

# الحوار الحضاري الإسلامي / الغربي

## بين الثقافة والسياسة

د. عبد الحكيم أجهر

جامعة عجمان للعلوم والتكنولوجيا

### مقدمة:

لقد أصبحت مفاهيم (الحوار) و (الأخر) و (الاختلاف) مفاهيماً كونية اليوم، وأصبحت جزءاً من الموضوعات التي يتداولها الأدب وعلم الاجتماع والفلسفة المعاصرة. ولانكاد نجد منظومة فكرية معاصرة اليوم لاتناقش هذه المفاهيم وتبدي رأيها فيها. ولم تقتصر هذه النقاشات على الفلسفة فحسب، التي قد تمثل أوضح نشاط ثقافي في هذا الصدد، بل يتعدى الأمر إلى المهتمين في التاريخ والاجتماع والسياسة.

قد يفسر البعض رواج هذه المفاهيم بالعولمة التي تذهب إلى كسر الحدود القومية للدول وتقرض عليها الاندراج في نظام عالمي أشمل، الأمر الذي يعني انفتاح المجتمعات على بعضها بعضاً والبحث عن صيغ ثقافية لهذا الانفتاح<sup>1</sup> وقد يعزو البعض الآخر رواج هذه المفاهيم إلى نوع من الثورة الفكرية الجديدة التي تمارس نقداً حاداً على المركزية الغربية التي مازالت تنظر إلى العالم نظرة بطليموس إلى الكون حيث الأجرام كلها تدور حول كوكب واحد هو الأرض، وبالمعنى الثقافي حول أوروبا.

وبغض النظر عن البحث في سبب رواج مفاهيم (الحوار)، و (الاختلاف)، و (الأخر) اليوم إلا أن هذه المفاهيم تعكس جانباً إيجابياً على المستوى القيمي في علاقات الثقافات والمجتمعات مع بعضها البعض.

إن هذه المفاهيم لو تسنى لها أن تصاغ صياغة إنسانية حقيقية، بعيدة عن التوظيف الاقتصادي للعولمة، والمطامح غير المعلنة للسيطرة وفرض نمط ثقافي واحد، فهي في الجوهر تُعدُّ مفاهيم

<sup>1</sup> جيرار ليكرك، العولمة الثقافية، ترجمة، جورج كتورة (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٥)، ص. ٣١-٤٥.

إنسانية يحتاجها البشر من أجل مواجهة أزماتهم العامة ومن أجل أن تواجه كل ثقافة أسئلتها واستحقاقاتها.

ومن المعروف أن هناك من ذهب إلى توظيف هذه المفاهيم توظيفاً صراعياً فاعتبر أن الثقافات يمكن تصنيفها وفق هذه المفاهيم إلى ثقافات أسوأ وأفضل حسب ماهيات ثابتة ساكنة لكل ثقافة على حدة، الأمر الذي يفتح باب الصراع بين الثقافات على مصراعيه.<sup>٢</sup>

ولكن هذه الأطروحات التي عبر عنها صموئيل هنتغتون بوضوح ليست إلا وجهاً واحداً من أوجه معالجة الفكر المعاصر لمفاهيم الآخر، والاختلاف، والحوار، إذ أننا نجد في المقابل الكثير من الأطروحات المضادة التي تتحدث عن الحوار بالمعنى الإيجابي مركزة على الجوانب القيمية للثقافات والتي تقيد المستقبل الإنساني، وترفض النظرة السكونية التبسيطية لهنتغتون.

إن ديتير زينغهار على سبيل المثال يتحدث عن الثقافة أو الحضارة بوصفها تتمتع بأبعاد ستة: الدولة، النظام والقانون، المشاركة الشعبية، الثقافة والقيم، إقامة العدالة الاجتماعية، وتحقيق الاستقرار ومنع الاضطرابات. وحسب هذه الرؤية يرى زينغهار أن الحضارة بهذه المكونات الستة لها وجهان: بنية ثابتة من جهة، وحركة وتغير من جهة أخرى. وعليه فإنه من غير المشروع بالنسبة لزينغهار أن نصف الثقافات بأنها تقف وجهاً لوجه وأن نتنبأ بالصراع بينها، طالما أن التغير يمثل بعداً جوهرياً في الثقافة.<sup>٣</sup>

ويؤكد هارالد مولر هذا التوجه الذي ينكر النظرة السكونية للثقافات وعلى أنها ماهيات ثابتة، ويعتبر أن التغير جزء أساسي من تكوين الثقافات خصوصاً في العالم المعاصر، عالم الاتصال والحاسوب الذي بدأ يغير نظرتنا للعالم المحيط بنا. هذا التغير يصيب الثقافات كلها حتى التي لا تريد التغير. وهذا التغير حسب مولر هو الضمانة الكبرى لتجنب الصراع بين الثقافات ولصالح التعايش بينها.<sup>٤</sup>

<sup>٢</sup> صموئيل هنتغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة، مالك عبيد أو شهيوه & محمود محمد خلف (مصراثة: الدار الحماهيرية، ١٩٩٩) ص ٦٩-٩٩ & ١٠١-١٦٣.

<sup>٣</sup> هارالد مولر، تعايش الثقافات، مشروع مضاد لهنتغتون إبراهيم أبو هشيش (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٥)، ص ٥٦-٥٧.

<sup>٤</sup> مولر، تعايش الثقافات، ص ٥٧-٥٨.

ولكن على الرغم من أن قيم الاختلاف والحوار مع الآخر أصبحت مركزية في الفكر المعاصر، فالتجربة التاريخية للحضارات القديمة قد شهدت ممارسة ولكن بتعابير مختلفة. ومن المعروف أن القيم والمفاهيم النظرية تتحول إلى مفاهيم مجردة بعد مرور فترة زمنية من ممارستها في الواقع.

