في الفكر النهضوي فهو فقط من يكون أكثر فكرية منها، إذ يمكنه أن

1 رضوان زيادة، إيديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 70.

2 طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1997، ص 67.

يفرق بين صالح الأفكار وما يجب تركه منها، فالفكر النهضوي كان يعتمد في الغالب على العقل العام لا العقل الحداثي،هو اعتماد العقل العام لا العقل الحداثي، الذي تكون وظيفته هو الانتقاء والبحث عما هو خير ونافع لحركة التقدم والتطور "فبين إعادة تشكيل العقل العربي وتجديده تخفي الإيديولوجيا الإسلامية رغبتها في صياغة العقل وفق رؤيتها ورسم معطياته وملامحه ليكون متوافقا مع منهجه، وهذا ما يحجب عن العقل ممارسة دوره النقدي لحصره في حقل الإنتاج والتوكيد المعرفي ضمن دائرة الأيديولوجيا نفسها،وإذا كانت هذه الغاية تعد بحد ذاتها ممارسة عقلانية مطلوبة إلا أنها تجعل من العقل أداة صراعية مع الآخر وتراهن عليه من حيث هي توظفه توظيفا يحجبه ويمنعه من أداء دوره النقدي وحسه الإبداعي الذي هو غاية دوره وخلاصة وجوده "[1].

إن المتابع لحركية تطور الفكر النهضوي يلاحظ يرى أنه اصطبغ بمواصفات إيديولوجية، فقد حرص فقط على إيجاد حلول آنية وظرفية للمشاكل التي كان يتخبط فيها، أهمها كان الإستعمار ثم ما جاء من ظروف بعد الإستقلال ومحاولة تأسيس دولة حديثة،فيقوم بستوراد الحلول السريعة والجاهزة لعملية التأسيس، فكانت هذه الحركية مع الآخر ليس من صنع الأنا وإبتكاره، بل هو عملية نسخ لم تلقاه من الآخر،فمن أجل التأسيس لإنتاج فكري على الأنا أن يتعرف على ذاته أولا وبمكونات بنيته العقلية وأسسها "... لمن لا يرون للنهوض جديدا ولا يعثرون في التقدم وابتكارا وإبداعا...إن كل مشروع لتجاوز التخلف والإنطلاق نحو النهوض والتقدم هو خلق إبداعي جديد على غير منوال،لأن المشروع لا يتحقق إلا بتآلف

1 رضوان زيادة، إيديولوجيا النهضة، مرجع سابق، ص 90.

الركائز العامة مع الركائز البيئية والإجتماعية والركائز التكميلية، لتكون في مجملها منظومة فاعلة ومنتجة ومحركة ومتحركة إلى الأمام فتقع النهضة " [1].

أمام عمليات النقل للحلول الجاهزة لمشاكل مجتمعاتنا ومحاولة نسخ للطابع الغربي في كامل صوره ومظاهره، عجز الفكر النهضوي أن يؤسس لنفسه نموذجا خاص به نابع من مناهجه وإبداعه، مما فوت عليه معرفة ذاته ومحاولة تحريرها من تبعيتها،ومن أجل هذا وجب اتباع طريقين في النقد، نقد للعقل من خلال إعادة تأسيس مفاهيم جديدة والتي تحتاجها المجتمعات العربية في اشتغالها اليومي، ونقد ديني من أجل تصحيح المفاهيم الخاطئة للدين وتعميق ركائز العقيدة الصحيحة بعيدا عن شوائب السياسي والفقيه،اللذان كان لهما دور كبير في أدلجة وتقنين الدين بما يوافق هواهما، " فقد تكمن الطبيعة الحقيقية للفكر النقدي المجمع على استحسانه وتقديره، فليس النقد هو الإشتغال بإبطال آراء الخصوم بأي طريق كان.. وليس هو التعرض لآراء الخصوم مع حرمانهم من حق الرد عليه "[2]، فعملية النقد هذه تمكن العقل من التحرر من الإنبهار الذي يعاني منه اتجاه الحضارة الغربية فيسعى لتقليدها تقليدا أعمى غير واعي، كما تمكن العقل من التحرر كذلك من تلك القيود الماضوية التي تخلق عقدة فكرة المؤامرة من طرف الآخر فتحد من قدرتنا على التواصل معه،غير أن الفكر النهضوي لم يتمكن من القدرة على تحقيق النجاح عبر هذا في خلق أرضية مفاهيمية تمكنه من صنع تصور كامل لطبيعة مجتمعه، فكانت النتيجة فكرا مضطرب تسيطر عليه الأهواء والشعارات والأوهام تكون حينا من

1 إبراهيم بدران، النهضة وصراع البقاء – من مأزق التخلف إلى أفاق التقدم –، مرجع سابق، ص107.

2 حمو النقاري، منطق تدبير الإختلاف (من خلال أعمال طه عبد الرحمن)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2014، ص 49.

تصوراتنا الخاصة وحينا آخر بتحريض من الآخر، وبين هذا وهذا يبقى عقلنا حبيس التبعية والتقليد " إنالمقلد في تعظيمه لمفكري الحداثة ولآرائهم بلغ حد العبودية لهم، ولا أدعي للطقوسية من مثل هذه العبودية للإنسان، فلا يزيد عن كونه اجترار لآراء الآخر وجمودا على ظاهرها من غير اختبار صحتها " [1].

إن ضعف الأنا وعجزها في مقابل قوة الآخر وتفوقه لم يسمح بأن يكون العقل هو المحور الرئيسي الذي يدور حوله تساؤلات الأنا فتجاهل إشكالية العقل العربي والإسلامي، " فاللذين جعلوا الهدف الأول من النهضة هو النهوض لمقاومة الهجوم الأوروبي، العسكري منه والسياسي والإقتصادي والثقافي، قد التجأوا إلى التراث بوصفه وسيلة تعبئة وتجنيد، ولذلك اقتصروا على مخاطبة وجدان الناس وتحريك المخيال الإجتماعي" [2]، بل أنه لم يكلف نفسه عناء حتى البحث في العقل الغربي والآليات التي مكنته من الوصول إلى هذا الحد من التفوق، والإكتفاء بصنع الثنائيات والتي لم ترقى به إلى مستوى التقدم ولا حتى حل بعض الإشكالات التي تواجهه ولم تتجاوز هذه الثنائيات سوى يتعدى هذا مجرد تضاد لا يقدم أي منفعة للفكر، و هذا التضاد لن تكون له من نتيجة سوى أخذنا في إتجاهين :

أولها هو الخضوع للآخر القوي والإنسياق معه إلى حد الذوبان فيه فقد "عبر المثقفون التنويريون عن إيمانهم العميق بضرورة إنفتاح العرب والمسلمين على الغرب بوصفه مركزا للتمدن الإنساني في العصر الحديث أن الأمة التي لا تسير في تيار

1 طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 162.

2 محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، مرجع سابق، ص 67

عصرها، بل تقف جامدة على قدميها، لا ينتظرها العالم في مسيرة إلى الأمام بل يتركها مضيعة لا تتجدد فيها قوى الحياة " [1].

وثانيها هو معارضة هذا الآخر ورفض جميع ما جاء به والذي يعني الرجوع إلى الماضي والتحصن بالتراث القديم، مما يوصلنا إلى تضييع اللحظة الراهنة، وهذا يضيع العقل القدرة في تكوين ذاته بعيدا عن تراثه لقد ندد أديب إسحاق "بالتدخل الإستعماري الأوروبي في شؤون البلدان الشرقية والذي يحصل عادة بذريعة حمل التمدن إليها، بينما هو في الواقع يديم التخلف ويؤبد الإستبداد فيها...فقد اتفقوا على الإعتقاد بإنحطاط الشرقيين عنهم في رتبة الوجود، وتآلفوا على السعي في إذلال شأنهم وخفض مكانهم... ويصرفون عنايتهم إلى إستخدامه واستبعاده ومحو استقلاله وفتح بلاده، فإن اختلفوا فعلى تقسيم الغنيمة بين الفاتحين لا على وجوب الغارة التمدينية على القوم المتوحشين" [2].

إذن من الصعب علينا أن نتكلم عن صدمة الحداثة في عصر النهضة التي بلغت أوجها من ناحية الوعي ولكنها لم تقدر حتى أن تجد حلا لإشكالية العقل والحفر في بنيته الفكرية وكيف نتحكم في أنظمته، فكل ما قامت به هو أنها اعتمدت عليه كأداة لتبنى بعض الأفكار والإيديولوجيات أو معارضتها ورفضها، غير أنه لم يكن نقدا حقيقيا وموضوعيا، لم يستطع الفكر النهضوي أن يرتقي لأبعد من هذا المستوى، كما لم يقدر نظامه المعرفي أن يتبنى أفكار معينة أو رفضها "... نقف

1 ماهر شريف، رهانات النهضة في الفكر العربي، دار المدى للثقافة والنشر،دمشق، الطبعة الأولى، سنة 2000، ص 56.

2 أديب إسحاق، الدرر، جمعها وإختارها جرجس ميخائيل النحاس، مطبعة جريدة المحروسة، الإسكندرية، سنة 1886، ص 81 و82.

على طبيعة هذه الخاصية في سياق التحليل والتركيب والترتيب والبناء، والملامح العامة لهذه الطبيعة في البحث، واضحة تماما في ثلاثية نقد العقل العربي، التكوين، البنية، والمجال السياسي، حيث يستثمر الباحث كثيرا من المعطيات، اعتمادا على جهاز منهجي منفتح على مفاهيم وآليات استدلالية متنوعة بهدف بناء أطروحته وصياغة أبعادها المختلفة " [1]، فالحداثة ليست هي الأفكار في حد ذاتها بل هي مجرد آلة تنتج الأفكار، وهذا ما لم يستطع الفكر النهضوي إنتاجه من خلال أفكاره الإيديولوجية المتتالية.

إن الظروف الصعبة التي مرت بها المجتمعات العربية، بالإضافة إلى عدم قدرة الفكر العربي على ضبط وترتيب أولوياته، وكذا الإقتباسات المتنوعة والمناهج المتعددة دون فهم أو إدراك بضرورتها المعرفية وفعاليتها في المجال المراد استخدامها فيه، مما قطع الطريق أمام الفكر النهضوي للوصول إلى لحظة التنوير التي وصل إليها الفكر الغربي بعد نهضته والتي تجسدت في عصر الأنوار، ولعل الأمر يرجع لعدم تخلص الفكر النهضوي من خطاباته التي إما تكرس التبعية المطلقة أو المقاطعة الرديكالية، فالخطير في الأمر لا يكمن في أن الفكر النهضوي قد أضاع تلك اللحظة التنويرية بل في كونه لا يعي أنه فقدها وفقد فرصتها، لأنه فقد القدرة على التفكير الشمولي بالإضافة إلى التفكير الإجتماعي.

إن محاولة الأنا التقوقع والتحصن بالماضي هي حالة خوف ورهاب من الآخر إذ يرى عبد الإله بلقزيز أنه يجب أن نتخلص من رهاب الآخر فإنه" ليس صحيحا أن الغرب الآخر هو حصرا الإستعمار،والغزو، والسيطرة، وجب إمتلاك

1 كمال عبد الطيف، الحداثة والتاريخ – حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي –، دار إفريقيا الشرق، بيروت، د.ط، سنة 1999، ص 78.

العالم، و التفوق، والإستعلاء والعنصرية، والعداء للدين وللإسلام بوجه الخصوص، كما ترد أوصافه في مفرادات خطاب الأصالة بل هو أيضا العلم والعقل، والحرية، والمدنية، والتنظيم، والإنتاج " [1]،وعملية التبشير بأفكار الآخر ما هي إلا حالة الشعور بالدونية أمامه، وهذا نتيجة الإستراتيجية الدفاعية التي اتخذها العقل العربي في مواجهة ضعفه مع الآخر "فالذات إذا لا تحدد نفسها إلا من خلال تعين الآخر وتمايزها عنه، إنها ما تبرح تؤكد إختلافها ونرجيسيتها، وهي إذ تعمد إلى نفي هذا الآخر، فليس لشيء إلا لتأكيد نفسها وإشعارها دوما بوجودها، إنها معادلة معقدة لا تختصرها عبارة سارتر الشهيرة – الجحيم هم الآخرون– بقدر ما تضيء الكثير من جوانبها عندما تؤكد عنصرية الذات دوما وتمركزها أمام إجتياح الآخر وهجومه"[2].

و أمام هذا كان لابد من خلق موقفا أكثر وسطية وتوازن مع الآخر، يتعدى فكرة الرفض المتعصب وفي ذات الحال يتحاشى أن يذوب الأنا في حالة الذهول بالآخر، فعليه أن يكون أكثر من هذا إذ يجب أن يكون أكثر وعيا بقراءة كل من الأنا بمعارفه الماضية والآخر بمذاهبه ومناهجه، بحيث يستطيع هذا الوعي أن ينحصر متطلباته ووحاجاته المعيشية في الحاضر معتمدا على معارف الآخر، أمينا لماضيه، فأي تطور حضاري قابل للتحقيق إذا تم التوفيق بين ماضي تم فهمه وإستيعاب معارفه وبين منجز الآخر من مناهج علمية وتطور علمي بإنفتاح واعي وتجاوب عقلاني؟.

إن الموقف الداعي إلى رفض الآخر هو موقف غير منطقي ولا واقعي، ذلك لما له من سلبية على المجتمع،حيث يدفع إلى الإنغلاق على الذات والتقوقع الذي

1 عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، مرجع سابق، ص 49.

2 رضوان زيادة، أيديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 61.

بدوره يصنع في النفس الركود المتبوع بالجهل والتخلف،في المقابل يأخذنا الإنفتاح على الآخر لإكتشاف الحقيقة والذات في نفس الوقت، لأنه غير ممكن أن نعرف الذات إلا من خلال الآخر ليكملنا، فهذا الآخر ليسكله شر كما ليسكله خير فإذا كان هو الغرب الذي يقابل الشرق، وهو الصليبي الذي يقابل الإسلام...فهو المدنية المتحضرة وهو فكر الأنوار ومباديء الثورة الفرنسية والعقل والعلم والقوة والتنظيم، وهو الصناعة والإنتاج،وهو الحرية والتسامح، إنه العالم المثالي الذي ينبغي أن يقتدى به..[1].

لقد تعددت أساليب الإصلاح في الدول العربية على اختلافها فكل دولة من هذه الدول لها خاصية معينة ومستوى معين للإصلاح، بالرغم من أن هذا الإصلاح يطغى عليه الجانب الديني وإن كان المنهج العقلي أسلوب منهجه، فقد عمل النهضويون على التوفيق بين الدين والعقل بشرط الإبتعاد عن المذهبية حتى يكون هناك نوع من التكامل في التفكير والمنهج،وقد هدف رواد النهضة إلى تحرير العقل العربي من تخلفه وجهله وبأسه ليصل إلى مستوى راقي من العلم والتطور، أي أنهم باركوا أن ينخرطوا في مسيرة التطور والتقدم تحت غطاء المنهج العقلي الذي لا يخرج عن الإيمان ولقد كان الهذف المشترك لجميع تيارات الفكر النهضوي هو" الدعوة إلى الإنفتاح على العالم والإقتباس المشروط عن الغرب...وتبني مباديء الحرية والمساواة والعدل وسلطان القانون،والإقتناع بأن الإصلاح أو التغيير أو التحديث كوسيلة لبلوغ النهضة، يجب أنيتم عن طريق التدرج لا عن طريق الطفرة، و أن لا يكون له صفة مجتمعية شاملة بحيث يشمل النظام السياسي وأوضاع المرأة

1 عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، مرجع سابق، ص 48 و49.

وقضايا اللغة والتربية والتعليم وطرائق حياة الناس وأخلاقهم..."[1]، وقد كانت لهم القدرة على الإنفتاح والتواصل الإيجابي وليس الإنفتاح اللاعقلاني الإنبهاري، حيث إستفادوا من لب الحضارة الغربية لا قشورها فنجدهم في زياراتهم إلى أوروبا كانوا لا ينبهرون بالتفهات ولا الكمليات بل كانوا يزرون المتاحف والمسارح والمكتبات.

1 ماهر شريف، رهانات النهضة في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 20 و21.

المبحث الثالث: الهويـة العربية وسياسات الإختلاف (صدام رؤيتين)

التعريف اللغوي :

تستعمل كلمة الهوية من حيث الدلالة اللغوية في الأدبيات المعاصرة لأداء معنى الكلمة الفرنسية identité التي تعبر عن خاصية المطابقة أي مطابقة الشيء لنفسه أو مطابقته لمثله[1]،جاء معنى مفهوم الهوية في معجم العلوم الاجتماعية على "أنها تحديد المميزات الشخصية للفرد من خلال مقارنة حالته بالخصائص الإجتماعية العامة" [2].

أما في الموسوعات الحديثة فنجد معناها قد تغير فهي ما يحمل من صفات جوهرية، وهي " مقولة تعبر عن تساوي وتماثل موضوع أو ظاهرة ما مع ذاته،أو تساوي موضوعات عديدة مع بعضها،فالموضوعات أ وب يكونان متطابقين من حيث الهوية إذا وفقط إذا كانت كل الصفات والعلاقات التي تميز أ مميزة أيضا للموضوع ب والعكس بالعكس"[3]، وكذلك تعني الهوية لغويا " أن يكون الشيء هو هو وليس غيره،وهو قائم على التطابق أو الإتساق في المنطق"[4].

أما في المعجم الفلسفي فالهوية "تعني أن ما في الشيء هو باعتبار تحققه يسمى حقيقة وذاتا، وباعتبار تشخصه يسمى هوية، وإذا أخذ أعم من هذا الإعتبار

---

1 Jerwan sabek , Dictinnair El trilitngue , anglais , français , arbe , maison sabek , paris , p 556.

2 فريدريك معتوق، معجم العلوم الاجتماعية، مراجعة محمد دبس، بيروت، أكاديميا، الطبعة الأولى، سنة 1998، ص190.

3 م. روزنتال، ب يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطباعة، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة 1981، ص 564 و565.

4 حسن حنفي، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة 2012، ص 10.

يسمى ماهية "[1]،وقد تسبب استعمال لفظ الهوية في خلط والتباس فكريين منتشرين، فغالبا ما تفهم الهوية فهما مطلقا معزولا عن كل الظروف أو الشروط القائمة، وكأن الهوية تعني أن من الواجب على عرب اليوم أن يضاهوا عرب الأمس وأن يتميزوا عن الغير،وبخاصة عن الغربيين، ويفترض كل ذلك عدم الإقتباس من ذلك الغير حتى الأمور الصالحة والمفيدة وبدعوى أنها معارضة لما يطمح إليه العرب من تميز ومغايرة، إن لم نقل من تفوق، وكلما قل الإقتباس من الخارج والتفاعل معه، تقوت حظوظ المحافظة على التشكيلة الاجتماعية وعلى نفوذ النخبة التقليدية فيها هذا رغم استيراد منتجات استهلاكية ترفيهية لا تمس في المثل والرموز [2].

ومصطلح الهوية لفظ تراثي قديم، موجود في كتب المصطلحات مثل كتاب التعريفات للجرجاني، و معناه أن يكون الشيء هو هو، و ليس له مقابل مما يدل على ثبات الهوية،وهو موجود أيضا في المعاجم والقواميس الغربية في مصطلح identité، وidentity وأحيانا في مصطلح " الإنية " المشتق من " أنا " ipséité وipseity، بنفس المعنى يستعمله الفارابي في كتاب الحروف... كما تعني الهوية الشخصية أو التحقق منها في تحقيق الشخصيةpièce d'identité أي مطابقة الشيء لنفسه، فالهوية تتعلق بالشخصية وبالعدد وبالتفرد وبالكيف كما تقول المعاجم... [3].

التعريف الإصطلاحي :

إن أهم ما يميز مفهوم الهوية هو كونه مصطلح لم يكن معروف من قبل في الثقافة العربية الإسلامية، ولم يعرف العرب هذا المصطلح إلا حديثا، "فموضوع

1 جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، سنة 1982، ص 529 و530.

2 عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، مرجع سابق، ص 200.

3 حسن حنفي، الهوية، مرجع سابق، ص 17.

الهوية أو مايعرف بالخصوصية الثقافية وما يمكن أن تثيره من التباس في علاقتها بظاهرة العولمة، من أكثر المواضيع تداولا في الدوائر الثقافية الغربية وقد بدأ يبحث له عن موطيء قدم في ساحتنا الثقافية العربية منذ نهاية العشرية الأخيرة من القرن الماضي "[1].

إن مبدأ الهوية من المباديء العقلية الأولى في الفلسفة- حسب برهان غليون – وهو يعني أن الشيء هو نفسه وليس غيره ومنه تشتق جميع المباديء الفلسفية الأخرى مثل مبدأ التناقض، الذي يعني أن الشيء لا يمكن أن يكون موجودا ومعدوما معا،...إذ لو كان الشيء الذي نتحدث عنه ليس هوية ثابتة، أي لا يطابق نفسه في كل وقت لما أمكنت معرفته، ولو كان من الممكن للشيء أن يكون غيره في الوقت نفسه أو صحّاو خطأ لبطل كل تفكير [2].

إن أزمة الهوية هي التعبير عن ضرورة مراجعة الذاتية وإعادة تقييم الذات وقدراتها وإمكاناتها وأهدافها، وتحديد ما إذا كانت تحتاج كي تستمر كفاعل تاريخي إلى الحفاظ على نفس الأهداف والإستراتيجيات أم أنها تحتاج إلى تبديلها وتغييرها..والمسألة الأساسية في المشكلة ليست في نظري الدخول في العالم أو القبول بوحدته،إذ لا مهرب لأي شعب من ذلك سواء حصل بالقوة أو بالإرادة، ولكن هي مسألة الفاعلية في هذا العالم [3]، يتغير إحساسنا بالهوية كلما ابتعدنا عن أماكن التي تربطنا بها " وإذا كان تحديد الهوية بالنسبة للمقيم في وطنه الأم يأتي عفوياً

1 نصر الدين بن غنيسة، عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة، منشورات الضفاف بيروت ومنشورات الإختلاف الجزائر، الطبعة الأولى، سنة 2012، ص 15.

2 برهان غليون، أزمة الهوية، ضمن كتاب : تساؤلات حول الهوية العربية، دار بدايات، د.طبعة، سنة 2008، ص 97.

3 نفس المرجع، ص 107.

وتلقائياً– وان لم يكن كذلك في حالتنا نحن العرب - فإن تحديد الهوية بالنسبة للمقيم في وطنه الثاني – والمقصود هنا الوطن الجديد– يبدو محفوفاً بالإشكاليات والصعوبات ويحتاج الى العديد من الدراسات والإجتهادات" [1]، فالهوية يتم صقلها وتكونها بواسطة التفاعلات المختلفة بين الفرد وباقي أفراد مجتمعه ،وتبقى كيفية تحديده لهذه الهوية " إن الإجابة على هذا السؤال،أو لنقل التفاعل معه، يحدد درجة كبيرة كافة النشاطات الرئيسية في حياة الفرد والعائلة والجماعة ..بدءاً من الجوانب الإقتصادية مرورا بالقضايا الثقافية وصولا إلى العمل السياسي ..بمعنى أن تحديد الإنسان لهويته وهوية الجماعة التي ينتمي إليها .. أي لوجوده نفسه، يحدد في نهاية المطاف طبيعة قراراته في الكثير من مناحي الحياة الاجتماعية "[2].

فالهوية كما يشير حسن حنفي موضوع فلسفي بالأصالة، عالجه الفلاسفة المثاليون والوجوديون على السواء، المثاليون متيافيزيقيا، وحولوه إلى قانون، قانون الهوية، والوجوديون نفسيا منعا لإنقسام الذات على نفسها ومن ثم إنكار الوجود الإنساني، وقد يصبح عند بعض الفلاسفة القانون الأول في الفكر وفي الوجود مثل " فيتشه "، والغيرية ليست قانونا مستقلا بذاته مغايرا، بل هو نفي للهوية " اللاأنا "، ويكون القانون الجدلي الموضوع :الأنا، نقيض الموضوع : اللاأنا، مركب الموضوع " الأنا المطلق "[3] .

1 علي حمدان، إشكالية الهوية والإنتماء، المركز الأسترالي العربي للدراسات السياسية، سيدني – أستراليا، الطبعة الأولى، جانفي 2005، ص 10.

2 نفس المرجع ، ص 10.

3 حسن حنفي، الهوية، مرجع سابق، ص 9.

أما محمود أمين العالم فله وجهة نظر أخرى فيرى" أن الهوية الإنسانية عامة في تحققاتها وتنوعاتها المختلفة ليست أقنوما ثابتا نهائيا،إنما هي هوية متغيرة متطورة مجتمعيا وتاريخيا،بتغير وتطور المجتمعات والأوضاع والأحوال والخبرات، وتنامي أشكال الوعي والثقافات والمنجزات والإرادات والقدرات والمصالح المختلفة، وتجميد هذه الهوية الإنسانية في تحققاتها المختلفة في التاريخ وتحويلها إلى نسق أو أنساق ثابتة هو تهميش للهوية بل طمسها موضوعيا وإنسانيا،بل تجميد للمجتمع والتاريخ معا "[1].

تسبب استعمال لفظ الهوية –حسب عبد الله العروي– في خلط والتباس فكريين منتشرين، فغالبا ما تفهم الهوية فهما مطلقا معزولا عن كل الظروف أو الشروط القائمة وكأن الهوية تعني أن من الواجب على عرب اليوم أن يضاهوا عرب الأمس وأن يتميزوا عن الغير،وبخاصة عن الغربيين،ويفترض كل ذلك عدم الاقتباس من ذلك الغير حتى الأمور الصالحة والمفيدة وبدعوى أنها معارضة لما يطمح إليه العرب من تميز ومغايرة،إن لم نقل من تفوق،وكلما قل الاقتباس من الخارج والتفاعل معه،تقوت حظوظ المحافظة على التشكيلة الاجتماعية وعلى نفوذ النخبة التقليدية فيها هذا رغم استيراد منتجات استهلاكية ترفيهية لا تمس في المثل والرموز [2].

أما الهوية في تصور الحضارة العربية الإسلامية :فإنها مأخوذة من "هو.. هو"..بمعنى أنها جوهر الشيء..وحقيقته، المشتملة عليه اشتمال النواة على الشجرة وثمارها..فهوية الإنسان.. أوالثقافة..أو الحضارة، هي جوهرها وحقيقتها.."الثوابت "

1 محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، الطبعة الأولى، سنة 1996، ص 17

2 عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، مرجع سابق، ص 20.

و" المتغيرات "..فإن هوية الشيء هي " ثوابته "،التي " تتجدد" ولا " تتغير ".. تتجلى وتفصح عن ذاتها، دون أن تخلى مكانها لنقيضها، طالما بقيت الذات على قيد الحياة !.. وإنها كالبصمة بالنسبة للإنسان، يتمييز بها عن غيره، وتتجدد فاعليتها، ويتجلى وجهها كلما أزيلت من فوقها طوارىء الطمس والحجب، دون أن نتخلى مكانها ومكانتها لغيرها من البصمات [1].

إذن الهوية هي" ما يشخص الذات ويميزها.. فتكوين الأمة العربية في التاريخ إستند أساسا إلى اللغة والثقافة..و قد كان دور الإسلام محوريا في تكوين الأمة والثقافة العربية وتحديد هويتها، فالإسلام رسخ العربية ووسعها أفقا وثقافة.."[2].

فمفهوم الهوية " ينطلق في ثقافتنا العربية من الآخر" هو "وليس من " الأنا"، فالإحساس بالذات في ثقافتنا العربية ينطلق من تحديد هوية الآخر، سواءا كان في الداخل أو الخارج.. والهوية باعتبارها أمرا موضوعيا وذاتيا معا" [3]، فعملية الإدراك للذات كان سببها الآخر وإلا ما كان يستشعر الخطر على هويته " هي وعي الإنسان وإحساسه بإنتمائه إلى مجتمع أو أمة أو جماعة أو طبقة في إطار الإنتماء الإنساني العام، " إنها معرفتنا بما، وأين نحن، ومن أين أتينا، وإلى أين نمضي، وبما نريد لأنفسنا وللأخرين..هذه الهوية لا تنشأ بمجردالتشابه في السمات.. بل تتصل

1 محمد عمارة، مخاطر العولمة على الهوية الثقافية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، قاهرة، الطبعة الأولى، سنة 1999، ص 6.

2 عبد العزيز دوري ومجموعة مؤلفيين، الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2013، ص 235.

3المرجع نفسه، ص 370

كذلك بطبيعة التناقضات والصراع القائم لحل هذه التناقضات من منظار التكامل الدائم على إحترام مبدأ تبادل المصالح.." [1].

الهوية والعولمة

تتكون الهوية من مكونات عدة مثل الدين والتاريخ واللغة والعادات والفكر والثقافة، بالإضافة إلى الجانب الإيدلوجي الذي أصبح جزء منها وكذلك ما يكتسبه الفرد من الهوية الإقتصادية والعلمية والإجتماعية وما يتضمن من الموروثات التاريخية وتفرضه عليه جغرافية الشكل والنوع المعين من الهوية، في حالات يمكن أن تطغي بعض منها على الأخر وتختلف من بقعة لأخرى ناهيك عن الإختلاف الواسع مع الدول المتقدمة، وكلما كانت الظروف الإقتصادية مسيطرة على الفرد، وهو يهتم بها أكثر من المجالات الأخرى- أي الإهتمام بالهوية الخاصة- يمكن أن تخفف الحداثة من سمك وثقل هوية الفرد سواء كانت إجتماعية أم ثقافية خاصة به، أي تقرب الأفراد رغم الاختلافات الكثيرة في كافة الجوانب من شكل وجوهر الهوية الخاصة بهم، في المجتمعات المتخلفة تبرز الاختلافات الخاصة بالهوية بين مكونات الشعب، وهناك من العوامل المؤثرة على التشدد في الإلتزام بالهويات الخاصة ومنها الفقر والبطالة والتخلف في ظل أنظمة قمعية، وهذا ما يؤدي إلى مجابهة كل القيم الحديثة [2].

---

1 عبد العزيز دوري ومجموعة مؤلفيين، الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر ، مرجع سابق، ص 370.

2 عماد علي، الحداثة وتاثيراتها على الهوية الثقافية في منطقتنا، مجلة المثقف، العدد 1370، سنة/2010

يرى محمود أمين العالم أن "الهوية ليست أقنوما ثابتا منجزا جاهزا نهائيا بل هي مشروع متطور فاعل، مفتوح على المستقبل، وهي ليست من ناحية أخرى مغلقة على ذاتها مكتفية بها،وإنما ذات طابع، علائقي متفاعل فاعل مع غيرها، إن التطور والتفاعل للهوية، لا يلغيها بل يغنيها، ويجعلها قيمة فاعلة لا قيمة جامدة راكدة، ولهذا فهوية الإنسان هي بالضرورة في تجدده لا في جموده، و في تفاعله وتفتحه لا في عزلته"[1] ،فالهوية إذن حركية تفاعلية تسعى للتطور و التكيف مع ما يحيط بها من تغيرات حتى تتمكن من البقاء والإستمرار ، "وهذا التطور والتفاعل والتجدد والتفتح والمتصل هو جوهر الشرط الإنساني وجوهر طبيعته الإبداعية، على أنه إلى جانب هذا الطابع التاريخي المتطور للهوية فضلا عن طابعها المتفاعل والمتشابك مع مختلف الهويات و الخصوصيات الأخرى"[2].

مفهوم العولمة :

لقد أصبح العالم الغربي يرى في نفسه الأنموذج المثالي و الوحيد لأي تطور يحصل في العالم و أصبحت " العولمة هي الهيمنة الإقتصادية والسياسية وتتجه إلى الهيمنة الثقافية، وتمثل مرحلة أبعد من النظرة الأوروبية السابقة، التي ترى أن التاريخ ينتهي في التاريخ الأوروبي، وأن الحضارة الأوروبية هي قمة تطور البشرية... وقد بات من الصعوبة التمييز بين الحد الذي ينتهي عنده النفوذ الأمريكي والحد الذي

1محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، مرجع سابق، ص 17 و18 .

2 نفس المرجع ص 18 .

تبدأ معه العولمة، سواءا كانت العولمة شكل من أشكال الأمركة العالمية أو كانت فعلا ظاهرة مستقلة، بل يتجه الرأي على أنها الهيمنة الأمريكية.." [1]

لعل العولمة هي اجتياح الشمال للجنوب.. اجتياح الحضارة الغربية ممثلة في النموذج الأمريكي للحضارات الأخرى..وهي التطبيق العملي لشعار"نهاية التاريخ"، الذي أرادوا به الإدعاء بأن النموذج الغربي الرأسمالي هو القدر الأبدي للبشرية جمعاء، وهو تطبيق يستخدم في عملية الإجتياح أسلوب صراع الحضارات.. الذي يعني في توازن القوى الراهن أن تصرع الحضارة الغربية ما عداها من الحضارات [2].

العولمة وأثرها على الهوية العربية :

إن الهوية هي إرث تاريخي صنعه تداخل عدة عوامل منها اجتماعية واقتصادية وثقافية وحتى إيديولوجية، بالإضافة لتأثيرات من المحيط الخارجي والداخلي، و زاد عملية التواصل بين الثقافات المختلفة تطور عملية الإتصال والنقل، فالحديث عن الثقافات وردها إلى التفاعل التاريخي بين الأمم والشعوب، لا يعني عدم التسليم بالخصوصيات الحضارية المكونة لهذا الشعب أو ذاك، التي تعمل على صيانة وجوده وإرثه الثقافي والتاريخي التي تبرز تفرده وإسهاماته وإبداعاته الخاصة .لكن يجب أن نتجنب التوصيفاتالتي تصطنع الحدود المغلقة والفاصلة بين الثقافات أو التي تجعل الأمم والشعوب وحدات حضارية مستقلة أشبه بالغيتوهات، وتتنكر للثقافة الإنسانية الكونية التي تعدها أسطورة، بل البعض يتحدث صراحة عن رفضه لهذه المثاقفة التي لا

1 عبد العزيز دوري ومجموعة مؤلفيين، الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 237

2 محمد عمارة، مخاطر العولمة على الهوية الثقافية، مرجع سابق، ص 14.

يرى فيها إلا القضاء على الثقافات المحلية من أجل انتشار الثقافة الغربية خارج حدودها وهيمنتها على غيرها [1] ،فالثقافات البشرية ثقافات متعددة، وهي قائمة وستبقى إلى النهاية، فهي متحركة، ومتطورة مثلما هو التاريخ، فهل معنى هذا أن مفهوم العولمة هو تعدي على هذه الثقافات ومحاولة إفراغها من محتواها الحقيقي لجعل أفرادها ينسلخون من هذه البنيات التي تشكل خصوصيتهم؟

غير أن التمادي والمبالغة في تمجيد الهوية يأخذنا إلى جعلها في دائرة مغلقة في المقابل نجد أن العولمة تنتشر وتتنامي أكثر وبسرعة فجعل باقي الثقافات في خطر كبير، حيث نجد أن البعض يرى في العولمة مجرد مخطط أو حتى مؤامرة للسيطرة على باقي الثقافات، ويرى البعض أن ما يحدث ف العالم اليوم إسقاط للحدود وجعل العالم واحد ليس نتيجة نوايا مبية ومدسوسة بل هي جزء من طبيعة تطور التداخل الثقافي والإقتصادي.

يرى عبد الله العروي أن " العولمة كانت ظاهرة مرتقبة، صحيح أنها شكلت طفرة نوعية، لكنها جاءت نتيجة ممهدات ومقدمات تاريخية.. لذا فإن موقف الهلع، الذي نلحظه في العديد من الكتابات العربية، من الظاهرة يعد في نظرنا تنكرا للتاريخية والتاريخ، أي عدم إعتبار صيرورة الحقيقة وتسلسلها وعدم إعتبار إيجابية الحدث التاريخي وتسلسل الأحداث"[2]، ويمكن القول صراحة إن المجتمع الذي يسير على هذي النظرة التاريخية يسود العالم ولن يستطيع أي مجتمع كان المحافظة على

1 حسن حنفي، علم الإستغراب، مرجع سابق، ص28 .

2 عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق، ص 206

مقامه وحقوقه إلا بالخضوع للمنطق الجديد، منطق خوض غمار المستقبل دون رهبة من المستجدات [1].

الهوية وإشكالية الأنا والآخر :

ماهو معروف عن مفهوم الهوية أنها مرتبطة بالماضي وكل ما له صلة بما تم إنجازه عبر تاريخها، كما التصق معنى الهوية بكل ماهو ثابت غير قابل للتحول والتبدل، مما يحفظ للأمة إرثها القديم ويصون ماضيها، لكن هذا ينقلنا صنع هوية جامدة متقوقعة على نفسها، إذ تحتاج الهوية لماضيها وللطموح نحو المستقبل لتطوير ذاتها فقد تكون العولمة أحد الوسائل التي هي متوفرة لدينا الآن من أجل القيام بهذه النقلة النوعية، و محاولة البناء نظام إجتماعي قوي وعادل يؤهل الهوية إلى الإرتقاء نحو مستقبل زاهر.

إن مسببات التخلف في تصورنا دائما ما نرجعها إلى ثقافتنا التقليدية أو إلى المؤامرات الخارجية والتي تلصق بالآخر،هذه الأفكار التي نعيش فيها حالياً ، "وبغية إعادة إنتاج ثقافتنا على أسس نوعية جديدة قادرة على فتح آفاق رحبة أمامنانرى ضرورة إزالة القدسية عن ما يسمى تقاليدنا وعاداتنا ومفاهيمنا وإخضاعها للنقد الحازم من منظار عالم اليوم ومعطياته وظروفه وتحدياته، وهذه العملية باعتقادنا، تتكون من جانبين متداخلين جدلياً : نفي للمعوقات والكوابح والجوانب التي عفا عليها الزمن، من جهة، والانفتاح على روح العصر وتمثل كل ما هو إيجابي وإبداعي وتقدمي وإنساني فيه من جهة أخرى" [2].

1 عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق ، ص 94.

2 علي حمدان، إشكالية الهوية والإنتماء،مرجع سابق، ص 74

إن هوية العربي الآن نجدها مضطربة وينتابها القلق والتأزم، ومنغلقة على نفسها، يتجلى إضطرابها في تلك الصراعات بين الهويات الطائفية والمذهبية، وفشلها في توحيدها تحت مظلة هوية واحدة، وعدم قدرتها على خلق توازن بين الموروث وبين ما نعايشه في واقعنا، " فبين اليوتوبيا الغائبة واليوتوبيا المضادة وبين اليوتوبيا التراث والموروث ويوتوبيا العالم والتقدم والتغير انكسرت لحظة الوعي الذاتية وتراجعت أسئلة التفكير والعمل "[1]، وتصطبغ الهوية بوجوه عدة أولها هوية متكيفة، تسعى لتتكيف بين الموروث الحضاري الذي تمتلكه وبين المكتسب في حياتها اليومية في جو توافقي بعيد عن الصراع، وثانيها هوية ثور حيث يرفض المكون الموروث الإنصهار مع ماهو مكتسب مما يدخلها في حرب وصراع بينهما، ثالثها هوية منغلقة تسعى للحفاظ على موروثها من خلال التقوقع والإنعزال عن الآخر، ولعل هذا ما عشته الهوية العربية بدراجات متفاوتة وأزمنة مختلفة.

تتأسس الهويّة العربية في بنيتها على المواريث الدينية والحضارية والثقافية المتنوعة، فامتداد مساحة العالم العربي وكذا تنوع ثقافاته وتعدد أطيافه كان له دور كبير في خلق مكون فريد أغنى الثقافة والهوية العربية وهذا دليل على أن الهوية قابلة للتحول والتشكل،ومعناه أن الهويّة هو تكّون حضاري وثقافي متحركّ ومتحوّل وليست الهويّة عبارة عن مكون ثقافي وحضاري ثابت في الزمان والمكان، ومن هنا تبرز أزمة الهوية العربية بين ما هو متغير وما هو ثابت،و لعل أزمة الهوية تظهر عند العرب في جانبها الإيديولوجي أكثر التي تتبناها السلطة الحاكمة ويسعى الإعلام للترويج لها،فأصبح أداة فعالة لصهر هذه الهوية ومحاولة تذويبها.

1 مصطفى خضر، الحداثة كسؤال هوية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، الطبعة الأولى، سنة 1996، ص 10 و11.

هناك سبب آخر يرى فيه المفكر والمستشرق الفرنسي أرنست رينان سبب في ضعف هذه الهوية هو سيطرة الفكر المتزمت في الحياة السياسية والاجتماعية الذي كان سببا في انحطاط الحضارة الإسلامية وحسب المفكر هشام جعيط هذا "اختزال ونظرة أحادية: فالحديث يجب أن يجري على عدة عوامل أدت إلى تقلص في الحضارة ضمانة لبقائها" [1]، إن تصور أرنست رينان يحمل رؤية ضيقة للتاريخ ويظهر هذا في إطار مطابقة للإسلام على أنه جهاز لاهوتي وبالخصوص الأرثودكسية ويقول عن العرب ان نواتهم بدوية في بلاد العرب، إذ أن العروبة ليست مصطلحا عرقيا،بل هي منطقة ثقافية توالت عليها ثقافات متنوعة عبر الأزمنة، ثم جاء الإسلام ليعطي بعد إنساني وتأثير إيجابي في الحياة الإجتماعية والثقافية، وعليه نجد هشام جعيط يعارض طرح رينان في قضية القضاء على الضوابط الدينية حيث يرى" أن تأثير ديالكتيك مميز للتاريخ، كما بتأثر دينامية سياسية لن يكون رفض الإسلام شرطا لكل تجديد كما يتوقع رينان"[2].

فاللدعوة إلى الإبداع و الخلق ليس معناه مسح و طمس تراثنا و ماضينا بل الإبداع فيه وخلق قراءات جديدة تتماشى مع العصر "إن الفعل الخلاق هو حقيقة هوية الإنسان فردا كان أو جماعة..فلست أعني بهذا أن نتجاهل تراثنا القديم، نتجاهل هويتنا، نقتل أباءنا كما يقول فرويد،لعل أفضل أن نقتلهم بالفعل على حد قول شيخنا أمين الخولي نقتلهم فهما وعلما وتمثلا عقلانيا نقديا لأفضل ما قدموا وأضافوا، وأن نسعى نحن إلى مزيد من الإضافة والإبداع " [3].

---

1 هشام جعيط، أوروبا والإسلام، دار الطليعة للطباعة والنشر الطبعة الأولى، السنة1995 ، ص36.

2 نفس المرجع، ص 37.

3 محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، مرجع سابق، ص 20.

إن الشيء الذي يعقد الأمر في قضية طرح الهوية وفي ربطها بالواقع الحالي هو أن العديد يرى في الهوية العربية الإسلامية قد تكونت وتحددت منذ قرون واكتملت ملامحها، ولعل هذا الرأي خالي من الطرح التاريخي والعلمي لأن هذه الهوية وطيلت هذه الأزمنة قد اتسمت بالإنفتاح والتواصل الإيجابي مع باقي الهويات، يقول الجابري " أن العربي ليس وجودا جامدا ولا هو ماهية ثابتة جاهزة، إنه هوية تتشكل وتصير ،لذلك فأن يكون الإنسان عربيا، وليس فقط مغربيا أو مصريا أو عراقيا.. إلخ، هو أن يكون عروبيّا، أي نزوعا نحو تعزيز الوحدة الثقافية العربية القائمة بوحدة اقتصادية ونوع ما من الوحدة السياسية "[1]، إن من أسباب فشلها يكمن في تعاملها مع الحداثة من خلال أسلوب المواجهة التي قامت بها ضد الثقافة الغربية والتي استطاعت بواسطة ما يسمى بالعولمة من إختراق باقي الثقافات العالمية وفرض هيمنتها مناهجها الفكرية والثقافية على باقي الهويات.

ويرى محمود أمين العالم أنه ليس العامل الخارجي فقط ما تسبب في عملية الضعف والتردي بل كذلك ساهمت أسباب خطيرة في هذه الضعف فأخطر ما تتعرض لهويتنا هو جمودها واستغراقها في استنساخ رؤية ماضوية وفرضها على حاضرنا فرضا بليدا.. وإن أخطر ما تتعرض له هويتنا كذلك هو عزلتها وقطيعتها عن عصرها بإسم الأصالة أو الأصولية أو تقليصها في رؤية أحادية جامدة.. على أن أخطر ما تتعرض له هويتنا كذلك هو ميوعتها وفقدانها لذاتها الواعية ولقدرتها العقلانية النقدية الإبداعية وضياعها في تقليد أو خضوع أعمى بليد لخبرات سياسية وإجتماعية أو إقتصادية أو ثقافية لا تصلح لملابساتها وأوضاعنا وإحتياجاتنا

1 محمد عابد الجابري، مسألة الهوية، مركز الدرسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة الرابعة، سنة 2012، ص 15

الخاصة.." [1]،وعليه توجب الأخذ بأسباب التطور والتقدم وهذا لا يكون إلا "بالتنمية الإنتاجية العربية الشاملة وهو العقلانية وإحترام الإختلاف في الرأي وروح النقد والحرية والإبداع، ولهذا ما أجدرنا دائما أن نحول سؤال الهوية إلى إجابة فعلية وإلى ممارسة وتحقق مبدع "[2].

