الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة ابن خلدون _تيارت_
كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية
قسم العلوم الإنسانية
مسار فلسفة

مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر في الفلسفة تحت عنوان:

سؤال الحوار في فكر طه عبد الرحمن

من إعداد الطالب:
محمد بن ويس

بإشراف الأستاذة :
د/خديجة بلخير

أعضاء لجنة المناقشة

أ/عبد القادر بهلول .....رئيسا
أ/الحاجة بن ناصر .....مناقشا
د/خديجة بلخير ..... مشرفا

السنة الجامعية : 2017/2016

بسم الله الرحمن الرحيم

شـــــكر وتقـــــدير

يطيب لي في هذا المقام أن أسدي جميل الشكر و العرفان و التقدير لأستاذتي القديرة، المشرفة د/ بلخير خديجة، على واسع العناية و التوجيه في إنجاز هذا العمل، وعلى مرافقتها لي في فسحة الحوار، رفقة الأساتذة الكرام الذين أشرفوا على تأطيرنا في مشروع الفلسفة العامة : أ/ بوعمود أحمد، أ/ بهلول عبد القادر، أ /سباعي لخضر، وغيرهم إلى جميع الأساتذة الذين ساهموا طوال تواصلنا معهم عبر الدرس الفلسفي، في شحذ هممنا في ممارسة العناد الفلسفي، و التّطلع إلى المعنى في النصوص و الظواهر، في حدود المتاح من ظروف المكان، و ظروف الزمان فكان درسهم نوعاً من " التوريط الجميل " الذي نصّر معهم على ممارسته و قد تلقفنا من أحدهم اعتباره للمعنى سليل العناء و المعاناة .

إليهم جميعا أكيل خالص الشكر وعميق الإمتنان.

إهـــــــــــداء

إلى الوالد أطال الله في عمره.

إلى الوالدة حفظها الله.

إلى جميع إخوتي.

إلى جميع أصدقائي.

إلى كل من تمنى لي النجاح و التفوق.

و إلى أساتذتي جميعهم .

... أهدي هذا البحث المتواضع.

مـــــــــقدمـــــة

لطالما كانت ثقافة الحوار قائمة بين النّاس منذ القدم، فالحوار هو بلا شكّ ضرورة حتميّة فرضتها طبيعة البشر، وِفطرتهم مجبولة على التّحدث مع الآخرين والاستماع إليهم، والمتتبع للمراحل الزمنية للإنسان يدرك بجلاء أنّه منذ نهاية الخمسينيات من القرن الماضي لم تتوقف الأعاصير الإستبدادية و الظلامية المعادية للحرية في كلِّ مجالاتها عن الإنقضاض على عناصر الحرية و لوازمها، وعلى رأسها ثقافة الحوارو حق الإختلاف من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي أخذت ثقافة الحوار و الإختلاف بالإنحصار، قبل أن تترسخ و تتجذر في الحياة اليومية للإنسان، و تقلصت ألوان الحوار المجتمعي لتحل محلها الثقافة المونولوجية، ثقافة الصوت الواحد و اللون الواحد التي لا تقبل بالإختلاف، بل تُلقي بالمختلف الآخر في حظيرة التآمر و الخيانة .

إن تلك المظاهر و المعوقات التي إن بقيت فسوف تقودنا في نهاية الأمر إلى الهاوية و لن يكون بمقدورنا التخلص منها، و إزالة آثارها التي حفرت عميقا في حياة الناس، إلا من خلال نشر ثقافة الحوار المبنية على التسليم بحق الإختلاف و التنوع، و ترسيخ أدبيات الحوار لدى الحكام و المحكومين على السواء و الخطوة الأولى لتحقيق ذلك هي تأكيد حقُّ الإختلاف على مستوى الممارسة الفعلية بدءاً من البيت و المدرسة و الجامعة و المعمل و أماكن العبادة وصولا إلى الحكومة .....إلخ

ونظراً لأهمية الحوار إرتأينا في هذا المقام أن نباشر بقراءة صورة من صور الحوار المتجِه إلى الثقافة العربية الإسلامية بغاية النقد و إعادة البناء، في الصورة التي تجعله قابلاً ليشكل قاعدة صلبة للإقلاع الحضاري، وعلى إتساع مهمة الحوار نُعلن منذ البداية أن بحثنا لا يضطلع بدور مسائلة القراءات التي أنتجها المفكرين المعاصرين، ولا حتى جميع الإشكاليات التي يثيرها المشروع الواحد .

الحوار الذي ندّعِيه هو ذلك النص النقدي المثير للجدل الذي أنتجه المفكر المغربي طه عبد الرحمن و هو في خضم مشروعه المترامي " نقد آفة التقليد" ، فإن الإشكالية التي سيتأطر بها بحثنا هي **؟كيف نؤسس فكر الحوار مع الآخر من خلال قيم فكرية و أخلاقية تقبل الإختلاف أساساً للحوار؟هل يكفي طه عبد الرحمن الحوار المتشكل في التراث العربي الإسلامي لأن يكون كفيل بإنتاج قراءة علمية للحوار العربي الإسلامي المعاصر ؟**

ومن الأسباب الموضوعية لإختبار هذا الموضوع :هي التعريف بالمفكرين العرب المسلمين، والإشتغال على المصادر باللغة العربية يسهل عملية البحث، لأن كل مترجم خائن كما يقول المثل الإيطالي، أما الدافع الشخصي هو موقف طه من التراث الإسلامي موقف إيجابي حيث إعتبرهباب للنهضة، وطه رجل أصولي يجمع بين المعرفة الفلسفية والمعرفة الشرعية درس الحوار من هذه الأرضية، وضعف ثقافة الحوار في المجتمعات العربية المعاصرة إن لم نقل إنعدامها.

أما أهمية الحوار فله دورا هاما في حياتنا إذ يعلّم الإنسان التّواضع وحسن التّعامل مع الآخرين والإصغاء لهم، فالإنسان حين يحاور النّاس فإنّه يعلم في المقابل أنّه سوف يتلقّى منهم الأسئلة أو يستمع إلى آرائهم، وبالتّالي يهيئ نفسه لذلك ويمرّنها على تقبّل النّقد، أو الإساءة أحيانًا ممّن لا يُحسن آداب الحوار، وبالتّالي فإنّ الحوار يُكسب الإنسان قوّة في الشّخصيّة، فالإنسان المتحاور وهو يدخل قاعة الحوار يضع أمامه هدفين لا ثالث لهما إمّا أن يُقنع صاحبه برأيه وفكرته أو أن يقتنع هو بفكرة ومعلومة محاوره.

وقد إعتمدنا المنهج التحليلي النقدي المقارن بحكم أنه ملائم للدراسة ، ومن أهم الصعوبات التي إعترضتنا هي إنعدام الدراسات النقدية على مشروع طه عبد الرحمن .

الحوار الذي نمثل عليه في هذا المقام بطه عبد الرحمن لابّد و أن يتم التطرق إليه من خلال إشكالية تداخل المعرفي و القيمي، عبر مدخل مفاهيمي إشكالي يبلور هذه الإشكالية بعد أن يتم ضبط المفاهيم التي تتعلق بها في دلالتها اللغوية الإصطلاحية والتطرق إلى السياقات الثقافية والتاريخية التي ظهرت و انتعشت فيها، من هنا كان لزامًا أن نبحث في "الحوار" كمفهوم، و الوقوف عند الجذور اللغوية للفعل وفقاً لما تطرحه المعاجم العربية، و الحوار كمفهوم واسع الإنتشار في الثقافة الإسلامية، كان طبيعياً أن يتم الإحالة إلى الإستخدام القرآني لهذه اللفظة.

بعد مفهوم الحوار كان لزاماً أن نتطرق لمفهوم مقارب لمفهوم الحوار وهو المناظرة و هذا المفهوم أصيل في التراث الإسلامي، حيث إعتبرها أقوى من الحوار إذ تُستعملُ فيها البصيرة وتُستعملُ كمنهج للإقناع و التحاور .

ثم تناولنا مفهوم ثالث أكسيومي وهو الأخلاق و ركزنا على الأخلاقيات بإعتبارها هي أساس كل حوار و العمود الفقري الذي يرتكز عليه الحوار .

في المبحث الثاني تم التعرض إلى مفهوم الحوار في الفلسفة الغربية المعاصرة و إعتدمنا مشروع هابرماس كنموذج أمثل للحوار الغربي المعاصر.

و في المبحث الثالث فكان عن الواقع الأليم للحوار في الفكر العربي المعاصر.

و في الفصل الثاني تم التفرد بالحوار كما مارسه نموذج هذه الدراسة عبر ثلاث مباحث.

فالمبحث الأول فقد عَمِد طه عبد الرحمن إلى بيان مكانة المناظرة في التراث الإسلامي بإعتبارها أقوى من الحوار، و من صور المناظرة الحجاج الفلسفي التداولي الذي هو فعالية إستدلالية.

أما المبحث الثاني تمثل في معنى الحوار في فكر نموذج الدراسة حيث إعتمد على حقيقتان إثنتان الأصل في الكلام هو الحوار و الأصل في الحوار هو الإختلاف.

أما المبحث الثالث عن الترجمة وهل الترجمة دائماً أداة للحوار؟ حيث ركّز طه عبد الرحمن على الترجمة التأصيلية التي تعتمد على إستخراج الموجبات التداولية للغة المنقول إليها.

الفصل الثالث من هذا البحث كان متعلقاً بإحدى سمات الحوار وهو الحوار الإختلافي، وثقافة الإختلاف هي أولى الأولويات وأهم المهمات فالإختلاف و ضوابطه هي العاصم للمتحاورين.

في المبحث الأول عرجّنا على ضبط المفهوم (الحوار الإختلافي) من خلال الواقع الحواري للناس يشهد على غلبة الحوار الإختلافي، فلو تأملنا الواقع التخاطبي لوجدنا أصناف داعية للإختلاف.

و في المبحث الثاني تناول البحث رؤية جديدة و هي حوار الثقافات بدل حوار الحضارات، و في هذا السياق أصبحت الدعوة لحوار الثقافات تمثل القاسم المشترك بين الكثير من الأفراد.

و في المبحث الثالث تناول البحث مدى نجاعة النزعة الأخلاقية في ثقافة الحوار.

لتأتي الخاتمة حيث تبين لنا أن هدف طه عبد الرحمن هو تحقيق الحوار بين المفكر والجمهور و يرتقي بالجمهور إلى مستوى الخطاب الذي يحترم مقتضيات العقل و الذوق معًا.

الفصل الأول

الحوار المعاصر وأدبياته

المبحث الأول: ضبط المفاهيم.

المبحث الثاني: الحوار في الفلسفة الغربية المعاصرة.

المبحث الثالث: الحوار في الفكر العربي المعاصر.

المفاهيم: الحوار، المناظرة ، الأخلاق.

درجت الدراسات التي تتخذ "الحوار" موضوعا لها على مباشرة البحث بمسائلة المفهوم الذي هو"الحوار"، وتبتغي العادة في الغالب الحفر في تاريخ المفهوم من أجل كشف وتعرية ارتباطاته التاريخية والثقافية، مما يمكّنها من متابعة التحولات التي لحقته وتلحقه في الإستعملات والممارسات الراهنة وكذا إدراك العوائق التي تعترضه فضلا عن الآفاق التي تنفتح أمامه في المستقبل، إذ تكون محاولتنا هي التي تجتزئ لنفسها "مساحة نصية" ضيقة على اتساعها تندرج ضمن القضايا المختلفة للواقع العربي،مساحات نصية شغلت الفكر العربي المعاصر ومن أهمهم المفكر المغربي طه عبد الرحمن بنصوصه المترامية، التي شكلت في المحصِّلة مشروعاً فلسفياً ضخماً، لاسيما أنه اتخذ الإبداع والإختلاف له عنوانا، لأن تاريخ التفكير الفلسفي هو تاريخ الحوار وهو ما يمكننا من الفهم مع سقراط:"تكلم حتى أراك" على أساس أن الكلام أساس الحوار..

ولما بات "للنص الطاهائي" قوة الحضور في النقاشات والحوارات الفكرية والفلسفية، كان من الضوروري أن يكون المدخل لتناولنا لإشكالية "سؤال الحوار" لدى طه مفاهيميا من أجل بناء الإطار النظري لهذ البحث وقد آثرنا التركيز على ثلاث مفاهيم رأيناها أساسية وهي "الحوار" و"المناظرة" و"الأخلاق".

فماذا نعني بالحوار كفعل للمعرفة ؟

تُرجع معظم المعاجم العربية لفظة "الحوار" إلى المادة الثلاثية "ح.و.ر" ففي المعجم الإشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم تجّوف من إستدارة أي الدور والرجوع إلى البُدئ منه، وحار عمامته، وحوّر الخباز الخبز بالمحور، والحَور بالفتح والضم النقصان بعد الزيادة، ما أحار له جوابا مارّد عليه والمحاورة هي المجاوبة[1] من هذا سمعت حِوَارهُماو حويرهُما﴿و اللَهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرُكُما﴾[2]، وكذا ﴿هُو يُحاوِرُه...﴾[3]

معناه التفاعل و المشاركة بين المتحاورين عن طريق الأسئلة والأجوبة من أجل الوصول للحقيقة.

---

[1]. محمد حسن حسن جبل، المعجم الإشتقاقي لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة الآداب، القاهرة، ط(1)، د(ت)، ص399.

[2]. سورة المجادلة، الآية : 1.

[3]. سورة الكهف، الآية : 34

ونفس المعنى نجده في لسان العرب الحور:" هو الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، حار إلى الشيء وعنه حورا ومحارا و محارة و حؤورا رجع عنه و إليه،وفي الحديث من دعا رجلا بالكفر و ليس كذلك حار عليه أي رجع إليه ما نسب إليه، وأحار عليه جوابه: ردّه وأحّرتُ له جوابا وما أحار بكلمة، والاسم من المحاورة الحوير، تقول سمعت حويرهما وحوارهُما والمحاورة المجاوبة، والتحاور التجاوب واستحاره استنطقه."[1]

أما في معجم مقاييس اللغة الحاء والواو والراء ثلاثة أصول، أحدهما اللون والآخر الرجوع والثالث أن يدور الشيء دورا.

الحور مصدر حار حورا رجع و يقال:" هذا البازى يمزّق أوساط الطير، كأنه يمزق بها حَوَراً أي يسرع في تمزيقها، و أمّا الرجوع، فيقال: حارَ إذ رَجع "إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَّنْ يَّحُورَ "[2]." الباطل في حَورٍ أي رجع و نص وكل نقص ورجوع حُورُ، قال: الذم يبقى و زاد القوم في حُورٍ، و الحَور: مصدر حَارَ حَوراً رجع، ويُقال نعوذ بالله من الحَوْرِ بعد الكور وهو النقصان بعد الزيادة، و يقال "حار بعدما كار " وتقول كلمته فما رجع إلي حواراً وحوراً و مُحورَةو حويرًا.[3]

معناه مراجعة الكلام و الرجوع بعد التعصّب للفكرة .

أما الحوار في الفكر الطاهائي فنجده يرتكز على شروط وأسس منطقية ومن أهم شروطه الشرط الاستدلالي والشرط التداول اللغوي، فانبسط الكلام في القدر المشترك بين الشروط فيما يخص الشرط الأول باعتبار النص بناء يتركب من عدد من الجمل يمكن صياغتها صياغة منطقية، والصيغة الأخرى للنص هي صياغة إقترانية حيث تكون جميع عناصره مرتبطة فيما بينها، والشرط الثالث هو الإستدلالية وهو صنفان تدرجي تسبق فيه المقدمات النتيجة وتقهقري النتيجة قبل المقدمات[4].

معناه كل حوار وخطاب لا يخضع للمعايير المنطقية فهو لا يرتقي إلى مستوى الحوار الهادف.

---

[1]-إبن منظور، لسان العرب، دار الصادر للطباعة و النشر، بيروت، د(ط)، 1995،ص218 .

[2]-سورة الإنشقاق، الآية : 14

[3]- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، درا الفكر للطباعة و النشرو التوزيع، دمشق، د(ط)، 1979 ، ص117.

[4]-طه عبد الرحمن، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط(1)، 1986، ص31

أما فيما يخص الشرط الثاني هو شرط التداول اللغوي وأولها النطقية أن يكون المُحاور ناطقا حقيقيا وألا تنفك الصور اللفظية فيه عن مضامينها التي ترمي للتأثير في المخاطب مع تمازج الاعتقاد بالانتقاد وثاني شرط في التداول اللغوي: الاجتماعية ومعناها توجه المُحاور إلى غيره مطلعا على ما يعرف ويعتقد وطلب مشاركة اعتقاداته ومعارفه وفي هذا الاطلاع يكمن البعد الاجتماعي للحوارية، وأهم شرط الاقناعية:معناه أن يطالب المحُاور غيره مشاركة اعتقاداته بشرط ألا تكتسي صبغة الإكراه ومنهج القمع[1].

و الإنسان الحديث كما يرى طه شديدُ الغفلة، لأنّه قد تناسى أصله الأخلاقي المتمثّل في الدين، وراح –حسب طه عبد الرحمن- يعوّض الأخلاقيّة بالعقلانية المجرّدة التي هي أقلّ رُتب العقلانيّات الإنسانيّة، والتي قد تشترك في مجرّد العقل مع غير الإنسان ومنه تكون مشروعية السؤال

ماذا نعني بالأخلاق ؟

"الأخلاق جمع خُلق وهو العادة و السّجية والطبع والمروءة و الدين وعند القدماء مَلَكَة تصدرها الأفعال عن النفس، ويطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة فنقول فلان كريم الأخلاق أو سيء الأخلاق، والفرق بين الأدب والتعليم أن الأدب يَتَلَقَى بالعادات والتعليم بالشرعيات، الأول عُرفي دُنيوي والثاني شرعي ديني "[2].

أما في لسان العرب الأخلاق في التنزيل ﴿و إنَّكَ لَعَلَى خُلُقُ عَظِيم﴾[3]و الجمع أخلاق والخُلُق: السّجية وفي الحديث ليس شيء في الميزان أثقل من حسن الخُلُقُ بضم اللام وسكونها : هو الدين والطبع والسّجية، وحقيقته أنه للإنسان باطن وهو نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخَلق لصورته الظاهرة و أوصافها و معانيها، والثوابوالعقاب يتعلقان بالباطن أكثر مما يتعلقان بالظاهر وفي الحديث أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خُلُقا وقوله: إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق.[4]

---

[1]. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، المصدر السابق، ص32

[2]. جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، ج1 ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د(ط)، ص49

[3]. سورة القلم، الآية: 04

[4]-ابن منظور، لسان العرب، المعجم السابق، بيروت، 1995، ص86.

أما في المعجم اللغوي الثقافي "من أسرار اللغة في الكتاب و السنة " في قوله تعالى: ﴿إِنْ هَذَا إِلاّ خُلُقُ الْأَوَّلِينَ﴾[1] خُلُق: أي ما هذا الذي جئتنا به ؟ ودعوتنا إليه من الدين إلا خُلُقُ الأولين أي عادتهم التي كانوا عليها وبفتح الخاء و سكون اللام أي اختلاقهم وكذبهم والعرب تقول حدثنا فلان بأكاذيب الخَلق أي الخرافات والأحاديث المفتعلة[2].

لاحظ قوة اللغة بين ضمة وفتحة يختلف المعنى، رغم أن الكلمة واحدة وحروف واحدة الحركة فقط.

أما الأخلاق في فكر طه "فمبدأها الإيمان بالله، فالفلسفة الأخلاقية الموروثة عن اليونان قد ازدوجت في الغرب بتعاليم الدين المسيحي، وتقرر التسليم أنه لا أخلاق بغير إيمان، لأن الإيمان هو التصديق اليقيني بالوجود الغيبي للإله عن طريق القلب، فمادام الغرض من الأخلاق هو رسم طريق الحياة الطيّبة للإنسان، فلا شيء يبلغ مبلغ الدين في الحرص على تحقيق هذا الغرض في عاجل الإنسان وآجله معا، ولكون الدين ينبني على الإيمان بإله قادر على كل شيء يُعين المؤمن على الوصول إلى هذه الحياة الطّيبة"[3]

"والحال أن الأخلاق ليست كمالات، بمعنى زيادات لا ضرر على الهوية الإنسانية في تركها، وإنما هي ضرورات لا تقوم هذه الهوية بدونها، بحيث إذا فُقدت هذه الضرورات فُقدت الهوية، وإذا وجدت الأولى وُجدت الثانية، بدليل أن الإنسان لو أتى ضدها أي ساءت أخلاقه لَعُدّ لا في الأنام، وإنما في الأنعام، لأنها مقتضيات تدخل في تعريف هوية الإنسان نفسها"[4].

---

[1] سورة الشعراء، الآية137-

[2] --محمود محمدالطناحى، من أسرار اللغة في الكتاب و السنة، ج1، دار الفتح للدراسات و النشر، مكة المكرمة،ط(1)، 2008، ص561.

[3] - . طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط(1)، 2000، ص33.

[4] -المصدر نفسه، ص5.

فحياتنا أخلاق وفي عدمها لا وجود للحياة والقيم الإنسانية أساسها الأخلاق، والقيم بصفة عامة التي تتمثل في الأخلاق والجمال والحق قيم متكاملة فكل ما هو جميل هو حق وهو خير على أساس أن فلسفة الأخلاق تبحث في ما هو الخير؟

ويرى طه أن المبادئ الأخلاقية نستمدها من الدين، لأنه لا رادع ولا مانع أقوى منه، فالدين عنصر ضروري لأن الإنسان يتركب من جسم وروح، والجسم يتغذى بالطعام والشراب، أما الروح فتتغذى بالإيمان والعقيدة[1].

يعني أن الأخلاق مصدرها الدين الذي يعطي بالجملة مجموعة من القوانين التي من شأنها أن تعصم الإنسان من الوقوع في الخطأ والزلل، وتسدده نحو طريق الصواب ونحو الحق، لأن الدين هو منهج الحياة، مجموعة أوامر ونواهي، إفعل ولا تفعل متى إلتزم الإنسان بهذا المنهج عاش في سلام وطمأنينة وحافظ على نفسه من خطورة العيش في الظّنك والمعاناة ، وكل من إبتعد عن طريق الله سيعيش في ظلمات و أسى لأن الطمأنينة غابت من حياته.

ومما هو متعارف عليه أن بني آدم كُرِّم على سائر الكائنات بالعقل، وقد اهتم به القرآن أيّما اهتمام، لهذا رسم له خطوطا يسير عليها، وجعل له وسائل يهتدي بها، ومن هذه الوسائل التي أرشد الوحي الإلهي إليها وسيلة الحوار بين الناس للوصول إلى الحقيقة، الحوار الذي يتناول جانبا مهما من حياتنا المعاصرة والحوار يعتمد على أسلوب الإقناع والمناظرة.

فماذا نعني بالمناظرة؟

المُناظرة : لغة من النظير أو من النظر بالبصيرة، واصطلاحا هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب[2].

---

[1]-. سحري نورة، الدين في الفكر الفلسفي عند طه عبد الرحمن، التواصل في العلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة باجي مختار، الجزائر، العدد36، 2013، ص3.

[2]- جرجاني، معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة،د(ط)، ص195.

أما في المعجم الفلسفي لجميل صليبا، النظر: هو الفكر الذي تطلب به المعرفة لذاتها، لا الفكر الذي يطلب به العمل أو الفعل، و للنظر تعريفات فأرباب التعاليم يقولون: أن النظر ترتيب أمور معلومة لتؤدي إلى مجهول، والرازي يقول أن النظر ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديقات أخرى، ومنهم من يقول: أن النظر هو البحث وهو أعم من القياس،ومنهم من يقول :أن النظر ينقسم إلى صحيح يؤدي إلى المطلوب وفاسد لا يؤدي إليه[1].

والمناظرة هي فعالية تخاطبية تكون غالباً علنية وتحتوي على حديث أمام الجمهور وتكون معدة للإقناع أو لتغيير الرأي، وتكون تعاونية أحيانا أخرى لتوفير المعلومات حول موضوع ما.

و في الموسوعة الفلسفية لعلم الكلام الاستدلال والنظر هو تقييم المستدِل وفكره في المُستدَل عليه وتأملُه له وقد يسمى ذلك أيضا دليلا ودلالة، مجازا وأتساعا لما بينهما من تعلق وقد تُسمى العبارة المسموعة التي تنبئ عن إستدلال القلب ونظره وتأمله نظرا واستدلالا[2].

من هنا يتبين أن المناظرة هي حوار بين شخصين أو فريقين يسعى كل منهما إلى إعلاء وجهة نظره حول موضوع معينو الدفاع عنها بشتى الوسائل العلمية والمنطقية، واستخدام الأدلة والبراهين.

