مجلة كلية القانون والعلوم السياسية العدد (٦)

التأصيل الفلسفي لأطروحة صدام الحضارات

The philosophical foundation of thesis of

"the clash of civilizations"

م.د. بشار سعدون هاشم الساعدي

الجامعة العراقية- كلية القانون والعلوم السياسية

الملخص

يتناول هذا البحث دراسة اطروحة صموئيل هنتنغتون «صدام الحضارات» من حيث تأصيلها الفلسفي منطلقاً من التساؤل: عما يمثله الصدام من صدام حضارات أم صدام ثقافات؟ ويفترض البحث ان طبيعة الصراع المشار اليه هو صراع ثقافات أكثر مما هو صراع حضارات، وهنا لابد من البحث في عناصر الصراع الثقافي؛ وهي عملية الجدل بين «الانا والاخر»، ويُعرج البحث على دراسة طبيعة الجدل على مستويين؛ الاول الجدل بين الانا والاخر على الصعيد الديني، والمستوى الثاني الجدل بين الانا والاخر على الصعيد الفلسفي، مما يفضي الى نقد اطروحة هنتنغتون «صدام الحضارات» من حيث ان الاخر هو ضرورة وجودية، وان الاختلاف بين الانا والاخر لا يقود بالضرورة الى الخلاف؛ اذ قد يكون الاختلاف اساساً للتكامل.

Abstract

Dealing with Samuel Huntington's thesis 'the Clash of Civilizations', especially its philosophical foundation, this research raises a question about the nature of the clash. Is it a clash of civilizations as it is argued by Huntington? Or it is a clash of cultures. The research assumes that the clash is a clash of cultures than a clash of civilizations. Accordingly, it is inevitable to analyze the elements of the clash which represent a process of dialogue between 'Me' and 'the Other'. This dialogue is examined at two levels; religious and philosophical.

The research concludes that Huntington's thesis of 'Clash of Civilizations' does not work well. That is because the clash between 'Me' and 'the Other' does not necessarily lead to conflicts. Rather, it could shape a base of integration.

المقدمة

أصدر (صومائيل هنتنغتن) مقالاً في مجلة الشؤون الخارجية الأمريكية عام(١٩٩٣م) تحت عنوان «صدام الحضارات» ليتحول هذا المقال، بعدئذ، إلى كتاب يحمل عنوان "صدام الحضارات وأعادة بناء النظام الدولي». ولما كانت نظرية العولمة وفرضيات (فرانسيس فوكوياما) تؤدي بالنتيجة إلى حتمية واحدة هي وجود نظام عالمي واحد، وهذه الوحدة غير متصدعة؛ إلا أن (صومائيل هنتنغتن) يرى أن العالم هو عبارة عن إثنيات وعرقيات وثقافات متعددة، ويبين أن مستقبل العلاقة بين هذه الثقافات هو الصدام في قادم الأزمان، ويستدل على ذلك بإستقراء دلالات الأحداث التي وقعت بعد إنهيار الاتحاد السوفيتي ونهاية الحرب الباردة، ودلالات أحداث وقعت في الماضي القريب والبعيد، ولهذا أستعان (هنتنغتن) بخبرات علماء في الشؤون الدولية في هذا المجال.

بشكل عام، يريد (هنتنغتن)، بعد أن حلل الحروب التي وقعت بعد إنهيار الأتحاد السوفيتي(مثل حرب الخليج الثانية، وحرب يوغسلافيا، والحروب العرقية التي قامت بين الجمهوريات التي خلفت الأتحاد السوفيتي، وأصطدامات كشمير، والحروب العرقية والطائفية في الدول الأفريقية...وغيرها)، أن يبين أن هذه الأضطرابات والحروب تؤكد عدم إمكانية قيام أي حضارة كونية بالمفهوم العولمي، وهذا التنافس بين الشعوب والقيم والاعراف والمنظومات الفكرية يمثل حضارات حية حالياً.

ويقسم (هنتنغتن) الحضارات إلى ثمانية هي: الصينية, اليابانية, الغربية, الاسلامية, الهندية, الامريكية اللاتينية, الافريقية، الروسية الأرثوذوكسية. وإن الحدود الفاصلة بين الحضارات هي ليست حدود الدول المعترف بها عالمياً، بل تتخطاها في مواضع وتدخل فيها في مواضع أخرى. وإن الحروب التي حدثت في تسعينيات القرن العشرين تُثبتَ خطوط الصدع بين تلك الحضارات. وهكذا يفكر الناس بلغة (نحن و هم) مما يحملهم لأن يعودوا إلى الثقافات الأصلية، ثم إلى الكيانات الثقافية الكبرى التي ينتمون إليها، وإن الأمر المسلم به أن الدين واللغة والقيم والتقاليد هي قوام الكيانات الثقافية الكبرى أو قوام الحضارات.

إن الدول والجماعات سترتبط مستقبلاً بعلاقات متباينة من القوة في الولاء والعداء بين دول تنتمي إلى ثقافات بعينها ضد دول وجماعات تنتمي إلى ثقافة أخرى، وعلى هذا الأساس فإن الصدامات هي حروب خط التصدع بين الحضارات المختلفة، وهي حروب طائفية وعرقية تدخل فيها دول على مستويات مختلفة من الحضارات المختلفة التي تنتمي إليها الأطراف المتحاربة، فتزيد تارة من الزمن ثم تقدم لها الحلول فتخمدها. فالصراع _ حسب وجهة نظر هنتنغتن _ قائم بين الحضارات منذ فجر التأريخ، وما هذه الصدامات إلا الجولة الاحدث من ذلك.

إن اللافت للنظر في هذا التحليل أنه ينسف أي صورة ممكنة للعولمة والالتقاء بين الحضارات، وحتى سرعة انتقال المعلومات ممكن أن تستخدم وتوظف لصالح ذلك الصراع، كما أنه لا يستبعد قيام حرب عالمية بين الحضارات، لذلك يضع هنتنغتن حلولاً للحيلولة دون قيام هذا الصراع، وتتمثل في أن يتبنى النظام العالمي بناءً متوازناً على أساس الحضارات الحية في الزمن.

إشكالية البحث

وقد بدا أن (هنتنغتن) قد أسس لذلك الصراع بين الحضارات على اساس الاختلافات بين (نحن و هم) وهو ما يثير التساؤل الإشكالي: هل الاختلاف يقود إلى التعارض ومن ثم التصادم، أم التعارض هو الذي يقود إلى الاختلاف؟

تبدو المسألة وكأنها جدلية؛ إلا أن الأمر ليس كذلك. فالاختلاف ليس بالضرورة مصدراً للتعارض، ذلك أن الاختلاف هو من طبيعة الوجود. وعلى ذلك تصاغ فرضية البحث على النحو الآتي:

فرضية البحث

إن الاختلاف بين (الأنا و الآخر) (نحن و هم) ليس بالضرورة أن يكون مصدراً للتعارض، وإن الاختلاف، بقدر ما هو مصدراً للتعارض، يُعد مصدراً للتكامل أيضاً، ذلك أن الاختلاف هو من طبيعة الوجود وضرورة البقاء. في حين التعارض هو مصدر الخلاف والاختلاف.

