جامعة زيان عاشور الجلفة

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم علم النفس والفلسفة

الأنا و الاخر في الفكر العربي المعاصر

- طه عبد الرحمن نموذجا-

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في تخصص فلسفة عامة

من اعداد الطالبة :

- نعاس نسرين خولة

تحت اشراف :

د.أخضر مولود

الموسم الجامعي

2022/2021

شكر وتقدير

– قال رسول الله (ﷺ)" من لايشكر الناس لا يشكر الله "،

أشكر الله تعالى وأحمده على فضله و توفيقه لي في إعداد هاذا البحث المتواضع ، وليس بجهدي وإجتهادي .

ثم أتقدم بوافر الشكر وعظيم الإمتنان والتقدير لأستاذي الفاضل { أخضر مولود }، لتفضله بالإشراف على هذا العمل وأن تقام الأطروحة على النحو الذي إنتهت عليه ، فجزاه الله عني خيرا...، دون أن أنسى تقديم خالص الشكر والثناء إلى الأساتذة الكرا وأهل الفضل علي الذين درسوني طيلة هذه السنوات ،

وإلى كل من ساعدني في أعداد هذا البحث من قريب أو ومن بعيد.

نعاس نسرين خولة

الإهداء

الحمد لله الذي أنار طريقي وكان لي خير عون...

{ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا }

أهدي تخرجي وثمرة جهدي إلى :

– إلى الذي لا ينفصل إسمي عن إسمه، إلى سندي وقوتي، إلى من كلله الله بالهيبة والوقار، إلى رجلي الأول أبي الغالي ، أبقاك الله لي وأطال في عمرك .

– إلى التي حملتني وهنا على وهن والتي جعلتني حاضرة في هذا المكان، إلى التي كان دعاؤها ورضاها سر نجاحي، إلى التي أدين لها بحياتي، التي سطرت الدور الأكبر في نجاحي هذا..،أمي حبيبتي.

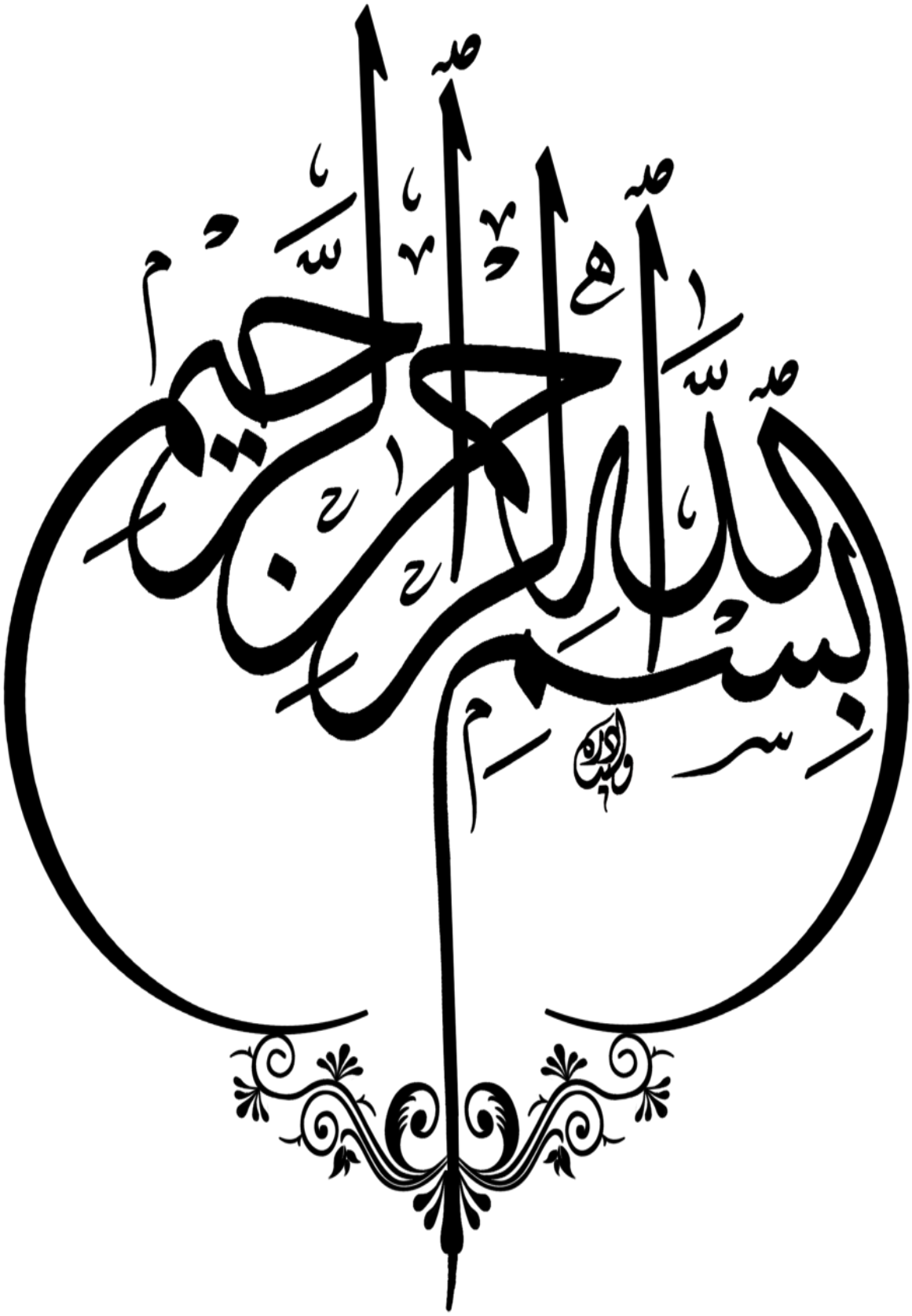
– إلى ثمرة والداي إخوتي وإنتمائي (علي–أمين–عبد الصمد)

– إلى آخر عنقود بيتنا، وفرحتي ~ عائشة ~

– إلى من يستحق الإهداء وإن تواضعت الهدية روح خالتي – رحمها الله –

– إلى صديقتاي ومن شاركت معهن سنوات من العمر..لا تعوض بأربعين سنة بعدها

– إلى كل ماهو جديد سيدخل حياتي لاحقا.


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

مقدمة :

يعتبر موضوع التواصل من أكثر المواضيع رواجا بين المفكرين والمثقفين في مختلف كتاباتهم في أيامنا هذه، ولعل هذا راجع للحاجة الماسة لمثل هذه الأداة الانسانية حتى تتمكن من صنع سبل للتوافق بين مختلف الحضارات والثقافات، وردم هوة التباعد بينها وعملية الممارسة لفعل التواصل تطورت مع مرور الوقت وكذا الحاجة الضرورية لها جعلته ينتقل من مجرد مفهوم من المفاهيم الكثرة والعديدة التي تسخر بهم معاجمنا وقواميسنا اعتباره علما له أسس وقواعد تيسره، حتى يتم من خلالها التحكم في أليات ومحاولة تحقيق غاياته دون الوقوع في إشكالات، فالتواصل هو عملية تمكننا من الانسجام مع ذواتنا أولا ثم الأخرين، إذ أن الوعي بالذات ينقلنا الى ادراك الأخرين، وبدون هذا الوعي يفقد الأنا القدرة على التواصل ولا يكون هناك طريقة للتعامل مع الأخر. يمتلك البشر جملة من الغرائز تكون شخصيتهم وهويتهم مثل حب القوة والتحكم والتملك والتواصل، هذه الغرائز تكون 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 التواصل مع الآخر حاجة مطلوبة ومسألة أن يكون هناك إختلاف بين الأنا والآخر هو أمر جد طبيعي، وهذا كون طبيعة

البشرة الإختلاف فهمي من سنن الحياة، وما يجب هو الإنسجام والتوافق بينها وقبول كل منهما لرأي آخر.

إنه في الآونة الأخيرة أصبحت هناك مفاهيم جد متعددة متعددة ومتنوعة يتم استعمالها، وقد يتداول استعمال مفهوم معين من أجل التعبير عن مسألة معينة في أي ناحية كانت اجتماعية او أقتصادية او ثقافية..، يقوم النخبة بإستعمال هذه المفاهيم بعفوية وبسهولة دون التدبر فيها والوقوف عندها، خاصة تلك المترجمة من اللغات الأجنبية من دون وعي وإدراك لها وعليه كان من اللازم الوقوف عند مثل هذه المفاهيم وتحليلها داخل خطابها الذي وردت فيه أول مرة لقد أعطى الفكر اليوناني تصورا أن الوجود يقوم على ثنائية الانسان والطبيعة، باعتبار الانسان 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 الاوروبية الحديثة التي حملت وصف كونها فلسفة الأنا أو الذات بإمتياز، 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 بالنسبة لها.

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 انتماءهم 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 المفكرين لم يخرجوا عن هذا السياق، فقد جعل همهم تحرير العقل وترسيخ الإبداع وتمكين الإنسان العربي من آليات التفلسف ووسائل الإنتاج الفكري .

وقد 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 متأصل وفي 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 الإضافات الهامة للفكر العربي، ومن هذا المشروع كله سنختص بطرح مسألة منه وهي إشكالية الأنا والآخر، والتي يرى منه خلالها طه عبدالرحمن

أن الإختلاف مهم وضروري، وليس معنى هذا أنها دعوة للقطيعة مع الآخر، إذ أن الأفكار والمعارف مترابطة ومتفاعلة فيما بينها وبين أفكار ومعارف الأخرين .

فإشكالية الأنا والآخر جدلية لايمكن 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 كثنائية الليل والنهار، والخير والشر والذكر والأنثى.. ، إذ هما ذاتان منفصلتان ومتصلتان معا في الوقت نفسه .

ومن أجل أن نطرح إشكالية الأنا و الآخر طرحا منطقيا وموضوعيا علينا أولا أن نأخذ في الحسبان أن هذه الأنا لا تحمل الخير كله، 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 إشكالة البحث، فتتعلق في إطارها العام بالتجربة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر من خلال معالجة إشكالية الأنا و الآخر وأطر التواصل الصحيح بينهما في ضوء فكر طه عبدالرحمن فجاءت الإشكالة العامة كما يلي :

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

وتم وضع إشكاليات 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 واكثر إحتراما لخصوصيتها ؟

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

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 والصراعات واختلال موازين القوى وغيرها كلها ظروف جعلت عملية التواصل والحوار مع الآخر أولوية لابد منها .

وتشتمل خطة البحث على مقدمة ، وثلاثة فصول ، وخاتمة .

عرفنا 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 بمشكلة الفكر العربي المعاصر (أزمة العقل العربي) الذي وضحنا فيه كيف ظهرت النهضة التي من خلال تعرف الأنا العربي على الآخر الغربي وإدراكه الفوارق الحضارية في نسبة التقدم والتطور، وكيف تأسس الصدام بينهما، وتناولنا فيه كيف بدأت إشكالية الإصالة والمعاصرة في الظهور ، وقد إشتمل هذا الفصل على مبحثين : حمل المبحث الأول عنوان (التخلف والتطور) حيث تطرقنا فيه إلى البدايات الأولى لتشكل الفكر النهضوي وأهم رواده الذين ساهموا في خلق الإرهاصات الأولى للفكر العربي، ثم المبحث الثاني الذي حمل إسم الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي رالمعاصروهو مبحث تم فيه البحث في بداية الصدام بين العرب والغرب من خلال عملية

التواصل والإحتكاك من خلال الرواد النهضويين . أما الفصل الثاني الذي حمل عنوان طه عبدالرحمن والإنتقال من الوضع الحداثي الغربي إلى الحداثه الإسلامية ، وعنينا فيه بتصور طه للحداثه الغربية التي قام بإنتقاد مبادئها ومحاولة إعطائه تصور جديد يحمل خاصية عربية و إسلامية للحداثة ، وجاء في هذا الفصل مبحثين : المبحث الأول عنوانه تعريف عام لطه عبد الرحمن حيث تطرقنا لحياته ونشأته ولأهم ماجاء به في تلك الفترة وأهم المبادئ التي عمل بها وأثرها في الفكر عامة . ثم ننتقل للمبحث الثاني الذي تتبعنا فيه تأسيس حداثه إسلامية وأهم مبادئها وجعلناه ردا من طه عبدالرحمن على الحداثه الغربية من خلال نقده للحداثه الغربية وإعطائه بدائل وتنظير مختلفا لها .

أما الفصل الثالث فكان عنوانه الأنا والآخر بين جدلية التقوقع والإحتواء ، أردنا من خلاله شرح وتحليل مفهوم الأنا والآخر داخل الفكرين الغربي والعربي تحليلا دقيقا عاما في الفكرين وخاصا لدى المفكرين الغرب والعرب عرض لتصور طه عبدالرحمن 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، وتكون هذا الفصل من مبحثين عنونا الأول مفهوم الأنا و الآخر (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 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 والإنفتاح حللنا من خلاله كيف يرى طه عبد الرحمن موقع الأنا بين إتخاذه التقوقع كإستراتيجية دفاعية وبين أن يعمد على الإنفتاح على الـخر للإستثمار في تطوره العلمي والمعرفي .

ومن أجل دراسة هذه الخطة حاولنا الإعتماد على بعض المناهج تتوافق مع طبيعة الموضوع المتناول، مثل المنهج التاريخي المقارن و التحليلي والنقدي، لقد ساعدتني كتب طه عبد الرحمن في مصدر دراستي الأساسية، بحيث قمنا بعملية تحليل وإستنتاج 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 و الآخر والممارسة الحوارية وكييف تكون، وهذا بهدف إعطاء غضافة 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 غرض آرائه الفلسفية عرضا كافيا بمعزل عن سائر آرائه قدر المستطاع، فالبحث الفلسفي يعتبر شكل من أشكال التعبير الإنساني للوصول إلى الحقيقة وإشباع الفضول الإنساني، في حين تقف العلوم عاجزة عن إيجاد الحلول .

الفصل الأول

مشكلة الفكر العربي المعاصر (أزمة العقل العربي)

المبحث الأول : التخلف والتطور (البدايات التأسيسية ومسارات التطور)

المبحث الثاني : الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر (زكي نجيب محمود ، محمد عابد الجابري)

المبحث الأول : التخلف والتطور (البدايات التأسيسية ومسارات التطور)

تختلف الرؤى حول سبب حدوث النهضة العربية ، إذ أن ظهور تيارات فكرية وسياسية لعبت دورا في المجتمع العربي حمل رأيته 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 الاقتصادية والاجتماعية ، وجمود بنياته الفكرية على قوالب تقليدية وسيطية [1]" ، ثم كان لزاما علينا أن النهوض من هذا السبات الطويل واللحاق بركب التقدم الاوروبي ، فكانت " النهضة العربية هي بداية اليقظة 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 كل تيار رواد يدافعون عنه وينشرون أفكاره وهنا سنبين أهم الرواد النهضويين الذين ساهموا مساهمة جليلة في فكر النهضة العربية :

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

[1]- أحمد البرقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة ،دار الأهالي دمشق د.ط، السنة 1990 ص22 .
[2]- نفس المرجع ، ص 22.

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 عليها 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 ن فريق مؤيد للحضارة الأوروبية 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 الإفريج أمر ثابت وشائع والحق حق أن يتبع "[2] ، وقد أقر بأنه " ممن أمعن النظر في الكتب الشرعية الإسلامية ظهرله أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة من المنافع العمومية حيث بوبا للمعاملات الشرعية أبواباً

[1]- ألبرت الحوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798 -1939، ترجمة كريم عزقول، دارالنهار ،بيروت طبعة 4، السنة 1986 ص99 .

[2]- رفاعة الطهطاوب، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت سنة 1973 ، ص11.

مستوعبة للأحكام التجارية كالشركة والمضاربة والقرض والمخابرة والعارية والصلح وغير ذلك ."[1]

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 أسباب التقدم للمسلمين من خلال اتباع خطى الحضارة الغربية ويقول الطهطاوي أن مصر اخذت الآن في أسباب التمدن والتعلم على منوال بلاد أوروبا 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 وانطاطهم)، 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 " وقد تميز الرومان بهذا ، إلا أن محبتهم لوطنهم شابها بعض الشعور الديني [2]، ويضيف أنه " علينا إذ أن نعمل على حث أهل ديارنا على إستجلاب ما يكسبهم القوة والبأس ، 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 ،

[1]- المرجع نفسه ، ص469.

[2]- ألبرت الحوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939، مرجع سابق، ص99 .

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

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 عت تخليص المسلمين من التصورات والأفكار الخاطئة التي كانوا يحملونها عن الإسلام ، ومحاولة تصحيح المعتقدات السارية في المجتمعات الإسلامية ،و في نفس الوقت دحض الإنتقادات التي يوجهها إليه الاوروبيون ، إنه ينعى تخلف المسلمين[1] .

يعتبر الأفغاني أن " الإنحلال والضعف في راوبط الملة الإسلامية قد بدأ عند إنفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة ، وذلك عندما اقتنع الخلفاء العباسيون بإسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدسن والإجتهاد في أصوله وفروعه كما كان الخلفاء الراشدون "[2] ، هذا الأمر جعل الأمة الإسلامية تقع في انغلاق وانحطاط ، أضعف قوتها وأنهكها أمام الهجمات المتتالية لأعدائها ، وأصبح الحكم لمن له الغبة 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

[1]- جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة ج2، الكتابات الساسية ، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، السنة 1981ن ص62.
[2]- جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة ج2، مرجع سابق، ص64.

... قاموا بتلك الحركة الدينية التي نشأت عنها انقسامات بين الشعوب وجعل كل شعب يغار من الآخر ويحاربه في سلوك سبل النجاح "[1]، فالمنظومة الدينية ضرورية من أجل إصلاح الأمور وتصحيح مسارات الناس وبين حين 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 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 "[2] .

لم يكن الأفغاني بعيد عن الغرب كما يدعي البعض فقد زار الغرب واطلع على أساليب 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 ان 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 "[3].