ويذهب طه عبد الرحمن إلى أن المناظرة آلية مأصولة من التراث الإسلامي العربي وهي عبارة عن محاورة فكرية استخرجها طه من التراث وجدّد العمل بها وصاغها بأدوات المنطق الحديث فصار يعرف بهذا العمل التجديدي خاصة منذ صدور كتابه في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، وقد توصل إلى قناعة هامة هي أن الحضارة الإسلامية قد إبتعدت عن طريق المناظرة العقلانية يسميها "العقلانية الحوارية".[3]

رداً به على المقلدين للحداثة الغربية الذين درسوا التراث بآليات غربية معاصرة منفصلة عن التراث الإسلامي، سّماها طه عبد الرحمن آليات منقولة، ووصل طه في الاخير إلى أن المناظرة منهج إسلامي أصيل يمكن دراسة التراث به.

---

[1]. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت،د(ط)، 1982، ص73

[2]-سميح دغيم، مصطلحات علم الكلام الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، ج2، بيروت، ط(1)، 1998، ص 453.

[3]. طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت،ط(1)،2013، ص28.

و يؤكد طه عبد الرحمن في كتابه أصول الحوار وتجديد الكلام أن هناك تفاوت في درجة تقيد المعارف الإسلامية بمنهج المناظرة الجدلي وهذا حسب نوعية الشروط المعرفية، والمجال المعرفي الإسلامي الوحيد الذي أخذ بهذا المنهج هو "علم الكلام" وهو علم يقوم على تواجه العقائد سواء في ملّة واحدة أو مختلفة ومن الأحق أن يدعى "علم المناظرة العقدي" بحيث المتكلم يضع شروط أهمها أن يكون معتقدا بالكتاب والسنة المحمدية على هذا الأساس سمي "علم التوحيد"،وأن يكون ناظرا أي أن يسلك سُبُل الاستدلال والإقناع[1].

يتضح إذا ان العلم الذي اعتمد هذا المنهج هو علم الكلام في الفلسفة الإسلامية، الذي يعتبر أحد إبداعات الفلسفة الإسلامية التي نكرها الإستشراق و إعتبر أن لا عقلانية في هذه الفلسفة و هي مجرد عرفان و بعض الفلاسفة من إعتبروا علم كلام هو الدفاع عن الدين بحجج عقلية.

و المجال الوحيد الذي تقيد بهذا المنهج هو علم الكلام الذي يسمى الفلسفة المدرسية في الإسلام،ويتصف بأنه جدل عقلي صرف يتناول المفاهيم اللاهوتية، فهو لا يتطرق إلى البحث في "العرفان" الصوفي ولا في "علم القلب "[2].

وعلم الكلام مبحث أصيل في الفلسفة الإسلامية، و يمثل أهم إبداعاتها وعقلانيتها و هذا ما لم يستسغه و يتقبله الغرب في الفلسفة العربية المعاصرة و إعتبروا فلسفتهم هي النموذج البرداغيم بلغة توماس كوهن، و هي العقلانية التي ليس بعدها عقلانية .

[1] - طه عبد الرحمن، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، المصدر السابق، ص63 .

[2] -هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، عويدات للنشر و الطباعة، بيروت، ط(2)، 1998، ص86.

الفكر الفلسفي فكر متصل يأتي اللاحق متأثر بالسابق إما سلبا أو إيجابا، إما بالتّبني أو بالتجاوز، وطبيعة البحث الفلسفي تفرض النقد بحيث كل فترة تميزت بمباحثها وآلياتها و مرجعياتها ومفاهيمها، ومما هو متعارف عليه أن الفلسفة الغربية المعاصرة هي فلسفة ضّد النسق وتذهب بعض التعريفات إلى أنها فلسفة في اللغة وتميزت بمناهجها ومباحثها وأعلامها ...

و يحتل مبحث التواصل الذي هو قريب إلى الحوار حيّزا واسعاً من البحث والتساؤل داخل أوساط المثقفين والمفكرين والفلاسفة المعاصرين حيث جاء بسبب ما آلت إليه البشرية من عنف وتسلط وهيمنة، والأمر عائد بالأساس إلى انتشار السريع والرهيب للتقنية وهيمنتها، وعدم التسيير العقلاني لها، بل الأمر يتعدى ذلك فلقد ظهرت مشاكل وصراعات من نوع آخر ولعلى أهمها التعصب والتزّمت الديني، ومن هنا يمنح "مبحث التواصل" مشروعيته و أهميته باعتباره قائم على الحوار و لكن أي حوار؟ إنه الحوار الخّلاق وذلك بغية التفاهم لا الخِلاف و المعارضة، وبناءاً على هذا سنحاول التعريف بالتواصل والحوار، أو ما يعرف بإتيقا التواصل مع الفيلسوف الألماني يورغنهابرماس.

إنّ مفهوم الإتيقا كما يقول يورغن هابرماس:" هو البحث في التأصيل الفلسفي واستكشاف لعلوم الإنسان المتعلقة بالقيم السلوكية مفهوم قديم يمتد بجذوره إلى أفلاطون و أرسطو وكانط وسبينوزا و نيتشه ولكن الذي تغيّر هو طبيعة المقاربة المعاصرة لهذه المسألة جراء التراكمات المعرفية والتعقيدات البنيوية التي عرفتها المجتمعات المعاصرة التي ترفض كل إتيقابإسمالإتيقا ذاتها، لذا فإن الإتيقا تبدوا وكأن مجال إنهمامها الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقتنا مع الآخرين في الوقت الذي تحتفظ فيه الأخلاق بمهمتها التاريخية "[1].

ولهذا يجب ألاّ تُختزل العلاقات التواصلية في تبادل المعلومات فقط، ذلك أن الفعل التواصلي ليس مجرد تبادل لمعطيات حول وضعيات بل هو تأويل لما يحدث إنه تأسيس قواعد للعيش في كنف المجتمع إنه وضع أصناف من العيش، وفي كلمة إنه وضع مساهمة في تركيب العالم الاجتماعي المعيش، لذلك الفعل التواصلي يجعل الأنشطة الإنسانية ممكنة بحيث كل فرد يفكر في الآخر تفكيراً إنساني.

[1]. يورغن هابرماس،إتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط(1) 2010، ص7

والإتيقا قد تشذرت إلى إتيقات بفضل التصدعات التي ضربت البنية الرسوبية للمجتمعات المعاصرة، إذ و بالإضافة إلى إهتمامالإتيقابالإنقلاباتالإجتماعية التي تضر ب العا لم طولا و عرضا سواء ما تعلق منها بالفرد أم بالمجتمع كالعدالة، الممارسة السياسية، الحركات النسوية إلى غيرها من الإنشغالات الأخرى، هناك مسألة أشار إليها هابرماس هي العلاقة الجدّلية القائمة بين مفهوم إتيقا المناقشة ومفهوم التواصل الذي يُعّدُ هو أيضا من المفاهيم المفتاحية لفهم المجتمع المعاصر، حيث يتعذر فهم أحدهما دون العودة إلى الآخر[1].

كما يوضح لنا هابرماس أن إتيقا المناقشة تقوم بشرح المضمون المعرفي الإدراكي لمنطوقاتنا الأخلاقية دون الرجوع إلى إنتظام أخلاقي بديهي معروف مشكل من وقائع الأخلاقية يمكنها أن تكون في متناول الوصف، وأنّ إتيقا المناقشة تودُ بالفعل أن تثبت الديناميكية المحصلة مبنية على أساس البحث المتبادل الموجه لتبني رؤية الآخر، وثمة إدماجها داخل إفتراضات التداولية للمناقشة العملية ذاتها، وتربطها علاقة قوية بمفهوم التواصل حيث لا وجود للآخر في إنعدام أحدها.

و يعتقد هابرماس أن الإنسان كائن إتيقي تواصلي إنطلاقا من أن التواصل بمختلف تجلياته المادية والدلالية هو رمز دال من رموز المرحلة المعاصرة ويكفي أن العا لم المادي ذاته صار قرية صغيرة فكيف إذا تعلق الأمر بما هو نظري وقابل للتجريد، ذلك أن مفهوم التواصل يلامس حقولا معرفية متعددة كالسوسيولوجيا، الأنثروبولوجيا، السميائيات، التداولية الألسنية، وواضح تماما أن الخيط السحري الرابط بين كل هذه الحقول هو اللغة، وبما أن التواصل هو نشاط تبادلي علائقي فإنه يتم بصور شتّى كالأصوات والإشارات،لكن التواصل اللغوي يبقى أرقى أنواع التواصل[2].

وعليه يتضح إذاً أن اللغة تفرض حضورها على الساحة الثقافية والعلمية لقدرتها على نقل مدلولات الثقافة والعلم والأحاسيس والرموز الخاصة لمجتمعاتها سعيا للتواصل مع المجتمعات الأخرى فكلما كانت المساهمات الحضارية كبيرة كلما فرضت اللغة حضورها عالمياً، كما أن اللغة ليست مجرد وسيلة للتواصل والتحاور وإنما هي مطّية تحمل الكنوز الحضارية للأمة عبر التاريخ.

---

[1]. يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، المرجع السابق، ص7.

[2]. المرجع نفسه، ص8.

فالتحدي الكبير الذي يواجهنا في هذه الألفية هو إرغامنا على الإمساك بأكثر من لغة أجنبية لكي نتمكن من محاورة الآخر والفعل في هذا الحوار كما كان الشأن بالنسبة لمفكّرينا في الماضي عندما إلتقوا بالفكر اليوناني والفارسي والروماني، تكفي الإشارة هنا أن أوروبا الموحدة هي كذلك لحد الآن على المستوى الإقتصادي والسياسي والأيديولوجي،لكنها متعددة من حيث اللغات و الثقافات، فإذا أردنا أن نحاور أوروبا فيجب أن نتعلم لغاتها و نفهم ثقافاتها المختلفة، ولعّل الظرف الراهن يفرض على كل فيلسوف عربي أن يتحمل مسؤولية الحضارية والإنسانية التي سبق لأسلافنا النهوض بها [1].

ومنه هابرماس أعطى دورا هاماً للترجمة في العملية الحوارية والتواصلية إذ تعد الترجمة الخيط الناظم الذي يربط بين المجتمعات ويدعم نسيج الحضارة الإنسانية والجسر الذي يربط الشعوب المتباينة المتباعدة ويقربها، و يحيي التفاعل بين الثقافات والحضارات المختلفة، ليس بإعتبارها ترفاً فكرياً، بل بإعتبارها حاجة إنسانية ملّحة خاصة في الميدان الفلسفي والفكري من أجل.

و"الترجمة تخدم الحوار الثقافي حيث قال الشاعر الفرنسي فيكتو ر هيجو: مرّة بأن المترجمين هم بُناة الجسور التي صارت الشعوب تعبرها لتبادل الزيارات فيما بينها، وكان الشاعر الروسي بوشكين يعتبر المترجمين كالخيول التي تنقل الحضارات، وفي هذا الإطار تدخل أهمية الترجمة من اللغة الألمانية إلى لغة الضاد في إطار ما سميناه فتح آفاق أخرى لإتمام معرفتنا بالآخر بقصد الإلمام بالفكر الفلسفي الجرماني المعاصر وعدم التقوقع على الذات والاستمرار في اجترار الأحكام المسبقة"[2].

إذاً الترجمة لها مدلولات ومعانٍ إنسانية لتواصل البشرية عبر آلاف السنين، فكلٌّ دوّن هذا النتاج بلغته وليس من السهل نقل حضارة إلى أخرى إلا بمعرفة الإنسان للغة الإنسان الآخر وخير وسيلة لذلك هي الترجمةو الحوار يهدف إلى تقوية التواصل في فهم الحضارة في إطار من التعاون المبني على الاحترام المتبادل والأمانة والدقة، وأشار هابرماس إلى ضرورة تعاون الحضارات فيما بينها والتحاور بهدوء بعيدا عن أشكال الصدام والأحكام المسبقة والانفتاح على ثقافة الآخر من خلال بوابة الترجمة التي هي نتيجة حتمية لهذا التواصل الكو ني.

---

[1]. يورغن هابر ماس و جوزف راتسنغر، جدلية العلمنة العقل و الدين، تر:حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة و التوزيع، الكويت، ط(1)، 2013، ص11..

[2]- المرجع نفسه، ص12

ومن جهة أخرى وعلى الرغم من أن هناك إنفتاح واسع النطاق للمجتمعات الإنسانية بمختلف ثقافاتها و حضاراتها على بعضها البعض فإن هناك أسواراً صلبة لا تزال قائمة سواء فيما يتعلق بالمعتقدات الدينية و العقائدية و الروحية أو بالحدود الجغرافية في القارة نفسها أو بين القارات جنوبا وشمالا و شرقاً وغرباً، وفي هذا الإطار بالضبط انتبه جزء من الغو ب المُصنع إلى نتائج العالقة الصراعية التي تجمعه بالمسلمين، وتظهر في الأفق ملامح رغبة هذا الجزء من الغرب في الحوار مع العرب والمسلمين وهو حوار أصبح ضرورة وجودية ملّحة للغرب[1].

فنقول أن الحوار الكوني تعترضه عوائق وأخطرها الأيديولوجية، وكل مجتمع يكيف الموضوع حسب خلفيته ويفكر بمنطق كن مثلي وإلا استعد لتكون عدوِ، لكن هذا العداء يقضي على الحوار في مهده ويقتل روح القابلية للتواصل والتحاور، خاصة النظرة التي أخذت على الإسلام أصبح كل من يطلِق لحيته ومن ترتدي جلبابا يمثلان الإرهاب، لكن هذا التصورو الحكم المسبق فاسد لأن الإسلام هو دين تسامع و تعارف وإنسانية.

ومن هذا المنطلق فإن الغرب الحالي وخاصة شقّه الأوروبي جدّ مهتم بتأسيس جسور الحوار بينه وبين المسلمين، حتى وإن كان من الضروري على المسلمين أن يساهموا في إعداد شروط هذا الحوار، والمسلمون في حاجة ماسّة بعد هذه القرون الطويلة من الهزائم المتكررة أن يختاروا طريق الحوار من أجل بناء أنفسهم من الداخل، ولعلّ التحديات الكبيرة التي تواجهنا هي فهم منطق العصر بالتأمل العميق لما وصل إليه العلم في يومنا هذا، وهو التّحدي نفسه الذي يواجهه الغربي في شقيه العِلماني والديني[2].

الأمر الذي أدى إلى النظرة القاصرة التي أخذت عن الإسلام والمسلمين هي أن المسلمين يرفضون التحاور مع الغرب، لكن العكس تماما وخير دليل هو تأثر المفكرين العرب المسلمين بالمناهج الأوروبية المعاصرة، والأمر يحتاج فقط إلى التفكير بروّية واعتراف كل طرف بالآخر، والتخلص من ادعّاء كل طرف بالعقلانية الكونية ليصبح الحوار معطى حضاري إنساني بكل المعايير التي ترتقي بالإنسان إلى القيم العالمية الكونية التي تحافظ على السلمو الآمان في العا لم.

---

[1]. يورغن هابر ماس و جوزف راتسنغر، جدلية العلمنة العقل والدين، تر:حميد لشهب، المرجع السابق، ص27.

[2]. المرجع نفسه، ص28.

و الفلسفة مازالت تعتقد بأنها صاحبة رؤية أكيدة تتناول كلّية الطبيعة والتاريخ، فهي تتصرف بالإطار الذي نأمل أن تنتظم فيه الحياة الفردية وحياة الجماعات، توفر بُنية الكون كما الطبيعة الإنسانية ومراحل التاريخ الكوني والتاريخ المقدّس عناصر فيها بصمات معيارية، تعطي كما يبدوا، إشارات إلى الحياة التي يجب أن نعيشها وكما تبرز الديانات الكبرى حياة مؤسسيها كطريق للخلاص، و تشكل العقائد التي تنادي بالحياة الصالحة، أو بالمجتمع العادل أو بالأخلاق و السياسة، تشكّل كُلاّ قائما بذاته[1].

يتضح إذاً أن لكل حياة فلسفة يلعب فيها الدين الدور الإيجابي حيث يكون بمثابة المنهج للحياة خاصة الدين الإسلامي هو دين تسامح ودين تعارف، كما بقية الأديان السماوية تدعوا إلى ذلك، أي التنظير للحياة المُثلى التي تحترم مبادئ الإنسانية، حيث تلعب العقائد دورا هاماً في بناء الحياة الصالحة والمجتمع الذي يحترم مبادئ العدل، وبالتالي يسود التواصل والحوار في المجتمعات.

وتُشكّل الليبرالية السياسية كما تصورها جون رويلز نقطة توقّف هذا التطور، فهو يُبدي معارضته لتعدديّة رؤى العالم وللنزعة المتنامية التي تأخذ بفردانية أنماط الحياة، كما يستقي النتيجة من الفشل الذي آلت إليه الفلسفة إذ حاولت أن تشير إلى بعض أنماط الحياة كما لو كانت نموذجية أو كما لو كانت لها صفات الإلزام الكوني فالمجتمع العادل يقوم و ببساطة بتأمين حريّة متساوية للجميع، حتى يتسنّى لكل واحد أن يطوّر فهمه الخاص للأخلاق الخاصة به ولكي يحقق تصوره الشخصي لحياة صالحة تبعا لما يأمل[2].

وأهم ملاحظة يُبديها جون رويلز في مشروعه الفلسفي هو تصوره لأسس العدالة ومبادئها، ومدى تميزه عن مذاهب الفلاسفة السابقين من رواد المذهب النفعي، ويرتكز تصوره للعدالة على مجموعة من المصادرات الأساسية التي اهتدى إليها باعتبارها بديهية بذاتها لا تقبل البرهان و لا يمكن البرهنة عليها، و توفير إطار نظري لحقوق الإنسان.

---

[1]. يورغين هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة لبيرالية، تر: جورج كتّوره، المكتبة الشرقية، بيروت، ط(1)، 2006، ص8 .

[2]- المرجع نفسه، ص92

ولعلّ أبرز النقاط التي تلاقى فيها فكر ماركيوز مع الفلسفة الماركسية هي موقف هذه الفلسفة من مشكلة ماهية الإنسان، التي تتمثل عند ماركيوز مشكلة أساسية كفيلة بتحديد الإتجاه العام لكل فلسفة و بالكشف عن مدى تقدميتها أو رجعيتها، فالماركسية هي في رأيه فلسفة تقدمية لأنها لا تثبت الماهية الإنسانية عند أية لحظة معينة من لحظات تطورها، بل إن الإنسان يمكنه في كل لحظة أن يصبح على خلاف ما هو عليه، وبعبارة أخرى ليس هناك حد فاصل بين تاريخية الإنسان وبين تحقيق ماهيته، أو لنقُل بلغة فلسفية أن الواقع و الممكن متدخلان، ومن المحال أن يُفهم أحدهما دون الآخر[1].

يعترضُ ماركيوز على هذا الجانب في الفلسفة الماركسية لأن نخاع هذه الفلسفة هي المادية حيث أصبح يُنظر للإنسان كأنه شيء أو ما يُعرف بظاهرة التشيُؤ، تغيير، حيث يمكن للإنسان أن يغير من واقعه إلى الأحسن لكن بالمحافظة على الآخر وعلى البشرية جمعاء، وهذا لا يعني أننا لا نتيح للإنسان حق التغيير لا وألف لا بل تغيير مع حفاظ على الآخر والبقّية ليسود السلم والحوار والتواصل المعرفي والمادي دون المساس بمبادئه والحفاظ على هويته.

وعلى الرغم أن تفكير ماركيوز يتّسم بقدر ملحوظ من الوحدة فإنه أكدّ على قيام حضارة متكاملة الأبعاد تحل محل الحضارة الحالية ذات البعد الواحد، وهذا التأكيد لم يكن من السمات المميزة لتفكيره على الدوام، فقد إختتم كتاب "الإنسان ذو البعد الواحد" بلهجته المتشائمة تعبر عن يأسه من إمكان تغيير المجتمع الحالي إلى مجتمع أفضل، ولكنه في كتاب"نهاية اليوتوبيا"يؤكد إمكان الإنتقال إلى مجتمع جديد بإستخدام التكنولوجيا المتقدمة، لينتقل إلى كتاب"نحو التحرر" إلى الحديث أكثر تفصيلا عن القوى التي تستطيع القيام بهذا التحول متخذا من القيم الجمالية هدفاً رئيسيا [2].

ومن ثمة حاول ماركيوز تقديم تصوراته عن سبيل تجاوز المجتمع القمعي في سبيل تأسيس حضارة لا قمعية يصبح الإنسان محورها و هدفها، بإعتبار أن المجتمع المعاصر يمتلك طاقات هائلة فكرية ومعنوية، حيث أن التكنولوجيا أصبحت بديلة عن العنف لتحقيق التلاحم الإجتماعي .

---

[1]. فؤاد زكرياء، هربرت ماركيوز، دار الفكر المعاصر للنشر و التوزيع، القاهرة، د(ط) ، 1978، ص39.

[2]. المرجع نفسه، ص 75.

والتميُّز والخصوصية طبيعة بشرية، حيث كل إنسان ومجتمع و أمة توّد أن تتميز عن غيرها و لهذا أبدى ماركيوز " إهتماماً كبيراً بالحاجة إلى الهدوء وإلى إنفراد المرء بنفسهوالإقتصار علىالإختلاط بمن يختارهم هو ذاته وحاجة كل إنسان إلى الإستمتاع بخصوصية الحياة أي بالمجال الخاص به، ويتصور المجتمع مؤلف من مجموعات صغيرة من الأشخاص الأحرار يعيشون في مدن خلت من قبح التصنيع الرأسمالي، وبالقدرات الجمالية للإنسان، هذه القيمة التي تدور حول محور واحد هو الجمال الذي هو الحب والسلام والهدوء والتوافق كل هذه الوسائل تحقق أعظم قدر من المتعة الجمالية للإنسان"[1].

فنقول أن ماركيوز أولى إهتماما كبيرا للقيمة الجمالية حيث كل ما هو جميل هو خير وهو حق ومادام الإنسان يتوق للجمال فسيعطي نظرة جمالية للحياة وهذا جانب حاسم في خَلق جو للحوار والتواصل و التكامل بأنواعه بين الأفراد حيث تسود الحياة المسالِمة، الحياة التي تتسم بالبساطة ومرعاه المطالب جميعاً، والحاجة إلى الحوار والتواصل، والتي تعني أساساً القضاء على روح الهدم والتخريب السائد في المجتمع الراهن.

ولابد لهذا المُعطى الحضاري "الحوار" من أخلاق تضبطه وتجعله أكثر مشروعية وأكثر إستساغاً بحيث" الإستراتيجية التصورية تفترض قيام علاقة باطنية بين تشكيلات التوافق ومبادئ العدالة وحينها ستأخذ هذه المبادئ دلالات ستجعلها وفق منظور إجراءي أعمق تجذرا وأكثر حميمية في الوسط الطبيعي الخاص بالعقل العملي والذي لا يمكن أن نشمله فيما يسميه هابرماس "الحدوس اللغوية لعالم الحياة " والذي ينظر إليه كانط بما هو القوة التاريخية للولوج إلى مبادئ دستور عادل ومن ثمّة الإستقرار."[2]

وفي هذه الحالة يلعب النظام الحاكم دورا هاماً في العملية التواصلية والحوارية حيث إذا صلح النظام صَلُحَ المجتمع لأن مجموعة من الأفراد يُكَوِنُون مجتمع وبالتالي الدولة وكيانها والدولة هي عبارة عن مجموعة من المؤسسات يحكمها أفراد حيث إذا ساد التحاور بينهم واحترم كل طرف الآخر تكون هناك أمة ناجحة، ولن يكون هذا إلاّ إذا فكر الفرد من منطلق الأخلاق ومن مبدأ كما تحب لنفسك أحِب لغيرك، لأن المعظم اليوم أصبح يفكر بمنطق أنجوا بنفسي وليغرق العالم.

---

[1]. فؤاد زكرياء، هربرت ماركيوز، المرجع السابق، ص79.

[2]. جان مارك فيري، فلسفة التواصل، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون المركز الثقافي العربي، بيروت ط(1)، 2006، ص 136.

وأبرز سمات الفترة الراهنة في الفلسفة الغربية المعاصرة هي العقل الأداتي " هو نتاج إنشطار و إغتصاب، أي نتاج سيرورة إجتماعية، فقد وصفها أدورنو وهوركهيمر و فوكو بأنها سيرورة الذاتية بوصفها تتجاوز قواها تتشيأ."[1]

وهو منطق في التفكير وأسلوب في الرؤية العامة أي أن العالمالإجتماعي أصبح له رؤية ثانية وأصبح كالطبيعة قابل للتغييرومستقل عن أفعالنا.

"و حاول هابرماس أن يستخلص السّمات العامة للعقل الأداتي وبيّن الطريقة الإختزالية التي يمارسها بحق الطبيعة والإنسان فالعقل الأداتي ينظر إلى الطبيعة والواقع من منظور التماثل ولا يهتم بالخصوصية و يحاول هذا العقل الأداتي تفتيت الواقع إلى أجزاء غير مترابطةوينظر إلى الإنسان بإعتباره مجرد جزء من الأجزاء الطبيعية المادية فالإنسان بالنسبة للعقل الأداتي شيء ثابت كمي ." [2]

وبذلك ينكشف زيف العقل الأوروبي الذي يدعي العقلانية الكونية والحضارة التي ما بعدها حضارة، وفي محاولة تفسير هيمنة العقل الأداتي على المجتمعات الغربية الحديثة يرى ممثلوا مدرسة فرانكفورت أن أحد أهم أسباب ظهوره هو آليات التبادل المجردة في المجتمع الرأسمالي، فتبادل السلع يعني تساوي الأشياء المتبادّلة فما يُهِم في السلعة ليس قيمتها الإستعمالية المتعينة وإنما ثمنها المجرد.