منهجية البحث

لأجل التحقق من فرضية البحث، أتبعنا منهج التحليل الإستنباطي الذي يقوم على أساس الانتقال من الكليات البديهية إلى الجزئيات، ويظهر ذلك ضمن مسار البحث من خلال العودة إلى مفهوم الأنا والآخر والجدل الدائر حول موقع الآخر بالنسبة للأنا وطبيعة العلاقة بينهما وفقاً للتصورات الدينية والفلسفية لتلك العلاقة.

هيكلية البحث

في ضوء ذلك قُسم البحث على مبحثين: الأول تناولنا فيه تحديد قصد (هنتنغتن) من الصدام: أهو صدام حضارات أم صدام ثقافات؟ ومن ثم الانتقال إلى توظيف معنى الثقافة وعلاقتها بالمكنون الداخلي للمركب الإجتماعي وأرتباطها بالذات الإجتماعية(الأنا الكلية)، لننتهي في هذا المبحث إلى جدلية العلاقة بين الأنا والآخر المرتكزة على تعريف الآخر بالنسبة للأنا.

أما المبحث الثاني، فيتناول طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر وفقاً للمنظور الديني والمنظور الفلسفي، والذي يتم من خلاله التعرف على الرؤى الدينية والفلسفية عن تلك العلاقة، ومن ثم بيان أرتباط تلك الرؤى بجدل العلاقة، لنحدد في النهاية الجذر الفلسفي لأطروحة الصدام بين الحضارات، لننتقل بعد ذلك إلى مناقشة هذه الأطروحة وفقاً لمعطيات الجدل وطبيعة العلاقة وفقاً للمنظورين السالفي الذكر.

المبحث الأول
أطروحة صدام الحضارات وجدل الأنا والآخر

المطلب الأول : صدام حضارات أم صدام ثقافات

يرى (هنتنغتن) "أن البعد الرئيس والأكثر خطورة في السياسة الكونية الناشئة، سوف يكون الصدام بين جماعات من حضارات مختلفة»[١]، وأن الحضارات، بالمعنى العام لها: هي هويات ثقافية. وعليه فإن الهويات الثقافية هي التي ستُشكل أنماط التماسك والتفسخ والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة[٢]. إذن، فالمصدر الأساس للنزاعات في العالم _ وفقاً لرؤية هنتنغتن _ لم يعد يتحدد بالعوامل الاقتصادية أو الأيديولوجية وإنما بالمعايير الثقافية: فالإنقسامات الكبرى بين البشر ستكون ثقافية، والمصدر المسيطر في النزاع سيكون مصدراً ثقافياً.

وهذا ما يطرح السؤال الآتي: أهو صدام حضارات أم صدام ثقافات، وماهو المعطى الذي نستخلصه من الدلالة المفاهيمية في كون الصدام هو صدام ثقافات؟

"الثقافة" Culture و"الحضارة" Civilization كلمتان قريبتان، وينتميان إلى ذات الحقل الدلالي من حيث التصورات الأساسية. وقد يتم الجمع بينهما، أحياناً، إلا أن قربهما لا يعني تناظرهما أو ترادفهما؛ إذ تستخدم كلمة (ثقافة) للدلالة على المحتوى الداخلي للفرد/ الجماعة، في حين تستخدم كلمة (الحضارة) للدلالة على المضمون الخارجي للجماعة. فـ"الثقافة هي المعارف والعلوم والآداب والفنون يتعلمها الناس ويتثقفون بها، وقد تحتويها الكتب ومع ذلك فهي خاصة بالذهن. أما الحضارة فمادة محسوسة في آلة تُخترع وبناء يُقام ونظام حكم محسوس يمارس، ودين له شعائر ومناسك وعادات ومؤسسات، فالحضارة مادية وأما الثقافة فذهنية»[٣].

ويمكن وصف حالة التقارب بين دلالتي الثقافة والحضارة، وكونهما ينتميان إلى ذات الحقل الدلالي، كما نصف سطح البحر وعمقه: إذ تمثل الثقافة عمق البحر وتمثل الحضارة سطحه. فلو نظرنا إلى الحضارة نجدها تتمحور حول ثلاثة مظاهر أساسية، يمكن لنا من خلالها أن نميز حضارة ما عن سواها، هذه المظاهر هي[٤]:

المظهر الأول، الأدوات والآلات، فهي وإن اختلفت من حيث البساطة أو التعقيد، والغلظة أو الدقة، والبدائية أو الاكتمال؛ إلا أنها جميعاً تُعد عنواناً للمجتمع الذي ولدها وللحضارة التي أبتدعتها.

أما المظهر الثاني، فهو المنتجات الحاصلة من استخدام هذه الأدوات، مثل المحاصيل الزراعية، والسلع التجارية، والمصنوعات والمنشأت، والألبسة على أنواعها، والعربات والسيارات، والأسلحة والأجهزة الحربية، والبيوت وما تحتويها من أثاث، والكتب والمجلات، والسينما والدراما، وإلى ما في ذلك من المنتجات المصنوعة بالآلات

(١) صومائيل هنتنغتن، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام الدولي، ترجمة: طلعت الشايب، مركز الدراسات الدولية، ط٢، بيروت، ١٩٩٩، ص٢٩.
(٢) أنظر: المصدر نفسه، ص٣٧.
(٣) نصر محمد عارف، الحضارة – الثقافة – المدنية، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط٢،عمان، ١٩٩٤، ص٢٧.
(٤) أنظر: قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، دار العلم للملايين، ط٤، بيروت، ١٩٨١، ص٨١-٨٦.

والأدوات. وهي تمثل ايضاً عنواناً للحضارة.

إلا أن هذين المظهرين يبدوان وقد ولدا من رحم المظهر الثالث، المظهر الذي يتجلى في قدرة الإنسان على تطويع الطبيعة ودفع عوائدها وأستثمار ثرواتها. هذه القدرة التقنية أو المهارة التكنيكية هي التي يبدو فيها الإنسان صانعاً في الطبيعة، مستخرجاً مركباً مكيفاً مخترعاً مستكشفاً. إنها ذخيرة من المعرفة الناشئة عن التجربة والاختيار، كانت قدرات ومعارف متفرقة، ثم أخذت تنتظم فيما بينها، وأخذ الإنسان يستكشف تباعاً المبادئ التي تنشأ عنها والروابط التي تجمعها، فغدت علمية بروحها ومنهجها ونتاجها.