[1]- علي المحافضة ، الإتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1798-1914)، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، الطبعة الثالثة السنة 1980، ص77.

[2]- المرجع نفسه، ص77.

[3]- عبد الرحمن الرافعي، جمال الدين الأفغاني باعث نهضة الشرق (1838-1897)ن دار الكتاب العربن القاهرة.

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

محمد عبده :

تلقى الشيخ محمد عبده العلوم ومعارف على يد الشيوخ الأزهر ، ثم التقى الأفغاني الذي غرس فيه عاطفة التجديد والنضال ، فكان تلميذه النجيب الوفي ، تمكن إستراتيجيته في التغيير والتجديد في توعيت الناس وإرشادهم وتصحيح المفاهيم في عقولهم ، دون الدخول في مواجهة مع الحكام وكسب عدواتهم ، 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 طغياته وشهوته إلا نصح الأمة له بالقول والفعل " .

يرى محمد عبده "أن الإسلام ينطوي على بذور الدين العقلي والعلم الإجتماعي والقانون الخلقي ، وهذا ما يجعله صالحا ليكون أساسا للحياة الحديثة ، ولأنه يوجد النخبة التي تتولى حراسته وتفسيره ، فتضع بذلك أساسا لمجتمع مستقر ومتقدم "[3]، كما أن الإسلام كان دوما دين يدعو إلى الحكمة والموعظة الحسنة وكان يكرم العلماء ويبجلهم ، وأن

[1]- أحمد الأمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، سنة 1948، ص105.
[2]- رشيد رضا، تاريخ محمد عبده، مجلد1،دار الشيوخ ، القاهيرة سنة 2009، بدون طبعة، ص11.
[3]- ألبرت الحوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798- 1939 ، مرجع سابق، ص174.

المسلمين عندما انفصلوا عن دينهم وقعوا في المتاهات والخلاف ويقول :"أن المسلمين ماعادوا 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 "[1] .

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 عبدالرزاق ، 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 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 العالم العربي [2]، فالإسلام يحمل في طياته المدنية – حسب محمد عبده – وهذا الأمر يجعل الأمور بعيدة عن كل تعقيد وإنسيابية في عمليةالإنتقال 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

[1]- محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، تحقيق طاهر الطناجي ، كتاب الهلال، القاهرة ، سنة1960، ص201.
[2]- محمد أركون، الفكر العربي ن ترجمة عادل العوا، منشورات العويدات باريس، الطبعة الثالثة ، سنة 1985، ص37.

شاهدا عليه بسوء حاله [1]، 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 .

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 حقيقة هو القضاء على الإستعمار والتخلص من السيطرة الغربية ، فتم اعطاء الأولوية للسياسي بدل المثقف ، وأصبح التصور السائد هو بناء نهضة عربية إسلامية بسقوط العوامل المناخية بل سقوط 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 "[2] ، 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 " [3]

[1]- محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية ، مرجع سابق ، ص 201.
[2]- محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ،ودار الطليعة، بيروت ، السنة 1988، ص31.
[3]- المرجع نفسه، ص 31.

عندما قمنا بعرض آراء بعض المفكرين النهضويين على إختلاف تياراته ، وتوجهاتهم لاحظنا أن بداية أفكارهم كانت تدعو إلى نهضة ثقافية وفكرية وإلى إستكشاف 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 "، 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 النهضة الأوروبية جميعها مسائل غائبة تماما "[1]، في حين نجد المجتمعات العربية تتغاضى عن أساسيات التي تبنى عليها النهضة الحقيقة 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

[1]- ابراهيم بدران، النهضة وصراع البقاء، مرجع سابق ، ص98.

أغلاله والخروج من ربقته بحيث اختصر مانع النهضة في الإستعمار ، ورأى المفكرون العرب أن زواله يعني نهضة الشرق وصعوده "[1] ، 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 والنهضة ، ومن ثم فالسؤال هل لا نزال في حركة نهضوية؟ فمطالب النهضويين في بداية عصر النهضة لم تتحقق كاملا إلى اليوم ، ولا تزال هذه المطالب هي مطالب الذين يسعون لنهضة العرب والمسلمين.

المبحث الثاني : الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر (زكي نجيب محمود ، محمد عابد الجابري)

1 – زكي نجيب محمود (1905 – 1993)

تطرق زكي نجيب محمود إلى مشكلة الأصالة والمعاصرة وأوضح أنه ينبغي أن نزاوج بينهما وأنه لا ينبغي أن نفصل بين هاتين القضيتين وهذا ما نجده في كتابه " تجديد الفكرالعربي " إذ يقول " **نأخذ من تراث الأقد مين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقا عمليا ، فيضا ف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة ، فكل طريقة للعمل اصطنعها وجاءت طريقة جديدة أنجع منها ، كان لابد من إطراح الطريقة القديمة ووضعها على رف الماضي الذي**

[1]- رضوان زيادة، ايديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر ، دار الطليعة، بيروت ،الطبعة الأولى سنة 2004، ص72.

لايعنى به إلا المؤخرون ، بعبارة أخرى ، إن الثقافة – ثقافة الأقدمين أو المعاصرين – هي طرائق عيش ، فإذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن ، أخذناها وكان ذلك هو الجانب الذي نحييه من التراث ، وأما ما لا ينفع نفعا عمليا تطبيقيا فهو الذي نتركه غير آسفين ، وكذلك نقف الوقفة نفسها بالنسبة غلى ثقافة معاصرينا من أبناء أوروبا وأمريكا "[1] .

ويفهم من هذا القول هو التراث الذي خلفه أجدادنا وأسلافنا وما تركوه من عادات وتقاليد وأعمال وبالتالي علينا أن نعمل بالطريقة التي تتوافق مع تراثنا ونستطيع الاستفادة منها وينبغي علينا أخذ كل ما يفيدنا وما يخدمنا والذي نستطيع تطبيقه عمليا على أرض الواقع فلا يمكننا رفض ثقافة معاصرينا رفضا تاما وبالتالي علينا أن ندمج تراثنا القديم مع حياتنا المعاصرة ، وهذا ماجعل زكي نجيب محمود يطرح التساؤل التالي : كيف السبيل إلى دمج التراث العربي القديم في حياتنا المعاصرة لتكون لنا حياة عربية ومعاصرة في آن واحد؟ وقد أجاب على سؤاله بقوله :" **هي أن أبحث عن طرائق السلوك التي يمكن نقلها عن الأسلاف العرب بحيث لا تتعارض مع طرائق السلوك التي استلزمها العلم المعاصرة والمشكلات المعاصرة "**[2] . ومن هنا يمكن القول أن زكي نجيب محمود يرى أنه ينبغي علينا أن نوافق بين تراثنا القديم والأصيل مع ما هو معاصر وذلك يكون من خلال

الكشف عن الطرق الصحيحة ومن هنا يكون الإنسان العربي محافظا على تراثه من جهة ومعاصرا من جهة أخرى . مع العلم أنه يأخذ ما يتوافق ويتلائم مع بيئته الإجتماعية من عادات وتقاليد ومن هنا يتسنى للمرء أن يواكب عصره دون أن يفرط في ماضيه الأصيل وهذا ما نلمسه في قوله أيضا " **إن العربي في ممارسته لحياته في عصره عليه أن يختار من تراث السلف ما يعنيه روحا وعقلا في حياته بلا تكلف ولا افتعال ، فمن ذا الذي لا**

[1]- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي ،دار الشروق، بيروت، لبنان ط9، 1993 ، ص18.
[2]- المرجع نفسه ، ص20.

يريد " لغة " عربية في حياته ، ومن ذا الذي لايريد أن ينبض قلبه مع نبضات شاعر صنع من تلك اللغة زهرة عطرة ؟ من ذا الذي لا يريد أن ترتفع ثقته بنفسه بأن يتقدم إلى عصره منتميا إلى سلف يفاخر بهم ؟ "[1].

يتضح لنا من هنا أنه على العربي أن ينتقي ما يخدم حياته وواقعه الذي يعيش فيه دون أن يسمح في تراثه القديم وأن يعتز بلغته العربية الأصيلة لأنها تمثل هوية وشخصية كل عربي أصيل ، وأن يفتخر بتراثه القديم ،وأن يعتز بلغته العربية الأصيلة لأنها تمثل هوية وشخصية كل عربي أصيل ، وأن يفتخر بتراثه وأن يحافظ عليه .

فالمعاصرة لا تتنافى مع ما هو أصيل وهذا ما أقر به في قوله أن المعاصرة لا تتنافى ولا تتأيد بالإيمان الديني كائنا ما كان في شكله ومضمونه ، وإنما المعاصرة هي فيما له علاقة بمشكلات اليوم . فالمعاصرة هي في متابعة اليوم ، وتقنياتها وتطبيقاتها وفي متابعة الفنون على مقتضى نوازع الحياة الحاضرة ، وفي متابعة أنظمة الحكم والتعليم والإقتصاد وغيرها من وسائل التعليم وفق الحضارة التي نحياها [2].

وبالتالي فالمعاصرة تكمن في متابعة الفنون وأنظمة الحكم والتعليم وغيرها من المجالات التي تمس حياة الإنسانية وفق ما يتلائم ويتناسب مع مشكلات اليوم وما يحياه الفرد العربي .

وقد أورد زكي نجيب محمود أنه ينبغي علينا أن ننفتح على التراث الغربي وأن نمزجه مع تراثنا العربي وأن نستمد ما يخدم مصالحنا ومنافعنا التي تتلاءم وتتوافق مع عقيدتنا وديننا وهذا ما نلمسه في قوله الذي دعا من خلاله إلى ضرورة فتح النوافذ على

[1]- زكي نجيب محمود ، عربي بين ثقافتينى ، دار الشروق ، القاهرة ط2، 1993، ص412.
[2]- زكي نجيب محمود ، تجديد الفكر العربي ، مرجع سابق، ص 134.

التراث الغربي ، إذ يقول :" **فتح النوافذ على الفكر الغربي ، وبحيث نمزج بينه وبين فكرنا العربي ، إذ عدم فتح النوافذ يؤدي جهود الفكر ، ويؤدي إلى الظلام وبئس المصير** "[1].

من هنا يدعو إلى ضرورة فتح النوافذ على الفكر الغربي وأن ننفتح على هذا التراث لأن عدم التطلع والإندماج مع الثقافة الغربية يؤدي إلى جمود الفكر وبالتالي ينبغي الرجوع إلى هذا التراث لأنه عندما نختار ما يخدم حضارتنا العربية نكون هنا قد حافظنا على أصالتنا وسرنا مع الحياة المعاصرة .

وهكذا نكون قد وفقنا بين ماهو أصيل وما هو معاصر ونستطيع أيضا تحقيق التكيف والعيش وفق ما يقتضي الوقت الراهن ، وبالتالي يكون الإنسان العربي الأصيل قد وصل إلى الهدف الذي يسمو إليه ومن هنا تتحقق كل مطالب الأمة العربية . وهذا ما يوضحه في قوله :" **الأمة العربية واحدة ، تاريخها الفكري موصول بين الأولين والآخرين** "[2] .

يطرح زكي نجيب محمود سؤالا حول إشكالية الأصالة والمعاصرة والذي يتمثل في : " **كيف السبيل إلى ثقافة نعيشها اليوم بحيث تجتمع فيها ثقافتنا الموروثة مع ثقافة هذا العصر الذي نحياه ، شريطة أن لا يأتي هذا الإجتماع بين الثقافتين تجاورا بين متنافرين بل يأتي تضافرا تنسج فيه خيوط الموروث مع خيوط العصر؟** "[3] .

يتبين لنا من خلال هذا السؤال أنه يسعى إلى محاولة إيجاد أو تحقيق طريقة لمزج الثقافة الموروثة مع الثقافة التي نعيشها أو نحياها في هذا العصرولكن شرط أن لا يحدث اختلال أو تنافر بين الموروث القديم والجديد أو المعاصر ويرى نجيب محمود أنه في البداية

[1]- عاطف العراقي ، البحث في العقول في الثقافة العربية، رؤية نقدية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ط1، 2004، ص210.

[2]- زكي نجيب محمود ، نافذة على فلسفة العصر، الكتاب العربي، الكويت، (د.ط)، 1990 ص181.

[3]- عاطف العراقي، زكي نجيب محمود مفكرا عربيا ورائد الاتجاه العلمي التنويري، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، مصر (د ط)،(د ت)،ص 154/1553.

يتبادر إلى أذهاننا أن هناك تناقضا أو ما يشبه التناقض أو تعارضا بين الثقافة العربية القديمة والمعاصرة وفي هذا الصدد نجده يتساءل : هل بين الطرفين مثل هذا التعارض حقا؟ أو أن ثمة طريقا يجمع بينهما ؟[1] ، وعمد زكي نجيب محمود إلى القول بأنه في الغالب تسهل الإجابة على هذا السؤال لأنه لا تعارض بين أن يكون الرجل مترعاً للثقافة العربية القديمة وبما ينبث فيها من قيم ومعايير وطرائق عيش وسلوك وأهداف ، وأن يكون في الوقت نفسه من أصحاب التخصص الدقيق العميق في ثقافة هذا العصر الذي نعيش فيه ، بقيمه ومعاييره وأهدافه ووسائله[2] . وقد أكد المفكر العربي زكي نجيب محمود في أكثر من موضع حول هذه الثنائية بأن نمزج بين ما هو أصيل وما هو معاصر ، غذ يقول :" **نعم لابد من تركيبة عضوية يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن الذي نعيش فيه ، لنكون بهذه التركيبة العضوية عربا ومعاصرين في آن واحد** " . فمن خلال قوله هذا يتبادر إلى أذهاننا بأنه يريد أن نجعل من الأصالة والمعاصرة تركيبة عضوية نأخذ فيها من التراث القديم ما يتوافق مع العصر الراهن الذي نعيش فيه ليتسنى لنا أن نكون بذلك محافظين على الموروث القديم ومعاصرين في الوقت نفسه .

ومن هنا نستنتج أن زكي نجيب محمود يقر أن هناك تشابك بين قضية الأصالة والمعاصرة ، وبالتالي يمكن القول أنه لا ينبغي أن نفرط في تراثنا الأصيل ولكن علينا أن نواكب روح العصر وأن نستفيد من هذا العصر ما ينفعنا ويتوافق مع ما هو أصيل .

2- محمد عابد الجابري : (1935- 2010)

لقد ظلت قضية "الأصالة والمعاصرة قضية محورية وأساسية في فكرنا العربي ولعل من أبرز من إهتم بها نجد المفكر العربي محمد عابد الجابري حيث إعتبر أن هذه المشكلة تتكون من ركنين هامين ، وهي الأصالة من جهة والمعاصرة من جهة أخرى ، وعلى هذا

[1]- زكي نجيب محمود، التجديد في الفكر العربي، مصدر سابق، ص 11/10.
[2]- المرجع نفسه، ص 11.

الأساس طرح سؤالا وهو :" ماذا أن تأخذ من التراث لنحقق لفكرنا " الأصالة " أو من الفكر الأوروبي لنضمن له المعاصرة؟"[1] .

ومن خلال هذا فقد قدم الجابري مفهوما للأصالة والمعاصرة في كتابه " التراث والحداثة " إذ يقول :" الأصالة تعني الدعوة إلى التمسك بالأصول واستلهامها ، أما المعاصرة فلا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الإرتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة ، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي "[2] .

ويفهم من هذا السياق أن الأصالة يقصد بها الدعوة إلى التشبث بما خلفه أسلافنا والسير على خطاهم والمحافظة على تراثهم ؛ أما الثانية والتي تعني بها المعاصرة فهو يقصد أنه لا ينبغي أن نحدث قطيعة مع ماضينا وأن لا نفرط في تراثنا ومن هنا نستطيع مواكبة التقدم ، وبالتالي نكون قد حققنا التوازن بين ماهو أصيل وما هو معاصر .

ويرى الجابري أن المعاصرة تعتبر العمود الفقري للمجتمع العربي لأنها تسهل للإنسان وتساعده على حل الكثير من المشاكل في نختلف ميادين الحياة مع العلم أنه علينا أن نقتبس ونأخذ ما يخصنا وأن نصيغه في طابع خاص بمجتمعنا وأن لا نخرج عن إطار ثقافتنا وعاداتنا وتقاليدنا . ومن خلال هذا يمكننا القول أن هذا الشيء الإبداعي الذي صنعه الإنسان العربي هو قديما ومعاصرا في الآن ذاته ، وهنا نكون قد واكبنا العصر وحافظنا على كل ما هو أصيل .

[1]- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصردراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، دار الطليعة، بيروت ط1،1982 ،ص60.

[2]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1، 1991، ص16/15.

يمكن إعتبار إشكالية الأصالة والمعاصرة هي إشكالية طرحت قديما وحديثا على حد السواء ، سواء تعلق الأمر بالمفكرين العرب أو الغرب إذ يقر الجابري أن هذه القضية شغلت التاريخ ، إذ نجده يقول " إن الرؤية الصحيحة لقضية " الأصالة والمعاصرة " هي تلك التي تأخذ بحسبانها تاريخية الثقافة والفكر "[1] .