لقد ارتبطت الهوية بالإختلاف باعتباره ضروري في عملية تكيف المعاني مع بعضها،وتعتبر جدلية الأنا والآخر أساس في الإختلاف،وعليه كانت مهمة الهوية تأطير هذه الثنائية لخلق هوية موحدة تحمل مقومات مشتركة فيما بينها،غير أن هناك من يخالف هذا الطرح من حيث فكرة إستوعاب الإختلاف والحق أن الوعي بالهوية لدى أفراد أمة ما لابد أن يكون مقترناً بسواد روح العصبية لديهم فيما يتصل بهويتهم وذاتيتهم ومقومات هذه الذاتية وتلك الهوية، فالأمة لا تكون إلا بالعصبية أي بشعور التضامن والتلاحم الجماعي تجاه الأمم الأخرى، وإلا كان الهزال وربما الزوال مصيرها [3]، غير أنه يجب الإشارة إلى أن المقصود بالتعصب هو جانبه المعتدل، ذلك بأن الإفراط في التعصب يعد مذمة تبعث على الجور، والاعتداء، وإذن فالتعصب للأمة لدى أفرادها يتعين أن يكون بالقدر الذي يحفظ لها تماسكها، ويقوي شوكتها، ويلهب حماسها، ويجمع شتاتها في مواجهة أولئك الذين يتربصون بها، ويرومون فناءها [4].

إن إنفتاح الهوية على جدلية الأنا والآخر تتيح لنا خلق نوع من السلم الإجتماعي، وهذا يجعل سهولة في تعمق في مفهوم الهوية التي تهدف إلى توحيد

1 محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، مرجع سابق، ص 21.

2 نفس المرجع، ص 21.

3 برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، سينا للنشر، القاهرة، سنة1988 ، ص44 .

4 أحمد محمد وهبان، الهوية العربية في ظل العولمة، الجمعية السعودية للعلوم السياسية، د.ط، د.س، ص 5.

جميع الأطياف المختلفة والتي تؤسس لنا الوطن الواحد، فالتعددية الثقافية والفكرية هي ظاهرة صحية داخل المجتمع، فإن ما يشهده العالم من تطور على جميع الأصعدة الفكرية والعلمية والثقافية يحملنا إلى صنع عالم جديد يسيطر عليه قوة العلم والتكنولوجيا، و هذه القوة تلعب دور كبير في عملية التأثير من طرف الآخر صاحب العلم ويسعى إلى عملية إعادة إنتاج ثقافة جديدة بمقايسه هو.

من خلال هذا إننا نعيش أزمة هوية حقيقية، إننا الآن أفرادا وأسرا، ومؤسسات تعليمية وفكرية (مدارس ومعاهد وجامعات ومراكز بحثية)، ومؤسسات اجتماعية (نوادي وروابط ونقابات وهيئات)، ومؤسسات دعوية (مساجد وجمعيات)، ومؤسسات إعلامية(صحف وإذاعات وقناوات تليفزيونية، ومواقع ومنتديات عنكبوتية)، وعلماء دين وقادة فكر، ومؤسسات سياسية رسمية وتنظيمات غير رسمية _ كلنا كلنا مسئولون عن تلكم الأزمة، كما أن الخروج منها واستعادة هويتنا ممكنة في أوطاننا حية في وجدان سائر بني جلدتنا هو أيضا مسئوليتنا كلنا كلنا [1].

تعتبر حاليا الهوية الثقافية الأكثر تأثير في حياة الناس، وهذا ليس لأن الثقافة لها علاقة بطريقة عيش الناس ولا أسلوب حياتهم ولكن لأنها ذات صلة بالهوية ونمطها الفكري، وعليه يكون للثقافة دورها الفعال في التأثير على جميع القرارات المتخدة في على كافة الأصعدة منها اللإقتصادية والإيديولوجية والإجتماعية وحتى الفكرية بل تتجاوز ذلك إلى مستوى السلوك والممارسة فيُعرّفها الدكتور محمد عمارة " بأنها جوهرٌ وحقيقة وثوابت الأمة العربية التي اصطبغت بالإسلام منذ أن دانت به غالبية هذه الأمة، فأصبح (هو)" الهوية " الممثلة لأصالة ثقافتها،فهو الذي طبع ويطبع، وصبغ ويصبغ ثقافتها بطابعه وصبغته، فعاداتها وتقاليدها وأعرافها

1 أحمد محمد وهبان، الهوية العربية في ظل العولمة، مرجع سابق، ص 15.

وآدابها وفنونها وسائر علومها الإنسانية والاجتماعية، وعلومها الطبيعية والتجريبية، ونظرتها للكون، وللذات، وللآخر، وتصوراتها لمكانة الإنسان في الكون مِنْ أين أتى؟ وإلى أين ينتهي ؟ وحكمة هذا الوجود ونهايته، ومعايير المقبول والمرفوض، والحلال والحرام وهي جميعها عناصر لهويتنا [1].

أصبحت الهوية الثقافية جزء من عملية صيرورة التطور التكنولوجي والعلمي من خلال وسائل الإتصال،التي تعمم المعلومات وتنشر المعارف بين سكان الشعوب، بحيث يتحكم القوي في عملية توزيع المعلومة وفق ما يخدم مصلحته ويمكنه من الهيمنة،ونشر ثقافته بإسم العلم " فإذا كانت الدولة ضرورة لإكتمال الهوية الثقافية وبروز خصوصيتها الحضارية، فإنها ليست مكونا ضروريا من مكوناتها، وإلا سنضطر لإنكار الهوية الثقافية لأمم وشعوب ما زالت تناضل من أجل أن يكون لها وطن ودولة " [2].

من غير الممكن إعتبار الهوية أمرا فردي يخص فردا ما أو مجتمع ما، لكنها يجب أن تتفاعل مع البيئة المحيطة به، فمن خلال عملية التواصل والحوار تتكون الهوية، فهي تولد في ذاتية الشخص ويتم إكتشافها وتعبر كذلك عن وجود الآخرين من خلالها،بل إنها تجد ذاتها من خلال المشاركة في الهوية الجماعية، ولعلى ترابطها وتواصلها مع باقي الهويات من خلال جملة من الأنظمة هو ما يجب إعادة النظر فيه وليس الهويات الأخرى في حد ذاتها، كما أن النزعة الميتافيزيقية للفكر العربي،واستنساخه أحيانًا لفكر الآخرين، فقد نظر إلى الأمة على أنها أمة متجانسة مكونة من أصل واحد، ومن ثقافة مشتركة واحدة، أما ما يبدو من فوارق قائمة

1 محمد عمارة، مخاطر العولمة على الهوية الثقافية، مرجع سابق

2 محمد صالح الهرماسي، مقاربة في إشكالية الهوية، دار الفكر، دمشق، سنة 2001، ص 27.

بين أبنائها، فليس سوى فوارق عرضية زائفة تزول جميعها بيقظة الوجدان العربي (دستور حزب البعث) وقد أدى هذا الإنكار للتمايز إلى أن أصبحت فكرة التنكر للذاتية الثقافية للجماعات المختلفة المكونة للجماعة القومية الواحدة هي أساس الممارسة السياسية في الوطن العربي، الأمر الذي أفضى عمليًا إلى بناء السياسة العربية على غش متبادل، أي على خدعة تعكس في الواقع جو الحرب الكامنة في كل صراع سياسي عميق الجذور[1].

إن المعروف عن الهوية الثقافية أنها تتكون من مقومات تجعل أفراد المجتمع يتوحدون تحت أمور واحدة مثل التقاليد والأعراف والقيم...هذه المقومات تستطيع أن توحدهم دون إقصاء لأي أحد أو طرف أو عرق،وهذا يعود في الغالب لكون الهوية قوية وصلبة، تستطيع ضبط مسارها بثبات في مكان والزمان، لكن من المؤسف أن الهوية تتبدل وتتأثر بما يدور من حولها، وتنحرف عن هويتها الجماعية إلى الهويات الثقافية وهو ما أصطلح عليه بالمثاقفة، إذ تقوم بتمازج مع ثقافات أخرى فتصنع لنا هوية جديدة بمقومات جديدة.

إن ما نجم عن العولمة من محاولة فرض نمط واحد وعلى العالم، أصبح يهدد استقرار المجتمعات التي تسعى للحفاظ على خصوصياتها وميزاتها، بعيدا عن أي إكتراث لما ينجر عن هذا من طمس لهوية وثقافة هذه المجتمعات ولا السير في عملية تدريجية في نشر ثقافتها، إن التواصل بين المجتمعات والثقافات يجب أن يستند إلى إحترام الخصوصيات فيما بينها، نجد أن الهوية ترتبط دائما بالماضي لما تحمله من الحفاظ على هذا الإرث الغني مما يميزها بالثبات وعدم التحول حتى لا ينقرض هذا الإرث، لكن في الغالب هذا يجعل منها هوية منغلقة متقوقعة، " فالهوية

1 برهان غليون، المسألة الطائفية، مرجع سابق، ص 8و 9.

أيا كانت ذات مضمون حركي لا يمكنه أن يستسلم للسكون والجمود، فهي في حالة تشكل مستمر عبر التاريخ، ولا يمكننا أن نجزم بانتهاء بناء الهوية معلنين بذلك عن نهاية التاريخ "[1]، إن الهوية الحقيقية الصحية هي التي تقود أفراد مجتمعها إلى مستقبل زاهر طموح له أرضية صلبة تتمثل في إرثه وحاضر قوية ومستقبل طموح " فالهوية تستمد تعريفها وحتى بناءها من علاقتها بغيرها من الهويات، فهي علاقة ذات بعدين : بعد إدماجي – اندماجي، وبعد إقصائي، ولا يمكنها أن تمارس وجودها بمعزل عن بقية الهويات " [2].

في الأخير لابد أن ننوه إلى ضرورة التمييز بين مفهومي العالمية والعولمة فأما الأول فهو طموح مشروع على جميع الأصعدة الثقافية والإقتصادية والإجتماعية...إلخ فهي فكرة من أجل التعايش والتقارب والتسامح ومحاولة خلق انسجام وتجانس بين الثقافات،أما المفهوم الثاني فهي السيطرة ومحاولة الإستغلال، كما هي الوجه المادي للكونية، وجب الحرص منه خاصة إذا كانت الهوية أقل قوة مثلما هي عليه الهوية العربية، كما أن العيش في وهم حماية الهوية من باقي الخصوصيات والخوف من التأثيرات قد يكون معقولا لو كانت هذه الأنا في موقف القوة،لكن بما أن هذه الأنا في حالة ضعف فيجب التعقل في عملية الرفض هذه واستثمار ما هو متوفر من مكانية علمية ومعرفية وثقافية متاحة لصالحنا.

1 نصر الدين بن غنيسة،عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة، مرجع سابق،ص 23.

2 نفس المرجع، ص 23.

الفصل الثاني:

طه عبد الرحمن من الوضع الحداثي الغربي إلى الحداثة الإسلامية

المبحث الأول: الحداثة الغربية (الأسس و الضوابط)

المبحث الثاني: الحداثة والهوية : الحداثة في عيون العرب

المبحث الثالث: تأسيس حداثة إسلامية و أهم مبادئها

المبحث الأول : الحداثة الغربية (الأسس والضوابط)

إن الحداثة منظومة من المفاهيم والمعاني والعلاقات التي تأسس لنا مجتمع متقدم في جميع المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ويستلزم هذا الإعتماد على العقل والمعرفة والتقنية، والحداثة تعتمد في جانبها الفكري على العقل كأساس تحكم به على الأمور عوض الإحتكام للنص الديني، أما في الجانب الإيديولوجي فتعتمد على الديمقراطية كأساس للحكم، وفي الجانب الاقتصادي تحتكم للحافز الفردي لتحقيق التنمية.

في البداية يجب اعطاء تعريف عام لمفهوم الحداثة، وهذا ليس بغرض تحديده، ورغم صعوبة ذلك لكثرة المظاهر والتجليات التي تقدم فيها الحداثة، ووجب ضبط لفظها من أجل إزالة الغموض، وعليه وجب إعطاء بعض التحديدات اللفظية، نجد في قاموس Le robert dictionnaire historique de la langue française sous la direction de Alain Rey لفظة حداثة في إطار حديثه عن لفظ "حديث" Moderne،وهذا اللفظ يعني أساسا ما حدث قريبا أو حاليا... واللفظ يشير من جهة أخرى إلى كل ما يتعلق بالشيء الحديث والحس الحديث[1].

يشير الحديث إلى الشخص الذي يأخذ بعين الإعتبار التطور الحالي في ميدانه والذي له ذوق جديد مرتبط بعصره، وعلى العموم فإن " الحديث " يفهم

1 عبد الرحمن اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي، مركز انماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2014، ص 27.

في علاقته بالقديم، وهنا ظهر الصراع بين القدماء والمحدثين في مجال الأدب وتظهر أيضا العبارات ذات العلاقة مثل:" العصور الحديثة " و" الأزمنة الحديثة"[1].

في المجال الديني فإنه "يعني مجموع العقائد والتيارات التي كانت تهدف إلى تجديد العقيدة الدينية في الكنيسة، وجعلها موافقة لمقتضيات العصر والتي شهدتها الكنيسة إبان الأزمنة التي عرفتها عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين "[2].

استعمل لفظ حداثة في الفكر الغربي لأول مرة من طرف " بالزاك " سنة 1828، ليدل بها على كل حديث في الآداب والفنون، بعدها أعطانا " بودلير " المعنى الفني والجمالي لمفهوم الحداثة من خلال مقالة له بعنوان – رسام الحياة الحديثة –، بالإضافة إلى "والتر بنجمان"،وبعد هذا ظهرت لفظة الحداثية Modernisme حوالي سنة 1845، والذي يشير في أول الأمر إلى التعلق المرضي بالحديث، كما يعتبر نفس اللفظ حيث تم استعماله في اللغة الدينية في سنة 1908 في عملية التجديد التيولوجي في المعتقد الكاثولوكي في القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

استعملت كلمة الحداثة كذلك لتحديد فترة انتهت منذ أمد طويل أو فترة انتهت توا، " كاستعمال مصطلحات مثل الحداثة الأولية"Plato-modernisme"، والحداثة البدائية"Porto-Modernisme"، والحداثة الجديدة"Neo-Modernisme" ،

1 Le robert dictionnaire historique de la langue française sous la direction de Alain Rey , tomme 3 , Ed Daniel Morvan , 2005 , p 677 et 678.

2 عبد الرحمن اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي، مرجع سابق، ص 29.

وما بعد الحداثة"Post-Modernisme " ، وتستعمله كذلك لإيجاز نشاط الإنسان في ظروف معينة، وما يتمخض عنه من وجهات نظر"[1] .

نجد عند ليو ستروس أن للحداثة ثلاثة موجات ، الموجة التي هي المؤسسة للتمثلات الليبرالية والحياة السياسية، هي الأزمة المضادة للاهوت والمتبلورة في أعمال ماكيافيل ، ثم الموجة التي حملها الأنوار والتي تضع الإيمان في مستوى السحر، وترسم لنفسها هدفا واضحا يتمثل في جعل العلم معتقدا شعبيا شائعا على نطاق واسع، وهذه الموجة تحمل في ثناياها عنصرا نقديا أساسيا يلازم تطورها وهو فلسفة روسو ، وموجة متولدة عن النزعة الوضعية العلمية وعن النزعة التاريخانية Historisme وذلك في خط هيغل وأوغست كونت، وهي تحمل في جوفها النزعة العدمية الأوروبية .

ونجد آلان تورين يعرف الحداثة بالعقلانية، حيث يرى " أنها ليست تغيرا صرفا، تتاليا للأحداث، إنها انتشار منتجات النشاط العقلاني، العلمي والتكنولوجي الإداري " [2].

فالحداثة إذن هي ذلك " النمط من وعي الإنسان المعاصر بأهمية اللحاق بحركة الزمن" [3]، كما تعتبر الحداثة الأوروبية زلزلة حضارية عنيفة، وانقلابا ثقافيا شاملا وثورة عارمة في مجال النشاط الإبداعي جعلت الإنسان الأوروبي

---

1 برادبري مالكم وجيمس ماكفارلن، الحداثة، ترجمة مؤيد حسن، دار المأمون، بغداد، سنة 1987، ص 22 و23.

2 آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة صياح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سنة 1998، ص 15.

3 برادبري مالكم وجيمس ماكفارلن، الحداثة، مرجع سابق، ص 24.

يشك في حضارته بأكملها ويرفض حتى أرسخ معتقداته [1]، أما فرانك كيرمود فيقول أنه ينبغي تسجيل تاريخ كلمة حديث " Modern "، وقصده بهذه المقولة أن كلمة "حديث " تعني في مضمونها وجود علاقة تربط بينها وبين الماضي.. وأنها تحتاج إلى نقد واعادة نظر جذرية وحقيقية [2].

إن الحداثة تحتوي على تناقضاتها الداخلية الخاصة بها، وبأن أنماط الفكر الذي ينتمي إلى الحداثة قد تتحول إلى سلفية جامدة ويصيبها التقادم، و بأن أنماط من الحداثة قد تحتجب لأجيال طويلة دون أن تخلفها أنماط بديلة، وبأن أعمق جراح التحديث الإجتماعية والنفسية قد تلتئم دون أن تشفى شفاء حقيقيا، "إن ما نعرفه عن هذا التاريخ هو أن مصطلح الحداثة كان بناء قامت أركانه بعد وقوع الحدث نفسه، وكان أول من استخدام له في اللغة الإنجليزية قد ورد في كتاب عنوانه Asurvey of Modernist Poetry لمؤلفه " جريفر ورايدنج" نشر عام 1927، وكانت الحداثة فيه عبارة عن إشارة إلى نظرة موضوعية محايدة إلى الفن كتعبير أو كأسلوب في استخدام اللغة " [3]، والحداثة في الفكر الغربي " ظاهرة انتهت مع نهاية القرن التاسع عشر بوصفها مرحلة تاريخية قامت في أعقاب عصر الأنوار (القرن الثامن عشر) "[4]، فهم يرون في الحداثة مشروع ناقص غير مكتمل، وجب تجاوزه إلى إلى ما بعده، فالحداثة هي كل ما هو وليد اللحظة من الأفكار

---

1 محمد غرام، الحداثة الشعرية، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، الطبعة الأولى، سنة 1995، ص 19.

2 بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع اللغوي، الطبعة الأولى، سنة 1995، ص 9.

3 المرجع نفسه، ص 20.

4 محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 16.

والتصورات وهذا راجع لتغير الأزمنة وصيرورتها،إذ أن ما هو حديث الآن قد يصبح قديما فيما بعد " فالحداثة عملية تطور مفتوحة أبدا، وهي محددة بالشروط الثقافية والاجتماعية القائمة في صيرورتها التاريخية " [1]، كما تعتبر " أداة للإبداع الخلاق والرؤى المبتكرة ولا شأن لها بالمضمون..وهذا المصطلح لا علاقة بالعصر الحديث أو الجديد إلا بالمعنى الجديد الذي ابتكره أرنولد..وهنا نجد شعرا حداثيا لا ينتمي للعصر الحديث بقدر ما هو موجه إليه وإلى كل عصر " [2].

أما " شارل بودلير " فله تصور مغاير فالعالم الحداثي الذي نشاهده الآن من تطور في التقنية والعمران والصناعة والطاقة هو صورة سوداوية لعالم الإنسان، فهو تقدم غير حقيقي، وهناك من رأى فيها "مصطلح مراوغ، متقلب، ينطوي تحديده على صعوبة بالغة التعقيد "[3]، كما كان الماركسيون يرون فيها" نوعا من البرجوازية الجمالية النابعة من الواقعية " [4].

يعتبر التقسيم التاريخي للعصر الوسيط والعصر الحديث ظاهرا وجليا في كل الأعمال التي تم تقديمها في القرن العشرين كمحاولة الإصلاح الديني واكتشاف العالم الجديد والإختراعات وكذا عصر الأنوار (فالقرن الخامس عشر والقرن السادس عشر والقرن السابع عشر) كانت قرون انتقالية في حقيقتها، خاصة أعوام التمهيد لعصر الأنوار،إذ أن الحركات الإنسية والبروتستانتية والعقلانية

1 سامي سويدان،جسور الحداثة المعلقة،دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1997، ص 9.

2 بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 20.

3 هاو أرفينج، فكرة الحديث في الأدب العربي والفنون، ترجمة جابر عصفور،مجلة ابداع العدد 5، السنة الثانية، 1984، ص 27.

4 نفس المرجع، ص 27.

أخذت تعمل عملها خلال فترة الإنتقال هذه في اتجاه تقويض نظرة القرون الوسطى إلى العالم وعناصره، وتحل محلها العناصر الحديثة [1].

لقد مر القرن السابع عشر بمرحلة مضطربة حيث حرم فيه الإنسان من معاييره الموروثة للحكم والإختيار، ويشعر أنه ظل السبيل في عالم أصبح قلقا، وانتفى فيه اليقين، وصار فيه كل شيء ممكنا، فبرز الشك شيئا فشيئا، إذ أنه إن كان كل شيء ممكنا، فمعنى ذلك أنه ليس شيئا حقا، وإن لم يكن محققا، فمعنى ذلك أن الخطأ وحده مؤكدا [2].

وعليه وجب على مفكري هذه الفترة التاريخية بدل مجهود أكبر من أجل حماية العالم من أن ينهار ويتراجع إلى سابق العهد،ومحاولة هدم المعارف الماضية وإعادة بناء الثقة في النفوس، والعمل على تأسيس المعارف من خلال مناهج صحيحة هدفها تحقيق اليقين، لقد اكتشف فلاسفة الأنوار أن للبشرية تطورا مرحليا يصبغ تاريخها الطويل مؤكدين أن تحررها وانعتاقها سوف يكونان نتيجة أساسية لاستعمال العقل من حيث أنه إقرار للشك المنطقي ورفض لكل حكم مسبق ولكل سلطان مهيمن.

أما القرن الثامن عشر في فرنسا فقد سمي بعصر الأنوار، غير أنه لم يبرز فيها فلاسفة قدموا منهجا فلسفيا متكاملا، " وقد اتسم هذا القرن على مستوى النظر، بالأنوار، كما اتسم على مستوى العمل، بالثورة، ومن ثم كان هذا القرن قرن

1 كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 82، سنة 1984، ص 30.

2 ألكسندر كويري، ثلاثة دروس في ديكارت، ترجمة يوسف كرم، الطبعة الأميرية، قاهرة، سنة 1937، ص 17 و18.

(اليوتوبيا) لا الواقعية،أو قرن(مثال الإنسان)،لا الإنسان ذاته،وقرن(دغدغة الطبيعة وعبادتها)،لا قرن تملك الطبيعة وقهرها،وقرن(غرور الأنا)وكبريائهاوحبها الظهور،لا قرن الفن،فاتسم لذلك بالسطحية والوجدانية والإنسية،مخالفا بذلك سمات القرن السابق عليه"[1]،أما في ألمانيا فقد ظهر عدد من الفلاسفة ساهموا في ظهور عقلانية متميزت مثل :كانط وشيلينغ وهيغل، بحيث تسعى هذه العقلانية إلى إرساء أخلاق وقيم تقدس الإنسان وحياته مثلما تقدس الإله، فكانط مثلا يرى في "التنوير خروج الإنسان من القصوره الذي اقترفه في حق نفسه، وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر، ويجلب الإنسان على نفسه ذنب هذا القصور عندما لا يكون السبب فيه هو الإفتقار إلى العقل، بل إلى العزم والشجاعة اللذين يحفزانه على استخدام العقل بغير توجيه من إنسان آخر لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك ! ذلك هو شعار التنوير " [2].

إن بداية الحداثة ترتبط باكتشاف الذات،والإنفصال عن المعارف القديمة والدينية بالخصوص،وتثبت أن الإنسان تظهر قيمته بما صنعه من إنجازات،وقد نجم عن هذا تغيرات جذرية ما فتأت أن تجسدت على المستوى النظري والممارساتي، مما أعطانا مجتمع جديد وحديث يوجهه الفكر العقلاني، إن العقل العملي لدى كانط لا يريد شيئا غير ذاته، بل إنه يريد ذاته كحرية :إن مضمون المفهوم الكنطي للعقل العملي كإرادة محضة هو تحقق فكرة الإرادة، واكتمال كينونة الإرادة التي تصبح مطلقة أو إرادة إرادة لأنها لا تريد شيئا غير ذاتها..إن

1 Nietzsche Friedrich, La Volanté De Puissance , Vol 2 , Tra Geneviève Bainquise , Gallimard , Paris , 1997 , P 289.

2 إمانويل كانط، الإجابة عن سؤال ما هو التنوير ؟، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مجلة أوراق فلسفية، العدد 6، القاهرة، سنة 2002.ص 82.

الإستقلالية الذاتية للإرادة عند كانط، التي هي حلقة أساسية ضمن سيرورة إضفاء طابع تقني على الواقع، ستجد امتدادها واكتمالها في اضفاء طابع مطلق أقصى على الإرادة، وهو الدور الوسيط الذي ستؤذيه نظرية إرادة القوة عند نيتشه كمرحلة ما قبل أخيرة من هذه السيرورة، فمع نظرية إرادة القوة عند نيتشه يظهر بوضوح وجه آخر للإرادة التي يبدو في الظاهر إنها تريد شيئا آخر غير ذاتها أي القدرة.. إن سيرورة العقل من ديكارت إلى نيتشه قامت ربما على ألا يحدد العقل لذاته أهدافا وغايات وعلى أن يتحول من عقل موضوعي إلى عقل آلاتي محض[1].

أما القرن التاسع عشر فظهر بمظهر جديد اكتسى بحلة المثالية والرومانسية،حيث واجه الواقع وتحمل الصعاب التي تواجه الناس،بل بحث البعض عن تنظير للخضوع للواقع الجبري الذي نعيشه،فنجد بعض الفلاسفة قد جسدوا هذا الطرح من خلال نظرياتهم مثل هيغل الذي سعى لاستئصال النزعة العاطفية والنزعة الرومانسية ليثبت أن المتفوق هو على الدوام محق، غير أن محاولة هيغل التحرر من خلال العقل جعله يقع في نفس الوقت في الرضوخ إليه وانصياع له، ومن هنا نكتشف أنا هذا القرن في اوروبا قد عاش صراعا كبيرا ضد عصر استبقه، " فكانت محاولته تجاوز القرن الثامن عشر بإحياء فضائل الإنسان المحارب المصارع من أجل القوة " [2].

فالحداثة تسعى لخلق ذاتها من خلال وسائلها الخاصة بها، فهي تسعى إلى اختراق كل ما هو تقليدي قديم والبحث عن كل جديد عقلاني، فهذا الوعي يقوم

1 Luc Ferry , la déconstruction heideggérienne de la modernité politique , tome 4 , Calmann-Lévy , paris , p 402 et p403.

2 Nietzsche Friedrich, La Volante De Puissance, Vol 2, P 295.

على التركيز في اللحظة الآنية حيث الحالة الإنسانية في حالة النضوج، فتتبعنا لذاتية الحداثة سيأخذنا إلى بدايات الفلسفة الغربية الحديثة ،وبالضبط مع ديكارت وما قام به من اعطاء الذات الإنسانية دورا أوليا في الفلسفة بعد عملية تصفية للأفكار القديمة التي حملها مرورا بالعصور الماضية.

اعتبر ديكارت صاحب المرحلة الحاسمة في تاريخ الفلسفة ،وهذا كونه جعل من فكر الإنسان الأساس الذي تدور حوله كل الأمور، إذ أصبحت الحقيقة تكمن فيه، هذا التصور غير الرؤى لدور الإنسان ومكانته داخل الحيز الفكري والثقافي في أوروبا، فالصراع بين الفكر والذات حسب ديكارت يحملنا إلى الحقيقة الكامنة بداخلنا عن طريق الحدس الذي يأخذنا إلى البدهات المعرفية،والتي تعتبر الفكرة المتميزة والواضحة،فالحدس هو بالنسبة لديكارت فكر نقي لا يخضع للتأثير الخارجي "يتحرر ديكارت من عالم الإحساسات والآراء،الخادعة جدا إلى حد أنها لا تمكنه من أن يتنقل من الوقائع إلى الأفكار إلى اكتشاف نظام العالم المخلوق من طرف الله كما يفعل ذلك كما يفعل ذلك القديس طوما "[1].

فحداثة ديكارت تجعل من الإنسان المنطلق للوصول إلى كل شيء، ولعل الكوجيطو هو المبدأ الذي يجعلنا ننطلق من الحقائق التي غرسها الخالق فينا دون أي تدخل من طرفنا،فالحداثة بهذا ماهي إلا نتيجة للعقلانية المادية، التي ترى أن الحقيقة تأخذ قيمتها من ما أبدعه الإنسان،فيجعل من الذات هي المركز لكل شيء.

ليكتمل مبدأ الذاتية ويصل أعلى مراحل النضج مع كانط ،الذي وصفها أساسا في فكر الأنوار ،ورأى أن التنوير هو التحرر من أي وصاية كانت، والعمل

1 آلان تورين، نقد الحداثة، مرجع سابق، ص 66.

على الإستفادة من قدرات الإنسان في الإدراك والوعي، وبهذا يستطيع الخروج من حالة القصور الفكري ومحاولة الإرتقاء بفكره.

من خلال هذا نرى أن كانط يربط بين العقلانية والتنوير،بل يعتبر العقلانية ركيزة أساسية من أجل حصول التنوير، الأمر الذي يجعل منهما جوهر الحداثة، فعقلانية كانط تسعى لتجاوز الميتافيزيقا،وهذا لن يتحقق إلا من خلال تحقق مبدأ الحرية،فكانط يريد إنسان حر ويفكر بحرية دون أي عامل يؤثر ويضغط على تفكيره " فكانط يحدد العالم الحديث في بناء فكري، مما يعني أن السمات الأساسية للعصر تنعكس –مثلما يقع في المرآة– في فلسفته،دون أن يدرك الحداثة بهذا المعنى..لم يحس كانط بتاتا بالتمايزات كانفصالات تلك التمايزات التي قسمت العقل والتمفصلات الصورية الحاصلة في الثقافة.. لهذا السبب يجهل كانط الحاجة التي تتجلى تبعا للإنقسامات التي فرضها مبدأ الذاتية"[1].

لينتقل الفكر الحداثي إلى أعلى مستوى له مع هيغل، فجعل من الحداثة مسألة فلسفية،بل جعلها أولوية في مشروعه الفكري، وأطلق عليها " الأزمنة الحديثة" والتي يقصد بها المرحلة الزمنية التي سبقت الحداثة حيث تم، ت خلالها تحقيق مكتسبات كبيرة :وهي اكتشاف العالم الجديد ثم عصر النهضة وبعدها الإصلاح الديني،تعتمد فلسفة هيغل على تحقيق وعي الحداثة بذاتها وكذلك بزمنها،

1 محمد سبيلا وعبد السلام عبد العالي، الحداثة وانتقاداتها نصوص مختارة : (نص فلسفة كنط مرآة الحداثة لهبرماس)، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى، سنة 2006، ص 44.

كما يجب على الحداثة " أن تؤسس ذاتها لوسائلها الخاصة، وتستغني عن النماذج والإيحاءات الغريبة عنها " [1].

وما يميز هيغل في طرحه فكرة الحداثة كونه بالإضافة لتأسيسه للحداثة على زمن الحاضر لا يلغي الماضي من تأسيسه هذا، ولا يقوم بالقطيعة، فهيغل حسب هابرماس " ليس معاديا للتاريخ على الإطلاق بل يقاوم فقط القيم المعيارية الخاطئة التي تنبعث من فهم التاريخ " [2].

يرى هيغل أن الحداثة تقوم على مبدأ الذات، وحرية الذات هو أهم ما يقوم عليه العالم الحديث،ومن خلال هذا المبدأ تتكون كل الأساسيات الأخرى، ويربط هيغل عندما يتكلم عن الأزمنة الحديثة ويفسرها الذاتية بالحرية والفكر" أن ما يصنع عظمة عصرنا يقوم على الإعتراف بالحرية بوصفها خاصة الروح، حقيقة كونها بذاتها "[3].

وعليه يقوم هابرماس بمحاولة ضبط مميزات للذاتية حصرها فيما يلي :

1- الفردية ويعني في العالم الحديث التفرد الخاص بشكل لا متناهي.

2- حق النقد، لأن مبدأ العصر الحديث يطالب كل فرد بأن لا يقبل إلا بما يبدو له أمرا مبررا.

---

1 يورقن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، سنة 1995، ص 18.

2 يورقن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة جورج تامر، دار النهار، بيروت، سنة 2002، ص 18.

3 يورقن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مرجع سابق، ص 31.

3- استقلال العمل، وهو من خصائص الأزمنة الحديثة إرادنها لضمان ما تقوم به.

4- الفلسفة المثالية، التي يراها هيغل بأنها من عمل الأزمنة الحديثة بمقدار ما تدرك الفلسفة الفكرة، التي تعي ذاتها أن الأحداث التاريخية المفتاحية التي فرضت مبدأ الذاتية هذا هي الإصلاح والأنوار والثورة الفرنسية [1].

يعتبر هيغل الذات مرادف للحرية التي كان هدفها القضاء على العبودية،ومحاولة الخروج من العلاقة التقليدية التي تربط الذات والموضوع واستبدالها بعلاقة تواصلية بينهما وهذا يمكن الذات أن تعيش في تواصل مع باقي الذوات الأخرى دون أن تخسر هويتها، فالحداثة التي تعتمد على الذات الواعية بذاتها وتاريخها وومصيرها تستطيع أن تستوعب ماضيها وتفهم حاضرها وتشيد مستقبلها، فهذه الحداثة التي تعتمد على فكر الأنوار الذي يسعى لحمل العالم نحو ررقي فكري وحضاري، ويعتبر الحرية طريق نحو استعمال العقل والرجوع إليه ضد الأفكار المسبقة فهيغل يرى " وجوب ادراك الإرادة أن الخير موجود، وأن الحرية هي أيضا موجودة موضوعيا في العالم، وأن العمل له معنى يجب أن تسلم الإرادة الفارغة والخير الصوري بأنها قد تحققت في الواقع وأنها قد تحققت على وجه أكمل أو أقل لا يهم، إنما هي قد تحققت في العالم " [2].

فهيغل وأتباعه يعطون الأولوية في تحقق الحداثة لمبدأ الذاتية، " الذي في رأيه له أربع دلالات :

---

1 يورقن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مرجع سابق ، ص 30 و31.

2 Weil Eric , Hegel Et L'etat , Paris , Vrin , 1950 , P 41.

1- **النزعة الفردية** : في العالم الحديث، التفرد الخاص للغاية هذا الذي من حقه أن يعلي من شأنه ادعاءاته.

2- **الحق في النقد** : يقتضي مبدأ العالم الحديث أن من واجب كل شخص أن يقبل ما يبدو له مبررا.

3- **استقلالية الفعل** :تتكفل الأزمنة الحديثة بارادة الإجابة عن كل ما يفعله.

4- **الفلسفة المثالية ذاتها** :هي من صنع الأزمنة الحديثة بالنسبة لهيغل، ومن هنا استيعابها الفكرة التي تعي ذاتها الأحداث التاريخية الأساسية التي فرضت هذا المبدأ – مبدأ الذاتية –، هي الإصلاح الديني والأنوار والثورة الفرنسية "[1].

أما "نيتشه" الفيلسوف الألماني فخطاب الحداثة عنده يتأسس على فكرة الميتافيزيقا كونها تعكس قيما ما ورائية تدعي إمتلاكها للحقيقة بصورة مطلقة، ميتافيزيقا تصنع قيما زائفة للواقع وتتعالى عليه بكبرياء أخلاق مثالية تهدف إلى إخفاق وطمس مظاهر حقيقة الوجود وتقوم بتعتيم على تناقضاته.. إن حداثة نيتشه ولدت تأكيدا مضاعفا أعلن من خلاله على ميلاد الإنسان الأعلى UBERMUNCH تأكيد مزدوج بين السلب والإيجاب تولد أمل العيش لدى الإنسان والتمتع باللحظات الجميلة المليئة بها الحياة– فالحياة جميلة لكن يعوزها لحظات جميلة–[2]، وهذا بديل أوحد عن ما كانت تعدنا به العقلانية من عالم أفضل تتحقق من خلاله كل الأحلام التي كان يسعى إليها البشر،غير أن هذا في الحقيقة لم يكن

1 محمد سبيلا وعبد السلام عبد العالي، الحداثة وانتقاداتها نصوص مختارة :(نص مفهوم الحداثة عند هيغل لهبرماس)، مرجع سابق، ص 47.

2 عبد القادر بودومة، الحداثة ومابعد الحداثة، مجلة المنتدى تصدر بالإمارات العربية المتحدة، العدد 206، سنة 2000، ص 45.

إلا ضرب من الوهم لم يدم طويلا حتى اختفى وتبدد، " فالحداثة عند نيتشه فعل تعقيل ولذلك وجدته يدعونا إلى نقد العقل من حيث صار سلطانا، أي من حيث إن الحداثة وضعت العقل بما هو كنه العالم، ووضعت السمة المنطقية بما هي كنه الكنه ذاته وعينه "[1]، فنيتشه يهاجم الدين وكل ما جاء به من أخلاق ومباديء، إذ يرى في الأخلاق نسبية لأنها لا تتحرك خارج الزمان وهذا معناه أنها تخضع لتأثير الظروف والمتغيرات،فالإخلاق ليست بالنسبة له إلا إنعكاسات لإنفعالاته وتفاعلاته،فالدين المسيحي يعتبر سبب بلاء الإنسان حيث سعى لإستعباده والسيطرة عليه يقول نيتشه "أن الأخلاق مضادة للطبيعة،أي تقريبا الأخلاق الملقنة الممجدة، المنصوح بها إلى هذا اليوم، تسير على العكس تماما، ضد غرائز الحياة..إن الإله يستبطن القلوب تقول لا لأدنى الرغائب كما لأسمى أماني الحياة، وتضع الإله عدوا للحياة..إن القديس الذي يرضي الإله هو المخصي المثالي..ينتهي أمر الحياة حيثما تبدأ مملكة الرب"[2]، غير أن مجيء الحداثة التي من المفروض أن تغير الأمور وقع العكس فبعد أن كان الدين المتسلط على رقاب الناس عوض بالعقل بدل منه.

لقد كان نيتشه أول من رمي بسهم في صدر الحداثة وقال إشهدو لي، فنبذ العقلانية الوثنية اليابسة، وهاجم الفلسفات القائمة على أساسها،وهو الذي أسس لنقد الميتافيزيقا وتفكيك الحقيقة والتمركز حول الذات..وانطلاقا منه ستواجه الحداثة نقدا يأخذ إتجاهين:الأول هو اتجاه إرادة القوة المؤسسة على نظرية السلطة

1 محمد شيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2008، ص 608.

2 فريديرك نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقيبة ومحمد الناجي، دار افريقيا الشرق، الطبعة الأولى، سنة 1996، ص 40.

ويستخدم الإنتروبولوجيا لدى "باتاي" وعلم النفس لدى "لاكان" والتاريخ لدى "فوكو"، والثاني هو اتجاه نقد الميتافيزيقا الذي يعيد رسم تكوين فلسفة الذات مبتدئا من أصولها السابقة ويمثله "هيدغر" و"ديريدا" [1]، إن رفض نيتشه للقيم السائدة والتي كان أساسها الدين المسيحي ثم رفضه للحداثة التي جاءت رد فعل لتسلط الدين ،غير أنها عوضت الدين بالعقل، " كما لا ينفصل نقد نيتشه للعقل عن تفنيد ادعاء العقل إنقاد نفسه بنفسه بنقد نفسه،على نحو ما رامه كانط، ذلك أن العقل أداة ليس بمكنتها أن تنقد قيمتها العملية بنفسها، ولا أن تحد حدودها بذاتها، أو تعمد إلى تبيان طريقة انبنائها بأمرها "[2]،ينتقل لمرحلة غير مسبوقة في تاريخ الحضارة ويسميها نيتشه بالعدمية ومعناه رفض كل معاني التي ترمز للقيم والأخلاق التي جاء بها سقراط والمسيحية بعده وتعويضه بما سماه إرادة القوة يتأسسمن طرف الإنسان الأعلى.

لقد كان نقد نيتشه للحداثة يبدأ من عمقها ونقد أسسها التي ترتكز عليها وأهم نقد كان لمبدأ الذاتية الذي يرى فيه مجرد ضرب من لخيال،" قد عمل نيتشه على نقد مبدأ الفرد والفردية باتباع الروح نفسها التي اتبعها في نقد مفهومي الأنا والذات..ومن المعلوم أن المجتمع والأخلاق والعلم أجمعين يميلون إلى خلق ذوق جماعي عادي وسطي في كل شيء يتناولونه " [3].

1 قاسم شعيب، فتنة الحداثة، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، سنة 2013، ص24.

2 محمد شيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 609

3المرجع نفسه، ص 605.

لقد صار التنقيب في الأخلاق والقيم عند نيتشه يصل لحد نزعة اللاأخلاق، وهذا حتى يتخلص من سيطرة الأخلاق التي كانت تتحكم وتوجه الإنسان في جميع المجالات، إن الممارسة النقدية عند نيتشه ممارسة قبلية من القلب مثلما يقلب المزارع الأرض عند حرثها ممارسة تقلب تاريخ القيم تاريخ الحقيقة عبر الرجوع إلى أصل نشأتها الأولى دون الوقوف عندها GENIALOGIE حدث فعلا وإن إستطاع نيتشه تدمير ونسفéclatement القيم والمثل العليا وبالأخص تلك القيم التي نشأت في الأزمنة الحديثة وعرفت انتشارا ورواجا واسعا تلك القيم التي تمجد عن وهم الإنسان ونزعته كالديمقراطية والثقافة الإشتراكية..[1].

إذن الحداثة الغربية ليست قطيعة مع الماضي بقدر ما هي تواصل معه، فهي عملية تفاعل مع ما قدمته الحضارة الإنسانية، إذ تنطلق مما وصل إليه إبداع الإنسان فتقوم بتجديده وخلق إبداعها الخاص بها، هذا جعلها تكون مجالا للتطور العميق والتحول الجذري في التفكير والإبداع وفي خلق المناهج الجديدة.

لم تولد الحداثة ناجزة ولم تؤسس حسب أيديولوجيا شاملة أو برنامج متكامل، ولم تظهر أو تطبق دفعة واحدة، فقد ظهر منها تدريجا وانسجاما مع شروط التطور هذا الجانب أو ذاك، وطبق بعضها، وجرى تردد في تطبيق البعض الآخر، حتى إن فلاسفتها الأوائل ومفكريها وروادها لم يكونوا يؤمنون بكل مفاهيمها وأبعادها ومكوناتها، فقد نادى بعضهم بمفهوم وعارض مفاهيم أخرى [2].

1 عبد القادر بودومة، الحداثة ومابعد الحداثة، مرجع سابق، ص 45.

2 حسين العودات، النهضة والحداثة، مرجع سابق، ص 109.

المبحث الثاني : الحداثة والهوية (الحداثة في عيون العرب)

لا يكاد يخلو عمل في وقتنا الحالي لا يستعمل فيه مفهوم الحداثة، فغالبية اللأعمال سواء الفكرية أو الثقافية أو حتى الإيديولوجية تجعل من هذا المفهوم مجال خصبا لأفكاره، و لكن نتيجة إختلاف توجهاتهم، وتعدد أهدافهم، وتباين أساليبهم التي يستعملونها، يجعل مفهومها يقع في الإلتباس والإبهام، مما خلق لدى البعض تخوف وحذر منها كونها نشأة في بيئة غير بيئتنا وتتعارض مع القيم التي تأسست عليها مجتمعاتنا.

إذن ماذا نعني بالحداثة ؟ وماهو المضمون الفلسفي والتاريخي الذي تحمله عندنا ؟ وهل هو مفهوم متكيف ومتطور عبر التاريخ ؟ وهل للحداثة دور إيجابي وفعال لمجتمعاتنا ؟

ففي التعريف اللغوي ورد فعل "حدث" في القرآن الكريم بعدة سور منها ما جاء في سورة الكهف لقوله تعالى: " **فلا تسألني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكرا** " [1] ،ومعناه أنه لا تسألني عن اي شيء حتى أبدأ لك به أنا الكلام، كما نجد في موضع آخر قوله تعالى :" **ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون** " [2]، أي عند كل جديد تم إنزاله.

أما في السنة النبوية الشريفة فقد ورد لفظة " حداثة " بمعنى مغاير لما جاء في القرآن الكريم، فقد كان القصد منه الشيء الجديد والغير مسبوق من قبل أو البدعة، فعن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلي الله عليه وسلم قال : "**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد** " متفق عليه.

---

1 القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية 70.

2 سورة الأنبياء، الآية 02

أما في اللغة العربية، "يقال فلان صار أحدوثة،أي كثروا فيه الأحاديث، وشاب حدث، وشابة حدثة (فتية) في السن، والحدث من أحداث الدهر الشبه نازلة.. ورجل حدث : كثير حديث، والحدث :الإبتداء " [1].

أما في لسان العرب فكان معنى لفظة الحداثة ذات مدلول مختلف ومغاير لما سبق، فأصبح " معناه الجدة، الحديث نقيض القديم، والحدوث نقيض القدمة،حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة،..والحدوث كون الشيء لم يكن..واستحدثت خبرا أي وجدت خبرا جديدا..وأخذ الأمر بحدثانه وحداثته أي بأوله وابتدائه"[2].

العرب والحداثة :

ويجمع أغلب المفكرين على صعوبة تحديد مفهوم معين وشامل للحداثة لما يتسم به هذا المفهوم من إلتباس والغموض، فهو مصطلح بالغ التعقيد لما له من تداخل مع عدة مفاهيم أخرى يصعب التفريق فيما بينها مثل مفاهيم : الحديث، التحديث والمعاصرة وغيرها..، فاختلفت تعريفاتهم لها بحسب توجهاتهم ومرجعياتهم الفكرية أو الإيديولوجية، فقد اعتبر محمد أركون " الحداثة موقفا للروح أمام مشكلة المعرفة، أي أمام كل المناهج التي سيستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع، أما التحديث فهو مجرد إدخال التقنية والمخترعات الحديثة، بالمعني الزمني للكلمة إلى الساحة العربية والإسلامية، إدخال آخر المخترعات الغربية الإستهلاكية

1 الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين، (مادة ح د ث)، ترتيب ومراجعة داود سلوم، مكتبة ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2004، ص 145.