وإقترح هابرماس بدل العقل الأداتي العقل التواصلي ويقصد هابرماس من وراء نقده للعقل الأداتي هدم معطيات هذا العقل وذلك من خلال القضاء على مركزه الفلسفي الوضعي الذي أبرز هذه الرؤي للعقل ولم يقبل بالنقد العقلاني للعقل المتمركز على ذاته، لأن وسيلة نقده هي الذات التي سرعان ما تتمركز على ذاتها،والحل الذي يقترحه هابرماس هو العقل التواصلي الذي يقوم على تنشيط التواصل وقيمة الإنسان في المجتمع فالعقل التواصلي هو المُخرج من هيمنة العقل الأداتي ."[3]

لا بديل للقضاء على العقل الأداتي سوى العقل التواصلي الذي يؤسس الحوار و التواصل بين مختلف الافراد و الأم.

---

1. يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر: فطيمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق،د(ط)، 1995،ص485

2. أبو نور حمدي بو نور حسن، يورغن هابر ماس الأخلاق و التواصل، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت د(ط)، 2012، ص134.

3. المرجع نفسه، ص135.

إنّ تشخيص الداء هو المرحلة المستعصية، والتي يجب أن يبدأ منها كل من أراد الخير لهذه الأمة ولهذه الملّة، ومن أراد أن يساهم في نجاتها والجري بسفينتها إلى بر الآمان، وهذا ما أراد المفكرين العرب المعاصرين فعله، فالحوار بالنسبة إليهم هو القادر على أن يعيد لهذه الأمة عزّتها، وأن يعطي نَفَس جديد للحضارة العربية الإسلامية، فالحوار هو الوسيلة المُثلى القادرة اليوم على تحقيق مجتمع مفتوح وإستعادة الوجه المُشرق للحضارة العربية الإسلامية وإنزالها المنزلة اللائقة بها بين الأمم، فالحوار البلسم الشافي لآفة التعصب والتخلف وهو الغائب الأكبر في المجتمعات العربية المعاصرة.

وقبل أن نتحدث عن طبيعة الحوار في الفكر العربي المعاصر يجب أن نحدد طبيعة هذه الثقافة مبادئها وأصولها وأهدافها في عُجالة ومدى قابليتها للحوار الحضاري والثقافي حيث يرى زكي نجيب محمود:"إذا سمعت الناس يحدثونك عن العصر وفكره وحضارته، وظننت أنهم قد أجروا في شرايينهم عصارة زمانهم، فلا تنخدع، وصابرهم على تحليل مكنوناتهموأغلب ظني أنك كاشف في دخائلهم رواسب قرون خلت، برغم ما قد صبغوا به جلودهم من ألوان القرن العشرين وزخارفه، ولا خلاف على فكرة التقدم هي من أبرز ما يميز العصر الحديث كله، لثلاثة قرون مضت وإلى يومنا هذا، لفا أظنك مصادفا في جموع الناس أحدا يرضى لنفسه أن يكون عدوا "للتقدم" في شتى جوانب الحياة العقلية والمادية"[1].

زد على ذلك أن الأقطار العربية كانت مُستعمرَة أوروبياً وقد أثّرت الثقافة الأوروبية على ثقافة العربي وحاولت طمس الهوية ومحو الشخصية العربية وتختلف هذه الثقافة من فرنسية إلى إيطالية إلى إنجليزية إلى...، بينما الثقافة العربية تمجّد تراثها وتحتفظ به، إذاً يمكن القول أنّ الفكر العربي المعاصر مزيج من الثقافات، لكن المبدأ الأساسي الذي تجذّر وترسخ في الذهنية العربية هو الإسلام ومبادئ الإسلام واضحة لا غبار عليها منها التسامح والاعتراف والتعارف والاختلاف كما جاء في محكم تنزيله ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَةً وَاحِدَة فَاخْتَلَفُوا..﴾[2]و﴿جَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَه أَتْقَاكُم..﴾[3]

[1]-زكي نجيب محمود، نافذة على الفلسفة العصر، الكتاب العربي، الكويت، د(ط)، 1990، ص25.

[2]. سورة يونس، الآية: 19.

[3]. سورة الحجرات، الآية : 13.

و"أنه إذا وضعنا نصب أعيننا الحقيقة الآتية، وهي أن هنالك في حياة الإنسان عالمين يعيش في أحدهما، عالم الطبيعة من جهة وعالم الرموز"اللغة"يبتكرها الإنسان ليشير بها إلى الطبيعة وأشيائها فمن مجموع الأشياء يتكون العالم، ومن مجموع الألفاظ والرموز يتكون عالم الآخر وهناك من يُؤْثِر الخوض في العالم الأول وهناك من يختار العالم الثاني، الأولون يعالجون الأشياء ذاتها بالرؤية واللمس والتشكيل والآخرون يكتفون من الأشياء برموزها، فيُؤولون النصوص ويفسرون، والزعم هنا هو أن المثقف العربي كان يفضل الإقامة في عالم اللغة أكثر جدا مما يطيل البقاء في عالم الأشياء."[1]

ينبغي أن نلاحظ قبل أن نلج في تفكيك الواقع أن لكل أمة تاريخها ومبادئها ومنطق التفكير الخاص بها وهذا ما يعرف بالخصوصية ولا إبداع ولا تميز بدون خصوصية وقد اهتم المثقف العربي بعالم اللغة والتأويل والتفسير أكثر من اهتمامه بعالم الأشياء أي أن العربي لا يحي في الأشياء بل يحي معها فالعربي يتذوق الألفاظ وتراكيبها كأنه يتذوق طعاما يأكله ويشربه،و جمالية الكتابة تعطي تناغماً منطقيا باعتبار اللغة أداة للتحاور والإقناع.

ومن محامِد جيلنا أن يبدأ الحوار هذه المرة بين مفكريْن، واحد من مصر والثاني من المغرب، ولا أقول بين المشرق والمغرب نظراً لأن هذه القسمة نشأت في حُضن الاستعمار، تقطيعا للعالم الإسلامي إلى إسلامي وعربي أولاً ثم تقسيما للعالم العربي إلى مشرق ومغرب ثانياً، وجاء جيلنا، وغالى البعض منا في القطيعة، ودعا إلى خصوصية مغربية، عقلانية علمية طبيعية، في مقابل مشرق صوفي إشراقي ديني، مما يجعل المغرب أقرب إلى الغرب والمشرق أقرب إلى الشرق، وبالتالي تضيع وحدة العالم العربي ويضيع استقلال المنطقة بعد أن يذهب نصفها إلى الغرب ونصفها الآخر إلى الشرق[2].

نقاشاته في سياق تقييم ونقد التجارب في المشرق والمغرب ليساهموا في إعادة بناء الفكر السياسي العربي من جديد، حيث أسئلة الحرية والديمقراطية متلازمة مع أسئلة العِلمانية والحداثة و الإسلام.

---

[1]. زكي نجيب محمود، نافذة على فلسفة العصر، المرجع السابق، ص199.

[2]- حسن حنفي و الجابري محمد عابد، حوار المشرقو المغرب، جمعه فيصل جلول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،ط(1)،1990، ص07

والحوار الفكري مقدمة للحوار السياسي، والحوار بين المفكرين إنما يمهد الطريق للحوار بين القادة والزعماء، فالفكر يسبق الفعل، والتصور يأتي قبل الممارسة هذه ليست مثالية تعطي الأولوية للفكر على الواقع بل إنها عين الواقعية في المجتمعات التراثية التي مزال فكرها بديلا عن واقعها، وماضيها ممتدا فوق حاضرها، وقد تميز جيلنا بأن صفوة مفكريه استطاعوا تقديم مشاريع فكرية عامة ففي المغرب: محمد عزيز الحبابي، محمد عابد الجابري، وعبد الله العروي وغيرهم، وفي المشرق: زكي نجيب محمود، حسن حنفي، وحسين مروة وغيرهم، وربما يستطيع حوار المفكرين توحيد العالم العربي[1].

مما هو متعارف عليه أن المفكرين العرب المعاصرين سواء في المشرق أو المغرب كان عندهم سؤال النهضة، السؤال الذي طرحه أجدادنا في الفكر الإصلاحي مع محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، رشيد رضا وحسن البنا وغيرهم هو" لماذا تأخرنا و تقدم غيرنا ؟" أين الملاذ؟ لا بديل سوى الحوار والتواصل وتبادل التجارب والخبرات لنكون نموذجا للعقلانية الأوربية التي تدّعي العقلانية الكونية التي ما بعدها عقلانية.

والواقع العربي واقع أليم، يبدوا أننا مازلنا طائفيين، نستعمل أسلوب التخوين والتكفير يزايد بعضنا على بعض في أمور تستحق توحيد الجهود والتبّصر،من أجل الوصول إلى الحد الأدنى من الإتفاق الذي فقدناه والمطالبة بالحد الأقصى الذي أصبح ستاراً يخفي العجز والقصور، ومازلنا قبليين متحزبين، ناسف لما يحدث في لبنان وكلنا يشارك في صنع الأحداث، أخذ كل محاور في حق الرد جزءاً وترك الكل، تعرض لما يستهويه وترك ما يهم الناس، أثبت ذاته ونسي موضوعنا وكانت النّية تُصيد الأخطاء، نقُص التسامح وغابت الطيبة ولماذا الحنق والغضب؟ ولماذا التجريح والشق على قلوب الناس؟[2]

ينبغي أن نلاحظ أن الواقع العربي يعيش أزهى عصور الانحطاط، لماذا وصلنا إلى هذا الحضيض؟ سؤال طرحه المفكرون عشرات المرات في القرن العشرين وها نحن نطرحه في بداية هذا القرن الجديد وعلى ما يبدوا أننا لن نمل من طرح هذه المعضلة، ألاّ يفتقد الوطن العربي إلى حوار فكري؟ كيف ينهض الوطن العربي بعد أن حّولوه إلى مزارع خاصة جدّاً لزرع الأفكار الطائفية والإيديولوجية.

---

[1]. حسن حنفي و الجابري محمد عابد، حوار المشرق و المغرب،جمعه فيصل جلول، المرجع السابق، ص8.

[2]. المرجع نفسه، ص130.

فعالم الخطاب القومي العربي هو بالفعل "عالم الرغبة والخوف" وبالتالي فهو خطاب إشكالي لا يمكن أن ينتهي إلاّ إلى النقائض، إن الرغبة والخوف حالتان نفسيتان لا تساعدان على التخطيط العقلاني ولا على مواصلة العمل، كل ما تستطيعه الرغبة هو الدفع إلى المزيد من الخوف، و صراع الرغبة و الخوف لا يمكن أن ينتهي إلاّ إلى شيء واحد هو الهروب إما إلى ما وراء و إما إلى أمام ذلك ما يفسّر إستعداد الخطاب القومي للتنقل والتّرحال بين أقصى التّشدد و أقصى الإعتدال[1]

وبهذا لاقى الخطاب القومي معارضة من المفكرين و إتّهموهبإفتقاره للإيديولوجية اللازمة للتعامل مع الإنسانية و المجتمع و طبيعة هذا الخطاب إنه خطاب أساسه التناقض ومن مبادئ العقل عدم التناقض، ولابد من التحرر من عقدة الخوف و عقدة الدونية، ولابد من تقوية العزيمة والإرادة والرغبة في التحدي ومواصلة المشاريع الفكرية التي أساسه التواصل القومي والكوني.

ولكن الحوار إختلاف، والحوار كما نعلم لا يقوم ولا يتأتى إلا بوجود حد أدنى من الإختلاف محددا ومؤطراً لنبدأ إذا بتنصيب وتنظير الإختلاف . ولا أقول خلاف . بيننا ولنعمل في الوقت ذاته على تحديد وتأطيره بالصورة التي تضمن لنا أكبر قدر من التواصل والتفاهم والحق أن أكثر ما يمكن أن نطمح إليه هو مد جسور التواصل والتفاهم فيما بيننا كطرفين في الحوار فقط ، ولأننا فعلاً مختلفون لأن الغرب غرب والشرق شرق ولن يلتقيا، ولا لأن طرفا منا يمثل "الشمال" القوي بينما يمثل الطرف الآخر "الجنوب" الضعيف أو المحيط التابع[2].

وفي كل من الحالتين فإن الإختلاف أساس الواقع الموضوعي للحياة، والإختلاف بين البشر أساس الواقع البشري الذي يعيشه الناس، فالناس مختلفون في الأفكار وفي القدرات الذهنية والثقافيةو المعرفية وفي الخبرات وفي الإمكانيات، وكل ذلك بسبب إختلاف البيئات والمجتمعات وتغير أنماط الحياة بين مكان و مكان .

---

[1] الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط(5)، 1994، ص145.

[2]. الجابري محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط(2) ، 1990، ص146.

وإنّ ما ينبغي الإلحاح عليه هو أن النقاط التي يتعثر عنها الحوار ويحار عندها الفكر غالبا ما تكون هي بالضبط نقاط الإلتقاء، أي النقاط التي تسوي جهل الجاهلين بمعرفة العارفين فكأن المسافة بين المتحاورين تزداد قربا من الآخر كلما إزداد بعدا عن نفسه ذلك أن النقاط التي تبلور عندها التعثر ويتوقف الحوار، أو على الأقل يتأزم لا تفرق بين المتحاورين، وإنما بين الفكر وبداهته بين الفكر وسباقاته، أو لنقُل بين الفكر وبين نفسه وهو يسعى للإنفصال عنها، فكأن الإلتقاء بين أطراف الحوار لا يتم إلا عند نقاط إفتراق[1].

وعليه ينبغي أن نلاحظ ولسنا بحاجة إلى طول تحليل، أن الفكر أداة للحوار متى خلى من شوائب الإيديولوجيا، لأن الفكر يحتكم إلى العقل السليم الذي هو أعدل الأشياء قسمة بين البشر، ونخلص إلى القول مباشرة وبلا تردد أن الفكر والفلسفة أنجع الأدوات لخلق الحوار ورفع سوء التفاهم وتكريس الإئتلاف ولمِّ الشتات وتوحيد الأفكار، و خلق روح الحوار.

ولقد ظلّ مفهوم " التوليرانس"[(*)] دائما مرتبطا بمفاهيم المحبة والإحسان الأمر الذي حال دون فعّالية حتى عند من يعتبرون أنفسهم ناحتوه ومولدوه، ويكفي أن ننتبه إلى ما يعرفه الغرب المعاصر، في علاقته بالأقليات المتعايشة معه من مظاهر اللاتسامح، كي لا نقول التعصب والعنصرية، حيث يشكل عدم الإعتراف بالآخر وبالخصوصيات الثقافية صفات ملازمة لكثير من المواقف مما يستوجب في نظرنا ضرورة إرساء المفهوم على أسس فلسفية حتى لا يظل فحسب مجرد إلزام أخلاقي، وحاجة تفرضها الضرورات السياسية والقانونية، وكي ينتقل من مجرد التّكرم والسخاء إلى الإعتراف بالحق[2].

إذًا التسامح يلعب دورًا هامًا في العملية الحوارية وفي تقبل الآخر سواء كان هذا الآخر قومي أو كوني، فالتسامح إنفتاح على الآخر في إختلافهو الإقتراب منه في إبتعاده، والتسامح يجعلنا ننشغل بالآخر ونختلف معه وليس بالضرورة نخالفه، ومنه تسود ثقافة الإختلافوالإعتراف بالآخر ويسود الحوار والتواصل وتنموا المشاريع الفكرية والفلسفية والحضارية في الوطن العربي.

---

[1]. بن عبد العالي عبد السلام، الفلسفة أداةً للحوار، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط(1)، 2011،ص8.

[2]. المرجع نفسه، ص 28.

[(*)]Tolérance: التسامح و هو أن تترك لكل إنسان حرية التعبير عن آرائه و إن كانت مضّادة لآرائك.

أنظر جميل صليبا ، المرجع السابق ، ص272.

وقيل بأن الفلسفة حوار، ولو لم تكن حواراً لما كانت فلسفة، ويتحدد الحوار بأنه في البحث بين إثنين، وما التفكير المنعزل سوى حوار صامت للنفس مع ذاتها، ويسأل تيتانوس ما هو التفكير؟ فيجيب سقراط: إني أطلق هذا الإسم على حديث النفس في فعل التفكير، إنه بالنسبة إليها ليس شيئا آخر غير الحوار، وتوجهها لذاتها بالأسئلة والأجوبة، أي التنقل بين الإثبات والنفي، وبيّن بعض السيكولوجيين أن التأمل الباطني يشكل مجتمعاً مستنبطاً، أي أنه حوار نلجأ فيه للإقناع الأنا بنفس المهارات التي يمكن أن نستعملها لإقناع غير[1].

وعليه فالفكر تواصل وكل تفكير راقٍ سواء كان فكر أو فلسفة يعبر عن حوار مع الذات وحوار مع الآخر وما تبادل الخبرات والتجارب والعلوم إلا أسلوب عن فعل الحوار والتواصل وكل تعصب وإنغلاق فكري يوحي باللاتواصل وعن اللاحوار، يتضح إذاً أن الفكر العربي المعاصر يجب أن يعطي أهمية للفكر والفلسفة حتى يحقق الحوار المنشود سواء في الساحة الفكرية أو الساحة الإعلامية و مسايرة التقنية.

حيث يعطي الإسلام أهمية غير مبالغ فيها للوفاق بين البشر بغّض النظر عن الدين، فهو يدعوا الإنسان إلى التعاون والتضامن مع أخيه الإنسان، وهناك عدة سُوَرْ تدعوا إلى هذا "وَجَعَلْنَاكُم شُعُوبًا وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا."[2] فالتعارف يسمح بالحوار ويسهل قيام مجتمع متوازن ويضمن لكل فرد من خلال التسامح والحرية والمسؤولية حياة هنيئة و مستقرة بإختصار حياة إنسانية، فالإسلام يدعوا إلى حياة ملؤها الحب والتسامح و السلم أي التفاهم بين البشر دون تمييز[3].

فمن أبرز الأساليب الحكيمة والبليغة التي إستعملها القرآن الكريم في إقامة الأدلة على وحدانية الله تعالى وعلى صدق رسله الكِرام . عليهم السلام . فيما يُبَلِغُون عن ربهم كان أسلوب حوار من أجل الوصول إلى الإقناع على وحدانية الله و تفرده في مُلكه.

---

1. الطاهر و عزيز، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط(1)، 1990، ص140.

2. سورة الحجرات، الآية 13

3. دحمان الحاج، الحوار في خدمة السلم و الإنسانية، مجلة الحوار الثقافي، عدد خريف و شتاء، جامعة مستغانم، الجزائر، 2016، ص7.

ويكتسب الحوار في تراثنا الثقافي والحضاري معنى يدلّ على قيم ومبادئ هي جزء أساس في الثقافة والحضارة الإسلاميتين، فالحوار في لغتنا وتراثنا معانٍ رفيعة القدر سامية الدرجة تكسوها مساحةُ حضاريةُ راقية فتكّسُبها دلالة عميقة تُعبر عن روح الأمة، فالأصل في الحوار في الثقافة العربية الإسلامية هو المراجعة في الكلام، وهو التجاوب بما يقتضي ذلك من رحابة الصدر، وسماحة النفس ورجاحة العقل وبما يرمز إليه من القدرة على التكّيف، والتجاوب والتفاعل والتعامل المتحضر الراقي مع الأفكار والآراء جميعًا[1]

وبهذا المعنى يتأكد بما لا يرقى إليه الشك أن أصل الحوار ثابت وجذوره مترسخة في ماضي الحضارة العربية الإسلامية ومصدره رسالة الإسلام وهديه، ويعُد من طبيعة ثقافته والتاريخ حافل بالأمثلة على ذلك وخير دليل هو الحوار الفكري الذي دار بين أبو حامد الغزالي وفيلسوف قرطبة إبن رشد واللّذان يفصلهما قرن من الزمن وهذا خير دليل على أن البذور نثرت منذ القديم لتجني ثمارها الآن في أفق الحوار في الفكر العربي المعاصر.

وكل القضايا تتقاطع في قضية واحدة وهي قضية الحوار، وتحقيق المجتمع المفتوح رهين بالإنفتاح على ثقافات العالم والنّهل منها على قدر المصلحة فكل ما فعله النُظار القدامى من المتكلمين والفلاسفة أثبتت للعالم مدى عالمية الإسلام وتسامحه وتحاوره، فداخل الأنا هناك الآخر، وفي طيّات الأنا يوجد الآخر، والغيرية تعمل في طيّات الإنية تماما مثلما يعمل الإختلاف في طيّات التشابه والتطابق، ودفاع مجتمع ما عن خصوصيته وإختلافه لا يعني إنغلاقه على ذاته فهناك المشترك الحضاري الذي تتقاطع فيه الحضارات الإنسانية كلها[2].

فالحوار هو المهماز الدافع للحضارة العربية الإسلامية أيام العز والصولة، وهو الوسيلة المثلى القادرة اليوم على تحقيق المجتمع المفتوح وإستعادة الوجه المشرق وإنزالها المنزلة اللائقة بين الأمم، فالخطاب الكلامي الإسلامي خطاب متميز وما يميزه هو الجدل والبرهان الذيُ يعد من أخص خصائص الخطاب الفلسفي في الإسلام، فبدون الحوار وفتح باب الإجتهاد وتجاوز داء الكسل التبديع والتكفير وتفعيل الفكر المقاصدي لن يتأتى لنا التحول من كتلة سلبية إلى كتلة إيجابية.

---

[1]. عبد العزيز بن عثمان التويجري، الحوار والتفاعل الحضاري من منظور إسلامي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط، ط(1)، 1997، ص13.

[2]. الرويجل مصطفى، الحوار في الفكر العربي المعاصر،2017/05/12،10صباحاWWW.m.ahear.org>s/asp

الفصل الثاني

آليات الحوار في فكر طه عبد الرحمن

المبحث الأول: المناظرة و الحوار .

المبحث الثاني : مفهوم الحوار في فكر طه عبد الرحمن.

المبحث الثالث : الترجمة أداة للحوار.

المناظرة و الحـوار:

من مظاهر عناية القرآن بالعقل البشري من الزيغ و الانحراف، أنه رسم له خطوطا يسير عليها، وجعل له وسائل يهتدي بها، لئلا ينزلق عن سواء السبيل، ولا يحيد عن الطريق الحق، ومن هذه الوسائل المفيدة التي أرشد الوحي الإلهي إليها، وسيلة الحوار بين الناس وبما أن الخلاف فيما بين البشر، منبعه إختلاف مستويات مداركهم العقلية في البحث عن الحقيقة، جاء الحوار وسيلة للعقل في سبيل إهتدائه إلى هذه الحقيقة، وأكبر الحقائق معرفة العبد لربه، وهي كبرى اليقينيات الكونية، فالحقيقة إذن مقصد مهم للحوار، والحوار تتنوع أشكاله تحت مسميات عدة كالجدال و المناقشة، و المناظرة[1]

فماذا نعني بالمناظرة في فكر طه عبد الرحمن ؟

لو قمنا بإحصاء لمواقع لفظة "الجدل" في القرآن الكريم لوجدناها تسعة وعشرون موقعا، تتوزع إلى قسمين القسم الأكبر منها في ذم الجدل و القسم الأصغر منها في الجدل المحمود، وهذا التفاوت بين عناصر المجموعتين قد يدعوا إلى تأويل ينفع بتعبير الأصولين "منتقدي الجدل"، لكن سرعان ما يضعف إحتمال هذا التأويل بمجرد ما ندخل في إعتبار المعاني الأخرى التي ينبني عليها الجدل، والتي وردت في كتاب الله مثل معنى "الحجة" ومعنى "البّينة" ومعنى "السلطان"، والقرآن الكريم يشتمل على طرق صريحة الحجاج، كثيرة ومتنوعة لإحقاق الحق، وإزهاق الباطل مثل قصة سيدنا إبراهيم في مجادلته للنمرود في موضوع إثبات وحدانية الله.

فإن المحاججة والمجادلة والمناظرة أصولها، وقواعدها مستمدة من كتاب الله، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمل الصحابة رضي الله عنهم، وتوارثته الأمة قرنا بعد قرن، وحتى يعلم الجميع أن المسلمين تميزوا عن غيرهم، وأنهم لا يجادلون بباعث الفطرة فقط، بل و بعصمة الوحي وفق معيار يضمن لهم الوصول إلى الحق بأقرب طريق، ويوجب لهم الفلح على أهل الباطل.

[1]- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر و الإبداع، بيروت، ط(1)، 2015، ص184.