وعبر **المظهر الثالث** للحضارة تتجلى حلقة الوصل بين الحضارة والثقافة؛ إذ لا يمكن أن نفهم الأنظمة الاجتماعية والمؤسساتية والسياسية وكل مظاهر الحضارة لمجتمع ما من دون الغوص في عمق البنية الثقافية للمجتمع ذاته. إن القوة التي تدفع الأفراد نحو تنفيذ أغراضهم وأهدافهم، مستغلين أدواتهم والآتهم، هي قوة كامنة في الوعي الثقافي للجماعة. لذلك تقسم المجتمعات بناءً على التقسيم في الثقافات، مما تتشكل _ وفقاً لهذا السياق _ معيارية التعامل مع الثقافات الأخرى. أما الحضارة فإنها تُعبر عن نمط الحياة المدنية بما يعكسه من قيم وسلوكيات ونظم ومؤسسات. وعليه فإن كل نظام اجتماعي ثقافي يتميز (بشخصية أساسية) تميزه عن نظام اجتماعي أخر، وهو ما يجعل من مفردتي «الأنا"و"الآخر" يطفوان على السطح. الأنا- كما يقول عالم الاجتماع (كاردنو)- «هي ترسب ثقافي»[٥]. وهذا ما يحيلنا للبحث في جدل الأنا والآخر وطبيعة العلاقة بينهما. لكن، وقبل إجتراح البحث في الأنا والآخر، كان لابد أن نجيب على سؤالنا الأول: أهو صدام حضارات أم صدام ثقافات؟ وهو ما يستلزم العودة إلى (هنتنغتن).

يقول (هنتنغتن): "في هذا العالم الجديد لن تكون الصدامات المهمة والملحة والخطيرة بين الطبقات الاجتماعية أو بين الغني والفقير أو بين أي جماعات أخرى محددة أقتصادياً، أو أيديولوجياً، الصدامات ستكون بين شعوب تنتمي إلى كيانات ثقافية مختلفة»[٦].

إذن تنطوي هذه العبارة على إجابة صريحة. لكن لماذا الإنتماء الثقافي يشكل مصدراً للصدام؟

يشير (هنتنغتن) هنا، إلى أن الاعتبارات الثقافية تُشكل ما يمكن التعبير عنه بالمرآة التي تعكس لحضارة ما صورة الحضارة الأخرى[٧]. أو بتعبير أخر، إن الاعتبارات الثقافية هي التي تجعل من الآخر آخراً، لا يناظر، أو يتوافق مع، الأنا، مما يجعل منه عدواً كامناً. ذلك أن الثقافات تعبر عن المحتوى الداخلي للجماعة، ومن ثم تُعرف الجماعة بأنها في مقابل الآخر الذي هو ليس إياها، كما وتعطي للفرد هويته التي هي جزء من هوية جماعته، لذا تغدو الثقافة الحاضن الحضاري للهوية والإنتماء والوعي بالذات.

(٥) بودون و بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٨٦، ص٢٢٨.

(٦) صومائيل هنتنغتن، صدام الحضارات، مصدر سابق، ص٤٦.

(٧) أنظر: صومائيل هنتنغتن، صدام الحضارات، المصدر السابق، ص٥٧.

المطلب الثاني: مفهوم الأنا والآخر

لابد من الإشارة هنا إلى أن الدلالة المفاهيمية للأنا والآخر هي بنت الأدبيات الغربية. وهذا لا يعني خلو المعاجم العربية من دلالة الأنا أو دلالة الآخر، وإنما إطار البحث هنا هو البحث عن الدلالة التي قدمها الفكر الغربي، على الرغم من أن مفهوما الأنا والآخر في الفلسفة العربية لا يختلفان كثيراً عن الدلالة التي تقدمها الفلسفات الغربية.

أولاً- الأنا

يقدم لالاند في موسوعته الفلسفية دلالتين للأنا: دلالة سطحية وأخرى باطنية؛ فالأنا السطحية(Le je الفرنسية، الانكليزية) هي تعبير عن الوعي السطحي، في حين أن الأنا الباطنية(Le moi الفرنسية، Self الانكليزية) هي الذات، بمعنى النفس العميقة؛ وعليه فالأنا تمثل الفاعل العارف، أما الذات فتمثل مجمل التحديدات الفردية التي تعيها[٨]. وهذا ما يسمح بالقول بوجود (أنا) غير الأنا المادية. ويبدو إن هذا ما ذهب إليه (أفلاطون) و (ديكارت)؛ إذ أعتقدا أنه بمقدور المرء أن يوجد دون جسد، كما وعبرا عن فكرة ثنائية الأنا حينما نظرا لثنائية النفس والجسد[٩]. وتظهر هذه الفكرة متجليةً، وبشكل أكثر وضوحاً، في الرؤى الدينية، لاسيما مع آباء الكنيسة الاوائل، حينما صوروا الإنسان على أنه كائن مركب من عنصرين: عنصر روحي وآخر مادي، جسد فانٍ وروح باقية[١٠]. إلا أن هذه الفكرة تضمحل مع الفلاسفة الماديين الذين يرتابون من كل وجود لا مادي. وفي الجانب الأخر المقابل لثنائية النفس والجسد، يرى الفيلسوف الهولندي سبينوزا(١٦٣٢-١٦٧٧م) أن النفس والجسد كلاهما واحد[١١].

إذن، فللأنا دلالتين: سطحية وأخرى باطنية، ويجعل بعض الفلاسفة منهما عنصرين متمايزين، لينكر أحدهما ويبقي على الآخر، في حين لا يجعل البعض الآخر فصلاً بينهما.

وتحيلنا ثنائية الدلالة إلى البحث في حلقة الوصل بين العنصرين. فالأنا، بوصفها ذاتاً، ترد إليها جميع أفعال الشعور (وجدانية كانت أم عقلية أم إرادية)، وهي دائماً واحدة مطابقة لنفسها[١٢]. ويعطي هذا الوصف للأنا أنغلاقاً على الذات مما يجعل من الآخر موضوعاً لتقييم الأنا، كما ويزيد من غربة الآخر، قياساً بالأنا. فهي تنزع إلى ربط كل شيء بالذات، وعليه فللأنا(الذات) صفتان: الأولى، ظالم بذاته، من حيث إنهُ يصنع ذاته ضد الكل؛ والثانية، متنافر مع الآخرين، من حيث إنهُ يرغب في إستبعادهم، لأن كل أنا هو العدو ويريد أن يكون المستبد بكل الآخرين[١٣]. إلا أن الأنا، بهذا المعنى، لا تبدو إلا معناً موسعاً مفرطاً، أحل محل المعنى الواقعي، فلا توجد أنا مجردة، لأنه يدل بطبيعته على ما لا يمكن إدراكه وحتى تصوره. فضلاً عن ذلك، فإن الأنا التي تستشعر ذاتها

(٨) أنظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط٢، بيروت، ٢٠٠١، ج٢، ص٧١١

(٩) أنظر: تد هوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، طرابلس، بلا تأريخ، ج١، ص١٠٦.

(١٠) أنظر: غانم محمد صالح، الفكر السياسي الغربي القديم والوسيط، منشورات وزارة التعليم العالي والبحث العلمي جامعة بغداد، بغداد، بلا تأريخ، ص١٩٩.

(١١) أنظر: باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩، ص

(١٢) أنظر: مراد وهبه، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧، ص٩٥.

(١٣) أنظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج٢، المصدر السابق، ص٨٢٤.

تستمد معارفها وإدراكاتها من الأحاسيس، بمعنى أن الذات لا تعرف أناها بمعزلٍ عن الأنا السطحية، وإن الأنا السطحية تستدعي حضور العالم الخارجي، مما يستدعي البحث في الآخر.