2 ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص 131.

وإجراء تحديث شكلي (صوري) أو خارجي لا يرافقه أي تغيير جذري في موقف العربي والمسلم من الكون والعالم " [1].

فالحداثة عند محمد أركون ليست المعاصرة، فقد يعاصرنا أشخاص لا علاقة لهم بنا ولا بالحداثة والعصر، أناس ينتمون عقليا وذهنيا لمرحلة العصور الوسطى، وقد توجد في العصور السابقة شخصيات تمثل الحداثة قبل أربعة آلاف سنة أو ألفي سنة أو خمسمائة سنة... فقد نجد الحداثة لدى أرسطو ونجدها لدى الجاحظ والتوحيدي والمعري ومونتينيه الفرنسي، فالحداثة إذن غير التحديث.

إن المرحلة التي مر بها الفكر العربي في فترة النهضة هي مرحلة بداية النهوض من سبات طويل، إذ يحتاج الوقت ليستوعب ما حوله كون الفارق في عملية التطور كان كبير جدا بالمقارنة مع الغرب الذي قد بلغ في نفس تلك المرحلة وصول العقل إلى مرحلة العلم الوضعي وتطور الطبقة البرجوازية وتحولها إلى الرأسمالية الليبرالية، و قيام بعض المفكرين العرب بإسقاطات هذا على فكرنا مما اوقعنا في التباسات كثيرة وأخطاء جمة حول فهم وتفسير بعض الظواهر العلمية،يقول أركون: " وشرعوا في إدخال نظريات علمية شديدة الجدة حتى بالنسبة للغرب نفسه الذي قام بإكتشافها كنظرية داروين فيما يخص تنوع الأنواع، يمكن أن يقال نفس الشيء فيما يخص طه حسين وعلى عبد الرازق الذين يرهنا على سذاجتهما الفكرية عندما إعتقدا بإمكانية التعرض لموضوعين مشحونين بالتصورات الأسطورية ،والدينية ،والتقديسية في الوقت الذي كانت فيه المسلمات الوصفية

1 محمد أركون، الإسلام والحداثة ضمن المؤلف الجماعي، الإسلام والحداثة، دار بيروت، لبنان، 1990، ص 355.

والمنهج الفيلولوجي يحتقر هذه التصورات بالذات وترميها في الدائرة المظلمة للخزعبلات الخيالية " [1].

لعل توسع الباحث في مجالات عدة ومتنوعة جعل البحث العلمي يفقد قدرته على التعمق أكثر والوصول إلى حقائق دقيقة أكثر،يرى أركون أن " المؤرخ صار يستولي على مجالات وحقول معرفية عديدة، ولا يكتفي بمجال تخصصه الضيق، إذ كثيرا ما رفض أركون أن يبقى المؤرخ سجين تخصصه، فلقد صار يستولى اليوم على مفاهيم أنثروبولوجية من مثل الأسطورة والمخيال الإجتماعي وهو إذ يتولى عليها يستطيع أن يجمع تحت نفس النظرة التحليلية النقدية جدليات تحويلية أو تغييريه مختلفة منعكسة في الآيات المكية المعادة بكل ذكاء وعناية إلى سياقها الطبيعي " [2].

أما المفكر المغربي عبد الله العروي فقد دافع عن الحداثة لكن من منطلق آخر، ومن خلال هذا أعطى تصوره للعقل العربي باعتبار " الإسلام يستحق أن نقوم بذلك الجهد لأنه وحده يرغم الخصوم على العودة إلى نوع من النزاهة والإتزان، يجب أن تواجه من يجعل حقيقة الإسلام أو يتجاهله في مستواه الفلسفي العميق، ولكن للأسف الشديد لا نلاحظ هذا الإطلاع أوسع الضروري عند من يتكلم بإسم الإسلام، وهو يضر من حيث لا يشعر ويصبح كما قال الشيخ محمد عبده، حجة على دينه، لذا أتخوف من أن يصبح الإسلام السياسي خطرا

1 محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنسان القومي ومركز الثقافة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1998، ص 32

2 محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، المرجع السابق، ص 50 و51.

على الإسلام كعقيدة وكدين وكأخلاق،لا بالنسبة للخارج فقط ولكن حتى بالنسبة للداخل"[1].

يرى عبد الله العروي في الحداثة واقع معيشي وليست مسألة قابلة للتفنيذ أو التحبيذ،وعليه يربط مفهوم الحداثة بالتأخر التاريخي وهذا ما يظهر لنا في كتابه "مفهوم العقل" الذي يقوم فيه بعملية سبر في أغوار العقل العربي الذي يسيطر عليه ماضيه، بل حتى ولو كان هذا العقل الأنواري يدعو إلى الحداثة والتغيير والتجديد، فهو يصطدممن يقابله الآخر "فلاعقل لا يكون عقلانية يقول العروي ولا يجسد في السلوك، إلاّ إذا إنطلقنا من العقل وخضعنا لمنطقة ثم بعد عملية تجريد وتوضيح وتعقيل أبدانا به المنطق الموروث، منطق القول والكون، منطق الفعل بإطلاق " [2].

فقد اتسم الموقف العربي من هذه الحداثة بعدة سمات حسب العروي خلاصتها:

1- أن معظم التيارات الثقافية والفكرية العربية رأت أن الحداثة الغربية (الأوروبية) هي الأنموذج الوحيد للحداثة.. وتخلت هذه التيارات بذلك عن محاولات تجاربها الخاصة والذاتية.. وبديهي أن الحداثة هي جوهر موضوعي يأخذ شكلا وصورة تطبيقية تبعا للخصوصية.

---

1 عبد الله العروي، التحديث والديمقراطية، ضمن كتاب محاورة فكر العروي، جمع مقالته ورتبها : بسام الكردي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000، ص 34. .

2 عبد الله العروي ،مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، 2001، ص 364.

2- رأت معظم التيارات الثقافية والفكرية العربية أن الحداثة الغربية ليست فقط هي الأنموذج الوحيد للحداثة، بل المرجعية الوحيدة لها.. وتجاهلت تاريخ الحداثة، و تناست أنها متنوعة حسب المراحل التاريخية.. وأن من المتعذر نقل التجربة الحداثية الأوروبية – التي بدأت قبل ثلاثة قرون من وصولها إلى البلدان العربية –.

3- أن الفكر العربي كان –وربما مازال– أسيرا لما يسمى الخصوصية والأصالة، وأعطي التراث والتقليد والقيم السائدة قيما أخلاقية ومعرفية كما هي دون تدقيق.. كما استغلتها السلطة السياسية وفقهاء السلطان، لمقاومة تيار الحداثة القادم، وإبعاده عن مساره وتحويله خارج المجتمعات العربية [1].

يسعى عبد الله العروي في أعماله على الإشتغال على إشكالية التأخر التاريخي أمام حداثية المجتمعات الأوروبية وتطورها، و هذا لن يكون إلا من خلال وعي يقوم بدراسة المفاهيم دراسة جدية، و بحث معمق فيها، فلابد من إعادة النظر في المفاهيم المتداولة بيننا ومحاولة إثراءها وفهمها فهما صحيحا، فالمفاهيم في رأيه ما سيحملنا للخروج من هذا التأخر التاريخي مثل: مفهوم الدولة، التاريخ، الحرية، العقل، الإيديولوجية... إلخ،وبالنتيجة ستكون مصيرا نحو إقامة حداثة مبنية على تنوير عقلي شامل لمجتمعاتنا العربية، حداثة تمنح لنا إمكان فهم التاريخ في أصالته وفي عمقه، وكثيرا ما يعيب العروي على المشاريع النهضوية عدم قدرتها أو إغفالها المطلق للتحديد العميق والأصيل لمثل هذه المفاهيم.

1 حسين العودات، النهضة والحداثة، مرجع سابق، ص 130 و 131.

من بين المفكرين العرب الذين أعطوا تصور أكثر عمق من جانب مغاير لإستعمالاتها بخاصة في جانبها الشعري والأدبي هو المفكر أدونيس، فهو يرى أن هناك اتجاهان للحداثة يتم تتبعهما،اتجاه يسعى إلى التمسك بماضيه وتراثه والمحافظة عليه وكذا الأخذ بكل الإيجابيات التي يزخر بها، واتجاه ثاني يحمل التجديد والخروج من كل قديم ومحاولة الخلق والإبداع " فالقبول علامة للثبات والتساؤل علامة للتحول"[1]، بمعنى أن الحداثة عند أدونيس هي ثابت ومتحول في نفس الوقت.

فتصور أدونيس للحداثة هو تصور نابع من تجربته الإبداعية، فهو يرى في "جوهر الحداثة أن يكون رؤية إبداعية بالمعنى الشامل، أو لا تكون إلا زيا ومنذ أن يولد الزي، يشيخ، غير أن الإبداع لا عمر له لذلك ليست كل حداثة إبداعا، أما الإبداع فهو أبديا حديث " [2].

يؤكد أدونيس على أن "الحداثة هي بالضرورة انشقاق وهدم من حيث أنها تنشأ عن طرق معرفية لم تؤلف ة تطرح قيما لم تؤلف، وإن الإنشقاق جزء عضوي من الوحدة،لا يجوز أن تخاف منه والهدم وجه آخر للبناء،وتتضمن الحداثة الرفض والتمرد من حيث أنها تتخلى عن التقليد ومفهومات الأصول والأسس والجذور والمعايير الثابتة "[3]، فأدونيس من خلال هذا يقوم بالجمع في تصوره للحداثة بين التراث والجديد،بين الماضي والحاضر، بهذا فقط نستطيع تحقيق حداثة تقوم على الإبداع،لا يحدها زمان وليست مربوطة بمكان بل لا

1 أدونيس، مقدمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة 1983، ص 37.

2 أدونيس، الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1989، ص 112.

3 أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، د.ط، د.ت، ص 108 و109.

متناهية لا في الوقت ولا في المكان " الحداثة زمانية ولا زمانية في آن :زمانية لأنها متأصلة في حركية التاريخ،في ابداعية الإنسان، متواصلة في تطلعه وتجاوزه، ولا زمانية لأنها رؤيا تحتضن الأزمنة كلها، ولا تتأرخ بمجرد التأرخ السردي "[1].

أمام هذا الوضع الحداثي يسعى أدونيس لرصد آفات الحداثة، وحالات الوهم التي خلقتها لدى النخبة المثقفة عندنا، فيرى أدونيس " أن للحداثة أوهام خمسة :

1- الوهم الأول هو الزمنية : هناك اتجاه يرى أن الحداثة هي الإرتباط المباشر اليقظ باللحظة الراهنة..فهم ينظرون إلى الزمن على أنه نوع من القفز المتواصل التراتبي.
2- الوهم الثاني هو الإختلاف عن القديم : أصحاب هذا الإتجاه يرون أن مجرد الإختلاف عما سبق دليل على الحداثة، غير أن هذه النظرة آلية تحيل الإبداع إلى لعبة من المضاد.
3- الوهم الثالث هو المماثلة :في رأي البعض أن الغرب مصدر الحداثة، وتبعا لهذا الرأي لا حداثة خارج الشعر الغربي ومعاييره، أي لا حداثة إلا في التماثل معه.
4- الوهم الرابع هو وهم التشكيل النثري :يرى أصحابه أن مجرد الكتابة بالنثر من حيث أنها تختلف مع الكتابة الوزنية القديمة، وتأتلف وتتماثل مع الكتابة النثرية في الغرب دخول في الحداثة.

1 أدونيس، الشعرية العربية، مرجع سابق، ص 110.

5- الوهم الخامس هو الإستحداث المضموني :يزعم أصحابه أن كل نص شعري يتناول انجازات العصر وقضاياه وهو بالضرورة نص حديث وهذا زعم متهافت "[1].

أما المفكر المغربي محمد عابد الجابري فيحاول تأسيس حداثة قائمة على إعادة قراءة التراث " وهي القراءة الي تشق الطريق نحو نوع جديد من التعامل مع التراث، قراءة تستجيب في آن واحد للشروط العلمية التي يفرضها العصر اليوم ولهمومنا الإيديولوجيا التي تحركنا نحو التراث، أي هموم النهضة القومية"[2].

يرى الجابري أن تحقق الحداثة في المجال العربي، يمكن إجمالها في العبارة التالية :تجديد الصلة بالعقلانية النقدية في "العقل العربي التراثي"، فلا حداثة -بحسبه- من دون اتصال، أي لا حداثة مع القطيعة، " فما ننشده اليوم من تحديث للعقل العربي وتجديد للفكر الإسلامي يتوقف ليس فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة، مكتسبات القرن العشرين وما قبله وما بعده، بل أيضا وبالدرجة الأولى يتوقف على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم، وعقلانية ابن رشد، وأصولية الشاطبي، وتاريخية ابن خلدون"[3]، وهذا يعني أن محمد عابد الجابري يؤكد أن الحداثة ليست معناه القطيعة بل يجب التواصل مع تراثنا وقراءته قراءة نقدية متمعنة، "فهذه النزوعات العقلية التي لابد منها إذا أردنا أن نعيد ترتيب علاقتنا بتراثنا بصورة تمكننا من الانتظام فيه انتظاما يفتح المجال

1 أدونيس، الشعرية العربية، مرجع سابق، ص 93 -95.

2 محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص 5.

3 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1991، ص 552

للإبداع، إبداع العقل العربي داخل الثقافة التي يتكون فيها، إنه بدون التعامل النقدي العقلاني مع تراثنا لن نتمكن قط من تعميم الممارسة العقلانية على أوسع قطاعات فكرنا العربي المعاصر... " [1]، فالعملية الإبداعية في رأي الجابري لابد أن تبدأ من داخلنا أي من عمق ثقافتنا لكن يتوجب التعامل معها تعاملا عقلانيا، "كما أنه بدون هذه الممارسة العقلانية على معطيات تراثنا لن يكون في إمكاننا قط تأصيل العطاءات الفكرية التي يقدمها، أو بالإمكان أن يقدمها قطاع آخر من فكرنا العربي المعاصر القطاع الذي يدعو إلى الحداثة والتجديد، إنه باستعادة العقلانية النقدية التي دشنت خطابا جديدا في الأندلس والمغرب مع ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون،وبها وحدها،يمكن إعادة بنية العقل العربي من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، مما يسمح بتوفير الشروط الضرورية لتدشين عصر تدوين جديد في هذه الثقافة "[2].

بالنسبة لمحمد عابد الجابري إن تحقيق الحداثة عند العرب، وردم الهوة الكبيرة من التأخر التاريخي مقارنة بالتطور الغربي، يتطلب تحقيق هذا الأمر اعتماد العقلانية كوسيلة للبحث والتقصي في المعارف التي نتلقاها، فهي التي من خلالها نؤسس للحداثة،فلابد من أن تكون أي عملية حداثية مؤسسة على فكر عقلاني وإلا تكون مجرد ترف ثقافي لا طائل منه ولا يحقق أي تقدم، " فالتحول الجذري الذي ناصره عصر الأنوار يمثل الفسحة التي طالما انتظرها الإنسان الغربي لتحقيق نصرته على الطبيعة وقد اقتنع فلاسفة الغرب أن اللاهوت هو بحق عقبة في سبيل التحرر والانطلاق والإبداع، فظهرت الضرورة لتمجيد قدرة العقل

1 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي ،مرجع سابق، ص 552.

2 نفس المرجع، ص 552

على تجاوز التقاليد الكهنوتية " [1]، إن دخول العقل العربي في غيبوبة طويلة منذ إبن خلدون خلق فارق تقدم بيننا وبين الغرب عد بقرون من العلم والمعرفة والحضارة، فعملية القطيعة الإبيستمولوجية التي عاشها العقل العربي مع تاريخه وتراثه وحتى حداثة المحيطين به خلقت مجتمع متخلف في جميع المجالات وعلى كافة الأصعدة، وعليه كان لزام على المجتمعات العربية المسلمة التواصل مع باقي المجتمعات المحيطة بها وتحاول الأخذ من ثقافاتها ومعارفها مع الحفاظ على مكتسباتها من تراث ومعارف ومحاولة اعطائها روح تجديد وإبداع.

إن التراث في تصور الجابري قد استعمل استعمالا مزدوجا " إذ كانت الدعوة إلى الأخذ من التراث والرجوع إلى الأصول ميكانزما نهضويا، عرفته جميع اليقظات النهضوية المماثلة التي عرفها التاريخ، ميكانزما قوامه الإنطلاق في العملية النهضوية، من الإنتظام في التراث والعودة إلى أصول للإرتكاز عليها في نقد الحاضر والماضي والقريب منه الملتصق به وبالتالي القفز إلى المستقبل، ومن جهة أخرى كانت الدعوة نفسها رد فعل ضد التهديد الخارجي الذي كانت تمثله، وما تزال تحديات الغرب، العسكرية والصناعية والعلمية والمؤسساتية، للأمة العربية ومقومات وجودها، مما جعل الدعوة إلى التراث والأصول تتخذ صورة ميكانزم للدفاع عن الذات " [2] ،من خلال هذا يرغب الجابري في تحقيق شيئين أولهما إعادة بناء العقل العربي وهذا لن يتم إلا إذا استعمل الوسائل العقلية في تراثه وجعلها تأخذه إلى المسار الأول،ومحاربة كل القيود البائدة وارساء أسس العدل، وثانيهما خلق حداثة داخلية نابعة من صميم ثقافته، كما يقول الجابري :" هو تأسيس حداثة

1عبد النور ابن داود،المدخل الفلسفي للحداثة التحليلية،دار الإختلاف،الجزائر،سنة2009،ص 23.

2 محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 25.

راهنة من داخله،أي بالبحث لها عن أصول في التاريخ الخاص للعرب المسلمين"[1]،سعى الجابري لايجاد وسائل تمكننا تدارك التأخر المعرفي الثقافي الذي نعاني منه،والحل في رأيه لا يكون إلا بالتجديد من داخل التراث نفسه، فعملية التطور والتحديث لن تكون في أي ثقافة إلا إذا كانت من داخلها والقيام في الحفر في أغوارها مع استعمال في عملية البحث والحفر وسائل حديثة وجديدة، وهي وسائل يجب أن نأخذها من أرقى وأرفع مستويات التي وصلها العلم في عصرنا.

من أجل فهم أعمق للثقافة العربية والإسلامية توجب التدقيق والبحث في عمقها ف، فوصل محمد عابد الجابري إلى تحديد مستويات ثلاثة للهوية الثقافية هي : فردية، وجمعية، ووطنية قومية، والعلاقة بين هذه المستويات الثلاثة تتحدد أساسا بنوع الآخر الذي تواجهه، ويضيف أنها " تتحرك على ثلاثة دوائر متداخلة ذات مركز واحد كما يلي :

1- فالفرد داخل الجماعة الواحدة، قبيلة كانت أو طائفة أو جماعة مدنية (حزبا أو نقابة الخ...)، هو عبارة عن هوية متميزة ومستقلة، عبارة عن " أنا "، لها " آخر" داخل الجماعة نفسها: " أنا " تضع نفسها في مركز الدائرة عندما تكون في مواجهة مع هذا النوع من " الآخر".

2- والجماعات داخل الأمة، هي كالأفراد داخل الجماعة، لكل منها ما يميزها داخل الهوية الثقافية المشتركة،ولكل منها "أنا" خاصة بها و"آخر" من خلاله وعبره تتعرف على نفسها بوصفها ليست إياه " [2].

---

1 محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق ، ص 53

2 محمد عابد الجابري:العولمة والهوية الثقافية عشر أطروحات،من موقع :http://awraq-com.maktoobblog.com، 15/04/2010، 31h21:

فالعلاقة إذن بين مستويات الهوية الثقافية الثلاث –حسب الجابري– لا تتسم بالثبات والجمود،بل هي ذات صيرورة في الحسب تطور وتبدل الأوضاع والظروف التي تحيط بها وحتى من خلال طبيعة الأشخاص الذين تتعامل معهم "فهي ليست قارة ولا ثابتة، بل هي في مد وجزر دائمين، يتغير مدى كل منهما اتساعا وضيقا،حسب الظروف وأنواع الصراع واللاصراع، والتضامن واللاتضامن، التي تحركها المصالح الفردية والمصالح الجمعية والمصالح الوطنية والقومية "[1]، إذن من يحدد طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر حسب الجابري دائما هو طبيعة الآخر الذي يتعامل معه مهما كان نوعه،"فالعلاقة بين هذه المستويات الثلاثة تتحدد أساسا بنوع "الآخر"،بموقعه وطموحاته:فإن كان داخليا،ويقع في دائرة الجماعة،فالهوية الفردية هي التي تفرض نفسها كـ "أنا"،وإن كان يقع في دائرة الأمة فالهوية الجمعية(القبلية، الطائفية،الحزبية الخ)هي التي تحل محل "الأنا" الفردي،أما إن كان "الآخر" خارجيا،أي يقع خارج الأمة(الدولة والوطن) فإن الهوية الوطنية أو القومية–هي التي تملأ مجال "الأنا" "[2].

إن سؤال الحداثة العربية لا يزال يثير الكثير من الجدل في العالم العربي، فلقد كانت البدايات الأولى للنهضة العربية مع القرن التاسع عشر،وهذا بعد الإحتكاك التي جرى بين العالم العربي والحضارة الغربية إكتشاف المنجزات العلمية والتقنية والسياسية،الاقتصادية والاجتماعية التي حققتها الحضارة الغربية في مسيرتها التقدمية،ولعل سبب هذا التواصل يرجع لأمرين إثنين: أولهما له نتيجة

1 محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية عشر أطروحات، من موقع، مرجع سابق.

2 المرجع نفسه.

سلبية،وهو راجع لأطماع الاستعمار الأوروبي في أراضي وثروات المستعمرات العثمانية بما فيه الأراضي العربية،وقد تجسدت هذه الأطماع الاستعمارية في الحملة العسكرية لنابليون بونابرت على المشرق العربي عموما ومصر بصفة خاصة، ثم توسعت أطماعها فيما بعد لتشمل بلدان المغرب العربي،أما ثاني سبب فنتيجته كانت إيجابية، فقد أثارت ما حملته الثورة الفرنسية من إعجاب في مبادئها التحررية من الاستبداد والعبودية،وإرساء أسس الديمقراطية وحقوق الإنسان،وتحرر المرأة، بالإضافة إلى الاحتكاك مع الغرب من خلال بعثات العرب إلى أوروبا، الذين لامسوا بأعينهم مدى تقدم أوروبا والتطور الذي وصلت إليه على جميع الأصعدة.

الحداثة وانعكاساتها على الفكر العربي

إن من أسباب سوء الفهم للحداثة في فكرنا العربي أننا نأخذها وكأنها صنعة وليست حمولة معرفية وتطورية فرضتها عملية التطور العقلي والمعرفي، وأصبح منظورنا للحداثة باعتبارها عدوة للدين ودورها الأساسي إلغاءه، إنها أمر واقع اجتاح العالم العربي، هو واقع يقوم يوميا بتحويل العرب عن مسارهم الذين اعتادوا عليه عبر قرون طويلة،يعتبر ظهور الحداثة الحدث الأكثر تأثير في مسيرة العرب منذ قرون على جميع الأصعدة،وشيئا فشيئا أصبح جزءا من واقعها التاريخي وبدت آثاره تظهر وتتجلى تدريجيا في مفاهيمه التي يستعملها وكذا معارفه وحتى في مؤسساته، يقول في هذا عزيز العظمة :" لم تكن شأنا سطحيا طال هوامش المجتمع فقط، بل أمرا شاقا نطلب الإختراق والإستتباع والتفتيش والتهميش والدمج،وهذا كان يعني عمليا إلحاق تواريخنا بتواريخ غيرنا عبر علاقة

سيطرة،ودمجه على صورة غير متكافئة ولا هي متجانسة في مسيرة تاريخ عالمي لا انفكاك فيه "[1].

لقد مرت الحداثة في فكرنا العربي بلحظات انتكاسية، نتيجة ماتتلقاه من ردود أفعال،وترى أن مادية الغرب التي تحملها الحداثة مدمرة مقابل معتقدات الشرق، الأمر الذي جعل عدة أخطار تهددها،وأهم عدو لها هو الخطاب الديني إذ يرى العظمة :" مداورة على القضايا المطروحة ومصادرة على المطلوب وتلبيس على الواقع، فليس هناك مجال وسط بين العلمانية والعداء للعلمانية تقطن فيه الديمقراطية أو العقلانية، فهما لا ينفصلان عن أسس العلمانية"[2].

فالحداثة هي اتجاه تاريخي –من الصعب مقاومته–،وجملة مواقف وقوى اجتماعية وايديولوجية ونظرية تلم بالتاريخ وتتوافق مع الترقي ومع التحولات الإجتماعية على الصعيد العالمي، وإن تركت الحداثة سيحصل فراغ لن تملأه إلا مسلمات الخطاب الإسلامي [3].

في طرح مغاير، فإن عملية النهوض الحضاري تبدأ من نقد جدي للمجتمع، إذ لابد من أجل تجاوز المشاكل المتراكمة واسترجاع المجد المفقود، على المجتمع صنع وعي ذاتي خاص به،واتباع عقلانية ذات منهجية علمية،"فالنقد الحضاري–حسب شرابي–لا يستطيع بحد ذاته تحقيق أي شيء على صعيد الممارسة المباشرة، لكنه يسلط الضوء على الواقع وتاريخه ويكشف عن حقيقته

1 عزيز العظمة وآخرون، عصر النهضة : مقدمات ليبرالية للحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2001، ص 78

2 عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز درسات الوحدة العربية، بيروت، سنة 1992، ص 310.

3 المرجع نفسه، ص 338.

الظاهرة والخفية ويخطط أساليب ومتطلبات تجاوزه راسما الخريطة الفكرية التي تضيء سبل الفكر والممارسة معا " [1].

يرى هشام شرابي أن هناك جملة من المعوقات التي جعلت الفكر يتعثر ويفشل في التقدم والتطور وأهمها :تلك اللغة المتحجرة التي لا يسعى أصحابها على تطويرها،وكذا السلطة الأبوية ذات الفكر المنغلق أو العكس ذات الإنفتاح المفرط مما يؤثر سلبا على الأسرة،بالإضافة إلى قضية حقوق الإنسان وتحرير المرأة ،تعتبر هذه المعوقات حجر عثرة نحو التقدم، ويجب تجاوزها من أجل تحقيق خطوة نحو الحداثة،وهذا من خلال ما يطلق عليه شرابي "بالعقل الفعال"، ومن أجل تطبيق هذا نحتاج لأمرين هما الكشف عن المشاكل التي يعاني منها المجتمع من أجل تحقيق عملية التحرر ثم تأسيس خطاب نقدي يحمل الوعي الصحيح ويستطيع كسر الوعي التقليدي السائد.

إن اللغة التي يستعمل المجتمع العربي في تصور شرابي لغة متحجرة وتقليدية وغير متطورة، لا تؤهلنا للولوج إلى عالم الحداثة، بل أنها ليست نفس اللغة التي يتواصل بها الأفراد داخل المجتمع الواحد فماباالك بين المجتمعات العربية المختلفة،فهي لغة تختلف بين ما نتعامل به علميا وبين ما نمارسه في حياتنا اليومية، بالإضافة إلى اعتماد المجتمعات العربية النظام الأبوي الذي يحمل سياسة التسلط والإنفراد بالقرار "فالتغيير –حسب هشام شرابي–لا يحدث إلا بالخروج من الأطر الأبوية وباستعمال لغة جديدة تختلف عن لغة السلطة ن لغة قادرة على

1 هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز الدرسات للوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1990، ص 10 و11.

خلخلة الفكر المهيمن وإقامة أسس وعي جديد "[1]، وحتى إذا سلمنا بضرورة اتباع النظام الأبوي كنظام أسري عندنا، فإنه نظام مختل غير متوازن يحمل مزيج من التقليد حينا ومن الحديث حينا آخر، بحيث أننا لا يمكن اعتباره محافظ مربوط بتراثه واصالته وقيمه ولا هو حداثي يساير ويواكب تطور العصر وتقدمه، " فهو نظام غريب يختلف عن أي نظام آخر، ومصير هذا المجتمع تتوقف على مقدرته في التغلب على نظامه (نقده إيديولوجيا وتفتيته سياسيا من الداخل)واستبداله بمجتمع حديث،وعليه فإذا كان لهذا المجتمع أن يبقى ويستمر فلابد من تغيره تغيرا جذريا شاملا " [2].

يعتبر هشام شرابي قضية حرية المرأة من بين أكثر القضايا مساسا بتقدم المجتمعات العربية وسببا في ظاهرة التخلف التي تؤثر في ازدهارها، باعتبار أن المرأة هي الالسبب الأول في تكون الفرد وتخلفه وتقدمه مرتبط ارتباط وثيق بها،فإن فقدت المرأة حقها وكرامتها كيف لها أن تغرس في هذا الإنسان هذه الصفات ،وتجعل منه فرد صالح لمجتمعه "فإذا كنا جادين في مجابهة التحدي الحضاري وفي بناء مجتمع جديد علينا أن نعيد إلى نصف هذا المجتمع إنسانيته الكاملة.. فكيف لنا أن نجابه التحديات التي تهددنا وأن نبني مجتمعا جديدا في حين أن نصفنا مشلول ؟و عندما يكون النصف مشلولا يصبح الكل مشلولا أيضا"[3].

1 هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مرجع سابق، ص 16.

2 هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة محمود شريح، دار نلسن، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة 2000، ص 25.

3 هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي الحديث، دار المتحدة للنشر، بيروت، سنة 1975، ص 112 و113.

لم يستطع رواد النهضة إخراج الفكر العربي من سباته الطويل بالرغم من محاولات الإصلاح التي إنتهجوها على اختلاف توجهاتهم،ولم يفلحوا في حركتهم النهضوية ولم ينجحوا في قفزتهم التنويرية، وطغى على فكرهم وخطابهم حيث أنه كان يتأرجح بين تيارين، تيار كان يسيطر عليه الطابع الديني ويرى في الدين ذلك المنقذ من الظلال والتخلف، وتيار تحكم فيه انبهاره واندهاشه بالحضارة الغربية،وبالتالي فقد العرب توازنهم في ايجاد نقطة بداية لانطلاقهم نحو الرقي الحضاري كما فعل الغرب،لم يقم باي انجاز ولا على أي مستوى سواءا ايديولوجيا لتحقيق عدالة اجتماعية وديمقراطية بين افراد مجتمعه أواقتصادية فحقق تنمية راقية وصناعة قوية وتقنية عالية،ولا على المستوى الثقافي فلم يتحقق وعي راقي ولا نقد دقيق ينتقد تراثه بموضوعية وتاريخية، بل وصل إلى مجرد خيبات أمل متتالية في جميع المجالات، ظلم وديكتاتورية في المجال السياسي،وركود وتدهور اقتصادي لاعتماده على الزراعة البدائية التي أصبحت لا توفر حتى أمنه الغذائي،لينتهي هذا في آخر المطاف باستعمار لأراضي قضى على ما بقي من أحلام لهذه الشعوب، مما كان سبب قويا في جعلهم يبتعدون نهائيا عن أي فرصة للتقدم والتطور، وتوجيه كل مجهوداتهم نحو تحرير أراضيهم ومن الغزو الأجنبي،وكان هذا في النهاية على مسارهم الحداثي والثقفي والتنموي .

لقد ارتبطت الحداثة ومنذ البداية بالإستعمار والغزو الغربي للبلاد العربية،بالإضافة إلى أن الطبقة التي أسست للحداثة الغربية وهي الطبقة البرجوازية لم تعطي نظيرتها عندنا تصورا يعكس صورة حسنة عنها بل كانت ضعيفة ومترددة ولا تعكس طموحات الطبقة المثقفة،كما رفض غالبية المجتمعات ما تنادي به الحداثة حول فصل الدين عن الدولة باعتبار أن هذا الأمر يصدق على الكنيسة

وسياستها التي دمرت أوروبا وجعلتها تعج في ظلام دام لقرون، "فمن التناقضات البيّنة في التطبيق الغربي للحداثة كما تمارسها تجاه العرب اليوم،إنها تطالبهم بالقطيعة مع ماضيهم المنير كما قطعت مع ماضيها المظلم،وتفرض عليهم وصايتها بعد أن رفضت مبدأ الوصاية !وطلبت ازدهار شعوبها على حساب خيرات الشعوب ومنها الشعب العربي !وجعلت القيم التي تخصها وسيلة لاستعباد الشعوب ! "[1].

لم يعرف العرب الحداثة إذن كاملة، كما أنه لم يوجد مشروع حداثي عربي متكامل ليكون مشروع يستحق البدء منه، يحمل سمات ذاتية وإبداع نابع من واقعه،فبقي التعامل مع الحداثة تعامل فردي لم يرتقي لإهتمام جماعي أو مجتمعي، وبقي هذا الأخير فقط في مستوى التحديث وليس الحداثة.

ولعل عدم انتشار الحداثة بتلك الطريقة المنتظرة راجع للموقف الذي اتخذه المجتمع العربي منها، وهذا لعدة ميزات أهمها :

1- لقد نظر أغلب المثقفين والمفكرين العرب بإختلاف تياراتهم إلى الحداثة الغربية كأنها نموذج أوحد والفريد للحداثة،وأن هذا النموذج يصلح لكل مجتمع، وينطبق على أي ثقافة أخرى، متنازلت عن كل إبداع محلي أو تجارب ذاتية،متجاهلين أن الحداثة تكون في حد ذاتها متطورة ومتجددة ومبدعة، " فالعلاقة الصادمة مع الآخر المختلف والمتمايز يقترحها تطور مادي واجتماعي وتاريخي مختلف ومتمايز أيضا، ولكنها تتطلب وعيا ذاتيا

1 عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة (قراءة في فكر طه عبد الرحمن)، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، سنة 2013، ص 150.

يطور احتمالات النمو الذاتي المستقل، ويحفز على المراجعة النقدية الدائمة"[1].

2- إن أغلب المفكرين العرب لم يعتبروا الحداثة الغربية نموذج وحيد للحداثة فقط بل أكثر من هذا يرون فيها المرجع الوحيد لكل المعارف،فقد ركزوا كل اهتمامهم على الحداثة الغربية متجاهلين تاريخها وتكونها،فالحداثة الغربية ما كانت تتكون لولا التمازج مع باقي الثقافات والحضارات،كما أن العرب لم يستطيعوا أن يستوعبوا الحداثة الغربية بتطورها وملأ تلك الفجوة التي تبعد بينهما قرون عديدة "فمن مباديء الحداثة مبدأ التباين والإختلاف والتناقض والتضاد.. ولعل وجود العقلانية والتجريبية والوجودية والماركسية،في الفكر الغربي لشاهد على أن ذلك المبدأ ملازم لفكر الحداثة،فانظر كيف يتعامل بعض العرب اليوم مع الحداثة باعتبارها كونية"[2].

3- بقي العرب في حالة أسر لتراثهم وماضيهم ولم يستطيعوا التحرر منه، مما حول هذه القيم المتوارثة إلى أخلاق ومعارف دون تصفية أو انتقاء،أو حتى محاولة إعادة النظر في تقيميها،وما زاد الطين بلة هو استغلال الحكام وذوي السلطان هذا الأمر من أجل إحكام سيطرتهم على مجتمعاتهم

1 مصطفى خضر، الحداثة كسؤال هوية، مطبعة اتحاد الكتاب العرب، دمشق، الطبعة الأولى، سنة 1996، ص 118.

2 يوسف بن عدي، قراءة في التجارب الفكرية العربية المعاصرة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2011، ص 175

وإبعادهم عن الحداثة الحقيقية، ولعل "عزل سؤال الحداثة في مرحلة ما عاملا في استلاب حركة الحداثة وارتباكها وذبولها " [1].

1 مصطفى خضر، الحداثة كسؤال هوية، مرجع سابق، ص 115.

المبحث الثالث : تأسيس حداثة إسلامية وأهم مبادئها

يعتبر القرن التاسع عشر المرحلة التاريخية التي عرفت ما يمكن تسميته بـ صدمة الحداثة،التي ظهرت بوادرها مع الحملة العسكرية الفرنسية لمصر المتمثلة في حملة نابليون(1798-1805)، وقد كانت مصر هي الساحة العربية الإسلامية الأولى التي شهدت أولى بدايات الصراع وأولى صدمات الغرب الحديث،وهي صدمة تمت معايشتها بصورة كاملة بداية بمصر ثم إلى العالم العربي والإسلامي ،الذي أخذ يسقط فيما بعد ،الواحد تلو الآخر في قبضة الاستعمار ،وهو الأمر الذي جعل كل منطقة من مناطقه تعيش تجربة خاصة بها مع صدمة الحداثة "فبعد هزيمة 1967 قد تلقى العرب ضربة قاصمة لتطلعاته وأحلامه وطموحاته بالمشروع التحديثي والثوري، ومن هنا ظهرت في الأفق ضرورة المراجعة لكثير من مفاهيمه ويقنياته أو إلى إعادة فحص الأسئلة التي طرحها وإعادة تكييفها من جديد تستوعب ما كانت أغفلته أو أضمرته "[1]،وهذا الأمر أدى إلى بروز أولى ملامح إشكالية العلاقة بين الموروث الثقافي والحداثة،فالمتفق عليه بين أغلب المؤرخين أن للحداثة في الفكر العربي المعاصر تاريخا مميزا، ولا يمكن قراءتها إلا من خلال تطور التاريخ الثقافي، ولعل تأثرها وخضوعها للحداثة الغربية كان جد واضح " وقد تحدد في الموقف من النبوة و الوحي حسب هشام جعيط نفقد استعادت هذه النخب المقولات الإستشراقية كلها ،انطلاقا من التشكيك في المصدر الإلهي للقرآن ونبوة محمد(ص)،وصولا إلى إقرار المنظومات الفكرية والمنهجية والتشريعية الغربية كلها على حساب كل ما له علاقة بالإسلام"[2] ،وبالرغم من أن مثل هذه الحقائق معروفة

1يوسف بن عدي، قراءة في التجارب الفكرية العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 175

2 قاسم شعيب ، فتنة الحداثة ، مرجع سابق ، ص 93 .

وتداولها جميع المفكرين والمؤرخين ،فالتشكيك في كيفية وطريقة ميلادها وحتى في شرعيتها من الناحية التاريخية كان دائما مطروحا عند العرب،ولعل هذا راجع لكونها ولدت في الخارج ،أي أنها دخيلة على المجتمعات العربية والإسلامية ،ولم تكن نابعة من صميم الثقافة العربية والإسلامية،ومن هنا وجهت لها تهم عديدة كونها دخيلة على هذه المجتمعات واستوردت من طرف البعض من القراءات والخطابات العربية والإسلامية.

فهؤلاء الذين يعارضون كل ما هو خارج بيئتهم ومجتمعاتهم وتقاليدهم ،لن يستطيعوا الحصول على حداثة خالصة لا تحمل أي خليط خارجي ،مما ينجر عنه تعصب في التعامل مع باقي الثقافات العالمية ومجتمعاتها من أفكار ومعارف، وهذا يؤخذنا لفكرة معقولية أن نرفض أمر ما إلا لكونه لا ينبع من بيئتنا ومجتمعنا؟ فمن غير المعقول أن يرفض المسلم الغربي الإسلام لأنه قادم من أرض غير أرضه،ولا يمكن أن نرفض العلوم والمعارف كونها نشأت في ثقافات غير ثقافتنا أو أن أصحابها لهم ديانة مختلفة عن ديانتنا،إذن من غير المعقول والمنطقي أن نرفض المعارف والعلوم لا لسبب إلا لأنها جاءت من الخارج،يرى محمد عابد الجابري"أن الحداثة في نظرنا لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الإرتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى المعاصرة،أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي"[1].

لعل الطرق المنتهجة من طرف الحداثة في عملية الإقناع لم تكن حضارية في أغلب الأحيان اتجاه المجتمعات والثقافات الأخرى التي اخترقتها دون سابق إنذار من خلال الحملات الإستعمارية ،غير أنه كذلك لم يحدث رد الفعل

1 محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 15.

العنيف والقوي والذي كان متوقعا من طرف هذه المجتمعات والتي كانت لها القدرة والإرادة على المواجهة غير أنه لم يحدث بتلك الدرجة المتوقعة، حيث رأى البعض أن مثل هذه الحداثة وسيلة نحو التقدم والرقي الحضاري الذي أصبحت تعيشه كثيرا من الدول الأوروبية التي اتبعته غير أن طه يرى " أن ما نشاهده في واقعنا العربي من نقل للحداثة الموجودة في الواقع الغربي.. وهو نقل ليس فيه ابتكار ولا جمال"[1].

أثناء عملية الإختراق التي قامت بها الحداثة لهذه المجتمعات كانت محتلة من الطرف الإستعمار الأوروبي ،فكل ما تم من نشر للحداثة كان فعلا اجباريا ولم يكن عن طيب خاطر،ومستويات المعارضة لها اختلفت وتعددت بحسب الظروف التي رافقتها ،فهناك من رافض الحداثة وكل ما جاءت به ،وفي جميع المجالات ،وهناك رأى أن الحداثة فيها أمور إيجابية يتوجب استغلالها خاصة ما جاءت به من تكنولوجيا وتقنية ،وهؤلاء يدعون لمحاولة التأقلم مع مستجدات العصر،وكان اعتراضها عفويا،ثم ظهر فيما بعد نوع آخر من المعارضون لكنهم جاءوا متأخرين بعدما اكتشفوا جملة التناقضات التي انتابت جوانبها خاصة في جانبي الاجتماعي وثقافي "فمازالت معظم مفاهيم الحداثة تلاقي رفضا في البلدان العربية وصدا ولعلها سوف تبقى تلاقي مثل هذا الرفض مدة طويلة قادمة "[2].

على مر السنيين بقيت هذه المعارضات تنشر آراءها مرة متعاقبة ومرة متوازنة،غير أنه لكل من هذه المعارضات دور لعبته في تاريخ الحداثة، بالإضافة إلى علاقات القطيعة التي مست جوانب فكرية لأفكار هذه التيارات المعارضة

1 طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 82.

2 حسين العودات ، النهضة و الحداثة ، مرجع سابق ، ص 121

،غير أن أسباب هذه المعارضات "ليس بسبب تعنت العرب أو سوء تفكيرهم،أو بسبب الدين الإسلامي أوتراثهم أوتقاليدهم...بل لأن الظروف الموضوعية والشروط التاريخية والإنسانية المفضية إلى الحداثة لم تتوافر في البلدان العربية،ولذلك فشلت الحداثة في هذه البلدان ووقعت في أزمة،وأخذ منها العرب بعض المفاهيم فقط "[1].

فأهم المفكرين الذين سلكوا مثل هذا الطرح هو المفكر المغربي طه عبد الرحمن الذي نجد أنه يعطينا تصور جديد خارج التصورات الكثيرة المتداولة حول الحداثة، يدعو فيها إلى اتباع حداثة إسلامية معاصرة بديلة وفق منهجية تطبيقية تعيد النظر في ما ورد في الفكر الغربي وفي نفس الوقت تفتح آفاقا جديدة أمام العالم العربي والإسلامي من أجل الخروج من أزماته الراهنة، التي يعاني منها ولا زال يحصد انتكاسات متوالية تعكس حقيقة الوضعي الذي يعاني منه العقل العربي، ومحاولة إيجاد آليات حداثية تنقل الفكر إلى الإبداع انطلاقا من فهم صحيح لتراثه وواقعه،يعرف طه عبد الرحمن الحداثة فيقول أنها:"نمط حضاري أخذ يقوم في المجتمع الغربي منذ بداية القرن السادس عشر مع النهضة والإصلاح الديني، وعرف هذا النمط رسوخا مع حركة الأنوار ومع الثورة الفرنسية، ثم أخذ يتوسع مع الثورة الصناعية والثورة التكنولوجية، وها مو اليوم يكاد أن يسع العالم كله مع ثورة الإتصالات "[2]، ويضيف في ضبط هذا المفهوم فيقول "أن الحداثة جملة التحولات العميقة التي طرأت على المجتمع الغربي منذ خمسة قرون،ولكن السمة المميزة

1 حسين العودات، النهضة والحداثة، مرجع سابق، ص 121.

2 طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 96.

لهذه التحولات هي أنها تحولات إنمائية تراكمية بحيث نقلت المجتمع الغربي من طور حضاري إلى طور يعلوه تقدما، وهذه سمة أساسية " [1].

يرى طه عبد الرحمن في الحداثة الغربية بأنها حداثة لا تتوافق والطبيعة البشرية، التي تحمل قيما روحية مبنية على الأخلاق والإيمان، فالإعتماد على العقل كوسيلة وحيدة في تفسير الأمور تكون نهايتها مجهولة وغير معروفة،وهذا ما جعل كثير من مفكري الحداثة يخرجون عن المباديء الكبرى التي أسست عليها الحداثة نفسها وفقد قامت الحداثة على إنكار القيم المتعالية[2].

فإذا نظرنا إلى التعريفات المتعددة حول الحداثة نجدها كثيرة ومتنوعة،ولكل مفكر تصور فيها،فقد تطور هذا المفهوم في الحضارة الأوروبية وصار مرادف لمفهوم التنوير والتقدم والتطور،فكانت الحداثة السؤال المركزي وسؤال الأسئلة الذي يطرحه العالم على ذاته بحثا عن جواب لذاته ومحاولة لفهم وجودها وماهيتها ومصيرها،فيصبح عهد الأنوار هو البرنامج الذي تطبقه الحداثة،غير أنه عندما تم نقله إلى المجال العربي أصيب بالجمود ولم يستطع الحداثيون العرب إلا أنهم"يرددون بشأنه في سياق العربي الجديد ما علموا من أوصافه وأطواره في مجاله الأصلي..لتسليمهم بمبدأ منقول هو الآخر،وهو مبدأ التاريخ الإنساني الكلي "[3]، بل وصل تعلقهم بالحداثة الغربية وإيمانهم بها إلى حد

1 طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق ، ص 96 و97.