والآية التي يستشهد بها عادة هي قوله تعالى:﴿ أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِو الْمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالتِي هِيَ أَحْسَنُ.﴾[1]، والمجادلة هي واحدة من سبل الدعوة إلى الله فيكون عدد هذه السبل الحكمة والموعظة والمجادلة وهذا موقف الزمخشري، ومما عمل على ترسيخ التمييز الثلاثي لأساليب الدعوة إلى الله صنفين من التمييز في تاريخ المعرفة الإسلامية أحدهما التمييز الكلامي الشهير ذو الأصل الفلسفي بين أساليب القول، البرهان ويماثل الحكمة، والخطابة وتقابل الموعظة، والجدل ويرادف المجادلة، والتمييز الصوفي بين الحقيقة ومنهجها تربوي عملي، الشريعة ومنهجها عقلي نظري[2].

أي الترغيب في الخير، وإنفارهم من الشر، والمجادلة بالرفق واللّين، وجرى إستعمال الجدل في إصطلاح أهل المناظرة على معنى إلزام الخصم سواء كان بالحق أو بالباطل، ومنه تتبين مشروعية المناظرة في الإسلام، وفائدتها إستقصاء جوانب الخلاف للوصول إلى الصواب في قضية ما، وفي ذلك صقل للأذهان.

ومن صور المناظرة الحجاج الفلسفي التداولي الذي هو فعالية إستدلالية خطابية مبناها على عرض رأي أوالإعتراض عليه، ومرماها لإقناع غير بصواب الرأي المعروض أو ببطلان الرأي المعتَرض عليه، مما يجعل الحجاج الفلسفي التداولي بناءا مثنويا تقابليا يتواجه فيه "عارض" و"معترض"، ويتوجه فيه كل منهما بآليات إقناعية خاصة وحقوق وواجبات محددة هذه المقابلات المثنوية من شأنها أن تغير تصديقات أو إعتقادات المتقابلين علما بأن تغيير شيئ ما بهدف مقصود هو ما يصطلح عليه بإسم "الفعل" وما دام التغيير[3] التصديقي أو الإعتقادي متبادلاً بين المتقابلين، وكل خطاب إستدلالي يقوم على "المناظرة".

وعليه "المُناظِر " من كان عارضا أو مُعترِضًا، وكان لعرضه أو إعتراضه أثرا هادفا، ومشروع في تصديقات غيره، بشرط إعتماد أسلوب الإستدلال والإقناع، وترك التّعصب وإحترام وجهة رأي المُعارض ماعدا المسائل التي تخالف تعاليم الدين الإسلامي.

---

1. سورة النحل ، الآية : 125.

2. طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المصدر السابق، ص.185

3. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، المصدر السابق، ص 59.

ولذا فإن عقلانية "الفلسفة التداولية" لا تُعَايرُ بمدى تبني تقنيات الإستدلال المستعمل في الرياضيات، وإنما إعتماد آليات معلولة في المجال التداولي، وخاضعة لمحك النظر الجماعي، فمعلوم أنه إذا كان المنطق البرهاني يقوم على التوحيد المنهجي، إذ يعتقد أصحابه أن لا طريق للوصول إلى الحقيقة إلا يقين الرياضيات، بينما المناظرة بخلاف ذلك تقوم على تعديد منهجي، إذ الطُرق إلى الحق كثيرة ومتباينة ومذاهب المتناظرين شتى، على عكس التوحيد البرهاني الذي يتوافق مع تصور لنظام إجتماعي تستبد فيه بُنية واحدة بالتوجيه، فإن المناظرة تُشرِك الجميع في البحث عن حلول للأوضاع[1].

بإختصار، إذا كان المُقابل الإجتماعي للتوحيد البرهاني هو النظام الإستبدادي، فإن الإجتماعي للتعديد المُناظِر هو بالأحرى النظام الإستشاري .

ولابد للمناظرة من شروط وأخلاقيات ولها جملة من الشروط والآداب التي ينبغي أن يتخلق بها كل مُناظِر نذكر بعضها "ان يكون المتناظران متقاربين معرفة ومكانة، حتى لا يؤدي إستحقار أحدهما الآخر، وأن يمهل المُناظِر خصمه حتى تستوفي مسألته، كي لا يفسد عليه توارد أفكاره، وحتى يفهم مراده من كلامه لكي لا يقوّله ما لم يقل، وأن يتجنبُ المناظِر الإساءة إلى خصمه بالقول أو الفعل بغية إضعافه عن القيام بحجته، من ذلك قلة الإصغاء إليه، والسخرية منه، وأن يقصد المُناظِر الإشتراك مع خصمه في إظهار الحق والإعتراف به، وأن يتجنب المُناظِر محاورة من ليس مذهبه إلا المضّادة، لأن من كان هذا مسلكه لا ينفع معه الإقناع بالحجة[2].

حتى تكون مناظرة ناجحة و تستوفي شروطها يجب التعادل في المستوى و المكان و المعرفة و يجب على الطرفين إحترام الأفكار و الآراء حتى و عن كانت مخالفة للرأي الآخر.

---

[1]. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، المصدر السابق، ص61.

[2]. المصدر نفسه ، ص74.

فقواعد الحوار وآدابه وضوابطه هي العاصم للمتحاورين من الغلو والشتم الآخرين إن كان الحق هو الرائد والمطلوب، ولقد وجّه القرآن إلى القواعد العامة للمناظرة والجدل بالتي هي أحسن لأن القرآن يهدف إلى الوصول إلى الحق دائماً وأن يقصد كل من المتناظرين إظهار الحقّ وإثبات الصواب، ولو على يد صاحبه فإن الحق وحده هو الذي يجب إتباعه لأن الحق واحد لا يتعدد، والخط المستقيم بين نقطتين لا يكون إلا خطاً واحدًا.

وتتطلب المناظرة أن يُقنع المُناظِر الجمهور بحقيقة أو زيف فكرة ما فهي مسابقة بين الحجج المستخدمة لإثبات أو نفي تلك الفكرة، فيكون دور المُناظِر هو عرض تأويل لأحداث معينة وعلى أساسها يُقبلُ الحكم أوُ رفض لفكرة قيد النظر، وهكذا تكون المناظرة عبارة عن سجال بين التأويلات وبذلك تكون سجالا بين الحجج، أما تقييم الحجج فهو نشاط ذاتي غير موضوعي، مثل أية مجهودات إقناعية، يتوقف نجاح الحجج في المناظرات بصورة كلية على إدراك الجمهور، ومع هذا فإن الإقناع هو في الأساس نشاط بشري، ولذا فإنه سيكون دائما غير كامل و غامض، كل مُناظِر يعتقد أنه أفضل إستدلالا و إقناعا[1].

بمعنى كل طرف في المناظرة يجب ألاّ يدعي المطلقية في الحجج والإقناع والإستدلال ويجب ترك الذاتية جانبا، لأن تغليب الذاتية هو من لا أخلاقيات المناظرة و التحاور، معناه يجب أن تسود الموضوعية في المناظرات والحوارات وترك كل ميولات عاطفية جانبا حتى يكون الحوار عقلاني.

ومن آداب المناظرة الإحتراز عن الإيجاز والإطناب، والألفاظ الغريبة،و تجنب اللفظ المجمل، والإحتراز عن الدخل في كلام الخصم قبل الفهم وتفادي التعرض لما لا دخل له في المقصود، وتجنب الضحك ورفع الصوت في أثناء المناظرة، والتخلي عن المناظرة مع أهل المهابة و الإحترام، وعدم إستحقار الخصم، وما تؤول إليه المناظرة هو إسكات الخصم وإفحامه وإظهار الصواب[2].إذن من البديهي ما يجب على البشر " العقلاء " أن يسلكوا آداب المناظرة التي هي نوع من الحوار سواء إختيارا أو إضطرارا لأن مايميز الحوار هو إقتران العقل مع الأخلاق، لأن العقل وحده لا يتجه إلى الخير العام بالضرورة، ولا يبالي بالقيم الإنسانية العامة.

---

1. ستيفن آل جونسون، من أجل التفوق في المناظرات، المؤسسة الدولية لتعليم المناظرة، نيويورك د(ط)، 2009، ص13.

2-الشيخ علي الفتلاوي، شعبة الدراسات والبحوث الإسلامية، ط(2)، 2012، ص79

ولا أحد يجادل أن المُناظِر إنما يأخذ بإستمرار بالإمكانات المتاحة في عصره لكن هذا لا يمنع من أن يتطلع المُناظِر إلى تخصيب الفكر طالما أنه لا يدّعي أنه يبني الحقيقة بمفرده، بل يعتبر نفسه مجرد مشارك في بنائها مع مناظريه فقد تظهر الحقيقة على يد خصمه أو قد يتفق أن تظهر من جهة نظرائه، ومن هنا لا تسقط على المُناظِر الإبداعية لأنه يستشرف المستقبل فلا توجد أصالة عنده إلا بإقترانها بالإبداع والخصوصية ولا يخلوا ذهن كل مُناظِر من إدراك مُلابسات الظروف فيمعِّن النظر في إطار الخصوصية، فإذا غاب عنه الأصل التفت إلى القصد فلا يغفل عن الجانب الفكراني لأن كل موقف ينطوي على إظمار[1]

معنى الكلام أن المُناظِر ينطلق من بيئته الفكرية معتمدا على مقوماتها، لكن يمكن للمُناظِر أن يساهم في إثراء الفكرة، شريطة ألا يدّعي إمتلاك الحقيقة المطلقة والكلية وغير القابلة للمناقشة، وطالما نحى على هذا النحو يمكن أن يتوصل إلى الحقيقة عن طريق خصومه .

المناظرة فن أصيل في ثقافتنا العربية الإسلامية، وقد أرسى القرآن الكريم أركان هذا الفن، مؤكدا أن المناظرة هي أرقى سبل الإقناع والمحاورة، وقدم لنا القرآن الكريم نماذج رائعة في فن المناظرة والحوار بين الأنبياء وأقوامهم وبين الإبن وإبنه وبين الأخ وأخيه، بل بين الله وملائكته في قضية خلق آدم عليه السلام، وفي قضية الإستخلاف، وفي عصر النهضة الحضارية للعرب والمسلمين إزدهر فن المناظرة وعقدت للمناظرة المجالس والكتب فيها كتّاب كثر[2].

إذن يجب أن نسعى إلى توسيع المشاركة والإستفادة من هذا الفن التربوي الأصيل في ثقافتنا، من أجل كسب مهارات التحدث، والإقناع، والمحاججة، والتفنيد، والرّد والتفكير المنطقي والتحليل، كما أن التفكير المعاصر بحاجة ماسة إلى فن المناظرة من أجل ضمان الحوار والتواصل .

---

[1]- ابراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط(1)، 2009، ص111.

[2]- سايمون كوين، المرشد في فن المناظرة، تر: عبد الجبار الشرقي، مركز المناظرات، قطر، د(ط)، 2009، ص51

والمناظرة قريبة من معنى الحوار وأصلها من النظر، والنظر يقع على الأجسام والمعاني، فما كان بالأبصار فهو للأجسام، وما كان بالبصائر كان للمعاني، والنظير المثل والنّد يقال ناظرت فلان أي صرت نظيرا له في المخاطبة والمناظرة أن تناظر أخاك في أمر إذ نظرتما فيه معا كيف تأتيانه وفي اللغة العربية للمناظرة معنيان إما النظير أوالنظر بالبصيرة، واصطلاحا إما أن تكون ناظرت فلان أي صرت نظيرا له في المخاطبة،أوالنظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب[1].

والمناظرة و الإقناع والحوار أصبح يصبغ حياتنا المعاصرة بأشكال وألوان مختلفة حتى لا يكاد يخلوا منه مجال أومظهر من مظاهر حياتنا اليومية، لأن المناظرة تكتسح كل المجالات خاصة مع ظهور التقنية ووسائل التواصل.

وكل علم له موضوع ومنهج كما هو متعارف عليه، فموضوع علم الطب هو بدن الإنسان، وموضوع الحساب الأعداد، و موضوع الفرائض التركات وهكذا، وموضوع فن المناظرة هو الأبحاث الكلية المشتملة على الأبحاث الجزئية من حيث أنها موجهة مقبولةو الأصل في مشروعيتها قوله تعالى:﴿ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[2]. وقوله :﴿وَ لاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الكِتَابِ إِلاّ بِالّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾[3]، فأقل مراتب حُكمها بالجواز إن كانت على الوجه المطلوب، وقال بعضهم بإستحبابها والله أعلم[4].

والموضوع الجوهري للمناظرة هو التفّنيد حيث أن المناظرة لا تقتصر على طرح الحجج والأدلة والبراهين والشواهد من كل طرف، وإنما تتعدى ذلك لتشمل الجانب التفاعلي والديناميكي والمثير المتمثل في تفنيد حجج الخصم وتقويضها ودحضها والرّد عليها.

---

[1]-طارق بن علي حبيب، كيف تحاور، مؤسسة الجريسي للتوزيع و الإعلان، الرياض، ط(14)،1998، ص10.

2-سورة النحل ، الآية 125.

[3]- سورة العنكبوت ، الآية 463

4- محمد أمين بن محمد، آداب البحث و المناظرة ، دار علم الفوائد، د(ط)، 1393 هـ ، ص 141.

وللحوار أهمية كبيرة فهو من وسائل الإتصال الفعّالة حيث يتعاون المتحاورون على معرفة الحقيقة، والتوصل إليها ليكشف كل طرف منهم ما خفي على صاحبه منها والسير بطريق الإستدلال الصحيح للوصول إلى الحق، والحوار مطلب إنساني تتمثل أهميته بإستخدام أساليب الحوار البنّاء لإشباع حاجة الإنسان للإندماج في جماعة والتواصل مع الآخرين ولهذا أرسى طه دعائمه حول الحوار، **فما مفهوم الحوار في فكر طه عبد الرحمن؟**

حسبنا من الحقائق الجلية الخفية أو القريبة البعيدة حقيقتان إثنتان وهما "الأصل في الكلام هو الحوار" و"الأصل في الحوار هو الإختلاف"، فلا نتكلم إلا ونحن إثنان(*)، والكلام لا يكون إلاّ بين إثنين متواجدين المتكلم والمتكلم معه، مع إفادته حسب مدلوله اللغوي معنى الإزدواج، ألاّ وهو لفظ الخطاب، فلا خطاب إلا مع حصول التوجه إلى المخاطب، ولا توجُّه إلى المخاطب بغير إزدواج لذات المتكلم، وليس لقائل أن يقول بأن المرء قد يتكلم مع نفسه، أو يخاطب ذاته فيكون واحد لا إثنين لأن الكلام مع النفس أو مخاطبة الذات هو قياس الكلام الداخلي على الخارجي قياسا موجبا، أي واحدة خَلقا وإثنان خُلُقا مجازا[1].

وعلى الجملة حيثما وُجد إثنان أو زوجان فثمة حوار وهذه الزوجية تختلف، فإن كان هذان الزوجان متمايزان خَلْقيا أو واقعيا أو حقيقيا كان الحوار حوارا مُضهرًا أو صريحا أو علنيا، وإن كان متمايزين خُلقيا أو اعتباريا أو مجازيا كان الحوار حوار مضمرا أو ضمنيا، أي حوار الذات أو مخاطبة الذات أو الكلام مع النفس، فالحوار يحقق التوازن بين حاجة الإنسان للإستقلالية، وحاجته للمشاركة والتفاعل مع الآخرين.

---

[1]- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط(2)، 2006، ص 30.

(*). قد يكونان فردين أو فريقين أو قومين أو مجتمعين أو أمتين، أنظر المصدر نفسه، ص 30.

يتضح إذا أن للكلام أصلين يقوم عليهما، الأصل في الكلام هوالحوار، والأصل في الحوار هو الإختلاف، ويترتب عن هاتين الحقيقتين نتائج، يترتب عن الأصل الأول أن الكلام يقتضي بالضرورة وجود جماعة، لا وجود واحدة والجماعة الحوارية قد تتكون من فردين عاقلين(*) فأكثر، حتى تسع المجتمع كله أو القوم أو الأمة، كما هو شأن الحوار بين الأحزاب في الحكومة وبين الأحزاب في المعارضة بل إن هذه الجماعة قد تسع المجتمع الإنساني بأسره أي العالم كما هو شأن "الحوار بين الشرق والغرب " و"الحواربين الشمال والجنوب" و"الحوار بين دينين" و"الحوار بين حضارتين"[1].

من خلال رصد ملائمة و إنسجام بين هذين الأصلين يتضح أن طه عبد الرحمن يُسلم بأهمية الحوار بين الأطراف المختلفة الفئات وأفراد، وأن الحوار يساهم في توسيع العقل وتعميق مداركه، وأن الطريق إلى الحق طرق شتى.

"ويترتب على الأصل الثاني أن الحوار يقتضي بالأساس وجود المنازعة لا وجود الموافقة، فقد يتنازع الفردان العاقلان في الرأي وتتنازع الطائفتان في المذهب كما هو حال النزاعات المشهورة في تاريخ الإسلام والتي مزال بعضها قائما إلى يومنا هذا مثل النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة أو النزاع بين السلفية والصوفية أو النزاع بين الشيعة وأهل السنة كما قد يتنازع المجتمعان في توجهاتهما كالنزاع بين المجتمع الأمريكي والمجتمع الصيني أو يتسع التنازع إلى مجموع العالم كالنزاع الذي أخذ يشتد بين أهل الفكرانية (=الإيديولوجيا) الغربية وأهل المذهبية الإسلامية"[2].

يتجلى أن الأصل الثاني أكثر خطورة، لأن جوهر هذا الحوار المنازعة لا الموافقة، وقد سالت أقلام كثيرة في تاريخ النزاع في التاريخ الإسلامي، وجذور هذا النزاع لا زالت مترسخة إلى يومنا هذا ووراء كل نزاع وإختلاف توجه أو معتقد، وقد تتسع الهوة لتصل إلى تنازع المجتمعات وهذا ما شهده القرن العشرين من حروب عالمية، وهذا ما ينغِّص الحوار ويجعله طريق للصدام والنزاع لا التسامح والإعتراف بالآخر.

---

[1]- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص33.

[2]-المصدر نفسه ص332.

(*) فردين من الخاصة كالفيلسوفين أو عالمين أو السياسين أو الإعلاميين أو فردين من العامة كالزوجين أو الشريكين أو الصديقين أو الخصمين . منقول عن الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، ص 33

"كما يضع طه شروط عامة للحوارية وأهمها شروط التداول اللغوي والذي أساسه النطقية إذ لا يكون المُحاور ناطقا حقيقيا إلا إذا تكلم لسانا طبيعيا بيّنا وحصّل تحصيلا كافيا صيغه الصرفية وقواعده النحوية وأوجه دلالات ألفاظه وأساليبه في التعبير والتبليغ، ومن طبيعة كل منطوق ألا تنفك الصور اللفظية فيه عن مضامينها، هذه المضامين التي كلما كانت صلتها بالمعتقدات والمقاصد ألصق كان تأثيرها في المخاطَب أعمق، وأن يكون متعدد الوظائف ومتداخل المستويات تتزاوج فيه الأقوال ويتمازج فيه الإعتقاد."[1]

يتضح أن الحوار الجيّد يجب أن تكو ن له شروط عامة وأهمها اللغة، يعني يجب التحكم في اللغة وقواعدها وصيغها ومعانيها وقوة حضورها في الخطاب لتكون مؤشرا إيجابي لأي حوار، وقد تكون مؤشرا سلبيا في إنعدام هذا الشرط، وإن لم يتوفر هذا الشرط فلا داعي للدخول، لأن غياب أي شرط سيكلّل الحوار بالفشل.

و ثاني شرط هو الإجتماعية وغرضها توجه المُحاور إلى غيره بإعتقاده والمطالبة بمشاركة الإعتقاد، وفي هذا الإطلاع وهذه المطالبة يكمن البعد الإجتماعي للحوارية، لإن الحوارية تقوم على مبدأ التعاون، وثالث شرط هو الإقناعية وغرضها ألا يُمارس المُحاور أسلوب الإكراه والقمع في مشاركة الإعتقادات وإنما يتبع في أسلوب تحصيلها سبل الإستدلال التي تجرغير جرا إلى الإقناع برأي المُحاور، ورابع شرط :الإعتقادية وغرضها أن يعتقد كل محاور بقضايا ضرورية وبديهية ومسلَّم بها فضلا عن كونه يعتقد الرأي الذي يعرضه على غير ويعتقد صحة هذا الإعتقاد[2].

إضافة إلى الشرط الأول يحتاج الحوار إلى الشروط اللاحقة العامة التي ينبغي للمتحاورين أن يلتزموا بها لأن الحوار سينهار من قبل أن يبدأ في حالة عدم الأخذ بهذه الشروط العامة، وهذه الشروط تجعل الحوار ناجحا ومثمرا وهكذا تسود ثقافة الحوار مع الآخر والإعتراف بالآخر.

---

[1]-طه عبد الرحمن، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، المصدر السابق، ص32

[2]-المصدر نفسه، ص 33.

والمنهج الذي يعتمده الحوار أوالمُحاورة هو المنهج الإستدلالي " الحِجَاْج " "فإذا جاز أن المحاورة تستند إلى نماذج تنتمي إلى المجال التداولي، جاز معه أنها تسلك من سبل الإستدلال ما هو أوسع من بنيات البرهان الضيّقة كأن يعتمد المُحاور في بناء النص الصور الإستدلالية مجتمعة إلى مضامينها أوثق إجتماع، وكأن يطوي الكثير من المقدمات والنتائج ويُفْهمن قوله أمورا تلك التي نطق بها، وكأن يذكر دليلا صحيحا على قوله من غير أن يقصد التدليل به، وأن يسوق الدليل على قضية بديهية أو مشهورة هي في غنى عن دليل للتسليم بها "[1].

وعليه فإن المنهج الإستدلالي هو السلوك المنهجي المنظَم للوصول إلى التسلسل المنطقي في الأفكار وهو المنهج الذي ينطلق من مبادئ وقضايا أولية إلى قضايا أخرى نستخلص منها دون اللجوء إلى التجربة، وهو عملية عقلية منطقية بحتة حتى يقتنع الطرف الآخر أن المُحاور حججه صادقة وعقلية ولم يستعمل أسلوب المغالطة.

كما نجد طه عبد الرحمن يركز على المحاورة القريبة "المناظرة" وتعني النظر من الإثنين في مسألة من المسائل قصد إضهار الصواب فيها، فُالمناظِر هو من كان عارضاأو مُعترِضا وكان لعرْضه أو إعتراضِه أثر هادف ومشروع في إعتقدات من يُحاوره سعيا وراء الإقناع و الإقتناع برأي سواء صوابه على يد هذا أو على يد مُحاوره وتمتاز المناظرة عن الحوار بكونها تقيم تقابلا يتواجه فيه العارض و المُعتَرِض، ولا يمنع إختصاص كل منهما فيه بحقوق وواجبات معينة من حضورهما معا في إنشاء نص المُناظرة منطوقا ومفهوما[2].

يترتب على هذا أن المناظرة نوع مرتب من المناقشة و تعتمد على قوة السياق وخطة الحوار المتقنة ومرونتها وتجعل الشخص متمكنا من موقفه بسهولة وقد لا يهدف الحوار لإثبات أمور سياسية أو إقتصادية بل لكل نوع من التنافس العام بغرض تنمية المهارات في فن الحوار والإقناع.

---

[1].طه عبد الرحمن، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، المصدر السابق، ص 41

[2]-المصدر نفسه، ص 42.

كما نجد طه يركز على المُحاورَة البعيدة "التنّاص" والمقصود به هو تعالق النصوص بعضها ببعض وتتعالق على طريقتين ظاهرة وباطنة، الباطنة يعرض فيها المُحاور شواهد من أقوال غير مثل: النقل، التضمين، الحكاية، العنعنة، الشرح، الإقتباس والتعليق، وهذه الطريقة أقرب إلى التفارق منها إلى التعالق حيث يذكر المُحاوِر قول غير لحصر مشاركته في تكوين النص، أما الطريقة الباطنة فينشئ بها المُحاور نصه عبر نصوص سابقة مماثلة أو مباينة، ويفتح بها آفاق نصوص أخرى مكملة أو مبدّلة فيصطبغ عندها النص بصيغة المغايرة الصميمية[1] .

ويترتب عن هذا أن التّناص هو توالد النص من النصوص أخرى، وتداخل النّص مع نصوص أخرى، وأن النص هو خلاصة لما لا يحصى من النصوص، ومن هنا تعالق النّص مع نصوص أخرى، إذن فلا حدود للنّص، ولا حدود بين نص وآخر وإنما يأخذ النّص من النصوص الأخرى ويعطيها في آن .

كما يرى طه أن الأصل في الكلام هو الحوار، ثم دخلت على الحوار تهذيبات وضوابط محددة ومن وجهة نظر طه للحوار أهميات عديدة أولها أهمية آلية ومفادها أن الحوار يعطيك حقوقا ويفرض عليك واجبات، حق الإعتقاد وحق الإنتقاد مع شرط الإستدلال عليهما بمعنى الحوار هو مجال لممارسة القوة الإستدلالية للإنسان، وأهمية داخلية مفادها أن الحوار يعود بك إلى الأصل وهذه الحقيقة الأصلية هي أن الإنسان ليس مفردا بل هو جمع "ذات" و"غير" في الآن نفسه بقدر ما يمارس الإنسان الحوار مع الآخرين خارج ذاته فإنه في الحقيقة يتعرف على ذاته، فالحوار مع الآخرين هو حوار لمعرفة الذات[2].