ثانياً- الآخر

الآخر (Autre في الفرنسية، Other في الانكليزية) هم الأغيار الذين ليسوا أنا، بمعنى أنه أنا غيرية، والغيرية هي كون أن الشيئين مختلفين كل واحد منهما عن الآخر، وقد يتصور وجود أحدهما مع عدم وجود الآخر، وعليه فإن الآخر هو أنا ثانية(١٤). إلا أن هذا الفرض يجعل من الآخر موضوعاً مختزلاً في الوعي مما يعني عدم إقرار آخريته المطلقة. بعبارة أخرى، إذا كان الآخر هو ما يتجلى في الوعي، بوصفه ليس أنا؛ فإن هذا الوصف لا يقر بوجود آخر لا يدركه الوعي، إلا أن الآخر موجود، أن أدركهُ الوعي أم لم يدركه.

إن هذه الإشكالية الأبستمولوجية (المعرفية) تطرح جدلاً على المستوى الأخلاقي : من هو الآخر؟ وهل الآخر، بالضرورة، متمايز عن الأنا؟ أم أن هناك آخر قريب وآخر بعيد ؟

وينعكس الجدل، في المستوى الأخلاقي، على المستوى السياسي، ليسفر عن تراتبيات قيمية تحط ــ على نحو ما، من الآخر، أو تجعل من الآخر مقبولاً على الرغم من تمايزه، أو إن للأخلاقية القيمية أسبقية على الوجود الآخروي.

وهذا ما سيتم تناوله على مستويين: الأول، على مستوى جدل الأنا والآخر، والثاني، على مستوى أوسع من مستوى الجدل؛ إذ يتناول طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر وكيف نظرَ كل من التصور الديني والتصور الفلسفي لتلك العلاقة.

المطلب الثالث ــ جدل العلاقة بين الأنا والآخر

إن ما يمكن أستخلاصه من دلالتي الأنا والآخر هو تلازمهما: فأستخدام أحدهما يستدعي حضور الآخر؛ إذ تتشكل صورة الآخر عبر مرورها بالأنا المكونة لهذه الصورة، بكل ما تنطوي عليه الأنا من موجهات عقائدية وأيديولوجية وتأريخية وسياسية. غير أن الآخر، أو بالاحرى صورة الآخر، يسهم الآخر نفسه في رسم ملامحها في ذهن الأنا. وإن حضور الآخر عند الأنا ليس حضوراً عرضياً وإنما هو حضور دائم، كما أن الآخر ليس شيئاً ثابتاً بإستمرار بل تتغير خصائصه بتغير الظروف والمواقع. أضف إلى ذلك، فإن الآخر كما هو فرد فإنه جماعة أيضاً، وكما أنه معروفاً للأنا وقريباً منها فإنه يكون أحياناً غامضاً وبعيداً وفي أزمنة مختلفة.

وعلى وفق هذا السياق، الآخر يتمثل الأنا في عدة أبعاد: فهو تارة يعني الآخر اللصيق والحميم(أنت)، وتارة يعني الآخر الجمعي القريب (نحن) ــ المجتمع الذي يعيش فيه، أو يعني الآخر البعيد(هم) الذي قد يكون هذا الآخر هو العدو أو الصديق. فطالما كان الإنسان كائناً يسكن مع الجماعة _عضو في جماعة معينه؛ فإنه، ومن خلال الآخر،

(١٤) أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ج٢، ص١٣٠.
أنظر: تد هوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ج١، المصدر السابق، ص٣٦.

يكتشف أناه ويكتشف الآخر في آن واحد[١٥].

ومع توسعة أبعاد الأنا يتكون وعي الإنسان الاجتماعي نتيجة شبكة العلاقات الاجتماعية التي بدونها لا تستطيع الإنسانية أن تستمر، لا أخلاقياً ولا مادياً. وحينئذ تظهر صيغة معينة من الأنا متجليةً في (نحن) أو (الأنا الجمعية)[١٦]. وإن هذه الصورة من الذات الجماعية (نحن) لا تشكل مكون واحد، بل عدة مكونات أو صور فرعية. فتواجد مجموعة من النّاس سوية يلغي تعدد الأنوات الفردية ويختزلها ضمن نطاق واحد هو الـ(نحن) أو (الأنا الجمعية)، إلا أنه لا ينبغي إدراكها كمساحات متراصة أو منعزلة، بل هي في حالة تمفصل تلعب في تركيبها متغيرات عدة: مكانية، زمانية، تأريخية، ثقافية، نفسية، وأجتماعية.

غير إن الإنتماء القوي والشامل لـ (نحن)، يفترض بشكل ما تحديد نوع العلاقة مع غير الـ (نحن)، أي (هم). وهذا بدوره يستدعي وجود آخر ليس بقريب، آخر بعيد، قد يفرض نفسه كآخر مقبول(صديق) أو آخر مرفوض(عدو)[١٧]. ومن هنا يبدأ التساؤل حول طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر: فهل هي تضاد دائم، أم صداقة، أم بين هذه وتلك؟

مما تقدم نخلص إلى أن - صدام الحضارات عند هنتنغتن- يراد به، ضمناً، صدام ثقافات، وإن الاعتبارات الثقافية هي التي تطرح جدلية الأنا والآخر. وللأنا دلالتين: باطنية (الذات)، وسطحية (الأنا)، إلا أن الأنا (الذات) لا تعرف أناها بمعزلٍ عن الأنا السطحية، وإن الأنا السطحية تستدعي حضور العالم الخارجي، مما يستلزم البحث في الآخر. لكن الآخر، من حيث هو كل ما ليس أنا، يثير جدل حول طبيعة الآخر، ليعطينا ذلك الجدل أنموذجين للآخر: آخر قريب (نحن)، وآخر بعيد(هم). وهذا ما يستدعي البحث في طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر.

(١٥) أنظر: خضر عباس، الأنا والآخر بين الفلسفة والسيكولوجيا: بحث نشر على الموقع:
drabbass.wordpress.com/**2013**

(١٦) أنظر: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع (مشكلات الحضارة)، دار الفكر، سوريا، ٢٠٠٠، ص٩٤.

(١٧) أنظر: خضر عباس، الأنا والآخر بين الفلسفة والسيكولوجيا، مصدر سابق.

المبحث الثاني
طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر

إن جدل الأنا والآخر، وكون الآخر قابل لأن يكون ضمن النحن، أو أنه غير قابل لأن ينطوي ضمن (نحن)، ومن ثم فهو يقع في إطار (هم)، هذه القابلية حيناً، وعدمها، حيناً آخر، تُحيلنا إلى التساؤل عن الرؤى والتصورات الفكرية والفلسفية التي رسمت ملامح الآخر، ومن ثم جعلت منه مقرباً أو مبعداً. وبناءً على قرب الآخر أو بعده من الأنا رسمت الخطوط العريضة لطبيعة العلاقة بين الأنا والآخر.