يتبين لنا من هذا القول أن قضية الأصالة والمعاصرة هي قضية ركز واهتم بها المفكرون على مر العصور سواء بالنسبة للعرب الذين يسعون إلى المحافظة على أصولهم وتراثهم من عادات وتقاليد ودين وغيرها ، أما فيما يخص الغرب فهم يسعون إلى مواكبة التطور العلمي والإيديولوجي ، إضافة إلى مواكبة التقدم في مختلف المجالات والميادين ، ومن أهم الإشكالات التي يقدمها

الجابري على كونها إشكاليات معاصرة في الفكر العربي المعاصر نجد إشكالية الأصالة والمعاصرة ، يقول في هذا الصدد :" إشكاليات الفكر العربي المعاصر هي جملة القضايا التي يناقشها المثقفون العرب في الوقت الحاضر والتي تخص وضع العرب الراهن في علاقته بالماضي العربي **والحاضر الأوروبي**"[2] ، وبالتالي فمن أهم القضايا الأساسية والشائعة في فكرنا العربي المعاصر نجد إشكالية الأصالة والمعاصرة والمتداولة بكثرة في الساحة العربية إذ تعتبر في نظرالجابري قضية تحتاج إلى المعالجة وإعادة النظر فيها ، إذ يقول في كتابه التراث والحداثة :" وإذا كنا قد خطونا خطوة نعتقد أنها تأسيسية على طريق الإنتقال بالعلاقة بين التراث والحداثة من مستوى العلاقة الإشكالية المنضوية تحت إشكالية الأصالة والمعاصرة إلى مستوى النظرية المطبقة ، فيجب أن لا ننسى أننا نتحرك على خط واحد خط نقد العقل النظري والسياسي بينما إن تحديث كيفية تعاملنا مع التراث تطرح مهام مماثلة في مجالات أخرى عديدة " . وبالتالي يرجع السبب لذلك إلى أن الحياة المعاصرة

[1]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مرجع سابق ، ص41.
[2]- عبد الرحمن اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر(محمد أركون، محمد عابد الجابري، هشام جعيط)، مركز نماء للبحوث ، بيروت لبنان، ط1، 2014، ص120.

الإقتصادية والإجتماعية والسياسية والثقافية تختلف اختلافا جذريا عن نمط حياة السلف ، ولذلك فالإصلاح لا يتطلب فقط الرجوع إلى الأصول بل إلى ضرورة إعادة تأصيلها بفكر متفتح لكي يسعنا لأن نتعامل مع عصرنا من موقع الفاعل وليس المنفعل وبين ضروريات وحاجيات وكماليات عصرنا[1] . وبالتالي يمكن القول أن إشكالية الأصالة في نظر الجابري تعتبر على أنها مشكلة الإختيار بين النموذج الغربي في السياسة والإقتصاد والثقافة ...إلخ ، وبين التراث بإمكانه أن يقدم نموذجا بديلا وأصيلا يغطي جميع ميادين الحياة المعاصرة ومن هنا تبرز مواقف ثلاث تتمثل في : مواقف عصرانية تنادي بتبني النموذج الغربي ومواقف سلفية تدعو إلى إستعادة النموذج العربي الإسلامي ومواقف إنتقائية تدعو إلى الأخذ بأحسن ما في النموذجين والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوفر لها الأصالة والمعاصرة معا[2] .

ونلمس أيضا قوله في مسألة الأصالة والمعاصرة :" نحن نعرف جميعا أن مسألة الأصالة والمعاصرة في فكرنا العربي الحديث لم تطرح – عندما طرحت لأول مرة في القرن الماضي – من منظور يرفض الحضارة الغربية الحديثة ومظاهر التقدم والرقي فيها ... بل طرحت في إطار السؤال النهضوي المحوري في الفكر العربي الحديث "[3] .

فالأصالة والمعاصرة تعتبر إشكالية مركزية في فكرنا العرب الحديث فهي لم تطرح في الوهلة الأولى من منظور ينتقد الفكر الغربي وينكر كل مظاهر التقدم والتطور بل طرحت هذه الإشكالية كسؤال نهضوي أساسي في الفكر العربي الحديث .

استنتاج :

نستنتج من خلال هذا الفصل أن قضية الأصالة والمعاصرة ، تعتبر إشكالية أثارت العديد من الأطروحات في الوقت الراهن ، خاصة عند المفكرين العرب ، إذ يقرون أنها

[1]- نوال عباسي، إشكاليات الفكر العربي بين الأصالة والتجديد ، مجلة العلوم الأجتماعية، مج3، العدد8، جامعة الأغواط ص 116.

[2]- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مرجع سابق، ص16/15.

[3]- المرجع نفسه، ص20.

إشكالية ثقافية لأنها تمس عاداتهم وتقاليدهم وتراثهم ويمكن القول أنها تمس أصالتهم والتي يعتبرونها التمسك بأصول التراث القديم من جهة أما فيما يتعلق بالمعاصرة فيرون أنها ذلك التقدم الحاصل في العالم بأكمله ، وبالتالي على المجتمع العربي الأصيل أن يأخذ من النموذج الغربي المعاصر ما يخدم غايته ومنافعه لكن دون التفريط في أصالته لأنها تمثل شخصيته وهويته .

الفصل الثانـي

طه عبد الرحمن و الإنتقال للحداثة الإسلامية

المبحث الأول: طه عبد الرحمن " نشأته وحياته

المبحث الثاني : من الحداثة الغربية إلى الحداثة الأسلامية وأهم مبادئه

المبحث الأول: طه عبد الرحمن " نشأته وحياته

الدكتور طه عبد الرحمن (م 1944) مفكر مغربي متخصص في المنطق واللسانيات، يؤمن بتعدد الحداثات ويسعى لتأسيس حداثة أخلاقية إنسانية انطلاقا من قيم ومبادئ الدين الإسلامي[1].

*نبذة عن حياته :

ولد في مدينة الجديدة بالمغرب عام 1944، وبها درس دراسته الابتدائية، ثم تابع دراسته الإعدادية بمدينة الدار البيضاء، ثم بجامعة محمد الخامس بالرباط حيث نال إجازة في الفلسفة، واستكمل دراسته بفرنسا بجامعة السوربون، حيث حصل منها على إجازة ثانية في الفلسفة ودكتوراه السلك الثالث عام 1972 برسالة في موضوع "اللغة والفلسفة : رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود"، ثم دكتوراه الدولة عام 1985 عن أطروحته "رسالة في الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه". درَّس المنطق في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ بداية السبعينيات. حصل على جائزة المغرب للكتاب مرتين، ثم على جائزة الإسيسكو في الفكر الإسلامي والفلسفة عام 2006.

و هو أستاذ زائر بعدة جامعات مغربية، ورئيس " منتدى الحكمة للباحثين والمفكرين" الذي تأسس في المغرب بتاريخ 9 مارس 2002 .

*مشروعه الفلسفي:

يمكن القول بأن المشروع الفلسفي للدكتور طه عبد الرحمن ينقسم، منطقيا وليس مرحليا، إلى عناصر ثلاث. أولا، فك الارتباط والتماهي بين الفلسفة عموما، ومفهوم الحداثة خصوصا، وبين الفكر الغربي. وبذلك يصبح ممكنا أن تقوم لكل ثقافة فلسفة خاصة، وفكر

[1]- https://ar.wikipedia.org/wiki/ طه_عبد_الرحمن .

حداثي خاص، مميز لها. ثانيا، إعادة الارتباط بين الأخلاق باعتبارها عمل وليس نظر وبين الفلسفة النظرية، عموما، ومفهوم الحداثة خصوصا. وبذلك يصبح الفكر النظري والعمل الأخلاقي وجهان لعملة واحدة. ثالثا، تأسيس مفهوم العمل الأخلاقي على مبادئ وقيم الدين الإسلامي وعلى قراءة معاصرة للقرآن الكريم. وذلك باعتبار الدين الإسلامي رسالة إنسانية في المقام الأول [1].

وقد ترتب على هذا التصور معارضته للفكر الغربي الحديث على أساس استبعاده للأخلاق بالمعنى العملي، ومعارضته للفكر الإسلامي القديم والحديث على أساس النقص في التنظير لهذا المبدأ الأخلاقي. وبالتالي أصبح من الضروري إنشاء نسق "حداثي – أخلاقي" جديد يكمل النقص في الجانبين، وهو ما يمثل مضمون محاولته.

يطرح الدكتور طه عبد الرحمن مبدأ تعدد الحداثة، الذي يمثل العنصر الأول في مشروعه، كما يلي،

> ما نشاهده في واقعنا هو نقل للحداثة الموجودة في واقع الحداثة الغربية هذا النقل ليس فيه ابتكار ولا جمال.. كيف نتصرف مع هذا الواقع، كيف نصبح لا ناقلين للحداثة بل مبدعين لها؟ في نظري يجب التفريق بين واقع الأشياء وبين روح الأشياء.. ما معنى الروح؟ هي مجموعة القيم ومجموعة المبادئ التي يكون هذا الواقع تجسيداً لها وتطبيقاً لها؛ بمعنى أنه ينبغي أن نبحث عن الحداثة كقيم لا عن الحداثة كواقع، هذا الواقع موجود لا ننكره ونتصل به ونقلده وننقل عنه وما إلى ذلك ولكن ليس هذا الواقع هو الذي سيدخلنا إلى الحداثة؛ فإذا لابد أن نبحث عن هذه المبادئ وهذه القيم التي يعد الواقع تحقيقاً لها[2].

وتأكيدا لهذا التعدد في فهم الحداثة، ينقد الدكتور طه الحضارة الغربية الحديثة، ويسميها حضارة القول على أساس لا أخلاقيتها كما يلي ،

---

[1]- المصدرنفسه.

[2]- حوار قناة الجزيرة، الجزء السادس.

وعلى الجملة فإن ما أنتجته حضارة القول هو مضار ثلاث أصابت الإنسان في كيانه الخلقي: مضرة التضييق التي جعلت الفعل الخلقي فعلا محدودا ومضرة التجميد التي جعلته فعلا مقطوعا ومضرة التنقيص التي جعلته فعلا منبوذا؛ وعلى هذا، يكون "الحد" و"القطع" و"النبذ" هو نصيب الفعل الخلقي من حضارة القول، وفي هذا منتهى ظلم الإنسان متى عرفنا أن الحقيقة الإنسانية لا تتحدد إلا بالأخلاق؛ لذا يتعين العمل على دفع هذا الظلم عن الإنسان حتى تعود إليه هويته [1].

كما يشير إلى النقص في "التنظير" في الفكر الإسلامي الحديث كما يلي،

اعلم أن "اليقظة الدينية" التي دخل فيها العالم الإسلامي في العقدين الأخيرين، أثارت عند الأنصار والخصوم من المواقف المتفاوتة والمتباينة ما قد لا تؤمن عواقبه إن لم يكثر به التلبيس وتقع به الفتنة. واعلم أيضا أن هذه "اليقظة العقدية"، على انتشارها في الآفاق وتأثيرها في النفوس، تفتقر إلى سند فكري محرر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة، فلا نكاد نظفر عند أهلها لا بتأطير منهجي محكم، ولا بتنظير علمي منتج، ولا بتبصير فلسفي مؤسس

في ظل هذا النقد المزدوج يجد الدكتور طه نقطة البدء في إدراك أن للمنطق، بالمعنى الغربي الحديث، حدود، وأن الطريق هو البحث فيما وراء حدود المنطق،

لما تم اختصاصي في المنطقيات والعقليات تبين لي حدود هذه المنطقيات... وأن تكويني الفلسفي يحتم عليّ أن أطلب الحقيقة ولو من وراء الحدود وأن الفلسفة تقتضي سبر الأغوار.. فكل ذلك جعلني أطلب طريقا آخر لتبين ما وراء حدود المنطق، فكنت على يقين على أن لغة هذا المستوى لا يمكن أن تكون لغة العبارة، لأن العبارة هي لغة العقل المحدود الذي ظهرت لي حدوده وقيوده، فلابد أن تكون لغة إشارة، فلابد أن تكون هذه اللغة لغة إشارة وإشارة أصيلة ومجاز بليغ حتى يمكن أن ننفذ إلى ما وراء حدود العقل،.

[1]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ص 79 – 80.

وما هو وراء حدود المنطق هو القيم والأخلاق الدينية، وهذه نجدها في صورتها الأكمل في الدين الإسلامي باعتباره دعوة عالمية . (حوار – قناة الجزيرة – الجزء الرابع). والهدف النهائي هو وضع نظرية أخلاقية إسلامية تفلح في مواجهة لا أخلاقية الحضارة الغربية،

ليس يخفى أننا كنا نسعى منذ صدور كتابنا: العمل الديني وتجديد العقل إلى الإسهام في تجديد الفكر الديني الإسلامي بما يؤهله لمواجهة التحديات الفكرية التي ما فتئت الحضارة الحديثة تتمخض عنها، بل كنا نسعى، على وجه الخصوص، إلى وضع نظرية أخلاقية إسلامية مستمدة من صميم هذا الفكر، نظرية تفلح في التصدي للتحديات الأخلاقية لهذه الحضارة بما لم تفلح به نظائرها من النظريات الأخلاقية غير الإسلامية أو غير الدينية[1].

***منهجه:**

يعتمد الدكتور طه عبد الرحمن بشكل أساسي على المنطق الصوري في معالجة الموضوع، وهذا بطبيعة الحال نتيجة لكونه أحد كبار المناطقة في الفكر العربي المعاصر. لذلك نجد أن معالجته تعتمد أولا، على معالجة مشكلة المصطلحات، ثم على التقسيم المنطقي للموضوع، ثم على الاستدلال المنطقي لإثبات القضايا محل البحث. ولكنه في نفس الوقت، باعتبار تخصصه أيضا، يعلم ما وصل إليه الفكر المعاصر من حدود للمنطق وللرياضيات وفلسفة العلم، كما يعلم ما وصل إليه هذا الفكر من تجاوز لمفهوم الفصل الكامل بين الذات والموضوع، الذي يمثل المسلمة الضمنية الأساسية في المنطق الصوري التقليدي.

لذلك يمكن تقسيم منهجيته إلى، أولا معالجة مشكلة المصطلحات، ثم قضية حدود المعرفة، ثم قضية الفصل بين الذات والموضوع.

[1]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق_ مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية ، سنة 2000، ص 171.

يطرح الدكتور طه عبد الرحمن مشكلة المصطلحات في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة كما يلي،

اننا جرينا على عادتنا في استخدام المفاهيم المتداولة في الممارسة الإسلامية العربية حيث يستخدم غيرنا مفاهيم تحذو حذو المنقول الفلسفي الغربي حذو النعل بالنعل... الأمر الذي أدى إلى قيام ازدواجية في الفكر الإسلامي العربي لم تورث أهله إلى حد الآن إلا الجمود على ما نقلوه، فحرموا أيما حرمان من ممارستهم حقهم في الإبداع الفلسفي المختلف[1].

لذلك يصبح ضروريا الاعتماد على مصطلحات نابعة من ثقافتنا وإنشاء ما يلزم من مصطلحات،

أنا كتبت كتابا اسمه "فقه الفلسفة" والجزء الأول فيه المفهوم الفلسفي، المفاهيم هي المدخل للمعرفة ومدخل إلى ضبط السلوك المعرفي للإنسان فنحن نحتاج حقا إلى إعادة النظر في كل المفاهيم التي نتلقاها، لأننا –كما قلت– نستخدمها بوجوهها الأصلية في حين أن واقعنا لا يطابق هذه الوجوه، فلذلك ينبغي إعادة النظر.

وتطبيقا لذلك يقوم الدكتور طه بنحت المصطلحات باعتبار ذلك أمرا ضروريا لتحقيق مشروعه. فعلى سبيل المثال يطرح مصطلحات "العقل المجرد" و"العقل المسدد" و"العقل المؤيد" للتعبير عن ثلاث درجات أساسية للعقلانية [2].

الفصل بين الذات والموضوع ،يبني الدكتور طه ربطه بين الأخلاق وبين الفكر المجرد على أساس سقوط مفهوم الفصل التام بين الذات والموضوع، وبالتالي يصبح منهجه متضمنا باستمرار نوع من الوصل بينهما. ويثبت هذه القضية كما يلي،

إن الخبر في الدين لا ينفك عن القيمة الأخلاقية... والفصل القاطع بين الخبر والقيمة لا يمكن التسليم به، وذلك لثبوت الحقيقتين الآتيتين:

---

[1]- المصدر نفسه ، ص 30.

[2]- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل ، سنة 1989 ، ص9.

أولاهما، أن الفصل بين الخبر والقيمة في عموم المعرفة، إن لم يكن قد حسم الأمر فيه بالبطلان، فلا أقل من أنه موضع أخذ ورد، وأنصار الرد فيه أكثر من أنصار الأخذ، ذلك أن كثيرا من التفرقات التي كانت مسلمة عند الجمهور قد صار مشكوكا فيها عند فقهاء العلم المعاصرين، نحو "التفرقة بين الواقعة والنظرية" و"التفرقة بين الملاحظة والنظرية" و"التفرقة بين التعريف والنظرية" و"التفرقة بين التحليل والتركيب" و"التفرقة بين الواقعي والمثالي" و"التفرقة بين الواقعي والاعتقادي" و"التفرقة بين الصوري والتجريبي"؛ وقد كانت "التفرقة بين الواقعة والقيمة" أكثرها استقطابا لأنظار الفلاسفة ومثارا لجدل عميق وخصيب بينهم ليس هذا موضع تفصيله[1].

***المنهج العقلي العلمي:**

والنتيجة المباشرة لاعتماد منهج عدم الفصل التام بين الذات والموضوع هي معارضة المنهج العقلي العلمي السائد الذي يعتمد على هذا الفصل، وبالتالي يصبح للبعد الأخلاقي للإنسان مكانا أساسيا في المنهج العقلي العلمي. ويطرح الدكتور طه موقفه هذا كما يلي،

لقد قام النمط المعرفي الغربي الحديث منذ نشأته في مطلع القرن السابع عشر على أصلين اثنين يقضيان بقطع الصلة بصنفين من الاعتبارات التي يأخذ بها كل متدين. أما الأصل الأول، فيمكن أن نصوغه كما يلي: "لا أخلاق في العلم"... وأما الأصل الثاني، فيمكن أن نصوغه كما يلي: "لا غيب في العقل"[2].

ولذلك يصبح بالإمكان الاعتماد على منهج علمي آخر لا يعتمد على هذا الفصل،

تبين أنه يبقى في الإمكان سلوك منهج علمي آخر يولد ضربا من ضروب العقل لا يكون بأوصاف العقل المجرد، أو قل أن ابتكار منهج مغاير للمنهج العقلي العلمي

[1]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق ، مصدر سابق ص 47.
[2]- المصدر نفسه ، ص92.