تترتب عن هذه الرؤية أن فهم الذات والحوار مع النفس هو البذرة الأولية للحوار مع الآخر، فالإرادة الذاتية هي الأساس حيث المصلحة مع الآخر الداخلي وإعلاء قيم الأخلاق مما يرتقي بأداء الحوار وينظّم مسارات الكلام مع الآخر الخارجي مهما إختلف عنه بلغته أو لونه أو دينه أو مذهبه أو وطنه أو فكره وثقافته.

---

[1]-.طه عبد الرحمن، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، المصدر السابق، ص 42

[2]-طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، المصدر السابق، ص31.

"بالنسبة للأهمية الخارجية، فواضح أنها تقوم في ضرورة الحوار مع الآخرين كيفما كانت آراؤهم و معتقداتهم، إلا أن هناك من الناس من يرى ضرورة تضييق الحوار بما يجعله محصوراً في فئات متجانسة أو موضوعات متقاربة كأن يدّعي أنه ينبغي على المسلم ألاّ يحاور إلا المسلمين، وعلى المسيحي ألاّ يحاوروا إلا المسيحين وهكذا بحجة إجتناب الجدل العقيم وتحصيل الفائدة، غير أني أرى أن الحوار واجب إنساني، ينبغي ان يَعُمَ كل الفئات، أيا كانت وكل الموضوعات كيفما كانت على شرط الإلتزام بقواعده المقرّرة "[1].

إذن هذه الأهمية أهمية جوهرية لأن مبدأها إنساني ولأنها تعمل على توسيع و تعميم الحوار في جميع المجالات، حيث يصبح الحوار بين إنسان وأخيه الإنسان بين الآخر القومي والآخر الكوني والتّخلي عن كل التفاضل والتمايز، وتساعد هذه الأهمية على معرفة الذات فضلا عن معرفة الآخر وتساعد على معرفة القوة الإستدلالية الكامنة في الإنسان.

"و الحق أنّه ينبغي للمسلم أن لا يخشى الحوار على الإطلاق لأسباب كثيرة متعددة أولها:أن القوة الإستدلالية الموجودة في النص الديني الإسلامي لا نجد نظيرها في النصوص الدينية الأخرى، ولو تمكن المسلم من ضبط هذه القوة الإستدلاليةوإمتلك آلياتها، لصار لا محالة قادرا على مواجهة أي حوار مع أية جهة كانت، متدينة أو غير متدينة وثانيها، يستطيع المسلم بفضل إستثمار الرصيد الإستدلالي الموجود في بناء العلوم الشرعية، خاصة الفقه أي تحدّ منطقي يَعرض له"[2].

ينبغي أن نلاحظ أن النص الديني الإسلامي معظّم لدى المسلمين، لا يتطرق إليه الشك لدى المؤمنين بهذا الكتاب وهو أقوى ما يستدل به أيُّ متحدث في المجتمعات المسلمة " لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيهِ وَ لاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ من حَكِيمٍ حَمِيدٍ ."[3]، وأوصاف القرآن المنثورة فيما يتلى من الآيات تشد النفوس إليه و تحبب القلوب فيه، فلا يملك القارئ آياته إلا الإذعان له والإنقياد.

---

[1]. طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، المصدر السابق، ص33.

[2] -طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص38

[3] - سورة فصلت، الآية :24

و قد إجتهد طه قدر المستطاع في الأخذ بأسباب اللغة العربية في التعبير والتبليغ ووظفها في التنظير لموضوع "علم الكلام" ومن مظاهر هذا التوظيف العلمي أننا ميّزنا بين مراتب ثلاثة من السلوك الحواري :الحوار، المحاورة، التحاور، وهو سعي يعي حدود ومنتهى تنظيراته لأنه لا يُلقي بالأحكام المطلقة على جميع أقسام ومجالات الفكر العربي الإسلامي وإنما يجري "حفرية" جدِّية في الفكر العربي في اللغة وداخلها وفق مقتضياتها السامية والتداولية والمنطقية تصدر عن فعالية خطابية تفيد القيام بشرطين هما شروط النص الإستدلالي وشروط التداول اللغوي[1].

وعلى هذا الأساس كانت صدمة الحوار مع الآخر صدمة عميقة لأن علم الكلام القديملم يستطيع من حيث المنهج والأسس التي يقوم عليها والمسائل الكلامية التي كان يطرحها والأهداف التي كان ينبغي تحقيقها أن يتعامل مع مطلب إنساني جديد حتّمته حاجيات المجتمع الإنسان المعاصر، والإحتراز من الوقوع في المجازفة في التعميمات وإرسال الأحكام في أي فكر.

[1]. إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءُة في مشروعِه الفكريّ، المرجع السابق، ص82.

تعد الترجمة الخيط الناظم الذي يربط بين المجتمعات ويدعم نسيج الحضارة الإنسانية والجسر الذي يربط الشعوب المتباينة المتباعدة ويُقربُها، والترجمة هي بوابة للتسامح وجسر للتعريف بالآخر وأداة للحوار بين الحضارات والثقافات والأمم، ومنه يمكن صياغة السؤال التالي: **إلى أي مدى يمكن إعتبار الترجمة أداة للحوار؟**

يقسِم طه رئيس منتدى الحكمة للمفكرين و الباحثين الترجمة الفلسفية على مراتب ثلاث هي "الترجم التحصيلية" أي الترجمة الحرفية التي تغلبها ألفاظ النص الأصلي على أمرها و"الترجمة التوصلية" أي التي تفي بغرض الأمانة المضمونية، ثم " الترجمة التأصيلية" أي الترجمة الإبداعية التي تتوخى التصرف في النقل النص الأصلي بما يتلائم مع عبقرية اللغة، حتى كأنها تنفي بتأصيليتها عملية النقل فتقع من نفس القارئ العربي موقع الأصل[1].

يتّبين إذا أن الترجمة وسيلة للوصول إلى أغراض الفلسفة و كأن الفلسفة هي الثمرة الأنفع التي تتولد من أعمال الترجمة، لأن التفاعل بين الثقافات والحضارات المختلفة يعتمد على الترجمة، ليس بإعتبارها ترفاً فكريا، بل بإعتبارها حاجة إنسانية مُلّحة.

ويجب أن نتطرق لكل نوع من أنواع الترجمات التي صنفها طه عبد الرحمن على حدة حتى نكون في السياق ونستهلها " بالترجمة التحصيلية "أنها ضرب من ضروب ترجمة الفلسفة الذي لا يحفظ شيئا من الصفات التجديدية للفلسفة والتي تتمثل في الشمولية النموذجية والمعنوية القصدية والعقلانية المتبعة والتبعية الإتصالية ويترتب عن ذلك نتائج ثلاث أولها: الشمولية الجامعة والعقلانية المضيقة والتبعية والإتباعية، وثانيها: أن المترجِم التوصيلي يتولى نقل الفلسفة بجميع مكوناتها الأصلية والفرعية، وثالثها: إتباع المكونات اللسانية للنص الفلسفي المراد نقله بتمام كيفياتها وكل مقتضياتها. "[2]

وهذا النوع من الترجمة يرفضه طه عبد الرحمن تماما وإعتبره نوعا من التقديس، وكأننا نتعامل مع نص مقدس، مثل ترجمة الكتب السماوية، وإعتبرها مجرد ترجمة حرفية يبقى صاحبها أسيرا لأفكار غيره.

---

[1]- طه عبد الرحمن ، الحوار أفقا للفكر، المصدر السابق، ص67.

[2]. المصدر نفسه، ص 68.

أما "الترجمة التوصيلية"،" فتحفظ بعض الصفات التجديدية للفلسفة النموذجية، القصدية، الإتساعيةوالإتصالية وتلزم عن ذلك نتائج الثلاث أولها: أن حفظ بعض هذه الصفات هو دخول الفلسفة في مسلك التوفيق بينها وبين الترجمة وثانيها أن المترجم التوصيلي لا ينقل كل عناصر النص الفلسفي كما ينقلها المترجم التحصيلي، وإنما يحذف بعضها مما يجد فيه ضررا على مجال تداولي للمتلّقي وثالثها أنه يستحوذ عليه هم المعرفة فيتتبع المكونات المعرفية للنص الفلسفي محققا معانيها المفردة ومراعيًا في نقلها بعض مقتضيات التّلقي في اللغة المنقول إليها."[1]

معناه التقيّد بنقل كل ما تضمنه الأصل من الصيغ اللفظية، وكل ما إحتواه من مضامين معرفية، ويرى طه أن هذين الضربين من الترجمة الفلسفية غلب العمل بهما في نقل النصوص الفلسفية، مما أدى إلى الحكم إلى أن الفلسفة الإسلامية العربية مجرد فلسفة غربية كتبت بأحرف عربية .

أما "الترجمة التأصيلية"، "وهي ترجمة تحفظ الصفات الأربعة للفلسفة وهي: النموذجية، والقصدية،والإتساعية، والإتصالية وأولها حفظ الصفات التجديدية بحيث يحصل التوافق بين المقاصد الفلسفية وبين وسائل الترجمة المستعملة وثانيها أن المترجم التأصيلي لا ينقل أكثر عناصر النص الفلسفي، وثالثها أن المترجِم التأصيلي يستحوذ عليه هم الفلسفة، فيتعقب المكونات الفلسفية للنص، والتوفيق الكلي، والنقل الأقلي، والتوجّه الفلسفي، أي أن الفلسفة لا تحيا في القلوب إلا إذا تعلقت بألفاظ اللغة تعلق الألفاظ بمعانيها."[2]

يبين طه هنا أن الترجمة وقصدية الفلسفة هما وجهان لحقيقة واحدة، هي الحقيقة اللغوية للإنسان، وجهها الترجمي هو اللفظ، ووجهها الفلسفي هو القصد، فالقصد ترجمته هو اللفظ، ذلك أن الأصل في المضمون اللغوي هو القصد الفلسفي، وهذا الضرب من ضروب الترجمة يؤكد عليه طه، لأنها ترجمة تأصيلية إبداعية، لا يبقى صاحبها مقلدا وتابعا.

[1]- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، المصدر السابق، ص335.

[2] . المصدر نفسه، ص357.

وإذا أخذنا بعين الإعتبار الحقائق اللغوية الثلاث "الإختلاف بين الألسن في المعارف المشتركة " و"نزول مضمون المعرفة المنقولة باللسان مرتين "ظاهرة و مضمرة"، وإتخاذ نقل هذا المضمون طريقين عادي وإستثنائي عرفنا كيف أن المترجمين الذين فاتهم تبيين هذه الحقائق سوف يأتون في نقولهم من الكلام الطويل ما يجاوز مقدار الحاجة فيقعون في اللغو، حيث يظنون أنهم جاؤوا بالمزيد من الفائدة، ويأتون من الكلام الملتوي ما يبعد الطريق إلى المقصود، فيسقطون في الإبهام ."[1]

فعل الترجمة إذا ضروري لكن لا يجب أن نذوب في الآخر ونفكر بطريقته يجب أن نحافظ على أصالتنا الفكرية والعقدية ونبرهن للآخر أننا لسنا نترجم لضعف إنتاجنا الفلسفي، وإنما من أجل حوار فكري يسعى إلى تبادل المعرفة والنظريات والتجارب والحقائق، وهذا لا يكون إلا في الترجمة التأصيلية.

وبالعودة قليلا إلى التراث الإسلامي نجد هناك نماذج للترجمة التوصيلية، وأحسن من مثلها فيلسوف قرطبة "ابن رشد"، أي أنه بلغ المضمون بدون تصرف، ما عدا التصرف في بعض الألفاظ، وهذا يعني أنه كان يحرص على حفظ المضمون إلى حد تقديسه، ويسعى إلى نقله بحذافيره، ومع أنه إرتقى بالنقل رتبة أعلى من رتبة المترجمين التحصيلين، فإن شدة تمسكه بأداء المضمون على وجهه في المترجمات كما لو كان وحياً منزلا، جعل منه متفلسفا مقلدا ليس فوقه مقلد ."[2]

و لهذا السبب سمي "ابن رشد "من طرف "دانتي" بالشارح الأكبر، لأن النظرة الغربية لم تكن واسعة الأفق، وتغاضيا عن هذا التصنيف لإبن رشد عدد من المؤلفات ذات قيمة جُّلة ويعوز الفضل إلى أن الحضارة الغربية الأوروبية قامت على ترجمات اللاتنية لابن رشد.

ويبين طه عبد الرحمن أن الترجمة سؤال عميق في الفلسفة العربية الإسلامية، ماذا أضافت لنا هذه الترجمة؟ وكيف يجب أن نتعامل معها؟

---

[1]- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، المصدر السابق، ص315.

[2]. طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، المصدر السابق، ص72.

هذا السؤال حق لامراء فيه بل إنه السؤال المصيري بالنسبة إلى هذه الفلسفة، حتى أني أقول: إن الترجمة بالنسبة للفلسفة العربية مسألة حياة أو موت، إلا أن ذلك لا يعني أن الفلسفة تحيا بوجود الترجمة، وتموت بفقدها، بل إن الفلسفة قد تموت مع وجود الترجمة وأظن هذا هو وضع الفلسفة العربية، فعلى الرغم من وجود الترجمة، فهي أشبه بالميت منها بالحي."[1]

يبرز طه هنا الدور الخطير الذي تلعبه الترجمة في قتل الإبداع، وهذا ما ينطبق على الفلسفة العربية لا إبداع فيها، ويرجع إلى الطريقة التي تمارس بها الترجمة، وأنها ترجمة عمياء، ويأتي عماها من كونها تريد أن تبصر مجالا أجنبيا في مجال عربي، فلا هي أبصرت هذا أو ذاك.

ويرى طه:" أن الترجمات بإختلاف فئات المتلقين، ليست كل ترجمة صالحة لفئة من المتلقين تصلح كذلك لفئة غيرها، متى كان المراد بوضعها هو التأثير فيهم، تكوينا أو توجيها وحينئذ، يتوجب على المترجم أن كل فئة من المتلقين ترجمة تخصها، أي تناسب ظروفها وحاجاتها، حتى يحصل التأثير المقصود، أي يحتاج المترجم إلى أن يتدرج في نقوله بحسب المستويات، لكي يحقق بغيته من التأثير في المتلقّي."[2]

وهنا يبرز طه عبد الرحمن الدور الحاسم الذي يلعبه المترجم والترجمة في عملية التنمية الفكرية والبشرية، بحيث تكون الترجمة حسب مستوى التلقّي، حتى يعيها ويستوعبها المتلقي أيّما إيستيعاب، حيث يكون للترجمة أثر إيجابي على المساهمة في الإبداع الفلسفي، لأن تجربة شعب ما تُختصر وتتجسد في لغته وتعكس رؤيته للواقع فإن الترجمة تنقل هذه الرؤى، وهو ما إختصر في شعار "الترجمة أداة للتنمية."

[1]. طه عبد الرحمن، حورات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط(1)،ص107.

[2]. طه عبد الرحمن، روح الحداثة،رالمكز الثقافي العربي، الرباط، ط(1)، ص153.

وتعد عملية الترجمة عتبة تواصل بين مختلف الثقافات الإنسانية، وهي همزة وصل بين متكلمي اللغات المختلفة لا يقتصر دورها على نقل العلوم والمعارف من لغة إلى أخرى، وإنما يتعدى ذلك إلى نقل الواقع و تحويله إلى فضاء ثقافي وإجتماعي غير الذي نشأ فيه وتأصل، فالإنسان المعاصر محكوم من ناحية أولى بمبدأ الخصوصية ولكنه أيضا متطلع إلى العالمية ونشد الكونية ثقافيا وفكريا و إقتصاديا في إطار مبدأ التقارب والتعايش بين الشعوب والحضارات. ملتقى الترجمة من حوار الممكن الى تأصيل اجماع[1]

الترجمة إذا لها مدلولات ومعان إنسانية لتواصل البشرية عبر آلاف السنين، فكل حضارة دوّنت نتاجهاالفكري بلغتها وليس من السهل نقل حضارة إلى أخرى إلا بمعرفة الإنسان للغة الإنسان الآخر وخير وسيلة لذلك هي الترجمة.

وفعل الترجمة في ظاهره إبداع و في باطنه أرضية معرفية وفضاء ثقافي محمول على معنى الإفادة، والإستفادة من معارف و تجارب السابقين، فالترجمة سفر لا مادي عبر الرغبة التي تدفع الإنسان منذ القديم إلى معرفة الآخر، وإكتساب طرق التواصل معه والدارس والقارئ لتاريخ الحضارة يلحظ حرص الإغريق على ترجمة علوم الرياضيات والفن والتنجيم عن الحضارات المجاورة مثل: الحضارة المصرية والفارسية، ويمكن أن نذكر أيضا ترجمة أوروبا في القرن الخامس عشر للتراث الأندلسي الوافد عليها من بلدان الغرب الإسلامي [2]

الترجمة يجب أن تكون وسيلة لفتح الباب للمزيد من المنافسة المعرفية والاستفادة من تجارب الحضارات، وهي أداة لفهم الآخر في زمن السلام والحرب، فالترجمة هي الأداة التي يمكننا بها مواكبة الحركة الفكرية والثقافية في العالم، وهي وسيلة لفهم الآخر وإنفتاح الثقافات والشعوب على بعضها بعضا من منطلق تسامحي مبني على إحترام الآخر ومراعاة الخصوصية الثقافية لكل بلد، بوصف الترجمة أداة ريادية في إذابة الحواجز المعرفية بين الجميع.

لكن ماذا لو كانت نصف عملية التفلسف تكمن في فعل الترجمة ذاتها؟

---

[1]. لبانة مشّوح، مجلة جامعة دمشق، العدد 4، 2011 ، ص 16.

[2]. المرجع نفسه، ص 19.

إذا كانت الفلسفة حوار فهي بالأولى حوار بين النصوص وبين اللغات، بهذا المعنى لا يمكن الفصل بين لحظتين، لحظة إعداد النص وترجمته، ثم لحظة إستخدامه والتفكير فيه، فإذا كان معظم الفلاسفة المعاصرين مترجمين، فليس ذلك سعيا منهم إلى توفير نصوص، وإنما وعيا منهم أن ترجمة النصوص الفلسفية، وإعادة ترجمتها من صميم الممارسة الفلسفية، لا يعني أن كل فيلسوف يجب أن يرتبط إسمه بمؤلفه فقط، أي إعادة النظر في الترجمة، وإعادة قراءة الفيلسوف تعد أيضا فعل التفلسف والحوار[1]

يتبين إذاً إنّ إعادة القراءة والترجمة أداة للتفلسف أي إعمال الفكر وإعادة التأويل، والفلسفة لا تقتصر على تقديم نظريات جديدة واضحة المعالم فقط، وهذا لا يتم إلا من خلال بوابة الترجمة، وإعادة القراءة، والإنفتاح على ثقافة الآخر.

ومن أسماء أعلام الذي نُقلت الترجمة مؤلفاتهم من الفرنسية إلى العربية هما: ديكارت، وبرغسون، وسارتر، بالنسبة لبرغسون ترجمت مؤلفاته الأساسية "المعطيات المباشر للشعور" والفكر والواقع المتحرك"، إلا أن حضور فيلسوف الديمومة لم يدم طويلا، أما حالة سارتر لم يستطيع أحد أن ينكر قوة حضوره، و قد عُرف كأديب أكثر منه فيلسوف، ومن أهم مؤلفاته "الوجود و العدم" للمترجم عبد الرحمن بدوي، أما أب الفلسفة الحديثة فأغلب نصوصه عرفت أكثر من ترجمة، بل أُعتمد منهجا في دراسات الفلسفة، وأول كتبه الذي نُقل للعربية هو"مقال في المنهج"، والذي أعيد نشره من طرف جميل صليبا تحت عنوان "مقالة في الطريقة" سنة1953.[2]

وهذا لا يعني أن الترجمة العربية إشتغلت على الفلسفة الفرنسية فقط وإنما إنصرفت إلى الفلسفة الفرنسية، بدافع العناية بالثقافة الغربية، ورغبة العقلاء في مشاركة الأمم التي فاقتها في الحضارة و المعارف.

---

[1]- بن عبد العالي عبد السلام، الفلسفة أداة للحوار، دار تبقال للنشر، الرباط، ط(1)، 2011، ص72.

[2]. المرجع نفسه، ص 74.

وهناك تراكم من الترجمات التي إمتدت ما يقرب القرن، نستطيع أن نتبين سبل التعامل مع نصوص ديكارت أولها: أن النص الديكارتي يرُد إلى الذات، والجّدة المنهجية عنده، وهذا التأثر ليس للتّبني، والتوظيف، وإنما للتجاوز والإنفصال وهكذا نلحظ أن ديكارت كان يرُد المهتمين بنصوصه إلى الفلسفة العربية الإسلامية أكثر مما يفتحهم على الأخر، ويُحيلهم إلى تاريخ الفلسفة بصفة عامة والأوروبية بصفة خاصة، ففي سنة 1924 عمد زكي مبارك في كتاب الأخلاق عند الغزالي إلى مقارنة شك ديكارت بشك الغزالي، ليتوصل إلى أن شك الغزالي كان سببا في جمود الفلسفة في الشرق، بينما شك ديكارت سببا للنهوض في الغرب.[1]

وهكذا شكل النص الديكارتي وترجمته، والإطلاع عليه، لا مناسبة للإنفتاح على الآخر والحوار معه، وإنما أساسه مناسبة للعودة إلى الذات وهذا ما يؤاخذ عليه بعض المترجمين والمهتمين بفلسفة ديكارت، إذ جعلوا هذه الترجمة مبدأ للعودة لا مبدأ للإنطلاق والإنفتاح على الآخر.

ولن نختلف كثيرا حول وظائف الترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، وقد نُجمل فنقول إن وظيفة الترجمة الرئيسية هي نقل ما لدى الآخرين إلينا لي نستطيع الإستفادة من تجربتهم، وبذلك نستطيع تحديث ما لدينا من خلال عملية المعاصرة التي تلعب الترجمة الدور الرئيسي فيها لذا وجب أن تتوفر في النصوص المترجمة إلى العربية بعض العناصر التي تؤدي إلى تحديث ما لدينا، وأن يكون في تلك النصوص، بنفس القدر من المعاصرة[2].

بمعنى إعتماد النصوص الفلسفية التي تورث المتلقي العربي القدرة على التفلسف في النص المترجم، فلا نتقيد بنقل كل ما تضمنه الأصل من الصيغ اللفظية، ولا كل ما إحتواه من المضامين المعرفية، وإنما نقتصر على نقل ما ثبتت فائدته في تنشئة أو تنمية الإستعدادات الفلسفية عند هذا المتلقي.

---

[1]. بن عبد العالي عبد السلام، الفلسفة أداة للحوار، المرجع السابق، ص75.

[2]. بشير العيوى، الترجمة على العربية، دار الفكر العربي، مدينة النصر، ط(1)، 1996، ص46.

وطبيعة الموضوع تقتضي علينا دراسة العلاقة بين الترجمة والعولمة، إذ أن الترجمة تنهض بأبجديات التواصل الثقافي الكوني وتحافظ على الخصوصية الثقافية بكل أطيافها الفلكلورية والدينية، بل إن الترجمة تشكل حافز للإبداع الحضاري، أما العولمة فهي تحقق التواصل الثقافي الكوني، ولكنها لا تضمن الحفاظ على الخصوصية الثقافية على إعتبار أنها تسعى إلى توحيد المفاهيم والقيم وإلغاء التمايز والتّعدد في السياق الثقافي العالمي، أو هي إكساب الشيء طابع العالمية، وهذا نوع من الإستيلاب ثقافي، وتدمير الهوية الوطنية وفلاسفة العولمة يكنّون الإحتقار للثقافات الأخرى غير الغربية. [1]

تظهر العلاقة بين الترجمة والعولمة إذن علاقة صراع، وهي علاقة يشوبها تنافر وظيفي، وتباعد في الأهداف، إذ أن الترجمة ترمي إلى بناء جسور التواصل بين الأنا والآخر في الخطاب الثقافي، في حين أن العولمة ترمي إلى محو الخط الفاصل بين الأنا والآخر.

[1]. عتيق عمر، الترجمة و العولمة في السياق الثقافي، 2017/05/12 ، 10صباحا. www.pdffactory.com ، ص5.

الفصل الثالث:

الحوار و الإختلاف

المبحث الأول: مفهوم الحوار الإختلافي.

المبحث الثاني: من حوار الحضارات إلى حوار الثقافات.

المبحث الثالث: الأخلاق أفقا للحوار.