ويمكن تناول تلك الرؤى ضمن مستويين: المستوى الأول، يتناول العلاقة بين الأنا والآخر عبر المنظور الديني: فالدين منظومة فكرية كاملة تضم في ثناياها جملة أطاريح أخلاقية يمكن من خلالها إستنباط موقف دين ما من الآخر، أي بمعنى ماذا يمثل الآخر بالنسبة لدين معين؟

أما على المستوى الثاني، فيتناول العلاقة وفقاً للتصور الفلسفي: إذ تشكل التصورات الفلسفية الحاضن النظري لتأملات وتجارب الإنسان وما ينتجه العقل البشري، أو ما يقر به العقل البشري تجاه الآخر.

المطلب الأول: الأنا والآخر في المنظور الديني

أولاً – في الديانة اليهودية

في عالم مليء بالاوثان والآلهة الطبيعية يَمِمَ العبرانيون وجوههم شطر إله واحد مطلق الوجود فوق جميع الكائنات خالقاً للعالم موجهاً لدفة التأريخ فيه، مما حدا بهم لأن يتصرفوا كما وأنهم شعب الله المختار، والمميز كأمة من شأن تأريخها أن ينطوي على نتائج روحية ذات شأن بالنسبة للعالم كله[١٨].

إن هذه الرؤية اليهودية التي شكلت قطب رحى التصورات اليهودية، جعلت من المنظومة القيمية اليهودية منغلقةً على ذاتها "حتى أضحت كل أرض غير أرضهم دنسةً لا قداسة فيها، وكل إقامة في أرض أجنبية عاراً يندى له الجبين، وكل جماعة لا تشاركهم العقيدة نفسها عدواً تمثل كراهيته معيار تقوى المؤمنين"[١٩].

وإنبثقت هذه الرؤية من إعتقاد العبرانيين، بعد أن فوضوا حقهم لله، بأنهم وحدهم هم أبناء الله، وأن الشعوب الأخرى أعداء الله، وأن مملكتهم مملكة الله[٢٠]. وفي الحقيقة إن هذا الشعور بالتميز، والذي مصدره الاعتقاد بصدق معتقد "الأنا" وبطلان معتقد "الآخر"، هو ما يقود للأنغلاق على الذات ورفض الآخر وبالكيفية التي تبرر إستئصاله. ولهذا فإن الرؤية اليهودية نحو الآخر تشكلت وفق فكرة شعب الله المختار والتي بدورها كرست لديهم نزعة إقصاء الآخر.

(١٨) ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، ترجمة: فاضل جتكر، العبيكان وكلمة، ط١، ابوظبي، ٢٠١٠، ص١٣٢.
(١٩) بشار سعدون الساعدي، الفكر السياسي عند الفيلسوف سبينوزا، الوان للطباعة والنشر، بغداد،٢٠١٥، ص٦٩.
(٢٠) أنظر: سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، دار جداول، بيروت، ٢٠١١، ص٤٢٥.

ثانياً- في الديانة المسيحية

بدت الرؤية المسيحة للعلاقة بين الأنا والآخر وهي مشتقةً من جوهر العقيدة المسيحية نفسها والمتجسدة في فكرة الشمولية(الكاثوليكية). فقد جعلت الرؤية المسيحية من يسوع المسيح قطب رحى العالم. وبإستعارة قول القديس بولس[٢١]* :"فهم كلهُم خَطِئوا وحُرموا مَجدَ الله. ولكن الله بررهم مجاناً بنعمتهِ بالمسيحِ يسوع الذي آفتداهُم والذي جَعلهُ الله كفارة في دمهِ لكلِ من يُؤمنُ به"[٢٢]. وإذا كانت الخطيئة قد سادت البشر بمعصية إنسان واحد، فمن الأولى أن تفيض عليهم نعمة الله وعطيته بنعمة إنسان واحد هو يسوع المسيح. يقول القديس بولس: «فكما أن خطيئةَ إنسانٍ واحدٍ قادت البشر جميعاً إلى الهلاك، فكذلك برُ إنسانٍ واحدٍ يُبرُرُ البشرَ جميعاً فينالون الحياةَ. وكما أنهُ بمعصيةِ إنسانٍ واحدٍ صارَ البشرُ خاطئين، فكذلك بطاعةِ إنسانٍ واحدٍ يصيرُ البشرُ أبرارا»[٢٣]. وهكذا يبدو جوهر العقيدة، وكما هو عند القديس بولس، متمثلاً في الإيمان " بأن يسوع لم يكن إنساناً عادياً، بل كان هو المسيح الذي تجسد، بوصفه يسوع الإنسان؛ ليخلص البشرية ويوصل التأريخ إلى غايته المجيدة. في رؤية بولس، تتولى حكمة الرب حكم التأريخ كله بطريقة مخيفة، ولكنها ما لبثت أن تجلت في المسيح، الذي صالح العالم مع السماء. ما من شيء إلا وهو موجود في المسيح الذي هو مبدأ الحكمة الإلهية بالذات. لم يكن المسيح سوى الأنموذج الأصلي للخلق كله، للخلق الذي حذا حذوه، واندمج فيه، واهتدى إلى معناه المظفر في تجسده وقيامته"[٢٤].

وجدت المسيحية في التراث الكلاسيكي للفلسفة اليونانية ما يدعم رؤيتها اللاهوتية ويُرسخ جوهر عقيدتها، حتى ظهرت العقيدة آنذاك وهي تبدو كمركب معقد يمتزج الدين فيه بالفلسفة: فصورت الإنسان على أنه الوريث الشرعي للخطيئة وأنه وجد لأجل مملكة السماء؛ أما الآخر فلا وجود له طالما كانت الأرض مستوية والأفق متناهٍ والمسيح أبن الرب المبعوث لكل الناس والمصلوب على مرأى كل الناس ولأجل كل الناس[٢٥].

عليه، فإن النظرة الإقصائية اليهودية قد أُزيحت وحلت محلها فكرة الدين الشامل (الكاثوليكية): فبدلاً من إقصاء الآخر، عند اليهودية، حلت فكرة أحتوائه عند المسيحية. والنتيجة أنه ليس هنالك ثمة فرق، فكلا الأطروحتين (اليهودية و المسيحية) نظرتا نحو «الآخر»، ومن حيث هو لا يتفق مع «الأنا"، إما لا وجود له، وإما موجود لكنه تحت الإقصاء.

إن هذا المزج بين الرؤى الدينية والرؤى الفلسفية، لاسيما في تصور الديانة المسيحية بما يتعلق بموضوع علاقة الأنا بالآخر، يجر قلم الباحث نحو المنظور الفلسفي

(٢١)* بولس : وهو بولس الطرسوسي ويعرف أيضاً ببولس الرسول، ثاني أهم شخصية في تأريخ المسيحية بعد المسيح نفسه. ولد في مدينة طرسوس في كيليكية (تركيا اليوم)، في الربع الأول من القرن الأول لميلاد المسيح، كان أسمه عند الولادة (شاول)، وترعرع في كنف أسرة يهودية. كما أنه كان مواطناً رومانياً، وكان مهتماً بدراسة الشريعة اليهودية حيث انتقل إلى أورشليم ليتتلمذ هناك. وحين ذهابه إلى دمشق، لأجل أن يعتقل الرجال والنساء الذين يجدهم على مذهب الرب(يسوع)، حصلت رؤيا لشاول غيرت له حياته؛ إذ قال أنه قد رأى(الرب يسوع) وبعد أن حصل حوار بينه وبين المسيح اقتنع شاول على اثره بأن يسوع الناصري هو المسيح. - أنظر: الكتاب المقدس، أعمال الرسل، (٢٢: ٣-١٦، ٢٦: ١٢- ١٨).