2 طه عبد الرحمن، الحق العربي في الإختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 76.

3 المصدر نفسه، ص 75.

أنهم " قد توهموا بها واعتقدوا أنها السبيل لبلوغ التطور المنشود، لقد توهموا أنها واقع لا يزول،وحتمية لا تحول،وأنها نافعة لا ضرر فيها،وكاملة لا نقص فيها"[1].

يخالف طه عبد الرحمن في طرحه مفهوم الحداثة باقي المفكرين العرب حول التخندق في أحد الموقفين بخصوص الحداثة إما بالرفض أو القبول، مع أن معظمهم لم يخرج من حالة الوصف التي اتبعوها منذ قرون فأصدروا الكتب والبحوث من خلالها ومتلأت رفوف المكاتب بها، أما طه فكان طفرة في الفكر العربي بحيث نظر إلى مفهوم الحداثة كابداع إنساني لا تستطيع الثقافة العربية الإسلامية أن تهرب منه، ولا بد لها من التعامل معه على الوجه الذي هو عليه، بل نجده يصل لحد وصفها بأنها مواقف وفعاليات حضارية ضرورية، فطه يرى "أن الحداثة إبداع، فينبغي أن نكون مبدعين مثلهم، فإذا يتعين أن نستعيد قدرتنا الإبداعية من أسلافنا كما استعادوها هم من اليونان واللاتين،حتى نكون حداثيين"[2].

لقد انتقد طه عبد الرحمان المقلدين بأنواعهم المختلفة (مقلدة متقدمين ومقلدة متأخرين)،غير أنه كان في الغالب يميل إلى المقلدة المتقدمين ذلك أنهم في نظره قد حافظوا على فكرتهم الجوهرية ولم يضيعوها،أما مقلدة المتأخرين فإنهم ينخرطون في الإنتماء لتاريخ غير تاريخهم، فيقول:"أنظر كيف أن المتفلسفة العرب المعاصرين يؤولون إذ أول غيرهم ويحفرون إذ حفر ويفككون إذا فكك...،سواء أصاب في ذلك أم أخطأ،وقد كانوا منذ زمن غير بعيد توماويين أو وجوديين أو شخصانيين أو ماديين أو جدليين مثله سواء بسواء، كما لو أن أرض الفكر لم تكن واسعة، فيتفسحوا فيها وقد يتقلب الواحد منهم بين هذه المنازع المتباينة من

1 طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر السابق، ص 15.

2 طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 106.

غير أن يجد غضاضة في ذلك "[1]، يرى طه عبد الرحمن أن المقلدين العرب يختلف تقليدهم للغرب من مثقف لآخر،ومن مستوى لآخر حيث يقول:" أن المثقفين المقلدة ليس لهم مسلك واحد في التقليد، فكذلك ليسوا هم طبقة واحدة، بل طبقات بعضها فوق بعض،نحصي منها ثلاثا،فهناك طبقة الذين يقلّدون مفكري الحداثة رأسا..وتليهم طبقة الأتباع أنفسهم..ثم طبقة ثالثة تتألف من تلامذة هؤلاء الأتباع أنفسهم..متوهمون أن ما يلقنه هؤلاء لهم من أفكار منقولة إنما هي من بنات عقولهم وإبداع قرائحهم" [2].

لقد وقع الفكر الغربي في تناقض كبير في رأي طه،إذ أنه لم يميز بين واقع الحداثة وروح الحداثة،ولهذا وجب ضبط تلك التعاريف لمفهوم الحداثة،والسبيل إلى ذلك هو أن نفرق في الحداثة بين جانبيها، وهذا يترتب عنه تجلي الحداثة في أشكال متعددة لأن روح الحداثة هي مبادئها أما واقعها فهو عبارة عن تطبيقاتها المتنوعة وهذا ما يصنع التفاوت بين هذان الجانبان، " فروح الحداثة هي القوة الدافعة للتطبيق والتي تجعله يظهر بمظهر الحداثة، فروح الحداثة هي المبادئ والقيم التي تجعل منها أمرا مشخصا غير مجرد قائما في الوجدان،وتكون تطبيقاتها عبارة عن تحقق هذا الوجدان في الخارج"[3] ،فروح الحداثة تكونت وتأسست نتيجة تجارب دامت عصور طويلة ومن حضارات مختلفة وثقافات متنوعة ساهمت كلها في خلق تطور حضاري نشهد آثاره الآن،ولعل ظهورها كان يختلف من حضارة لأخرى وفي أزمنة مختلفة وبأشكال متنوعة تتميز كل واحدة عن غيرها "فالحداثة

---

1 طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2 : القول الفلسفي – كتاب المفهوم والتأثيل –، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، سنة 1999، ص 12.

2 طه عبد الرحمن، بؤس الدّهرانية، مصدر سابق، ص 132.

3 طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 144.

الغربية إنما هي تطبيق لهذه الروح، وهذا التطبيق واكبته مسلّمات حددتها الظروف التاريخية التي كان يعيشها المجتمع الغربي " [1].

يسعى طه عبد الرحمن في مشروعه إلى عملية مزاوجة بين الفعل النقدي أو ما يطلق عليه هو التقويمي وبين الفعل التأسيسي أو البناء، حيث يقوم بعملية التقويم والتأسيس،على عكس باقي المفكرين الذين يرون انعدام أصل للأخلاق و هي فقط طريقة من طرق التحكم والوصول إلى الغايات ،فهؤلاء بالنسبة لطه هم فقط مقلدون يكررون ما يقوله الغرب فقط،" فهذا يقلد إيمانويل مونيه، وذاك يقلد هيغل، وهذا يقلد ماركس وأتباعه، وذاك يقلد باشلار وتلامذته.. وقد يتقلب الواحد منهم في هذا التقليد، فيبدأ شخصانيا، ثم يصير أشبه بالمادي الجدلي،أو يبتدئ ماديا جدليا فيصير بنيويا.."[2] ،وعليه كان لزاما أن نقوم بعملية بحث وتقصي في كيفية القيام بالتجديد والإبداع وإعادة تقيم وتحيين المفاهيم التي نستعملها،فمثل هذايكون له دور فعال وخطير في عملية الإبداع ،بحيث يجعلنا نتعدى حاجز التقليد والتبعية التي تأخذنا نحو ما لا يتلائم مع ثقافتنا ونمط حياتنا ،فهذا " النوع من الجهد الذي يرتكز على القوة الروحية والإيمانية التي ترتقي بالفرد المسلم من مرتبة إلى أخرى لبلوغ الغاية والقيمة المنشودة ،أما الجهد الإرتقائي الكلي فيقوم على أفعال مخصوصة..وهذا النوع الثاني من الإرتقاء يتسم بسمات الإيمان الملكوتي المفضى إلى أشرف اعتقاد، وأيقن اعتقاد ،وأعمل اعتقاد.. فهذه التجربة

1 طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق ، ص 144.

2 طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص139.

الإيمانية للمسلم تزوده بالقوة الأنطولوجية أو الكيانية التي تجعل كينونة المؤمن كينونة متصلة" [1].

إن أهم ما يؤكد عليه طه عبد الرحمان حول الحداثة هو الإبداع والإبتعاد عن التقليد، والإنشغال بنسخ أقوال المجتمعات الأخرى وتقليدها في جميع المجالات" فالمقلد في رأيه يعاني من بؤس فكري غير مسبوق، ليس غريبا أن ينساق إلى إسقاط هذا البؤس على تراث الأمة، ماحيا من أفق تفكيره وجود ثراء أخلاقي وروحي فيه"[2]، وعليه يتوجب العمل على الخلق والإبداع وصنع ظروف للتجديد في القيم والمفاهيم والأفكار والمناهج.... ألخ، إذ هو الحل للخروج من هذا التقليد السلبي و" نجد بعض المفكرين العرب والمسلمين ما زالوا لم يرتدو عن تقليد الغرب حد النعل بالنعل، ومن دون تجديد أو نقد أو حتى تعليق محتشم ،وكأن أمر الحداثة عند كانط وهيغل ودلوز وغيرهم أمر مقدس مما يجعلهم يخالفون مقتضى الحداثة والأنوارية من حيث مبدأ النقد " [3].

إن الحضارة الغربية تحمل بداخلها تجارب باقي الحضارات والثقافات، فهي تحمل مبادئها الخاصة مستفيدة من باقي المبادئ، وعليه وجب التفريق بين واقع الحداثة وروح الحداثة بعيدا عن استنساخ تطبيقات الحداثة الغربية، إذ الحداثة عند طه هي تطبيق داخلي حتى يكون إبداعيا ومبتكرا، فالحداثة الغربية ترى نفسها أنها حداثة كونية وعالمية انطلاقا من كون العقل الإنساني هو واحد وتاريخ البشر هو واحد،غير أن طه عبد الرحمن يرى في هذا إلتباس وخلط يقع فيه الغرب عندما

1 يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي،مرجع سابق، ص 123.

2 طه عبد الرحمن، بؤس الدّهرانية، مصدر سابق، ص 155.

3 يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، مرجع سابق، ص 125.

يخلطون بين واقع الحداثة وروح الحداثة،إن واقع الحداثة هو عبارة عن" تطبيقا واحدا من الإمكانيات التطبيقية المتعددة والمختلفة التي يحملها روحها.. بل لا نعدو الصواب إن قلنا بأن هذا التطبيق للحداثة الخاص هو نفسه اتخذ في المجتمعات الغربية أشكالا مختلفة،حتى كاد أن يكون لكل مجتمع منها حداثته الخاصة به"[1] ،فالحداثة هي خلاصة تجارب إنسانية وكونية، عملت كل المجتمعات على المساهمة في صقلها وتفعيل حركيتها المعرفية والثقافية، فهي ليست صنيعت المجتمع الغربي " كأنه أنشأها من عدم، وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره..لا يبعد أن تكون مبادئ هذه الروح أو بعضها قد تحققت في مجتمعات ماضية بوجوه تحققها في المجتمع الغربي الحاضر، كما لا يبعد أن يبقى في مكنتها أن تتحقق بوجوه أخرى في مجتمعات أخرى تلوح في آفاق مستقبل الإنسانية " [2].

إذن فتطبيقات الحداثة تختلف باختلاف المجتمع،إذ أن المجتمع الأوروبي يختلف بدوره من بلد لآخر فحداثة المجتمع الفرنسي تختلف عن حداثة المجتمع الألماني وهذا الأخير يختلف بدوره عن حداثة المجتمع الإنجليزي... إلخ، إذن التطبيق الحداثي لأي مجتمع هو تطبيق خاص،حيث أنه من الممكن أن مثل هذا التطبيق قد تجسد في مرحلة من المراحل التي مر بها هذا المجتمع، ولا ينفك أن يعاود الإنبعاث من جديد في المجتمعات الحالية، يقول طه "الروح لها تطبيقاتها لا متناهية ،وهذا التعدد في التطبيقات حقيقة لا يمكن جحدها ،فالحداثة الغربية نفسها حداثات: فالحداثة الألمانية غير الحداثة الإنجليزية فكريا ،والحداثة الفلسفية

1 طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 30

2 نفس المصدر، ص 31.

الفرنسية تختلف عن الحداثة الفلسفية الأنجلوسكسونية .. وهكذا " [1]،وبهذا فالحداثة نستطيع أن نطبقها في مجالات تداولية عديدة ،وهذا يبين أنه من الممكن أن تكون لنا حداثة خاصة بنا في مجالنا التداولي، تكون لهذه الحداثة روح إسلامية تمثل هذا التداول.

طه عبد الرحمن يرى أن روح الحداثة الإسلامية تعتمد على ثلاثة مبادئ،أولها مبدأ النقد ومعناه الإنتقال من حال الإعتقاد إلى حال الإنتقاد من خلال عقلنية الظواهر والإعتراض على كل ما يعرض علينا من أفكار،ويعتمد هذا المبدأ على ركنين إثنين هما التعقيل والتفصيل،يرى طه عبد الرحمن أن عملية النقد التي يقوم بها المسلمون الآن هي مجرد تقليد للغرب،وهي عملية إسقاط للنقد الغربي على المجال التداولي الإسلامي دون أي تدقيق أو مراعاة للخصوصية التي يمتاز بها، وعليه "وجب جعل التعقيل الإسلامي يمارس نقده على التعقيل الآداتي الذي تفرع عليه نظام العولمة، وكيف أنه تعقيل موسع يجمع إلى الأخذ بالأسباب، الأخذ بمختلف القيم.. يلزم من هذا أن نقد التعقيل العولمي والتفصيل الأسري في الغرب يوجب بالذات كشف التحديات الأخلاقية.. "[2].

من أجل الخروج من هذا المأزق حسب طه عبد الرحمن يتوجب علينا ضحد المسلمات الغربية حول التعقيل والتي من بينها أن العقل يعقل كل شيء، وأن كل شيء يقبل النقد،فالأولى يرى طه أنها مسلمة تفتقد الدقة كون العقل لا يمكنه أن يعقل كل شيء بما فيها ذاته، فهو من أجل ذلك يحتاج عقل أعلى منه

1 طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر السابق، ص 75

2 طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر السابق، ص 75.

ليستطيع تعقله، أما الثانية حول كل شيء يقبل النقد، فهناك مسائل لا تقبل النقد مثل الأمور الروحانية والقيم الدينية.

أما الركن الثانية والذي هو التفصيل حيث يجب الإنتقال من التقليد إلى الإبداع ومعناه التمييز بين العلوم والمعارف " فالنقد التفصيلي الموجه في توضيح كيف أن الأسرة الغربية خرجت عن القواعد الأخلاقية التي استنبطها هذا التطبيق من هذه الروح، وكيف أن مظاهر التفصيل المطلق التي تجلى بها جعلت خروج هذه الأسرة عن هذه القواعد يتخذ شكل انقلاب للقيم الحداثية.. "[1].

فالحداثة الغربية حسب طه عبد الرحمن اعتمدت على عملية التفصيل للتخلص بشكل نهائي من قضية التقديس والتي كان هناك خليط بين السحر والدجل والدين، غير أن عملية التخلص هذه من القداسة والرؤية السحرية لا يلغي وجود خالق لهذا الكون وإله يسير شؤون هذا الملكوت، وهذا لا يمنعنا من التواصل مع الخالق والإتصال به، وهو ما تفتقده الحداثة الغربية في جانبه الروحي.

غير أن هذا الطرح يغفل شيء مهم جدا حول العقل ،فهو يمكنه أن يعقل و يدرك جميع الأشياء لكن إن توفرت له المعلومات الكافية حولها فقط، فغياب المعلومات هذه حول مسألة ما تجعله يعيش ضبابية ،وعدم فهم للظاهرة يصعب عليه تعقلها و إدراكها كالمسائل الميتافيزيقية مثلا، كما أن العقل في الفكر الغربي أصبح عقلا أداتيا، أي أنه مجرد أداة ووسيلة لتحقيق الغايات،فما وقع فيه العرب عدم تنبههم "على ما في العقلانية من صفات سلبية حين تمسكوا بالعقلانية المجردة وغير الموجّهة التي ورثوها عن الغير،ففوّت عليهم تمسّكهم هذا خصوصية

1 طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر السابق ، ص 99

المعرفة بالتراث الإسلامي" [1] ،أما عن مسالة رفض القدسية من كل معارفهم فهو لا يرجع إلى خطأ في تطبيقات الحداثة الغربية ،بل فقط هو يرجع إلى طبيعة معارفهم المادية لاتي تلغي الدين و الجانب الروحي من حياتهم .

أما المبدأ الثاني فهو مبدأ الرشد الذي يقوم على خروج الإنسان من حالة القصور إلى حالة الرشد أي رفض وصاية الآخر على عقولنا وطرق تفكيرنا وحياتنا واتخاذ الإستقلال وجهة لنا والإبداع منهج ينير دربنا، وعليه جعل طه عبد الرحمن لمبدأ الرشد ركنيين أساسين هما الإستقلال والإبداع، فأما الأول ومعناه التحرر من كل وصاية، من أجل أن يستطيع الإنسان الوصول إلى تحقيق القدرة على التفكير وبعد النظر " فالإستقلال ركن أساسي لأي حداثة داخلية مبدعة " [2]، و يؤكد طه عبد الرحمن أنه من أجل تحقق الاستقلال " على المرء واجب التخلص من الوصاية بما يمكنه من تحقيق خصوصيته، مجددا بذلك أسباب الإتصال بالآخر وهو بهذا يضاد الإتصال المنقول "[3]، فالاستقلال المنقول قد يضر أكثر مما ينفع، ولن نستطيع في النهاية تحقيق من خلاله الأهداف المرجوة، " الإستقلال المسؤول يتبع المسلم الطريق التي تمكنه من أن يتخلص من الوصاية التي يمارسها عليه الآخر، مقيدا حريته في التفكير ومضيقا عليه أفق الإبداع " [4].

أما الركن الثاني فهو الإبداع إذ هو الطريق التي ينتقل من خلالها الإنسان من الحداثة المقلدة إلى حداثة مبدعة " فالإنسان الراشد يسعى إلى أن يبدع

---

1 طه عبد الرحمن ،تجديد المنهج في تقويم التراث ، مصدر سابق، ص 26 .

2 طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر السابق، ص 37.

3 نفس المصدر ، ص 143.

4 نفس المصدر ، ص 147.

أفكاره وأقواله وأفعاله، وكذا أن يؤسس هذه الأفكار والأفعال على قيم جديدة يبدعها من عنده أو على قيم سابقة يعيد ابداعها حتى كأنها قيم غير مسبوقة " [1]، يوضح طه عبد الرحمن أن الإبداع ليس معناه القطيعة والفصل بين المرء وماضيه بل هو " إبداع موصول وهو إبداع لا يقطع فيه المرء صلته إلا بما اضمحل نفعه أو أصبح ضرره أكثر من نفعه.. مجددا بذلك أسباب اكتشاف الذات وهو بهذا يضاد الإبداع المفصول " [2]، حيث نجد البعض يقوم بإظهار أنفسهم بصورة الذي يقاطع ماضيه من أجل الآخر وإرضاءا له فقط.

إن الحداثة الغربية تقوم –حسب طه عبد الرحمن– على رفض وصاية رجال الدين الذين كانوا يمنعون الفكر ويحاربون العلم ،غير أن هذا الحال لا ينطبق على المجتمع العربي الإسلامي ،فمثل هذا لم يحدث ولم يكن لي رجال الدين سلطة ،بل الأنظمة الحاكمة كان تستغلهم وتوجههم لتتمكن من فرض نفوذها ،إذن عملية تحقق الحداثة في مجالنا التداولي " تقتضي منهجها ومضمونها معا ممارسة الإستقلال المسؤول والإبداع الموصول على أبلغ وجه"[3].

وعليه وجب التخلي عن المسلمات التي تحتكم إليها الحداثة الغربية، إذ أن وصايتها لا تعدو أن تكون استعمار وهيمنة، ليكون الإستقلال الفكري المنشود والتخلص من الهيمنة الغربية غير كافي وحده، ووجب التخلص من المسلمات الغربية التي يؤسس عليها فكره وهي :

1طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر السابق ، ص 26

2 نفس المصدر ، ص 143 و144

3 نفس المصدر ، ص 144.

المسلمة الأولى : إن الإبداع الحقيقي هو ما كان يحمل انفصال حقيقي ومعناه جعل قطيعة مع الأفكار المتوارثة والمنقولة، غير أن هذا غير معقول لأنه معناه التخلي عن القيم السامية التي جاء بها الإسلام، والتي تحمل البشرية نحو طريق مستنير، بالرغم من وجود بعض الموروثات التي عطلت عملية الإبداع، فطه يؤكد على " أن يحفظ المسلم صلته بما ثبت نفعه في تراث الأمة " [1].

المسلمة الثانية :إن الإبداع يصنع ما يلبي حاجاته، لكن طه عبد الرحمن يرفض مثل هذا الطرح الذي يجعل من حياة الإنسان مجرد حياة مادية يعيش من أجل اشباع رغاباته المادية، بعيدا عن الجانب الروحي والجمالي لديه، وكل ماهو موجود من علوم ومعارف هو فقط مسخر فقط لخدمة ما يلبي للإنسان حاجاته المادية والإستهلاكية، وعليه وجب إعطاء الأولوية للجانب الروحي عند الإنسان،، ويعتبر طه الإسلام هو ملهم الإنسان نحو الإبداع.

المسلمة الثالثة :إن الإبداع الحقيقي هو الذي يوصل الذات إلى الإزدهار في النهاية، يرى طه في هذه المسلمة أنها فضفاضة كثيرا وتحتاج إلى ضبط من الإنفلات وهذا من خلال الإهتمام بالأخلاق والقيم الروحية والتي بفضلها يكون التواصل مع الآخر في مستوى أكثر رقي، حيث أن إعطاء الأهمية للذات ليس معناه إهمال الآخرين، والجانب الروحي يمنع وقوع الذات في أمراض النفس من أنانية وحب الذات فطه عبد الرحمن ينبه إلى" أن معرفة الروحيات هي معرفة نابعة من من تجربة وجدانية حية، بينما هؤلاء لايؤمنون بوجود مثل هذا الدين،فكل الأديان عندهم سواء في اللاعقلانية بل سواء في البطلان "[2].

---

1 طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر السابق ، ص 175.

2 طه عبد الرحمن، بؤس الدّهرانية، مصدر السابق، ص 147

وعليه كان التطبيق الإسلامي للإبداع يحتاج إبداعا موصولا بكل المبادئ الروحية السامية والأخلاق العالية لا إبداعا موصولا عنها، فبالنسبة لهذا المبدأ نجد " الغرب يتعاملون بقيمة الإستقلال والحرية كما لو كانت مطلقة، رغم أن الأصل في أقوال الإنسان وأفعاله التقييد لا الإطلاق، فالحرية هي المظهر الذي يتجلى به مبدأ الرشد في الحداثة الغربية، كما يتجلى فيها بمظهر الإبداع"[1]، كما يرى طه عبد الرحمن أن تأسس التطبيق الإسلامي بالطريقة الصائبة لابد له من تأسيس مظاهر تطبيق مبدأ الرشد، حيث يعتبر طه عبد الرحمن الفعل الترجمي من أكثر الأمور تأثيرا على التطبيقات الصحيحة للإبداع الحقيقي،فبعد أن قام طه عبد الرحمن بنشر عمله حول إبن رشد ومدرسته،يبين في هذ العمل عجز ابن رشد عن رفع الغموض حول أرسطو،وهذا يرجع حسبه إلى نقص الترجمة الصحيحة التي اعتمد عليها ابن رشد، يقول طه عبد الرحمن :" أريد أن أنظر هل ابن رشد يستحق كل هذه الضجة، وحسبي أنه مقلد لا يمكن أن يعوّل عليه من يطمح إلى تجديد الفكر الفلسفي الإسلامي العربي"[2] ،فالترجمة الغير صحيحة التي اعتمدها ابن رشد جعلت عمله يعود بنتائج سيئة حسب طه " فسيادة الترجمة الحرفية وضعف امتلاك المترجمين للغة العربية وفقر زادهم فيما يخص المعرفة الفلسفية ..وضه ابن رشد أمام نص معقد ترتب عنه مجموعة من النتائج كان لها الأثر السيء"[3]، فالترجمة تضحى هي النظر في المعنى العميق،ونصبح غير مربوطين بالإلتزام بالألفاظ والتراكيب النحوية إلا في حالة ضرورة الدلالة،وبهذا يكون طه عبد الرحمن قد

1 طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر السابق، ص 147

2 طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر السابق، ص 97

3 عبد النبي الحري ، طه عبد الرحمن و محمد الجابري :صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية ، الشبكة العربية ، بيروت ،الطبعة الأولى ، سنة 2014 ، ص 131 .

أسقط عن ابن رشد تلك القداسة التي أحاطت بفكره ويعتبر هذا الأخير مجرد تقليد لأرسطو فقط، فنلاحظ من خلال كتابات طه عبد الرحمن نفوره من النصوص الفلسفية المترجمة إلى العربية ونقلها الحرفي الذي حمل معها إختلاف في المعنى لإختلاف وجهات النظر، فهو يرى أن التفكير الفلسفي والتفكير المنطقي يتأثران بالتراكيب اللغوية وبنيتها.

إذن وجب تقويم الترجمة وإعادة النظر في طريقة ممارسة الفيلسوف للفعل الترجمي من لغة إلى أخرى، ولم تخرج اللغة الفلسفية المفعلة حسب طه في عملية الترجمة عن إطار تلك الترجمات التحصيلية العاجزة عن خلق مفاهيم وتعابير مبدعة وأصبحت غارقة في التقليد " فالمترجم بموجب دوره الفاصل في التحديث مطالب أكثر من غيره بأن يبذل من الجهد أضعاف ما يبذله غيره لكي يخرج نصه من هذه المنزلة الإستتباعية البادية للعيان " [1].

لعل الترجمة بالنسبة لطه عبد الرحمن أول هدف يسعى إليه في مشروعه الفكري،لما له من أهمية قصوى ودور فعال في التأسيس للفكر،فكان لزاما في البداية محاولة تقويم الترجمة الفلسفية ومعالجة كيفية ممارستها من طرف المترجمين العرب،وهنا يطرح طه عبد الرحمن سؤال مهم ليبرر سبب اهتمامه بالترجمة " لماذا الترجمة ؟

- لأنه بسببها اقترنت الفلسفة بالفكر العربي قديما وحديثا.
- و بسببها انحرفت الفلسفة واعوجت.

1 طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر السابق، ص 148.

- و بسببها ماتت وتموت بين أيدينا " [1]،

بالإضافة لهذا يؤكد طه عبد الرحمن على ضرورة معرفة غايتنا من الترجمة والفائدة المرجوة منها " فالمترجم–حسب قول طه–لابد أن يعرف سلفا لأية غاية يترجم،وإلى أي مترجم لهم يتوجه " [2]، يحدد طه عبد الرحمن للترجمة العربية ثلاثة تجارب مرت بها في مسيرتها، كانت أولها تجربة العصر العباسي، وثانيها كانت في عهد محمد علي باشا في مصر على يد مدرسة "الألسن" التي أسسها رفاعة الطهطاوي،والتي تعتبر مجرد تقليد للفكر الغربي وهو ما يسميه طه "بالإستقلال المنقول"أما التجربة الثالثة فهي الترجمة المعاصرة،ويرى طه عبد الرحمن أن تجربة الترجمة العربية تقوم على مسلمات أهمها :

المسلمة الأولى :تقوم على المماثلة بين التجربتين العربيتين للترجمة وهي تجربة العصر العباسي والتجربة المعاصرة،فطه يرى أنه لا يمكن أن نماثل بين التجربتين لإختلافهما فيما يلي :

1- لقد كانت نشأة الترجمة الأولى من منطلق قوة، أما الترجمة الثانية فنشأة من منطلق ضعف.

2- لقد كانت التجربة الأولى تنتقي النصوص المراد ترجمتها حتى لا تتصادم مع مباديء الشريعة، أما التجربة الثانية فتقوم بترجمة النصوص عشوائيا ودون أي انتقاء لما يصلح منها أو لا ،ولا ما يتعارض مع قيمنا أو لا.

---

1 طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة الجزء الثاني : القول الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1999، ص 19.

2 نفس المصدر، ص 48.

3- لقد كانت التجربة الأولى تترجم نصوص لحضارة قديمة انتهت، أما التجربة الثانية فهي تترجم لحضارة ما زالت قائمة، ورغم هذا طه عبد الرحمن يؤكد على " الترجمة العربية للفلسفة اليونانية لم تكن ترجمة مباشرة، وإنما كانت بواسطة، وأن هذه الواسطة اتخذت صورتين:أحداهما ظاهرة تتوسل بأعيان النقول السابقة، والثانية خفية تتوسل بأشباه النقول السابقة.." [1].

المسلمة الثانية :تقوم على الترجمة الواحدة لكتاب واحد أي أن ترجمة كتاب واحد من طرف مجموعة من المؤلفين هو مضيعة للوقت، لكن طه عبد الرحمن يرفض هذا الطرح على أساس ما يلي :

1- الترجمة لا تعبر عن كل ما جاء في النص الأصلي

2- إن الترجمان متغيرة حسب الأحوال والأزمنة وهذا راجع لتطور الإنسان ولغته وتجددها.

3- إن المترجمون هم أصناف عدة وليس نوع واحد ولكل طريقته في الترجمة، " فالإختلاف في التصورات والطرق من شأنه أن تجعل الترجمات تتعدد وتتفاوت فيما بينها..فمواقف المترجمين من الوصاية التي يمارسها النص الأصلي الواحد تختلف باختلاف نظرتهم إليها " [2].

المسلمة الثالثة : وتقوم على ترجمة واحدة لمترجم واحد، ومعناها أنه ليس ضروري أن تتكرر ترجمات عدة للكتاب نفسه، غير أن طه عبد الرحمن يتحفظ على هذه المسلمة ويرى ضرورة أن تتكرر الترجمات وتتنوع،فالإختلاف

---

1 طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة الجزء الأول : الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة 2008، ص 101 و102.

2 طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر السابق، ص 152.

الترجمات حسب الفئات المتلقية،والرجمات تختلف باختلاف مستويات المتلقي،فتأتي الترجمة مختلفة عن الأولى"فمواقف المترجم الواحد من الوصاية التي يمارسها النص الأصلي الواحد تختلف باختلاف المقام،فقد ينصاع لهذه الوصاية لأنها تخدم غرضه في التعريف بخصوصية الأصل"[1].

بالإضافة إلى هذا يبين طه عبد الرحمن كذلك ضرورة القراءة الإبداعية للقرآن الكريم لكن في حدود ما يحافظ على مقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي،إذ يميز طه بين القراءة الحداثية والقراءة العصرية،فالأولى تقوم على أساس القيم الحضارية والثقافية للحداثة الأوروبية،أما الثانية فهي تخص مختلف انجازات العصر على جميع المستويات والمجالات،وهذا لاعتبار طه القراءة الحداثية قراءة مقلدة "ويجب أن تكون القراءة انتقادية لا اعتقادية، فقد وجدت بين أظهرنا محاولات لقراءة بعض الآيات القرآنية على هذا المقتضى الإنتقادي " [2].

يؤكد طه عبد الرحمن على أن مثل هذه القراءات تفتقد الخصوصية وتنتفي الإبداعية،وكل ما يفعله هؤلاء هو مجرد اتباع خطى الأوروبيين في محاولة تطبيق القراءة الحداثية كما فعلوا هم على كتابهم المقدس،وهذا إن دل على شيء إنما يدل على ضعف مفكرينا وغياب قدرتهم على نقد نصوصهم الخاصة بهم، فحسب طه عبد الرحمن هناك ضرورة ملحة لقراءة مبدعة تكون قراءة ثانية بعد القراءة النبوية التي كانت بمثابة الفعل الحداثي الإسلامي الأول "فهذه القراءة الثانية

1 طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 153

2 نفس المصدر، ص 177.

لابد أن تكون قادرة على توريث الطاقة الإبداعية في هذا العصر كما اورثتها القراءة المحمدية في عصرها "[1].

أما ثالث مبدأ عند طه عبد الرحمن هو مبدأ الشمول ومعناه الخروج من حال الخصوص إلى حال العموم، فلقد طغت الحداثة واجتاحت كل المجالات في العالم الغربي،غير أن هذا لم ينطبق على التداول الإسلامي،فالحداثة عند اقتحامها للمجال التداولي الإسلامي استطاعت أن تقوم بنقل لبعض المجالات كالتقنية والعلمية والاقتصادية لكن هناك مجالات أخرى لم تخترقها ولم تستطع الولوج لها وهي المجال السياسي والمجال الإجتماعي" فانصبّ الهم العربي –حسب العودات– على التحديث دون الحداثة ،فتوجّهوا إلى استيراد المصنوعات والآلات والمواد الإستهلاكية ،وتقليد أوروبا..وتجاهل مفاهيم الحداثة الجوهرية وخاصة مفاهيم التنوير والعقلانية والفردية والديمقراطية وغيرها "[2] ،ويعتمد مبدأ الشمول على ركنين هما :التوسع والتعميم، يقوم طه عبد الرحمن بعملية توسع من خلال مفهوم المواطنة فيعوضه بمفهوم المؤخاة الذي يرى فيه" الإرتقاء بالمواطنة من رتبة المواجدة في الوطن الواحد إلى رتبة المشاركة في في الصلة الواحدة أو في الإصطلاح رتبة المؤخاة..فالمؤخاة إنما هي المواطنة وقد تأسست على القيم الأخلاقية التي تنزل أعلى الرتب "[3]، لكن مفهوم المؤخاة لا يمكنه أن يرادف مفهوم المواطنة،لأن هذا الأخير يرادف تحمل المسؤولية ومقابل الحق هناك تأذيت الواجبات، أما المؤخاة فهو يحمل جانب روحي وقيمي فقط.

---

1 طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق ، ص 193.

2 حسين العودات ، النهضة و الحداثة ، مرجع سابق ، ص 122 .

3 طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق ، ص 213.

أما الركن الثاني في مبدأ الشمول هو التعميم والذي اقترن عند طه عبد الرحمن بواجب التضامن، إذ يرى أن التضامن يجب أن يشمل جميع الكائنات وهذا ما لا نجده في الحداثة الغربية، فالتضامن يختلف في تصور طه عبد الرحمن عن التراحم والتراحم يفوق التضامن، فهذا الأخير لا يتجاوز تعامله الأمور المادية، في حين نجد التراحم له أبعاد روحية وأخلاقية، وعليه يرى أن التطبيق الغربي للحداثة لا يضم باقي الكائنات والموجودات، " فالتعميم الوجودي عبارة عن اتساع الحداثة لمختلف الكائنات الحية بشرية كانت أو غير بشرية،بل اتساعها لمختلف الأشياء التي يضمنها هذا العالم "[1]،ومن هنا نجد طه عبد الرحمن يعتبر الأسرة منشأ العلاقة الأخلاقية بين الناس.

وعليه نجد أن طه عبد الرحمن سعى جاهدا لتأسيس حداثة إسلامية تقوم على أساس قيم ومبادئ أخلاقية خلافا لما قامت عليه الحداثة الغربية من تحيد للقيم وعدم الإعتراف بها،فرؤية طه عبد الرحمن تصبو إلى إحداث وعي جديد يحمل الإحترام للآخر ولكل فكر مخالف،ويرفض أية وصاية فكرية وثقافية عليه، ومحاولة الخروج من التقليد والتبعية إلى التجديد والإبداع،وهذا الأخير يكون هو أساس الحداثة الإسلامية التي يسعى طه عبد الرحمن لتحقيقها والتي تكون قائمة على أمرين إثنين:أولهما عدم قبول أي نص أو فكرة مستوردة أو منقولة حتى تثبت نجاعتها بالدليل وهذا من خلال عملية النقد الإثباتي الذي يقوم على مهمتّي إنتاج وإعادة إنتاج ليتوافق مع مجالنا التدوالي،أما ثانيها قبول أي نص أو فكرة أصيلة حتى يثبت عدم نجاعتها وهذا من خلال عملية النقد الإبطالي والذي يقوم على صنع مفاهيم خاصة بمجالنا التداولي، فتقوم بإعادة إنتاج يكون جديدا فتتحقق لنا حداثة مبدع.

1 طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق ، ص 237.

الفصل الثالث:

الأنا والآخر بين جدلية التقوقع والإحتواء

وسبل الحوار

مبحث الأول: مفهوم الأنا و الآخر (كرنولوجيا التطور)

مبحث الثاني: تصور طه عبد الرحمن لجدلية التقوقع و الإحتواء

مبحث الثالث: طه عبد الرحمن و الممارسة الحوارية

المبحث الأول: مفهوم الأنا والآخر (كرنولوجيا التطور)

لقد مرت إشكالية الأنا والآخر بتطور هام في مفهومها، وكان الفكر اليوناني السباق إلى إعطاء رؤية للوجود من خلال ثنائية الإنسان والطبيعة، فقد جعلوا من الإنسان أساسا للكون ومقياس الأشياء كلها،ثم نصل إلى الفكر المسيحي الذي حمل فكرة ثنائية الأب والابن، لننتقل إلى الفلسفة الحديثة التي هي جوهر فلسفة الأنا أو الذات أي أن الإنسان يقابله الوجود الذي هو موضوع له، و يعرفها لالاند بأن " الأنا صفتان: فهو ظالم بذاته من حيث إنه يضع ذاته ضد الكل وهو متنافر مع الآخرين، من حيث أنه يرغب في استبعادهم لأن كل أنا هو العدو ويريد أن يكون المستبد بكل الآخرين"[1].

كما يقصد "بالأنا "أنه أحد أجزاء الجهاز النفسي في رأي التحليل النفسي، ميدانه الشعور، بالإضافة إلى عوامل شعورية تقوم على خلق التكيف بيت تحقيق اللذة وحاجة الواقع Le moi the ego.

أما مفهوم الآخر أو الغير في اللغة هو المغاير والمخالف وكذلك هو الطرف الغير مرغوب فيه، فنجده في المعجم الفلسفي لالاند يعرف الآخر على أنه: " هو أحد المفاهيم الأساسية للفكر التي يصعب إيجاد تعريف محدد لها، لذلك يمكن اعتباره مفهوم مضاد لها هو نفسه ونعبر عنه أيضا بعدة ألفاظ كالمختلف أو المغاير أو المتميز"[2].

1 أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 824.

2 نفس المرجع، ص 21.

يعرف لاروس مفهوم الآخر" بأنه اتخذ معنى القيمة مع الأنوار كنتيجة لما أفرزته الحداثة في الغرب من انفتاح من قبل الأنا الأوروبي على العالم الشرقي مع الفارق الحضاري بين الأول الذي أصبح صناعيا متطورا في حاجة ماسة إلى الموارد الاقتصادية وبين الثاني الذي استسلم أهمية مفهوم الذات: للتخلف والتوحش" [1].

أما في اللغة العربية فنجد في معجم المصطلحات الفلسفية أن " مفهوم الأنا: ضمير المتكلم، والألف الأخيرة فيه إنما هي لبيان الحركة في الوقف، فغن مضت عليها سقطت كقولك: أنا فعلت، ويوضح كذلك أنه قد روي عن (قطرب) أنه قال في أن خمس لغات:أن فعلت وأنا فعلت، وآن فعلتن وأن فعلت، وأنه فعلت، حكى ذلك عنه (ابن جني)، قال: وفيه ضعف كما ترى، قال ابن جنبي يجوز الهاء في انه بدلا من الألف في أنان ويجوز أن تكون الهاء ألحقت لبيان الحركة كما ألحقت الألف،ولا تكون بدلا منها بل قائمة بنفسها، كالتي في كتابية، وحسابية " [2].

ويزيد صليبا في معجمه توضيح مفهوم الأنا فيقول " أن كلمة الأنا تدل على جوهر حقيقي ثابت يحمل الأعراض التي يتألف منها الشعور الواقعي،سواء كانت هذه الأعراض موجودة معا أو متعاقبة،فهو إذن مفارق للإحساسات والعواطف والأفكار،لا يتبدل بتبدلها ولا يتغير بتغيرها " [3].

وإن الأنا لا تثنية له من لفظه إلا بنحن،ويصلح نحن في التثنية والجمع، فإن قيل :لم ثنوا أنت فقالوا أنتما،ولم يثنوا أنا ؟ قيل: لما لم تجز أنا وأنا لرجل آخر

---

1 Grand la rousse , librairie la rousse , 3 eme tome , p 470.

2 جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص139.

3 المرجع نفسه، ص 140.

لم يثنوا، وأما أنت فنثنوه بأنتما، لأنك تجبر أن تقول لرجل : أنت وأنت لآخر معه، فلذلك ثني، وأما إني فتثنيته إنا،وكان في الأصل إننا، فكثرت النونات فحذفت إحداها، وقيل إنا وقوله عز وجل: " إنا وإياكم" (الآية) المعنى إننا أو إنكم "[1].

يرى الشيخ التهانوي أن هناك فرق بين الذات والشخص، فهذا يميزه عن باقي الأشياء ،وهذا يعني أن هناك جوهر لامادي ،وعملية الفصل بين المادي واللامادي هو يعكس لنا توجه التهانوي كشيخ دين،فيقول التهانوي: "يقل الذاتي لكل شيء ما يخصه ويميزه عن جميع ما عداه، وقيل ذات الشيء نفسه وعينه وهو لا يشمل العرض،والفرق بين الذات والشخص أن الذات أعم من الشخص لأن الذات يطلق على الجسم وغيره والشخص لا يطلق إلا على الجسم"[2].

كما نجد ابن سينا يشير إلى المعنى نفسه بكلمة "أنت" فيقول:"هل المدرك منك ما يدركه بصرك من أهابك لا، فإنك إن انسلخت عنه، وتبدل عليك، كنت أنت، أنت " [3].

" وتتكون الشخصية الإنسانية من الأنا /الذات، فالنفس البشرية هي الأنا والأنا هي الذات Subject "[4]،فهي إذن كل ما يكتسب من ثقافات ومعارف ومشاعر وتجارب وما تحس به من آلام وآمال وو ما تطمح إليه وما تسعى له،فالذات هي أساس بقاء الأفراد،فهي تجسد شخصيته وهويته ،فهو الجهاز الذي يوجه الهو يسير

1 ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص 160.

2 التهانوي شيخ محمد أعلى بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص 512

3 جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق ص139.

4 علام عمرو عبد العلي، الأنا والآخر : الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر، دار العلوم للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة 2005، ص 9.

أمورها،فمن خلاله نستطيع حماية والحفاظ على هويتنا في عملية التواصل مع العالم الخارجي،ومحاولة تحقيق مكتسبات ومصالح ذات نوعية وفائدة له.

أما مفهوم الآخر في الفكر العربي فقد ورد الآخر في معجم العين على نحو: " هذا آخر، وهذه أُخرى...والآخر: الغائب.. وأمّا آخر فجماعة أُخرى "[1]، أمّا في الصحاح فقد جاء:"الآخر بالفتح :أحد الشيئين،وهو اسم على افعل، والأُنثى أُخرى...وآخر: جمع أُخرى،وأُخرى تأنيث أخر،وهو غير مصروف، قال اللّه تعالى: " فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ "[2]، وجاء في كتاب الصحاح أن الآخر يؤنث ويجمع بغير من وبغير الألف واللام وبغير الإضافة، تقول : مررت برجل آخر، وبرجال أخر وآخرين، وبامرأة أخرى وبنسوة أخر، فلما جاء معدولا وهو صفة منع الصرف وهو مع ذلك جمع "[3]، أمّا في تاج العروس فقد ورد:" الآخر: بمعنى غير، كقولك: رجل آخر وثوب آخر، وأصله افعل من تأخّر، فمعناه أشدّ تأخّراً، ثمّ صار بمعنى المغاير.."[4].

يشير مفهوم الآخر أو الأخرية في تصور علم النفس إلى [5] مجموعة من السمات/السلوكيات الاجتماعية والنفسية والفكرية التي ينسبها فرد /ذات أو جماعة ما إلى الآخرين مما يحيل إلى أن الآخر حاضر في المجال العام للهوية،

---

1 كتاب العين، ج 2 ص303و 302

2 سورة البقرة، الآية 185.

3 إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح : تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، سنة 1990، ص 577.

4 تاج العروس: ج 10 ص 32 و33.

5 علام عمرو عبد العلي، الأنا والآخر، الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر، مرجع سابق، ص 12.

وقد تخضع صورة الآخر لمؤثرات إيديولوجية وسياسية وفكرية وتاريخية، فهي متغيرة لا تتسم بالثبات أو النمطية، بل تتبدل حسب تلك المتغيرات، وعليه بالمقدور أن نعرف الآخر من خلال معرفة مستوياته المختلفة كالجنس والعرق أو مستوى آخر كمسلم وغير مسلم،أو إجتماعيا كالسيد والعبد، كما أن " عملية اكتشاف الآخر لا تتمّ بمعزلٍ عن الأنا والذات، فأينما وُجِد الآخر فالأنا بشكل بديهي تكون مقابلاً لهذا الآخر " [1].

وحتى نتمكن من تحديد مفهوم الأنا والآخر في الفكر العالمي، كان لابد من أن نتتبع تطوره عبر العصور :

1 – مفهوم الأنا والآخر في الفكر اليوناني :

لقد كان اليونانين متأثرين بالمفهوم أن الآلهة قد خلقت اليونانيين [2] من مادة نورانية خاصة، بينما خلقت غيرهم من مواد خسيسة ومن هذا التصور كان اليونان يرون في غيرهم أي الآخر الغير يوناني الضعف الفكري والعقلي ونقص في البنية المعرفية وحتى الجسدية وهذا على خلاف اليوناني الذي يتمتع بالكمال في الجانبين الجسدي والعقلي.

أ. مفهوم الأنا والآخر في فكر أفلاطون :

إذا رجعنا لفكر أفلاطون وبالأخص في محاورة "ليزيس" نجده يطرح فكرة العلاقة التي تربط الأنا بالآخر ذلك من خلال البحث في فكرة الصداقة، التي يكون منبعها إما التوافق أو التضاد أو أن تكون الصداقة هي مشاعر تعتمد الوسطية في الحالتين، والصديق دائما يسعى للبحث عن الآخر ليكمله ومحاولة كسب المزيد

1 الطاهر لبيب، صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، مرجع سابق، ص 22

2 أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة، سنة1960 ، ص 25.

من الحب والخير وتحقيق الحق، ومحاولة الترفع من التأمل الجسمي والمادي إلى التأمل الروحي والمثالي.