## الحوار مع الآخر في التجربة الفكرية العربية الإسلامية

نعتقد في قراءتنا لتجربتنا التاريخية، من حيث هي ممارسة في التاريخ، أن النصوص الدينية الأساسية: القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة تتضمن عشرات الشواهد على تشجيع العلاقة مع الآخر والاعتراف به، ونعتقد أن مؤتمر الكريم هذا سيشهد الكثير من الكلمات والأوراق التي تغطي هذا الجانب وتبرهن على أن القرآن والسنة يشجعان على الاعتراف بالآخر. بمعنى أن النصوص الأساسية المكونة لثقافتنا لا تشكل عائقاً في هذا الأمر، بل على العكس من ذلك تماماً. ولكن إذا كان هناك من مشكلة في نقاشنا لهذه المفاهيم فهي تكمن في الظروف والحيثيات التاريخية التي كانت تنتج قناعات متعددة ومتباينة ومتقابلة في هذا الشأن، أي تنتج وجهات نظر تذهب كل منها إلى تفسير وتأويل النص من زاويتها بما يتفق مع مآثره، وسنشاهد في هذا السياق كثيراً من الآراء التي لا تنتظر بإيجابية إلى مفهوم التعدد والحوار. سنجد في تاريخنا من يذهب إلى الانفتاح الوثائق والواسع على الآخر ونجد في المقابل من يذهب إلى تحريم الأخذ من الآخر حيث كان يسمى (علوم الأوائل) مهما كانت هذه العلوم حيادية مثل المنطق والحساب، لا لشيء إلا لأنهما من علوم الفلاسفة الملحدين.<sup>٥</sup>

ولكن مهما كانت وجهات النظر متباينة فإن الأمر الذي لا شك فيه أن التجربة التاريخية الإسلامية تثبت أن التعامل مع الآخر وثقافته أمر ممكن وقد حصل واقعياً. هذا ما تبرهن عليه دون ريب حركة الترجمة الضخمة التي شهدتها الحضارة الإسلامية في القرن الثاني والثالث والرابع الهجري والتي أسست لحوار حضاري خصب دخلت فيه الثقافات اليونانية والهندية والفارسية والرومانية إلى قلب الحضارة الإسلامية ونشأت واحدة من أكبر عمليات الحوار في التاريخ الثقافي

<sup>٥</sup> عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (الكويت & بيروت: وكالة المطبوعات & دار القلم، ١٩٨٠) ص. ١٢٥.

للشعر. وقد تنوع هذا الحوار بين النقد والقبول والتبني والرفض والتعديل والإضافة، الأمر الذي أدى إلى ولادة هذه الحضارة التي ننتمي إليها ونذكرها بفخر في كل مناسبة.

إن حركة الترجمة تلك هي واحدة من أبرز العلامات على الحوار مع الآخر حيث أصبح أرسطو حاضراً في آرائه الفيزيائية والفلسفية بقوة في الثقافة الإسلامية، وأصبحت اجتهادات مدرسة الاسكندرية في التوفيق بين الفلسفة والدين موضع نقاش دائم حتى في الأماكن العامة كالمساجد وبلاطات القصور كما ينقل لنا التوحيدي في الامتاع والموانسة. كما أصبحت معطيات الهند الرياضية وهندسة إقليدس ومنظومة بطليموس الفلكية وطب جالينوس كلها موضوعات للحوار والنقد والأخذ والرد. حتى السياسة بنصوصها اليونانية تجد شروحاتاً وتطبيقاتاً وتعليقاتاً عليها من قبل الفارابي وابن رشد.<sup>٦</sup>

إن الترجمة وكل مايتعلق بها من حوار مع الثقافات الأخرى كانت الوجه الأكثر سطوعاً لعلاقة الحضارة الإسلامية مع الآخر في فترة ازدهار هذه الثقافة، الأمر الذي أنتج واحدة من أهم المحطات الحضارية في التاريخ الإنساني.

### تجربة الحوار الحضاري مع الآخر/الغرب في التاريخ الحديث

إن مايجب تأكيده منذ البدء بان الحوار بين الثقافات قدر لايمكن الفكك منه مهما حاول البعض إنكاره. إن التعدد وعلاقة الأطراف الثقافية ببعضها هو مصير البشر منذ بدء التاريخ وحتى اليوم. فالآخر جزء مكون لأي ذات ثقافية، وليس هناك من ذات مجردة بريئة من أي اختلاط بالآخر. فتعريف الذات بالمعنى المجرد الذي يعزلها عن أية تأثيرات متبادلة مع الآخرين أمر مستحيل، لأنه غير تاريخي ولاواقعي. ليس هناك من ذات تطابق ذاتها مطلقاً، وأي تعريف للذات بهذا المعنى البريء من التعدد والاختلاف هو أشبه بالقول إن أ هي أ، وإن الإنسان هو الإنسان، أي هو فراغ فكري لايمكن مناقشته لاتاريخياً ولا علمياً.

<sup>٦</sup>انظر أبو حيان التوحيدي، الامتاع والموانسة (بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٣) حيث يسهب في ذكر الأمثلة على هذه الحوارات بين الإسلام والثقافة اليونانية خاصة.

إن حضور الآخر في الذات أمر يبدو بديهياً في أي تجربة تاريخية ثقافية، وكل الذي تحتاجه الثقافة هو أن تعترف بهذا الآخر نظرياً ولاتمارس عليه لا استعلاء ولا إنكاراً. إن المسألة تكمن في تحويل الممارسة التاريخية التي هي واقعة ومتحققة في الحوار مع الآخر إلى مفاهيم في عقولنا تصبح وفقاً لها قيماً في التعامل مع الآخر.

إن الآخر يلعب دور الوسيط الذي يدفع الذات الحضارية باتجاه مناقشة ذاتها ومراجعتها، وهو الوسيط الذي يسهم بقوة في توليد إمكانيات الذات الخاصة.

إننا لو أخذنا التجربة التاريخية الإسلامية بصيغتها العربية الحديثة كمثال سنجد مفهوم الآخر كوسيط يدفع الذات لمنافسة ذاتها حاضراً بقوة مثلاً في كتابات الجبرتي، المؤرخ المصري الذي دون يوميات الاحتلال الفرنسي لمصر.