(٢٢) الكتاب المقدس، رسالة القديس بولس الرسول إلى كنيسة رومية، (٣: ٢٣-٢٥).

(٢٣) المصدر نفسه، (٥: ١٨-١٩).

(٢٤) ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، مصدر سابق، ص١٣٩.

(٢٥) أنظر: بشار سعدون الساعدي، الفكر السياسي عند الفيلسوف سبينوزا، مصدر سابق، ص٧٦.

لذات الموضوع. وهذا ما يتطلب فرض أن الرؤى الدينية والرؤى الفلسفية، أو بعبارة أدق، أن التأويل الديني والتصور الفلسفي، طالما أنهما ينبعان من سراج واحد هو العقل البشري، فإن كليهما يعبران عما يجول في النفس البشرية من تقديس أناها، وعليه فإن الآخر مختلف عنها، أو إذا أردنا التشخيص، فإن الآخر يمثل بالنسبة للأنا القيمة السلبية دوماً، طالما أنه كان مخالفاً للأنا.

وهذا الفرض يطرح تساؤلاً: هل يمكن للأنا، في المنظور الفلسفي، أن تتفق مع الآخر، وعلى الرغم من سلبيته؟ وإذا أمكن الأتفاق بين الأنا والآخر فما هو مداه؟

المطلب الثاني: الأنا والآخر في المنظور الفلسفي

نبدأ هنا من السؤال: ما طبيعة الآخر في المنظور الفلسفي؟ كيف نظر الفلاسفة إلى الآخر؟

تحيلنا الدراسات الفلسفية، والتي أسست للبعد الفلسفي للآخر، إلى الفلسفة اليونانية. وفي هذا السياق يمكن إستحضار الآخر في منظور سقراط وافلاطون بوصفه – أي الآخر- المغاير السلبي الذي هو فاقد للفضيلة أي المعرفة، ذلك أن المعرفة عند كل من سقراط وافلاطون هي دلالة الفضيلة، والفضيلة هي دلالة الحرية، والحرية هي دلالة الأنا. وهكذا فإن الآخر في منظور سقراط وافلاطون هو المغاير والمناقض لذات الفيلسوف الذي ينشد الفضيلة بعيداً عن المصلحة، أما الآخر(السفسطائي) فهو المحب للمظاهر ومعرفته مرتبطة بالمصلحة[٢٦].

ويتطور مفهوم الآخر عند أرسطو ليصوغهُ بدلالة الأنا (الذاتية)، فقد عَدَ أرسطو مثلما فعل افلاطون من قبل ان الإنسان مكون من نفس وجسد، وعَدّ النفس هي الفعل، أما الجسد فهو القوة التي منها تتحدد الصورة، وقسم النفس إلى ثلاث: نباتية، حيوانية، إنسانية. والأخيرة هي التي يتميز بها الإنسان والتي تسمح له أن يدرك الأشياء من حوله[٢٧]. وعلى ذلك يتحدد الغير بما تدركه النفس الإنسانية(العاقلة أو الناطقة) على أنه الشيء المخالف. فالآخر إذن، هو كل من كان مخالفاً للأنا.

هذا المنظور للآخر من خلال الأنا نجده قد تبلور في الفلسفة الحديثة ليظهر متجلياً في فلسفة (رينيه ديكارت)(١٥٩٦-١٦٥٠م): فوجود الآخر، في منظور ديكارت، هو وجود أستدلالي يتم من خلال الحكم العقلي؛ فكل ما هو خارج الذات الواعية لذاتها تحت طائلة الشك، والأنا بوصفها ذاتاً مفكرة لها القدرة التأملية على الفهم والسيطرة على كل ما يوجد خارج عنها، ووجود الغير متوقفاً على حكم العقل. وبناءً على ذلك يتحول الآخر إلى نتاج عقلي مشكوك في وجوده، وفاقداً لضرورة حضوره أمام الأنا[٢٨].

إلا أن وجود الآخر يصبح ضرورياً عند (هيجل)(١٧٧٠-١٨٣١م): فطالما أن الإنسان لا يعيش الفردية؛ فهو يعيش في علاقة مع الآخر. هذه العلاقة تُترجم، في فكر

(٢٦) انظر: جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال العروسي، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٥٤، ج١، ص٥٠.

أنظر كذلك: عمر عبد الحي، الفكر السياسي في العصور القديمة:الاغريقي- الهلنستي- الروماني، مجد المؤسسة العامة للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، بيروت، ٢٠٠٦، ص٨٩.

(٢٧) أنظر: عمر عبد الحي، الفكر السياسي في العصور القديمة، مصدر سابق، ص٢١٨-٢١٩.

(٢٨) أنظر: رينيه ديكارت، مقال في المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضيري، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ط٢، القاهرة، ١٩٦٨، ص ص٥٦-٥٧.

(هيجل) على مرحلتين: مرحلة غريزية حسية تجريبية ذائبة في الوجود المباشر، يلي ذلك مرحلة تحرر التصور من الوجود المباشر[٢٩]. ويتحكم في كلا المرحلتين عامل الرغبة: ففي المرحلة الأولى تتجه الرغبة في إشباع غرائز الإنسان والحفاظ على ذاته، في حين تتجه الرغبة، في المرحلة الثانية، إلى تحقيق الإعتراف بالذات من قبل الآخر، مما يولد صراعاً مع الآخر، على إعتبار أن تحقيق الوعي بالذات يتطلب نفي رغبة الآخر، ذلك لأن الرغبة الإنسانية لا يتحقق أشباعها إلا بنفي رغبة كل ما ليس أنا[٣٠].

غير أن الآخر عند (مارتن هيدغر)(١٨٨٩-١٩٧٨م) مرتبط بالسقوط، وليس للأنا سوى التسليم به. ولهذا السقوط، عند (هيدغر)، نمطين[٣١]: **نمط إيجابي، وآخر سلبي.**

فمن حيث كونه سقوط إيجابي، فإن تواجد الآخر في هذا العالم يؤدي إلى تحقيق كينونة الأنا ومعرفتها التي لا تتم بمعزل عن وجود الآخر. فالآخر هنا يدخل في صميم وجود الأنا، والأنا لا تكون إلا من خلال توقفها على الآخر وأستقلالها عنه في آن واحد.

لكن وجود الآخر بهذا الشكل مع الأنا يولد نمطاً سلبياً؛ إذ وجوده قد يقلل من فرص الأنا في ممارسة حياتها، ومن ثم قد يحصر دائرة تميز الأنا ويحد من حريتها. وعليه فإن وجود الآخر، وإن كان وجوداً حتمياً، يمثل تهديداً لوجود الأنا ومزاحماً لها.