المتداول في العلوم النظرية السائدة حاليا، منهج لا يقل عقلانية وعلمية عن منهج هذه العلوم، هو حقيقة يجب التسليم بها[1].

***فلسفته:**

ترتكز محاولة الدكتور طه عبد الرحمن لتحقيق هذا المشروع الفلسفي على طرح تصور معين لمفهوم "العقل" و"العقلانية" يؤدي بشكل تلقائي إلى إمكانية تحقيق المشروع. وبناء على هذا المفهوم المركزي يصبح ممكنا نقد الحداثة الغربية، ونقد الفكر الإسلامي القديم والحديث، ونقل (أي ترجمة) الفكر الغربي الحديث بصورة صحيحة، وقراءة (أي فهم) التراث الإسلامي قراءة صحيحة، وأخيرا تقديم التصور الأخلاقي الصحيح اللازم لمعالجة مشكلات الحداثة الغربية وتأسيس الحداثة الإسلامية البديلة.

***مفهومه للعقلانية:**

مفهوم العقلانية عند الدكتور طه يعتمد أولا على رفض اعتبار العقل شيئا مستقلا، باعتبار ذلك مفهوما الفاعلية النظرية المجردة (العقل النظري) وبين الشعور الذاتي الداخلي (القلب)، تطبيقا لعدم الفصل التام بين الذات والموضوع. وثالثا، على تقسيم الفاعلية العقلية إلى ثلاث مستويات أساسية، هي التجريد، والعمل، واليقين الصوفي، ويقابلها ثلاثة مفاهيم للعقل "العقل المجرد"، "العقل المسدد"، "العقل المؤيد".

في هذا الإطار يعارض الدكتور طه النزعة التجزيئية للعقل، بالمفهوم الغربي، ويقرر موقفه كما يلي،

تجزيئيا للإنسان. فالعقل هو فاعلية للإنسان ككل وليس كيانا مستقلا فاعلا. ثم يعتمد ثانيا على الربط بين

فعلى هذا، لا يعدو العقل أن يكون فعلا من الأفعال أو سلوكا من السلوكيات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة

[1]- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل ،سنة 1989، ص21.

للمبصرات، فالبصر ليس جوهرا مستقلا بنفسه، وإنما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية، وهذه الذات هي التي تميز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، ألا وهي "القلب"، فالعقل للقلب كالبصر للعين [1].

ويرتكز الدكتور طه في ذلك على أن المنطق الرياضي (نظرية جودل المشهورة) يثبت وجود حدود للعقل في "قدرة الأنساق في السيطرة على الواقع"، ولذلك،

إذا صح أن الصياغة الصورية للنظريات (أو الصورنة) هي بالذات إضفاء الصيغة العقلانية عليها أو "عقلنتها"، صح معه أيضا أن حدود هذه الصياغة هي حدود العقلنة ذاتها، بمعنى أنه لا يمكن إخضاع الواقع لعقلنة كاملة، ما دام هناك من الحقائق ما لا يمكن تعقيله. ولما كان العقل المجرد هو عين هذا التعقيل، تبين بما لا يدع مجالا للشك قصوره عن درك حقائق علمية ثابتة[2].

والطريق لمعالجة مشكلة حدود العقل المجرد هو عملية إكمال لهذا العقل، وهذا يتم من خلال الربط بين النظر المجرد وبين العمل، والعمل هو على مقتضي الشرع الإلهي،

السبيل هو بالذات الدخول في عملية "إكمال"أو تكميل" للعقل المجرد،... من خلال إقدار المتقرب على الفعل وإقامة نظره المجرد على العمل المشخص... ولا عمل أقرب إلى أن يسانده العقل والنقل من العمل على مقتضى الشرع الإلهي الأسمى. وعلى هذا، فالعمل الشرعي هو أنفع الأعمال في جلاء الحدود وأنجع الوسائل في رفع القيود.

ويصبح العقل المكمل بواسطة العمل هو "العقل المسدد"،

ولما كان العقل المجرد بفضل تنزيله على العمل وتوجيهه على مقتضاه، يأخذ في ترك وصفه العقلاني الأصلي ليتجه إلى الاتصاف بوصف عقلاني أفضل وأعقل، ارتأينا أن نخص هذا العقل الذي يسدده العمل ويجدد لباسه باسم "العقل المسدد"[3].

---

[1]- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل ،سنة 1989، ص 18.

[2]- المصدر نفسه ، ص 43.

[3]- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل ،سنة 1989، ص 53.

وهذا العقل المسدد، من خلال الإخلاص في العمل والمداومة عليه، يصل إلى مرحلة "العقل المؤيد"، كما يلي،

ولما كان العقل المسدد، بفضل تنزيله على التجربة الحية وتأييده بأوصافها، يترك وصفه العقلاني الأصلي ليتخذ وصفا عقلانيا جديدا أعقل منه وأكمل وأفضل، اخترنا أن نطلق على هذا العقل الجديد الذي يؤيده العمل القائم على التجربة اسم "العقل المؤيد".

والعقل المؤيد يعتمد على التوسل بالتجربة الروحية الحية، والتي اشتهرت باسم التصوف،

سنبين في هذا الباب كيف أن العقل المؤيد يتدارك الآفات الخلقية والعلمية التي تقع فيها الممارسة المسددة، وكيف ينبني على طرائق تحقيقية وتوجهات كمالية، وذلك بأن نترصد الممارسة التي اشتهرت في تاريخ الإسلام بالتعويل على التجربة وطلب الكمال في العمل الشرعي، وهي: "التصوف".

وبذلك يختص العقل المجرد بوصف الأشياء، والعقل المسدد بأفعال الأشياء، والعقل المؤيد بهويتها الباطنية،

إذا كان العقل المجرد يطلب أن يعقل من الأشياء أوصافها الظاهرة أو بالاصطلاح "رسومها"، وكان العقل المسدد يقصد أن يعقل من الأشياء أفعالها الخارجية أو "أعمالها"، فإن العقل المؤيد على خلاف منهما يطلب، بالإضافة إلى هذه الرسوم وتلك الأعمال، الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلية للأشياء أو "ذواتها"، والمراد بـ "الذات"، ما به يكون الشيء هو هو، أو قل "هويته"[1].

***الترجمة :**

في ظل هذا التصور للعقلانية، الذي لا يفصل تماما بين الذات والموضوع، تصبح قضية اكتساب الترجمة المعرفة من الفكر الآخر، أي الترجمة، قضية أساسية. ويصبح المطلوب

[1]- المصدر نفسه ، ص121 .

ليس الترجمة الحرفية للنصوص ولا توصيل مضمون النص وإنما النقل الإبداعي بما يتلاءم مع اللغة المنقول إليها، وهو ما يوجزه النص التالي،

يقسم رئيس منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين الترجمة الفلسفية إلى مراتب ثلاث، الترجمة التحصيلية أي الترجمة الحرفية التي تغلبها ألفاظ النص الأصلي على أمرها والترجمة التوصيلية أي التي تفي بغرض الأمانة المضمونية ثم الترجمة التأصيلية أي الترجمة الإبداعية التي تتوخى التصرف في نقل النص الأصلي بما يتلاءم مع عبقرية اللغة المنقول إليها حتى لكأنها تنفي بتأصيليتها عملية النقل فتقع من نفس القارئ العربي موقع الأصل، ذلك أن طه عبد الرحمن الذي يعد الترجمة بمثابة السؤال المصيري للفلسفة العربية ينعي على الترجمة الفلسفية العربية تحصيليتها التي توقعها في الإخلال بمقتضيات المجال التداولي العربي[1] .

***الموقف من الفلسفة الإسلامية:**

على أساس هذه التصورات ينقد طه عبد الرحمن الفكر الإسلامي الحديث كما يلي، يتضح مما ذكرناه أن السلفية أخذت بطريقين في الرجوع إلى النصوص الإسلامية الأصلية: طريق "التسلف النظري" الذي سلكته بالخصوص السلفية الوهابية، وطريق "التسلف النقدي" الذي انتهجته السلفية النهضوية والسلفية الوطنية، وقد نحت في هذين الطريقين منحى العقلانية المجردة وإن تفاوت الطريقان في وجوه الأخذ بهذا المنحى: ففي التسلف النظري، وقع تطبيق مقولات العقل المجرد من غير التفات إلى العمل، أما في التسلف النقدي، فقد وقع تطبيق هذه المقولات المجردة مع مراقبة العمل الشرعي بواسطتها. والتسلف النقدي، وإن بدا أوعى من "النظري" من حيث تبصره بضرورة نقل المعارف والتجارب المكتسبة واشتراطه مصاحبة العمل للنظر، فإنه لا يقل تعلقا بشروط العقلانية المجردة،...

[1]- حوار – قناة الجزيرة – الجزء الخامس

وليس هذا التعلق بالعقلانية المجردة المشعور به والمرتب في التسلف النقدي، وغير المشعور به والعفوي في التسلف النظري إلا أثرا من آثار نفوذ العقلانية الغربية ذات الأصل الديكارتي، وقد اشتدت الدعوة إليها في السلفية بشقيها "النظري" و"النقدي"، وما زالت تزيد في الاشتداد، مع أن هذه العقلانية أخذت في مراجعة أصولها وإعادة رسم حدودها في موطنها الغربي نفسه[1].)

كما ينقد الفكر الإسلامي القديم على أساس هامشية مفهوم الأخلاق فيه، "فالمتكلمون والفلاسفة تذبذبوا بين القول بتبعية الدين للأخلاق والقول باستقلال الأخلاق عن الدين" و"الفقهاء والأصوليون فقد جعلوا رتبة الأخلاق لا تتعدى المصالح الكمالية "،

في حين لو أنهم اتبعوا المنطق السليم في فهم حقيقة الدين، لتبينوا أن الأخلاق أولى برتبة المصالح الضرورية من غيرها؛ فما ينبغي لدين إلهي، ناهيك بالإسلام، أن ينزل إلى الناس، مقدما الاهتمام بشؤون الحياة المادية للإنسان على الاهتمام بكيفيات الارتقاء بحياته الروحية! وهل في المصالح ما يختص بكيفيات هذا الارتقاء غير الأخلاق! ثم هل في شؤون الإنسان ما هو أدل على إنسانيته من شأنه الخلقي! والصواب أن الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين يغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين[2].

ويرى أن أعلى درجات العقلانية، العقل المؤيد، تظهر في التصوف

ومتى نال المتقرب درجة العبدية، حصل له التأييد. وليس أدل على هذا التأييد من كون الامتنان الرباني يخرجه من وصف الافتقار إلى وصف الغنى، ومن وصف الاضطرار إلى وصف الاقتدار؛ والغنى صفة الخالق، والاقتدار صفة الفاعل، ومازال الحق يغطي العبد بالأوصاف الخالقية والأوصاف الفاعلية ما بقي هو على حال الافتقار والاضطرار، حتى يصير بين يديه متملكا بخالقيته ومتصرفا بفاعليته... إن

[1]- العمل الديني وتجديد العقل ،سنة 1989، ص 103/102.
[2]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق ، مصدر سابق ص 51.

العقل المؤيد لا تظهر كمالاته في الممارسة العقلانية الإسلامية بقدر ما تظهر في الممارسة الصوفية[1].

***نقد الحداثة:**

وتأسيسا على مذهبة الأخلاقي ينقد الدكتور طه الحداثة الغربية وعقلانيتها العلمية – التقنية مطالبا بظهور مبدأ أخلاقي جديد يستبدل مفهوم السيادة على الطبيعة بمفهوم "المسودية لسيد الكون"،

خلاصة القول في هذا المقام أن المراتب الثلاث لعقلانية النظام العلمي – التقني، وهي النظم والتنظيم والانتظام، تدعو إلى مبادئ سلوكية تضر بالأخلاق الدينية ضررا يتزايد بحسب مراتب هذه العقلانية، فمرتبة النظم تستبعد هذه الأخلاق، ومرتبة التنظيم تستحوذ عليها، ومرتبة الانتظام تصطنع بديلا لها.

بيد أن الإضرار بالأخلاق الدينية – إن إقصاء أو استيلاء أو استبدالا – ما لبث أن انعكست آثاره السلبية على النظام العلمي – التقني للعالم، ذلك أن هذا النظام لم يبلغ مراده من وراء قطع صلته بهذه الأخلاق، ألا وهو تحصيل كمال السيادات الثلاث: التنبؤ والتحكم والتصرف! بل إنه صار لا يقدر على أن يمنع نفسه من الانجرار التدريجي إلى مسار تحفه الأخطار والأهوال من كل جانب، الأمر الذي دعا بعض الفلاسفة الأخلاقيين إلى التفكير في وسائل تصحيح هذا المسار الذي يفضي بالإنسانية إلى المفاسد، بل يلقي بها إلى المهالك، إن عاجلا أو آجلا، وكان ثمرة هذا التفكير ظهور بعض النظريات الأخلاقية الجديدة.

والحل يكمن في إنشاء نظرية أخلاقية ترتكز على الدين ،وهكذا يتضح أن الأخلاقيات التي تستحق أن تناظر النظام العلمي – التقني وتقدر على أن تمحو الآثار السيئة لتحولات هذا النظام المتوالية والمتسارعة، ليست هي النظريات التي تعتمد التعقل والتنكر مثل نظرية المسؤولية ونظرية التواصل ونظرية الضعف – لخروجها جميعا عن شرط التناسب – وإنما

[1]- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق ، ص 146

هي نظرية تستبدل مكان صفة التعقل مبدأ "التخلق" الجالب للحكمة المؤيدة، وتستبدل مكان صفة التنكر مبدأ "التعرف" الجالب للبصيرة المسددة، وبما أن الحكمة المؤيدة لا تحصل إلا بترك العمل بمبدأ السيادة على الكون وبالإقرار بهذه السيادة لسيد الكون الحق، وأن البصيرة المسددة لا تنال إلا بالخروج عن الشعور بحال السيادة والدخول في الشعور بحال المسودية لسيد الكون أو قل حال العبودية له، فقد جاز تسمية هذه النظرية المبنية على التخلق المفضي إلى الحكمة المؤيدة وعلى التعرف المؤدي إلى البصيرة المسددة باسم "نظرية التعبد"؛ فالتعبد إذن عبارة عن الجمع بين التخلق الحكيم والتعرف البصير[1]

***مستقبل الفلسفة العربية:**

تأسيسا على هذا الموقف الفلسفي يرى طه عبد الرحمن، كما أوضحنا أعلاه، أنه لا يجب نقل واقع الحداثة الغربية وإنما إبداع حداثة عربية، كما أنه على مستوى التقدم المجتمعي فيرى ضرورة سلوك طريق مختلف عن الطريق الصناعي – التقني،

لست أرى رأي من يقول بأن مآل التجديد الإسلامي رهين بإنشاء المؤسسات الصناعية والمراكز التقنية ووضع البرامج التحديثية وتجنيد الطاقات المادية؛ قد يصح هذا لو كان الغرض من التجديد أن نجعل المجتمع المسلم نسخة مطابقة للمجتمع الغربي، وإن كان هذا الرأي في التجديد هو الذي تميل إليه، عن غير وعي أو عن وعي باطل، أغلب الزعامات والرئاسات الإسلامية؛ فلو أنها نظرت في الأمر لتبينت أن هذا المسلك في التحديث لن يؤدي إلا إلى مزيد من التبعية للغرب وإلى مزيد من التقهقر، فضلا عن تعطيل الموروث وتجميد المقدور...

[1]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 134/133.

ومتى صح أن سلوك نفس الطريق التحديثي الذي سلكه الغرب لا يجر علينا إلا "المراقبة" أو "التراجع"، صح معه أيضا أننا نحتاج إلى نهج سبيل في التحديث لا يدرون كيف يلحظون مسيرتنا من جهته ولا كيف يطوون علمنا من جانبه[1].

***أهم أعماله:**

- اللغة والفلسفة. رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود (بالفرنسية)، 1979
- رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه (بالفرنسية)، 1985
- المنطق والنحو الصوري، 1985
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، 1987
- العمل الديني وتجديد العقل، 1989
- تجديد المنهج في تقويم التراث، 1994
- فقه الفلسفة1– الفلسفة والترجمة، 1995
- اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، 1998
- فقه الفلسفة 2– القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، 1999
- سؤال الأخلاق – مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، 2000
- حوارات من أجل المستقبل، 2000
- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، 2002
- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، 2005
- روح الحداثة – المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، 2006
- الحداثة والمقاومة، 2007

[1]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 196/195.

المبحث الثاني : من الحداثة الغربية إلى الحداثة الأسلامية وأهم مبادئها

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

في البداية يجب إعطاء تعريف عام لمفهوم الحداثة ، وهذا ليس بغرض تحديده ، ورغم صعوبة ذلك لكثرة المظاهر والتجليات التي تقدم فيها الحداثة ، ووجب ضبط لفظها من leأجل إزالة الغموض ، وعليه يجب إعطاء بعض التحديدات اللفظية ، نجد في قاموس robert dictionnaire historique de la langue direction de Alain Rey sous la française "حديث" ، وهذا اللفظ Moderne لفظة حداثة في إطار حديثه عن لفظ 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 في علاقته بالقديم ، وهنا ظهر الصراع بين القدماء والمحدثين في مجال الأدب وتظهر أيضا العبارات ذات العلاقة مثل :" العصور الحديثة " و" الأزمة الحديثة " [2].

[1]- عبد الرحمن اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي، مركز انماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، سنة2004، ص27.

[2] -Le robert dictionnaire historique de la langue française sous la direction de Alain Rey, tomme 3, Ed Daniel Morvan, 2005, p677 /678.

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 الأزمة التي عرفتها عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن عشرين "[1].