وبطبيعة الحال فإن الآخر عند الجبرتي لم يظهر كأخر إيجابي بعلمه وتنظيمه وقوته وتقنيته فقط بل ظهر أيضاً كأخر استعماري مشتبه به يسعى للسيطرة على الضعفاء باستخدام تلك القوة والتقدم. ولكن الصدمة التي يتحدث عنها الجبرتي كانت تعبر فعلاً عن ذلك الشرط الذي مثله الآخر من خلال فتح أعين المسلمين على واقعهم الحضاري.<sup>٧</sup>

لقد كان هذا الآخر الفرنسي بصدمة للوعي الإسلامية بصيغته العربية المصرية بداية النشاط الفكري الهائل الذي أنتج عقولاً كبيرة وأسماء لامعة في تاريخ الثقافة الإسلامية الحديثة والمعاصرة. هذه العقول كانت كلها تتساءل: كيف نتقدم؟ وكيف نصلح أنفسنا؟ وكيف نتجاوز تخلفنا؟ كل هذه الأسئلة كانت ضمن أساسيات كبرى مثل: كيف نتقدم ونبقى مسلمين؟ وكيف نأخذ من الغرب أسباب تقدمه دون التفريط بهويتنا الإسلامية؟ هذه الأسئلة تدل بوضوح على دور الآخر الذي يلعب دوراً جوهرياً كوسيط بين الذات و ذاتها من أجل أن تعالج نواقصها الثقافية وتتجاوز تخلفها. إن التجربة التاريخية الحديثة للمسلمين ماكان لها أن تطرح على أنفسها هذه الأسئلة لولا وضوح ظهور الغرب على الساحة بوصفه يمثل الآخر الذي يحقق تقدماً على مستوى العلوم والمجتمع والتقنية.

<sup>٧</sup> الجبرتي، عائب الآثار في التراجم والأخبار (القاهرة: ١٣٢٢ هـ) مقتبسة من، حسين مؤنس، الشرق الإسلامي في العصر الحديث (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٢) ص. ٩٤-١١٥.

## التجربة الإسلامية الحديثة في الحوار بين الثقافة والسياسة

من هنا يجب مناقشة التجربة الإسلامية بصيغتها العربية حول العلاقة بين الذات والآخر والتأسيس لمفهوم الحوار. ونعتقد أن علاقة الذات المسلمة مع الآخر الغربي بشكل خاص خضعت لثنائية معقدة بعض الشيء، هي ثنائية الثقافة والسياسة. ففي الوقت الذي كان المسلمون أو كان بعضهم يقبلون الحوار الإيجابي مع الحضارة الغربية ويعترفون بالتعدد الثقافي في العالم، كان العنصر السياسي يضغط بالاتجاه المعاكس ليعيق فهماً منفتحاً كهذا ويؤسس لجملة من المفاهيم القائمة على الذات المجردة الكاملة بذاتها والتي لا تحتاج إلى الآخر ولا تعترف طرفاً حضارياً بل تصفه كأخر ملحد فاسد يجب على الثقافة الإسلامية أن تأخذ على عاتقها تدميره.

ويمكن القول إن الآخر (الغرب) بوصفه يمثل دور الآخر أي شرط نقاش الذات لذاتها ووسيطاً يفتح مسافة ما داخل الوعي الساكن ويحرضه على إعادة إنتاج ذاته، فهو بهذا المعنى قد تم فهمه والتفاعل معه في الفترة الأولى من الاحتكاك الإسلامي / الغربي، الأمر الذي لم يستمر طويلاً حيث انقلبت مفاهيم التعامل مع الآخر لتصبح قيم رفض وإدانة له، وقد ساعد الغرب على إنهاء فترة الحوار الأولى هذه من خلال زحف جيوشه على العالم الإسلامي واستعمارها إياها، مبرزاً صورة القوي المتعسف ومخلفاً وراءه صورة التقدم التي أعجبت الجيل الأول من رجال الدين الإسلامي، والتي أصبحت في فترة الاستعمار تحتاج إلى جهد ناضج مضاعف من أجل التمييز بين غربيين: استعماري، وثقافي.

إننا نجد في الفترة الأولى اطمئناناً فكرياً عند شيوخ الإسلام في التعامل مع الآخر وبإمكانية الاقتباس منه ومحاورته والأخذ منه. ولكن الفترة الثانية تشهد على تنامي "رد الفعل" الحضاري الإسلامي الذي يدعو إلى تدمير هذا الآخر كلياً وليس فقط جيوشه، الأمر الذي كان على حساب الفترة الحوارية الأولى. وسنلاحظ في الفترة الثانية غلبة التفكير السياسي الصراعي على حساب العنصر الثقافي، كما نجد تراجع مفاهيم التعدد والحوار وبروز قيم أخرى تؤكد بمبالغة مفرطة اكتفاء الذات بذاتها وعلى أن هذه الذات تحوي ضمن تاريخها وأصولها كل الحلول الممكنة الكفيلة بالنهوض

ثانية بمعزل تام عن الآخر وبعيداً عن أي حوار يمكن أن يُطرح. بل أصبحت فكرة الحوار ذاتها مرادفاً لفكرة المؤامرة التي تثير الشكوك وتبعث على التردد وتنتهي برفضها.

ولابد من توضيح منهجي هنا حول الفصل الطرائقي بين الثقافة والسياسة وكذلك بين مراحل العلاقة مع الغرب منذ دخول نابليون مصر حتى السيطرة التامة للجيش الانكليزية الفرنسية على العالم الإسلامي. إن الفصل بين الثقافي والسياسي وبين المراحل التاريخية هو فصل إجرائي منهجي يهدف إلى تحديد البحث العلمي وتدقيقه رغم أن ألوان الواقع أكثر تعقيداً كما هو معلوم. ففي الواقع التاريخي نجد أن الفترة الحوارية الأولى شهدت من يرفض الغرب والحوار معه، وأنها عرفت الجيوش الأجنبية في مصر مثلاً، كما أن الحوار مع الآخر بقي شعاراً للبعض حتى في مرحلة الاستعمار، ولكن الاستخدامات المنهجية لبعض المفاهيم تساعد على فهم الصورة الغالبة في المشهد التاريخي وترصد تحولات القيم في فهم الآخر ومكانه الحوار بصورة ما في تلك المراحل.

كما أنه يجب توضيح أن العلاقة مع الآخر ليست علاقة ذات اتجاه واحد، أي ليست فقط علاقة تنطلق من الإسلام وتتجه نحو الغرب، ولكنها علاقة متبادلة كل طرف فيها يمثل (الآخر) بالنسبة للذات المقابلة وفق الطرف التاريخي. لقد لعبت الحضارة الإسلامية دور الآخر بالنسبة للذات الأوربية في عصر النهضة الأوربي وكان هذا الآخر (الإسلام) يمثل وسيطاً وشرطاً لإعادة بناء الذات الأوربية لذاتها، فأوربا تعرفت على تاريخها الماضي من خلال الكتب المكتوبة باللغة العربية، وتمردت على الكنيسة بمعونة العقلانية الإسلامية، وعرفت قيمة التجربة العلمية التي صاغها سبنسر من المسلمين الذين أشاد روجر بيكون بمكانتهم في هذا الشأن.....، علاوة على الكثير من المعطيات الفلسفية والعلمية التي أخذ بها الغرب من الإسلام، أي كان الإسلام هو (الآخر) بامتياز للغرب في عصر نهضتهم وكان الوسيط الذي استطاع الغرب من خلاله إعادة بناء ذاته.