هذا الوجود للآخر في الأنا يظهر بشكل جلي في فلسفة (جان بول سارتر) (١٩٠٥-١٩٨٠م): فمعرفة الذات مشروطة بوجود الآخر، فالأنا لا تعرف بكونها أنا إلا بوجود الآخر. إلا أن الآخر، في منظور (سارتر)، لا يعني سوى موضوع بارد لا قيمة له، فاقد للحرية والوعي والإرادة: فكل (أنا) تحول الآخر وتُشيئه كموضوع متمايز عن الأنا[٣٢]. وإن تشييء الآخر موضوعاً يعني نفي الاخر، مما يولد نفياً متبادلًا: فكل (أنا) تنفي (الآخر)، وكل (آخر) ينفي (الأنا). وهكذا تترجم العلاقة بين الأنا والآخر بوصفها علاقة سلب يشوبها التوتر[٣٣].

إن تشييء الآخر موضوعاً، بتجريده عن الوعي، لا يتفق مع تصور (ميرلو بونتي) (١٩٠٨-١٩٦١م) لأن الآخر، في تصور ميرلوبونتي، لا يمكن معرفته إلا إذا كان ذاتاً إنسانية يحس ويفكر ويعي. لذلك فإن معرفة الآخر،عند (ميرلوبونتي)، تأتي نتيجة التواصل والتفاعل والمشاركة والانفتاح على الغير، لأن العالم ليس ما هو مكنون في الفكر، وإنما هو مجال تتجلى فيه افكار الإنسان[٣٤].

وتتسع هذه الرؤية للآخر مع (جيل دولوز)(١٩٢٦-١٩٩٥م)، فالعلاقة مع الآخر، عند (دولوز)، علاقة بنية تكاملية: فما لا تدركه الأنا يدركه الآخر. وهكذا يصبح الآخر

(٢٩) أنظر: كامل محمد عويضة، الأعلام من الفلاسفة:هيجل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣- ص ص١٥-١٦.
(٣٠) أنظر: المصدر نفسه، ص ص٢٩-٣٠.
(٣١) أنظر: سلاف بو حلايس، صورة الأنا والاخر في شعر فكتور هيجو، جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي، الجزائر، بحث نشر على الموقع:
http://manifest.univ-ouargla.dz/index.php/seminaires/archive/faculté-des-lettres-et-des-langues/38
(٣٢) أنظر: جان بول سارتر، الكينونة والعدم، ترجمة: نقولا متيني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩، ص ص٣١١-٣١٣.
(٣٣) أنظر: المصدر نفسه، ص ص٣١٩-٣٢٠.
(٣٤) أنظر: عبد النور شرقي، ميرلو بونتي – بالمشاركة والشفافية تتفاعل الذوات، الحوار المتمدن، العدد ٣٦٩٧، ٢٠١٢/٤/١٣. نشر على الموقع:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=303224

العنصر المكمل لإدراكات الأنا، ومن ثم تصبح العلاقة مع الآخر ذات طبيعة تفاعلية تتكامل عبرها الإدراكات، وغياب الآخر لا يعني سوى غياب الحقيقة التي تقاس بتناقضها مع الخطأ (الأختلاف هو التأكيد)[٣٥]: فحضور الغير هو الذي يسمح للأنا إدراك الأشياء المحيطة به، بحيث يستحيل إدراك الأنا للأشياء كلية دون مشاركة الغير له في ذلك الإدراك. وبإستعارة قول (دولوز): "الأختلاف هو الأساس إلا أنه فقط الأساس من أجل ظهور المتطابق"[٣٦].

إذن، تنشطر الرؤية الفلسفية، في موضوع علاقة الأنا بالآخر، إلى نمطين من العلاقة: إما علاقة سلبية، أو علاقة إيجابية. ويرجعنا هذا التصنيف إلى مفهوم الأنا(السالف الذكر)، وكيف أن للأنا دلالتين: باطنية(الذات) وسطحية(الأنا). ويبدو أن المنظور السلبي لطبيعة العلاقة بين الأنا والآخر هو تعبير عن الرؤية الفلسفية التي تفصل مابين الأنا الباطنية(الذات) والأنا السطحية(الأنا). أو بعبارة أخرى، هو تعبير عن الرؤية الفلسفية التي تؤكد على أنغلاق الذات على ذاتها. وتأسيساً على ذلك، تصنف النظرة السلبية للآخر على أنه عدو للأنا، وبالتصور الجمعي : ألاخر (هم) عدو للأنا (نحن). لكن متى يصبح الآخر عدواً؟ وهل كل آخر بالضرورة عدو؟

المطلب الثالث: نقد أطروحة صدام الحضارات

يصبح الآخر (هم) عدواً حينما تقوم الأنا(نحن) بتحديد الشر بنسبته إلى الآخر (هم)، والخير بنسبته للأنا(نحن). وعلى ذلك فإن العلاقة بين الأنا والآخر تُحدد، مبدئياً، وفقاً لأساس قيمي (قيمتي الخير والشر). ويبدو أن هذه الرؤية، أو التصور الصدامي وسلبية العلاقة بين الأنا والآخر، كان حاضراً في أطروحة (صومائيل هنتنغتن) (صدام الحضارات)؛ ذلك أن الصدام بين الحضارات_ في منظور هنتنغتن_ نابع، أصلاً، من أختلاف الثقافات، والثقافات بطبيعتها هي تراكمات إعتقادية وقيمية.

هذه المقاربة القيمية تُحيلنا إلى جدلية التوزيع القيمي، أي بمعنى السؤال عن معيار قيمتي الخير والشر: أهو معيار موضوعي أم معيار ذاتي[٣٧]*؟

القيم _ جمالية، أخلاقية، مادية_ هي تعبير عن المغزى من القيمة ذاتها: فهي كقيمة لابد لها أن تكون لغرض ما[٣٨]. بعبارة أخرى، إن الشيء يصبح ذا قيمة(سلبية، أم إيجابية) بقدر تعلق ذلك الشيء بمغزاه، أي بمعناه ومردوده بالنسبة لإنسان ما دون الآخر.

(٣٥) أنظر: جيل دولوز، الأختلاف والتكرار، ترجمة: وفاء شعبان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩، ص١٤١.

(٣٦) المصدر نفسه، ص١٣١.

(٣٧) *- تعرف القيم بأنها قيم موضوعية إذا ما كان معيارها خارج عن طبيعة العقل البشري، بوصفها جزءاً من الكون، أي توجد مستقلة عن الإدراك الحسي، ومستقلة عن وجود ذات واعية. أما القيم الذاتية فهي التي تتعلق بالعمليات الذهنية للفرد، أو تنشأ في مقابل ما يوجد في البيئة الخارجية، وهي بهذا المعنى ترتبط بمبدأ النسبية، فالقول بذاتية القيم يذهب إلى الاختلاف في الاحكام التقويمية من شخص غلى آخر، ومن عصر إلى آخر، وهي أختلافات عملية لها دلالتها الكبرى، ذلك لأن كل قيمة تبدو صادرة عن الشعور بالرضى أو الإشباع، فنحن نصف أي شيء يرضي أو يشبع حاجة من حاجاتنا، أو يساعد على تحقيق مصلحة لنا، بأنه(خير) أو (قيم).
– أنظر: هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٦٩، ص٤٣٥، ٤٣٠، ٢٦٣، ٢٦١. :

(٣٨) أنظر: ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمةك إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٨، ص١٢٧-١٢٨.