إنّ الدّاء الأكبر الذي تفشى في زماننا و أدى إلى ظهور كل هذه التناقضات هو غياب سُنة الحوار وثقافة الاختلاف التي يرى طه عبد الرحمن أنها أولى الأولويات وأهم المهمات فقواعد الحوار والاختلاف وضوابطه هي العاصم للمتحاورين من اللغو وشتم الآخرين إن كان الحق هو الرائد والمطلوب فما مفهوم الحوار الاختلافي في فكر طه عبد الرحمن؟

يرى طه أن الأصل في الحوار هو الاختلاف إذ لا ندخل في الحوار(*) إلا ونحن مختلفان، بل إننا لا نتحاور إلا ونحن ضّدان، لأن الضّدين هما المختلفين المتقابلين، والحوار لا يكون إلا بينهما، أحدهما "المُدَّعي" وهو الذي يعتقد برأي مخصوص، والثاني"المُعترِض"وهو الذي لا يعتقد بهذا الرأي، إذ لا حوار في اتفاق لأن الحوار مع الاتفاق ليس حقيقة كلامية أصلية، وإنما حقيقة متفرعة على حقيقة "الحوار مع الاختلاف"،يعني أن الاتفاق تفرع من الاختلاف، وأن الواقع الحواري للناس يشهد على غلبة هذا الحوار الاختلافي، إذ نحن تأملنا الواقع التخاطبي لا وجدنا أصنافا داعية للاختلاف(1)

معنى الكلام أن جوهر الحوار هو الاختلاف وهذا يرجع إلى الطبيعة البشرية فأي فكرة أو قول، أو اعتقاد يتحكم فيها الدين والإيديولوجيا والتربية وأشياء الكثيرة، وقد يؤول هذا الحوار إلى التفاهم أو النزاع نتيجة للتعصب، إذ لا حوار في ظل اتفاق الأفكار والرؤى، وإذا آل هذا الحوار إلى النزاع لا يمكن أن يصطلح عليه معنى الحوار.

[1]- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط(2)، 2006، ص 30.

(*)سواء كنا فرد دين أو فريقين داخل القوم واحدأو كنا قومين أو مجتمعين أو أمتين داخل العالم بأسره.أنظر المصدر نفسه،ص 30.

وأن الواقع الحوار للناس يشهد على غلبة هذا الحوار الاختلافي فلا نزاع في أن المخاطبات منتشرة غاية الانتشار في حياة الناس إبتداءا من الحديث اليومي العام وانتهاء بالحديث الفلسفي الخاص وإذا أنت تأملت في هذا الواقع التخاطبي قليلا وجدت أصنافا كثيرة منها غالبا ما يكون الداعي إليها حصول اختلاف من نوع ما أوبقدرها، وتنقسم الحوارات الاختلافية إلى الحوارات ذات الفائدة العامة ومنها ذات الفائدة الخاصة.[1]

معنى هذا أن التنوع في الإختلاف لا ينبغي أن يكون سببا للشقاق والخصام والتنازع، للعقلاء أن يجعلوا من الإختلاف سببا للتكامل والتعاون فيما فيه مصلحة الخير والحق، فاليوم يمتلئ هذا العالم بأديان ومذاهب مختلفة وعلى المستوى الإسلامي، فهل تمكن المسلمون من معرفة طُرق التعاون والحوار والتفاهم على الرغم من إختلاف الرأي.

وتتمثل الحوارات الإختلافية ذات الفائدة عامة في: الإستجواباتالصحافية بمختلف وسائل الإعلام والمطارحات المذهبية في المجالس والجلسات القضائية في المحاكم والمفاوضات التجارية في الأسواق والمناظرات المهنية في المؤسسات، ومنها ذات فائدة خاصة نحو: المناقشات بين الأفراد في أوساط العائلية و المجادلات بين الأقران في الأندية، ولا ريب أن هذه الأنواع من الحوار الإختلافي تفوق بكثير أمثالها من الحوار الإتفاقي نحو:الحوار الإستخباري وغرضه حصول على معلومات معينة والحوار الإستشاريوغرضه إتخاذ قرار في مسألة ما، والحوار التربوي وغرضه التكوين والتعليم.[2]

نخلص للقول أن الحوار الإختلافي ذو فوائد عامة وخاصة وهذا حسب المكان والأداة الإعلامية التي تم فيها هذا الحوار الإختلافي فمن مؤسسة إعلامية إلى مؤسسة تجارية وغيرها، وقد تكون الفائدة خاصة أيضا حسب المكان وعدد الأفراد والمساحة التي تم فيها الحوار الإختلافي، ويقابل الحوار الإختلافي الحوار الإتفاقي لكن حتى هو الآخر لا يخلو من النزاع ...

1- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص 31.

2. المصدر نفسه، ص31.2

ومفهوم الإختلاف هو إختلاف في الفكر إذ ليس من شك أن فكر الفرد الواحد قد يختلف من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام حتى كأنه أفراد كثيرون، وأن الجماعة الواحدة قد يختلف أفرادها في أفكارهم بصدد الشيء الواحد في الظرف الواحد حتى كأنهم ليسوا نفرا واحداً، وأخيرا أن المجتمع الواحد قد تختلف أفكارالجماعات فيه بصدد الشيء الواحد كأنه مجتمعات كثيرة، وإذا كان الأمر بالنسبة إلى الفرد والجماعة والمجتمع، فما الظّن بالعالم الذي هو حشد من المجتمعات المختلفة[1].

عليه فإن الإتفاق في الفكر من المستحيلات ولايمكن أن يحصل هذا حتى على مستوى الفرد الواحد فالفرد في حواره مع ذاته قد تختلف أفكاره لكن يجب ألاّ تحمل أي تناقض، فما بالك بين مجتمعات تختلف في معتقداتها وأفكارها وأديانها ومنه يتضح لنا أن مفهوم الإختلاف هو طبيعة بشرية ولا يمكن أن تسود عقلانية كونية كما تدعيها العقلانية الغربية المعاصرة الأوروبية.

وينقسم الإختلاف الفكري بين الأمم بحسب المجالات إلى ثلاثة أقسام كبرى هي "الإختلاف في المفاهيم" و"الإختلاف في القيم" و"الإختلاف في الأحكام"،فالنُفَصِلْ القول في هذه الأصناف أولها "الإختلاف في المفاهيم": وهي أبسط الوحدات الفكرية[*] ولهذه المفاهيم أسماء خاصة تدل عليها ولها تعاريف تُحدِّد مضامينها وتأخذ هذه المفاهيم في الإنتظام والإجتماع بعضها مع بعض مشكّلة بذلك نطاقات مفهومية كل نطاق منها يُنشئ تقطيعا متميزا للواقع وتصنيفا مخصوصا للأشياء، وقد تختلف هذه النطاقات المفهومية داخل المجتمع الواحد، فكيف حالها في مجتمعات متعددة [2].

إذاً قضية اللغة والمفاهيم اللغوية والصياغات والتعابير اللغوية وإختلاف المقاصد بين الناس يعني المقصد إرادة الإنسان ونيّة الإنسان، تجرده من الهوى أو وجود هوى عنده، هذه لها تأثير في الإختلاف و لابد للأمم المختلفة أن تنظر إلى الأشياء من خلال نطاقات مفهومية يزيد إختلافها عن إختلاف هذه النطاقات داخل الامة الواحدة .

---

1. طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري،المصدر السابق، ص 133.

2. المصدر نفسه ، ص135.

(*). ليس المقصود بعبارة "أبسط الوحدات الفكرية" أكثرها وضوحا إنما أدناها تركيبا حتى لا تركيب فيها، حيث تدخل في تركيب غيرها ولا يدخل غيرها في تركيبها. أنظر المصدر نفسه، ص135.

وثانيها الإختلاف في الأحكام فمن المعلوم أنه يمكن إسناد المفاهيم بعضها إلى بعض مثل"حقوق الإنسان حقوق كونية" وأيضا يمكن إسناد المفاهيم إلى الذوات مثل"وضع القرآن قواعد حقوق الإنسان"، بحيث يكون كل إسناد صادقا متى طابق الواقع أو كادبا متى باين هذا الواقع وصفة الصدق أو الكذب تجعل هذا الإسناد عبارة عن حكم معيَّن، والأحكام لا تكون واحدة عند أبناء الأمة الواحدة، بل قد يقع فيها إختلاف كبير يصل إلى درجة التناقض نظرا إلى أن الإختلاف في الأحكام هو أصلا أشد من الإختلاف في المفاهيم [1].

وعليه فإنه قد يحصل الإتفاق على مضمون مفهومين إثنين أو أكثر من مفهومين لكن لا يقع الإتفاق في الحكم الذي يجمع بينهما، وهذا حال أحكام الأشخاص في الأمة الواحدة والمجتمع الواحد فما الظّن بأحكام الأمم المختلفة، وقد يتخذ هذا الإختلاف أشكالا متعددة، فالإختلاف يكون من مضمون الحكم إلى دليل الحكم إلى نتائج الحكم.

وثالثها الإختلاف في القيم فالأحكام الفكرية ليست كالأحكام العلمية فلابد أن تكون البيانات على الأحكام الفكرية موجَّهة ومزودة بقيم ومعايير مخصوصة ما لم يحصل الإتفاق عليها، وهذا يعني أنه لا يمكن أن نفكر في الواقع بإستقلال عما يجب أن يكون عليه أي في إنفصال عن الواجب، وهذه القيم مأخوذة من العقل الملكوتي إذ هو العقل الذي يراعي مصالح الإنسان على تقلب أطواره وإختلاف أنواعها بما يؤمّن إرتقاءه في مراتب الكمال العقلي والسلوكي ولا معنى للأفضل والأولى إلا في سياق القيم، قيم فكرية تكون سببا في الإختلاف بين الأمم والمجتمعات.[2]

ينبغي أن نلاحظ أن القيم تختلف بإختلاف الأفراد والجماعات وروح الزمن، ففي الجماعات المتدينة تُشتق القيم من الدين، وترتب قيم الأشياء حسب أوامره ونواهيه، وفي الجماعات التي تفلسف حياتها حسب النجاح في الدنيا فقط ترتب قائمة القيم تريبا عماده التجارب الدنيوية وما يوصل منها إلى النجاح وما لا يوصل، فتختلف النظرة إلى الأشياء من جيل إلى جيل وقد تنقلب الحرب من حرب مدافِع إلى حرب أفكار.

---

[1]. طه عبد الرحمن، الحق إسلامي في الإختلاف الفكري، المصدر السابق، ص 136.

[2]-المصدر نفسه، ص139

وأن الإختلاف بين الأمم هو من جنس إختلاف فكري بين الأشخاص داخل أمة واحدة، والإختلاف بين الجماعات أقوى من الإختلاف بين الأفراد والأمم من أكبرها، كلما كان الإختلاف الفكري أشد كانت متطلباته الأخلاقية أكبر، ذلك أن الخُلُق المطلوب في التواصل الفكري مع الأمة المختلَف معها يكون أدق وأرفع من الخُلُق المطلوب في التواصل الفكري مع الأمة المتفق معها، وكلما زاد الإختلاف بين الأمم وزاد عدد الأمم المختلف معها، احتيج إلى المزيد من تخلُّق بعضها مع بعض حتى تتيسر سبل التواصل الفكري بينها[1].

نتوصل إلى نتيجة مفادها أن الإختلاف يكون مرحلي يبدأ بين شخصين وصولا إلى أمتين أو مجتمعين، وكلما إشتدالإختلاف الفكري إحتاج إلى قيم عليا أكبر وكلما إرتقت هذه القيم تيسرت طُرق الحوار والتواصل الفكري وكلما كان التواصل أقوى كانت ثقافة الإعتراف بالآخر أقوى وأجّل.

وينقسم الإختلاف الفكري إلى ليّن وصلب فاللّين هو الذي يقع بين أمتين إختارتا في التعامل الفكري بينهما طريق التعارف ولما كان التعارف أصلا تعاونا على المعروف والمعروف هنا هو أفكار تنفع الجانبين، وجب أن تبقى أسباب التواصل والتحاور بين الأمتين محفوظة بحيث لا تدَّعي أية منهما أن مفاهيمها وقيمها تعلوا على قيم أخرى، أما الإختلاف الصلب فهو الإختلاف الذي يقع بين أمتين إختاراتا في التعامل الفكري طريق التعاون وهذا يعني أن فكر إحدى الأمتين المتعاونتين يفقد اللّين الضروري للتواصل أو قل يتصلّب وتدّعي هذه الأمة أن قيمها تعلوا على قيم الأمة الأخرى، ويلزم على الأمة الثانية الأخذ بها[2]

يترتب عن هذا أن الإختلاف الفكري له مبدأين مختلفين مبدأ التعارف وهو مبدأ جوهري يسعى إلى ترسيخ روح الحوار والتواصل وثقافة الإختلاف وثقافة الإعتراف بالآخر، أما المبدأ الثاني هو مبدأ التعاون لكن هذا المبدأ جوهره التصلّب ويجسد ثقافة التفاضل وثقافة الإدّعاء بالكونية وأن هذه الأمة هي النموذج الأعلى للإقتداء ...

---

[1]. طه عبد الرحمن ، الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري ، المصدر نفسه ، ص142.

[2]- المصدر نفسه ، ص143

كما يركز طه على حرية التعبير وحق الإختلاف وهذا من شأنه أن يفتح الباب لأسئلة فكرية تتشعب في كل الإتجاهات، لكن الحكمة توجب أن يختار المرء منها الإتجاه الذي يحدد أسئلته، حتى يكون على بصيرة من أمره، والإتجاه الذي نسلكه نحن في أسئلتنا الحالية، هي أنه لا شيء من أفعال الإنسان يتمتع بالإطلاق ولا وجود لإنسان مطلق، مما ينتج عنه أن الحق في الإختلاف لا يكون مطلقا حتى لا يصح أن يندفع الإنسان في التمتع به حيثما أراد، بيد أن المفارقة هي أن بعضهم في الغرب كما في الشرق قد يقبل أن "حق الإختلاف غير مطلق" ولكنه ينكر أن تقول "إن حق الإختلاف مقّيد" بحجة أن التقييد يحُد من هذا الحق[1].

إذا الإختلاف أساس التقدم و التمّيز بالجديد الواعد علامة الإبداع الذي تتقدم به المعرفة والإبداع على السواء، خاصة الإختلاف الذي يكون مبدأه التعارف الذي يتقبل الإختلاف برحابة الأفق والتسامح العقلي والتسامح لزلات اللسان وفجاجة التعبير، مع الحضور الخّلاق للوعي النقدي الذي يضع كل شيء موضع المسائلة.

أما نحن وإن كنا نجد في هذا الإنكار مخافلة للمقتضى المنطقي، إذ كل ما ليس مطلقا فهو مقّيد، وكل ماليس مقيدا فهو مطلق، فلا نجد حرجا من أن نراعي هذه الحساسية الخاصة إزاء مفهوم "التقييد" ولا سيما في عالم أضحى أحرَص على الحقوق منه على الواجبات، وأعلَق بالحريات منه بالمسؤوليات مع أنه لا حقَّ بغير واجب ولا حرية بغير مسؤولية، لهذا نرى أن نستبدل مكان "التقييد"مفهوما آخر يفيد جوهرمايفيده هذا من مدلول، مع صرف المعنى المستكره، وهذا المفهوم هو "التهذيب" فنقول "تهذيب حق الإختلاف" بدل"تقييد حق الإختلاف".[2]

يترتب عن هذا أن مفهموم التهذيب شرط أساسي لبلوغ المقامات الإنسانية، والسعادة الأبدية الخالصة، وهو تخلية النفس من الصفات والأخلاق السلبية التي تنفي الآخر سواء كان الآخر القومي أو الكوني ويجب ترويض النفس على التواصل والتحاور دون إقصاء وتهميش، ولن يصل الإنسان إلى مبتغاه من السعادة والكمال إلا في ظّل الإلتزام التام بقوانين الحق وأحكامه وبالإلتزام بثقافة الإختلاف.

---

[1]- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر ، المصدر السابق، ص176.

[2]- المصدر نفسه، ص177.

وتتحدّد المشروعية في حقّ الإختلاف عند طه بعد مرور بضع سنوات عن صدور كتاب "فقه الفلسفة " الذي إستشكل فيه صلة الفلسفة بالترجمة وبيّن أن إختصاص الفلسفة العربية بإقترانها بالترجمة مما يقتضي فك هذه الآصرة بأن قدم طرائق لإجتراح نقل للإنتاج الفلسفي الغربي لا بما يعطل الإبداع العربي، بل بما يقوم ببعث الروح الإبداعية في علاقة المتفلسف العربي بما يرِدُ عليه من تفلسف خارج مجاله التداولي كما إستشكل صلة الفيلسوف العربي بلغته بإعتبارها خزانا ثقافيا وفكريا بل وبوصفها تشتمل على إمكانات مطوية من الإبداع.[1].

ولهذا نجد طه في كتابه"فقه الفلسفة" يدعوا إلى إعتماد الترجمة التأصيلية في مقابل الترجمة التحصيلة والترجمة التوصيلية اللّتين غلب العمل بهما في نقل النصوص الفلسفية، أي تلك التي تورث المُتلقي العربي القدرة على التفلسف في النص المُترجمْ فلا نتقيد بنقل كل ما تضمنه الأصل من الصيغ اللفظية ولا كل ما إحتواه من المضامين المعرفية حتى لا يصبح المتفلسف العربي فيلسوف غربي بلسان عربي.

وتنبع إرادة ممارسة الإختلاف من الوعي بكون الإختلاف الفلسفي ممارسة للحرية، لأن حق التفلسف لا يقوم إلا مع وجود الحرية كحق طبيعي وبهذا تقوم مشروعية الإختلاف الفلسفي العربي على هذه الحقيقة وتركُن إليها مع الإقرار يكون كل متفلسف لأي قوم من الأقوام كائنا ما كان إنما هو دليل على حقيقة الإختلاف القائم بين الجماعات البشرية وليس يُصار إلى تنميط التفلسف وجعله على ضرب واحد و شاكلة واحدة إلا برفض طبيعة الإختلاف التي تطب البشرية جمعاء، بل إن تنميط التفكير لن يحصل إلا إذا مُورِسَ عُنفًا رمزيا على إمكانات التفكير الأخرى[2].

يترتب عن هذا أن الإختلاف إرادة كونية و قبول المُختلِف إرادة شرعية فالإختلاف سُنّة كونية ليس فقط في الرؤى والتصورات، لذلك الإختلاف سُنّة لا سبيل إلى إلغائهاو تجاوزها قالى تعالى:﴿ لاَيَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إلاَّ مَا رَحِمَ رَبُّكْ و لِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[3]وقال:﴿كلُ جَعَلْنَا مِنْكُم شِرْعَةً ومِنْهَاجًا.﴾[4]، وإذا تم التأكيد على مشروعية الإختلاف فلابد من الإقرار بقبول الآخر.

---

[1]. مشروح إبراهيم ،طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مكتبة مؤمن قريش، بيروت، ط(1) ، 2009 ، ص214.

[2]. المرجع نفسه، ص215.

[3]-سورة هود، الآية : 118

[4]-سورة المائدة، الآية : 58.

ومجموع الخصائص والشروط التي تجعل الحوار نافعا ومثمرا، للذات والآخر حيث نجده ينطلق، في محاولته لطرح الإشكال الخاص بالحوار الإختلافي من إعتبار أن "الحوار" و"الإختلاف" حقيقتان كلاميتان لابد من الإقرار بهما ذلك أن "الأصل في الكلام هو الحوار"، إذ لا يمكن الحديث عن الكلام إلا بين طرفين إثنين سواء كان فردين أو جماعتين، كما أن "الأصل في الحوار هوالإختلاف"، إذ لا يدخل الطرفان في الحوار بينهما إلا إذا كان بينهما إختلاف يسعيان إلى إزالته من خلال ما يقدمه كل واحد منهما من أدلة لتعزيز فكرته، وإقناع الطرف الآخر بدعواه أو أطروحته[1].

فالحوار الإختلافي يحتاج إلى شروط وآداب عامة ينبغي للمتحاورين القومييناوالكونيينالإلتزام بها لأن الحوار سينهار قبل أن يبدأ في حالة عدم الأخذ بهذه الشروط والآداب العامة، وهذه الشروط تجعل الحوار مثمرا، والذي يكون مبدأه الإستدلال والإقناع وقوة الحجة والبراهين، لكن دون تهميش وإقصاء وإحترام وجهة نظر الآخر.

ولقد ميّز طه بين الإختلاف والخِلاف، ذلك أن الخِلاف يرتكز على التقليد أو التشّهي، بينما يستند الإختلاف على تقديم الحُجج أو الأدلة العقلية الصادرة عن المُحاور نفسه، مما يجعله مجتهدا لا مقلدا، ويجعله متعقلالا متشهيا، وإذا كان من شأن الإختلاف أن تترتب عنه نتائج إيجابية ونافعة للمجتمع، فإن الخلاف يؤدي إلى نتائج سلبية ومدمرة للروابط القائمة بين أفراد الجماعة البشرية ولذلك وجب، حسب المنظور الطاهائي، وضع ضوابط صارفة لآفة الخِلاف وهو يُجملها في ثلاث : ضابط واجب الإثبات، ضابط الإثبات الأنسب، ضابط الإعتراض الأنسب و هذه الضوابط تُجنب آفة الخِلاف[2].

ينبغي أن نلاحظ أن الإلتزام المُحاور بتقديم إثباتات والأدلة العقلية مقبولة وصادرة عن ذاته نفسها وليست مأخوذة من عند غير، كما أن عليه إذا كان معترضا على رأي مُحَاوِره أن يقدم إعتراضات وإنتقادات ملائمة للرأي المُعتَرض عليه.

---

[1]. محمد الشبة، عوائق الإبداع الفلسفي العربي حسب طه عبد الرحمن، دار الآمان، الرباط، د(ط) ، 2016 ، ص36.

[2]- المرجع نفسه، ص42.

بدايةً من الأهمية من تحرير المصطلح ، ذلك أنّ هناك خطأ شائعا في الحديث عـن "حوار الحضارات" وكأننا نعيش في ظل حضارات متعددة، مع أنّ الواقع يقول أننا نعيش، بتفاوت بين عالمي الشمال والجنوب، في ظل حضارة واحدة تقوم على أُسس الثورة العلمية والتكنولوجية الثالثة، خاصة ثورة الإتصال والمعلومات، وعلى ذلك من الأفضل أن نتحدث عن حضارة واحدة وثقافات متعددة، وفي هذا السياق، أصبحت الدعوة لحوار الثقافات تُمثل القاسم المشترك بين الكثير من المثقفين ورجال السياسة والدين والمفكرين، ليس فقط في العالمين العربي والإسلامي فحسب بل في الغرب أيضا.

"لا يخفى على ذي بصيرة أن مفهوم الحضارة في عبارة "حوار الحضارات" مفهوم مُجمل غير مُفصّل، بل مفهوم مُشوَش غير مُبيَّن، فقد يُستعمل تارة بمعنى مساوٍ للثقافة بحيث يكون حوار الحضارات هو عين حوار الثقافات وقد يُستعمل لفظ "الحضارة" تارة أخرى بمعنى أعَّم فيكون حوار الثقافات جزءاً من حوار الحضارات، وقد يُستعمل لفظ "الحضارة" تارة ثالثة بمعنى أخص، فيكون حوار الحضارات جزءًا من حوار الثقافات، والتّصور الإسلامي يجعل من الدين نظامًا يشمل جوانب الحياة الإنسانية ويُصبح "حوار الحضارات" مُرادفًا لـ:"حوار الأديان"." .."[1]

فمن المؤكد أنّ الثقافات لا تتطور جميعها بالإيقاع نفسُه، فهي تشهد مراحل ذروة ومراحل هبوط، وفترات إشعاع وتوسُّع، كما أوقات صمت وإنكفاء، ولكن من المُؤكد أيضا أنّ العالم غني بثقافات القارات الخمس، ومضطر إلى صياغة قواعد لتعايشها وإنسجامها، ويحمل في ذاته القدرة على مواجهة تحديات تاريخه الكبرى.

[1]- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، المصدر السابق، ص 181.

و"أياً كان الوجه الذي يُستعمل به لفظ"الحضارة" فلابد للحضارة من أن تتحقق بالحضور في المكان والزمان ففي المكان هو نهوضها بالفعل العمراني على أوسع نطاق وفي الزمان هو نهوضها بالفعل التاريخي على أعمق وجه ومتى أخذنا بهذا الشرط المزدوج، فلا مفر من أن نُقِرَّ بأن الحضارة التي تنهض بهذين الفعلين في عالمنا هذا هي الحضارة الغربية وحدها، أما الحضارات الأخرى بما فيها الحضارة الإسلامية فلا حضور مشهود لها، فلا هي تزيد في العمران وفق قدراتها، ولا هي تصنع التاريخ و فق قيمها."[1]

نصل إلى قولة مفادها أن الحوار لا يكون بين حضارتين أحدهما حضارة مشهودة وهي الحضارة الغربية التي تّدعي الحضارة الكونية والنموذجية، والثانية حضارة غائبة بما فيها الحضارة الإسلامية والصواب أن يستبدل هذا المفهوم بمفهوم آخر أكثر عقلانية وهو: "حوار الحضارة الغربية مع الثقافات الأخرى."