وبالطريقة نفسها فهم جيل المسلمين في القرن التاسع عشر الميلادي العلاقة مع الغرب، بوصفها شرطاً توليدياً وليس استبدالاً للهوية وللذات الثقافية. وعليه جاءت محاولات الإجابة عن الأسئلة الملحة المتعلقة بضرورة الإصلاح الذاتي لحال المسلمين والسعي لبناء المجتمع الفاضل. وقد كان التمسك بالهوية الثقافية للذات حاضراً بقوة دون تفريط.

لقد نزع هذا الجيل في نقاشه لمفهوم الإصلاح والحوار مع الآخر إلى الإيمان بأن لاتناقض بين الشريعة الإسلامية والنظم الغربية، معتبرين أن الاستعانة بالغرب هو عودة لروح الإسلام الحقيقي وليس إدخال شيء غريب عنه.<sup>٨</sup>

وضمن هذه التصورات في الحوار مع الآخر اعتقد الشيخ رفاعه الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) الذي ذهب إلى فرنسا كمفت لإحدى الفرق العسكرية المصرية، أن فكر التنوير الفرنسي يلتقي في الكثير من وجوهه مع روح الإسلام، ذلك أن مبادئ العدل، والمصلحة، والخير العام للمحكومين، ونظرة روسو للمشترع الذي يستنبط بمهارته العقلية الشرائع الصالحة، وكذلك أفكار مونتسكيو عن الحكم والدستور والسلطات الثلاث كلها تلتقي مع الإسلام عند الطهطاوي ولاتخالفها. فالحاكم في الإسلام ورجال الدين والجيش وأهل الانتاج الاقتصادي كلها مفاهيم مقابلة لمفاهيم الغرب عموماً ومونتسكيو خاصة حول طبقات المجتمع وتوزيع السلطة السياسية.<sup>٩</sup>

وإذا اعتمدنا وجهة نظر ديتر زينغهار الذي مر معنا ذكره، من أن الثقافة هي بنية (Structure) من جهة وتغير (Process) من جهة أخرى، فإن مفكري الإسلام في المرحلة الحوارية الأولى قد فهموا الثقافة الإسلامية والحوار مع الآخر على هذا الأساس، أي اعترفوا بوجود بنية ثابتة للثقافة الإسلامية واعترفوا من جانب آخر بضرورة التغير في بعض أوجه الثقافة التي تحتاج إلى التجديد والتي لاتمس جوهر الثوابت الدينية. إننا نرى الطهطاوي يحرص على الحفاظ على جانبي الثقافة هذين ، فكان يؤمن بإمكانية تفسير الشريعة الإسلامية تفسيراً يتفق مع حاجات العصر، على أساس أن ليس من تناقض بين الشريعة والقانون الأوربي الطبيعي إذا فهمنا على أساس المصلحة والخير العام، وهذا ماجعله يقبل الفكرة القائلة أنه يجوز للمؤمن في ظروف معينة أن يقبل تفسير الشريعة بمذهب مستمد من غير مذهبه.<sup>١٠</sup>

وهذا الموقف لم يكن موقف الطهطاوي فحسب بل قيل الكثير من رجال الدين المثقفين هذه المواقف من جواز تفسير الشريعة الإسلامية وفق حاجات العصر الحديث وبضرورة أن يتعرف

<sup>٨</sup>ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة، كريم عزقول، (بيروت: دار النهار، ١٩٧٧) ص. ٩٠.

<sup>٩</sup>رفاعة رافع الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية، ص. ٣٤٨.

<sup>١٠</sup>الطهطاوي، مناهج، ص. ٣٨٧-٣٩١.



المؤمن على العالم الحديث بعلمه وإنجازاته الوضعية، وبأن مرتبة العلماء المختصين في العلوم الوضعية لا يقل عن علماء الدين لأنهم يمتلكون علوماً نافعة للدولة.<sup>١١</sup> كان الطهطاوي يلح على ضرورة أن يتتقف رجال الدين بالثقافة الحديثة، وكان يشيد بميزة مهمة وفق رأيه من ميزات الفرنسيين، وهي رغبة الناس في السير أبعد مما سار عليه الأجداد، يقول: "وكل صاحب فن من الفنون يجب أن يبتدع في فنه شيئاً لم يسبق إليه به أو يكمل ما ابتدعه غيره".<sup>١٢</sup>

وفي هذا دعوة صريحة عند الطهطاوي إلى رفض الركون إلى التقليد والتسليم به لمجرد أن الأجداد قد قالوا به. ويذهب إلى رسم غايتين أساسيتين للمجتمع هما: العمل بمشيئة الله وتحقيق الرفاهية في هذا العالم. والرفاهية عنده هي ذاتها التقدم كما فهمته أوروبا القرن التاسع عشر، التقدم الذي يقوم على تهذيب الأخلاق القائمة على الفضائل الدينية من جهة والنشاط الاقتصادي الذي يؤدي إلى الثروة والخير العام من جهة أخرى.<sup>١٣</sup>

إن اجتهادات الطهطاوي هذه، التي تنظر إلى الغرب نظرة لايسودها رد الفعل الثقافي، لا تقبل كل ماجات به أوروبا، بل إنه يعتبر أن بعض القيم الأخلاقية التي أتى بها الغرب مرفوضة تماماً ولاتتناسب مع روح الإسلام وكان يشعر بشئ من الخطر من هذه القيم، وخصوصاً المتعلقة بالمرأة وبالحرية الشخصية، كما أنه ينتقد أوروبا لأنهم ينكرون خوارق العادات التي أتى بها الأنبياء ولا يعتقدون بأي شيء يخرق قوانين الطبيعة. وأنهم يعتبرون أن عقول حكامهم أعظم من عقول الأنبياء.<sup>١٤</sup> وفي هذا دليلاً على تمسك الطهطاوي بأساسيات الدين الإسلامي وحرصه على عدم التقريط بقواعد الإيمان التي يبني عليها الدين.