وفي محاورة السفسطائي يسعى أفلاطون للبحث عن الآخر"في إطار المقارنة بين الفيلسوف والسفسطائي ضمن الحوار بين"الغريب"و"التيتات"، يقع التطرق إلى "الهو ذاته"،السكون والحركة..فكل واحد منهما هو آخر أيضا بالنسبة إلى الأجناس الأخرى،و"هو ذاته" بالنسبة لذاته"[1]، في هذه المحاورة يبين أفلاطون في حوار بين سقراط الغريب كيف يكون اسلوب التواصل بين الشخص و الآخرين فيقول:" الحوار العنيف ،ذلك الذي يكون مناقشة حول الإتفاقات فقط ،ويستمر دون هدف،وبدون قواعد فنية،فإنه يكون مميزا بالقوة العقلية ليكن نوعا متباينا"[2] ،ونجد أن أفلاطون يطرح فكرة الصداقة مرتبطة بالمعرفة و حاجة الأصدقاء لنا ،ومرتبطة بما نقدمه للآخرين من خير ومعرفة" يسأل سقراط :ألا يجب أن تكون الصداقة لأجل غاية ما أبعد ..- يجيب سقراط- أن عدم امتلاك المعرفة سبب لعدم فعل مايحلو لك ،وعنما تعرف ستفعل ماهو خير و مفيد للجميع وعندها سيحبك الكل"[3] ،في محاورة ليسيس يربط أفلاطون الصداقة بالعقل فتكون أساس المحبة مع الآخرين فيقول على لسان سقراط وهو يحاور ليسيس" إذا أصبحت عاقلا ،فكل الرجال سيصبحون أصدقاءك ورفاقك ،لأنك تصبح نافعا وخيرا " [4].

---

1 عمر بوجليدة، الحداثة واستبعاد الآخر : دراسة اكيولوجية في جدل العقلانية والجنون، ابن نديم للنشر، بيروت والتوزيع، الجزائر ودار الروافد الثقافية، الطبعة الأولى، سنة 2013، ص 40.

2 أفلاطون ، المحاورات الكاملة ،ترجمة شوقي داود تمراز ،الأهلية للنشر والتوزيع ،بيروت ،سنة 1994 ، ص 219.

3 نفس المرجع ، ص 12 .

4 نفس المرجع ، ص 483.

مفهوم الأنا والآخر في فكر أرسطو :

يجعل أرسطو من اللغة المميز بين الأنا والآخر، فأطلق لقب بربري على كل من لا يتكلم اللغة اليونانية ويمكن استعباده إذا وقع أسيرا، وهكذا فقد تم احتقار الآخر، وتم الحط من شأنه إلى درجة أنه اعتبر كلامه لغوا [1]، إذن فالآخر هو الغريب في رأي أرسطو الذي لم يتقن ولا يستعمل اللغة اليونانية أصبح بربريا مطاردا وإذا أمسك أصبح عبدا، ويقصد مبدئيا بالذات مجموع الصفات وحالات وأفعال معينة، وبهذا المعنى كان يوحد بينها وبين مفهوم الجوهر، ولا يزال هذا المعنى لاصطلاح الذات جاريا [2].

يرى أرسطو أن من بين العلاقات التي تربط المجتمع ببعضه هي علاقة الصداقة فهي تجربة مشتركة بين أفراد المجتمع،وهي على عكس ما يرى أستاذه أفلاطون إذ هي ليست فعلا مثاليا ترتكز على حب الأفكار بل هي فعل واقعي، فالصداقة في نظر أرسطو هي ممارسة فعل المحبة باعتباره القرار الحر،والإختيار الحر بالعيش مع الآخر .

وعليه يؤكد أرسطو أن نجاح فكرة الصداقة مع الآخر تحتاج روح تحمل الخير في داخلها ،أما الذات التي تحمل بذاخلها الشر ،فهي تحت تأثير الرغابات والشهوات مما يخلق عدم توازن في السلوك ،فالذات الخيرة ذات يتحكم في مسارها العقل الذي ينشد دوما الخير والجمال والحق.

---

1 فيلهو هارلي وآخرون، صورة الآخر العربي ناظرا ومنظور إليه، مرجع سابق، ص 52.

2 م. روزنتال، م. ويودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة 1983، ص 216.

2 – مفهوم الأنا والآخر في الديانة اليهودية :

أما مفهوم الأنا والآخر في الديانة اليهودية فقد تشكل في النصوص التوراثية القديمة أو ما أصطلح على تسميته العهد القديم الذي يعتبر أول وأكبر مصدر تشريعي لكل الطوائف اليهودية، ونظرتها للآخر الغير يهودي فهي تبدأ من فكرة شعب الله المختار حيث يرى مفكريهم أن فكرة الاختيار هي فكرة أساسية وعقيدة راسخة يتشاركها جميع الأجيال كما يرد في بعض أسفارهم، فمثلا في سفر اشعياء، الإصحاح التاسع والأربعون: " بالوجوه إلى الأرض يسجدون لك ويلحسون غبار رجليك " وكذلك : " وبنو الغريب يبنون أسوارك، وملوكهم يخدمونك... تنفتح أبوابك دائما، ليأتي إليك بغنى الأمم، وتقاد ملوكهم"[1].

بعد النكسات التي تعرض لها اليهود والضربات من البابليين انعزلوا عن العالم وباقي الشعوب لاعتبارهم ذوات غير طاهرة وأما ذواتهم هم فهي مقدسة، فكان كلما أفرطوا في مغالاتهم زاد اضطهاد الشعوب لهم وزادوا هم تعصبا لفكرة الإختيار، كما أن نظرتهم للأخر الغير يهودي وفق الديانة التي يدين بها، فهي مستويان،هناك الآخر الذي يعتمد ديانة التوحيد وهناك الآخر الوثني،أما بخصوص الأغيار أو الآخر في النصوص التلمودية فقد ساهمت النصوص التلمودية وأقوال الحاخامات في تكريس اتجاه إنفصال اليهود عن الأغيار ووسعوا نطاقه، وعلى هذا نجد عددا كبيرا من النصوص التلمودية يسهم في هذا الفصل والانعزال ويعززه من خلال استصدار العديد من الأحكام والتشريعات، بل إنهم قاموا بإعادة تأويل بعض

1 التوراة، سفر اشعياء، الإصحاح 49.

النصوص التوراثية لتعزز النزعة الانفصالية التي أرادوا فرضها على مختلف الجماعات اليهودية [1].

و قد احتوت أسفار التلمودية الكثير من التحريض والتلفيق عن الآخر وجعله مثل الحيوانات لا يجوز الأكل معه أو مشاركته العمل وأرواح غيرهم غير نقية، ويحق لهم السرقة من غيرهم على اعتبار أن الأرض ملك لهم وما فيها هو حق،أما موسى بن ميمون الفيلسوف اليهودي،فلا يبتعد تصوره عن تصور الحاخامات فيرى أن الشفقة ممنوعة بالنسبة للوثني،فإذا رأيته واقعا في نهر أو مهددا بخطر فيحرم عليك أن تنقده منها،لأن السبعة شعوب الذين كانوا في أرض كنعان المراد قتلهم من اليهود لم يقتلوا عن آخرهم بل هرب بعضهم واختلط بباقي أمم الأرض،لذلك يلزم قتل الأجنبي لأنه من المحتمل أن يكون من نسل هؤلاء السبعة شعوب، وعلى اليهودي أن يقتل من تمكن من قتله، فإذا لم يفعل ذلك خالف الشرع[2].

3 – مفهوم الأنا والآخر في الديانة المسيحية :

أما المسيحية فكان تصورها يختلف قليلا عن تصورات اليهودية، وأضحي ليس هناك ناحية من نواحي الحياة إلا وكان للدين دور فعال في تسييرها وتوجيهها، في مثل هذه الأوضاع أصبح الخروج من الوحدة الدينية خروجا من ترابط المجتمع وانقساما مفسدا لوحدة الدولة، مما كان يؤصل إلى موقف من الآخر الديني– الغير المسيحي بل المسيحي الغير الكاثوليكي أيضا– كان في الغالب

1 رقية العلواني وآخرون، مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، سنة 2008، ص61.

2 نفس المرجع ، ص 66.

سلبيا [1]، فالإيمان في المسيحية مرتبط ارتباطا وثيقا بعلاقة المؤمن مع الآخر، بل لعله أساس الإيمان عند المسيح الذي يعتبر سلوكه مع الآخر ثورة في العلاقات الإنسانية، فإن وجدت في العهد القديم وصية " محبة القريب "، فإن هذه الوصية تأخذ في المسيح أبعادا هي جذريا جديدة، فيصبح هذا القريب كل إنسان موجود على طريق الإنسان، أيضا الإنسان من شعوب أخرى، وأيضا المنبوذون، بل حتى الأعداء[2].

لقد وضع السيد المسيح أطر للعلاقة مع الآخر من خلال فعل المحبة وذلك بتحديده هوية الآخر وضبط معنى القريب،فيقول: " لكِنِّي أَقُولُ لَكُمْ أَيُّهَا السَّامِعُونَ: أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ، أَحْسِنُوا إِلَى مُبْغِضِيكُمْ، بَارِكُوا لاَعِنِيكُمْ، وَصَلُّوا لأَجْلِ الَّذِينَ يُسِيئُونَ إِلَيْكُمْ. مَنْ ضَرَبَكَ عَلَى خَدِّكَ فَاعْرِضْ لَهُ الآخَرَ أَيْضًا، وَمَنْ أَخَذَ رِدَاءَكَ فَلاَ تَمْنَعْهُ ثَوْبَكَ أَيْضًا. وَكُلُّ مَنْ سَأَلَكَ فَأَعْطِهِ، وَمَنْ أَخَذَ الَّذِي لَكَ فَلاَ تُطَالِبْهُ "[3]،ونجد في موضع آخري قول: " لأنكم جميعاً أبناء الله بالأيمان بالمسيح يسوع. لأن كلكم الذين اعتمدتم بالمسيح قد لبستم المسيح. ليس يهودي ولا يوناني. ليس عبد ولا حر.ليس ذكر وأنثي، لأنكم جميعاً واحد في المسيح يسوع "[4]، فالمحبة في المسيحية هي أساس العلاقة بين البشر،وهي من تجعل الناس يتعايشون في ظل حياة تملأها المساواة.

1 رقية العلواني وآخرون، مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية ، مرجع سابق، ص 102.

2 المرجع نفسه، ص 85.

3 الإنجيل، لوقا 6 :27-30.

4 الإنجيل، غلاطية 3:26-28.

4 – مفهوم الأنا والآخر في الإسلام :

لقد ارتبط الوعي العربي قبل ظهور الإسلام أو ما يصطلح عليه بالعصر الجاهلي بالانتماء إلى القبيلة والتعصب لها، والقبيلة بدورها تتأسس على فكرة على الحسب والنسب، " فقد تطورت صورة الآخر في نظر الثقافة العربية وفي نظر العرب عموما بين مرحلتي ما قبل ظهور الإسلام وما بعده، المعروف عن العرب امتهانهم للتجارة، وقد بلغت مبلغا عظيما، سواء من حيث حجمها أو أساليبها، وأثرت التجارة والعلاقات التجارية تأثيرا كبيرا ليس في بنية المجتمعات العربية وقيمتها وعادتها وأنماط عيشها.. وفي خلق التواصل بين العرب والشعوب المجاورة (الفرس، البيزنطيون، الأحباش).. فأدركوا أن العالم أبعد من حدودهم وأوسع " [1]، فالترحال والتبادل التجاري الذي كان يربط العرب بباقي الشعوب مكنهم من اكتشاف حقيقتهم من خلال تواصلهم مع الآخر،" فالعلاقة مع الآخر أكثر تعقيدا مما هي عليه في جزيرتهم أو بين قبائلهم.. وقد استفادت المجتمعات العربية من هذه الصلات واطلعت من خلالها على جوانب عديدة من ثقافات الشعوب المجاورة، حيث انتقل العديد من تلك الثقافات والمعتقدات إلى بلاد العرب "[2].

إختلفت نظرة العرب للآخرين بحسب نوع الآخر،فنظرتهم مثلا نحو اليهود كانت نظرتين:نظرة تحمل الإعجاب والتقدير لديانتهم،ومعتقدهم،وثقافتهم ومعارفهم،ونظرة تحمل الاحتقار لسلوكهم، وتعاليهم، وعدائهم للجنس الآخر الغير يهودي.

1 حسين العودات، العرب النصارى، دار الأهالي، دمشق، سنة 1993، ص 17.

2 نفس المرجع، ص 17.

أما بالنسبة للنصارى فقد كان العرب يعرفون النصرانية معرفة واسعة، وكانت منتشرة بين أهم القبائل العربية سواء في الجزيرة العربية أو خارجها، وكان الآخر النصراني في نهاية المطاف ابنهم وقريبهم وابن جلدتهم وجارهم يتواصلون معهم كل يوم ويعرفونه ويحاورونه، ودينه ليس مغلقا عليهم كما هي حال الديانة اليهودية، وكانوا ينظرون إلى النصارى نظرة احترام، باعتبار أن نخبهم مثقفة، ورجال دينهم محترمون، ولذلك كان القرآن ودودا تجاههم، فقد احترم عقائدهم وتعليمات دينهم، ووضع أسسا عادلة للتعامل معهم قياسا على تعامله مع أصحاب الديانات الأخرى [1].

غير أن العرب كانوا يأخذون موقف غير حيادي من المجوس ومن الديانة المجوسية، وهذا راجع لأن المجوس كانوا ذوي أصل فارسي وكان العرب لا يثقون في الفرس ويعادونهم ويحذرونهم،ولم يكونوا يوما يؤمنون جانب الفرس، وهذا لكون الفرس كان دوما أصاحب أطماع وحب للتملك والسيطرة،فانعكس هذا على أسلوبهم في معاملة المجوس بحيث كان تعاملهم تعامل غير ودود مع المجوسيين، واستمر هذا حتى بعد ظهور الإسلام.

5 – مفهوم الأنا والآخر في القرآن الكريم :

لقد وردت في القرآن الكريم لفظة "آخر" في مواضع كثيرة مثلا قول الله تعالى: " إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْأَخَرِ"[2]، قوله تعالى: "اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ " [3]‘ كما جاء هذا اللفظ في قوله تعالى:

1حسين العودات، الآخر في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 57.

2 سورة المائدة، الآية 27

3 سورة المائدة، الآية 104

"سَتَجِدُونَ ءَاخَرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُواْ قَوْمَهُمْ "[1]، وما نلاحظه من تتبع للفظة الأخر في الآيات الكريمة هو أنها وردت بجميع صيغها إلا في جمع المؤنّث السالم (أُخريات).

لقد كان للعرب تواصل جد وطيد بمختلف الشعوب وديانـاتهم، فقد كان لهؤلاء تواجد في المنطقة العربية،وقد كانت للتجارة دور كبير في التواصل ما بينهم خصوصا الديانة اليهودية والمسيحية،وحتى الديانات الغير سماوية كالمجوسية والصابئة،وقد اتبع بعض العرب هذه الديانات،وقد أحاطوا بالتعاليم التي جاءت بها هذه الديانات،كما عرفوا من هم أنبيائهم ورسلهم ومقاصدهم وسلوكياتهم وأفعالهم، وكذلك عرفوا رجال هذه الديانات وألموا بمصالحهم وأطماعهم،وكل هذا خلق لدي العرب نوع من الثقافة الدينية جعلتهم يكونون على قدر من الدراية والمعرفة فيما بعد بالإسلام،" اطلع العرب بسبب هذا التواصل التجاري على أنماط عيش الجيران و خاصة الفرس والبيزنطيين ،وعرفوا قيم هذه الجماعات و علاقاتهما الإجتماعية وتطورها الحضاري والثقافي والإداري والاقتصادي ..أثر هذا في الحرب والتوسع والتعامل مع البلدان المفتوحة وشعوبها ،وأديانها وثقافاتها وفي تحديد العلاقة مع الآخر المختلف إثنيا أو دينيا أو ثقافيا،وقوننة هذه العلاقة"[2] ،فالإسلام اعترف بجميع الأديان السماوية السابقة وكذا بكل الأنبياء والمرسلين،وقد قام الرسول صلى الله عليه وسلم بربط عهود ومواثيق معهم في مقابل يحميهم ويحمي ممتلكاتهم، غير أن اليهود أثبتوا كل مرة أنهم ليسوا أهلا للثقة ولا للإلتزام بالعهود التي يعطونها، حيث كانوا يحنثون عهودهم ويخلفون مواثيقهم في كل مرة، بل وصل بهم

1 سورة النساء، الآية 91

2 حسين العودات ، الآخر في الثقافة العربية ، مرجع سابق ، ص 42 .

الأمر لحد إحاكة المؤامرات ضد المسلمين مع أعدائهم، وتكرار محاولات الخديعة والخيانة كلما سنحت لهم الفرصة، وأمام هذا بدأت نظرة المسلمين تتغير عن اليهود واليهودية وأصبحت صورة سلبية قاتمة، تحمل كثيرا من الشك والريبة وعدم أمان جانبهم، فأفعالهم وسلوكياتهم كانت عكس ما أتى به الإسلام ودعى إليه القرآن، واستحالت الحياة معهم فنبذهم المسلمين وابتعدوا عنهم.

لقد عرف العرب النصارى منذ القديم حيث كان الرهبان والقساوسة يبشرون للمسيحية، ويتكلمون عن البعث ويوم الحساب، والجنة والنار، وقد ورد في القرآن الكريم الكثير من الآيات ترد على النصار وتفند إدعاءاتهم وتصحح مزاعمهم، لقد كانت نظرة الإسلام إيجابية عن المسيحية، حيث وضع صورة عن المسيح والإنجيل والنصرانية هي في الغالبة صورة ايجابية منها إلى صورة سلبية، و الإسلام يرى في عيسى عليه السلام رسول من الله وما جاء به كان الحق من الله، يقول تعالى :" تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات وأتينا عيسى بن مريم البينت وأيدنه بروح القدس ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينت ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد"[1].

لقد اعتبر القرآن الكريم النصرانية دينا موحدا واعتبر النصرانيين من أهل الكتاب فيقول تعالى :" ولتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصرى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون"[2].

1 سورة البقرة، الآية 253

2 سورة المائدة، الآية 82.

مع أن الإسلام يعتبر هذه الديانات محرفة ومزيفة في كثير منها من طرف بعض دعاتها بل وصل بهم الأمر إلى الافتراء على الله فيقول تعالى : "وقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون، أتخذوا أخبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون "[1].

هذا بالنسبة للديانات السماوية أما غيرها من الديانات الوضعية فقد اختلفت نظرة الإسلام لهم، " فلم يدخل القرآن معهم في جدال مباشر معهم، وهذا لأنهم كانوا مشركين أصالة يقولون بإلهين اثنين (النور والظلمة)، وأيضا ربما لأنهم لم يكونوا ضمن الخصوم المباشرين المجالدين للرسول في مكة والمدينة، والمعروف عنهم أنهم كانوا بالإضافة إلى وثنيتهم، يعبدون النار،وذلك على خلاف ما كان عليه اليهود والنصارى " [2].

لقد دعا القرآن الكريم المسلمين إلى معاملة الآخر معاملة حسنة لا إكراه فيها ولا غصب على الدخول في الدين، والتعامل معه برحمة وليونة، وكانت الكثير من الآيات تدعو إلى هذا فنجد قوله تعالي: "أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن "[3]، ويقول سبحانه أيضاً:" ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل

1 سورة التوبة، الآية 30و 31.

2 محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 137.

3 سورة النحل، الآية 125

إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون"[1]، كما نجد من جهة أخرى القرآن الكريم يوجه خطابه للآخر خطاب موجه للقلب والعقل، يعضه فيه بضرورة الرجوع إلى الحق وقبول الإسلام كدين والالتزام بالتوحيد فيقول جل شأنه :" قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون"[2].

إن القرآن الكريم جاء منظم ومؤطر للعلاقات البشرية،إذ أن علاقة الأنا بالآخر قد تأخذ أحد أشكال ثلاثة:علاقة استئثار تقوم على حب الأخذ دون العطاء،وتقود إلى الظلم،وهي مذمومة،وعلاقة المبادلة والمعادلة التي يتم فيها تجري المساواة والعدل بين الحقوق والواجبات،وهي غير ممدوحة ولا مذمومة،وحدها علاقة الإيثار هي التي ترشد إليها الأسوة النبوية الحسنة،وقوامها حب العطاء والعفو والصفح، وليس مجرد الأخذ [3].

إن الإسلام يساوي في المعاملات بين المسلمين والغير المسلمين على اعتبار الدين مبني على المعاملة، "يؤكد القرآن الكريم على الأنا المسلم في علاقته اتجاه الآخر قائمة على أن لغير المسلم ما للمسلم، وعليه ما عليه وضرورة طاعة المسلم لله ولرسوله في معاملة الغير"[4]، فقد أمر الإسلام أن تكون العلاقات مع غير مسلمين علاقة احترام واستئناس ومودة "ومن أهم أبعاد تلك العلاقات: تأدية الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل،وطاعة الله ورسوله وأولي الأمر من المؤمنين..

1 سورة العنكبوت، الآية 46

2 سورة آل عمران، الآية 64

3 السيد عمر،الأنا والآخر من منظور قرآني،دار الفكر،دمشق،الطبعة الأولى،سنة 2008،ص93.

4 السيد عمر، الأنا والآخر من منظور قرآني ، مرجع سابق، ص 93

والشفاعة والرد التحية بأفضل منها أو مثلها، والإنفاق من أفضل ما لديهم لنيل البر في كل الأحوال، وكظم الغيظ والعفو عن الناس.. وأقر الإسلام أهل الكتاب على العمل بدينهم حتى فيما بين لهم أنهم خالفوا فيه ما جاءت به رسلهم" [1].

6 – مفهوم الأنا والآخر في الفكر الغربي الحديث والمعاصر :

أ. إشكالية الأنا والآخر في فكر ديكارت :

إن ظهور "مبدأ الكوجيطو" مع الفيلسوف الفرنسي ديكارت هو اكتشاف جريء ،وقد قلب كل الموازين، فهو مبدأ يجعل من التفكير موضوعا لها، " لقد قام أبو العقلانية الحديثة بخلق تغيرا عميقا في مفهوم الذات المفكرة وكيفية التفكير فيها، لقد حاول ديكارت أن يجعل "الأنا" مجالا للمعرفة الجوهري، فربط بين الأنا فكرا والأنا وجودا ليصل إلى نتيجة أنا أفكر أنا موجود "[2]، وهذا يعني أننا نمتلك قدرة مميزة تحمل إمكانية التفكير والإرادة، كما تمتلك المقدرة على الشك في الأمور والشعور بالأشياء لها تصورات متنوعة وتخيلات كثيرة.

نلمح من خلال الكوجيطو الديكارتي(أنا أفكر أنا موجود)أن الأنا تحب التحكم والسيطرة وتسعى إلى إفراد ذاتها بالثقة لحد كبير،فالكوجيطو "هو القيمة الأساسية التي تحمل الحقيقة واليقين لصنع فلسفة حديثة،وهو عملية تبدأ من وعي الذات لنفسها،فالأنا لها القدرة على اكتشاف نفسها من خلال مبدأ الكوجيتو"[3]،

---

1 المرجع نفسه، ص 94.

2 نجيب البلدي، ديكارت، سلسلة نوابغ الفكر العربي، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، سنة 1968، ص 200.

3 روني ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1961، ص 71

تساؤل ديكارت حول ماهية الأنا وكيف السبيل إلى معرفتها فيقول: " وقد افترضت الآن وجود من يبدل كل ما أوتي من قوة ومهارة في سبيل تضليلي، وهو شديد السلطة والمكر والدهاء.. من صفات النفس الفكر، هنا أجد الفكر صفة تخصني، هي وحدها لصيقة بي،أنا موجود،هذا أمر ثابت، ما دمت أفكر..أنا شيء يفكر،أي أنا روح،أو إدراك أو عقل..حسبي أن لا أحكم إلا على الأشياء التي أعرف، ولقد عرفت أني موجود، يبقى أن أبحث في الوجود الذي هو وجودي" [1].

يرى ديكارت أن عملية الشك هي الطريق الذي يمر به الأنا لتحقيق الأنا المفكرة في تصور ديكارت، فالشك الذي يحملنا إلى الحقيقة، وهذا من أجل إيصال الأنا إلى اليقين المنشود الذي لا يقبل الشك فيه، أنا هو الكائن الذي يدرك، وأنا هو الكائن الذي يرغب، ولا حاجة إلى شيء آخر من أجل إيضاحه [2].

إن الأنا حسب ديكارت في غنى عن الآخر لتثبت وجودها،غير أن انفصالها الجذري والمتطرف عن الآخر غير ممكن، فعملية إثبات الوجود تحتاج فيها غيرها، فيكون حسب ديكارت الغير هو وجود افتراضي كون الأنا تحتاج وجود الآخر لكن ليس بالضرورة يكون وجوده لإثبات وجودنا لأن الأنا في غنى عن ذلك وتستطيع أن تدرك نفسها بنفسها وتعي وجودها وتدركه دون حاجة للغير.

ب. إشكالية الأنا والآخر في فكر هيجل :

نظرية هيغل لهذه الإشكالية تختلف عن رؤية ديكارت،حيث يرى ضرورة الآخر لوجود الأنا،باعتبار حياة الأنا أكثر ارتباط بالآخر وأننا نمضي وقتا كبيرا معه أكثر مما نمضيه مع ذواتنا،إذ أن فكرة الوعي حسب هيجل تنشأ وتتطور حتى

1 روني ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ،مرجع سابق، ص 71.

2 المرجع نفسه، ص 71 و82.

تصل مرحلة النضوج، في البداية يكون ادراكه مقتصرا على ادراكه للجانب الغرائزي فيه ،ويرفض كل ما هو مختلف عنه ولا يرى غير ذاته هو فقط،يرى هيجل إن "جدلية اليقين الحسي شهد الوعي السمع والرؤية وما إليها يندثر في الماضي المنقض بينما هو من حيث كان إدراكا حسيا قد انتهى إلى فكر يستجمعها بادئ دي بدء في الكلي اللامشروط " [1].

لقد جعل هيغل العلاقة بين الأنا والآخر مبنية على أساس أنها الكينونة الفعلية وهذا لامتلاكها للكيفيات من جانب ومن جانب آخر لأنها تنفذ الأفعال، ولعل طرح هيغل لهذا راجع لاعتباره أن الوعي خالص وفريد ومختلف عن الغير، فالأنا في هذه المرحلة تعطي أهمية قصوى لنفسها دون إعطاء اهتمام للآخر فيقول هيجل: " إن الوعي بالذات هو وجود لذاته بسيط ومساو لنفسه، ينفي من الذات كل ما هو آخر فماهيته وموضوعه المطلق هما بالنسبة إليه الأنا"[2].

يرى هيجل أن الآخر ضروري لوجود الذات،مادام الإنسان يعيش في علاقة معه أكثر ما يعيش في فرديته الخاصة، فالوعي حسب هيجل هو وعي يتطور وينمو من أجل بلوغ مرحلة الإكتمال بطريقة جدلية،" فالكلي اللامشروط يكون الآن الموضوع الحقيقي للوعي لازال موضوعا لهذا الوعي نفسه..فالوعي يعلم أن الموضوع قد إرتد إلى ذاته عن العلاقة بالغير وبذا صار في ذاته تصورا،لكنه لم يصبح بعد لنفسه التصور ،ومن ثم جهل نفسه في هذا الموضوع المنعكس"[3]، فقد

1 هيجل، علم ظهور العقل، المجلد الأول، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة 2001، ص 104.

2 ميخائييل أنوود، معجم المصطلحات، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، سنة 2000، ص237.

3 هيجل، علم ظهور العقل، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 104.

يستطيع الإنسان أن يكبح جماح رغباته الحيوانية من خلال الرغبة الإنسانية، بحيث أنه سيصطدم مع باقي رغبات الآخرين ،وهذا التصادم يجعل اندلاع الصراع بين المتصادمين،فيصبح بين أمرين اثنين إما الخضوع لرغبته وغريزته الحيوانية، فتدفعه للغلبة والسيطرة على الآخرين أوالقضاء عليهم، وإما النزوع للرغبة الإنسانية التي تحمل في طياتها السلام وحب التعايش مع الآخرين، لكن ونتيجة نزوع البشر لحب التملك والرغبة في السيطرة والحكم تدفعه نحو الصراع ،وهو ما تسعى له كذلك باقي الذوات فتتدلع الصراعات بينهم، مما ينتج لنا علاقة يسميها هيغل بعلاقة السيد والعبد،فهو صراع يقوم وعي الأنا ووعي الآخر بصفته حرية دون أن يقضي على أحدهما على الآخر،إن علاقة السيد والعبد، يشكل عنصرا أساسيا في الجدلية الهجيلية، " إذا يسعى كل وعي إلى أن يعترف به من قبل الوعي الآخر على أنه حرية، عليه أن يتصارع مع هذا الوعي وأن يضع حياته في خطر لكي يؤكد حريته عليه أن يقوم بذلك الصراع دون أن يؤدي هذا الأمر إلى موت أحدهما، لأن القضاء نهائيا على أحد طرفي الصراع ينهي الجدل.. وكما أن الحياة هي الوضع الطبيعي للوعي والاستقلالية دون النفي المطلق، فإن الموت هو النفي الطبيعي لهذا الوعي عينه، نفي دون استقلالية يبقي نفيا محروما من المعنى الذي يسعى إليه التعرف" [1]، فمن غير الممكن أن يتأسس وعي للذات وحتى وعي للآخر بعيدا عن وجود رغبات، لأن الكائنات مجبولة على تحقيق رغباتها بأي وسيلة ومهما كان الثمن ولو كانت على حساب رغبات الآخر ومن هنا يصبح لنا نوعان من الوعي وعي السيد ووعي العبد .

1 Hegel, la phénoménologie de l’esprit , Librairie Philosophique J. Vrin, 2006, p160.

على عكس ديكارت يرى هيجل أن الأنا ليست معرفة جاهزة أو هبة من الطبيعية، فإدراكه لذاته لا يكون إلا من خلال الآخر بعيدا عن التقوقع والانغلاق، فالأنا تتعدى تقوقعها من أجل الانفتاح على الآخر، يرى هيجل "أن الوعي يكون بالذات في أول أمره وعيا بسيطا لذاته متساو معها...فماهيته وموضوعه المطلق هما بالنسبة إليه الأنا، ثم هو في هذه المباشرة أو في هذا القيام لكونه لذاته شيء فرد، الغير بالقياس إليه موضوع عارض، موسوم بالنفي، سوى أن الغير وعي بالذات كذلك، وهكذا ينتصب فرد في مواجهة فرد آخر...إن هذين الوعيين لم يمثل كلاهما بعد لآخر بما هو قيام خالص لذاته،أي وعي بالذات،صحيح أن كليهما متيقن من نفسه، لكن لا بمقابله ومن ثمة كان يقينه بذاته لا يزال مجردا من كل حقيقة "[1].

إن الوعي عندما يصل لمرحلة تحقيق الرغبة الحيوانية من سيطرة وتملك يصبح غير قابل للقهر، فيصبح هو السيد، ينعكس ذلك على الآخر،مما يجعل هذا الآخر قابل لهذه السيطرة والهيمنة فيتحول إلى العبد، يقول هيجل:" أن النتيجة التجربة الأولى،هي تفكك هذه الوحدة البسيطة (للأنا)، وتطرح بهذه التجربة، من جهة وعي صرف للذات ومن جهة ثانية وعيا صرفا لذاته، لكنه يكون وعيا لوعي آخر،أي لوعي في عنصر الكون أو على شكل تشيء(choséité)... فإن هاتين اللحظتين هما كصورتين متعارضتين للوعي،تكون الواحدة منهما وعيا مستقلا يشكل،الكون للذات،ماهيته، والأخرى وعي تابع تشكل ماهيته،الحياة أو الكون للآخر واحدة هي السيد والأخرى هي العبد" [2].

1 هيجل، علم ظهور العقل، ج1، مرجع سابق، ص 143

2Hegel, la phénoménologie de L’esprit ,p 160-161.

وعليه نجد نظرية هيغل حول العلاقة بين الأنا والآخر تقوم على العدالة في تعامل ،وأن يكون كلا الطرفين في مستوى واحد وتوفر التكافؤ بينهما، حتى يتحقق التواصل بينهما ويكون تواصل إيجابي، لأن وجود الأنا مرتبط بوجود الآخر بل وضروري، وعليه وجب الإعتراف بوجود الآخر وقبول وجوده كأساس لوعي الذات وتحققها، يقول هيغل:" إن الوعي بالذات هو في ذاته ولذاته، فإذا كان هناك وعي آخر في ذاته ولذاته أي هي ليست كذلك إلا في حالة تحصل على إعتراف بذاتها من قبل الآخر"[1]، كما يوضح هيغل ضرورة الوعي في عملية إثبات وعي الآخر من خلال وعي بالذات فيقول:" أن الوعي يثبت ذاته لنفسه وعي الوقت نفسه يثبت ذاته للآخر، إنها جدلية الوعي بالذات والوعي بالآخر وقد جسد هذا من خلال جدليته المشهورة العبد والسيد "[2]، ويضيف هيغل قائلا: "الوعيان بالذات وبالآخر متضادان، الوعي بالذات متضادان، الوعي بالذات يتضاد قبل كل شيء مع نفسه إنها دراما اللامساواة بين العبد والسيد، والملاحظ بالنسبة إليه أن هذا الصراع من أجل الحياة والموت "[3].

ج. إشكالية الأنا والآخر في فكر جون بول سارتر :

ينظر جون بول سارتر إلى هذه الإشكالية باعتبار الآخر موضوعا أساسيا ووحيد من أجل معرفة الآخر، يرى سارتر أن هناك صعوبة كبيرة في ضبط معرفة الغير، مما يتوجب علينا جعل من الآخر موضوع، كون الفرد يتحرك وفق

1 ألكسندر كوجاييف، المدخل إلى قراءة هيجل (جدلية السيد والعبد)، ترجمة وفاء شعبان، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، الكويت، العدد 114 و115، ص 49.

2 نفس المرجع، ص 52.

3 ألكسندر كوجاييف، المدخل إلى قراءة هيجل (جدلية السيد والعبد)،مرجع سابق، ص 54.

طبيعته العادية لكن إذا حضر غيره فإن سلوكه سيتغير ويحس بالخجل،يؤكد سارتر "أننا نعرف ذواتنا عبر الأنا أفكر في مواجهته للآخر خلافا لما تقوله فلسفة ديكارت وكانط، كما أن وجود الآخر لاشك فيه بنفس درجة عدم شكنا في وجودنا،وهكذا فالإنسان الذي يعرف ذاته مباشرة بالكوجيطو يكتشف أيضا وجود الآخرين،ويكتشفهم باعتبارهم شرط وجوده، ويدرك أنه لا يمكنه أن يكون أي شيء كقولنا أننا روحيون أو أشرار أو غيورين إلا إذا اعترف الآخرون بوجوده " [1].

يصطف سارتر هو الآخر ضد نظرية ديكارت حول علاقة الأنا والآخر حول كون وجود الآخر ضروري لوجود الأنا، حيث يتم من خلال هذا احتواء الأنا ويستوعب وجوده من طرف الغير،غير أن سارتر يرى في العلاقة الموجودة بين الأنا والآخر تتأسس على الإلغاء والإنكار،بالرغم من ضرورة كلاهما لبعضهما البعض،وهذا الأمر يفرض إيجاد حل وسط يتم التوافق عليه بين حريات الذوات المختلفة،إذ يقول سارتر:" أنه من باب الصدفة أن يفضل الناس الحديث اليوم عن الشرط الإنساني أكثر من الحديث عن الطبيعة الإنسانية... يمكن أن يولد الإنسان عبدا في مجتمع وثني أو سيدا إقطاعيا أو بروليتاريا، لكن ما لا يتغير هو ضرورة وجوده في العالم، وأن يعمل، وأن يوجد وسط الآخرين وأن يكون فانيا...يعني إذا لم يعمل في وجوده على أن يحسم بكل حرية بصدد تلك الحدود " [2].

فبالنسبة لسارتر كان طرحه جد عميق في تحليله لإشكالية الأنا والآخر،بحيث توجد عدة أشياء تجعل ذواتنا تدرك وجودها، فسارتر يؤكد على أن المشكل يبقى قائما لأن الصراع بين الأنا والآخر متواصل وعلاقة الأنا والآخر علاقة متوترة يهدد كل منهما الآخر،ومن أجل حل هذا الإشكال بين الأنا والآخر

1 J.p.sartre , L'existence est un humain sure , najel ,p 66 ,67.
2 J.p.sartre , L'existence est un humain sure , najel ,p 66 ,67

يرى سارتر أنه يتوجب على الأنا أن ينظر للآخر ليس كآخر مغاير له بل أن ينظر إليه كونه أنا آخر حتى يستطيع ردم الهوة التي بينهما ويستطيع التواصل معه دون هواجس ومخاوف، فمدام –حسب سارتر– الأنا ينظر إلى الآخر بنظرة توجس وحذر ويري فيه ذات تريد إلغاء ذاته فهو يعتبر الآخرون الجحيم بالنسبة إليه، وحتى وإن حدث تواصلا بينهما فسيكون تواصل خالي من اي مشاعر إنسانية أو نية صادقة، مما يخلق لنا علاقة متوترة أساسها الصراع، بحكم أن هذه العلاقة هدفها محاولة كشف الآخر وليس التعرف إليه والتواصل به،إن الآخر شرط أساسي وضروري من أجل إدراك ومعرفة الأنا، والعلاقة التي تربطهما هي علاقة تشيء يقول سارتر أن:" .. إذا كان وجودي موضوعا هو إمكان غير محتمل وامتلاك خالص لذاتي بواسطة الغير، فإنه بمعنى آخر هذا الوجود مثل الإشارة إلى ما ينبغي أن أسترده وما أؤسسه كي يكون أساسا لذاتي.. فإنه لا يمكن أن يذوب في دون أن يزول وجودي– للغير، فإذا شرعت في تحقيق الوحدة مع الغير، فمعنى هذا أنني أشرع في أن أتمثل لنفسي غيرية الغير من حيث هي كذلك بوصفها إمكانيتي الخاصة " [1].

يرى سارتر أن تعريف الآخر على أنه أنا ثانية غير جائز، يخلق نوعا من التفريق بين الأنا والآخر وعليه يعتبر سارتر أن العلاقة بين الأنا والآخر هي علاقة متبادلة بين ذات وموضوع، فكل منهما يريد تقليص حرية الآخر وتقييده، فيرى " أننا لا نتصور كيف أن الصراع العنيف والخطير بين السيد والعبد يتضمن المجازفة الوحيدة، وهي الإعتراف بصيغة فقيرة ومجردة بمستوى (أنا أكون أنا)،حتى

1 جون بول سارتر، الوجود والعدم : بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب ن بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1966، ص 589.

أن هناك حمق في هذا الصراع، لأن الهدف الحاصل يكون : وعي الذات العام (حدس ذات موجودة بالذات) " [1].

د. إشكالية الأنا والآخر في فكر ميرلوبونتي:

إن نظرية ميرلوبونتي حول علاقة الأنا والآخر تختلف قليلا عن باقي النظريات، فهو فيرى في كيفية تحيقيق هذا التواصل بينهما يجب أن يتوفر التعاطف معه، إذ يجب اعتبار هذا الآخر بشرا له ذات تحس وتدرك وتفكر عندها فقط يمكننا أن ندركه وندرك وجوده، حسب ميرلوبونتي محاولة معرفة الآخر يجب أن تبدأ من معرفت ذاتنا في البداية،لأن هذا التوتر الذي يجمع العلاقة بين الأنا والآخر هو نابع من تلك النظرة الأحادية له والتي يكون أساسها العقل فقط،فميرلوبونتي يؤكد على ضرورة إضافة الجانب الإنساني والحس العاطفي لعملية التواصل مع الآخر حتى لا يستحود الحكم العقلاني على سلطة القرار فيه، فيكون انتقاص لوجوده، " فرفض التواصل يعد تأكيدا لصيغة من صيغه، فالحرية الغير ثابتة، والطبيعة المفكرة،والأساس غير المستلب، والوجود اللامتعين لذاتي وللآخر، يرسم حدودا لكل تعاطف، كما أنه يعيق التواصل كثيرا، لكنه لا يعدمه "[2].

فنظرا لحتمية التواجد لكلا من الأنا والآخر، كان لزاما عليهما أن يسعيا لإيجاد صيغة وفاق بينهما ويحاولا التعايش معا،والتعامل بإيجابية مع شتى الخلافات التي بينهما،فميرلوبونتي تصوره إلى الآخر يحمل فيه الروح الإنسانية

1 سعاد حرب، الأنا والآخر والجماعة : دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1994، ص 10.

2 M. Merleau-Ponty, la phénoménologie de la perception ,Ed Gallimard , paris , 1945 , p 414

والمشاعر والثقة،كما يرى فيه وعي وإدراك وليس فكرا وعقلا فقط،ولا يمكن أن ندرك سلوك الآخر وتغيراته إلا من خلال الوعي بسلوكياتنا وتغيراتنا.

فمعرفة الآخر–حسب ميرلوبونتي– هو أمر يمكن الوصول إليه إذا ما توفرت لنا شروط معينة، فشعور التعاطف الذي يدعو إليه ميرلوبونتي يكون من خلال مشاركة الآخر مشاعره وآلامه وآماله وهذا يمكننا من تحقيق معرفة الأنا للآخر والخروج من تلك الدائرة المغلقة والسوداوية التي تجعل من الآخر مجرد موضوع يتوجب دراسته ومعرفته فقط،فالتعاطف مع الغير والشعور بمختلف حالاته يخلق عندنا حالة تقارب مع ذواتنا، يقول في هذا ميرلوبونتي في كتابه "ظواهرية الإدراك" :"باعتبار أن الآخر يقيم في العالم، وأنه مرئي فيه ويشكل جزءا من حقلي، فإنه لن يكون أبدا أنا EGO بالمعنى الذي أكون فيه أنا بالنسبة لنفسي، فلكي أفكر به كأنه حقيقية على أن أفكر ذاتي كأني مجرد شيء بالنسبة له، وهذا ممنوع علي من قبل المعرفة التي أملكها عن نفسي، ولكن إذا لم يكن جسد الآخر موضوعا بالنسبة لي ولا جسدي موضوعا بالنسبة له، إذا كانا تصرفات، فإن موقف الآخر لا يحولني إلى مرتبة الموضوع في حقله، وإدراكي للآخر لا يحوله إلى مرتبة الموضوع في حقلي"[1].

7 – مفهوم الأنا والآخر في الفكر العربي الحديث والمعاصر :

بدأ اهتمام الفكر العربي بالآخر مع حملة نابليون بونابرت على مصر في نهاية القرن الثامن عشر 1798، وقد كانت هذه الحملة بالنسبة للعرب بمثابة صدمة أيقظتهم من سباتهم الطويل، بسؤال تكرر عندهم كثيرا في جل مؤلفاتهم:

1 موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ترجمة فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، دون طبعة، دون سنة، ص 287 و288.

لماذا تقدم الغرب وتأخرنا نحن؟ فلقد أمتزج الموقف الفكري من الغرب " تلازم بين العداوة والإعجاب، على الأقل منذ أن تساءل الشرقي عن سر تخلفه وتقدم الغرب، نقول الغرب لأن الآخر هو الغرب ،تحديدا في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر"[1]، لقد وقع بعض المفكرين العرب في حالة إنبهار لما لماسوه من تطور عند الغرب، وأصبحت العلاقة بين الأنا والآخر تطرح من وجهة تقابل حول أولوية الدين أو العلم فهناك صنف نظر للآخر كضرورة يجب أن نستغل تلك الإنجازات التي وصل إليها الغرب،وتواصل معه من أجل تدارك التأخر الذي نعاني منه، وهناك صنف رفض الغرب ورأى فيه مجرد مستعمر يجب الحذر منه ومن ثقافته، ولعل من أبرز الرحالة والمتنورين الذين أظهروا وجهروا بانبهارهم بالحضارة الغربية هو رفاعة رافع الطهطاوي، حيث كانت رحلته أكثر الرحالات والبعثات تأثيرا في الفكر العربي لدقة وصفه للمجتمع الفرنسي في كل مناحي الحياة سواءا الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية وحتى الأخلاقية، بالإضافة أنه وجد مساندة كبيرة من طرف نظام الحكم أنداك في تطبيق تلك الأفكار على المجتمع المصري.

لقد قام الطهطاوي بمحاولة إسقاط صورة الغرب في المجتمع العربي، بحيث أن رحلته إلى باريس جعلته يكتشف جميع نواحي الحياة فيها الثقافية، الاجتماعية والسياسية والعادات والتقاليد، فالشيخ الطهطاوي من خلال كتابه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" سعى إلى محاولة التأصيل للحداثة العربية، وهو الأمر الذي كان يقصده من خلال رحلته إلى باريس، فقد كان هدفه هو فهم الذات العربية قبل أن نفهم الآخر، يبدأ في وصفه الدقيق من خلال تحديد موقع أوروبا الجغرافي ثم يصل إلى تفصيل الدستور الفرنسي فيسميه الشرطة، ويرى أن

1 طاهر لبيب، صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، مرجع سابق، ص 196.

جميع الفرنسين سواء أمام الشريعة، كما أن الأحكام تصدر على كافة الناس من بسيط إلى العظيم، لينتقل إلى وصف العمران بباريس كرش الشوارع وحفر المجاري وتنظيف الممرات وغرس الاشجار على الجانبين، ونجده نوه إلى بعض سلوكات الفرنسيين مثل بخل أهل باريس وقلة عفة النساء وعدم غيرة الرجال على نسائهم، فهذا الوصف الذي قام به الطهطاوي كانت " الغاية إذن ليست وصف الآخر بل قراءة الأنا في مرآة الآخر، فليست الغاية قراءة باريس في ذاتها، بل قراءة مصر في مرآة أوروبا، وليست الغاية الذهاب إلى باريس بل العودة إلى مصر، وليست الغاية التعلم بل الإفادة بالعلم، فالذهاب إلى باريس هو تطبيق لفرمان "إحياء القلوب" العثماني للحث على التعلم"[1].