استعمل لفظة حداثة في الفكر الغربي لأول مرة من طرف "بالزاك" سنة 1828 ، ليدل بها على كل حديث في الآداب والفنون ، بعدها أعطانا "بودلير" المعنى االفني والجمالي لمفهوم الحداثة من خلال مقالة له بعنوان – رسام الحياة الحديثة – ، بالإضافة إلى "والتر بنجمان " ، وبعد هذا ظهرت لفظة الحداثية 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 أنتهت توا ، " كاستعمال مصطلحات مثل الحداثة الأولية ، والحداثة البدائية ، والحداثة الجديدة ، وما بعد الحداثة ، وتستعمله كذلكلإيجاز نشاط الإنسان في ظروف معينة ، وما يتمخض عنه من وجهات نظر "[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 يشك في حضارته بأكملها ويرفض حتى أرسخ معتقداته [4]، أما فرانك كيرمود فيقول أنه ينبغي تسجيل تاريخ كلمة حديث ،

[1]- عبد الرحمن اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي ، مرجع سابق، ص29.
[2]- برادبري مالكم وجيمس ماكفارلن، الحداثة، ترجمة مؤيد حسن، دار الأمون، بغداد سنة1998، ص23/22.
[3]- مرجع سابق، الصفحة 24.
[4]- محمد غرام، الحداثة الشعرية، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق الطبعة الأولى ، سنة1995، ص19.

وقصده بهذه المقولة أن كلمة "حديث" تعني في مضمونها وجود علاقة تربط بينها وبين الماضي ..وأنها تحتاج إلى نقد واعادة نظر جذرية وحقيقية [1].

إن الحداثة تحتوي على تناقضاتها الداخلية الخاصة بها ، وبأن أنماط الفكر الذي ينتمي إلى الحداثة قد تتحول إلى سلفية جامدة ويصيبها التقادم ، وبأن 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 مانعرفه عن هذا التاريخ هو أن مصطلح الحداثة كان بناء قامت أركانه بعد الوقوع الحدث نفسه ، وكان أول من استخدام له في اللغة الإنجليزية قد ورد في كتاب عنوانه لمؤلفه " جريفر ورايدنج" نشر عام 1927 ، وكانت الحداثة فيه عبارة عن إشارة إلى نظرة موضوعية محايدة إلى الفن كتعبير أو كأسلوب في استخدام اللغة " ، والحداثة في الفكر الغربي " ظاهرة انتهت مع نهاية القرن التاسع عشر بوصفها مرحلة تاريخية قامت في أعقاب عصر الأنوار (القرن الثامن عشر) "[2] ، فهم يرون في الحداثة مشروع ناقص غير مكتمل ، وجب تجاوزه إلى ما بعده ، فالحداثة هي كل ما هو وليد اللحظة من الأفكار والتصورات وهذا راجع لتغير الأزمنة وصيرورتها ، إذ أن ماهو حديث الآن قد يصبح قديما فيما بعد " فالحداثة عملية تطور مفتوحة أبدا ، وهي محددة بالشروط الثقافية والاجتماعية القائمة في صيرورتها التاريخية "[3] ، كما تعتبر " أداة للإبداع الخلاق والرؤى المبتكرة ولاشأن 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"[4] .

[1]-بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع اللغوي، الطبعة الاولى، سنة 1995، ص9.

[2]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق ، ص16.

[3]- سامي سويدان، جسور الحداثة المعلقة، دار الآداب، بيروت الطبعة الأولى سنة1997، ص9.

[4]- بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق ص22.

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 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 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 عشرفي فرنسا فقد سمي بعصر الأنوار ، غير أنه لم يبرز فيها فلاسفة قدموا منهجا فلسفيا متكاملا ،" وقد اتسم هذ القرن على مستوى النظر بالأنوار ، كما اتسم على مستوى العمل بالثروة ، ومن ثم كان هذا القرن قرن (اليوتوبيا) لا الواقعية ، أو القرن (مثال الإنسان) ،لا الإنسان ذاته، وقرن(دغدغة الطبيعة وعبادتها) ، لا قرن تملك

[1]- كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت العدد82، سنة1984 ص30.
[2]- ألكسندر كويري، ثلاثة دروس في ديكارت، ترجمة يوسف كرم، الطبعة الاميرية، القاهرة سنة 1937، ص18/17.

الطبيعة وقهرها ، وقرن(غرور الأنا) وكبريائها وحبها 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 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 لأنها لاتريد غير ذاته ..إن الإستقلالية الذاتية للإرادة عند كانط ، التي هي حلقى 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 ماقبل أخيرة من هذه السيرورة ، فمع نظرية إرادة القوة عند نيتشه يظهر بوضوح وجه آخر للإرادة التي يبدو في

[1]-Nietzsche Friedrich, La Volanté De Puissance, Vol2, Tra Geneviève Bainquise, Gallimard Paris, 1997, P289.

[2]- إيمانويل كانط ، الإجابة عن سؤال ماهو التنوير ؟، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مجلة اوراق فلسفية العدد6، القاهرة سنة 2002، ص82.

الظاهر إنها تريد شيئا آخر غير ذاتها اي قدرة.. 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 0محاولة هيغل التحرر من خلال العقل جعله يقع في نفس الوقت في الرضوخ إليه وانصياع له ، ومن هنا نكتشف أنا هذا القرن في أوروبا 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 إختراق كل ما هو تقليدي قديم والبحث عن كل جديد عقلاني ، فهذا الوعي يقوم 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

[1] - Luc Ferry, la déconstruction heideggérienne de la modernité politique, tome 4, Calmann-Lévy, paris, p 402/403.
[2]- Nietzsche Friedrich, La Volante De Puissance, Vol2, P295.

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 ينتقل من الوقائع إلى الأفكار إلى اكتشاف نظام العالم المخلوق من طرف الله 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 النضج مع كانط ، الذي وصفها أساسا في فكر الأنوار ، ورأى أن التنوير هو التحرر من أي وصاية كانت ، والعمل 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

[1]- آلان تورين، نقد الحداثة، مرجع سابق ، ص66.

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 ، فيجعل من الحداثة مسألة فلسفية ، بل جعلها أولوية في مشروعه الفكري ، وأطلق عليها " الأزمنة لحديثة " والتي يقصد بها المرحلة الزمنية التي سبقت الحداثة حيث تم خلالها تحقيق مكتسبات كبيرة : وهي اكتشاف العالم الجديد ثم عصر النهضة وبعدها الإصلاح الديني ، تعتمد فلسفة هيغل على تحقيق وعي الحداثة بذاتها وكذلك بزمنها ، كما يجب للحداثة " أن تؤسس ذاتها لوسائلها الخاصة ، وتستغني عن النماذج والإيحاءات الغريبة عنها "[2] .

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 "[3] .

يرى هيغل أن الحداثة تقوم على مبدأ الذات ، وحرية الذات هو أهم ما يقوم عليه العالم الحديث ، ومن خلال هذا المبدأ 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[4] .

وعليه يقوم هابرماس بمحاولة ضبط مميزات للذاتية حصرها فيما يلي :

---

[1]- محمد سبيلا وعبد السلام عبد العالي، الحداثة وانتقاداتها نصوص مختارة : (نص فلسفة كانط مرآة الحداثة لهبرماس)، دار توبقال للنشر، المغرب الطبعة الأولى سنة 2006، ص44.

[2]- يورقن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق سنة 1995، ص18 .

[3]- يورقن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة جورج تامر، دار النهار، بيروت سنة2002 ، ص18.

[4]- يورقن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مرجع سابق ص31.

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

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

3-استقلال العمل ، وهو من خصائص الأزمنة الحديثة 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 التريخية المفتاحية التي فرضت مبدا الذاتية هذا هي الإصلاح والأنوار والثورة الفرنسية .

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 ومصيرها تستطيع أن تستوعب ماضيها وتفهم حاضرها وتشيد مستقبلها ، فهذه الحداثة التي تعتمد على فكر الأنوار الذي يسعى لحمل العالم نحو رقي فكري وحضاري ، ويعتبر الحرية طريق نحو استعمال العقل والرجوع إليه ضد الأفكار المسبقة فهيغل يرى" وجوب إدراك الإرادة أن الخير موجود ، وأن الحرية هي أيضا موجودة موضوعيا في العالم ، وان العمل له معنى يجب أن تسلم الإرادة الفارغة والخير الصوري بأنها قد تحققت في الواقع وانها قد تحققت على وجه أكمل أو أقل لايهم ، إنما هي قد تحققت في العالم "[1] .

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

[1]- Weil Eric , Hegel Et L'etat, Paris , Vrin ,1950 ,P41.

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 بإرادة 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] .

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 .

[1]- محمد سبيلا وعبد السلام عبد العالي، الحداثة وانتقاداتها نصوص مختارة : (نص مفهوم الحداثة عند هيجل لهبرماس)، مرجع سابق ص47.

تأسيس حداثة إسلامية وأهم مبادئها

يعتبر القرن التاسع عشر المرحلة التاريخية التي عرفت ما يمكن تسميته ب 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 مصر ثم إلى العالم العربي والإسلامي ، 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 ادى 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 والوحي 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 وتداولها جميع المفكرين والمؤرخين ، فالتشكيك في كيفية وطريقة ميلادها وحتى في شرعيتها من الناحية التاريخية لكن 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

[1]- يوسف بن عدي، قراءة في التجارب الفكرية العربية المعاصرة، مرجع سابق ص175.
[2]- قاسم شعيب ن فتنة الحداثة' مرجع سابق ص93.

هنا وجهت لها تهم عديدة كونها دخيلة على هذه المجتمعات واستوردت من طرف البعض من القراءات والخطابات العربية والإسلامية .

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 ، يدعوا 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 عبدالرحمن 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"[1] ، ويضيف في ضبط هذا المفهوم فيقول " أن الحداثة جملة التحولات العميقة التي طرأت على المجتمع الغربي منذ خمسة قرون ، ولكن السمة المميزة لهذه التحولات هي أنها تحولات إنمائية تراكمية بحيث نقلت المجتمع الغربي من طور حضاري إلى طور يعلوه تقدما ، وهذه سمة أساسية " .

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

[1]- طه عبد الرحمن، الحوارأفقا للفكر، مصدر سابق ص96.

الحداثة يخرجون عن المباديء الكبرى التي أسست عليها الحداثة نفسها وفقد قامت الحداثة على إنكار القيم المتعالية [1] .

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 التي 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 بل وصل تعلقهم بالحداثة الغربية وإيمانهم بها إلى حد أنهم قد توهموا بها واعتقدوا أنها السبيل لبلوغ التطور المنشود ، لقد توهموا انها واقع لا يزول وحتمية لا تحول ، وأنها نافعة لا ضرر فيها ، وكاملة لا نقص فيها "[2].

يخالف طه عبدالرحمن 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 تستعيد

[1]- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الإختلاف الفكري ، مصدر سابق ص76.
[2]- طه عبد الرحمن ، روح الحداثة ، مصدر سابق ص15.

قدرتنا الإبداعية من أسلافنا كما استعادوها هم من اليونان واللاتين ، حتى نكون حداثيين "[1]

.

لقد انتقد طه عبدالرحمن 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 غير أن يجد غضاضة في ذلك "[2] ، يرى طه عبدالرحمن 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 يقلدون مفكري الحداثة رأسا.. وتليهم طبقة الأتباع أنفسهم .. ثم طبقة ثالثة تتألف من تلامذة هؤلاء الأتباع أنفسهم .. متوهمون أن ما يلقنه هؤلاء لهم من افكار منقولة إنما هي من بنات عقولهم وإبداع قرائحهم " .

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

[1]- طه عبد الرحمن ، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق ص106.

[2]- طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة 2 : القول الفلسفي- كتاب المفهوم والتأثيل-، المركز الثقافي العربي ، المغرب الطبعة الأولى سنة 1999، ص12.

، فروح الحداثة هي المبادئ والقيم التي تجعل منها أمرا مشخصا غير مجرد قائما في الوجدان ، وتكون تطبيقاتها عبارة عن تحقق هذا الوجدان في الخارج"[1] ، فروح الحداثة تكونت وتأسست نتيجة تجارب دامت عصور طويلة ومن حضارات مختلفة وثقافات متنوعة ساهمت كلها في خلق تطور حضاري نشهد آثاره الآن ، لعل ظهورها كان يختلف من حضارة لأخرى وفي أزمنة مختلفة وبأشكال متنوعة تتميز كل واحدة عن غيرها " فالحداثة الغربية إنما هي تطبيق لهذه الروح ، وهذا التطبيق واكبته مسلمات حددتها الظروف التاريخية التي كان يعيشها المجتمع الغربي "[2] .

إن أهم ما يؤكد عليه طه عبدالرحمن 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 "[3]، وعليه يتوجب العمل على الخلق والإبداع وصنع ظروف للتجديد في القيم والمفاهيم والأفكار والمناهج ....إلخ ، إذ هو الحلل 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 "[4] .

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 عبدالرحمن أن عملية النقد التي يقوم بها المسلمون الآن هي

[1]- طه عبد الرحمن ، الحوار أفقا للفكر مصدر سابق، ص144.
[2]- المرجع نفسه، ص144.
[3]- طه عبد الرحمن ، بؤس الدهرانية، مصدر سابق ص 155.
[4]- يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، مرجع سابق ص125.

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.."[1] .

من أجل الخروج من هذا المأزق حسب طه عبدالرحمن 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 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.."[2] .

فالحداثة الغربية حسب طه عبدالرحمن 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 .

[1]- طه عبد الرحمن ، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق ص 75.
[2]- طه عبد الرحمن ، روح الحداثة مصدر سابق ص 99.

غير أن هذا الطرح يغفل شيء مهم جدا حول العقل ، فهو يمكنه أن يعقل ويدرك 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 وإدراكها 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 الموجهة التي ورثوها عن الغير ، فقوت عليهم تمسكهم هذا خصوصية المعرفة بالتراث الإسلامي"[1] ، أما عن مسألة 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 والجانب 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 الغستقلال وجهة لنا والإبداع منهج ينير دربنا ، وعليه جعل طه عبدالرحمن لمبدأ الرشد ركنيين أساسيين 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] ، ويؤكد طه عبدالرحمن أنه من أجل تحقق الإستقلال " على المرء واجب التخلص من الوصاية بما يمكنه من تحقيق خصوصيته ، مجددا بذلك أسباب الإتصال بالآخر وهو بهذا يضاد الإتصال المنقول "[3]، فالإستقلال 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 " .

---

[1]- طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق ص 26.
[2]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة ، مصدر سابق ص 37.
[3]- نفس المصدر ، ص143.

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 أفكاره وأقواله وأفعاله ، وكذا أن يؤسس هذه الأفكار على قيم جديدة يبدعها من عنده أو على قيم سابقة يعيد ابداعها حتى كأنها قيم غير مسبوقة "، يوضح طه عبدالرحمن 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 " ، 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 "[1] .

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 :

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

[1]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة ، مصدر سابق ص 144.

بعض الموروثات التي عطلت عملية الإبداع ، فطه يؤكد على" أن يحفظ الإسلام صلته بما ثبت نفعه في تراث الأمة "[1] .

المسلمة الثانية : إن الإبداع يصنع ما يلبي حاجاته ، لكن طه عبدالرحمن 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 ما هو 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 وجب الذات فطه عبدالرحمن ينبه إلى " أن معرفة الروحيات هي معرفة نابعة من تجربة وجدانية حية ، بينما هؤلاء لايؤمنون بوجود مثل هذا الدين ، فكل الأديان عندهم سواء في اللاعقلانية بل سواء في البطلان ".

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 التقيد لا الإطلاق ، فالحرية هي المظهر الذي يتجلى به مبدأ الرشد في الحداثة الغربية ، كما يتجلى فيها بمظهر الإبداع "[2]، كما يرى طه عبدالرحمن أن تأسس التطبيق

[1]- نفس المصدر ، ص 175.
[2]- طه عبد الرحمن، أفقا للفكر، المصدر السابق ص 147.

الإسلامي بالطريقة الصائبة لابد له من تأسيس مظاهر تطبيق مبدأ الرشد ، حيث يعتبر طه عبدالرحمن الفعل الترجمي من أكثر الأمور تأثيرا على التطبيقات الصحيحة للإبداع الحقيقي ،فبعد أن قام طه عبدالرحمن بنشر عمله حول إبن رشد ومدرسته ، يبين في هذا العمل عجز ابن رشد عن رفع الغموض حول أرسطو ، وهذا يرجع حسبه إلى نقص الترجمة الصحيحة التي اعتمد عليها ابن رشد ،يقول طه عبدالرحمن :" أريد أن أنظر هل ابن رشد يستحق كل هذه الضجة ، وحسبي أنه مقلد لا يمكن أن يعول عليه من يطمح إلى تجديد الفكر الفلسفي الإسلامي العربي "[1]، 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"[2]، فالترجمة تضحى هي النظر في المعنى العميق ، ونصبح غير مربوطين بالإلتزام بالألفاظ والتراكيب النحوية إلا في حالة ضرورة الدلالة ، وبهذا يكون طه عبدالرحمن قد أسقط عن ابن رشد تلك القداسة التي أحاطت بفكره ويعتبر هذا الأخير مجرد تقليد لأرسطو فقط ، فنلاحظ من خلال كتابات طه عبدالرحمن 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 تحرج 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

[1]- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق ص 97.
[2]- عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد الجابري: صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، الشبكة العربية، بيروت الطبعة الأولى سنة 2014، ص131.

الجهد أضعاف ما يبذله غيره لكي يخرج نصه من هذه لبمنزلة 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 عبدالرحمن سؤال مهم ليبرر سبب اهتمامه بالترجمة" لماذا الترجمة " ؟

– لأنه بسببها اقترنت الفلسفة بالفكر العربي قديما وحديثا .

– وبسببها انحرفت الفلسفة واعوجت .