الحوار الممكن في نطاق الحضارة المتوحدة، هو ما يمكن أن نسميه بإسم "الحوار التقويمي" فهذا الحوار لا يفيد فيه أن ينهض أحد الجانبين بإثبات أن بعض قيمه الثقافية أفضل من قيم الآخر، ذلك لأنه لا أحد منهما مستعد للإنسلاخ من ثقافته من أجل الإعتراف بثقافة غيره، بل إن صاحب الحضارة المتوحدة منهما يظن أنه أجدر بأن لا يعترف بما لسواه، بحجة أن ثقافته هي نتاج هذه الحضارة المهيمنة، وإنما الذي يفيد في هذا الحوار هو إنتقاد القيم الثقافية لهذه الحضارة من داخلها، أي بإستخدام آليات النقد ومناهج الفكر التي تتوسل بها هذه الحضارة عينها[2].

ينبغي أن نلاحظ أن الحضارة المتوحدة تفرض حضارتها على باقي الثقافات بلغة طه عبد الرحمن وتمشي بمنطق كن مثلي وإلا إستعد لتكون عدوي، وكل حضارة أو ثقافة تجسد هذا المبدأ لا تقبل الحوار والتواصل لأنها تطبق مبدأ التّوحد من الواحدة الغالبة التي تسعى إلى تغليب حضارتها وثقافتها من أجل الهيمنة على العالم وبدل من حوار الحضارات سيكون هناك صراع الحضارات أو صراع الثقافات...

[1]. طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، المصدر السابق، ص 182. .

[2]-المصدر نفسه،ص184.

والسؤال التاني هو كيف نتحاور في ظل إرهاب متعدد؟

يؤكد طه عبد الرحمن أنه لا حوار مع الإرهاب لأن الإرهاب عنف، والعنف نقيض الحوار لكن هذا الموقف لا يُمكن أن يَقبل به إلا من يعتقد أن التوحد الحضاري منتهٍ في الآجل لا محالة، كما يعتقد أن الإرهاب مقضيٌّ عليه في العاجل لا محالة، والحال أن إنتهاء التفرد الحضاري غير مضمون في المآل، وأن القضاء على الإرهاب غير مأمول في الحال بل إن إرادة بقاء التفرد الحضاري هي في الأصل إرادة القضاء على الإرهاب، بحيث إن الذي يزعم على فتح باب الحوار بالقضاء على الإرهاب هو نفسه الذي يسده بإبقاء تفرده الحضاري[1].

معنى الكلام أنه هناك علاقة تبادلية بين الحوار والعنف، بمعنى أنه كلما كان الحوار نشطاً وإيجابياً وصحياً كلما قلت نزعات العنف، وكلما إنسدت قنوات الحوار أو ضاقت أوتقلصت كلما إزدادت نزعات العنف، فإذاً نسأل أي حوار يمكن أن يكون في سياق الحضارة المتوحدة؟

والحوار في نطاق الإرهاب المتعدد هو ما نسميه بإسم "الحوار التفاوضي" لك أنه لا تنفع في هذا النوع من الحوار إقامة أحد الجانبين الأدلة على الحق الذي له بيان الحقيقة التي معه، لأن أحدهما على الأقل غير مستعد للإقرار بخصمه ولو عَلِم أن الحق له وأن الحقيقة معه حتى لا تظهر بضعف القوة أو بإهتزار المكانة، وإنما الذي ينفع في هذا الحوار هو حساب المصالح بين الجانبين، فتقع المطالبات والتنازلات من كلا الجانبين بالقدر الذي يجعل كل واحد منها يحفظ مصالحه في طرفه الحالي، إذ يكون الغرض من هذا الحوار إجراء أفضل معاملة[2].

إذا الحوار التفاوضي يتعلق بقضايا جوهرية ومهمة لبناء المجتمعات على النحو الأفضل، وتفعيل عملية التواصل داخل المجتمعات وفيما بينها على المستوى العالمي مما يجعلهم بحاجة أكبر إلى تطوير قدراتهم على التفاهم، والتوفيق بين الإرادات المتنافسة والتوجهات المختلفة، تجنبا للأزمات وتفجير الصراعات والنزاعات.

---

[1]. طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، المصدر السابق، ص184.

[2]-المصدر نفسه، ص185.

ولقد وصف البعض القرن العشرين بـ:"القرن القصير" فما إن يظهر مذهب فكري أونظام اجتماعي، سرعان ما يلحق به ما يُقَوِضُه أو ينفيه، فثورة لينين في العشرينيات تقضي عليها بريستوريكا تشوف في نهاية الثمانينات، وطور الإنتاج، رابطة عقد نموذج الاقتصاد الماركسي، يحل محله طور إنتاج في نموذج الماركسية الجديدة لمدرسة فرانكفورت، بعد أن بات التصور الماركسي الكلاسيكي غير قادر على الوفاء بمستجدات اقتصاد المعلومات وصناعة الثقافة، وبِنيوية الستينيات تطيح بها "ما بعد بِنيوية" السبعينيات، وكمبيوتر الخمسينيات الضخم يلقى حتفه على يد ميكرو كمبيوتر الثمانينات، وهلم جرا.[1]

يُعد القرن العشرين من القرون التي شهدت أحداثا مؤثرة في كافة المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية وحتى الفكرية فكل فترة تنفي الفترة التي سبقتها، وتبني حضارتها على أنقاض حضارة أخرى، وتنوعت الأحداث في هذا القرن بطبيعة الحياة بين الجيد والسيئ وكثير من الإنجازات التي ساهمت في تطوير ونمو بلدان وشعوب كثيرة.

وثقافة كل أمة كامنة في لغتها، كامنة في معجمها ونحوها ونصوصها واللغة أبرز السّمات الثقافية بلا منازع، وما من حضارة إنسانية إلا وصاحبتها نهضة لغوية وما من صراع بشري إلاّ ويبطن في جوفه صراعا لغويا حتى قيل أنه يمكن صياغة تاريخ الثقافة البشرية على أساس صراعاتها اللغوية، وتشهد ثقافة اليوم حركة نشطة لكثير من جوانبها السياسية والمعرفية والاقتصادية والأخلاقية، جاءت تكنولوجيا المعلومات، والهندسة الوراثية، لتضع اللغة على قمة الهرم المعرفي وهكذا أصبحت اللغة العقد للخريطة المعرفية، والركيزة الأساسية لكل ثقافة.[2]

ولهذا يجب أن نراعي دور اللغة في حوار الثقافات إذ كل ثقافة تُعرف من خلال لغتها، لكن يجب أن تحترم باقي لغات العالم فكل ثقافة أو حضارة مطالبة بمعرفة لغة الثقافة التي تتحاور معها إذ لا يكون هناك تحاور وتواصل إلا إذا أتقنا قواعد اللغة للثقافات الأخرى بمعنى أكثر قوة مثِّل ثقافتك بلغتك واعمل على إتقان باقي اللغات من أجل تحقيق عملية التحاور.

---

[1]. نبيل علي، الثقافة العربية و عصر المعلومات، المجلس الوطني للثقافة و الآداب و الفنون، الكويت، د(ط) 2001 ، ص 12.

[2]- المرجع نفسه، ص232.

والكلام عن حوار الثقافات يُحيلنا إلى الكلام عن أزمة المثقف العربي بين المحلي والقومي إذ يعيش المثقف العربي في مجتمع يعرف مشكلات خاصة تؤثر حتما في ذهنيته إلا أنه يشارك في ثقافة تعم مجتمعات متعددة فمثلا المثقف اللبناني يعيش أزمة وطنه الناتجة عن الطائفية، ويعيش أزمة الثقافة العربية إذا كان عروبيا وفوق ذلك يعيش أزمة العالم الإسلامي إذا كان مسلما، وماذا نعني نحن بأزمة المثقف العربي؟ وهو يعيش أكثر من أزمة، والفصل بين العوامل المحلية والعوامل القومية في أزمة المثقف ويشوب حتما هذا التمييز شيء من الذاتية، وأهم عاملين في ذلك السلوك واللغة.[1]

و لهذا يجب أن نُشخّص طبيعة الأزمة والخروج من الأزمة هو فتح باب تأصيل الثقافة ووضع المثقف في باب الريّادة وتجهيزه إلى الاستعداد لتقديم ثقافته في أحسن قالب، كما بالمثل تقبُل الثقافات الأخرى بكل صدر رحب، وبهذا المعنى نفتح باب الحوار بين الثقافات دون تهميش وإقصاء، لأن في الأخير فاقد الشيء لا يُعطيه.

وعلينا أن ننطلق من مفهوم الثقافة كما يُستعمل في الانثروبولوجيا، الثقافة هي الرموز التي تعكس الحياة الجماعية انعكاسا مباشرا، لذا يَكونُ كل عضو من أعضاء المجتمع حامل ثقافة رغم وجود أفراد متخصصين كالشاعر أو القصاص أو الطبيب أو الساحر، تسمى الثقافة في هذه الحالة عضوية لأن بُنيتها مطابقة لبُنية المجتمع تتضمن بالطبع تمايزات وتناقضات لكن هذه تعبر كلها على تعارضات واختلافات اجتماعية أو مهنية، تتطور الثقافة لكن تطورا موازيا لتطور المجتمع، نتكلم هنا عن المجتمعات المنعزلة المستقلة، وحالة مجتمع خاضع لآخر، أوحالة ثقافة متفتحة على ثقافة أجنبية[2].

إذا الثقافة هي نسيج الكلي من الأفكار والمعتقدات والعادات والتقاليد والاتجاهات في مجتمع ما، وهي كذلك القيم من مقبول ومرفوض في أي مجتمع، وهي تنموا وتتطور فهي قطار يسير، وتوجد حالات كثيرة للثقافات، يوجد مجتمع متأثر بمجتمع ما حتى النخاع ويعمل على تقليده ومولعا بتقليده، فماذا نسمي هذا؟ حوار ثقافات أم سيطرت ثقافة أخرى على أخرى.

---

[1]. العروي عبد الله، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت،ط(4)، 1997، ص172.

[2]- . المرجع نفسه، 173

وإن كان المقصود هو تنظيم حوار مقصود بين أهل هذه الحضارة وتلك فإن الأمر ليس بالبساطة التي يبدوا بها في بادئ الرأي، ذلك لأن "أهل حضارة" ما ليسوا جميعا على وفاق، بل هم مجموعات مختلفة يقوم بينهما صراع بصورة أو بأخرى، وإذا نحن واقتصرنا هنا على التصنيف الشائع إلى "يمين" و"يسار" أو إلى رأسماليين وكادحين فإن الذي يحصل وقد حصل من قبل هو كل صنف في أي حضارة يتحالف مع مماثله في الحضارة الأخرى ضدا على خصومه في الحضارة التي ينتمي إليها، وهذا يصدق أيضا على التصنيفات الأخرى مثل التي تقوم على أساس الدين أو العرق و ما إلى ذلك[1].

يريد محمد عابد الجابري أن يصل إلى فكرة أن كل حضارة أو ثقافة تعاني من صراع داخلي وهذا يرجع إلى صدام الأفكار في حد ذاته أو تضارب الرؤى والمصالح، مما يؤدي ذلك إلى التأييد والتحالف مع ثقافة خارجية تتفق معها في الفكرة مهما اختلفا في الدين والمعتقد ويكون ذلك خاصة في المجال الاقتصادي، وخير مثال تحالف الوطن العربي مع النظام الاشتراكي.

و"حوار الحضارات" شعار يمكن أن يكون غير بريء وهو في جميع الأحوال مُفعم بالغموض والالتباس، وفيما يخصه شخصيا اعتقد أنه من الواجب تسمية الأمور بأسمائها الحقيقية، إن جوهر القضية المطروحة هو " المَصالح" مصالح الغرب، وفي مقدمتها النفط والسوق العربية.. إلخ، إنه من الطبيعي جدا أن يشعر الغرب بأن أي تقدم يحققه العرب والمسلمون سيكون على حسابه لأن مصالحه في بلاد العرب والإسلام تقتضي ذلك وهذا مفهوم، ولكن يجب أيضا أن يكون مفهوما على العرب والمسلمين لا يستطيعون في الظرف الراهن على الأقل تحقق التقدم بدون التعامل مع الغرب[2].

وعليه فجوهر الحوار بائن للعيان وهو قضية مصالح لا قضية اعتراف بالآخر، إذ يعتبر الغرب البلاد الإسلامية والعربية هي سوق لمنتجاته، أو مصدر لشراء مواد منتجاته وبالتالي تنشيط ماكينته البنكية والاقتصادية لديهم، فاللغة لغة مصالح بالأساس، ولقد بات واضحا لكل المهتمين في الغرب والشرق بأن الغرب يلعب لعبة مزدوجة أساسها المصالح بالدرجة الأولى.

---

[1]. الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط(1) ، 1997، ص131.

2-المرجع نفسه، ص131

فأصل ثقافة ما يكون دوما حاضرا في الثقافات السابقة، في التلاقي بين العديد من الثقافات ذات الأبعاد متناهية الصغر، أو في تفكك ثقافة أكثر انتشارا أو في التفاعل مع ثقافة مجاورة، لا يمكن أبدًا الولوج إلى حياة إنسانية سابقة على ظهور الثقافة، ولسبب وحيد تبقى الخصائص "الثقافة" حاضرة بالفعل لاوجود لثقافات خالصة أو ثقافات ممزوجة فجميع الثقافات مخلوطة وتعود الاتصالات بين الجماعات الإنسانية إلى أصل ظهور الجنس البشري وتترك أثارا حول الطريقة التي يتواصل بها أعضاء كل جماعة فيما بينها مثل تاريخ فرنسا فيه ثقافات متعددة: الغاليين، الإفرنج، الرومان، وغيرهم كثير[1].

من الواضح إذاً أن هذا المصطلح نشأ في سياق ثقافي معين اتسم بتنامي تعرض الكثير من الثقافات البشرية للتراجع والاضمحلال والإقصاء وأحيانا الزوال، في الوقت الذي بدأت فيه ثقافات معينة تنتشر بسرعة على حساب الثقافات المتراجعة وبدا أن بعضها بدأت تفرض هيمنتها على سائر الثقافات على نحو يهدف إلى سيادة الثقافة الواحدة ومنحها طابع الكونية.

والحوار مع الآخر قديم قدم البشرية، وينبثق من اعتراف كل طرف بالآخر، وعدم الوقوع في استخفاف أي منهما بالآخر في منزلة الطرفين، إذ لا يجوز الانطلاق من العصبية والهوى، أو الهيمنة والتسلّط، والانفتاح على الآخر نفسيا وفكريا، وعدم وضع شروط مسبقة لمراجعة أي مسألة أو موضوع، وعدم وضع شروط مسبقة لمراجعة أي مسألة أو موضوع، وعدم اللجوء إلى قوة الحجة والتفوق بالحديث لإثبات الذات على حساب الآخر، والوعي بالذات، والهوية والكينونة، والإرادة والمعرفة، وبناء القيم في الوصول إلى أهداف مشتركة تفيد الجميع[2].

فالحوار إذن بهذا المبدأ يحقق العدالة، ويبعدنا عن السقوط في الجدل العقيم غير المنتج فالحوار ينبغي أن يقوم على نظام خُلقي راق ليس مبدأه التفاضل، من أجل الوصول إلى وظيفته وهدفه الحقيقي، بحيث كل ثقافة تعترف بالأخرى وتحترم عاداتها وتقاليدها.

---

[1]. تزيفتانتودوروف، تأملات في الحضارة و الديمقراطية و الغيرية، تر: محمد الجرطي، وزارة الثقافة و الفنون والتراث، قطر، د.(ط)، 2014 ، ص77.

[2]- حسين جمعة، ثقافة الحوار مع الآخر، مجلة جامعة دمشق، المجلة 24، العدد الثالث +الرابع ، 2008، ص2

ويحتاج العالِم أو المشتغل في حقل الثقافة والأدب إلى الأخلاق كمنهج سلوكي يوضح التزامه بقيم المجتمع الذي ينتمي إليه، إذ يُعتبر الحوار والأخلاق مظهر من مظاهر الفكر المعاصر ومُكّون من مكوناته يتقوى بقوَّتِهما ويضعف بضعفهما، ويكاد يتلاشى بغيابهما وأصبح يثبت تدريجياً أن عصر الفيلسوف الأكاديمي المنغلق الذي يمارس التفكير النظري في قضايا المعرفة والوجود والقيم لم يعد كافياً، بل لابّد من إسهامه في الإشكالات التي يطرحها الحوار ومقتضياته، إذ ينفتح على عالم الأخلاقيات وما يتّصل بها من تطبيقات في مجال السياسة والاجتماع والطب والدين والقانون وغيرها، إذ يعتبر طه عبد الرحمن الأخلاق أفقاً للحوار والفلسفة، والبوّابة الرئيسية لإعادة إحياء الإنسان إذ يقدم في مشروعه رصداً فكريا وفلسفياً للتحولات الأخلاقية على العالم المعاصر، فالحوار دون الالتزام بضوابط أخلاقية أدنى إلى الثرثرة أو التهريج أو العمل الصبياني، **فكيف تكون الأخلاق أفقاً للحوار في فكر طه عبد الرحمن؟**

يذهب طه إلى أن ممارسة الأخلاق تتبع أحد الطريقين، إما طريق الإلزام الذي هو جملة من الأوامر والنواهي التي تُفرض من الخارج على إرادة الإنسان، وإما عن طريق الاعتبار الذي هو عبارة عن جملة من المعاني والقيم التي يستنبطها الإنسان تلقائيا مما يشهده من أفعال، و يتلقاه من أقوال، والحياة الخُلقية للإنسان ليست لحظات منفصلة فيما بينها، وإنما هي وحدة في الأفعال التي تشكل تاريخاً خاصاً بصاحبها، وهكذا تكون هوية الإنسان قائمة في هذا التاريخ منذ ولادته إلى موته[1].

بمعنى أن جميع أفعال الإنسان، بما فيها أفعال العقل، خُلقيةً، فيلزم أن يكون العقل جزءاً من الأخلاق، في حين نجد أن الإنسان الحديث يعوّض الأخلاقيّة بالعقلانية المجرّدة التي هي أقلّ رُتب العقلانيّات الإنسانيّة، والتي قد تشترك في مجرّد العقل مع غير الإنسان، فقد تناسى هذا الإنسان العقلانيّة المسدّدة والمؤيّدة اللتين تتنزّل الأخلاق فيهما مرتبةً عالية تستند إلى الأصل الديني للإنسان.

[1]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الرباط، ط(1)، 2000، ص158.

ومزال العالم يتردى في أخلاقه، ومزال الإنسان في كل مكان يشتكي من سوء حاله، ومَرَّدُ ذلك إلى كون النظام الاقتصادي التقني الإتصالي الجديد، لصلابة بُنيانه وقوة تعقيله استطاع أن يستوعب هذه المطالب والحاجات الأخلاقية، ويسخرها لخدمة مصالحه، ولاستمرار قانونه الأبدي الذي هو كسب المال بلا قدر، وأصبحت الأخلاق وسيلة في يدها تتوصل بها إلى أغراضها على بصيرة من أمرها، يترتب على هذا أن الخروج من هذا التّردي لا يمكن أن يأتي على يد من كانوا سببا فيه، أهل اقتصاديات كانوا أو أهل معلوميات أو أهل تقنيات فأين إذن نلتمس الأخلاقيات[1].

فتصبح الأخلاق هنا وسيلة لا غاية وليست هذه هي غاية الأخلاقيات، لأن الأخلاقيات تبحث عن عمل ما هو إنساني حواري يحقق وجود الآخر.

وفي مقدمة كتابه "سؤال الأخلاق" يتساءلطه عن أيهما أخص بالإنسان العقلانيةأو الأخلاقية؟ ولهذا وطّد من خلالها لمفهوم الإنسان الذي يريد إعادة تعريفه بالأخلاقية للاحتفاظ برتبة الإنسانية، مقابل التعريفات الشائعة التي تحطّ من شأن الإنسان وإن زعمت رفعه، ومنشأ غلطها الشائع هو الجهل، مما ينتج قلب تراتبية الأوصاف الإنسانية، وقلب الحقيقة. ليخلص إلى إبطال كون العقلانية المجرّدة هي الحد الفاصل بين الإنسان والبهيمة، ثم ذكر الخلط في مفهوم "العقلانية" وتوحيده بالرغم من اختلافات الآراء حوله، فضلاً عن رؤية طه لتعدد العقلانيات[2].

نتيجة لسلوك الإنسان الحديث لطريق العقلانية متخذا هذا الطريق عنواناً للإنسانية؛ فقد وقع في الغفلة الحقيقية وإن ظهر له أن مسلكه مسلكاً متقدّماً علمياً وتقنيا، وآية ذلك: أنه يقدّم ما نفعه قليل على كثير النفع، وما ضرره صريح على صحيح النفع كفعل الجهلة من الناس، فينتج عن ذلك إخراج الإنسان من رتبة الإنسانية إلى درك الإنسانية.

---

[1]. طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط(1)، ص86

[2]. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص16.

و"لعلّ أن العالَم بلا شك، مُقبل على تحول أخلاقي عميق في ظل ما يشهده من تحولات متلاحقة في جميع مناحي الحياة الفردية وميادين الحياة المجتمعية وإذا كان لابد لهذه التحولات المختلفة من أن تفرز قيما ومبادئ ومعايير أخلاقية جديدة، فلا يبعد أن يلجأ سادة العالم إلى وضع نظام أخلاقي عالمي جديد كما هو شأنهم مع النظام التجاري العالمي، وإن كان هذا النظام الأخلاقيالجديد قد لا يرى النور إلاّ بعد الفراغ من وضع سلسلة من الأنظمة عالمية متعددة إعلامية و ثقافية"[1].

وبذلك يتضح أن التحولات الاجتماعية الكبيرة التي شهدها العالم المعاصر ابتداءا من الستينيات من القرن العشرين ولّدت شعورا بتهافت الأساسيات والمرجعيات، وأحدثت شعوراً بالفراغللأخلاقيات، كان من ورائه الدعوة إلى التخليق في مجالات مختلفة: فلسفية ودينية وإجتماعية وقانونية وطبية وإقتصادية وغيرها، ولهذا نجد طه عبد الرحمن يدعوا في مشروعه الفلسفي إلى إحداث أخلاقيات عالمية مبدؤها التحاور لأنه متى سادت الأخلاقيات ساد الحوار والأمان والسلم في العالم.

وخطاب طه خطاب منطقي حيث يستدل على كل حكم، ويبني نصّه بناءاً عقلياً من أجل الإقناع، ومن الأدلة على أخلاقية الإنسان في فكره، إذا بطل أن العقلاني هي الحد الفاصل بين الإنسان والحيوان، وجب أن يوجد ما يثبت تفوق الإنسان ليحقق كماله، وهذا الشيء الفاصل هو الأخلاق فالأخلاقية وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق الحيوان، ويسوق أدلة على كلامه، أولها أن طلب الإنسان للكمال بأبعاد عمله، إذ يتجاوز الحاجات البيولوجية، متطلعا إلى واقع أفضل، أي أن الفعل الأخلاقي يميز الإنسان عن باقي الكائنات[2].

وثانيها إلباس القيمي للفعل العقلي، بحيث كل فعل يرتقي به درجة أو ينحّط به درجة بحيث كل فعل له قيمة خُلقية، حتى لا يصبح هذا الفعل فعل آلي، ومن هذا وذاك يتبن إذن أن كل سلوك أو فعل إنساني يجب أن يحمل رسالة إنسانية، والفعل الأخلاقي لا يكون أخلاقيا إلا إذا حمل كل قيم الإنسانية، أي تخليص الفعل من كل شوائب المادية التي تُحقق على حساب الآخر سواء كان هذا الآخر قومي أو كوني، والحق أن الأمة أحوج إلى البدئ في تجديد الإنسان منها إلى الاندفاع في تشييد العمران.

ويؤكد طه عبد الرحمن على :"وجوب الأخلاق العالمية المراد بها أنه لا يمكن بناء نظام عالمي جديد يخرجنا من هذه الأزمة المتعددة بدون أخلاق تأخذ بها كل الأمم، ولمّا كانت الإنسانية في هذا

---

[1]. المصدر السابق، ص146.

[2]. طه عبد الرحمن، سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط(1)، 2012، ص82.

العالم بمثابة الأسرة الواحدة صار الجميع يتحمل المسؤولية في بناء هذا النظام العالمي الجديد، وتقوم مسؤولية المتدينين على الخصوص، في أن يتفقوا على مجموعة من القيم الملزمة، والمعايير الثابتة، والسلوكيات الأساسية، بحيث هذا الإتفاق بمنزلة الإجماع الأدنى الضروري لقيام أخلاق عالمية، تتأسس عليها حقوق الإنسان كما جاءت في إعلان الأمم المتحدة "[1].