يضع الطهطاوي الأنا في مسار تاريخها الهجري، ويلحق مسار تاريخ الآخر قبل أن يحدث الاغتراب في الوعي العربي الإسلامي ويصبح مسار تاريخ الآخر هو المرجع التاريخي لمسار تاريخ الأنا، ونجد كذلك الأنا تعرب الآخر، فقد استطاعت الأنا تعريب الآخر أكثر مما استطاعت الآخر فرنسة الأنا [2].

لم يكن الطهطاوي الرحالة الوحيدة الذي انبهر وأعجب بالغرب فهناك عدد من التنويرين أمثال : خير الدين التونسي، أحمد الشدياق، بطرس البستاني، فرنسيس مرياش، أديب إسحاق وغيرهم والذين اتفقوا كلهم على ضرورة الاقتباس من انجازات الحضارة الغربية من تقنية وعلوم وتحاشي قوته العسكرية المدمرة من خلال الاحتكاك به والأخذ بعلومه ومعارفه.

---

1 حسن حنفي، جدل الأنا والآخر– دراسة في تخليص الإبريز للطهطاوي – ضمن كتاب : صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، تحرير طاهر لبيب، مرجع سابق، ص 285.

2 نفس المرجع ،ص 284 و292.

أما في العصر الحديث فالعلاقة بين الأنا والآخر أخذت تصورا مغايرا لكن بنفس الصورة السابقة، صورة الصراع بين العالم الغربي المتطور والمتقدم، العقلاني مخترع الحداثة، المبدع في المعرفة والمناهج وكذا في التكنولوجيا وفي الهندسة المعمارية وبين العالم العربي المتخلف والضعيف،المنهزم نفسيا واقتصاديا، الفاسد في قطاعاته المالية والسياسية، بالرغم مما يحمله من إرث حضاري عريق وثري وكذا طابعه الجغرافي وما يزخر به من ثروات باطنية وعما يحتكم إليه من عدد بشري هائل، فإذا تكلمنا عن الصراع التاريخي والحضاري للأنا والآخر، نجد الأنا ضعيف ويحمل بداخله مشاعر الهزيمة واليأس، مما جعله يصبح هدف ومحل أطماع للآخر فتعرض لأبشع الإستغلال في ثرواته والإستعباد لأفراده والاستباحة لأراضيه وطمس لهويته وثقافته، وما زدا تعميق همومه وأزماته هو تتويج كل هذا بالاستعمار الذي عمق فقره وبؤسه وعمل على قتل أفراده وتعذيبهم وتهجيرهم، وأمام هذا ظهرت المقاومات التحررية التي تسعى للمطالبة بالتحرر،يقول محمد عابد الجابري في كتابه(إشكالية الفكر العربي المعاصر):" إن الغرب لم يكن يقدم نفسه في صورة واحدة.. فقد كان يحمل مظهرين متناقضين : مظهر يمثل العدوان والغزو الاستعماري والإحتكار والهيمنة..الخ ومظهر يمثل الحداثة والتقدم بكل قيمهما العصرية المادية والمعنوية كالتقنية والعلم والديمقراطية والحرية.. الخ، ومن هنا كان الغرب،ولا يزال، بالنسبة إلى العرب:العدو الذي يجب الإحتراز منه والوقوف ضد مطامعه وسيطرته من جهة، والنموذج الذي يغري باقتدائه والسير في ركابه من جهة ثانية "[1]، وهنا أصبح الأنا ينظر لهذا الآخر–الذي يدعو من جهة

1 محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1990، ص 27.

للحرية والديمقراطية والحداثة ومن جهة أخرى يستلبه حريته ويستغل موارده ويقتل أولاده–،على أنه مراوغ ومخادع ويحمل شعارات زائفة تخفي في جوهرها الاستغلال ونهب ثرواته واستعباده، فزاد الصراع اشتعالا بين الأنا والآخر وأخذ أبعادا أكثر عمق وتنوع.

أما في العصر المعاصر فقد اتجهت بعض الكتابات المعاصرة إلى نقل الحوار بين الأنا والآخر من صراع بين مجتمعات إلى صراع بين حضارات، وهذا خلق تحولا جذريا في تفكير العالم وغير بوصلة التصورات وجعل اللاإستقرار يسود العلاقات،ولهذا الأنا الغربية قامت بإقصاء الآخر الذي لا ينتمي لحضارتها،بحيث أن هذه الحضارة ترفض أي خصوصية للآخر ما عدا تصورها كنموذج للتطبيق، فظهرت كتابات "صموئيل هينتجنتون" و"فرانسيس فوكوياما" التي عكست هذا الهاجس، لتصبح فيما بعد نظريات فكرية يسعى البعض للترويج لها.

وعليه أصبح أي تقدم للآخر الغربي يقابله تراجع وضعف عند الأنا، وأصبح أسلوب الغرب يتطور في عملية إستلابه للآخر والسيطرة عليه في قوته العسكرية واختراق حدوده وانتهاك خصوصياته...،مما زاد في حدة الصراع بين الأنا والآخر،وهو الشيء الذي انعكس على العالم ككل،وفي جميع المجالات الاجتماعية أو الاقتصادية والسياسية والعلمية والتكنولوجية فنجد " الرحالة العرب والمسلمون القدامى أقل شعورا بالدّونية تجاه الآخر من رحالة القرن التاسع عشر لم يخفوا انبهارهم به .. وكانوا أكثر شعورا بالنقص تجاهه و أكثر انبهارا بنموذجه الحضاري و الثقافي"[1].

1عبد الإله بلقزيز ، العرب و الحداثة ،مرجع سابق ، ص 42 .

لقد أعطى المفكر نصر حامد أبو زيد هذا الموضوع نوع من الخصوصية الفريدة ميزته عن غيره، من خلال مطالبته بصنع علاقة تداخل ووفاق مع الغرب، كما يرى ضرورة تغيير التسمية التي نطلقها على الحضارة الغربية، واستبدال التسمية بالحضارة الحديثة، وهذا كون هذه الحضارة تأسست من خلال احتكاكها وتواصلها مع باقي الحضارات مثل الحضارة اليونانية والرومانية والإسلامية،لم تكن نقية وصافية وتأسست من نفسها، وكأن هذه الحضارة ما هي إلا جزء من ثقافتنا، مما يوجب علينا صنع جسرا من الائتلاف عوض التنافر،فحامد أبو زيد ذلك بقوله: " أنا أُفضل استخدام عبارة الحضارة الحديثة بدلا من عبارة "الحضارة الغربية" وذلك لأن هذه الحضارة، التي تسمى غربية، تمثل تراكما كيفيا لإنجازات الحضارات الإنسانية السابقة من مصرية وفينيقية وسومرية ويونانية وهندية وصينية وفارسية، وهي إنجازات استمدتها كلها تقريبا من الحضارة العربية الإسلامية، ثم أضافت إليها وطورتها حتى بلغت ما بلغت في العصر الحديث،ومن هنا يجب التمييز بين المكونات الإنسانية العامة في بنية الحضارة الحديثة وفي تاريخها وبين حقيقة كونها تتمثل الآن في بقعة جغرافية يطلق عليها اسم "الغرب"[1].

فإشكالية الأنا والآخر–حسب حامد أبو زيد–أصبحت تجهد طاقات الفكر العربي، وكان لزاما على العقل العربي أن يتحرر من الأغلال التي تتحكم بعقله من طرف سلطتي:سلطة النص وسلطة الإيديولوجيا، فيقول:"التراث الإسلامي مرتبط بالسلطة منذ بدايات نشر الدعوة الإسلامية وتفسير القرآن بقي أسير هذه السلطة في حين أن النص يقبل التعدد والانفتاح "[2].

1 نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، سنة 2000، ص 238

2 نفس المرجع، ص 199.

يعيش الأنا في حالة من الإغتراب، نتيجة حياة الدونية التي يعيشها أمام ذاته، وطريقة التأليه التي يمارسها مع الآخر،ولعل هذا راجع لحياته البائسة والمنهزمة والمتخلفة التي يحياها وفشله في حل مشاكله وايجاد طرق للتنمية والتطور،في مقابل إبداع وتطور وعقلانية الآخر الذي أسس لحضارة مبنية على العدالة والحرية،فأصبحت سياسة التبعية جزء من مشروع الأنا لدرجة تقديس الآخر واستضغار ذاته،ويؤكد حامد أبو زيد على ضرورة التواصل مع الحضارة الحديثة تواصل إيجابي بمنظورين،المنظور الأول هو الحذر من الوقوع في التبعية المطلقة له، والمنظور الثاني الإبتعاد عن الفكر السوداوي والتشاؤمي للحضارة الحديثة، بل بالتعامل الإيجابي والعقلاني معها لتحقيق القفزة النوعية نحو الأفضل، فيقول حامد أبو زيد:" أن موقفنا من "الحضارة الحديثة" يجب أن يكون موقفا لا يقوم على التعامل معها من منطلق براجماتي يعتمد على استيراد المنتج التكنولوجي، مع تجاهل أساسه العلمي والمعرفي، كما أنه لا يقوم على استيراد"النظريات" العلمية والمعرفية ومحاولة فرضها بطريقة ميكانيكية آلية في بيئة ومناخ ومجالات مغايرة للبيئات والمجالات التي أنتجتها "[1].

لقد تجسدت جدلية الأنا والآخر في الفكر العربي والإسلامي المعاصر من خلال وجود طرفين متناقضان متعارضان هما أنا ذات هوية عربية وإسلامية، تتكون من القيم الروحية ومباديء إسلامية وتراث اكتسبه مع مرور الوقت، وآخر ذا هوية غربية له كذلك قيم خاصة به ونمط حياة ومباديء، من هذا المنطلق يقوم المفكر حسن حنفي بتأسيس علم جديد يسعى من خلاله للبحث في الإرث التاريخي الذي تأسس عليه الفكر الغربي، و هذا كان بمثابة مشروع تنويري نهضوي هدفه

1 نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المرجع السابق، ص 139.

الخروج من حالة القصور التي تعيشها المجتمعان العربية والإسلامية " لقد بدأ التراث الغربي يكون أحد الروافد الرئيسية لوعينا القومي وأحد مصادر المعرفة المباشرة لثقافتنا العلمية والوطنية وقد كان الاخر باستمرار حاضرا في وعينا القومي..ولم تقم حتى الآن حركة نقد له إلا في أقل الحدود وبمنهج الخطابة أو الجدل دون منهج النقد ومنطق البرهان"[1]، ولعل أول ما تم البدء به هو طرح تساؤلات على التفكير العربي انطلاقا من الفكر الغربي حتى يتم الفصل بينه وبين التفكير القديم والتأكد من أن الأنا هو في تصاعد مدام الآخر في نزول والعكس صحيح، وهذه كانت البداية التي انطلق منها حسن حنفي في دراسته للعقل العربي من أجل إنقاذ الموروث الثقافي من الكم والتقديس إلى الترفع به نحو منتوج نوعي هدفه خلق صورة جديدة للمجال التداولي العربي الإسلام، فيقول حسن حنفي : "أن الثقافة الغربية أصبحت في ثقافتنا المعاصرة ظاهرة تدعو للإنتباه، فالعالم هو الذي يعلم التراث الغربي..أصبح العلم نقلا، والعالم مترجم، والمفكر عارضا لبضاعة الغير،ووجدت طبقة هشة من الأفكار والمذاهب والنظريات طائرة فوق الواقع لا هي مستمدة من الموروث القديم ولا هي نابعة من الواقع المباشر وتنظير له "[2] .

اعتمد حسن حنفي على بالمنهج الأركولوجي الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو أو ما يطلق عليه بالحفريات ومعناه الحفر في عمق الطبقات الثقافية، وهو الأمر الذي قام حسن حنفي بتطبيقه من خلال صبر أغوار وأعماق الثقافة العربية والإسلامية والحفر فيها والبحث في التركمات المعرفية،فقضية الآخر موجودة ومتجسدة في فكرنا العربي،ولكن الخلاف المطروح في هذه القضية هو كيفية

1 حسن حنفي، مقدمة في علم الإستغراب، دار الفنية للنشر والتوزيع، سنة 1991، ص 15.

2 نفس المرجع، ص 70.

الإنفتاح على الآخر ؟ وماهي حدود هذا الإنفتاح ؟، لأن ماهو غير مقبول هو أن يكون الإنفتاح على حساب الهوية الإسلامية والثقافة الأصيلة، فحسن حنفي يرى "أن الكل يبحث عن الأصالة الضائعة ويجدها البعض في الفنون الشعبية،وتكون هذه البؤر الثقافية جسر انتقال لثقافة الاخر في ثقافة الأنا، وعادة ما يتحول التغريب الثقافي إلى موالاة سياسية للغرب مما يسبب فيها بعد ثورات الشعوب الوطنية تأكيد للهوية والثقافة والوطنية في جدل تاريخي مستمر بين النا والآخر"[1]، ويعتبر مشروع التراث والتجديد من أهم المشاريع الفكرية توضيحا وتفسيرا لإشكالية الأنا والآخر،فمن خلال هذا المشروع يسعى حسن حنفي لإعادة بناء تراثنا القديم وجعل العلوم العربية القديمة علوم معاصرة تعتمد المناهج الحديثة، تكون بدايتها الوحي وغايتها الإيديولوجيا، حيث يرى في الإيديولوجيا علم عملي ونظري على السواء والوحي علم المباديء العامة .

وعليه يطرح الفكر العربي تصوران في الأمر فأما التصور الأول يأتي نتيجة تأثرنا بثقافة الآخر ومحاولة دمجها مع تراثنا الأصيل وهذا كونها ذات فاعلية إيجابية أو أنها تتوافق ولا تتعارض مع ثقافتنا المحلية، أما التصور الثاني فيرى ضرورة الإطلاع على ثقافتنا الأصيلة والإلمام بها ثم البحث في ثقافة الآخر والأخذ ما ينفعنا وترك مالا نحتاجه.

1 حسن حنفي، مقدمة في علم الإستغراب ،مرجع سابق، ص 24.

المبحث الثاني: تصور طه عبد الرحمن لجدلية التقوقع والانفتاح

لقد ساهم في تطور الفكر العربي ظروف كثيرة ومعطيات متنوعة، أسست لظهور إشكالية الأنا والآخر وهذا التشكل للفكر العربي الحديث كان بمقتضى ثنائيات متعددة ومفاهيم عميقة الدلالة ومتنوعة المعنى وكثيرة الحمولة، تميل في فلك الفلسفة والتاريخ والسياسة..."فبين الأنا والآخر علاقة جدلية لا ينبغي إلغائها أو تجاهلها والسكوت عنها،فعلاقة كل منهما بالآخر هي ثنائية قائمة في طبيعة الحياة،يعد كل شطر منها شرطا لوجود الشطر الآخر وفهمه ووعيه والاعتراف به،ولعل الثنائيات الموجودة في الطبيعة والكون،مثل ظواهرالطبيعة(البرد والحر والنور والظلمة)وجدلها (الثابت والمتحول ،والنسبي والمطلق) هي بصورة ما تشبه علاقة الأنا والآخر"[1].

لقد أعطى الفكر من خلال خطاب الثنائيات مذاقا سياسيا لها، حيث تنوعت وتبدلت الخطابات التي بدأت بالخطاب النهضوي الإصلاحي ثم انتقلت إلى الخطاب الحداثي لتصل إلى الخطاب الثوري ،وقد كان لجدلية الأنا والآخر دور كبير في أوساط المفكرين حيث جسدت حالتهم النفسية والفكرية لتلك المرحلة ،ولعل هذه الثنائية أصبحت أكثر رواجا في الفكر العربي رغم أنه كان يتجسد في مفاهيم مختلفة لكنها تعبر عن نفس الغاية كالأصالة والمعاصرة، الغرب والشرق وغيرها من المفاهيم،"فلايمكن فهم الذات دون فهم الآخر ،فينبغي الاعتراف بوجود علاقة شرطية وجدلية بين الذات والآخر "[2] ،فهي تجسد الوعي بعمق العلاقة بين هذا الجزء من العالم الذي ينتمي إليه العربي وأصطلح عليه بالشرق، وذاك الجزء

1 حسين العودات، الآخر في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 19.

2 نفس المرجع ، ص 21

الآخر من العالم الذي ينتمي إليه الأوروبي وأصطلح عليه بالغرب،فكل واحد منهما يسعى لمعرفة الآخر بمثل محاولة فهمنا ومعرفتنا لذواتنا،ويسعى لمعرفة ذاته من خلال الآخر،ومامحاولة اكتشاف المتبادل بين الغرب والشرق إلا أحد أشكال المتعددة والمتباينة لهذه المعرفة، وقد يختلف هذا الإكتشاف حسب الزمان والمكان وكذا حسب الشروط التي تتحكم فيه من ثقافية واقتصادية وسياسية واجتماعية، فمثلا إذا نظرنا إلى صورة الغرب في العصور الوسطى ليست هي نفسها صورته الآن فشتان بين وعي المظلم المتخلف وبين الوعي مستنير المتطور، أما صورة العرب في نظر الوعي الغربي فهي تحمل تصور مجحف في حقه فهي صورة انكار للذوات الأخرى وعدم أحقيتها بامتلاكها فرصة للتقدم والتطور وممارسة عليها الأستاذية والسيادة بحجة عدم قدرتها على تسيير ذاتها، ومن هذا نجد أن الوعي بالآخر بقي يحافظ في جوهره بثوابت ومرتكزات وبصورة نمطية نجدها في أغلب الكتابات التي تناولت علاقة الأنا بالآخر"إن تناول الإختلاف لا يفضي إلى نفي الجدلية بين الذات والآخر..كما لا يفضي تناول الإختلاف إلى المساواة بين الثقافات"[1].

فجدلية الأنا والآخر لا يمكن إلغائها أو الإستغناء عنها بإرادة، حيث أن هذه العلاقة التي تجمع كل منهما بالطرف الآخر هي ثنائية طبيعية ضمن سياق الحياة، فيصبح وجود طرف ما رهن وجود الطرف الآخر وضروري من أجل فهمه ومعرفته،مثل أي ثنائية أخرى يحتاج طرف لوجود الاخر بالضرورة مثل ثنائية الليل والنهار، الخير والشر...وعلاقة الأنا بالآخر هي مثلها تماما، ومعناها أنه من غير

1 طاهر لبيب ، صورة الآخر ، مرجع سابق ، ص 21 .

الممكن أن يوجد واحد دون الآخر،إذ هما ذاتان منفصلتان ومتصلتان معا في الوقت نفسه.

إن الذات تسعى دوما لمعرفة الآخر واكتشاف بنيته وتركيبته وميزاته وهذا حتى تعرف ذات ذاتها ووعيها بها حيث يكون الوعي المتبلور هو وعي لقدرة الذات على التعامل مع السياق الذي تتحرك فيه واكتشاف عناصره ومكوناته أي الآخر، فالقدرة على الخروج من دائرة الذات إلى ما هو خارجها تعني الثقة بالذات من جانب، وتعني قدرتها على أن تمتحن بما تملك من رؤى وأفكار من جانب آخر[1]، فوجب الخروج والتواصل مع الآخر كاختبار معارف الأنا من جانب وقدرة صموده أمام تأثيره من جانب آخر.

إن سمة التغاير هي علاقة بين الأنا والآخر " سواءا كان هذا الآخر شيطانا ماردا يريد تضليل ديكارت أو كان إلها ضامنا ليقينه ذاك أو كان شيئا من الأشياء المادية المحسوسة التي يتوقف وجودها على يقينه، وهكذا إن الشبكة التي يرى العقل الأوروبي العالم من خلالها وبواسطتها، هي شبكة تستحوذ فيها علاقة أساسية هي علاقة الأنا والآخر لا علاقة آخر بآخر"[2]، وهذا ما جعل غير الأروبي يرى في هذه العلاقة نوع من الأستاذية والفكر الأحادي الذي يسعى الأوروبي على فرضه بشتى الأساليب.

لقد عمل الغرب على نشر رؤية حول كونه ليس تلك القوة الضعيفة التي تم غزوها من طرف المسلمين فيما مضى، وقد تغيرت موازين القوى وأصبحت لا

1 رقية العلواني وآخرون، مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية، مرجع سابق، ص 144.

2 محمد عابد الجابري، الإسلام والغرب، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ،سنة 2009، ص21.

تقهر من كل النواحي سواء العسكرية والاقتصادية والسياسية مما جعلها تستطيع التحكم في جميع المم الأخرى والسيطرة عليها، وفرض ثقافتها عليها بحجة أنها شعوب متخلفة ومتأخرة وجب مساعدتها على الرقي والتحضر، ومحاولة إيصالها للنهوض بمجتمعاتها وفق منهج أوروبا في حركتها وثورتها، يحمل مفهومي الشرق والغرب منظوران مختلفان، فهما يحملان دلالة جغرافية متباعدة، وربما كان لهذا تأثير على طبيعة الثقافة عند كل منهما، لكن ما يهم أكثر المدلول الثقافي الذي يخلق ذاك التباعد بينهما " فهو تميز ثقافته عن ثقافة هذا الغير، والذي يعلم على وجه القطع أيضا أن القدرة على الإبداع الفلسفي لا يمكن أن ترد على الثقافة القومية من خارجها، وإنما لابد أن تنبعث من داخلها"[1]، وهذا الأمر جعل من جدلية الأنا والآخر محل نقاش.

من أجل فهم هذه الجدلية وجب في الأول ضبط مفهوم الأنا والآخر، لأن عملية التحديد التي يتم من خلالها ضبط الحدود والإمكانات والأطر يمكن من تصور العلاقة التي ينبغي أن تكون بين المفهومين، فالأنا لا تحصر في مكان جغرافي فقط بل تعتبر الأنا هي تلك مجموعة القيم الأصيلة، وجملة المبادئ التي جاء بها الدين الإسلامي، كما تشتمل على تلك التجارب التي حملها عبر التاريخ المسلمون عبر تلك القيم والمبادئ،فحسب طه" التراث شرط في وجود الذات وشرط في عطائها"[2]،ولعل استعمالنا لمفهوم الأنا يكون القصد منه تلك القيم المعيارية التي تترفع عن كل زمان والمكان، والعمل على محاولة إسقاط هذه القيم والمباديء على الواقع المتحرك والمتغير،أما الآخر الحضاري فهو كذلك ليس عبارة عن عنوان

1 طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 21.

2 طه عبد الرحمن ، حوارات من أجل المستقبل ، مصدر سابق ، ص 31 .

جغرافي،"فالآخر ليس الحركة وليس السكون وليس هو ذاته فقط،بل جنس من الأجناس التي يمكن أن تنسب لها: فالحركة هي آخر بالنسبة إلى الآخر، مثلما أن السكون هو آخر.. أي الإنتقال من مبدأ ترسيخ الهوية إلى مبدأ ترسيخ الآخر،فما يؤاخذه عليها إنما هو إقصاء الآخر" [1].

فالآخر إنما يعني مجموع القيم والمبادئ الأساسية التي جاء بها الغرب الحضاري، إضافة إلى التجربة التاريخية، التي قامت بها شعوب العالم الغربي عموما، انطلاقا من تلك القيم، وعملا باتجاه إنزالها في الواقع الخارجي فطه عبد الرحمن يرى " أن استعمال لفظ الآخر في الثقافة الغربية، في كل ما سوى الذات: إنسيا كان أو غير إنسي، لأن مقتضاه هو مطلق تحقّق الغيرية، فحيثما وجدت، صح إطلاق هذا اللفظ، فالعالم آخر والإله آخر، بل إنه متى أمكن تصور أن تكون الذات غيرا بالنسبة لذاتها، جاز نعتها هي كذلك بالآخر "[2]، ويضيف طه في نفس السياق أن العرب قلدوا الغرب حتى في تضيق نطاق مفردة الآخر " فالمثقف المقلد حذا حذوهم، فحصر هو كذلك دلال واللفظ العربي المقابل في معنى (الآخر الأنسي)، هذا في مقابل إلى كونه وقع في إهمال ألفاظ عربية أخرى تدل على معنى الغيرية مثل لفظ "الغير" و"السوّى" بوجوه متفاوتة، والتي قد تفتح له بابا في فهم " الغيرية " ليس بالضرورة منفتحا في فهم " الآخرية الإنسية " لولا إرادة التقليد التي تستحوذ عليه وتحجبه " [3].

1 عمر بوجليدة، الحداثة واستبعاد الآخر، مرجع سابق، ص 40و 41 .

2 طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية ، مصدر سابق، ص 138.

3 نفس المصدر، نفس الصفحة.

أمام هذا التقليد الإختياري الذي اتبعه هؤلاء المقلدة،كان حدوث المتغيرات والتطورات على الفكر العربي على أوسع نطاق ودون شروط تذكر، يقول طه عبد الرحمن " أن هؤلاء المقّلدة قد اختاروا بمحض إرادتهم، وعن قناعة بحسن عملهم، أن يسلموا عقولهم وقلوبهم وقلوبهم إلى غيرهم يفكرون ويتفكرون بدلا منهم..كما لا يملكون القدرة على تصور بديل لما يأخذون " [1]، وقد اقتحمت هذه التغيرات في البداية جانبين مهمين هما العلم الوضعي والتنظيم المجتمعي، ثم بدأت تتوسع نحو محاولة التغيير في الجوانب العقائدية والأخلاقية للمجتمع العربي، فكان تصور العرب للغرب يحمل منظورين إثنين،منظور أول يحمل عملية المسح والطمس التي يحملها الغرب نحو الهوية العربية وقيمها،ومنظور ثاني يحمل مظاهر التطور العلمي والمعرفي والمنهجي للغرب،غير أن تمكن الغرب من مجالات العلم والتقنية ليس مبرر من أجل السماح بتهديم وطمس قيم ومبادئ التي تقوم عليها الهوية العربية والإسلامية، ولعل المفكر برهان غليون كان من بين الذين نبهوا إلى مثل هذا، فنجده في كتابه "الوعي الذاتي" يقول :"أنه كما ينبغي أن ننطلق إذن من أنفسنا ومن ثقافتنا مع الاعتراف بمحدوديتهما في سبيل تطويرهما،لا ينبغي أن يكون تعلقنا بالعصر والحضارة حافزاً إلى تدمير ذاتيتنا، وتهشيم أنفسنا، والتضحية بمستقبلنا كجماعة إنسانية مستقلة، وكمدنية متميزة فاعلة ومتجددة في ساحة الصراع لتاريخي"[2].

1 طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية (النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين)، مصدر سابق، ص 135.

2 برهان غليون، الوعي الذاتي، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الثانية، سنة 1992، ص 59

إن العلاقة التي تجمع الأنا بالآخر علاقة كانت متوترة ومشحونة منذ التاريخ القديم،لما حملته أطماع الغرب ومؤمراته ضد الشرق، فكان الحري بأي علاقة بينهما راهنا أن تبنى بعيدا عن السياسة،التي أصبحت تحمل تصوراتها الإيديولوجية الجديد مسح أي مكونات حضارية مخالفة لمكوناتها، وكل نمط ثقافي ينافس أو يعارض الحضارة والمنطق الغربي،" فهي ليست علاقة نظرية مجدة يكتفي فيها بعقله ،وإنما هي علاقة عملية وجدانية يحياها بكليته،ولا هي علاقة اختيارية يدخل فيها متى شاء ويخرج منها متى شاء ،وإنما علاقة اضطرارية لا يد له في الدخول فيها ولا في الخروج منها"[1] فعدم العدل والتوافق بين الأنا والآخر من حيث ضعف الأنا وقوة الآخر، وكذا محاولة سيطرة الفكر المركزي على باقي الثقافات والتحكم في تسير القضايا والإشكالات، كل هذا جعل الغرب يسعى من خلال مؤسساته المختلفة منها العسكرية والإستخبارتية وكذا الجوانب المتعددة الاقتصادية والاجتماعية إلى محاولة فرض نفوذه وسياسته على الخارج من خلال استراتيجيات جديدة وهيمنة بغطاءات مختلفة، وعليه فطه عبد الرحمن يرى أن الغرب يطرح في حداثته أنها كونية وكليانية بمقتضى وحدة العقل الإنساني والتاريخ فهي حسب تصوره "صنع المجتمع الغربي الخاص حتى كأنه أنشأها من عدم، وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره.. لا يبعد أن تكون مبادئ هذه الروح أو بعضها قد تحققت في مجتمعات ماضية بوجوه تحققها في المجتمع الغربي الحاضر كما لا يبعد أن يبقى في مكنتها أن تتحقق بوجوه أخرى في مجتمعات أخرى تلوح في آفاق مستقبل الإنسانية"[2]، وكذا فرض على الآخرين

1 طه عبد الرحمن ، حوارات من أجل المستقبل ،مصدر سابق، ص 15 .

2 طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 31.

الاستجابة ترغيبا وترهيبا، بشتى السبل والوسائل، وفي حالة الرفض والمقاومة تشن عليه الحروب العسكرية ومؤامرات السياسة وخطط التخريب في حقل الاقتصاد والثقافة والاجتماع.

أما في التجربة العربية، نجد أن الحداثة نشأت أثناء الصدمة مع الغرب في القرن التاسع عشر وبالتالي ارتبطت بهذه الصدمة التاريخي، فتاريخ الحداثة في الفكر العربي هو تاريخ خاص وأنه لا يقبل القراءة إلا في شروط تطوره الثقافي [1]، فالحداثة إذن نموذج غربي وافد إلينا، ولم تكن تطوراً داخلياً من داخل التجربة العربية نفسها، فطه عبد الرحمن يرى"أن الحداثة تطبيقا داخليا لا تطبيقا خارجيا،.. وهذا التطبيق المباشر لا يكون إلا حداثة من الداخل أو قل حداثة جوانية.. ومبلغ هذا التطبيق الثاني أن يكون تقليدا ضارا لأنه ليس تطبيقا داخليا، وإنما هو تطبيق خارجيا " [2]، وعليه ارتبطت عملية التحديث في الوطن العربي بمسألة الاتصال مع الآخر الذي يتحدد جزئياً على الأقل كخصم مستعمر، فعند بعض الذهنيات قبول الحداثة يعني قبول نموذج الخصم،وهذا الخصم أحياناً يرفع إلى خصم تاريخي صليبي وأحياناً أخرى خصم استعماري لما يسيل لعابه من موارد هذه الأمة، فيرى طه أن هذه الأمة " كانت ومازالت تتعرض لعمليتي سلب منسّق: إحداهما نهب خيراتها المادية بالإستلاء على مواردها، والأخرى محو قيمتها الروحية بنشر الفساد بين أبنائها.. وحرمان هذه الأمة من حقها في أن تختص بأصول اعتقادية من لدن

1عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، المرجع السابق، ص 26

2 طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 34.

أولئك الذي نصبوا أنفسهم، ظلما وزورا، أوصياء على الحقوق والحريات في العالم"[1].

إن للحداثة صعوبة كبيرة في ضبطها بالنسبة للعالم العربي، كون مسألة الحداثة لم تنتج على مستوى محلي وإمكانات نابعة من الثقافة الأصيلة، حسب طه عبد الرحمن فهو" لا تطبيق داخلي لروح الحداثة ولا هو تطبيق يبدع في أركانها، وإنما هو تقليد لتطبيق هذه الروح أبدعه الآخر وهو الغرب"[2]، إن التعارض القائم بين القديم والجديد، الحداثة والتقليد، الوافد والموروث، يدفعنا أن نفرق بين أشكال الحداثة في الوطن العربي وبين أشكال الحداثة في الغرب، لأن أوروبا عايشت الحداثة داخلياً، ففي ذلك الوقت كانت وحدها في العالم ولم يكن هناك عنصر خارجي يمدها بالحداثة أو يمنعها من الحداثة،وعندما نقول أن أوروبا تعيش الحداثة داخلياً،يعني هذا أن هناك فعلاً صراعاً بين قديم وجديد،ولكن لم يكن هناك عنصر ثانٍ يدفع عملية الصراع سواء بتزكية الجانب القديم أو بتزكية الجانب الجديد،ولا كذلك بالبحث عن موقف توفيقي،" فقد خرجت الحداثة كرؤية جديدة للعالم من رحم التحولات الكبرى التي شهدتها أوروبا العصر الحديث وكانت هي أيضا طرفا في صناعة بعض وقائعها"[3]، وبما أن الأنا متعدد عندنا والآخر كذلك فيه آخرون، أصوات متعددة متناحرة، فالموقف من الغرب في الوطن العربي يتحدد بنوع الأنا المتكلم، فيكون هناك من يقبل وهناك من يرفض فهناك نوعين اثنين: أحدهما يضم الذين يقلدون المتقدمين من المسلمين، ولنسمهم مقلدة المتقدمين

1 طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص16

2 طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 35.

3 عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، مرجع سابق ،ص 58.

والنوع الآخر يضم الذين يقلدون المتأخرين من غير المسلمين ولنسمهم مقلدة متأخرين [1] ،والأمر الذي أضعف فكرنا كذلك على التجديد والإبداع هو أن فهم الفقهاء للتجديد لم يتغير منذ القرون السابقة ،ولم يؤثر فيه الفارق الزمني ،وأصبح مفهوم الإبداع عندهم بنظرة أصولية ،والتي ترى في كل جديد بدعة ،وهذا لا ينطبق على الأمر هنا باعتبار البدعة تكون من الداخل في حين هذا يأتينا من الخارج،حيث تغيرت الأحوال وأصبحت عملية التغير الداخلي ضرورة وحتمية تتطلبها مقتضيات العصر باعتبار الحداثة تحول عالمي وقد كان الفكر العربي بعيدا جل التحولات الحاصلة في العالم وكأنه كان في شبه غيبوبة استفاق منها فوجد نفسه متأخرا عقود كثيرة عن باقي الأمم، فوجب عليه تجديد أفكاره وتنوير عقوله، معهم، إن هذه الحال تدفع بنا حتما من أجل التغيير، بحيث يكون تغيير وتجديد ذا أبعاد ومستويات متعددة ومتنوعة، فلا ضرر بالنسبة لطه عبد الرحمن أن يخرج الفكر العربي من هذا التيه الفكري الذي أصابه، وإلا بقينا محبوسين مع تغيرات شكلية لا ترقى للتطور المرجو، مما ينجر عنه التأثر أمام أي أفكار تأتينا من الخارج "فالمسلمين سيستمرون في محاربة أعدائهم بأسلحة غير ملائمة لطبيعة المعركة التي يخوضونها،وسيغلقون على أنفسهم منافذ التأثير في الواقع بحسب القيم التي يؤمنون بها ويرونها أفضل مما عند خصومهم"[2]، فيغذو الإنغلاق إحدى آليات الدفاع التي يحتكم إليها العقل العربي.

إن مفهوم الإنغلاق أو التقوقع ليس معناه قطع وسائل الاتصال بالآخر، وعدم سماعه أو تجنب مخالطته،وإنما المعنى هنا ذاك الطرح المشحون تاريخيا،

1 طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 11.

2 قاسم شعيب، فتنة الحداثة، مرجع سابق، ص 8.

الذي يرفض الآخر المختلف،ويحمل هاجس الريبة منه، ويضع حدودا وجدانية بينه وبين الآخرين، فيرفض أي تواصل في جانبه الثقافي أو الاجتماعي، ومن ثم فهي مصابة برهاب الغزو الفكري وهوس المؤامرة،مما يجعل الاستفادة والأخذ من الآخر غير ممكن، ما دامت تعتبره الأنا عدوا لها وكل ما يأتي من عنده مشكوك فيه، وباعتبار الحضارة الغربية صاحبة السطوة على التقدم العلمي والمعرفي وجب التواصل معها،من خلال الحوار كوسيلة لبلوغ مستوى هذ الوعي،فطه عبد الرحمن"يرى أن الحوار واجب إنساني،ينبغي أن يعم كل الفئات أيا كانت وكل الموضوعات كيفما كانت.. فهذا زيادة في معرفة الذات، فضلا عن معرفة الآخر، وزيادة في تحقيق إنسانية الإنسان وتنمية قوته الاستدلالية " [1].

إن مسألة التقوقع والانفتاح ليست مسألة خيار بين ما هو أفضل، ولكن هي قضية ما ينفع وما يضر، فسوء الإختيار واتباع يكون بمثابة انتحار يقوم به الفرد أو المجتمع على حد سواء، وما التخلف إلا أحد أشكال الموت الذي يتهدده، إن هذا تصور للتقوقع يبرز درجة خطورته،بل والظروف التي مرت بها المجتمعات العربية جعلتها أكثر حساسية من الآخر وأكثر حرص على التباعد عنه،ولعل رواج ثقافة التقوقع وفشل ثقافة الانفتاح،ومستوى التقبل الشعبي لكل منهما، وكما يقول أركون" إننا قد دخلنا الآن في عصر العولمة الكونية وينبغي أن نعيد التفكير في كل شيء على ضوئها "[2]،ولا شك أن العلاقة بين ثقافة التقوقع والبيئة القابلة لاحتضانها وتنميتها علاقة تفاعلية، فكل منهما يعمق نسق التقوقع عند الآخر .

1 طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 30.

2 محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1998، ص153.

فالأزمة التي يعاني منها العقل العربي ليس مصدرها مجرد أفكار ترعرعت فيه أو دخلت عليه،بقدر ما هي أزمة في التلقي، فنحن نعاني من أزمة في التلقي، لأن العلم عندنا تلقيني،وهذا لدرجة الإنغلاق التي نعاني منها وعدم قدرتنا على الإنفتاح على المناهج الحديثة،فاكتساب مثل هذه المناهج الحديثة يعطي الفرد القدرة على ترقية قدراته على التلقي.

إن الانفتاح على الآخر هو حاجة حضارية تفرضها الظروف والمصالح التي تقتضيها حاجيات المجتمع، فتصبح عملية الوصول إلى الحقيقة والمعرفة لها مكانها الحساس ولها أساليبها، حسب طه عبد الرحمن " أنه من أجل تحقق هذا وجب التعامل الفكري بينهما عن طريق التعارف، ولما كان التعارف أصلا تعاونا على المعروف، كان المعروف المطلوب هنا هو أفكار تنفع الجانبين.. يجب أن لا تدعي أية منهما أن مفاهيمها وأحكامها وقيمها تعلو على مفاهيم وقيم الأمة الأخرى" [1]، فالانفتاح ظاهرة عصرية ومحفز للمعرفة والثقافة والاطلاع على ثقافة وخبرات الآخر والاستفادة بما هو جديد وممتع وإيجابيات عديدة للإحتكاك بالمجهول وغير المألوف، وبالمقابل هناك سلبيات يعززها الانفتاح، وعلى الدولة التي تقرر سياسة الانفتاح أن تتهيأ وتستعد لاستيعاب ما يمكن وتضع الحلول والإمكانات التي تحمي البلاد وتضمن للناس حياة هادئة آمنة دون معاناة .

في عملية الإنفتاح على الآخر نحتاج أن يكون الأسلوب المتبع ثقافي،مع أن هذا الأسلوب قد يختلف من فرد لآخر أو من مجتمع لآخر بحسب الموضوع المقترح، فالإنفتاح يتغذى على مذاهب عدة ومرجعيات مختلفة، فنجد من بين المواضيع التي يكثر طرحها الآن وهي عد الإساءة في التطرق لمختلف رسائل

1 طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 144.

الأديان السماوية،ويؤكد طه عبد الرحمن "أنه ينبغي لكل واحدة من الأمتين المختلفتين أو الشخصين المختلفين أن تراعي أفكار الأخرى أو الآخر بما لا يخل بمراعاة أحكام الإيمان بالله، حتى تكون مفاهيمها أو مفاهيمه دالة حيث ينبغي وأحكامها أو أحكامه صادقة حيث ينبغي وقيمها أو قيمه نافعة حيث ينبغي"[1]، إن مسألة الانفتاح تثير كثير من الخوف في أوساط الكثير من العرب والمسلمين، فنجد طه عبد الرحمن يرى أن " إبطال مسلمة قصور الوجود الإنساني وتعيّن القول بضدها أي (أن الإنسان يحيا في أكثر من عالم واحد).. ونتخذ هذا القول أساسا قويا نبني عليه آراءنا في حق الإنسان، وجودا وسلوكا "[2]،فعند البعض الإنفتاح على الآخر معناه محاربة الإسلام والإنصياع لخطط أجندات غربية، كما يختلف تصور الإنفتاح لكثير من الأفراد حيث يرى فيه البعض حرية يفعل من خلالها ما يريد وما يرغب فيه، كما يعني للبعض هو خصخصة كل القطاعات لصالح فئة معينة على حساب عموم الناس مما يقضي على حقوقها ومكتسباتها الإجتماعية ويفتح باب الإحتكار التجاري والإقتصادي لفئة معينة تفقد الباقي قدرتهم على العيش الكريم، هذا من مفهوم الانفتاح يفقد مدلوله الصحيح والجانب الإيجابي فيه، ويصبح معناه عند المجتمعات العربية مفهوم سلبي لا يجلب لهم غير الشقاء والتبعية.

غير أن هذه السلبيات التي رافقت هذا المفهوم في فكرنا العربي، ليست بالضرورة مرافقة له، لقد كانت المجتمعات الإسلامية في عصور قوتها ومجدها منفتحة على جميع الحضارات والثقافات ومن مختلف الديانات، وكان همها العلم

1 طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق ، ص 154.

2 طه عبد الرحمن، روح الدين، مصدر سابق، ص 39.

والمعرفة مهما كان من يحمله،إن الانفتاح حالة ذهنية لا تعني الخروج على أنفسنا،بل تبنيها، إنها تعني التساؤل عن الملائم وغير الملائم في عاداتنا وتقاليدنا وسلوكياتنا وقوانيننا وطريقة حياتنا، التي تحد الفرد وحقوقه ونموه وتطوره وسعادته، وهو يعني الانفتاح على مبدأ التساؤل والتغير وطريقة تحقيقه،في ظل رؤية للمستقبل منطلقها أن الفرد في كل مجتمع عربي هو اللَّبِنَة الأساس للتطور والنمو، كما يؤكد طه عبد الرحمن على "أن الانفتاح بين العوالم يجب أن يكون ضمن مبدأين اثنين أولهما الالتزام بأن يكون القول مطابقا للفعل وثانيهما أن يكون العمل مصدقا للكلام، ولقد سمى هذا المبدأ بمبدأ التصديق،ووجب عدم التشبث بالخطأ ولو كنا أمام عدو، فيقول أنه مضينا إلى عرض آرائنا ورؤانا.. لم يخطر ببالنا أن ندّعي الاستئثار بالصواب دونهم، وإنما كنا نأتي ببدائل ونطلق إمكانات، ونبرز مكنونات حتى لا يجمد أحد منا على رأيه، معتقدا أن الحق كله فيه والباطل في كل رأي سواه "[1].

إن الانفتاح على الآخر يتطلب إعادة ترتيب البيت الداخلي، كما يعني انفتاح المجتمع العربي على جميع مكوناته من سنة وشيعة، أكراد وعرب، أقباط ومسلمين ومسيحيين، ليبراليين وإسلاميين، ثم يقوم بالإنفتاح على الآخر من خلال الغوص في الثقافة العالمية، سواءا كانت في مجال الأدب أم اللغات أم المعرفة أم التاريخ أم العادات المفيدة أم الاقتصاد، فمن الطبيعي تعدد الأفكار والآراء الدينية والسياسية في المجتمعات العربية،فالدعوة إلى ممارسة الحرية، والتعبير عن أفكارنا والإطلاع على تصورات الآخر هي في صميم ما دعى به القرآن الكريم، فمن أخلاق فقهاء الدين السابقون حرصهم على معرفة الرأي الآخر في المسائل

1 طه عبد الرحمن، روح الدين : من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، مصدر سابق، ص 17

المختلف فيها فحسب تصور طه عبد الرحمن يرى أن من أجل تحقق هذا " وجب حصول الاختيار وهو يستلزم الخير الذي يتوصل إليه بالعقل، فكذلك يستلزم تحصيل الشعور بالمسؤولية، ولا يخفى أن شعور المتدين بالمسؤولية هو أن يعلم أن اختياره تترتب عليه عواقب مخصوصة، مبديا كامل استعداده لتحملها، حتى لو فرض أن بعض أسباب هذا الاختيار ليس في مكنته العلم بها "[1]، وما هذا إلا طريق نحو التجديد ومحاولة جمع أكبر قدر من المعارف،بل هذا يجعل من العالم متفوق وذا قدرة على الإحاطته بمختلف الآراء وأدلة استنباطها، أن ما يساعد على التسامح وتبادل العذر في ما أختلف فيه الاطلاع على اختلاف العلماء ليعرف منه تعدد المذاهب وتنوع المآخذ والمشارب، وأن لكل منهم وجهته وأدلته التي يستند إليها ويعول عليها، وكلهم يغترف من بحر الشريعة وما أوسعه، ويرى طه " أنهم قد وضعوا قواعد لاستنباط الفروع من أصول الشريعة،وحدّدوا مسالك التعليل المختلفة، ولهذا جمعوا بين الشرط العقلاني للعلم الصوري والشرط العقلاني للعلم الطبيعي، ولا عجب في ذلك ما دام مجال الشريعة هو مجال يجمع بين العلم والعمل "[2].

يمكن أن يكون الانفتاح ذا إيجابية كبيرة ونافعة، إذا كان ما يؤخذ من الآخرين يؤخذ عن وعي ومعرفة وتخطيط، لكن هذا يشترط توفر الفكر جملة معايير تجعله يقيس به درجة الحاجة من كل أمر يتعرض له، بحيث يستطيع من خلالها الحكم على المواضيع بالصلاح أو الفساد،على اعتيار أن ليس كل المعارف التي يحتكم إليها الآخر هي معارف صائبة ونافعة بل يجب الأخذ فقط ما

1 طه عبد الرحمن، روح الدين : من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية،مصدر سابق ،ص 453.