فما كان خيراً لشخص ما، هو ليس بالضرورة خيراً للآخر، وكذلك بالنسبة للشر. وهذا لايعني عدم الاتفاق مطلقاً بين الناس على إيجابية أو سلبية قيمة ما، وإنما يعني نسبية القيم.

إن العالم اليوم يدرك نسبية القيم، ويدرك أن الاختلاف أمر تفرضه الطبيعة البشرية: فلا يمكن تصور إندماج، أو إنصهار تعددية القيم في بوتقة قيمة واحدة. وحتى الغرب هم مركب من تعددية ثقافية وقيمية لا يمكن تصوره ينتمي إلى منظومة قيمية من جنس واحد. فالتعددية هي أصل الإنتماء، أما الواحدية فهي أصل الإنصهار. ولا يمكن تصور العالم اليوم وهو يتجه نحو إنصهار الثقافات المتقاربة بعضها ببعض لتشكل ثقافة ما في مقابل الأخرى: فالتنوع والتعدد موجود حتى في الأنا الواحدة (نحن، هم).

هذا الجدل حول التعددية واللاتعددية، في الحضارة الواحدة، يطرح إشكالاً آخر، حول تصور (هنتنغتن)، مفاده: أن رؤية (هنتنغتن) هذه تُحيل إلى تصور شمولي أكثر منه ليبرالي. فالمجتمع الغربي الذي يتبنى الرؤية الليبرالية، من حيث إيمانه بالتعددية، يصبه (هنتنغتن)، اليوم، صباً هيجلياً(شمولياً)، ويعود بالعالم إلى العصر الوسيط الذي يلغي الآخر عبر إيمانها «بالافق المتناهي»[٣٩]*.

إن الـ(نحن)، أو الـ(هم)، هي بطبيعتها تنطوي على (نحنيات) ضمنية تشكل، بجملتها، كينونة الـ(نحن). هذه النحنيات هي تعبير عن إلتقاء أكثر من (أنا) واحدة، بجملة أخرى، إن هذه النحنيات هي حاصل إلتقاء الأنا بالآخر، وإن هذا الإلتقاء يعبر، من جهة أخرى، عن إمكانية التكامل في المختلفات. وعلى هذا الأساس، فإفتراض إلتقاء الأنوات في أنا واحدة(نحن) على المستوى الخاص، يعطي أمتداداً لقابلية الإلتقاء، أو التكامل، على المستوى العام، أي الـ(نحن) مع (هم). وبجملة مختصرة، إن فكرة أن تلتقي أو تتكامل المجتمعات الغربية لتشكل_ على الرغم من تنوعها وأختلافاتها الثقافية_ أنا واحدة في مقابل أنا أخرى هي المجتمعات الإسلامية_ على سبيل المثال_ إن هذه الفكرة تستدعي ولادة فرض آخر، ومن رحم الفكرة الأولى نفسها، ذلك أنه طالما كان مبدأ الإلتقاء بين الأنا والآخر قائماً على المستوى الخاص؛ فإن هذا لا ينفي حضوره على المستوى العام.

والنتيجة التي يمكن أستخلاصها هي: إن الأختلاف لا يقود بالضرورة إلى التعارض، وإنما التعارض هو الذي يقود إلى الخلاف.

(٣٩) * الأفق المتناهي: فكرة تولدت بان العصور الوسطى، وهي مركبة من المزج بين التصور الفلسفي لمركزية الأرض وكون الأرض مسطحة ومن التصور اللاهوتي(الكاثوليكي) الذي لا يعتقد بوجود آخر وراء الأفق، في الجانب الآخر من الأرض، لم تصل إليه رسالة السيد المسيح.

- أنظر: جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة: جورج طعمه، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٥، ج١، ص ص٧١-٧٦.

الخاتمة

تنطوي أطروحة (هنتنغتن) صدام الحضارات، في مضمونها على الصدام المتمخض عن الإختلاف في الثقافات. والثقافة هي التعبير الدقيق عن المحتوى الداخلي للحضارة، مما يعني تشكل الأنا الجمعية(نحن) في مقابل الآخر الجمعي(هم). وهذا ما أستدعى البحث في دلالتي الأنا والآخر. ليتبين للباحث أن للأنا دلالتين: باطنية، وأخرى سطحية.

وعبر التصور الفلسفي للعلاقة بين دلالتي الأنا يتشكل التصور للآخر. فإما أن تكون العلاقة بين الأنا الباطنية(الذات) والأنا السطحية(الأنا) منفصلة، أو أنها غير منفصلة. وعلى ذلك تتشكل الرؤية تجاه الآخر: فإذا كانت الذات منفصلة عن الأنا السطحية؛ فيبدو الآخر كنتيجة مترتبة على وعي الأنا له. بعبارة أخرى، إن الآخر يتشكل كما تفترضه الأنا، وهذا ما يفرض أنموذج العلاقة السلبية مع الآخر، ذلك لأنه يعبر عن إنكفاء الأنا على ذاتها. أما إذا كانت الذات غير منفصلة عن الأنا السطحية، فحينئذ يبدو الآخر حقيقة لا تتحدد وفقاً لوعي الأنا بها فحسب، وإنما تفرض وجودها ضرورة وجودية وأخلاقية تدركها الأنا.

وعلى ذلك، فالصدام ينتج عن إنكفاء الأنا على ذاتها. إلا أن هذا التصور ينطوي ضمنا على تناقضين: الأول أنه يستبعد القول بالتعددية، في حين أن الـ(نحن) هي متشكلة أصلاً من تعدد الأنوات. أما الثاني، فيرتبط باصل الفكرة نفسها(الإنكفاء على الذات)؛ إذ إن الإنكفاء على الذات يستلزم الإستغناء عن الآخر، وهذا غير ممكن التحقق في الزمن الراهن، ذلك أن الآخر يفرض وجوده، بطريقة أو بأخرى، على حقيقة تشكل الأنا. فالآخر اليوم هو الموجود المنطقي لديمومة الحركة الديناميكية للعالم المعاصر الذي ترتبط أطرافهُ بشبكة من العلاقات الأقتصادية والتكنولوجية، مما جعل من الآخر حاضراً في تركيبة الأنا، وعلى الرغم من إختلافه.

ونخلص إلى نتيجة مفادها: إن الصدام لا ينتج عن مجرد الإختلاف، وإنما هو نتيجة للتعارض والذي هو نتيجة لعدة عوامل، منها: الديماغوجية(الاعتقاد المطلق بصدق معتقد الأنا)، الإنكفاء على الذات الذي مصدره الفكر الأيديولوجي، الشعور بالإنهزامية أمام حركة التأريخ والذي يولد رفضاً للآخر بوصفه العنصر الرئيس في إنهزام الأنا.