– وبسببها ماتت وتموت بين أيدينا "[2] ،

بالإضافة لهذا يؤكد طه عبدالرحمن 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"[3] ، يحدد طه عبدالرحمن 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 عبدالرحمن أن تجربة الترجمة العربية تقوم على مسلمات أهمها :

[1]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق ، ص148.
[2]- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة الجزء الثاني: القول الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت الطبعة الأولى صنة 1999، ص 19.
[3]- نفس المصدر ص 48.

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 القوة ، 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 يتعارض مع قيمنا أو لا .

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 عل " 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 عبدالرحمن يرفض هذا الطرح على أساس ما يلي :

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

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

[1]- طه عبد الرحمن ، فقه الفسلفة الجزء الأول: الفلسفة والترجمة ، المركز الثقافي العربي، بيروت الطبعة الثالثة ، سنة 2008، ص 102/101.

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 "[1] .

المسلمة الثالثة : وتقوم على ترجمة واحدة لمترجم واحد ، ومعناها أنه ليس ضروري أن تتكرر ترجمات عدة للكتاب نفسه ، غير أن طه عبدالرحمن يتحفظ على هذه المسلمة ويرى ضرورة أن تتكرر الترجمات وتتنوع ، فالإختلاف الترجمات حسب الفئات المتلقية ، والرجمات تختلف باختلاف مستويات المتلقي ، فتأتي الترجمة مختلفة عن الأولى " فمواقف المترجم الواحد من الوصاية التيس يمارسها النص الأصلي الواحد تختلف باختلاف المقام ، فقد ينصاع لهذه الوصاية لأنها تخدم غرضه في التعريف بخصوصية الأصل "[2] .

بالإضافة إلى هذا يبين طه عبدالرحمن 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 تخض مختلف انجازات العصر على جميع المستويات والمجالات ، وهذا لاعتبار طه القراءة الحداثة قراءة مقلدة " ويجب أن تكون القراءة انتقادية لا اعتقادية ،فقد وجدت بين أظهرنا محاولات لقراءة بعض الآيات القرآنية على هذا المقتضى الإنتقادي " .

يؤكد طه عبدالرحمن على أن مثل هذه القراءات تفتقد الخصوصية وتنتفي الإبداعية ، وكل ما يفعله هؤلاء هو مجرد اتباع خطى الأوروبيين في محاولة تطبيق القراؤة الحداثية كما فعلوا هو على كتابهم المقدس ، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على ضعف مفكرينا وغياب

[1]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق ص 152.
[2]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق ص 153.

قدرتهم على نقد نصوصهم الخاصة بهم ، فحسب طه عبدالرحمن هناك ضرورة ملحة لقراءة مبدعة تكون قراءة ثانية بعد القراءة النبوية التي كانت بمثابة الفعل الحداثي الإسلامي الأول " فهذه القراءة الثانية لابد أن تكون قادرة على توريث الطاقة الإبداعية في هذا العصر كما اورثتها القراءة المحمدية في عصرها "[1] .

أما ثالث مبدأ عند طه عبدالرحمن 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 والإقتصادية لكن هناك مجالات أخرى لم تخترقها ولم تستطع الولوج لها وهي المجال السياسي والمجال الإجتماعي " فانصب الهم العربي– حسب العودات – على التحديث دون الحداثة ، فتوجهوا 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 عبدالرحمن بعملية توسع من خلال مفهوم المواطنة فيعوضه بمفهوم المؤخاة الذي يرى فيه " الإرتقاء بالمواطنة من رتبة المواجدة في الوطن الواحد إلى رتبة المشاركة 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 تأديت الواجبات ، أما المؤخاة فهو يحمل جانب روحي وقيمي فقط .

[1]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق ص 193.
[2]- حسين العودات، النهضة والحداثة ، 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 عبدالرحمن بواجب التضامن ، إذ يرى أن التضامن يجب أن يشمل جميع الكائنات وهذا ما لا نجده في الحداثة الغربية ، فالتضامن يختلف في تصور طه عبدالرحمن 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 و الموجودات ،" 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 عبدالرحمن يعتبر الأسرة منشأ العلاقة الاخلاقية بين الناس .

وعليه نجد طه عبدالرحمن سعى جاهدا لتأسيس حداثة إسلامية تقوم على أساس قيم ومبادىء أخلاقية خلافا لما قامت عليه الحداثة الغربية من تحيد للقم وعدم الإعتراف بها ، فرؤية طه عبدالرحمن تصبو إلى إحداث وعي جديد يحمل الإحترام للآخر ولكل فكرمخالف ،ويرفض أية وصاية فكرية وثقافية عليه ، ومحاولة الخروج من التقليد والتبعية إلى التجديد والإبداع ، وهذا الأخير يكون هو أساس الحداثة الإسلامية التي يسعى طه عبدالرحمن 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 مهمتي إنتاج وإعادة إنتاج ليتوافق مع مجالنا التداولي ، أما ثانيها قبول أي نص أوفكرة 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 ص237.

الفصل الثالث

الأنا والآخر بين جدلية التقوقع والإنفتاح

المبحث الأول : مفهوم الأنا والآخر(كرنولوجيا التطور)

المبحث الثاني : تصور طه عبدالرحمان لجدلية التقوقع والانفتاح

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 ، ويعرفها 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 .

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] ".

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[3] ".

1- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 824.
2- نفس المرجع ، ص21.
3- Grand la rousse, librairie la rousse, 3eme tome, p470.

أما مفهوم الآخرفي الفكر العربي فقد ورد الآخر في معجم العين على نحو :" هذا آخر ، وهذه أخرى ...والآخر : الغائب .. وأما آخر فجماعة أخرى[1] " ، أما في الصحاح فقد جاء :" الآخر بالفتح : أحد الشيئين ، وهو اسم على افعل ، والأنثى أخرى ...وآخر : جمع أخرى ، وأخرى تأنيث أخر ، وهو غير مصروف ، قال الله تعالى : فَعِدة من أيام أخر[2] " ، وجاء في كتاب الصحاح أن الآخر يؤنث ويجمع بغير من وبغير الألف واللام وبغيرالإضافة ، تقول : مررت برجل آخر ، وبرجال أخر وآخرين ن وبامرأة أخرى وبنسوة أخر ، فلما جاء معدولا وهو صفة منع الصرف وهو مع ذلك جمع[3] "، أما في تاج العروس فقد ورد : " الآخر : بمعنى غير ، كقولك : رجل آخر وثوب آخر ، وأصله افعل من تأخر ، فمعناه أشد تأخرا ، ثم صار بمعنى المغاير[4] .." .

يشير مفهوم الآخر أو الأخرية في تصور علم النفس[5] إلى 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 ، 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 ىخر كمسلم وغير مسلم ، أو إجتماعيا كالسيد والعبد ، كما أن " عملية اكتشاف الآخر لاتتم بمعزل عن الأنا والذات ، فأينما وجد الآخر فالأنا بشكل بديهي تتكون مقابلا لهذا الآخر[6] " .

1- كتاب العين ، ج 2 ص 302 / 303 .
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، ص577.
4- تاج العروس: ج10 ص 32و33.
5- علام عمرو عبد العلي ، الأنا والآخر، الشخصية العربية والشخصية الإسرائلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر، مرجع سابق ،ص12.
6- الطاهر لبيب ، صورة الآخرالعربي ناظرا ومنظورا إليه، مرجع سابق، ص22.

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

وفي محاورة السفطائي يسعى أفلاطون للبحث عن الآخر " في إطار المقارنة بين الفيلسوف والسفطائي 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 [2]" ،في هذه المحاورة يبين أفلاطون في حوار بين سقراط الغريب كيف يكون اسلوب التواصل بين الشخص و الآخرين فيقول : " الحوار العنيف ، ذلك الذي كون مناقشة حول الإتفاقات فقط، ويستمر دون هدف ، وبدون قواعد فنية ، فإنه يكون مميزا

1- أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيدن القاهرة ، سنة 1960، ص 25.
[2]- عمر بوجليدة، الحداثة وإستبعاد الآخر: دراسة اكيولوجية في جدل العقلانية والجنون، ابن نديم للنشر، بيروت والتوزيع، الجزائر ودار الروافد الثقافية، الطبعة الأولى، سنة 2013 ، ص40.

بالقوة العقلية ليكن نوعا متباينا[1] " ، ونجد أن أفلاطون يطرح فكرة الصداقة مرتبطة بالمعرفة وحاجة 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 ما يحلو لك ، وعنما تعرف ستفعل ماهو خير ومفيد للجميع وعندها سيحبك الكل"، 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[2] " .

ب . 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 استبعاده إذا وقع أسيرا ، وهكذا فقد تم احتقار الآخر ، وتم الحط من شأنه إلى درجة أنه اعتبر كلامه لغوا[3] ، 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[4] .

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 .

---

[1]- أفلاطون، المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت سنة 1994 ، ص 219.
[2]- نفس المرجع ، ص12.
[3]- فيلهو هارلي وآخرون، صورة الآخر العربي ناظرا ومنظور إليه، مرجع سابق، ص52.
[4]- م. روزنتال، م. ويودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم ، دار الطليعة ، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة 1983، ص 216.

وعليه يؤكد أرسطو أن نجاح فكرة الصداقة مع الآخر تحتاج روح تحمل الخير في داخلها ، أما الذات التي تحمل بداخلها 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 .

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 للآخر 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

[1]- التوراة ، سفر أشعياء، الإصحاح 49.

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

وقد 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 سلبيا[3] ، فالإيمان في المسيحية مرتبط ارتباطا وثيقا بعلاقة المؤمن مع الآخر ، بل لعله اساس الإيمان عند المسيح الذي يعتبر سلوكه مع الآخر ثورة في العلاقات الإنسانية ، فإن وجدت في العهد القديم وصية " محبة القريب " ، فإن هذه

[1]- رقية العلواني وآخرون، مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية ، دار الفكر، دمشق ، الطبعة الأولى، سنة 2008 ، ص61.
[2]- نفس المرجع، ص 66.
[3]- رقية العلواني وآخرون ، مفهوم الآخر في المسيحية واليهودية ، مرجع سابق ، ص 102.

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[1] .

لقد وضع السيد المسيح أطر للعلاقة مع الآخر من خلال فعل المحبة وذلك بتحديده هوية الآخر وضبط معنى القريب ن فيقول : لكني أقول لكم أيها السامعون : أحبوا أعداءكم ، أحسنوا إلى مبغضيكم ، باركوا لاعنيكم ، وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم . من ضربك على خدك فاعرض له الآخر أيضا ، ومن أحد رداءك فلا تمنعه ثوبك أيضا . وكل من سألك فأعطه ، ومن أحد الذي لك فلا تطالبه[2] "، ونجد في موضع آخرى قول : " لأنكم جميعا أبناء الله بالأيمان بالمسيح يسوع . لأن كلكم الذيم اعتمدهم بالمسيح قد لبستم المسيح . ليس اليهودي ولا يوناني . ليس عبد ولا حر . ليس ذكر ولا أنثي ، لأنكم جميعا واحد في المسيح يسوع[3] "، فالمحبة في المسيحية هي أساس العلاقة بين البشر ، وهي من تجعل الناس يتعايشون في ظل الحياة تملأها المساواة .

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 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

[1]- المرجع نفسه ، ص 85.
[2]- الإنجيل، لوقا 6 : 30/27.
[3]- الإنجيل ، غلاطية 3 : 28/26.

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 و التقدير لديانتهم ن ومعتقدهم ، وثقافتهم ومعارفهم ، ونظرة تحمل الاحتقارلسلوكهم ، وتعاليهم ، وعدائهم للجنس الآخر الغير يهودي .

أما بانسبة للنصارى فقد كان العرب يعرفون النصارانية 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 ينتظرون 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[3] .

غير أن العرب كانوا يأخذون موقف غير حيادي من المجوس ومن الديانة المجوسية ، وهذا راجع لأن الجموس 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

[1]- حسين العودات ، العرب النصارى ، دار الأهالي، دمشق ، سنة 1993 ، ص 17.
[2]- نفس المرجع، ص 17.
[3]- حسين العودات ، الآخر في الثقافة العربية ' مرجع سابق ، ص 57.

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 :" إذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر[1] "، قوله تعالى :" اثنان ذوا عدل منكم أو ءاخران من غيركم[2] "، كما جاء هذا اللفظ في قوله تعالى :" ستجدون ءاخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم[3] "، وما نلاحظه من تتبع للفظة الأخر في الآيات الكريمة هو أنها وردت بجميع صيغها إلا في جمع المؤنث السالم (أخريات) .

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 [4] " .

مع أن الإسلام يعتبر هذه الديانات محرفة ومزيفة في كثير منها من طرف بعض دعاتها بل وصل بهم الأمر إلى الإفتراء على الله فيقول تعالى :" وقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم 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[5] ".

---

[1]- سورة المائدة ، الآية 27.
[2]- سورة المائدة ، الآية 104.
[3]- سورة النساء ، الآية 91.
[4]- سورة المائدة ، الآية 82.
[5]- سورة التوبة ' الآية 30 و 31.

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[1] ".

لقد دعا القرآن الكريم المسلمين إلى معاملة الآخر معاملة حسنة لا إكراه فيها ولا غصب على الدخول في الدين ، والتعامل معه برحمة و ليونة ، وكانت الكثير من الآيات تدعو إلى هذا فنجد قوله تعالى :" أدع غلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن[2] "، ويقول سبحانه أيضا :" ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون[3] "، كما نجد من جهة أخرى القرآن الكريم يوجه خطابه للآخر خطاب موجه للقلب والعقل ، يعضه فيه بالضرورة 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[4] " .

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[5] .

---

[1]- محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مرجع سابق ، ص 137.
[2]- سورة النحل ، الآية 125.
[3]- سورة العنكبوت، الآية 46.
[4]- سورة آل عمران ، الآية 64.
[5]- السيد عمر ، الأنا والآخر من منظور قرآني ، دار الفكر، دمشق الطبعة الأولى سنة 2008، ص 93.

إن الإسلام يساوي في المعاملات بين المسلمين والغير مسلمين 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 " ، 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 المؤمنون .. 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 " .

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[1] "، 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

[1]- نجيب البلدي ، ديكارت ، سلسلة نوابغ الفكر العربي ، دار المعارف ، مصر ، الطبعة الثانية ، سنة 1968 ، ص 200.

تحمل الحقيقة واليقين لصنع فلسفة حديثة ، وهو عملية تبدأ من وعي الذات لنفسها ، فالأنا لها القدرة على اكتشاف نفسها من خلال مبدأ الكوجيتو[1] "، تساؤل ديكارت حول ماهية الأنا وكيف السبيل إلى معرفتها فيقول :" وقد افترضت الآن وجود من يبدل مل 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[2] " .

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 ، انا هو الكائن الذي يدرك ، وأنا هو الكائن الذي يرغب ، ولا حاجة إلى شيء آخر من أجل إيضاحه .

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 آخر لكن ليس بالضرورة يكون وجوده لإثبات وجودنا لأن الأنا في غنى عن ذلك وتستطيع أن تدرك نفسها بنفسها وتعي وجودها وتدركه دون حاجة للغير .

[1]- روني ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية في الفسلفة الأولى ، ترجمة كمال الحاج ، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الأولى، سنة 1961 ، ص71.

[2]- روني ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ، مرجع سابق ، ص 71.

ب . إشكالية الأنا والآخر في فكر هيجل :

نظرية هيغل لهذه الإشكالية تختلف عن رؤية ديكارت ، حيث يرى ضرورة الآخر لوجود الأنا ، باعتبار حياة الأنا اكثر ارتباط بالآخر وأننا نمضي وقتا كبيرا معه أكثر مما نمضيه مع ذواتنا ، إذ أن فكرة الوعي حسب هيجل تنشأ وتتطور حتى 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 الفكر يستجمعها بادئ دي بدء في الكلي اللامشروط[1] " .

لقد جعل هيغل العلاقة بين الأنا والآخر مبنية على أساس أنا 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

[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 ، ص 237.

جهل نفسه في هذا الموضوع المنعكس[1] "، فقد 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 أو القضاء 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 فتندفع 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 للعي والاستقلالية دون النفي المطلق ، فإن الموت هو النفي الطبيعي لهذا الوعي عينه ، نفي دون استقلالية يبقي نفيا محروما من المعنى الذي يسعى إليه التعرف[2] "، 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 .

على عكس ديكارت يرى هيجل أن الأنا ليست معرفة جاهزة أو هبة من الطبيعة ، 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

[1]- هيجل ، علم ظهور العقل ، المجلد الأول ، مرجع سابق ، ص 104.

[2]- Hegel, la phénoménologie de l’esprit , Librairie Philosophique J. Vrin 2006, p 160.

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 ... فإن هاتين اللحظتين هما كصورتين متعارضتين للوعي ، تكون الواحدة منهما وعيا مستقلا يشكل الكون للذات ، ماهيته ، والاخرى وعي تابع تشكل ماهيته ، الحياة أو الكون للآخر واحدة هي السيد والأخرى هي العبد[2] ".

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 ويكوت 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

[1]- هيجل ، علم ظهور العقل ، المجلد الأول ، مرجع سابق ص 143.

[2]- Hegel, la phénoménologie de l’esprit , p 160/161.

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 خلال جدليته المشهورة العبد والسيد "، 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[2] " .

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 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[3] " .

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

[1]- ألكسندر كوجاييف، المدخل إلى قراءة هيجل (جدلية السيد والعبد)، ترجمة وفاء شعبان ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، مركز الإنتماء القومي ، الكويت ، العدد 114 و 115 ، ص 49.

[2]- ألكسندر كوجاييف، المدخل إلى قراءة هيجل (جدلية السيد والعبد)، مرجع سابق ، ص 54.

[3]-J.P.sartre, L'existence est un humain sure, najel, P 66/67

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[1] " .