وعلى خط التفكير ذاته نجد جمال الدين الأفغاني (ت. ١٨١٩) الذي كان يدعو المسلمين إلى تعلم فنون أوروبا المفيدة التي تقوم على نظام أخلاقي وخلفية اجتماعية معينة. كان يذهب في تأكيدات إلى القول إن غاية الإنسان ليس العبادة فحسب بل إنشاء مدنية إسلامية مزدهرة في كل نواحيها، وكانت فكرة المدنية هذه تستمد الكثير من عناصرها من التجربة الأوروبية. كما كان الأفغاني يعتقد أن الحضارة الإسلامية في أوج ازدهارها لها خصائص الحضارة الأوروبية نفسها الآن من حيث التطور

<sup>١١</sup> الطهطاوي، مناهج، ص. ٣٧٠.

<sup>١٢</sup> الطهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريز، ص. ٦٠.

<sup>١٣</sup> الطهطاوي، مناهج الألباب، ص. ٧.

<sup>١٤</sup> الطهطاوي، تخلص الإبريز، ص. ٦٥.

الاجتماعي والفردى والإيمان بقم العقل والوحدة والتضامن، وإن تحقيق هذا الماضي الإسلامي مرة أخرى أمر ممكن في المستقبل من خلال قطف ثمار العقل الأوربي والأخذ بالعلوم الأوربية وإعادة بناء وحدة الأمة.<sup>١٥</sup>

وهنا يظهر بوضوح كيف تعامل الأفغاني وجيله من المثقفين المسلمين مع الآخر (الغرب) كوسيط أو شرط لإعادة بناء الذات لذاتها واستعادة تقدمها وازدهارها. كان من الممكن للأفغاني أن يقول إنه يجب العودة إلى المدنية الإسلامية دون حاجة للغرب طالما أن عناصر المدنية الإسلامية في الماضي هي نفسها عناصر المدنية الأوربية اليوم من حيث تشابه الخصائص، ولكنه لم يفعل ذلك لأنه يعرف أن هذا غير ممكن، وأن هذه الاستعادة لاتتم إلا بواسطة الآخر والحوار معه.

كان الأفغاني يؤمن بأنه من الممكن قيام دولة فاضلة على أساس العقل البشري، كما يمكن قيامها على أساس الشريعة الإلهية دون تناقض، فهما أشبه بالعقل والروح، فالروح هي الملكة النبوية وهي هبة من الله أما العقل فهو ملكة التفكير والدرس.<sup>١٦</sup>

محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) مفتي الديار المصرية، كان يرى بدوره أن معالجة انحطاط الحضارة الإسلامية يتم من خلال المحاوره مع الآخر والأخذ منه دون التساهل بالبنية الثقافية الإسلامية الدينية، فكان يؤمن أن المسلم يستطيع أن يعيش العالم الحديث بكل علومه وتطوره ويبقى مسلماً مخلصاً لدينه. ومن أجل ذلك دعا إلى تحديد ماهية الإسلام الحقيقي أولاً ثم النظر بمقتضيات المجتمع الحديث من جهة أخرى. ومن أجل تحديد ماهية الإسلام الحقيقي دعا إلى التخلص من التقليد وفهم الدين على طريقة السلف، وإعادة الاعتبار للعقل الذي يُعد صديقاً للعلم باعتماداً على البحث عن أسرار الكون واحترام الحقائق الثابتة.<sup>١٧</sup>

وفي الوقت الذي كان عبده منفتحاً على الغرب كان منفتحاً على الماضي الإسلامي بكل ألوانه، فاستعان بكثير من الآراء الفلسفية رغم التصريح بإعجابه بالأشاعرة وأخذه بمعظم قضاياهم.<sup>١٨</sup>

<sup>١٥</sup> الفكر العربي، ص. ٤٥-١٤٤.

<sup>١٦</sup> الفكر العربي، ص. ١٤٨.

<sup>١٧</sup> رشيد رضا، تاريخ، ج. ١، ص. ١١.

<sup>١٨</sup> محمد حداد، محمد عبده، (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣)، ص. ٧١.

وذهب كما ذهب سلفاه الطهطاوي والأفغاني إلى التوحيد بين بعض المفاهيم الإسلامية والأفكار الأوربية وبذلك أصبحت عنده مفاهيم مثل: (المصلحة) بالمعنى الفقهي الإسلامي مرادف لـ (المنفعة) الأوربي، و (الشورى) مرادف لـ (ديمقراطية) البرلمانية، و (الإجماع) لـ (الرأي العام)، كما أصبح الإسلام نفسه مرادفاً للتمدن والنشاط الحضاري.<sup>١٩</sup>

ويتفق جمال الدين القاسمي (١٨٦٦-١٩١٤) مع عبده في ضرورة إعلاء دور العقل ولكن ليس على حساب الوحي.<sup>٢٠</sup> لقد أصبح العقل قيمة في الحضارة الحديثة وكان على المفكرين المسلمين أن يعيدوا له اعتباره ومكانته مرة أخرى. وهذا بالضبط ما حاول القيام به الأفغاني وعبده والقاسمي، كل على طريقته، وذلك من أجل فهم الكون وبناء العلوم. ولكن أياً منهم لم يؤمن بأن العقل يتعارض مع الوحي، وإنما المسألة عندهم هي في تحديد وظيفة العقل وماهيته. بالنسبة للقاسمي العقل والوحي لايتعارضان وإن معرفة الطبيعة وبناء علومها من فيزياء وفلك ورياضيات وجيولوجيا وتشريح تعزز إيمان الإنسان بالله، كما ان العقل قوة تستطيع فهم الكون والمجتمع والنصوص وبذلك استعاد القاسمي بالوساطة الأوربية الفلاسفة المسلمين كإبن رشد الذي يبدو تأثيره واضحاً في كتابه الأهم (دلائل التوحيد) الذي صاغ فيه الكثير من المواقف الدينية الإسلامية على أساس العقل.<sup>٢١</sup>

ودون الاستطراد في ذكر آراء وانجازات هذا الجيل الفكرية وهي كثيرة من زاوية البحث عن صيغة للعلاقة بين الإسلام والغرب بعيداً عن التشنجات الثقافية، فإنه يجب القول إن هذا الجيل قد فهم بعقلية منفتحة دور الآخر في بناء الذات وأن هذا الآخر هو وسيط وشرط لا بد من الحوار معه، من خلال إنجازاته المتوفرة للبحث والإطلاع. لم يرفع هذا الجيل شعار التمامية والاستغناء عن الآخر والاكتفاء بالذات، بل كان يدرك ضرورة الدخول في علاقة حضارية وفكرية مع الضفة الأخرى للبحر الأبيض المتوسط، كما دخل الغرب مع الإسلام قبل بضعة عقود بحوار أدى إلى نهضته وبعثه. كان هذا الجيل يفهم السيرة التاريخية للبناء على الشكل الآتي: ذات—آخر—ذات، وليس علاقة: ذات—ذات—ذات، التي لاتؤدي إلى التجديد في رأيهم.