2 طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام،مصدر سابق، ص 151.

نحتاج له وما يتطابق مع جملة متطلبات الحياة ويتوافق مع هويتنا، ويشترط طه عبد الرحمن في هذا " ثلاث شروط هي :

1- أن يعين المستفيد طريقا لتركيب هذه العلوم فيما بينها تركيبا متكاملا.

2- أن يبني نظرية للاستفادة من هذه العلوم.

3- أن يحدد نموذجا يحقق قضايا هذه النظرية.

وعليه وجب الإحاطة بمسائل الشرع وقواعد الاستنباط فروعه وأصوله"[1].

لا يجب أن ننسى أو نتناسى بأن هذه المجتمعات العربية لها دور جد إيجابي وفضل على البشرية فيما وصلت إليه الآن، وما تنعم به من تطور على مستوى جميع المجالات،إذن لسنا بدخلاء على الحضارات أو متطفلين على الثقافات،وتحتكم هذه المجتمعات على مقومات تتأسس عليها هويتها وتاريخها،وأي تواصل وتفاعل مع الآخر يجب أن يصب في نفس القالب الذي تتأسس عليه هذه المباديء والهوية،لطه عبد الرحمن تصورا مميز في هذا فهو يرى " أن الإنسان الكوني- ويقصد به الإنسان الذي صنع الكونية الراهنة- في طوره الأوروبي أن يخضع الشعوب المسلمة لسياسات تربوية وتعليمية تعزز استطانه وسلطانه، وتنال من القيم الإيمانية والأخلاقية التي تحملها ثقافات هذه الشعوب.. حتى كادت أن تجعل هذه الثقافات تثير فضول السائح وتستحق رفوف المتاحف.. فالنظر الملكي لا ينفع في الارتقاء بأمتهم، حتى يتأسس على النظر الملكوتي " [2].

كما يمكن أن يكون هذا الانفتاح ذا سلبية ومضار كثيرة، إذا تم الأخذ من الآخر بدون وعي وعقلانية، ومثل هذا الإنفتاح يحمل معه مخاطر ومضار

1 طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام،مصدر سابق ، ص 150

2 طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 82.

على هويتنا بعد اندماجها مع باقي الثقافات، لكن ليس بالضرورة أن يكون الانفتاح على الآخر انفتاح مطلق وكامل، بل يجب أن يكون للإنفتاح حدود حتى تكون حاجزا ومانعا من إختراق الآخر للأنا وتذويبه فيه، وعليه يختفي التصور الراقي بالانفتاح على الآخر، فلا نستطيع تميز هوية الأنا من هوية الآخر لشدة التداخل والذوبان فيه.

إذن فعملية الانفتاح المطلق على الآخر فكرة ضارة كعملية إنغلاق الأنا على نفسه، فالعملية الأولى يكون فيها الإنسان بدون هوية، أما العملية الثانية فيصبح لدينا هوية بدون إنسان، فنجد الأنا يبدل جهود مضنية مقابل أن ينفتح على الآخر الغربي وبدون أي شرط يذكر بما فيه التنازل عن هويته والرضوخ له، في حين يستطيع أن ينفتح وبدون أن يفقد أي من هويته مع الآخر الشرقي الأقرب على الأقل إلى هويته ولن يحتاج أن يذوب فيه أو أن بفقد جزء من هويته، ومن أجل هذا يقترح طه عبد الرحمن أنه يجب علينا أن نكون منحازين لأحكام القيم وليس للأحكام الواقع والظروف " فالإنسان لا يركن إلى ما هو كائن وما هو واقع، بل يسعى دوما إلى أن يكون موجها بقيم معينة تملي عليه ما يجب أن يكون وما يجب أن يقع، ومشدودا إلى معان نعلو بهمّته للخروج عن حاله الحاضر وابتغاء أحوال أخرى غيرها.. ولا يزال آخذ في هذا التدرج من كامل إلى أكمل منه فالأكمل، ولو لا هذا التعلّق بما ينبغي أن يكون وما ينبغي أن يقع، لما خرج الإنسان إلى طلب هذا الكمال واستفرغ الجهد في تحصيله"[1]، يبقى الإشكال الأكبر في مثل هذا الطرح، بالإضافة إلى عدم وجود عدل في عملية التقارب بين الآخر الغربي والآخر الشرقي،هو في القدرة على ضبط الحدود بين الأنا والآخر،ليس

1 طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 62.

بسبب الفوبيا من الآخر كما هي عند البعض،بل بسبب الخوف من قيام وحدة خضوعية مشوهة بين الأنا والآخر تنقلنا من جحيم صراع الهويات إلى مأساة اضمحلال الهويات وفقدانها"قد تتعلق الأمة بذاتها في أمور و تنفتح في ما عداها ،وقد تتمسك ببعض الثوابت "[1].

إن أي علاقة بين الأنا والآخر لن تكون إن لم تجعل الحوار وسيلة تواصل بينهما، "إذ أن العزوف على الانفتاح على الآخر وغياب الحوار بين الأطراف المختلفة في مجتمعاتنا، يعتبر مكمنا أساسيا من مكامن الداء في هذه المجتمعات، ومظهرا صارخا من مظاهر التخلف" [2].

إن العملية الحوارية يتم من خلالها معرفة الآخر وآرائه، إذ " يتيح الحوار للإنسان فرصة الاطلاع على الرأي الآخر بشكل مباشر وواضح، فعادة ما يصاحب الاختلافات الفكرية صراعات ونزاعات تؤدي إلى التعميم على رأي كل طرف في ساحة الطرف الآخر وتشويهه وتحريفه ونقله مبتورا مضطربا" [3]، كما يرى طه عبد الرحمن الأصل "أننا لا ندخل الحوار إلا لنبين لغيرنا أدلتنا على صحة ما ندعيه، وليس لمجرد إرسال الكلام على عواهنه" [4].

إن الحديث عن الحوار والتواصل هو الحديث عن الذات والهوية حتى وإن كان يدور حول الآخر ويتم من خلاله، فلا شيء أصعب من فحص الذات

1 طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 26.

2 حسن بن موسى الصفار، الحوار والانفتاح على الآخر، مرجع سابق، ص 19.

3 نفس المرجع ، ص 53.

4 طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 34.

ونقدها وأخذ المسافة اللازمة منها للحديث عنها ما أمكن بحياد وموضوعية [1]، فأي انطلاقة مبنية على أساس متين تكون من طبيعة هذا الإنفتاح على الآخر واحترام رأي الآخر، ايجاد قنوات تواصا معه، بعيدا عن التعصب والتقوقع، فثقافتنا كانت عبر العصور ثقافة حوارية تتقبل الآخر وتطلب المعرفة، تسعى للحوار وحب التسامح، وما وقع من تعدد في مذاهبها ومدارسها وفرقها إلا خير دليل، فنجدهم يتحاورون ويتناظرون مع المسلمين وغير المسلمين، مع المؤمنين ومع ملحدين..، يقول طه عبد الرحمن أن : " المسلمون المتقدمون واعين بالتعدد ومجالسهم الكثيرة في المناظرة تشهد بذلك، حيث إنهم لم يعقدوا مجالس مشهودة بين أهل الكتاب بل أيضا بين المجوس والمسلمين.. وأبو حيان التوحيدي يروي لنا وقائع لمجالس المسلمين التي كانت تلتقي فيها كل العقائد الممكنة، وكان الحوار قائما بينهم على أسس أخلاقية وقواعد منطقية مضبوطة "[2]، فثقافتنا ثقافة إنسانية همها الإنسان وما يرتبط به،وما الإنفتاح على الثقافات الأخرى وضمهما إليها والأخذ من معارفهم دون النظر إلى أصولهم أو أجناسهم خير دليل على إنسانيتها، فهي ثقافة الحوار مع الآخر فأصبح هؤلاء الغرباء عنها أكثر المدافعون عنها، وكانوا حماة لها مثل الجاحظ وابن قتيبة والرازي والجرجاني والبخاري والكندي وغيرهم، ولو كانت ثقافة صراع أو تعصب لشغلت بالمعارك الفرعية ولم تقدم للإنسانية ما قدمته حين تكلم العلم بالعربية على مدى ثمانية قرون من الزمن.

1 عبد الهادي مفتاح، التواصل والتثاقف، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، سنة 2010، ص291.

2 طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 32.

المبحث الثالث: طـــه والممارســة الحواريــة

مفهوم الحوار لغة واصطلاحا :

إن الحوار في الاصطلاح اللغوي هو كل مناقشة بين طرفين في موضوع معين،إن مفهوم الحوار له عدة مفاهيم متنوعة من نقاش وكلام وله أساليب كثيرة في تحاور طرفين سواء كان هذا يؤدي إلى توافق أو إلى خلاف،و"الحوار قد لا يحدث إلا بين أطراف متكافئة تجمعها رغبة مشتركة في التفاهم، ولا يكون نتيجة ضغط أو ترغيب،لذلك كان الحوار أعم من الاختلاف ومن الجدل،وصار له معنى حضاري بعيداً عن الصراع،إذ الحوار كلمة تتسع لكل معاني التخاطب والسؤال والجواب " [1].

أما في محيط المحيط فورد لفظ حوارعلى أنه:"..وحاوره محاورةً وحواراً جاوبه،وراجعه في الكلام أنواع...وتحاور القوم تجاوبوا وتراجعوا الكلام بينهم...استحاره استحارةً : استنطقه"[2].

وقد جاء في كتاب المقاييس في اللغة لأحمد بن فارس أن: "الحاء والواو والراء ثلاثة أصول أحدها لون،والآخر الرجوع، والثالث أن يدور الشيء دوراً.. فأما الأول فالحَوَر:شدة بياض العين في شدة سوادها.. ويُقال :حوّرتُ الثياب أي بيضتها...ويقال لأصحاب عيسى عليه السلام حواريون لأنهم كانوا يحوّرون الثياب أي يبيضونها،هذا هو الأصل ثم قيل لكل ناصر حَوَاري.. وأما الرجوع فيقال: حار

---

1 عبد الله علي العليان، حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين : رؤية إسلامية للحوار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2004، ص9.

2 بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت، 1977 م، ص 203.

إذا رجع، قال الله تعالى:(**إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ**)[1]،والعرب تقول: الباطل في حور، أي رجع ونقص،وكل نقص ورجوع حُوُر.. وتقول: كلمته فما رجع إليّ حِواراً وحَوَاراً ومَحْوَرة وحَوِيراً..والأصل الثالث المحور :الخشبة التي تدور فيها المحالة"[2]، يزيد ابن منظور فيوضح في لسان العرب حول الحوار فيقول:"وكلمته فما رجع إليَّ حَوَاراً وحِوَاراً ومُحاورةً وحَوِيراً ومَحْوَرةً..أي جواباً،وأحار عليه جوابه: ردّه،والمحاورة:المجاوبة"[3]،ويضيف في أن"الحوار هو الرجوع،وهم يتحاورون،أي يتراجعون الكلام،والتّحاور هو التجاوب والمجاوبة،والحوار هو الرجوع عن الشيء وإلى الشيء،والمحاورة مراجعة المنطق في المخاطبة "[4]،ولا يقتصر الحوار في الغالب فقط على طرفان يتحاوران فهو" مراجعة للكلام بين طرفين أو أكثر دون وجود خصومة بينهم بالضرورة أما الجدل فهو إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافي بالعبارة أو ما يقوم مقامهما من الإشارة والدلالة"[5] .

إن الحوار بعد ضبط تعريفه اللغوي ما هو إلا كلام بين شخصين، يبدأ بمبادرة من الشخص الأول ليرد الشخص الثاني، ثم يعود الدور مرة أخرى للشخص الأول وهكذا يتم الحوار،ومعنى هذا الحوار والمحاورة والتحاور دليل على وجود طرفين في مواجهة،يسعى كل طرف منهما إلى إظهار تصوره ورأيه مهما كان

---

1 سورة الانشقاق، الآية 14.

2 أحمد بن فارس، المقاييس في اللغة (حور)، دار الفكر، بيروت، سنة 1415هـ- 1994م، ص287 و288

3 ابن منظور، لسان العرب (حور)، ج4، مصدر سابق، ص 217

4 المصدر نفسه، ص 217

5 الجويني، الكافية في الجدل، تحقيق فوقية محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، سنة 1300هـ1979م، ص2 .

تقيمه صحيحا أوخاطئ،لكن قديكون الحوار مع أشخاص متوافقين فيما بينهم من حيث الأفكار والتصورات،وهذا من أجل ضرورة ايجاد إجابات عن مساءل ومشكلات،والبحث في ما وراءها ومرجعيتها،وليس بالضرورة هو ذاك الرأيالمخالف.

تدل كذلك كلمة حوار في مدلولها على مستوى آخر،كمثل كلمة المحور والتي أصبحت تعبر عن معنى مجازي يجعل منه مركز التصورات والآراء كلها وهو"توسّع دلالي بديع قائم على ملاحظة الأصل اللغوي الحسي،ومن المصطلحات الشائعة الآن:محور الثقافة،ومحور التنمية ومحور التكنولوجيا، والحوار الثقافي المعلوماتي...إلخ "[1].

مفهوم الحوار في الفكر الغربي :

إن مفهوم وتعريف الحوار لا يبتعد في الفكر الغربي عنه في الفكر العربي،إذ نجده في" معناه العام– هو خطاب أو تخاطب –يطلب به الإقناع بقضية أو فعل أو يسعى إلى تقوية اقناع سابق أو ترسيخه، كما أنه يتوخى تجاوب متفق معين، ويأخذ رده بعين الإعتبار من أجل تكوين موقف من نقطة غير معيشة سلفا بين المتحاورين"[2].

كما أن هناك العديد من المعاجم والقواميس التي عرفت هذا المفهوم لا تخرج عن التعريفات السابقة، فنجد معجم ويبستار webster بأن" الحوار Dialogue

1 نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات، مجلة عالم المعرفة، العدد 265، الكويت، يناير 2001، ص 46 و47.

2 أحمد عارف أرحيل، معوقات الحوار بين الشرق والغرب، مجلة دفاتر السياسة والقانون، العدد 13، جوان 2015.

بأنه تبادل الأفكار والآراء "[1]،كما يعرفه قاموس ماكميلان Macmillan الإنجليزي "بأنه حوار بين شخصين أو مجموعة من الأشخاص من أجل حل مشكل أو خلاف " [2].

و قد كان لهابرماس تصور حول الحوار والتواصل فهو يرى أن " الفعل التواصليL'agir communicationnelهوالفعل الإنساني، وأن أي اتفاق Consensus هو الاتفاق حول هذا الفعل،لأن الفعل الإنساني التواصلي هو الفعل الوحيد الذي يوجه أطرفه الاهتمام إلى مصالحهم الخاصة وأهدافهم الفردية التي ترتبط بشكل أساسي بتحقيق نوع من التفاوض وذلك للوصول إلى قدر من التوافق حول مواقفهم المشتركة من دون استخدام أي شكل من أشكال العنف" [3]، ثم ينتقل هابرماس إلى تقسيم الفعل الإنساني فيرى " أن الأفعال الإنسانية تنقسم إلى الفعل المتعلق بهدف أو بشيء بعينه،وهو فعل الأداتي Action Instrumentale،وإلى الفعل المتعلق بشخص آخر وهو الفعل الإستراتيجي Action Stratégique،أما الفهم أو التفاهم المشترك مع الآخر فهو الفعل التواصلي وهو الفعل الوحيد الإنساني"[4].

مفهوم الحوار في التصور الإسلامي :

يعبر القرآن الكريم عن لفظة الحوار على كونها حوار بين طرفين وفيه معنى خير وصلاح للطرفين فيقول تعالى : ﴿ **وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ**

1 أحمد عارف أرحيل، معوقات الحوار بين الشرق والغرب،مرجع سابق.

2 المرجع نفسه

3 J.habermas, théorie de l'gir communicationnel ,trad j.m. ferry et l.schelegel , paris , 1987 , p 295.

4 J.habermas, théorie de l'gir communicationnel, p 296.

بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾ [1]، وكما نجد لفظة الحوار في القرآن الكريم تدل على الحوار العقلاني،وهدفه إثبات الدليل وإعطاء البرهان حول إلزامية أن نطيع الله بعدما أنعم علينا بنعمه الكثيرة فيقول تعالى: ﴿**قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا**﴾[2].

إن الحوار في التصور الإسلامي أمر ضروري قد حث عليه الله تعالى وكذلك النبي صلي الله عليه وسلم، فالحوار في هذه الرؤية يتعدى الجانب الإيماني والتعبدي ليصل إلى الغاية التي يسعى إليها الإسلام من خلال رسالته والتي يدعو فيها إلى التواصل مع الآخر ومحاولة التوافق معه والتصالح معه لأن في هذا الحوار الوحدة ولم الشمل وهو هدف الإسلام تحقيق التواصل والإنفتاح ،يقوله الله تعالى : " **قل يا أَهلَ الْكِتابِ تعالَوْا إلى كَلمةٍ سواء بيْنَنا وبيْنكم أَلاَّ نعبد إلاَّ اللّه ولا نشْرك بِهِ شيئًا ولا يتَّخِذ بعضنا بعضًا أَرباباً من دونِ اللّهِ** "[3]، **ويقول الله تعالى:** "**أدع إِلِى سبِيلِ ربك بِالْحِكْمةِ والْموعِظةِ الْحسنةِ** " [4]، فالإسلام ينظر إلى الحوار نظرة ذات أهمية كبرى من حيث مساره وآراءه، حيث صنع من الحوار الوسيلة الأهم من أجل التواصل بين الأطراف من خلال المشاورة وحل خلافاتهما بطرق سلمية بعيدة عن العنف والخلاف،وعليه كان القرآن الكريم والسنة النبوية يجعلان دوما الحوار توجها ضروريا لحل الخلافات بواسطة الوفاق والتفاهم بعيدا عن التصادم والصراع.

---

1 سورة فصلت، الآية 34

2 سورة الكهف، الآية 34

3 سورة آل عمران، الآية 64

4 سورة النحل، الآية 125

إن الثقافة العربية والإسلامية امتازت دوما برفعة مبادئها وحسن تواصلها مع الآخر،وهذا ما جعل التراث العربي يحمل الحوار كجزء من ثقافته التي يعتز بها ويحاول التمسك بها،فالقيم التي يحمله من تسامح وحب الآخر تجعله يسعى لإيجاد سبل التواصل معه بكل ود وسماحة سعة صدر بعيدا عن الصراع والخلاف من خلال تبيان الحجة والإقناع بدليل في الحوار بين الطرفين بأساس عقلي منطقي "إن التعايش الثقافي والتساكن الحضاري هما اللذان يمهدان للحوار الذي هو ضرورة من ضرورات العيش،فالحوار بين الثقافات والحضارات،وبين الأفراد والجماعات...هو الوسيلة المثلى لتحقيق التوازن في الحياة الإنسانية " [1].

وأمام إنتشار الثقافة وتوسع دائرة الوعي وتطور الفكر أصبح لمفهوم الحوار تصور أشمل وأعمق من مجرد حوار بين طرفين أو فئتين، بل عاد الحوار أحد أسس الفكر المعاصر وبداية لكل تياراته،وهذا مع تعدد معانيه ومستوياته فنجد:حوار الأديان وحوار الحضارات والثقافات والحوار بين الشخص ونفسه والحوار بين الطبقات الإجتماعية وكذا الحوار بين مختلف التيارات السياسية.

يأخذ تعريف الحوار مستويين إثنين أحدهما عام وآخر خاص، " فالحوار في معناه العامِّ –خطاب أو تخاطب– يطلب الإقناع بقضية أو فعل، أو يسعى إلى تقوية إقناع سابق وترسيخِه، وفي معناه الخاصّ: كل خطاب يتوخَّى تجاوبَ متلقٍّ معين، ويأخذ ردَّه بعين الاعتبار، من أجل تكوين موقفٍ في نقطة غير معيَّنة سلفًا بين المتحاورين، قريبة من هذا الطَّرف أو ذاك،أو في منتصفِ الطَّريق بيْنهما"[2]،

1 عبد العزيز التويجري، الحوار من أجل التعايش، مرجع سابق، ص 6.

2 محمد العمري، دائرة الحوار ومزالق العنف، سلسلة إشراقات، كتاب الموسم الثقافي الثالث، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، المنامة – البحرين سنة 2003 – 2004، ص 10.

كما يجب أن يتصف المحاور بمؤهلات تجعله في مستوى الحوار من حيث القوة أو على الأقل الندية " فلا ينبغي للضعيف أن يتوهَّم أنه يكون طرفًا في حوار وهو في حالة ضعْفِه، فلا بدَّ له قبل الحوار أن يتجاوز حالةَ الضَّعف، وأن يحقِّق توازنًا ولو في حدود معيَّنة مع الطَّرف الذي يرشِّح نفسه للحوار معه، فذلك التَّوازن ضروريٌّ للضَّعيف لبلوغ مستوى الشَّريك في الحوار، فإذا توازنتِ القُوى كان هناك مجال للحوار " [1]

لعل الحوار هو تقابل بين طرفين ووجهتي نظر فإذا كان تقابل بين المتناقض كشيء مادي وشيء معنوي نسميه الجدل، والجدَل معناه حوار لدرجة التخاصم وفي هذا يقول طه عبد الرحمن " أنه الأصل في الكلام هو الحوار، فحقيقة الكلام الذي تكلم به الإنسان الأول كانت حقيقة حوارية، وهذا الحوار كان موصولا بالفطرة وموصولا بالوجود وموصولا بالروح"[2]، يبقى الحوار دوما دوره فعالا وضروري في ترتيب الفوضى التي تنجم عن تداخل الأفكار أو الأخطاء التي تترتب عن في فهم القواعد والأسس،وربما هذا راجع في الغالب إلى تشعب التصورات وتعدد المناهج "فالحوار يدفع للمراجعة وأن يتفحص الإنسان آراءه ومواقفه في معرض حواره مع الآخرين، ومواجهته لتساؤلاتهم ونقدهم، فيتأكد حينئذ من صحة رأيه وثباته أمام الاعتراض، وقد يكتشف بعض الثغرات ونقاط الضعف في وجهة نظره من خلال الحوار فيسعى لمعالجتها وتجاوزها ليكون الرأي أكثر قوة وتماسكا " [3].

---

1 العلواني وطه جابر، الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2003، ص 126.

2 طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 28.

3 حسن الصفار، الحوار والانفتاح على الآخر، المرجع السابق، ص 34.

إن ما يعيشه الإنسان في خلال حياته من شقاء أو رغذ العيش أو حياة التحضر تجعله يسعى دوما للحوار مع الآخر حتى يستطيع العيش بصورة أفضل وحياة أرقى ،وما الحوار بالنسبة له إلا أسلوب حضاري يجب اتباعه لتحقيق هذا الهدف، فالحوار يمكننا من إيجاد إجابات لعديد الأسئلة عند الآخرين، كما نستطيع إيجاد كذلك طرق للإتفاق والإنسجام من خلال الحوار يقول طه " الحوار لا يوجد إلا حيث يوجد الإختلاف في طرق البحث ،فالراجح أن طريق الوصول إلى الحق ليس واحدا لا ثاني له،وإنما طرقا شتى لا حد لها"[1].

يعتبر الحوار انعكاس للجدل والمناظرة،وله أساليب عدة،لهذا يعتبر وسيلة من وسائل الإقناع،وإثبات الدليل، فقد تم اعتبار الحوار أساس لبلوغ الحقيقة، وعليه وجب مراعاة جملة من الشروط حتى يتحقق حوار متوازن مبني على الاحترام:

1- حتى يتحقق الحوار وجب توفر أطراف متحاورة، دون وجود وسطاء بين المتحاورين حيث أن وجود أطراف أخرى بين المتحاورين،يجعل العملية تتحول من الحوار إلى الوساطة،فالحوار لابد أن يكون اختياريا وخيارا نابعا عن قناعة ذاتية وحرية كاملة بعيدة عن الجبر والضغط، "إن أي موقف حواري يشترط معيار الحرية، بمعنى حرية تبادل الرأي ووجهات النظر بين المتحاورين"[2].

2- من شروط تحقق الحوار هو وجود موضوع يشترك في طرحه كلا الطرفين أو الأطراف، فلا يجوز أن يلتقي المتحاورون وكل يحمل موضوع يختلف

---

1 طه عبد الرحمن ،في أصول الحوار و تجديد علم الكلام ،مصدر سابق ،ص 20 .

2 منى أبو الفضل وآخرون، الحوار مع الغرب، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، سنة 2008، ص 67.

عن الآخر بل موضوع واحد محل الإهتمام، " فلبدء أي حوار لابد من توافر قدر من الإهتمام المتبادل بالموضوع محل الحوار Suspension مما يتضمن نوعا من التركيز والانتباه والاستماع والنظر " [1].

3- لابد من النظر للآخر على أن له ذاته وكيانه المستقل، حيث أنه وجود قائم"إذ يمتنع في أي حوار وجود نوع من التراتبية أو الهيراركية أو القيادة leadership،لأن ذلك قد يؤدي إلى نوع من السلطوية والتحكم،مما يؤثر سلبا في عملية الحوار التي هي علاقة بين متساويين " [2].

4- إنه من خلال العملية الحوارية، يحمل كل طرف نصيب من الحقيقة، ومن خلال عملية الحوار نستطيع التعرف باقي الحقيقة "هناك شرط الصدق Truth صدق الهدف والغرض الذي الذي من أجله يكون هناك حوار،فمن دون الصدق والثقة سيفتقد أي حوار وظيفته"[3]،كما أن توفر النيّة كأساس قبل بداية الحوار تقطع بنا نصف الطريق.

فهذه الشروط هي شروط عامة للحوار،أما بالنسبة لطه عبد الرحمن فالحوار له شروط ومقاييس أخرى، لقد بين لنا ثلاثة وجوه في الحقيقة الحوارية:

1- "إن طريق الوصول إلى الحق ليس واحدا لا ثاني له، وإنما طرق شتى لا حد لها.. ولابد من أن يكون الطريق الموصل إليه متعددا، وحيثما وجد التعدد

1 منى أبو الفضل وآخرون، الحوار مع الغرب، مرجع سابق ، ص 84.

2 المرجع نفسه، ص 84

3 المرجع نفسه، نفس الصفحة.

في الطرق فثمة حاجة إلى قيام حوار بين المتوسلين بها "[1]،لأن الأحادية في التفكير وطرح التصورات لا تؤدي إلى نتيجة في العملية الحوارية .

2- من أجل تحقيق حوار بناء وعادل،وجب تحققه بين طرفين أو عدة أطراف بحيث يهدف إلى ردم كل ثغرات التي تسبب وتؤدي إلى الخلاف، فيصبح بمثابة الدواء الذي يشفي العقول من الشكوك وخلاف،" فتواصل الحوار بين الأطراف المختلفة، فئات أو أفرادا يفضي مع مرور الزمن إلى تقلص شقة الخلاف بينهم..حيث أن هذا الطرف أو ذاك قد يأخذ في الانصراف عن رأيه متى تبين له، عند مقارعة الحجة بالحجة.. فإذا أنزل الخلاف منزلة الداء الذي يفرق، فإن الحوار ينزل منزلة الدواء الذي يشفي منه "[2].

3- يشترط أن يكون العقل هو الموجه للحوار حتى يكون مساره صحيح ويتأسس على حجج متينة ودلائل مؤسسة " فالحوار يسهم في توسيع العقل وتعميق مداركه بما لا يوسعه ولا يعمقه النظر الذي لا حوار معه، إن الحوار هو بمنزلة نظر من جانبين اثنين..والعقل الذي لا يتقلب ليس بعقل حي على الإطلاق، والعقل الذي يبلغ النهاية في التقلب، فذلكم هو العقل الحي الكامل"[3].

يرى طه عبد الرحمن أن أي عملية حوارية لابد أن تكون بدايتها الأنا أولا حتى يتسنى إعادة ترتيب البيت وتنظيمه وفق للتحولات التي تحصل من حوله، ثم ننتقل فيما بعد إلى الآخر ومشاركته تلك العملية، مما يعطي الأنا إستعداد أكثر للمشاركة بفاعلية وكذا قدرة على الإقناع في المناظرة، يقول طه "فيدور الحوار

---

1 طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 7 .

2 المصدر نفسه، ص 8.

3 المصدر نفسه، ص 8.

بينهما في صورة جملة مرتبة من الدعاوي فالاعتراضات فالإثباتات،ثم الاعتراضات متى لزم الأمر حتى ينتهي الحوار إما بالعجز عن الإثبات أو العجز عن مزيد الاعتراض"[1]،فالحوار يعتبر أبرز وسائل التواصل مع الآخرين، فهو أسلوب حياة ومنهج تفكير،فهو أصوب الحلول من أجل الإقناع والرقي بالسلوك، فالحوار هو منهج يجعل الذات عندها قابلة لتقبل النقد، واحترام آراء الآخر،من أجل التمكن في معالجة الإشكالات العالقة، يرى طه " أنه ليس النقد التعرض لآراء الخصوم مع حرمانهم من حق الرد عليه " [2].

إن الممارسة الحوارية هي ترجمة للضروريات التي يحتاجوها الأفراد من خلال التفاعل الذي نراه بين المجتمعات والحضارات في العموم وبين الأفراد فيما بينهم على الخصوص، "لايمكن أن ننفصل عن الممارسة الحوارية..لأن للحوار فضائل خاصة أصبحت تعد اليوم عنوانا على وعي الأمة وتقدمها"[3] ،إذن الأمر الذي جعل من الحوار جزء من الحياة اليومية للفرد لا يمكن استغناء عليه، بل أن تهميشه معناه رمي المجتمعات نحو المجهول والخطر،وتفاديا لمثل هذا وجب وضع أسس وقواعد علمية تضمن توازُنَه واستمرارَه، ومن هنا يسعى طه عبد الرحمن لوضع شروط عامة للحوارية فيوضح في كتابه "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" :" أن مراتب الحوارية تشترك جميعا في كونها (فعاليات) خطابية، وكل فعالية خطابية تفيد القيام بمجموعتين متميزتين من الشروط هما :(شروط النص الاستدلالي وشروط التداول اللغوي)"[4].

---

1 طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص298.

2 المصدر نفسه، ص297.

3 طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق،ص20 .

4 المصدر نفسه، ص 35.

شروط العملية الحوارية :

يضع المفكر طه عبد الرحمن جملة من الشروط التقنية بين مراتب الحوارية من أجل تحقيق قدر كبير من نجاح العملية الحوارية وهذه الشروط هي:

" أولا: **شروط النص الاستدلالي:** وتحتاج ثلاثة أمور لتتحقق بدورها وهي:

1.النصية: كل نص هو بناء يتركب من عدد من الجمل السليمة مرتبطة فيما بينها بعدد من العلاقات.

2.الاقترانية:النص الاقتراني هو ما كانت جميع عناصره مرتبطة فيما بينها.

3.الاستدلالية:النص الاستدلالي هو ما كانت عناصره مقترنة بعلاقات استدلالية"[1].

فطه عبد الرحمن يسعى من وضع مثل هذه الشروط للنص الإستدلالي لأن طبيعة النصوص قد تختلف من صنف لآخر،وهي متعددة من صنف تدريجي أو تقهقري أو إظهاري أو حجاجي.... الخ .

" ثانيا : **شروط التداول اللغوي** : من أجل تحقق هذه الشروط يلزم تحققه ثلاثة أسس :

1. **النطقية:** لا يكون المحاور ناطقا حقيقيا إلا إذا تكلم لسانا طبيعيا معينا، وحصل تحصيلا كافيا صيغه الصرفية وقواعده النحوية وأوجه دلالات ألفاظه وأساليبه في التعبير والتبليغ.
2. **الاجتماعية:** إن المحاور يتوجه إلى غيره مطلعا إياه على ما يعتقد وما يعرف، ومطالبا إياه بمشاركته اعتقاده ومعارفه، فالحوارية تقوم إذن على مبدأ التعاون مع الغير في طلب الحقائق والحلول وفي تحصيل المعارف.

1 طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق ، ص 35 و36.

3. **الاعتقادية:** كل محاور يعتقد القضايا الضرورية والبديهية والمسلم بها،يعتقد بالرأي الذي يعرضه..ولا يقتنع برأي الغير إلا إذا اقتنع بأن هذا الرأي مقبول"[1].

أما شروط التداول اللغوي فيرى طه عبد الرحمن ضرورتها من خلال استعمال لغة الحوار التي يخاطب بها محاوره سواء كان من دائرته الإجتماعية أو خارجا، فالمهم فيها أن تكون سليمة وتصل بشكل صحيح للطرف الآخر.

من هنا تصبح أهمية العملية الحوارية ضرورة لا يمكن الإستغناء عنها،فعرض أي طرف لموقفه وتصوراته يحتاج إلى خطاب حواري، يقول طه "إن الذي يغلق باب الحوار أو يخل بأدبه يميت في نفسه روح العقلانية النافعة..فيحرم نفسه من إمكان تصحيح آرائه وتوسيع مداركه،فيضيق نطاق عقله ويتسع نطاق هواه"[2]،وعليه الحوار يحتاج وسائل متزنة وكلمات منتقاة،فالمحاوِر يستعمل تعابير جلية ومع محاولة تحقيق ظروف الخطاب الصحيح، كما أنه حتى يتم إيصال الفكرة لمتلقيها صحيحة كما يراد لها لابد من تحضير المتلقي وادراكه للفكرة،حتى يستوعب قصد المخاطب وغايته من الفكرة،فالخطاب هو فكرة نسعى لإيصالها وإفهامها للمتلقي،وعليه لابد من جعل وضع المتلقي جاهزا كأهم شرط،كون قدرات المتلقيين تختلف من فرد لآخر،لهذا يرى طه عبد الرحمن أن للحوار أهميات عديدة،يحصرها هو في ثلاثة أهميات فقط هم :

أول أهمية يطرحها طه عبد الرحمن بالنسبة للممارسة الحوارية هي الأهمية الآلية التي من خلالها يمكن نتحكم في آليات الإستدلال " يعطيك الحوار

1 طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق ، ص 37 و38

2 طه عبد الرحمن ، حوارات من أجل المستقبل ، مصدر سابق ، ص 9 و10 .

حقوقا ويوجب عليك واجبات،إذ يعطيك حق الاعتقاد والقول،بحيث ترى الرأي الذي تريد،ويعطيك كذلك حق انتقاد الرأي والاعتقاد المخالف، كما يوجب عليك أيضا واجبات فمن اعتقد شيئا أو إدعى دعوى لابد أن يستدل عليها،أي أن يتولى بنفسه تقديم الأدلة على صحة دعواه واعتقاده " [1].

ثاني أهمية يطرحها هي الأهمية الداخلية والتي نحملها بداخلنا وفي ذواتنا وفي أصولنا وتراثنا " فالحوار يعود بك إلى الأصل، وهذه الحقيقة الأصلية هي أن الإنسان ليس مفردا،بل هو جمع،هو "ذات" و"غير" في الآن نفسه..فالعملية الحوارية متوافقة مع أصل الإنسان من حيث أنه جمع..إن الحوار الذي أدخل فيه مع الآخرين،والذي يعطيني فرصة لتقوية الاستدلال وتنميته هو،في جوهره، ممارسة لمعرفة الذات نفسها، فحواري مع الآخرين هو حوار لمعرفة الذات " [2].

أما ثالث أهمية يطرحها طه عبد الرحمن وهي الأهمية الخارجية حيث يظهر أهمية محاورة الآخر من غير المسلم لأن الحوار بعد إنساني "فضرورة الحوار مع الآخرين كيفما كانت آرائهم ومعتقداتهم، إلا أن هناك من الناس من يرى ضرورة تضييق الحوار بما يجعله محصورا في فئات متجانسة أو موضوعات متقاربة..غير أني أرى أن الحوار واجب إنساني، ينبغي أن يعم كل الفئات " [3].

وعليه أصبح للحوار أهمية كبرى بل وقصوى حتى على مستوى الحضارات،حيث " تكمن أهمية الحوار في تواصل الحضارات لما للحوار من أثر في السلم الإجتماعي والتعايش في مواجهة دعوات الصراع ونهاية التاريخ التي

---

1 طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 28 و29.

2 المصدر نفسه ، ص 29.

3 المصدر نفسه، ص 29 و30.

تؤسس لعهد جديد من العلاقات الدولية الحالية..فالحوار يمكن من خلاله الحد من تقليل الصراعات والمنازعات الدولية والمشاركة في مواجهة الأخطار المشتركة التي تحدق بالعالم "[1].

إن الحوار في تصور طه عبد الرحمن يصب في باب الحق والواجب، حيث أن المتحاور له الحق في الاعتقاد بأي رأي وأن يطرح ما يريد، كما له الحق أن ينقد من يريد وأي رأي يريد، لكن من واجبه أن يقدم الدلائل والبراهين على صواب معتقده ورأيه، كما يجب عليه أن يسمع للطرح الآخر ويعطيه حق تبرير وإثبات وجهة نظره، فيكون حوار عقلانيا واستدلاليا بعيدا عن الجدل العقيم الذي لا جدوى منه، وهذا ينقلنا إلى نتيجة معرفية قائمة على البراهين والحجج، فالحوار هو دائما ذا قيمة إنسانية وحضارية، وقد أعطى ثماره ونجح في إنقاد البشرية في العديد من الأزمات سواءا على المستوى الداخلي بين أفراد المجتمع الواحد أو على المستوى الخارجي بين الشعوب والحضارات فيما بينها، ومن هذا نصل إلى نتيجة أن الحوار لا يمكن أن يكون دون تواصل، فطه عبد الرحمن يرى أن "لفظ التواصل لازال يكتنفه الغموض على الرغم من تداوله وروده في قطاعات معرفية مختلفة، فجعله يدل على معان ثلاثة متمايزة فيما بينها: أحدها نقل الخبر واصطلح على تسميته بـ"الوصل" والثاني: نقل الخبر مع اعتبار مصدر الخبر الذي هو المتكلم، اصطلح على تسميته بـ"الإيصال" والثالث:نقل الخبر مع اعتبار مصدر الخبر الذي

1 أحمد عارف أرحيل، معوقات الحوار بين الشرق والغرب، مرجع سابق.

هو المتكلم،ومقصده الذي هو المستمع معا،أطلق على هذا النوع من النقل"الاتصال"[1].

إذن فعملية التواصل تحتاج بالضرورة إلى حجاج وهو الأمر الذي يؤكد عليه طه عبد الرحمن فيقول: " لا تواصل باللسان من غير حجاج، ولا حجاج بغير تواصل باللسان "[2]، فالحجاج يعني في فكرنا معنى الحوار والنقاش، وبالتالي إذا كان لا تواصل بدون حجاج فيعني هذا لا حوار بدون حجاج، فالحجاج يدعم الحوار باستخدام الحجج العقلية والاستدلالية من أجل الإبانة والتوضيح واقناع، وإيصال المتحاورين إلى الحقيقة.

إن أفضل ما يمثل حسن التواصل بين الأطراف هي المثاقفة،فهذه الأخيرة تحمل ذات الوسط بين أن تعيش التقوقع والإنعزال عن العالم وبين الانفتاح على الآخرين انفتاح مطلق يجعلنا نذوب في الآخر،إذن فالمثاقفة يستطيع من خلالها المجتمعات أن تتواصل وتعرف بعضها،ومحاولة الأخذ بمعارف وتجارب باقي الحضارات بما يتوافق وخصوصياتها وما لا يؤثر سلبا على تقدمها وعلى وعي أفرادها،"فالتثاقف دلالة على الأخذ والعطاء بين المجموعات البشرية ،وهو صيرورة من التواصل الثقافي،من خلاله تستوعب مجموعات أو مجتمعات أو تجد نفسها مكرهة على الأخذ بسمات خارجية..ويقع التثاقف عند خطوط تماس أو تواصل أو إتصال بين حضارتين حيتين"[3]،وعليه تم تعويض الغزو الثقافي–الذي كان دوما

1 طه عبد الرحمن، الحجاج والتواصل، سلسلة الدروس الافتتاحية، الدرس العاشر، مطبعة المعارف الجديدة، ص 5.

2 نفس المصدر، ص 5.

3 علال بن العزيمة ، أطروحات الصراع و التثاقف في زمن العولمة ، مرجع سابق ، ص 106 و107

عدوا لذوذا للحضارات لما له من دور في طمس معالم هويتها ومحاولة فرض أحادية فكرية وثقافية عليها–بالمثاقفة باعتبارها اقل خطورة على الهوية،فكان انتهاج المثقافة بمثابة دعوة للانفتاح بعيدا عن النظرة التشاؤمية اتجاه الآخر،وقد بين لنا طه عبد الرحمن أشكال الإنغلاق التي تصيب المجتمع في ثلاثة أشكال:أولها أنّ المجتمع لا يقف عند تقدير مميزات تراثه وتاريخه بل يتعدى ذلك إلى حد أنها تصقل أفراد المجتمع على تقديسه والتمسك به،أما الشكل الثاني فالمجتمع يركز على الفوارق بين أفراده وجماعاته أكثر مما يركز على ما يجمعها ويلم شملها،أما ثالث شكل كون هذا المجتمع يتبنى أخلاق منغلقة سمتها المحافظة لا لشيء إلا لتميزها عن باقي المجتمعات الأخرى مما أثر على خصوصيتها الأصيلة، ويفسر طه عبد الرحمن هذا فيقول:"إنّ المواطنة التي تنبني على مفهوم الجماعة عندالمفكّرين الجمعانيّين تقع في انغلاقات ثلاثة:انغلاق في الجماعة وانغلاق في الخصوصيّة الثقافية وانغلاق العوائد الخُلقية "[1]، وبعد هذا ينقلنا طه عبد الرحمن إلى كيفية انتهاج سلوك يخلق فينا المواطنة، هذه الأخيرة لا تكون صالحة إلا إذا كانت منفتحة ومتصلة في نفس الوقت "فهي الارتقاء من رتبة المتواجدة في الوطن الواحد إلى رتبة المشاركة في الصلة الواحدة، أو في الاصطلاح، رتبة المؤاخاة "[2]، فوجود الأفراد وتجمعهم داخل مجتمعات ليس الغرض الأساسي منه تحقيق الحقوق بل هو تقديم الواجبات،فأساس الأخلاق في نظر طه عبد الرحمن هو الواجب وليس الحق، فيقول:" وإذا ظهر أنّ الأمة هي جماعة أخلاقية بحقّ، لزمت نتيجتان أساسيتان هما بمثابة ركن الأمة: إحداهما أنّ الأمّة تمكّن من التحقّق بالماهية

1 طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص 222.

2 المصدر نفسه ، ص 213.

الأخلاقية، ليس المقصود بقولنا التحقّق بالماهية الأخلاقية مجرّد العناية بخير البشرية وبكرامة الكائن البشري، وإنّما المقصود أصلاً هو تحقّق الماهية الآدميّة ذاتها... والأخرى أنّ الأمّة تزوّد بالقدرة على إبداع القيم، ذلك أنّ الأخلاق فيها ترتقي من رتبة الأوامر والنواهي التي تقهر الإرادة إلى رتبة المعاني الجمالية التي تملأ الوجدان"[1].

يرى طه عبد الرحمن أنّ المواطنة هي ركن مهم جدا في الأخلاق وتعتبر أساس للعدل، فهي تمكننا من البقاء متواصلين مع العدل من أجل تحقيق الحقوق، وفي نفس الوقت يكون متصلا بالآخر من أجل حمايته،فهذا المبدأ يمكننا من البقاء متواصلين بالآخرين من جهة ويجعلنا ننفتح عليهم من جهة أخرى، مما يرفعنا لقيمة أخلاقية أرقى هي المؤاخاة، لأن المؤاخاة لا تجد حقيقتها إلا في الأمة، فمبدأ الأمة يحقق للمواطن الانفتاح، هذا الأخير ينقله نحو الإنفتاح على الإنسانية، مما يجعله يتعدى حدود ذاتيته، يقول طه :" إن الأمة تشكل الفضاء الذي تثمر فيه القيم السلوكية قيما جمالية، تثمر بدورها قيما معرفية "[2]،أما المؤاخاة تنبني على أربعة أركان: إثنان منها يلزمان التحقّق بالإخلاص،وهما: دوام التجرّد من أسباب الظلم، ودوام التوجّه إلى المتجلّي بالعدل، وإثنان آخران يلزمان عن التمسّك بالأمّة، وهما التحقّق بالماهية الأخلاقية وتحصيل القدرة على إبداع القيم يقول طه عبد الرحمن:" فإذا نحن تأمّلنا هذه الأركان الإحسانية، وجدنا أنّ كلّ واحد منها يسهم في التصدي لجملة من هذه التحديات التي تواجه الإنسانية اليوم"[3].

---

1 طه عبد الرحمن، روح الحداثة ، مصدر سابق ،ص 227 و228

2 المصدر نفسه ، ص227

3 المصدر نفسه ، ص230.