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 يرى سارتر أنه يتوجب على الأنا أن ينظر للآخر ليس كآخر مغاير له بل أن ينظر إليه كونه أنا آخر حلى 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 إن حدث تواصلا بينهما فسيكون تواصل خالي من أي 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 أساس لذاتي .. فإنه لا يمكن أن يذوب في دون أن يزول وجوودي – للغير ، فإذا شرعت في

[1]- J.P.sartre, L’existence est un humain sure, najel, P 66/67

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 أن هناك حمق في هذا الصراع ، لأن الهدف الحاصل يكون : وعي الذات العام (حدس ذات موجودة بالذات)[2] " .

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 : 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[3] " ، لقد وقع بعض المفكرين العرب في حالة إنهيار 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

[1]- جون بول سارتر، الوجود والعدم : بحث في الأنطولوجيا الظاهريتية ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، منشورات دار الأدب بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1966 ، ص 589.

[2]- سعاد حرب، الأنا والآخر والجماعة : دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه ، دار المنتخب العربي ، بيروت لبنان ،لا الطبعة الأولى، سنة 1994 ، ص10.

[3]- طاهر لبيب ، صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه ، مرجع سابق ، ص 196.

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 التاصيل 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 جميع الفرنسيين سواء أمام الشريعة ، كما أن الأحكام تصدر على كافة الناس من بسيط إلى العظيم ، لينتقل إلى وصف العماران بباريس كرش الشوارع وحفر المجاري وتنظيف الممرات وغرس الأشجار 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

[1]- حسن حنفي، جدل الأنا والآخر _ دراسة في تخليص الإبريز للطهطاوي – ضمن كتاب : صورة الآخرالعربي ناظرا ومنظور إليه ' تحرير طاهر لبيب، مرجع سابق ، ص 285.

التاريخي لمسار تاريخ الأنا، ونجد كذلك الأنا تعرب الآخر ، فقد استطاعت الأنا تعريب الآخر أكثر مما استطاعت الآخر فرنسة الأنا[1] " .

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

أما في العصر الحديث فالعلاقة بين الأنا والآخر اخذت 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 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 ، فيقول 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

[1]- نفس المرجع ص 292/284.

الغرب ، ولا يزال ، بالنسبة إلى العرب : العدو الذي يجب الإحتزاز 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 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 واستبعاده ، 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 ي 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 العض للترويج بها .

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 او الاقتصادية والسياسية والعلمية والتكنولوجية فنجد " الرحالة العرب والمسلمون القدامى أقل شعورا بالدونية تجاه الآخر من رحالة القرن التاسع عشر لم يخفوا انبهارهم به .. وكانوا أكثر شعورا بالنقص تجاهه وأكثر انبهارا بنموذجه الحضاري والثقافي[2] " .

---

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

[2]- عبد الإله بلقزيز ، العرب والحداثة ، مرجع سابق ، ص 42.

لقد أعطى المفكر نصر حامد أبو زيد هذا الموضوع نوع من الخصوصية الفريدة ميزته عن غيره ، من خلال مطالبه 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 ، ولم تكن نقية وصافية وتاسست من نفسها ، وكأن هذه الحضارة ما هي إلا جزء من ثقافتنا ، مما يوجب علينا صنع جسرا من الائتلاف عوض التنافر ، فحامد ابو زيد ذلك بقوله : " أنا أفضل 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 هذا 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 الانا 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] " .

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

[1]- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل ، المركز الثقافي العربي ، بيروت سنة 2000 ، ص 238.
[2]- نفس المرجع ، ص 199.

وعقلانية الآخر الذي أسس لحضارة مبنية على العدالة والحرية ، فأصبحت سياسية 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 ، وهذا كان بمثابة مشروع تنويري نهضوي هدفه 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[2] " ، 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

[1]- نفس المرجع ، ص 139.
[2]- حسن حنفي ، في علم الإستغراب ، دار الفنية للنشر والتوزيع ، سنة 1991 ، ص153.

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 و التقديس إلى الترفع به نحو منوج 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[1] " .

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 البخر موجودة ومستجدة في فكرنا العربي ، ولكن الخلاف المطروح في هذه القضية هو كيفية 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 الأنا والآخر "، 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

[1]- نفس المرجع ، ص70.

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

المبحث الثاني : تصور طه عبدالرحمان 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 ظواهر الطبيعة (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 ، وذلك الجزء 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

[1]- حسين العودات ، الآخر في الثقافة العربية ، مرجع سابق ، ص 19.
[2]- نفس المرجع ، ص 21.

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 وممارة 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 والآخر " إن تناول الإختلاف لا يفضي إلى نفي الجدلية بين الذات والآخر .. كما لا يفضي تناول الغختلاف 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 الآخر بالضرورة مثل ثنائية الليل والنهار ، الخير والشر ... وعلاقة الأنا والخر هي مثلها تماما ، ومعناها أنه من غير الممكن ان يوجد 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 ماهو خارجها تعني الثقاة بالذات من جانب ،وتعني قدرتها على أن تمتحن

[1]- طاهر لبيب ، صورة الآخر ، مرجع سابق ، ص 21.

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 التغايرهي علاقة بين الانا 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 ماجعل غير الأروبي يرى فيهذه 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 غزوها من طرف المسلمين فيما مضى ، وقد تغيرت موازين القوى وأصبحت لا تقهر من كل النواحي سواء العسكرية والاقتصادية والسياسية مما جعلها تستطيع التحكم في جميع الأمم 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 تتبعث من داخلها[3] " ، وهذا الأمر جعل من جدلية الأنا والآخر محل نقاش .

---

[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 ، ص 21.

[3]- طه عبد الرحمن ، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي ، مصدر سابق ، ص 21.

من أجل فهم هذه الجدلية وجب في الأول ضبط مفهوم الأنا والآخر ، لأن عملية التحديد التي يتم من خلالها ضبط الحدود والإمكانيات 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[1] "، 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 والمتغي ، أما الآخر الحضاري فهو كذلك ليس عبارة عن عنوان 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[2] " .

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 عبدالرحمن يرى " أن استعمال لفظ الآخر في الثقافة الغربية ، في كل ما سوى الذات : إنسيا كان أو غير إنسي ، لأن مقتضاه هو مطلق تحقق 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 "، 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

[1]- طه عبد الرحمن ، حوارات من أجل المستقبل ، مصدر سابق ، ص 31.
[2]- عمر بوجليدة ، الحداثة واستعباد الآخر ، مرجع سابق ، ص 41/40.

على معنى الغيرية مثل لفظ " الغير " و " السوى" بوجوه متفاوتة ، والتي قد تفتح له بابا في فهم " الغيرية " ليس بالضرورة منفتحا في فهم " الآخرية الإنسية " لولا إرادة التقليد التي تستحوذ عليه وتحجبه[1] " .

أمام هذا التقليد الإختياري الذي اتبعه هؤلاء المقلدة ، كان حدوث المتغيرات والتطورات على الفكر العربي على أوسع نطاق ودون شروط تذكر ، يقول طه عبدالرحمن " أن هؤلاء المقلدة قد اختاروا بمحض إرادتهم ، وعو قناعة بحسن عملهم ، أن يسلموا عقولهم وقلوبهم إلى غيرهم يفكرون ويتفكرون بدلا منهم .. كما لا يملكون القدرة على تصور بديل لما يأخذون[2] "، وقد اقتحمت هذه التغيرات في البداية جانبيين 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 الثاني 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 ان يكون تعلقنا بالعصر والحضارة حافزا إلى تدمير ذاتيتنا ، وتهشيم أنفسنا ، والتضحية بمستقبلنا كجماعة إنسانية مستقلة ، وكمدنية متميزة فاعلة ومتجددة في ساحة الصراع لتاريخي[3] " .

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

[1]- طه عبد الرحمن ، بؤس الدهرانية ، مصدرسابق ، ص 138.
[2]- طه عبد الرحمن ، بؤس الدهرانية ، (النقد الإنتمائي لفصل الأخلاق عن الدين)، مصدرسابق ، ص 135.
[3]- برهان غليون ، الوعي الذاتي ، دار الفارس للنشر والتوزيع ، عمان ، الطبعة الثانية ، سنة 1992 ، ص 59.

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 بد 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 والإشكاليات ، 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 ان تتحقق بوجوه أخرى في مجتمعات أخرى تلوح في آفاق مستقبل الإنسانية[2] " ، وكذا فرض على الآخرين 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

[1]- طه عبد الرحمن ، حوارات من أجل المستقبل ، مصدر سابق ، ص 15.
[2]- طه عبد الرحمن ، روح الحداثة ، مصدر سابق ، ص 31.

تاريخ خاص وأنه لا يقبل القراءة إلا في شروط تطوره الثقافي[1] ، فالحداثة إذن نموذج غربي وافد إلينا ، ولم تكن تطورا داخليا من داخل التجربة العربية نفسها ، فطه عبدالرحمن يرى " أن الحداثة تطبيقا داخليا لا تطبيقا خارجيا ،.. وهذا التطبيق المباشر لايكون 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 جزئيا على الأقل كخصم مستعمر ، فعند بعض الذهنيات قبول الحداثة يعني قبول نموذج الخصم ، وهذا الخصم أحيانا يرفع إلى خصم تاريخي صليبي وأحيانا أخرى خصم استعماري لما يسيل لعابه من موارد هذه الأمة ، فيرى طه أن هذه الأمة " كانت ومازالت تتعرض لعمليتي سلب منسق : إحداهما نهب خيراتها المادية بالإستلاء على مواردها ، والأخرى محو قيمتها الروحية بنشر الفساد بين أبنائها .. وحرمان هذه الأمة من حقها في أي تختص بأصول اعتقادية من لدن أولئك الذي نصبوا أنفسهم ، ظلما وزورا ، أوصياء على الحقوق والحريات في العالم[3] " .

إن للحداثة صعوبة كبيرة في ضبطها بالنسبة للعالم العربي ، كون مسألة الحداثة لم تنتج على مستوى محلي وإمكانات نابعة من الثقافة الأصيلة ، حسب طه عبدالرحمن فهو " لا تطبيق داخلي لروح الحداثة ولا هو تطبيق خارجي يبدع في أركانها ، وإنما هو تقليد لتطبيق هذه الروح أبدعه الآخر وهو الغرب "، 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 داخليا ، ففي ذلك الوقت كانت وحدها في العالم ولم يكن هناك عنصر خارجي يمدها بالحداثة أو يمنعها من الحداثة ،وعندما نقول أن أوروبا تعيش الحداثة داخليا ، يعني هذا أن هناك فعلا صراعا بين قديم

[1]- عبد الإله بلقزيز ، العرب والحداثة ، المرجع السابق ، ص 26.
[2]- طه عبد الرحمن ، روح الحداثة ، مصدر سابق ، ص 34.
[3]- طه عبد الرحمن ، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري ، مصدر سابق ، ص 16.

وجديد ، ولكن لم يكن هناك عنصر ثان 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[1] "، 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 المتقديمن من المسلمين ، ولنسمهم مقلدة المتقدمين والنوع الآخر يضم الذين يقلدون المتأخرين من غير المسلمين ولنسمهم مقلدة متأخرين[2] ، 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 ياتينا 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 عبدالرحمن أن يخرج الفكر العربي من هذا التيه الفكري الذي أصابه ، وإلا بقينا محبوسين مع تغيرات شكلية لا ترقى للتطور المرجو ، مما ينجز عنه التأثر أمام أي أفكار تأتينا من الخارج " فالمسلمون سيستمرون في محاربة اعدائهم بأسلحة غير ملائمة لطبيعة المعركة التي يخوضونها ، وسيغلقون على أنفسهم منافذ التأثير في الواقع بحسب

[1]- عبد الإله بلقزيز ، العرب والحداثة ، المرجع السابق ، ص 58.
[2]- طه عبد الرحمن ، روح الحداثة ، مصدر سابق ، ص 11.

القيم التي يؤمنون بها ويرونها أفضل مما عند خصومهم[1] "، فيغذو الإنغلاق إحدى آليات الدفاع التي يحتكم إليها العقل العربي .

إن مفهوم الإنغلاق أو التقوقع معناه قطع وسائل الاتصال بالآخر ، وعدم سماعه او تجنب مخالطته ، وإنما المعنى هنا ذاك الطرح المشحون تاريخيا ، الذي يرفض الآخر المختلف ، ويحمل هاجس الريبة منه ن ويضع حدودا وجدانبة بينه وبين الآخرين ، فيرفض أي تواصل في جانبه الثقافي أو الاجتماعي ،ومن ثم فهي مصابة برهاب تاغزو الفكري وهوس المؤامرة ، مما يجعل الاستفادة والأخذ من الآخر غير ممكن ، مادامت 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 عبدالرحمن " يرى أن الحوار واجب إنساني ، ينبغي ان 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 [2] " .

إن مسألة التقوقع والانفتاح ليست مسألة خيار بين ماهو 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 تعيد التفكير في كل شيء على ضوئها[3] "، ولا شك أن العلاقة

[1]- قاسم شعيب ، فتنة الحداثة ، مرجع سابق ، ص 8.
[2]- طه عبد الرحمن ، الحوار أفقا للفكر ، مصدر سابق ، ص 30.
[3]- محمد أ ركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، ترجمة هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1998 ، ص 153.

بين ثقافة التقوقع والبيئة القابلة لاحتضانها وتنميتها علاقة تفاعلية ، فكل منهما يعمق نسق التقوقع عند الآخر .

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 عبدالرحمن " 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 والإمكانيات التي تحمي البلاد وتضمن للناس الحياة هادئة آمنة دون معاناة .

في عملية الانفتاح 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 الأديان السماوية ، ويؤكد طه عبدالرحمن

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

" أنه ينبغي لكل واحدة من الامتين 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 او أحكامه صادقة حيث ينبغي وقيمها أو قيمه نافعة حيث ينبغي "، إن مسألة الانفتاح تثير كثير من الخوف في أوساط الكثير من العرب والمسلمين[1] ، فنجد طه عبدالرحمن يرى أن " إبطال مسلمة قصور الوجود الإنساني وتعين القول بضدها اي (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 الإنفتاح يفقد مدلوله الصحيح والجانب الإيجابي فيه ، ويصبح معناه عند المجتامعات 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 مهما العلم والمعرفة مهما كان من يحمله ، إن الإنفتاح 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 التسائل والتغير وطريقة تحقيقه ، في ظل رؤية للمستقبل منطلقها أن الفرد في كل مجتمع عربي هو اللبنة الأساس

[1]- طه عبد الرحمن ، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري ، مصدر سابق ، ص 154.
[2]- طه عبد الرحمن ، روح الدين ، مصدر سابق ، ص 39.

للتطور والنمو ،كما يؤكد طه عبدالرحمن على " أن الانفتاح بين العوالم يجب أن يكون ضمن مبدأين اثنين أولهما الالتزام بأن يكون القول مطابقا للفعل وثانيهما ان 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 ندعي الاستئثار بالصواب دونهم ، وإنما كنا نأتي ببدائل ونطلق إمكانيات ، 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 الادب 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 المختلف فيها فحسب تصور طه عبدالرحمن 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[2] "، 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

[1]- طه عبد الرحمن ، روح الدين : من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمائية ، مصدر سابق ، ص 17.
[2]- طه عبد الرحمن ، روح الدين : من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمائية ، مصدر سابق ، ص 453.

، وأن لكل منهم وجهته وأدلته التي يستند إليها ويعول عليها ، وكلهم يغترف من بحر الشريعة ، وحددوا 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[1] " .

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 معرف صائبة ونافعة بل يجب الأخذ فقط ما نحتاج له وما يتطابق مع جملة متطلبات الحياة ويتوافق مع هويتنا ، ويشترط طه عبدالرحمن 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[2] " .

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 عبدالرحمن تصورا مميز في هذا

[1]- طه عبد الرحمن ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام مصدر سابق ، ص 151.
[2]- طه عبد الرحمن ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام مصدر سابق ، ص 150.

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[1] " .

كما يمكن أن يكون هذا الانفتاح ذا سلبية ومضار كبيرة ، إذا تم الأخذ من الآخر بدون وعي وعقلانية ،ومثل هذا الإنفتاح يحمل معه مخاطر ومضار 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 تستطيع 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 عبدالرحمن 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 بهمته للخروج عن حاله الحاضر وابتغاء أحوال أخرى غيرها .. ولا يزال آخذ في هذا التدرج من كامل إلى أكمل منه فالأكمل ، ولو لا هذا

[1]- طه عبد الرحمن ، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري ، مصدر سابق ، ص 82.

التعلق 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 و الآخر الشرقي ، هو في لقدرة على ضبط الحدود بين الأنا والآخر ، ليس بسبب الفوبيا من الآخر كما هي عند البعض ، بل بسبب الخوف من قيام وحدة خضوعية مشوهة بين الأنا والآخر تنقلنا من جحيم صراع الهوايات إلى مأساة اضمحلال الهويات وفقدانها " قد تتعلق الأمة بذاتها في أمور وتنفتح في ما عداها ، وقد تتمسك ببعض الثوابت[2] " .

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[3] " .

إن العملية الحوارية يتم من خلالها معرفة الآخر وآرائه ،إذ " يتيح الحوار للإنسان فرصة الاطلاع على الراي 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 مضطريا "، كما يرى طه عبدالرحمن الأصل " أننا لا ندخل الحوار إلا لنبين لغيرنا أدلتنا على صحة ما ندعيه ، وليس مجرد غرسال 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 ونقدها وأخذ المسافة

[1]- طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق ، مصدر سابق ، ص 62.
[2]- طه عبد الرحمن ، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري ، مصدر سابق ، ص 26.
[3]- حسن بن موسى الصفار ، الحوار والإنفتاح على الآخر ، مرجع سابق ، ص 19.
[4]- طه عبد الرحمن ، الحوار أفقا للفكر ، مصدر سابق ، ص 34.

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 الملحدين ..، يقول طه عبدالرحمن :" 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 والآخذ 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 ، ص 291.