<sup>١٩</sup> الفكر العربي، ص. ١٧٩.

<sup>٢٠</sup> ديفيد دين كومنز، الإصلاح الإسلامي، ترجمة مجيد الراضي (دمشق: دار المدى، ١٩٩٩) ص ص. ١٢٠-١٣٠.

<sup>٢١</sup> انظر جمال الدين القاسمي، دلائل التوحيد (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية،).

## الجيل الثاني ورد الفعل السياسي والتراجع عن الحوار

مع اشتداد الضغط الاستعماري الغربي تغلب العنصر السياسي على الثقافي في العلاقة بين الإسلام والغرب. لقد اجتاحت الجيوش الأوروبية العالم وخضع العالم الإسلامي لحكمها وسيطرتها، الأمر الذي أدى إلى تغيير في المزاج الفكري عند الكثير من المثقفين المسلمين وبدأت قيم جديدة تبرز للسطح من جهة العلاقة مع الآخر الأوروبي. لم تعد هذه القيم تميز بين الآخر الحضاري العلمي التقدمي وبين الآخر العسكري الذي ينزع للسيطرة والقهر ونهب الثروات، بل أصبحت القيم الجديدة ترى أن هذا الآخر كله فاسد، منحل، منحط، وعبء على الإنسانية. وبهذا السياق نجد الدعوة إلى قطع الحوار معه واعتبار الحضارتين الإسلامية والغربية متناقضتين في الجوهر في كل شيء وأن لحوار ممكن بينهما وأن مايجمعهما هو الصراع فحسب. وهذا في واقع الأمر موقف معاكس تماماً لموقف الجيل السابق الذي كان يجد بين الذات والآخر الكثير من نقاط الاتفاق الحضاري التي يمكن البناء عليها في الحوار معه.

كان الغرب مسؤولاً أولاً عن توليد رد الفعل السياسي وإقصاء قيم الحوار من خلال حركته الاستعمارية، فيما كان المثقف المسلم يجنح نحو إدانة الغرب كله دون تمييز بين جوانبه المتعددة.

هنا أيضاً الأمثلة كثيرة على الموقف الجديد والقيم والمفاهيم التي صار يطرحها هذا الجيل الذي عرف وطأة الاستعمار المباشر ولكننا سنختار بعض الاقتباسات من كتابات واحد من أهم مفكري المرحلة الثانية في العلاقة مع الغرب، مرحلة الاستعمار وسيطرة العنصر السياسي الصراع على حساب الحوار والبحث عن أسئلة الإصلاح والتقدم. إنه المفكر المعروف أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩) الذي أثر في جيل وتيار بكامله في آرائه.

كان الغرب في مرحلة الاستعمار يمارس موقفاً متعالياً معادياً للحوار ومغيباً لمفهوم الآخر، وقد سيطرت في هذه المرحلة النزعة المركزية الأوروبية في أكثر صورها فظاظة من خلال الهيمنة العسكرية، الأمر الذي أنتج رد فعل مماثل يرتكز على نزعة افتخارية بالماضي ودعوة إلى الاكتفاء بالذات دون حاجة لهذا الآخر الذي لم يعد يجلب إلينا إلا العسكر والسيطرة والتحكم بالمصائر السياسية للشعوب الإسلامية.

لقد عاش المودودي في الهند الخاضعة للسيطرة الانكليزية، ولم يعرف في طفولته وشبابه إلا الحكم الانكليزي، الأمر الذي لم يسمح له في رؤية الجانب الآخر من الغرب. لذلك ذهب إلى توظيف كل ثقافته باتجاه ليس إدانة الاستعمار فحسب بل بإدانة الحضارة الغربية كلها، متكئاً على نظرية الاستغناء الحضاري عن الغرب وعلى أن الإسلام كامل وتام بذاته.

عند المودودي الحضارة الغربية كلها في قفص الاتهام، فهي حضارة إحاد وإباحية وحب للمادة. وهي في رأيه على عكس الحضارة الإسلامية مطلقاً، تلك الحضارة التي تنظر إلى العالم والكون على أنهما تجلٍ لقدرة الله وإرادته، في حين تفسر الحضارة الغربية العالم والكون تفسيراً مادياً بحثاً بعيداً عن الدين وتتكبر وجود الله. الأمر الذي يعني برأيه أن الحضارة الأوروبية لأمجال فيها لمخافة الله ولاوزن فيها للنبوة ولاتصور عندها للأخرة ولامكان فيها لمقاصد وغايات أجل وأسمى من مقاصد الحيوانات، إنها "حضارة مادية تماماً يخلو نظامها من كل ماتقوم عليه حضارة الإسلام من خشية الله واتباع القصد وحب الصدق وطلب الحق وطهارة الأخلاق والنزاهة والأمانة والبر والحياة والتقوى والنظافة، ونظريتها على نقيض من نظرية الإسلام وطريقها واسع في الجهة المعاكسة لطريق الإسلام، فكل مايبني عليه الإسلام نظام الأخلاق والتمدن، تكاد هذه الحضارة تأتي عليه من القواعد"<sup>٢٢</sup>

إن وضع الحضارتين الإسلامية والغربية على طرفي نقيض وفق هذا التصور يعلن ضمناً وصراحة عن قطع الحوار بين الجانبين قطعاً تاماً، فهما حسب رأيه من جوهرين مختلفين كلياً حتى على مستوى الفضائل الخلقية الجزئية التي كان مفكرو الجيل الأول يعترفون بها للغرب من جهة الصدق وقول الحق والإيفاء بالوعد والالتزام بالوقت وحب العمل...<sup>٢٣</sup>.  
إنهما حضارتان لواجه لالتقاء الواحدة بالأخرى عنده، ناهيك عن التأثيرات الثقافية المحتملة، "فكان الإسلام والغرب سفينتان تجريان في جهتين متعاكستين، فمن ركب إحداهما هجر الأخرى ولابد. ومن أبا إلا أن يركبهما في الوقت الواحد، فانتاه معاً وانشق بينهما نصفين"<sup>٢٤</sup>.

<sup>٢٢</sup> أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية (بيروت: مؤسسة الرسالة)، ص. ٢٠-٢١.