فالحوار من أجل أن يصبح حوارا جديا لابد أن يتم تأطير طريقه حتى يتم الوصول إلى المبتغى المنشود، فمن خلاله يتم شرح كل جانب للآخر مميزاته الثقافية والحضارية والمعرفية، فهو بالنسبة لطه عبد الرحمن مثل مباحثة أو مناظرة يحضر فيها الإدعاء أو الإعتراض مداخلته "فالحوار ليس تداول الكلام في موضوع لا يكون لأحد من المتكلمين رأي فيه إلى حين الوصول إلى اتفاقهم على شيء، لا يتبعون في ذلك طريقا معلوما،ولا ينضبطون بقاعدة مخصوصة سوى أن يطلق عنان الكلام لكل واحد منهم حتى يفرغ ما بجعبته باسم حرية الرأي"[1]،وعليه فالحوار العقلاني يحمل كل طرف إلى مرحلة إيجابية من إدراكه حتى يتحقق تعامل راقي بين الأنا والآخر،ويجب أن يكون الحوار سبيل لتقريب وجهات النظر وتأليف القلوب وليس وسيلة لفرض السيطرة وبسط النفوذ وفقا لأجندات سياسية ومخططات مصلحية،ويدعم هذا التسيس للحوار بعض المفكرين من خلال خروجهم عن المنهجية العلمية في طرح التصورات مثلما نجد في طرح صامويل هنتنغتون في كتابه "صراع الحضارات"، حيث يرى محمد عابد الجابري: "إن الذي يثير الدهشة في تصنيف وتحليل هنتنغتون هو سكوته عن الديانة اليهودية بالرغم من تأييده بأن الديانة عنصر أساسي للتميز بين الحضارات، ولم يشر إلى الصراع المحتمل بين الإسلام واليهودية وبين اليهود والمسيحية،والأسوأ من هذا أنه لم يستخدم الديانة كمعيار للتصنيف إلا عندما جاء على ذكر الحضارة الإسلامية"[2]،فمثل هذا الطرح في رأي الجابري هو عنصري"فالحضارة الغربية نسبة إلى الغرب وهو مجال جغرافي،الكنفوشيوسية نسبة إلى فيلسوف الصين كنفوشيوس الذي عاش في القرن

1 طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 298.

2 محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1997، ص 11.

الرابع قبل الميلاد، اليابانية نسبة إلى بلاد اليابان والهندية نسبة إلى بلاد الهند، والسلفية الأرثودوكسية نسبة إلى عرق ودين،والحضارة الإفريقية نسبة إلى قارة إفريقيا، وحضارة أمريكا اللاتينية نسبة إلى قارة أمريكا اللاتينية،إن اختيار معايير متعددة للتمييز بين الحضارات يعتبر إخلالا بالمنهجية العلمية التي يجب أن تتبع خاصة في مثل هذه الموضوعات " [1] .

فطه عبد الرحمن يقدم لنا من خلال ردوده على مخالفيه وعلى منتقديه وذوي التصورات المختلفة وعلى اختلاف تياراتهم منهجا حواريا عقلانيا بني له أسسه وصنع له قواعده وخلق له مصطلحات جديدة، فكان أسلوبه مخالفا لدعاة الجدل والمثيرين للصراعات الكلامية من خلال تصورات مشوشة وحجج زائفة وضعف في الحجج، فهو يسمع للمتحاور ويفهم محتوى خطابه، ويفقه خبايا أفكاره، ثم يرد عليه ردا ليس فيه تفاخر ولا حبا للغلبة ولا إفحام للخصم، ولكن بنية تحقيق المعرفة والوصول إلى الحق، "يجوز أن يكون لكل واحد منهما رأي يخصه يطالبه الآخر بإثباته،فيدور الحوار بينهما في صورة جملة مرتبة من الدعاوي فالإعتراضات فالإثباتات،ثم الإعتراضات متى لزم الأمر حتى ينتهي الحوار إما بالعجز عن الإثبات أو العجز عن مزيد الاعتراض"[2]،كما أن الحوارية لا تستلزم شرط الاتفاق والتوافق في المقاصد والوسائل والاعتقادات بقدر ما تشترط في العمق "الحوار مع الاختلاف " [3]، بالنسبة لطه عبد الرحمن وليست الكيفية المنتهجة في الوصول إلى الحقيقة هي المتعددة، لكن الحقيقة نفسها هي المتعددة، " فالإختلاف

1 محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مصدر سابق ، ص 11 .

2 طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 298

3 طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 29.

الفكري ليس درجة واحدة وإنما درجات متعددة، أدناها اختلاف أفكار الفردالواحد، يليه اختلاف أفكار الأفراد داخل الجماعة الواحدة،ثم اختلاف أفكار الجماعات داخل المجتمع الواحد، فاختلاف أفكار المجتمعات داخل العالم "[1].

فالالتزام بأصول الحوار تجعلنا لا نتعصب في طرح أرائنا ،وإزذراء آراء الآخرين،حيث يعتبر طه عبد الرحمن يعتبر الحوار "واجبا إنسانيا "، بشرط أن يحترم كل متحاور شروط الحوار العقلاني، وأن نتجنب سلبيات الحوار والتي يطلق عليها " آفة الغصب"،والمقصود منها أن المتحاور يعطي أحكام مسبقة عن أراء المتحاور معه قبل أن يسمعه أو يتركه يقدم حججه، مما يجعل الجدل العقيم يكون سيد الموقف والحوار، إن الإنسان برأي طه عبد الرحمن " كائن متصل، واتصاله يكون زمكانياً معبِّراً عما يمكن تسميته بالموصولية التي تجعله يهتم بالتراث، بمعناه الواسع الذي يتعدّى مدلول الاجتهاد البشري إلى مفهوم الحكمة الإلهية، ممثلة في الكتاب والسنّة، وعليه فإن الماضي يمدّ الإنسان بأمرين :بالهوية الثقافية أولاً، وبقوة العطاء والإبداع ثانياً "[2].

وأمام هذا كله يصل طه عبد الرحمن إلى اعتبار الحوار واجب إنساني يعني كل فرد من المجتمع،إذ يعتبر نعمة من الخالق لعباده من أجل الرقي بحياتهم نحو الأفضل،أما ما يطلق عليه عبد الرحمن الحوار الداخلي الذي يرجعنا إلى أصل الذات،حيث أن الفرد منا يتعامل بذات تحمل الأنا والآخر في نفس الوقت، وما محاورة الإنسان لنفسه إلا دليلا على هذا،إذن فالحوارية قبل أن تقوم بعملية الحوار مع الآخر فيجب عليها أن تغوص في ذاتها أولا وأن تعرفها، أي أن العملية

1 طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 135

2 طه عبد الرحمن، الحوار أفقاً للفكر، مصدر سابق، ص 130 و 131.

الحوارية مع الآخرين لا نكتشف بها فقط الآخر البراني لكن هي فرصة تمكننا من معرفة حقيقة الآخر الجواني،وهذا هو الأهم في الجانب الداخلي كما يراه طه عبد الرحمن،أما فيما يخص الحوار الخارجي فهو الممارسة الحوارية مع الآخر بغض النظر عن هويته،إذ يحدد البعض نوع الآخر الذي يتحاور معه وفي الغالب يقتصر في دائرة ضيقة،غير أن طه عبد الرحمن يعارض مثل هذا الطرح، ويدعو لفتح مجال الممارسة الحوارية وتوسيع دائرة التواصل لتشمل جميع الأفراد والمجتمعات كون الحوار واجب إنساني،نحقق من خلالها دراية أكثر بالذات والعمل على البحث في إنسانيتنا بتدبر وعقلانية، ومن هنا قام طه بتأسيس ذلك من خلال تحقيق حق للاختلاف الفلسفي الذي لا يكون إلا من خلال مبادئ الأخلاق التي يقوم عليها الأساس الفكري والفلسفي لأي أمة ،"ووضع خطة تربوية دقيقة وشاملة توفر لمجتمعنا الناهض تكوينا متينا في منهجيات الحوار وأخلاقياته"[1].

1 طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل ، مصدر سابق، ص 10.

الخاتمة:

مما لا يختلف فيه اثنان هو أنه لا يوجد أي عمل بشري يحمل الكمال في طياته وخال من أي نقائص،ورغم هذا نجد أن طه عبد الرحمن سعى جاهدا مستعملا كل القدرة والتفاني حتى يقدم أعمال في مستوى راقي وعمق في التفكير تجعل منها أعمال تستحق التقدير والإحترام ،ولعل الهدف المرجو منها هو خدمة المجتمع عربي خاصة والإنساني عامة ،كما نجد موقفه صارما اتجاه الحداثيين المقلدين ،واستطاع في وقت وجيز أن يمسح معالم تشويه والتحريف التي دعا إليها المفكرين العرب في بعض كتبهم، وهذا ما سرع لظهور طرح فلسفي جديد ،وصنع من حوله محبين ومؤيدين وهذا نتيجة الفلسفة التوفيقية التي دعا إليها وعبر عنها في مشروعه الذي خصه بالتوفيق بين الفكر الإسلامي الأصيل الذي يحمل العالمية والكونية وبين محاولة تحقيق قفزة نوعية في التطور والرقي العلمي والتكنولوجي لكن مع وجود إنسانية الإنسان وأخلاقياتة وبالتالي إبداع حداثة راقية إنسانية وأخلاقية ليست كالحداثة الحالية التي يروج لها والتي هي في حقيقة الأمر حداثة فارغة من كل القيم الإنسانية ،ورغم هذا نجد أصحابها الحقيقيون أنفسهم أصبحوا يتنكرون لها، ويرون فيها مرحلة تم تجاوزها ولابد من استبدالها بمرحلة جديدة أسموها ما بعد الحداثة،غير أنه نرى وللأسف أن كثير من المفكرين المعاصرين العرب مازالوا يدعون إليها ويدافعون عليها.

إن مفهوم الآخر قد تأسس في الفكر الغربي على قواعد ومقاييس صنعها هو بنفسه من ناحية الثقافة ونمط الحياة ونوع الجنس وكيفية العيش ،أما الأنا العربي فكان منظوره لمفهوم الآخر يحمل جانب روحي كالتساوي بين الجنس البشري ورقي الروح وقداسة القيم ،وعليه لكل البشر الحق في الوجود وعيش حياة مطمئنة آمنة

راقية ،ومهم كان الإختلاف بينهما لا يعطي الحق لأي طرف بأن يلغي حقوقه الآخر،فلكل كائن نفس تحمل الوجدان والإحساس وتميل للتضامن والتعاون مع الآخرين،ولكن ما لحق الذات من تحول في طبيعتها راجع في الأساس إلى تأثير السلطات الحاكمة وهذا من خلال أساليبها في خلق الفوضى بين أفراد المجتمع ومحاولة خلق الفوضى من أجل تسهيل عملية التحكم فيهم ،هذا كان مغذي للكراهية والعنصرية بينهم، فكانت نتيجة هذا فوارق طبقية و فوارق نفسية بين الأنا و الآخر .

إنّ مسألة الإختلاف تجعل من الضروري للأنا أن يقرر كيف يتعامل مع الآخر المختلف عنه في الجانب المعرفي والجانب الروحي ،وهنا توجب عليه إما الإستفادة من قدراته العلمية والمعرفية أو الإبتعاد عنه والإنغلاق على الذات ، وهذا ما يجعل لكل طرف خطاب يميزه عن الآخر ويجعل منه صواب لا يقبل الخطأ ،فوعينا بالضرورة الإختلاف يجعلنا نفرق بين ذواتنا وبين الآخر في جميع النواحي ،وبغض النظر عن الصور التي يكون عليها الآخر .

إن الإنتقادات عديدة وكثيرة التي تم توجيهها لطه عبد الرحمن طرحنا بعضها فيما سلف،لكن بالرغم من هذا فهو صاحب فكر عقائدي يصفه البعض بإلتزام والتجديد في الفكر العربي المعاصر،فهو يحاول أن يوازن بين تصوراته التنظرية وبين الجانب العملي التطبيقي .

نصل في الأخير إلي استخلاص الخصائص التي يرى فيها طه عبد الرحمن ضرورية من أجل تحقيق الفعل التواصلي هي :

-يتميز كل أنا حضاري بمميزات ثقافية وفكرية تجعله يختلف عن الآخر الحضاري ،وهذه المميزات التي تتكون من جملة المعتقدات والثقافة والمعرفة تلعب دور مهم

في تكوين تواصل مع الآخر ،وهذا ما يطلق عليه طه عبد الرحمن المجال التداولي للأنا، وهذه الميزات تعتبر أساس المجال التداولي العريق.

-إن مفهوم الحداثة هو مفهوم كوني ليس ملك للغرب ولا نستثني منه باقي المجتمعات ،وتمثلها في الغرب لم يكن إلا في جانب واحد وهو الجانب المادي خالي من أي قيم و أخلاق ،غير أن هذا لا يمنعنا من صنع قنوات تواصل مع الآخر بحيث لا يضر ثقافتنا و هويتنا ،وعليه نرى ضرورة استعمال منهج التفكيك ثم البناء وهو الأمر الذي اعتمد عليه طه عبد الرحمن في وضع مبادئ الحداثة مثل مبدأ النقد،ثمّ مبدأ الرشد،ثمّ مبدأ الشمول، فتطبيق هذه المباديء يخلق لدينا منهج متكامل ومتناسق يحفظنا من الوقوع في الخطأ عند التواصل مع الآخر والأخذ من معارفه ،حتى يتسنى لنا الإستفادة الإيجابية منه.

- طه عبد الرحمن يدعو إلى تجاوز الإنتاج الفكري الغربي وتقديم عمل أفضل منه ،وهذا من خلال الاعتماد على آلية التأثيل والتي نرتقي بها ونتعدى آلية التأصيل، مما يمكن من إبقاء على الفكر الغربي بميزاته التي تميزه و في بيئته التي ولد فيها وبعدها محاولة إثرائه وجعله مناسب لبيئتنا وهذا لن يتجلي إلا من خلال الترجمة التأصيلية.

- متلك كل المقومات التي تؤهلنا لتأسيس حداثة إسلامية قائمة بذاتها مستقلة عن الحداثة الغربية ،وفي نفس الوقت المحاولة بجدية ربط تواصل فعال معها ،والقيام على صياغة مفاهيم جديدة تتلائم مع آليات آلية التأثيل والتأصيل اللتان سنعتمد عليهما، لخلق حداثة نابعة من بيئتنا لها أصولها وثقافتها الخاصة تتميز عن باقي الثقافات والحضارات تمتلك مجالها التداولي الخاص بها .

أما في الإختلاف الفكري والفلسفي مع الآخر ،فيرى طه عبد الرحمن أنه لن يكون تحققه بالنسبة للأمة العربية والإسلامية إلامن خلال ما يلي :

– ليس من الممكن أن يؤسس كل مجتمع أمة في حين العكس صحيح تستطيع كل أمة أن تأسس مجتمع ،فالأمة في تصور طه عبد الرحمن ما يؤسسها هو الهم الأخلاقي والثقافي الذي يتم يحمله من طرف الأجيال المتعاقبة عبر الزمان.

– الجانب الأخلاقي أساسي لإرتقاء أفراد المجتمع إلى مستوى الممارسة والسلوك ،وفي نفس الوقت هو رقي روحي يرفع من مرتبة الأفراد إلى درجة الكمال العقلي.

– الإختلاف الفكري له مستويات عدة ، من أجل تحقيقه يجب حصرها أولا و ضبط هذه المستويات كل على حد ، وهذا لا يخرج عن التصور الإسلامي الذي يؤيدها و يدعو إليها باعتبارها جزء من مبادئه .

أما من أجل خلق علاقة حوار وتسامح بين الأنا والآخر يخلص طه عبد الرحمن إلى أنه يتوجب ما يلي :

– من أجل علاقة تسامح وحوار ذات نوعية وإيجابية ،فالأنا مطالب بأن يرقى بنفسه عن الإستخفاف بها وإستهانة بقدراته وتقديس الآخر وتأليهه.

– حتى تتحقق علاقة عادلة بين الأنا والآخر لابد من ضبط إطار هذا الحوار ،ورسم حدود معينة للحوار وما مدى التنازلات التي يتقدم بها ،ومتى يجب عليه التراجع ؟،ومتى يمكن اعتبار التنازل وتوافق آلية للتعدد المبادئ العقلية والأخلاقية والفكرية ؟

إن الاختلاف بالنسبة لطه عبد الرحمن هو روح الحوار،فالإختلاف بين أفراد المجتمع أو بين المجتمعات فيما بينها يؤسس للفعل الحواري والتواصلي بين البشر كا يجعل الإختلاف ضروري للتواصل والحوار في نفس الوقت ،فالإختلاف كان ولا يزال مسألة ايجابية وواردة ومقبولة يطرح وجوهات النظر ،أما الخلاف فهو منبوذ ونتائجه غير مرغوب فيها فهي تؤدي إلى تنافر والعداوة ،فإذا وجد العقل –حسب طه عبد الرحمن– كموجه للفعل الحواري بين البشر في تواصلهم استطعنا أن نفصل بين الخلاف والاختلاف ،فقد ثبت أن عند غياب العقل عن العملية الحوارية تحل الفوضى ويسيطر على الأطراف المتحاورة التعصب لأرائهم و الإقصاء لأراء الآخرين و هذا هو الخلاف ،ويطلق عليه طه عبد الرحمن بـ الرأي التحكمي ،وهو رأي يحمل طريقان،طريق يكون من خلال تقليد الآخر وإستنساخ معارفه، أو طريق التعصب لحضارته وأفكاره وثقافته، أما إذا حضر العقل و تحكم في سير العملية الحوارية ووجهها ،كان هناك نوعمن التوافق و محاولة إيجاد أرضية وفاق مع الآخرين وهو حالة الإختلاف ،يطلق عليه طه عبد الرحمن الرأي المدلل ،فهذا النوع من الرأي يستعمل فيه المتحاوران الأدلة والبراهين،مما يجعل الاختلاف رحمة ونتائجه محمودة وإيجابية.

إن عملية الحوار مع باقي الحضارات والأمم، لا يلغي ذواتنا من هذا العالم، بالعكس يجب محاولة الأخذ من تلك الحضارات والاستفادة من معارفها وإنجازاتها التي لا تتعارض مع روح الإنسانية،وهذا يقتضي من أجل تحققه الخضوع إلى قواعد المناظرة الكلامية وأصولها،فالمناظرة في رأي طه عبد الرحمن هي أرفع الحوارات الفكرية وأرقاها،ويتطلب هذا التفاعل وخروج الأنا من ذاتيته إلى الغير.

وفي الأخير إن مشروع طه عبد الرحمن الفكري هو مشروع يحاول محاربة التقليد والتبعية في التفكير والمعرفة، وهو مشروع يسعى لإخراج الأنا من حالة الدونية التي يحس بها وحمايته من الإنكسارية والإنهزامية الفكرية والحضارية أمام عولمة الآخر قوة نفوذه وغطرسته و تعاليه ، لكن هذا لن يتحقق إلا بخروجنا من دائرة التبعية إلى الإجتهاد ومن التقليد إلى الإبداع، طه عبد الرحمن حاول إعادة بعث الإبداع والاجتهاد في فكرنا العربي الإسلامي، ومراده من هذا ابراز أن في تراثنا الأصيل ما يمكن تقويمه واستعادته .

قائمة المصادر والمراجع

المصادر :

1. القرآن الكريم
2. الإنجيل
3. التوراة
4. عبد الرحمن طه ، الحجاج والتواصل ، سلسلة الدروس الافتتاحية، الدرس العاشر، مطبعة المعارف الجديدة .
5. / ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ، المركز الثقافي العربي ، دار البيضاء، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 2002 .
6. / ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية.
7. / ،حوارات من أجل المستقبل ،الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت،الطبعة الأولى ،سنة 2011 .
8. / ، الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري،المركز الثقافي العربي ، دار البيضاء، بيروت ،الطبعة الثانية ،سنة 2009 .
9. / ، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية،
10. / ، العمل الديني وتجديد العقل،المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية،سنة 2000 .
11. / ،بؤس الدهرانية (النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2014.

12. / ، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2014.

13. / ، روح الدين (من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، سنة 2012.

14. / ، فقه الفلسفة 1 : الفلسفة و الترجمة ،المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، سنة 2008 .

15. / ، فقه الفلسفة 2 : القول الفلسفي – كتاب المفهوم والتأثيل – ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ،الطبعة الأولى ، سنة 1999.

المراجع بالعربية :

1. إبراهيم بدران ،النهضة وصراع البقاء (من مأزق التخلف إلى أفاق التقدم) ، المركز الثقافي الإسلامي ، لينان ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 2005

2. أحمد البرقاوي ،محاولة في قراءة عصر النهضة ،دار الأهالي ، دمشق د.ط ، السنة 1999

3. أحمد السماوي ،الإستبداد والحرية في فكر النهضة ،دار الحور ،اللاذقية ، الطبعة الثانية ، السنة1989

4. أحمد آمين ،زعماء الإصلاح في العصر الحديث ،مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، سنة 1948.

5. أحمد عزت عبد الكريم وآخرون ،دراسات تاريخية في عصر النهضة العربية الحديثة ،مراجعة محمد شفيق غربال ،مطبعة الرسالة ، جامعة الدول العربية ، القاهرة ، د تاريخ.

6. احميدة النيفر ومحمد وقيدي ،لماذا أخفقت النهضة العربية ،دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الأولى ، سنة 2002

7. إدريس هاني ،العرب والغرب – أي علاقة ..أي رهان – ،دار الإتحاد للطباعة والنشر ،الطبعة الأولى ، سنة 1998 ،
8. أدونيس ،الشعرية العربية ،دار الآداب ،بيروت ،الطبعة الثانية ، سنة 1989
9. أدونيس ،مقدمة للشعر العربي ،دار العودة ،بيروت ،الطبعة الرابعة ، سنة 1983
10. أديب إسحاق ،الدرر ، جمعها و إختارها جرجس ميخائيل النحاس ، مطبعة جريدة المحروسة، الإسكندرية ، سنة 1886
11. أرسطو ، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة،1960
12. أفلاطون ،المحاورات الكاملة ،ترجمة شوقي داود تمراز ،الأهلية للنشر والتوزيع ،بيروت ،سنة 1994
13. آلان تورين ، نقد الحداثة ، ترجمة صياح الجهيم ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، سنة 1998
14. ألبرت الحوراني ،الفكر العربي في عصر النهضة 1798 – 1939 ، ترجمة كريم عزقول، دار النهار ، بيروت ، طبعة 4 ، السنة 1986.
15. ألكسندر كويري ، ثلاثة دروس في ديكارت ، ترجمة يوسف كرم ، الطبعة الأميرية ، قاهرة ، سنة 1937.
16. إيمانويل ليفيناس، من الصعب الحرية، باريس، لو ليفر دي بوشي، Biblio اختبار، 1990
17. برادبري مالكم ،الحداثة ،ترجمة مؤيد حسن ،دار المأمون ، بغداد ، سنة 1987.
18. برهان غليون ،أزمة الهوية ، ضمن كتاب : تساؤلات حول الهوية العربية ، دار بدايات ، د.طبعة ، سنة 2008.
19. برهان غليون ،الوعي الذاتي ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، الطبعة 2، سنة 1992

20. برهان غليون،اغتيال عقل ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، الطبعة السادسة، سنة1992 .
21. بيتر بروكر ،الحداثة وما بعد الحداثة ،ترجمة عبد الوهاب علوب ، منشورات المجمع اللغوي ، الطبعة الأولى ، سنة 1995
22. جلال صادق العظم،النقد الذاتي بعد الهزيمة،دار الطليعة، بيروت، لبنان، سنة 1969
23. جمال الدين الأفغاني ،الأعمال الكاملة ج 2 ،الكتابات السياسية ،دراسة وتحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، السنة 1981.
24. جون بول سارتر ،الوجود والعدم : بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، منشورات دار الآداب ن بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1966.
25. حسن بن موسى الصفار،الحوار والإنفتاح على الآخر ،مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ، الطبعة الثانية ، سنة 2012
26. حسن حنفي ،الهوية ،المجلس الأعلى للثقافة ،القاهرة ، الطبعة 1 ، 2012.
27. حسن حنفي،مقدمة في علم الإستغراب،دار الفنية للنشر والتوزيع ،سنة 1991
28. حسين العودات ،الآخر في الثقافة العربية من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين، دار الساقي ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 2010
29. حسين العودات ،العرب النصارى ، دار الأهالي ، دمشق ، سنة 1993 .
30. حسين العودات ،النهضة والحداثة بين الإرتباك والإخفاق ،دار الساقي ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 2011
31. حليم بركات ، المجتمع العربي المعاصر ، مركز الدراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الخامسة، سنة 1996.

32. حمو النقاري، منطق تدبير الإختلاف(من خلال أعمال طه عبد الرحمن)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2014
33. رشيد رضا ،تاريخ محمد عبده ،مجلد 1 ،دار الشروق ، القاهرة ، سنة 2009 بدون طبعة
34. رضوان زيادة ،إيديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر ، دار الطليعة ، بيروت ، طبعة الأولى ، سنة 2004
35. رفاعة الطهطاوي،الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة،ج2 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر .، بيروت ، سنة 1973
36. رقية العلواني وآخرون –مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية ، دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الأولى ، سنة 2008
37. روني ديكارت ،تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ، ترجمة كمال الحاج ، منشورات عويدات، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1961
38. سامي سويدان ،جسور الحداثة المعلقة ،دار الآداب ،بيروت ،الطبعة الأولى ، سنة 1997
39. سعاد حرب ،الأنا والآخر والجماعة :دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه ، دار المنتخب العربي ، بيروت ، لبنان ،الطبعة الأولى ، سنة 1994.
40. سلامة موسى، ماهي النهضة ؟،مكتبة المعارف ، بيروت ، سنة 1974.
41. سيار الجميل،التحولات العربية،الأهلية للنشر والتوزيع،عمّان،الطبعة الأولى، سنة1997.
42. الشهرستاني ،الملل و النحل ، المكتبة العصرية ، بيروت ، سنة 2008.
43. ضمد كاضم وسمي ،الفكر العربي ..وتحديات الحداثة ،دار ليل الغربة ، د. ط ، سنة 2009
44. عباس أرحيلة ، فيلسوف في المواجهة (قراءة في فكر طه عبد الرحمن) ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، الطبعة الأولى ، سنة 2013.

45. عبد الإله بلقزيز ،العرب والحداثة– دراسة في مقالات الحداثيين– ،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 2007
46. عبد الرحمن الرافعي ،جمال الدين الأفغاني باعث نهضة الشرق (1838 – 1897)،دار الكتاب العرب ، القاهرة.
47. عبد العزيز دوري ومجموعة مؤلفيين ،الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،الطبعة الأولى،سنة 2013.
48. عبد الله العروي،الأيديولوجية العربية المعاصرة ، ترجمة محمد عيتاني ، دار الحقيقة ، لبنان ، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة1989
49. عبد الله العروي،الايديولوجيا العربية المعاصرة، دار الحقيقة، بيروت 1970.
50. عبد الله العروي،عوائق التحديث، منشورات اتحاد كتاب المغرب،ط. 1، سنة 2006
51. عبد الله العروي،مفهوم العقل، مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب الأقصى،الطبعة 2، 1997.
52. عبد النبي الحري ،طه عبد الرحمن ومحمد الجابري:صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية ،الشبكة العربية ،بيروت ،الطبعة الأولى ،سنة 2014
53. عبد النور ابن داود،المدخل الفلسفي للحداثة التحليلية،دار الإختلاف، الجزائر، سنة 2009
54. عبد الهادي مفتاح، التواصل والتثاقف، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، سنة 2010
55. عزيز العظمة وآخرون،عصر النهضة:مقدمات ليبرالية للحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2001
56. عزيز العظمة، لعلمانية من منظور مختلف، مركز درسات الوحدة العربية، بيروت، سنة 1992

57. علال الفاسي، النقد الذاتي،دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، د.ط، سنة 1966
58. علام عمرو عبد العلي ،الأنا والآخر(الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر) ،دار العلوم للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ،سنة 2005
59. العلواني وطه جابر،الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2003
60. علي المحافضة ،الإتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة(1798 – 1914)، الأهلية للنشر والتوزيع ،بيروت ،الطبعة الثالثة ،السنة 1980
61. علي حرب، الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1998
62. علي حمدان ،إشكالية الهوية والإنتماء ،المركز الأسترالي العربي للدراسات السياسية ،سيدني – أستراليا ، الطبعة الأولى ، جانفي 2005
63. علي عماد ،الحداثة وتاثيراتها على الهوية الثقافية في منطقتنا، المثقف، العدد: 1370، سنة 2010 .
64. عمر السيد ،الأنا والآخر من منظور قرآني، دار الفكر،دمشق،الطبعةالأولى، سنة 2008.
65. فرح أنطوان،إبن رشد وفلسفته،تقديم طيب تزيني،دار الفارابي،لبنان،سنة 1988
66. فريديرك نيتشه ،أفول الأصنام ،ترجمة حسان بورقيبة ومحمد الناجي ،دار افريقيا الشرق ، الطبعة الأولى ، سنة 1996 .

67. فيلهو هارلي وآخرو:ن ،صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، تعريب الطاهر لبيب ، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،الطبعة الثانية ،سنة 2008 .
68. قاسم شعيب ،فتنة الحداثة ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء المغرب ، الطبعة الأولى،سنة 2013
69. كلود ليفي شتراوس، العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، بيروت ،الطبعة الأولى، سنة1982
70. كمال عبد الطيف ،الحداثة والتاريخ –حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي– ،دار إفريقيا الشرق ،بيروت ،د.ط ، سنة 1999.
71. كمال عبد اللطيف،العرب والحداثة السياسية، دار الطليعة، بيروت 1997م.
72. كمال عبد اللطيف، سلامة موسى وإشكالية النهضة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1982
73. كمال عبداللطيف ، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى، سنة 1992
74. ماهر شريف ،رهانات النهضة في الفكر العربي ،دار المدى للثقافة والنشر ، دمشق ،الطبعة الأولى ، سنة 2000
75. محمد أركون ،الفكر الإسلامي،قراءة علمية،ترجمة:هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة 1996
76. محمد أركون ،الفكر العربي ، ترجمة عادل العوا ،منشورات العويدات ، باريس ، الطبعة 3 ، السنة 1985
77. محمد أركون ،قضايا في نقد العقل الإسلامي، كيف تفهم الإسلام اليوم، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1988

78. محمد أركون ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي – جيل مسكويه و التوحيدي – ، ترجمة هاشم صالح ، دار الشافي، الطبعة الأولى، سنة 1997
79. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء العربي ، بيروت ، الطبعة الأولى، سنة 1986 .
80. محمد سبيلا ،مفهوم التاريخية عند العروي،ضمن كتاب عبد الله العروي: الحداثة وأسئلة التاريخ،عمل جماعي،منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بتمسيك، الطبعة الأولى، المغرب، 2007.
81. محمد سبيلا وعبد السلام عبد العالي، الحداثة، دفاتر فلسفيه، دار توبقال للنشر ، 1996
82. محمد شيخ ،نقد الحداثة في فكر نيتشه ،الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ،الطبعة الأولى ،سنة 2008
83. محمد صالح الهرماسي،مقاربة في إشكالية الهوية،دار الفكر،دمشق،سنة 2001
84. محمد عابد الجابري ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، الطبعةالثانية ، سنة 1990.
85. محمد عابد الجابري ،الخطاب العربي المعاصر ،المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ودار الطليعة ، بيروت ، السنة 1988.
86. محمد عابد الجابري،بنية العقل العربي،المركز الثقافي العربي،بيروت، الطبعة الثانية ، سنة 1991.
87. محمد عبده ،الأعمال الكاملة ج 1 ،الكتابات السياسية ،دراسة وتقديم محمد عمارة.
88. محمد عبده ،الإسلام بين العلم و المدنية ، تحقيق طاهر الطناجي ، كتاب الهلال ، القاهرة ، سنة 1960.

89. محمد عبده ،سيرة ذاتية ،تحقيق وتعليق طاهر طناحي ،كتاب الهلال ،القاهرة ،سنة 199.
90. محمد علي الكبسي ،في النهضة والحداثة ،سيراس للنشر ،تونس ، 1994.
91. محمد عمارة ،مخاطر العولمة على الهوية الثقافية ،دار نهضة مصر للطباعة و النشر ،قاهرة ،الطبعة الأولى ، سنة 1999
92. محمد غرام،الحداثة الشعرية، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، الطبعة الأولى، سنة 1995
93. محمد محفوظ ،الفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المستقبل ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ، بيروت ، سنة 1999.
94. محمود أمين العالم ،الفكر العربي بين الخصوصية والكونية،دار المستقبل العربي، الطبعة1، 1996.
95. مصطفى النشار ،جدل الأنا والآخر :نحو بناء حضارة إنسانية موحدة ، دار قباء الحديثة، قاهرة ،دون طبعة ، سنة 2007.
96. مصطفى خضر ،الحداثة كسؤال هوية ،اتحاد الكتاب العرب ،دمشق ، الطبعة الأولى ،سنة 1996
97. مطاع صفدي، نقد العقل الغربي ،الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي ،بيروت، لبنان ،سنة 1990 .
98. منى أبو الفضل وآخرون ،الحوار مع الغرب ،دار الفكر ،دمشق ،الطبعة الثانية ،سنة 2008
99. ناصيف نصار،النهضة العربية الثانية وتحدي الحرية، ضمن كتاب النهضة العربية الثانية تحديات وآفاق، تحرير وتقديم غسان إسماعيل عبد الخالق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، سنة 2000.

100. نجيب البلدي ،ديكارت ،سلسلة نوابغ الفكر العربي ،دار المعارف ،مصر ، الطبعة الثانية ،سنة 1968
101. نسيب الحسيني ،الغرب المتخيل :رؤية الآخر في الوجدان السياسي العربي ،دار الفاربي، بيروت، السنة 2004.
102. نصر الدين بن غنيسة ،عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة ،منشورات الضفاف بيروت و منشورات الإختلاف الجزائر ،الطبعة الأولى ، سنة 2012
103. نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل ،المركز الثقافي العربي، بيروت، سنة 2000
104. هشام جعيط، أوروبا والإسلام،دار الطليعة للطباعة والنشر،الطبعة الأولى،السنة1995
105. هشام شرابي ،النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين ، مركز الدرسات للوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1990
106. هشام شرابي ،معنى الحداثة، ،ضمن كتاب "الإسلام والحداثة" ،دار الساقي، لندن، الطبعة الأولى ،سنة 1990 .
107. هشام شرابي، البنية البطركية، بحث في المجتمع العربي المعاصر، بيروت، دارالطليعة، 1987.
108. هشام شرابي،مقدمات لدراسة المجتمع العربي الحديث،دار المتحدة للنشر ،بيروت،سنة 1975
109. هنري لوفيفر، ما الحداثة ،ترجمة كاظم جهاد،دار ابن رشد للطباعة والنشر ،سنة 1983.
110. هيغل ، علم ظهور العقل ،المجلد الأول ، ترجمة مصطفى صفوان ، دار الطليعة ، بيروت، الطبعة الثالثة ، 2001

111. يورقن هابرماس ، الحداثة و خطابها السياسي ، ترجمة جورج تامر ، دار النهار ، بيروت ، سنة 2002.

112. يورقن هابرماس ، القول الفلسفي للحداثة ، ترجمة فاطمة الجيوشي ، وزارة الثقافة ، دمشق ، سنة 1995.

113. يوسف بن عدي ، قراءة في التجارب الفكرية العربية المعاصرة ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 2011.

المراجع بالفرنسية:

1. Alain tourine, critique de la modernité, édition, Fayard, 1992
2. Alexis nouss , la modernité , paris , Grancher, 1991.
3. G,W.F, Hegel, phénoménologie de l'esprit, traduction J, Hypotlite, Aubier-.
4. G. Bulondier, Anthropologique, librairie générale française, paris, 1984
5. G. Simmel ,Philosophie de la modernité: la femme, la ville, l'individualité" Ed. Payot Paris. 1989
6. Hegel, la phénoménologie de l'esprit, Librairie Philosophique J. Vrin, 2006
7. Hicham Charabi, le néopatriareat, édition, mercure de France, Paris 1996
8. J . Beudrillard , Encyclopédia Universalis. Volume II
9. J . Habermas, Le discours philosophique de la modernité" Ed. Gallimard, Paris 1988
10. J. Habermas , modernity versus post modernity ,new jerman , critique n 22 , 1983.
11. J. Habermas, théorie de l'gir communicationnel, trad j.m. ferry et l. schelegel , paris , 1987
12. Jean baudrillad , la modernité , encyclopidia universalis , corpus15
13. Jean marie domenach, approche de la modernité ,paris , marketing ,1986 .

14. Luc Ferry, la déconstruction heideggérienne de la modernité politique, tome 4,Calmann-Lévy, paris Nietzsche , Fragments Posthumes (automne 1887-1888), para .
15. M. Merleau-Ponty , la phénoménologie de la perception ,Ed Gallimard , paris , 1945
16. Nietzsche Friedrich, La Volanté De Puissance , Vol 2 , Tra Geneviève Bainquise , Gallimard , Paris , 1997
17. T . Baudlaire ,le peintre de la vie moderne ,œuvres complètes , paris , Gallimard , 1986.

القواميس والمعاجم بالعربية:

1. ابن منظور ،لسان العرب،دار مصادر للطباعة والنشر، بيروت،سنة 1990
2. إسماعيل بن حماد الجوهري ،الصحاح :تاج اللغة وصحاح العربية ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، دار العلم للملايين ، الطبعة الرابعة ، سنة 1990.
3. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج2 ، ت، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت،لبنان ، طبعة 2 ،2001 .
4. التهانوي شيخ محمد أعلى بن علي ،كشاف اصطلاحات الفنون ، ج 2 .
5. جبران مسعد، الزائد ،دار العلم للملايين، المجلد 2، الطبعة 5، سنة 1986
6. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2 ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان،1982
7. الجويني،الكافية في الجدل ،تحقيق فوقية محمود ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ،القاهرة ، سنة1300 هـ1979م
8. الخليل بن أحمد الفراهيدي ،معجم العين ، (مادة ح د ث) ، ترتيب و مراجعة داود سلوم ، مكتبة ناشرون ، بيروت ن الطبعة الأولى ، سنة 2004

9. طوني بينيت وآخرون ،مفاتيح إصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة و المجتمع ،ترجمة سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 2010
10. فريدرك معتوق ،معجم العلوم الاجتماعية،مراجعة محمد دبس، بيروت، أكاديميا ، الطبعة الأولى ، سنة 1998
11. م. روزنتال ،م .ويودين ،الموسوعة الفلسفية ،ترجمة سمير كرم ، دار الطليعة ، بيروت ،الطبعة الثالثة ، سنة 1983
12. محمود يعقوبي ،معجم الفلسفة ،أهم المصطلحات وأشهر الأعلام الميزان للنشر و التوزيع. درارية محافظة الجزائر الكبرى ط2 بدون سنة.
13. المعلم بطرس البستاني ،محيط المحيط ،مكتبة لبنان ،بيروت، 1977
14. ميخائييل أنوود ،معجم المصطلحات ،ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الأعلى للثقافة ،مصر، سنة 2000.

قواميس والمعاجم بالفرنسية :

18. André la lande, vocabulaire technique et éritique de la philosophie ,presse universitaire de la France 2eme édition, Paris, 1968
19. Grand la rousse , librairie la rousse , 3 eme tome ,
20. Jerwan sabek , Dictionnaire El trilitngue , anglais , français , arbe , maison sabek , paris , p 556 .
21. la grande encyclopédie Larousse,bibliothèque Larousse, Paris 1975
22. Le robert dictionnaire historique de la langue française sous la direction de Alain Rey , tomme 3 , Ed Daniel Morvan , 2005

الدوريات والمجلات :

1. أحمد عارف أرحيل ،معوقات الحوار بين الشرق والغرب ،مجلة دفاتر السياسة والقانون ،العدد 13 ، جوان 2015 .
2. إسماعيل صبري عبدالله ،نحو نهضة عربية ثانية: الضرورة والمتطلبات ، مجلة المستقبل العربي،مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، العدد161، السنة 1992
3. ألكسندر كوجابيف،المدخل إلى قراءة هيجل(جدلية السيد والعبد)،ترجمة وفاء شعبان، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، الكويت، العدد 114 و115.
4. إلياس خوري ،من أجل نهضة ثالثة ،مجلة الطريق ،العدد 1 ،يناير و فيفري سنة 2002
5. إمانويل كانط ،الإجابة عن سؤال ما هو التنوير ؟ ،ترجمة عبد الغفار مكاوي ،مجلة أوراق فلسفية ،العدد 6 ، القاهرة ، سنة 2002 .
6. عبد القادر بودومة ،الحداثة ومابعد الحداثة ،مجلة المنتدى تصدر بالإمارات العربية المتحدة، العدد 206 ، سنة 2000.
7. عبدالوهاب المسيري، مقال بعنوان الحداثة ورائحة البارود ،جريدة الأهرام،في 3/21/ 2003م.
8. عماد علي ،الحداثة وتاثيراتها على الهوية الثقافية في منطقتنا،مجلة المثقف، العدد 1370 ، سنة/2010
9. فؤاد إبراهيم ،إشكالية الإطار المرجعي في الفكر الغربي المعاصر ،مجلة الكلمة، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت ، العدد 7، سنة 1995

10. كرين برينتون ،تشكيل العقل الحديث ،ترجمة شوقي جلال ،سلسلة عالم المعرفة ،الكويت ،العدد 82 ، سنة 1984
11. مارشال بيرمان،الحداثة أمس واليوم وغدا،ترجمة جابر عصفور،مجلة إبداع،4،9، أبريل 1991.
12. محمد سبيلا،دفاعا عن العقل والحداثة، منشورات الزمن، العدد 39، سنة 2003 .
13. هاو أرفينج،فكرة الحديث في الأدب العربي والفنون،ترجمة جابر عصفور،مجلة ابداع العدد 5، السنة الثانية، 1984

مواقع على الأنترنت :

01 Glossaire, Dominique Wolton, terme modernité ,1http:// www. wolton.cnrs.fr/_modernité.htm

02 محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية عشر أطروحات، من موقع :http://awraq-com.maktoobblog.com ،15/04/2010،31h21:.

الفهرس:

مقدمة:.....أ

الفصل الأول: النهضة ومرحلة الصدام (أطر وتمثلات).....1

المبحث الأول : المشروع النهضوي (البدايات التأسيسية ومسارات التطور) 2

المبحث الثاني : الفكر النهضوي ومرحلة الصدام بين الآنا والآخر 24

المبحث الثالث: الهوية العربية وسياسات الإختلاف (صدام رؤيتين) 48

الفصل الثاني: طه عبد الرحمن من الوضع الحداثي الغربي إلى الحداثة الإسلامية.....67

المبحث الأول : الحداثة الغربية (الأسس والضوابط) 68

المبحث الثاني : الحداثة والهوية (الحداثة في عيون العرب) 85

المبحث الثالث: تأسيس حداثة إسلامية وأهم مبادئها 106

الفصل الثالث : الأنا والآخر بين جدلية التقوقع والإحتواء وسبل الحوار ... 129

المبحث الأول : مفهوم الأنا والآخر (كرنولوجيا التطور).....130

المبحث الثاني: تصور طه عبد الرحمن لجدلية التقوقع والانفتاح.....164

المبحث الثالث: طه والممارسة الحوارية 184

الخاتمة.....203

قائمة المصادر والمراجع 212

الفهرس: 225

الملخص:

أسس طه عبد الرحمن مشروعه الفكري على تناسق متناغم، حيث انطلق من العمل على الآليات المنطقية وهذا بغرض تأصيل الإبداع الفكري حتى يجعل من الفكر العربي الإسلامي فكرا مبدعا ومنتجا يتجاوز إبداع الآخرين، كما أن للإختلاف دور كبير، وهو بهذا لا يدعو إلى القطيعة مع الآخر، فالأفكار والمعارف تترابط فيما بينها وتتواصل بالأفكار والمعارف الأخرى، وطه يطرح إشكالية الأنا والآخر انطلاقا من تصور أن "الأنا" ليست بالضرورة خيرا مطلقا، فهي تعبر عن تجارب سابقة تحمل الكثير من المآسي والظلم، وخرج البعض عن الحق، كما أنه لا يمكن اعتبار "الآخر" شر مطلق، فهو يحمل التقنية وآليات التواصل والاتصال، والحوار مع الآخر لا يلغي وجود الأنا، بل يسمح بالإستفادة منها والأخذ من معارفها التي تتوافق مع حضارتها وثقافتها، هذا من أجل أن يتحقق يتطلب الإنصياع إلى قواعد المناظرة الكلامية وأصولها.

الكلمات المفتاحية: الأنا، الآخر، التواصل، الحوار، الاختلاف، النهضة، الحداثة، التسامح .

Résumé :

Taha Abderrahmane a fondé son project intellectuel sur une coherence harmonieuse, où il a commencé sa recherche sur des mécanismes logiques. Et cela pour l'enracinement la créativité intellectuelle, Ce qui rend la pensée arabo-islamique créative et productive au-delà même de la créativité des autres. La différence a un rôle important, mais ce n'est pas une raison de rompre avec l'autre. Les idées et les connaissances sont liées les uns aux autres .Taha traite la problématique du Soi et l'autre, Sur la base de la perception que le " Soi " n'est pas nécessairement absolument bon , Il reflète les expériences antérieures qui porte beaucoup de tragédies et des injustices. Ainsi, on ne peut pas considérer " l' autre " comme un mal absolu. Il possède la téchnologie et les moyens de communication, ainsi que le dialogue avec l'autre ne nie pas l'existence du Soi. Mais il permet de bénéficier des connaissances qui est compatible avec sa civilisation et sa culture pour y parvenir il faut se conformer aux règles du débat.

Mots-clés: Le Soi, l'autre, la communication, le dialogue, la différence, la renaissance, la modernité, la tolérance.

Abstract:

Taha Abderrahmane founded his intellectual project on harmonious coherence, where he began his research on logical mechanisms. And this for the rooting of intellectual creativity, which makes Arab-Islamic, thought creative and productive. Difference has an important role, but it is not a reason to break with the other. Ideas and knowledge are linked to each other. Taha treats the problematic of Self and the other, On the basis of the perception that the "Self" is not necessarily "absolutely good", It reflects past experiences that bear many tragedies and injustices. Thus, the "other" can not be considered as an absolute evil. He possesses the technology and the means of communication, as well as the dialogue with the other does not deny the existence of the Self. But it makes it possible to benefit from the knowledge that is compatible with its civilization and its culture, and to achieve it, it is necessary to conform to the rules of the debate.

Keywords: The Self, the other, communication, dialogue, difference, rebirth, modernity, tolerance.