يعني أن العالم غني بثقافات القارات الخمس، ومضطر على صياغة قواعد لتعايشها، وانسجامها، وتقبُّل الاختلاف المتبادل، والاتجاه نحو تقبل التفاعل بين الهويات الثقافية المتعددة، والتي تسمح بالتعايش بين مختلف التنوعات الثقافية، ولا يكون هذا إلا ضمن أخلاق قيمية عالمية، والأخلاقيات أصدق تعبيراً عن أخلاق لأن مفهوم الأخلاق تأخذ البعد النظري بينما مفهوم الأخلاقيات فتأخذ المفهوم العملي، معناه كيف يعامل الإنسان أخوه الإنسان بقيم تجعله يحترم ثقافته ومبادئه ومعتقداته، ومتى كانت هذه الأخلاقيات ساد التحاور والتواصل في ظل التنوع الثقافي بين مختلف الأمم.

كما يَمضي طه إلى التأكيد على مبدأ التوجه إلى الإنسان، وأخلاق المروءة، وغرضه تجديد الاعتبار للإنسان، واستعادة مكانته في الوجود، أي جعله قيمة أصلية لا فرعية، ومن وجوه هذا الاعتبار المعاملة الغائية، ينبغي أن يُعَامل الإنسان معاملة الغاية في ذاته لا معاملة الوسيلة إلى غيره بحيث تحفظ الكرامة التي ولد بها ويوضح احترامه فوق كل حساب، والنسبة الجماعية أي الانتماء إلى رابطة مخصوصة تحدد وضعه بما يرقى بإنسانيته، والهوية الخاصة أي تحصيل الإنسان هوية شخصية والمراد أن يتحقق الاعتراف به في خصوصيته، وتفرده[2].

يسعى طه بطرحه إلى إعطاء القيمة للإنسان بصفته جوهر الكائنات والموجودات مهما كان عِرقه أو دينه أو معتقده، أي الرابط المشترك بين البشر جمعاء هو الإنسانية، بحيث يصبح الإنسان غاية لا وسيلة وهذا لا يكون إلا الأخلاق التي تراعي الوجود الإنساني الروحي، وتبادل الاحترام، بحيث هذه الأخلاقيات تخلق نسيج فكري ينبني على النقد الداخلي لأنفسنا، وهو ما يجعل منها لحظة نقدية وإعادة بناء لمسارات إتيقية تظل في حركة دائمة لا عنصرية فيها ولا احتقار الآخر فيها.

ولذلك لابد أن تشيع بين مواطني العالم ثقافة دفع الظلم الذاتي، إذ تمكنهم هذه الثقافة من المزيد المراقبة لأفعالهم، والنظر في مآلاتها لكي ينهضوا إلى نقد أنفسهم، وتحمل مسؤولياتهم إزاء الأحياء،

---

[1]. المصدر السابق، ص 116.

[2]. طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المصدر السابق، ص102.

والأشياء على الوجه الذي ينبغي، ولا شك أن في مجاهدة المؤاخي لنفسه الكثير مما يثري هذه الثقافة، حتى يتيقن المواطنون عبر العالم أنهم بتقصيرهم في أداء حقوق غيرهم إنما يقصرون في أداء حقوق أنفسهم، والمؤاخي يعي مخاطر هذا الانقلاب في القيم الذي وقع فيه المعاصرون فيتوسل إلى تصحيح ترتيب القيم معتمدا على مبدأين: أن أصل الإنسان الأخلاق وكل تقدم مادي يتطلب تقدم روحي[1].

معنى الكلام أن كل تنمية اقتصادية ينبغي أن تصاحبها تزكية للنفس على قدرها وإلا أصابها الانتكاس والتعثر، هذا إن لم تنقلب إلى نقيضها أي إلى التخلف، لأن كل سلوك مفرغ من الجانب الروحي يعتبر لا إنساني غرضه مادي محض، والتزام الأدب وحسن الخُلق عموما، والتواضع على وجه الخصوص له دور كبير في إقناع الطرف الآخر، وقبوله للحق وإذعانه للصواب، فكل من يرى من مُحاوره توقيرًا وتواضعاً ويلمس خُلقاً كريماً ويُسمعه كلاماً طيبًا.

ويرى محمد عابد الجابري المفكر المغربي المعاصر من بني جلدته أن:" الموسوعات الثقافية تعترف بالتعدد الثقافي فيما عدا ما يتصل بالدين عقيدة وشريعة، فسميت لذلك بكتب الأدب، وبما أن الأخلاق والقيم لا تخلوا منها أية ثقافة، وبما أن القيم الإنسانية واحدة في جميع الديانات تقريبا، فقد اتخذ صنفا من كتب الأدب شكل سوق للقيم باعتبار أن مصطلح "الأدب" يجمع بين ما به صلاح اللسان من فصاحة وبلاغةوما به صلاح النفس من أخلاق حميدة تشيد بها جميعالثقافات(2).

يُعتبر الأدب أحد الحقول المعرفية الذي اهتم به المؤلِفون، بمعنييه أدب اللسان وأدب النفس، يعني الجمع بين القول والفعل، والفعل هو ترجمة للنّية التي هي معطى غيبي ميتافيزيقي، ومتى كان هناك أدب وأخلاق في اللسان والنفس والسلوك ساد الاحترام بين الذات والآخر سواء كان الآخر القومي أو الكوني، وهكذا يشيع الاحترام والتحاور بين الأفراد والأمم.

"ومن سمات هذا العقل أنه حاول تفتيت الواقع، وينظر إلى الإنسان بإعتباره مجرد جزء يشبه الأجزاء الطبيعية المادية، فالإنسان بالنسبة للعقل الأداتي شيء ثابت كمي، وهدم هابرماس لهذا العقل هو هدم معطياته وذلك من خلال القضاء على مركزه الفلسفي الوضعي، ويقدم بدله العقل

---

[1]. المصدر السابق، ص233.

[2]. الجابري محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط(1)، 2001، ص200.

التواصلي، هذا العقل يتجاوز العقلانية الغربية التي أعطت أولوية مطلقة للعقل الغائي، والتي تهدف إلى تحقيق مصالح وغايات معينة، فهذا العقل التواصلي يُبنى على فعل خلاّق يقوم على التفاهم والتواصل العقلي"[1].

إذن هابرماس كان مميزا في الفلسفة الراهنة خاصة ما يتعلق بالأخلاق، ويُعتبر العقل الأداتي من أهم النقاط التي شنّ هابرماس عليها هجوم، بسبب مركزيته في الفكر الغربي، وسيطرته على العقول الغربية في ظل الرأسمالية الحديثة، فغربل من خلال مشروعه الفلسفي العقل الأداتي، وأحالنا إلى عقل آخر هو العقل التواصلي، والذي يتعمد على فكرة الفضاء العمومي.

ومفهوم الحوار وأخلاقياته قريب من مفهوم التسامح، وهذا الربط بين التسامح والخطأ له كما نعلم أصوله في أدبيات التسامح، فهو يعود لفولتير17781694 أي لأحد كبار فلاسفة التسامح، التسامح تلك الصياغة التي نقرأها في القاموس الفلسفي حيث يتساءل فولتير ما التسامح؟ فيجيب: إنه وَقْفٌ على كينونتنا البشرية إننا جميعا ضعفاء، وميّالون للخطأ لذا دعُونا نتسامح مع بعضنا البعض بشكل متبادل، ذلك هو المبدأ الأول لقانون الطبيعة، والمبدأ الأول لحقوق الإنسان كافة[2]

إذن كلنا خطاؤون، والخطأ أساس التسامح، كلنا قابلون لأن نخطئ فعلينا أن نحذر الشعور بأننا دائما على صواب، وادعاء الكمال، والعصمة عن الخطأ، ودرس فولتير علمنا أننا لكي نكون عقلانيين يجب أن نترك الدغمائية، ونكون متسامحين ونعترف بأن كل الآراء قابلة للدفاع عنها، ونتعلم فن الإصغاء للآخر، والتّعلم من الآخر وخاصة من خصومنا.

وغني عن البيان، أن من حقوق البشر حق الاتفاق وحق الاختلاف، فإذا جاء من يلغي الحق الأخير فهذا هو الاستبداد المُقيت لأنه ينظر إلى البشر كما ينظر إلى مجتمع النحل، بل أدنى من ذلك لأن الاختلاف في مجتمع النحل بين العاملات والذكور يصل إلى حد الاقتتال بعد عملية تلقيح

---

[1]-أبو نور حمدي أبو نور حسن، يورجينهابرماس الأخلاق و التواصل، المرجع السابق، 2013، ص136

[2]. بن عبد العالي عبد السلام، الفلسفة أداة للحوار، المرجع السابق، ص 59.

(*)الدكتور يحي الجمل 20161930 فقيه دستور مصري أسس حزب الجبهة الديمقراطية ، دكتور في القانون عام 1967.

الملكة، ويقول الدكتور يحي الجمل[*]: كوننا لا نعرف كيف نتفق أصبح أمرا شائعا، ولكن المشكلة الحقيقية أننا لا نعرف كيف نختلف، فاختلاف في الرأي ظاهرة صحيحة تعرفها المجتمعات المتحضرة إلا أنها تنقلب إلى مأساة عندما يتحول الاختلاف إلى درجة العداء والتحزب والضيق والخروج من مصالح الأمة[1].

فالاختلاف من طبائع البشر، ويختلفون لأسباب أبرزها المصالح واختلاف المكونات الحضارية والثقافية مما يؤدي إلى اختلاف النظرة العقلية للأمور، والطريق الأمثل للتصدي لهذه الخلافات هو الحوار المفتوح الذي يحترم أخلاقيات الحوار دون تشنج أو تشويش لتجنب الصراع والحروب.

والمرونة والتسامح شريان الحوار الديمقراطي، لأن المُحاور قد يكون على خطأ سواء في فكرته، أو في المعلومات التي يطرحها، وهناك اعتبار آخر يبرر المرونة، والتسامح يتمثل في رغبة الجميع باستمرار الحوار سواء في نطاق الموضوع ذاته، أو في موضوعات مستقبلية تفرزها وقائع التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والعلمي والثقافي، أما الصورة النقيضة لهذه الحالة فتتمثل بالتّزمت والتعصب والجمود وهي حالات لا تشجع على الحوار، وإذا جرى في ظلها فمآله الإخفاق حتما[2].

تلعب أخلاقيات الحوار أهمية كبيرة، حيث يتعاون المتحاورون على معرفة الحقيقة والتوصل إليها، ليكشف كل طرف منهم ما خفي على صاحبه منها، والسير بطريق الاستدلال الصحيح للوصول إلى الحق، والحوار مطلب إنساني، وتتمثل أهميته باستخدام أساليب الحوار البنّاء لإشباع حاجة الإنسان للاندماج في الجماعة والتواصل مع الآخرين.

والحوار مع الآخر قديم قدم البشرية، وينبثق من اعتراف كل طرف بالآخر، وعدم الوقوع في استخفاف أي منهما بالآخر في منزلة الطرفين، إذ لا يجوز الانطلاق من العصبية والهوى، أو الهيمنة والتسلط، والانفتاح علىالآخر نفسيا وفكريا، وعدم وضع شروط مسبقة لمراجعة أي مسألة أو موضوع،

---

[1]- الشيخلي عبد القادر، أخلاقيات الحوار، دار الشروق ،عمان، د(ط)، 1993، ص16.

[2]المرجع نفسه، ص74.

وعدم اللجوء إلى قوة الحجة والتفوق بالحديث لإثبات الذات على حساب الآخر، والوعي بالذات، والهوية والكينونة، والإرادة والمعرفة، وبناء القيم في الوصول إلى أهداف مشتركة تفيد الجميع[1]

فالحوار إذاً بهذا المبدأ يحقق العدالة، ويبعدنا عن السقوط في الجدل العقيم غير المنتج فالحوار ينبغي أن يقوم على نظام خُلقي راقٍ ليس مبدأه التفاضل من أجل الوصول إلى وظيفته وهدفه الحقيقي.

والكلام أساسه العلاقة التخاطبية، والتخاطب إجمالا هو إلقاء جانبين لأقوال بغرض إفهام كل منهما الآخر، ولما كان التخاطب يقتضي اشتراك جانبين عاقلين في إلقاء الأقوال وإتيان الأفعال، لزم أن تنضبط هذه الأقوال بقواعد التبليغ علما بأن مصطلح التبليغ موضوع للدلالة على التواصل الخاص بالإنسان، كما لزم أن تنضبط هذه الأفعال بقواعد تحدد وجوه استقامتها الأخلاقية أو قل "التعاملية"، وهي قواعد التهذيب وهي موضوع للدلالة على التعامل الأخلاقي، ومعروف أن موضوع التخاطب أخذ يشغل الباحثين من مختلف الآفاق العلمية، منطقيين ولسانين وفلاسفة واجتماعين ونفسانيين[2]

يتبين أن كل تعامل أساسه الأخلاق أي هذه الأخيرة جوهر الحوار والآلية التي تحرك الحوار الناجح إذ بها يتقوى الحوار ويتردى في عدمه.

---

[1]- حسين جمعة، ثقافة الحوار مع الآخر، مجلة جامعة دمشق ،المجلة 24، العدد الثالث +الرابع، 2008، ص2

[2]-طه عبد الرحمن، اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط(1)، 1999، ص 239.

خـــــــاتـمـــــة

إن عملية نشر ثقافة الحوار والاختلاف وتشجيعها في كل الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، لا يمكن أن تكون عملية موسمية أو منحصرة في جانب معين، بل هي عملية متكاملة مترابطة ودائمة ومستمرة، وشاملة لمختلف نواحي الحياة وميادينها، ولن تتحقق هذه العملية دفعة واحدة، بل تحتاج إلى وقت طويل حتى تؤتي ثمارها، المهم الآن أن نخطوا الخطوة الأولى نحو الاعتراف النهائي بحقّنا جميعاً حكاماً ومحكومين في ممارسة حرية الحوار وحق الاختلاف.

ولقد مثلت قراءة طه عبد الرحمن للحوار العربي الإسلامي المعاصر إضافة نوعية في مقاربة إشكالية النهضة العربية بما يؤكد أن المفكر الإسلامي المبدع ناقد التقليد المزدوج صاحب مشروع جاد خاصة أنه ظهر في فترة معاناة المجتمعات العربية من آفات فكرية أو التّيه الفكري أو التشتت الفكري والخلط بين "الفلسفة والسياسة" والفصل بين "الفلسفة والمنطق" وهذين المحورين من مميزات المسار الفكري لطه عبد الرحمن الذي اشتغل بسؤال "كيف نمّكن المتفلسف العربي من تحصيل الطاقة على الإبداع ؟

ومما هو متعارف عليه أن موقف ابن رشد في كتابه "فصل المقال" أن التفلسف فرض على الخاصة و يكاد محرماً على العامة.

فالمشروع الفكري الطاهائي مناقض تماماً لهذا الموقف، و هو اقدار الإنسان العربي على التفلسف، أي منحه القدرة على ممارسة التفكير الفلسفي بشرائطه الإستشكالية الإستدلالية ويكاد يكون مشروعه حملةضّد المقلّدة و التابعين للحداثة الغربية الأوروبية، و الدعوة إلى الإبداع و التحرر الثقافي، وضورة اليقظة الفكرية و درء آفة التقليد و التأكيد على الحق الإسلامي والعربي في الإختلاف، و الدعوة إلى قيام نظرية أخلاقية ترتكزعلى الدين و تحديد المصطلحات و نحت مفاهيم أصلية نابعة من الثقافة العربية، و مشروع طه عبد الرحمن مشروع نهضوي في الميزان .

و يرى طه عبد الرحمن أن تحقيق التواصل بين الفيلسوف و الجمهور لا يعني التّدني إلى مستوى الكلام، بل إنه يقتضي الإرتقاء بالجمهور إلى مستوى الخطاب الذي يحترم مقتضيات العقل و الذوق معاً .

كما يرى طه عبد الرحمن أن الأصل في الكلام هو الحوار، و الأصل في الحوار هو الإختلاف، فحقيقة الكلام حقيقة حوارية و هذا الحوار كان موصولا بالفطرة و الوجود و الروح، فالإنسان ليس مفرداً هو جمع "ذات" و"غير" في الآن نفسه بقدر ما يمارس الإنسان الحوار مع الآخرين هو حوار لمعرفة الذات .

إذن العقلانية الحوارية هي من أكبر عطاءات التراث الإسلامي العربي و أنه كان منفتحا على غير فأصول الحوار نجده عند سقراط و أفلاطون و أرسطو لكن المسلمون ضبطوه ضبطا جيدا و أحكموا قواعده و أخلاقياته و إجرائياته بما لانجد له نظير عند أرسطو و اليونان أنفسهم، معتمدين في ذلك على المناظرة التي هي نوع من أنواع الحوار التي تعتمد على الإستدلال و الإقناع و النظر بالبصيرة .

بإختصار يمكن القول أن الحوار لا يمكن أن يقوم بقرارات أو أوامر من فوق و لا يمكن فرضه بالقوة، فهو كالحب و الصداقة لا يولد بالضغط و لا بالترهيب ، إنما يولد بالتسامح و الانفتاح على الآخر المختلف عنا و احترام وجهة نظره و تفهّمه و عدم رفضه ، وقبوله كما هو و كما يحب أن يعيش و كما يرغب أن يكون ، لا أن نجعله صورة منا أو ندمجه فينا، و أن نبتعد نهائيا عن التمترس(إجتمعوا بأعداد كبيرةٍ) وراء آراء و مواقف و إجتهدات مسبقة، و كأنها مقدسات ثابتة غير قابلة لإعادة النظر أو النقاش حولها .

فلن نستطيع استيعاب المعطيات و الوقائع المكونة لمواقف و آراء بعضنا البعض بدون حوار وتلاقي، و لن نستطيع نحن أبناء الوطن أن نتقارب أو نتفاهم دون أن نتحاور في مواقفنا و آرائنا، فإذا لم يكن هناك حوار بيننا، فسوف ينطوي كل واحد منا على ذاته و تقع القطيعة بيننا، لأن البديل الوحيد عن الحوار هو القطيعة بلا أدنى شك ، التي سوف تؤدي إلى إنتشار ثقافة الشك و الحذر، و التي سوف تقود إلى نتيجة حتمية واحدة هي العداء و الصراع و التقاتل .

قائمة المصادر و المراجع

. القرآن الكريم .

أ / المصادر :

. عبد الرحمن طه :العمل الديني وتجديد العقل،رالمكز الثقافي العربي الدار البيضاء، بيروت، ط (2)، 1997.

عبد الرحمن طه :الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري،رالمكز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط (1)، 2005 .

. عبد الرحمن طه :الحق العربي في الإختلاف الفكري،رالمكز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط (2)، 2006 .

. عبد الرحمن طه: الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط (1)، 2013.

. عبد الرحمن طه : تجديد المنهج في تقويم التراث، رالمكز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط (2) ، (د.ت).

عبد الرحمن طه: روح الحداثة،رالمكز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط (1)، 2006.

. عبد الرحمن طه: حورات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط(1)، 2011 .

. عبد الرحمن طه:حورات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط(1)، 2011.

. عبد الرحمن طه: سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط (1)، 2000.

. عبد الرحمن:سؤال العمل،رالمكز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط(1)، 2012 .

. عبد الرحمن طه: سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط(1)، 2015 .

. عبد الرحمن طه: في أصول الحوارو تجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، بيروت، ط(2)، 2000 .

. عبد الرحمن طه: اللسان والميزان والتكوثر العقلي،رالمكز الثقافي العربي الدار البيضاء، بيروت، ط (1)، 1998.

ب/ المراجع :

. إبراهيم مشروح : طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة للتنمية والفكر الإسلامي، ط (2)، بيروت، 2009.

. أبو النور حمدي أبو نور حسن : يورغنهابرماس الأخلاق والتواصل، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د(ط)، 2012.

. بن عبد العالي عبد السلام:الفلسفة أداة للحوار، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط(1)، 2011.

. بشير العيوى:الترجمة على العربية، دار الفكر العربي، مدينة النصر، ط(1)، 1996.

. تزيفتانتردوروف: تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، تر: محمد الجرطي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر،د(ط)، 2014 .

. الجابري محمد عابد : إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط (2)، 1990 .

. الجابري محمد عابد: الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط(5)، 1994 .

. الجابري محمد عابد: العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط(1)، 2001 .

. الجابري محمد عابد : قضايا في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط(1)، 1997 .

. جان مارك فيري : فلسفة التواصل، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون المركز الثقافي العربي، بيروت، ط (1)، 2006 .

. حسن حنفي و محمد عابد الجابري : حوار المشرق و المغرب ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط(1)، 2006

. زكي نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر، الكتاب العربي، الكويت، د(ط) 1990 .

. ستيفن آل جونسون : من أجل التفوق في المناظرات، المؤسسة الدولية لتعليم المناظرة، نيويورك، د(ط)، 2009 .

. سايمون كوين: المرشد في فن المناظرة، تر: عبد الجبار الشرقي، مركز المناظرات، قطر، د(ط)، 2009

. الطاهر و عزيز: المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط(1)، 1990.

. طارق بن علي حبيب: كيف تحاور، مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان، الرياض، ط(14)، 2010 .

. عبد العزيز بن عثمان التويجري: الحوار و التفاعل الحضاري من منظور إسلامي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط، د(ط)،1997.

. العروي عبد الله: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط(4)، 1997.

. عبد القادر الشيخلي: أخلاقيات الحوار، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، د(ط)، 1993

. فؤاد زكرياء:هربرتماركيوز، و ا الفكر المعاصر، القاهرة، د(ط)، 1978.

. محمد الشبة: عوائق الإبداع الفلسفي العربي حسب طه عبد الرحمن، درا الآمان، الرباط، 2016 .

. محمد أمين بن محمد: آداب البحث و المناظرة، دار علم الفوائد، د(ط)،1998.

. نبيل علي :الثقافة العربية وعصر المعلومات، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، د(ط)، 2001 .

. هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط(2)، 1998 .

. يورغينهابرماس:إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط (1)، 2010 .

.يورغنهابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، تر: جورج كتّوره، المكتبة الشرقية، بيروت، د(ط)، 2006 .

. يورغينهابرماس و جوزف راستنغر: جدلية العلمنة العقل والدين، تر: حميد لشهب، المركز الثقافي العربي ناشرون، بيروت، ط(1)، 2006 .

ج/ الموسوعات و المعاجم :

. ابن منظور: لسان العرب، دار الصادر، بيروت،د(ط) ، 1995

. ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، درا الفكر، دمشق، د(ط)، 1979

. الجرجاني:معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، د(ط) ، د(ت) .

. سميح دغيم:مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج2، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط (1)،1998

. صليبا جميل: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت،1982

. محمد حسن حسن جبل: المعجم الإشتقاقي لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة الآداب، القاهرة،ط (1)، د(ت).

.. محمود محمد الطناحي:من أسرار اللغة في الكتاب و السنة، ج1، دار الفتح للدراسات والنشر،مكة المكرمة، ط (2) ،2008 .

د/ المجلات و الدوريات :

. حسين جمعة : ثقافة الحوار مع الآخر، مجلة جامعة دمشق، العدد الثالث + الرابع، 2008 .

. دحمان الحاج :الحوار في خدمة السلم و الإنسانية، مجلة الحوار الثقافي، عدد خريف و شتاء، جامعة مستغانم، الجزائر، 2016 .

نورة سحري: الدين في الفكر الفلسفي عند طه عبد الرحمن، مجلة التواصل في العلوم الإنسانية و الإجتماعية، جامعة باجي مختار، الجزائر، العدد36، 2013.

لبانة مشّوح: مجلة جامعة دمشق، العدد الرابع ،2011.

هـ/ المواقع الإلكترونية :

pdffactry.www. Com عمرعتيق ، الترجمة و العولمة في السياق الثقافي،2017/05/12 ، 10صباحا.

WWW.m.ahear.org>s/asp مصطفى الرويجل، الحوار في الفكر العربي المعاصر ، 2017/05/20 ، 11صباحا.

فهرس المحتويات

فـهـرس الـمـحتويات

الموضوع **الصفحات**

شكر و تقدير.....3

إهـــــــداء.....4

مقدمـــــــة.....6-8

الفصل الأول :الحـــوار الـــــمعاصر و أدبياتـــــه.....10-31

المبحث الأول : ضبط المفاهيم (الحوار، المناظرة، الأخلاق) 10-16

المبحث الثاني : الحـــــــوار في الفلسفة الغربية المـــعاصرة 17-24

المبحث الثالث : الحـــــوار في الفكر العربي المـــــعاصر 25-31

الفصل الثاني :آليات الحوار في فكر طه عبد الرحمن.....33-53

المبحث الأول : المـــــــــناظرة و الحـــــــــــوار.....33-40

المبحث الثاني : معنى الحـــــوار في فكر طه عبد الرحمن.....41 -46

المبحث الثالث : الـــــــترجمة أداة للـــــــــــحوار .....47 -53

الفصل الثالث : الحـــــــــوار و الإختـــــلاف.....55-77

المبحث الأول : مفهوم الحـــــــــــوار الإختـــــلافي.....55-61

المبحث الثاني : من حوار الحضارات إلى حوار الثقافات 62-69

المبحث الثالث : الأخـــــــلاق أفقا للحـــــــوار.....70-77

الخاتمة 79-80

قائمة المصادر و المراجع.....82-85