<sup>٢٣</sup> حداد، محمد عبده، ص. ١٣٩.

<sup>٢٤</sup> المودودي، نحن والحضارة الغربية (بيروت: مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ) ص. ٢٢.

إن هذا التصريح من الوضوح لدرجة لا يترك فيها مجالاً للتعليق على ميل هذا الجيل من المثقفين المسلمين إلى رفض الغرب وإنكاره كله، وإلى الدعوة إلى قطع أي صلة للحوار الحضاري معه. إن التاريخ الإنساني إذن ليس أمام البحث عن تركيب أعلى وأنضج للثقافات يحقق درجة أفضل للسعادة والتقدم الإنسانيين، بل هو أمام اختيار حاد وقاطع بين إما الإسلام أو الغرب دون أي مساومة أو حلول وسط. أمام اختيار بين حضارة فاسدة منحلّة وملحدة أو حضارة إلهية فاضلة.

وبطبيعة الحال فإن موقف المودودي هذا سينتج مجموعة مواقف أخرى تتفرع عنه، فهو يرفض أي تعليم غربي حيث كان يدين المسلمين الذي يتعلمون في المدارس الانكليزية، لأن هؤلاء المتعلمين سيفقدون بهذا التعليم القدرة على تمييز الحقائق الصحيحة من الزائفة.<sup>٢٥</sup> كما أنه يدعو إلى هدم الحضارة الغربية وإلى أن تضع الحضارة الإسلامية نصب عينها هذه المهمة الثقافية، لأن الغرب برأيه مصدر فساد العالم. والإسلام إذا كان يريد أن يعود إلى مكانته من سيادة العالم لا بد له من هدم صرح الحضارة الغربية بقوة وبيني بدلاً منها نظاماً جديداً للفلسفة منتزعاً من الفكر الإسلامي الخالص بحيث يضمن السيطرة على جميع العالم وتقوم في الدنيا حضارة الإسلام الحقة مكان حضارة الغرب المادية.<sup>٢٦</sup>

إنها إذن مواجهة بين هذا أو ذاك، بين سيطرة هذه الحضارة أو تلك. فالآخر كله فاسد ولا شيء مفيد فيه، والذات كلها خير ولا شيء فاسد فيها، إنهما تلك الثنائية المانوية القديمة الخير في مواجهة الشر، وليس من حدود متدرجة بينهما، وليس من تركيب محتمل يجمع بين إنجازاتهما، بين النبوة والألوهة والروحانية الإسلامية وبين العقل والتنظيم والتخطيط الغربي، كما كان يرى الجيل الأول. بل هما حضارتان يباعد بينهما البحر المتوسط أكثر ما يباعد بين عالم الملائكة وعالم الشياطين.

وعلى عكس الجيل الأول الذي اعترف بالتعدد والحوار ورأى أن الشرائع الأوربية والشرائع الإسلامية فيها الكثير من العناصر المشتركة القائمة على مبدأ الخير العام، نرى المودودي يقول: "إن مبادئ الحضارة والتمدن في الإسلام مختلفة تماماً عن مبادئ التمدن والحضارة الغربية. فأصل الأصول والمبدأ الرئيسي في الإسلام في باب القانون أن الله تعالى هو نفسه واضع القانون، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم شارح القانون ومبينه، وأن الإنسان متبع القانون، ولكنهم في الغرب

<sup>٢٥</sup> سابق، ص. ٢٣.

<sup>٢٦</sup> سابق، ص. ٢٤.

لا يعرفون الله حقاً في وضع القانون، بل واصل القانون هناك هو المجلس التشريعي وأن الأمة ناخبة لذلك المجلس".<sup>٢٧</sup>

هذه الرؤية كما هو واضح لاتفصل بين غرب متقدم علمياً وبين غرب استعماري، كما أنها لاتفصل بين البنية والتغير في ثقافة الذات التي يمكن لها أن تدخل في حوار مع الآخر دون استقدامه كبديل للذات الحضارية. وهي رؤية تؤمن بالتمامية الذاتية التي لاتحتاج أهدأ، في حين أن كل العالم يحتاجها، وبذلك فقد تم الرد على المركزية الغربية بمركزية مقابلة تدعو إلى السيطرة على العالم وقيادته لأنه في هذه القيادة تحقيق للكمال الذي من واجبه إقصاء كل الإنجازات الإنسانية الأخرى للحضارات الأخرى. يقول تعبيراً عن هذا الشعور بالتمامية في وصف المسلمين أنهم: "حاملو حضارة مستقلة تامة ذات دستور واضح مكتمل شامل لجميع شعب الحياة الإنسانية من ناحيتي الفكر والعمل".<sup>٢٨</sup>

وفي هذه النزعة الذاتية المقابلة للاستعمار الغربي ينسى المودودي أن الشريعة الإسلامية ذاتها فيها جانب واسع للاجتهاد والتوسعة والإكمال، وهذا مادفع الفقهاء إلى الحديث عن القياس والمصالح المرسله وإجماع الأمة.... التي تصبح كلها ضرورية كعناصر تطور الشريعة وتجدها من عصر إلى آخر.

## شروط الحوار الحضاري الخلاق

يتضح من وجهة النظر الأخيرة هذه رد الفعل السياسي أكثر من الدعوة إلى الحوار الهادي، إنها تمثل مركزية مقابل مركزية، وسيطرة مقابل سيطرة. إن خير الإنسانية اليوم ومشروعنا النهضوي كذلك يتطلب منطقاً مختلفاً يبتعد عن مركزية الغرب واستعلائه وعن الشعور بالتمامية والكمال عند بعض المثقفين المسلمين، ومن أجل ذلك نعتقد أن الحوار الحضاري يجب أن يتوفر على الخصائص الآتية كي يكون حواراً حضارياً خلاقاً ومنتجاً ومحققاً للخير العام وصالح الإنسانية، ومساعداً للذات المسلمة في تجاوز انحطاطها وتخلفها.

<sup>٢٧</sup> سابق، ص. ٣٥.

<sup>٢٨</sup> سابق، ص. ١٢.