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

الخاتمة

خاتمة

مما لا يختلف فيه اثنان هو أنه لايوجد أي عمل بشري يحمل الكمال في طياته وخال من أي نقائص، ورغم هذا نجد أن طه عبدالرحمن سعى جاهدا مستعملا كل القدرة والتفاني حتى يقدم أعمال في مستوى راقي وعمق في التفكير تجعل منها أعمال تستحق التقدير والإحترام، ولعل الهدف المرجومنها 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 محبين ومؤيدين وهذا نتيجة الفلسفة التوفيقية التي دعا إليها وعبر منها 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 و أخلاقياتة وبالتالي إبداع حداثة راقية غنسانية و أخلاقية ليست كالحداثة الحالية التي يروج لها والتي هي في حقيقة الأمر حداثة فارغة من كل قيم 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 انه نرى للأسف 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، ومهما كان اللإختلاف بينهما لا يعطي الحق لأي طرف بأن يلغي حقوقه الآخر، فلكل كائن نفس تحمل الوجدان والإحساس وتميل للتضامن والتعاون مع الآخرين، ولكم 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 وفوارق نفسية بين الأنا والآخر .

إن مسألة الإختلاف تجعل من الضروري للأنا أن يقرر كيف يتعامل مع الآخر المختلف عنه في الجانب المعرفي والجانب الروحي، وهنا توجب عليه غما الإستفادة من قدراته العلمية والمعرفية أو الإبتعاد عنه والإنغلاق على الذات، وهذا ما يجعل لكل طرف خطاب يميزه عن الآخر ويجعل منه صواب لايقبل 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 إلى استخلاص الخصائص التي يرى فيها طه عبدالرحمن 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 و الثقافة والمعرفة تلعب دور مهم في تكوين تواصل مع الآخر، وهذا ما يطلق عليه طه عبدالرحمن 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 عبدالرحمن في وضع مبادئ الحداثة مثل مبدأ النقد ثم مبدأ الرشد، ثم مبدأ الشمول، فتطبيق هذه المبادئ 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 وفي بيئته التي ولد فيها وبعدها محاولة إثرائه وجعله مناسب لبيئتنا وهذا لن يتجلي إلا من خلال الترجمة التأصيلية .

– نمتلك 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 و الفلسفي مع الآخر، فيرى طه عبدالرحمن أنه لن يكون تحققه بالنسبة للأمة العربية والإسلامية إلا من 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 عبدالرحمن 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 ويدعو إليها باعتبارها جزء من مبادئه .

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 وتعاليه ، لكن هذا لن يتحقق إلا بخروجنا من دائرة التبعية إلى الإجتهاد ومن التقليد إلى الإبداع، طه عبد الرحمن حاول إعادة بعث الإبداع و الإجتهاد في فكرنا العربي الإسلامي، ومراده من هذا ابراز ان في تراثها الأصيل ما يمكن تقويمه واستعادته.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

المصادر

1. القرآن الكريم
2. الإنجيل
3. التوراة
4. عبد الرحمن طه ، الحجاج والتواصل ، سلسلة الدروس الإفتتاحية ، الدرس العاشر ، مطبعة المعارف الجديدة .
5. / ،م الحق العربي في الإختلاف 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 الاﻭلى ، سنة 2011.
8. / ، الحق الاسلامي في الإختلاف الفكري ، المركز الثقافي العربي ، دار البيضاء ، بيروت ، الطبعة الثانية ، سنة 2009.
9. / ، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الأسلامية ،
10. / ، العمل الديني وتجديد العقل ، المكركز الثقافي العربي ، بيروت ، الطبعة الثانية ، سنة 2000.
11. / ، بؤس الدهرانية (النقد الإنتمائي 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 الإنتمائية)، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، الطبعة الثانية ، سنة 2012.
14. / ، فقه الفلسفة 1: الفلسفة والترجمة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت الطبعة الثالثة ، سنة 2018.
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 آفاق التقدم)، المركز الثقافي الإسلامي ، لبنان ، بيروت ، الطبعة الأولى، سنة 2005.
2. أحمد البرقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة ، دار الأهالي، دمشق د.ط ، سنة 1999.
3. أحمد أمين ، زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1948.
4. أحمد عزت عبد الكريم وآخرون ، دراسات تاريخية في عصر النهضة العربية الحديثة، مراجعة محمد شفيق غربال ، مطبعة الرسالة ، جامعة الدول العربية، القاهرة.
5. أرسطو، السياسة ، ترجمة أحمد لطفي السيد ' القاهرة ، 1960.
6. أفلاطون ، المحاورات الكاملة ، ترجمة شوقي داود تمراز ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت سنة 1994.
7. آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة صياح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، سنة 1998.
8. ألبرت الحوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939، ترجمة كريم عزقول ، دار النهار ، بيروت، الطبعة4 ، سنة 1986.
9. ألكسندر كويري ، ثلاثة دروس في ديكارت ، ترجمة يوسف كرم، الطبعة الأميرية ، القاهرة سنة 1937.
10. برهان غليون ، اغتيال عقل ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة السادسة ، سنة 1992.
11. جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة ج 2، الكتابات السياسية، دراسة وتحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت، السنة 1981.
12. جون بول سارتر، الوجود والعدم ، بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، منشورات دار الآداب بيروت ،الطبعة الأولى ، سنة 1966.
13. حسن حنفي ، الهوية ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، سنة 2012.
14. حسن حنفي ، مقدمة في علم الإستغراب ، دار الفنية للنشر والتوزيع، سنة 1991.
15. حسين العودات ، الآخر في الثقافة العربية من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين ، دار الساقي، بيروت ، الطبعة الأولى سنة 2010.

16. حسين العودات ، العرب النصارى ،دار الأهالي ، دمشق ، سنة 1993.
17. حسين العودات، النهضة والحداثة بين الإرتباك والإخفاق ، دار الساقي ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 2011.
18. رشيد رضا، تاريخ محمد عبده ، مجلد 1 ، دار الشروق ، القاهرة، سنة 2009 ، بدون طبعة.
19. رفاعة الطهطاوي، الأعمال الكاملة ، دراسة وتحقيق محمد عمارن ، ج2 ، الموسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، سنة 1973.
20. رقية العلواني وآخرون – مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية ، دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الأولى ، سنة 2008.
21. روني ديكارت تأملات ، ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ، ترجمة كمال الحاج ، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1961.
22. سعاد حرب ، الأنا والآخر والجماعة : دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه ، دار المنتخب العربي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، سنة 1994.
23. سلامة موسى ، ماهي النهضة ؟ مكتبة المعارف ، بيروت ، سنة 1974.
24. غبد الإله بلقزيز ، العرب والحداثة – دراسة في مقالات الحداثيين - ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة2007.
25. عبد الرحمن الرافعي ، جمال الدين الأفغاني باعث نهضة الشرق (1838-1897)، دار الكتاب العرب ، القاهرة
26. عبد العزيز دوري ومجموعة مؤلفيين ، الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى سنة 2013.
27. عبد الله العروي ، الأيديولوجية العربية المعاصرة ، ترجمة محمد عيتاني ، دار الحقيقة ، لبنان بيروت ، الطبعة الثالثة ، سنة 1989.
28. عبد الله العروي ، الأيديولوجية العربية المعاصرة ، دار الحقيقة ، بيروت 1970.
29. عبد الله العروي ، عوائق التحديث ، منشورات اتحاد كتاب المغرب ، ط1 ، سنة 2006.
30. عبد الله العروي مفهوم العقل ،المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب الأقصى ، الطبعة 2 ، 1997.
31. عبد النبي الحري ، طه عبد الرحمن ومحمد الجابري : صراع المشروعين علئ أرض الحكمة الرشدية ، الشبكة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى سنة 2014.

32. عبد النور ابن داود ، المدخل الفلسفي للحداثة التحليلية ، دار الإختلاف ، الجزائر سنة 2009.
33. عبد الهادي مفتاح ، التواصل والتثاقف ، منشورات عالم التربية ، الدار البيضاء ، الطبعة الأولى ، سنة 2010.
34. عزيز العظمة وآخرون، عصر النهضة: مقدمات ليبيرالية للحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة2001.
35. عزيز العظمة، العلمانية من منظور محتلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سنة 1992.
36. علال الفاسي، النقد الذاتي، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، د.ط، سنة 1966.
37. علام عمرو عبد العلي، الأنا والآخر(الشخصية العربية والشخصية الإسرائلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر)، دار العلوم للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة 2005.
38. علي المحافضة، الإتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة(1789-1914)، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، السنة 1980.
39. علي حرب، الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 1998.
40. علي حمدان، إشكالية الهوية والإنتماء، المركز الأسترالي العربي للدراسات السياسية، سيدني-أستراليا، الطبعة الأولى، جانفي 2005.
41. علي عماد، الحداثة وتأثيراتها على الهوية الثقافية في منطقتنا، المثقف، العدد: 1370، سنة 2010.
42. عمر السيد، الأنا والآخر من منظور قرآني' دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، سنة 2008.
43. فرح أنطوان ، إبن رشد وفلسفته ،تقديم طيب تزيني ، دار الفارابي ، لبنان ،سنة 1988
44. فريديرك نيتشه ،أفول الأصنام ،ترجمة حسان بورقيبة ومحمد الناجي ، دار افريقيا الشرق ، الطبعة الأولى ،سنة 1996 .
45. فيلهو هارلي وآخرون ،صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه ،تعريب الطاهر لبيب ،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،الطبعة الثانية ،سنة 2008 .
46. قاسم شعيب ،فتنة الحداثة ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء المغرب ، الطبعة الأولى ،سنة 2013 .

47. كلود ليفي شتراوس ، العرق والتاريخ ، ترجمة سليم حداد ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،لبنان ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة 1982
48. كمال عبدالطيف ، الحداثة والتاريخ – حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي -، دار إفريقيا الشرق ،بيروت ،د.ط، سنة 1999 .
49. كمال عبدالطيف ، العرب والحداثة السياسية ، دار الطليعة ،بيروت 1997م
50. كمال عبدالطيف ، سلامة موسى وإشكالية النهضة المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ،الطبعة الأولى ،سنة 1982
51. كمال عبدالطيف ، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر ، دار الطليعة ،بيروت ،الطبعة الأولى ،سنة 1992
52. ماهر شريف ، رهانات النهضة في الفكر العربي ،دار المدى للثقافة والنشر ،دمشق ، الطبعة الأولى،سنة 2000
53. محمد أركون ،الفكرالإسلامي ،قراءة علمية ، ترجمة :هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي ، بيروت ،لبنان ،الطبعة الثالثة 1996
54. محمد أركون ،الفكر العربي ، ترجمة عادل العوا ،منشورات العويدات ، باريس ، الطبعة 3 ،السنة 1985
55. محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الإسلامي ، كيف تفهم الإسلام اليوم ، ترجمة : هاشم صالح ، دار الطليعة ،بيروت ،لبنان ،الطبعة الاولى ،1988
56. محمد أركون ،نزعة الأنسنة في الفكر العربي – جيل مسكويه والتوحيدي -، ترجمة هاشم صالح ،دار الشافي ، الطبعة الأولى ،سنة 1997
57. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،مركز الإنماء العربي ، بيروت ، الطبعة الأولى ،سنة 1986 .
58. محمد سبيلا ، مفهوم التاريخية عند العروي ، ضمن كتاب عبدالله العروي : الحداثة وأسئلة التاريخ ،عمل جماعي ،منشورات ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ،بتمسيك ،الطبعة الأولى ،المغرب ،2007 .
59. محمد سبيلا وعبدالسلام عبدالعالي ، الحداثة ، دفاتر فلسفيه ، دار توبقال للنشر ، 1996
60. محمد شيخ ،نقد الحداثة في فكر نيتشه ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ،اتلطبعة الأولى ،سنة 2008

61. محمد صالح الهرماسي ، مقاربة في إشكالية الهوية ، دار الفكر ،دمشق ،سنة 2001
62. محمد عابدالجابري ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،لبنان ،الطبعة الثانية ،سنة 1990.
63. محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ودار الطليعة ، بيروت ، السنة 1988 .
64. محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الطبعة الثانية، سنة 1991 .
65. محمد عابد الجابري ، الأعمال الكاملة ج1 ،الكتابات السياسية ،دراسة وتقديم محمد عمارة .
66. محمد عبده ، الإسلام بين العلم والمدنية ، تحقيق طاهر الطناجي ، كتاب الهلال ، القاهرة ،سنة 1960 .
67. محمد عبده ،سيرة ذاتية ،تحقيق وتعليق طاهر طناجي نكتاب الهلال ،القاهرة سنة 1990 .
68. محمد علي الكبسي ، في النهضة والحداثة ، سيراس للنشر ، تونس ، 1994 .
69. محمد عمارة ،مخاطر العولمة على الهوية الثقافية ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ،قاهرة ،الطبعة الأولى ،سنة 1999
70. محمد غرام ،الحداثة الشعرية ، منشورات إتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، الطبعة الأولى ، سنة 1995
71. محمد محفوظ ، الفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المستقبل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، سنة 1999
72. محمود أمين العالم ،الفكر العربي بين الخصوصية والكونية ، دار المستقبل العربي ، الطبعة 1 ، 1996 .
73. مصطفى النشار ،جدل الانا والآخر: نحو بناء حضارة إنسانية موحدة ، دار قباء الحديثة ، قاهرة ،دون طبعة ،سنة 2007 .
74. مصطفى خضر، الحداثة كسؤال هوية ،اتحاد الكتاب العرب ،دمشق ، الطبعة الأولى ،سنة 1996
75. مطاع صفدي ، نقد العقل الغربي ، الحداثة وما بعدالحداثة ، مركز الإنماء القومي ،بيروت ، لبنان ،سنة 1990 .
76. منى أبو الفضل وآخرون ، الحوار مع الغرب ، دار الفكر ، دمشق ،الطبعة الثانية ،سنة 2008

77. ناصيف نصار، النهضة العربية الثانية وتحدي الحرية ، ضمن كتاب النهضة العربية الثانية تحديات وآفاق ، تحرير وتقديم غسان إسماعيل عبدالخالق ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الاولى ،سنة 2000 .
78. نجيب البلدي ،ديكارت ،سلسلة نوابغ الفكر العرب ، دار المعارف ،مصر ،الطبعة الثانية ،سنة 1968
79. نسيب الحسيني، الغرب المتخيل، رؤية الآخر في الوجدان السياسي العربي، دار الفارابي، بيروت سنة 204
80. نصرالدين بن غنيسة، عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة، منشورات الضفاف بيروت، ومنشورات الإختلاف الجزائر، الطبعة الاولى سنة2012.
81. نصر حامد ابو زيد الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت سنة 2000.
82. هيغل، علم ظهور العقل ،المجلد الأول، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة 2001.
83. يوسف بن عدي، قراءة في التجارب الفكرية العربية المعاصرة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ، سنة2011.

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 سنة1990.
2. إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، سنةة 1990.
3. أندريه لالاند، موسوعة للاند الفلسفي/ مج2، ت، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات ، بيروت لبنان، طبعة2، 2001.
4. جميل صليبيا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، 1982
5. محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، أهم المصطلحات وأشهر الأعلام الميزان للنشر والتوزيع، دراية محافظة الجزائر الكبري ط2 بدون سنة.

القواميس والمعاجم بالفرنسية :

1. André la lande, vocabulaire technique et éritique de la philosophie ,presse universitaire de la France 2eme édition, Paris, 1968
2. Grand la rousse , librairie la rousse , 3 eme tome ,
3. Jerwan sabek , Dictionnaire El trilitngue , anglais , français , arbe , maison sabek , paris , p 556 .
4. la grande encyclopédie Larousse,bibliothèque Larousse, Paris 1975
5. Le robert dictionnaire historique de la langue française sous la direction de Alain Rey , tomme 3 , Ed Daniel Morvan , 2005

قائمة المصادر والمراجع :

1. أحمد عارف أرحيل، معوقات الحوار بين الشرق والغرب، مجلة دفاتر السياسة والقانون، العدد13، جوان 2015.
2. إسماعيل صبري عبد الله، نحو نهضة عربية ثانية: الضرورة والمتطلبات، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، العدد 161، السنة 1992.
3. ألكسندر طوجاييف، المدخل الى قراءة هيجل(جدلية السيد والعبد)، ترجمة وفاء شعبان، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، الكويت، العدد 115/114.
4. إلياس خوري من أجل نهضة ثالثة، مجلة الطريق، العدد1، يناير و فيفري سنة 2002.
5. إيمانويل كانط، الاجابة عن سؤال ماهو التنوير، ترجمة عبد الغفار مكاوي' العدد 6، القاهرة سنة 2006
6. عماد علي، الحداثة وتأثيراتها على الهوية الثقافية في منطقتنا، مجلة المثقف، العدد1370 ، سنة 2012.
7. محمد سبيلا، دفاعا عن العقل والحداثة، منشورات الزمن، العدد39، سنة2003.

مواقع على الأنترنت :

https://ar.wikipedia.org/wiki/ طه_عبد_الرحمن

الفهرس

مقدمة:.....ا.

الفصل الأول: مشكلة الفكر العربي المعاصر (أزمة العقل العربي).....1.

المبحث الأول: التخلف والتطور (البدايات التأسيسة ومسارات التطور).....1.

المبحث الثاني: الأصالة والمعاصرة بين ألأنا والآخر .....10.

الفصل الثا ني: طه عبد الرحمن والإنتقال للحداثة الإسلامية.....20.

المبحث الأول: طه عبد الرحمن (نشأته وحياته).....20.

المبحث الثاني: من الحداثة الغربية إلى الحداثة الإسلامية وأهم مبادئها.....34.

الفصل الثالث: ألأنا والآخر بين جدلية التقوقع والإحتواء.....60.

المبحث الأول: مفهوم الأنا والآخر (كرنولوجيا التطور).....60.

المبحث الثاني: تصور طه عبد الرحمن لجدلية التقوقع والإنفتاح.....85.

الخاتمة.....102.

قائمة المصادر والمراجع.

الفهرس