١- **الكلية والشمول:** إن النظر للآخر نظرة تجزيئية، تنتقي الجوانب المرضية والسلبية وتتجاهل عمداً الجوانب الخلاقة والإيجابية هي نظرة تؤدي إلى صناعة صورة عن الآخر مشوهة نمطية تغفل الجوانب القيمة التي تختص بها هذه الثقافة أو تلك. لقد برع الغرب في صناعة هذه الصور عن الآخر، الإسلام والصين والهند...، الأمر الذي أدى إلى صياغة رأي عام يجهل الآخر ولا يفهم خصائصه الثقافية التي يمكن لها أن تسهم في تطوير الحالة الإنسانية العامة، ومن هنا يجب النظر إلى الآخر نظرة كلية شاملة غير انتقائية، تفهم كل جوانب وخصائص الآخر من أجل إنشاء صورة حقيقية عنه.

٢- **الإعلان عن القيم الخاصة لكل ثقافة** دون اللجوء إلى نزعة تبشيرية تعتقد أن الحق والحقيقة معها وما على الآخر سوى الأخذ بها وتبنيها، الأمر الذي يحول التفاعل الحضاري إلى تنافس عقيم يدعي كل طرف فيه أنه صاحب الحقيقة التي يجب على الآخر قبولها فحسب، فالحوار ليس تلقيناً وحشواً بل مناقشة ونقد.

٣- **التخلي عن المركزية الذاتية والاستعلاء اتجاه الآخر،** لأن أمراً كهذا من شأنه أن يغمط حق الثقافات الأخرى دورها البناء في الإسهام الإنساني. كما أنه يحرم الثقافة صاحبة النظرة المركزية من جني إنجازات الآخر وتوظيفها لصالحها.

٤- **الندية والمساواة في التفاعل الحضاري** دون أي شعور بالدونية، وهنا يبدو الأمر واضحاً بين التخلي عن الشعور بالدونية وبين الاستعلاء، فالندية والمساواة في التفاعل الحضاري هو بين هذين الحدين، فالشعور بالدونية أو عقدة النقص سينتج بالضرورة سلسلة مواقف وتصورات غير صحيحة، كأن يتم تضخيم الآخر أو ممارسة موقف مقابل لعقدة النقص بصناعة موقف استعلائي مقابل، وغالبا ما نجد بسبب ذلك هذين الشعورين يتعايشان معاً: عقد نقص من جهة واستعلاء مقابل من جهة أخرى.

٥- **عدم تبسيط النظر للآخر** ووضع تحت عنوان واحد أو قيمة واحدة، كأن نعتبر مثلاً الغرب كله هو مكان الانحلال الجنسي ولا ننظر إليه إلا من هذه الزاوية، أو أن ينظر لنا الغرب على أن الإسلام كله إرهاب كما يحصل اليوم، دون الانتباه إلى الجوانب الثقافية الأخرى التي تتمتع بها ثقافة ما من قيم إيجابية.



٦- الموضوعية في النظر للآخر والابتعاد عن ردود الفعل الآنية التي تولد مواقف متشنجة تحجب الرؤية الحقيقية للآخر. إن الرؤية المشوهة للآخر وغير المكتملة لاتسيئ للآخر فحسب، بل للذات كذلك من جهة بناء مواقفها على تصورات زائفة وغير مطابقة للواقع. وأن أي فهم جزئي أو غير مطابق لواقع الحال سيصيب فهمنا للآخر ولدواتنا بتعقيدات لاتخدم قضية الإصلاح والنهضة.

وبالنهاية يجب التأكيد على أن الآخر هو مشروع لاسترداد ذاتي، وليس بديلاً لـ (ذاتي) ويجب أن نميز بدقة بين مانسميه غزو ثقافي يصدر لنا قيماً وسلوكيات سطحية وبين التفاعل الثقافي الذي تستفيد به كل ثقافة من إنجازات الأخرى، فيقصر درب التقدم الإنساني نحو تحقيق المزيد من الرفاهية للبشر. إن التاريخ يسير بصورة عامة على هذا المنطق وإن كانت عقبات سوء الفهم المتبادل بين الثقافات تؤخر أحيانا هذا التفاعل، ولكن من خلال رؤية هادئة للتاريخ الإنساني والاعتراف بالتعدد وبإنجازات البشر والثقافات الأخرى تستطيع المجتمعات حل مشكلاتها بسرعة أكبر وبفاعلية أكثر تأثيراً. وعلى مستوى الثقافة الإسلامية فإن الآخر هو شرط حوار مع ذاتي، وهو عنصر نقد يدخل إلى الذات ويكسر رضاها عن نفسها وسكونها من أجل تفعيلها وتحريضها على محاكمة عيوبها.

## قائمة المصادر والمراجع

- \_ الأفغاني، جمال الدين. **الأعمال الكاملة**. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨.
- \_ بدوي، عبد الرحمن. **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**. الكويت & بيروت: وكالة المطبوعات & دار القلم، ١٩٨٠.
- \_ التوحيدي، أبو حيان. **الإمتاع والمؤانسة**. بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٣.
- \_ حداد، محمد. **محمد عبده**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣.
- \_ حنفي، حسن. "المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر المعاصر"، في، **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥.
- \_ حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة**. ترجمة كريم عزقول، بيروت: دار النهار، ١٩٨٢.
- \_ دين كومنز، ديفيد. **الإصلاح الإسلامي**. ترجمة مجيد رضا. دمشق: دار المدى، ١٩٩٩.
- \_ رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ محمد عبده**. القاهرة: دار المنار، ١٩٣١.
- \_ الطهطاوي، رفاعة رافع. **مناهج الأبواب المصرية في مباحث الآداب العصرية**. القاهرة: مطبعة الرغائب، ١٩١٢.
- \_ عبده، محمد. **الأعمال الكاملة**. تحقيق محمد عمارة. ٦ ج. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت: ١٩٧٢-١٩٧٤.
- \_ القاسمي، جمال الدين. **دلائل التوحيد**. تقديم ومراجعة محمد حجازي. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ.
- \_ ليكرك، جيرار. **العولمة الثقافية**. ترجمة جورج كتورة. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٥.
- \_ مؤنس، حسين. **الشرق الإسلامي في العصر الحديث**. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٢.
- \_ المرزوقي، أبو يعرب. **شروط نهضة العرب والمسلمين**. بيروت & دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١.
- \_ المودودي، أبو الأعلى. **نحن والحضارة الغربية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، بيروت: بدون تاريخ.

\_هنتغتون، صموئيل. **صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي**. ترجمة عبيد أبو شهيوه & محمود محمد خلف. مصراتة: الدار الجماهيرية، ١٩٩٩.

\_وللر، هار الذ. **تعایش الثقافات**، مشروع مضاد لهينغتون. ترجمة ابراهيم أو هشهش. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٥.