مجلة أبعاد مجلد 08 (عدد 1خ) – 31 جويلية 2021
ISSN : 2353 – 0030
EISSN: 2602-697X

الأنا والآخر وفلسفة التواصل

The ego and the other and the philosophy of communication

أد.درقام نادية*
philo.rumi2015@gmail.com
[1] كلية الاجتماعية، جامعة محمد بن أحمد وهران2 – الجزائر.
مخبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر – جامعة وهران2

****

تاريخ الإرسال: 2019/11/24 | تاريخ القبول: 2020/03/10 | تاريخ النشر: 2021/07/31

ملخص:
إن علاقة الأنا والآخر حكمتها فلسفة للتواصل أفرزت الكثير من النظريات، انقسمت إلى اتجاهين، أحدهما ينتصر للتواصل والآخر يصر على الانفصال، فلتحرير المسألة يلزمنا الوقوف على العديد من النظريات التي وقفت على الإشكال حلا أو ساهمت في التعقيد الفكري الذي انعكس في سلوكيات الإنسان، حيث عملت على تعزيز الأنا والتمركز حولها مع إهمال الآخر ومتطلباته وهذا تكريس للفردانية التي أصبحت تعاني من أمراض متعددة ومتداخلة مثل القلق، فقدان الأمن، والحاجة السلم والتسالم،...هذه الحالة المرضية المستشرية تقف حائلا أمام البناء الحضاري كمستوى متطور تستهدفه الإنسانية لتحقيق سعادتها. لنحقق هذا المطلب الجوهري في حياة الإنسان علينا في عصرنا الراهن أن نعمل على إسقاط النظريات الفلسفية التي عملت على الانتصار للفردانية في جميع النشاطات وذلك لتغيير الأفكار المهيمنة على العقل الجمعي والتي أنتجت سلوكيات غير حضارية أدت إلى الصدام والصراع مع الآخر من منطلق أنه عدو وهو عكس ما تطالب به الفطرة والتي تؤكد على ضرورة الآخر.
الكلمات المفتاحية: الأنا؛ الآخر؛ التواصل؛ الانفصال، الحضارة.

Abstract:
The relationship of the ego and the other is governed by a philosophy of communication that has produced many theories, divided into two directions, one triumphs for communication and the other insists on separation .For liberation of the matter we need to stand on the many theories that have formed a solution or contributed to the intellectual complexity

* المؤلف المرسل: philo.rumi2015@gmail.com

reflected in human behaviors. This is a consecration of individualism that has become plagued by multiple and intertwined diseases such as anxiety, insecurity, the need for peace and peace, ... This rampant pathological situation stands in the way of civilized construction as a level developed by humanity Qiq happiness. In order to achieve this fundamental requirement in human life, we must work to overthrow the philosophical theories that have worked for the victory of individuality in all activities in order to change the dominant ideas on the collective mind that produced uncivilized behaviors that led to clash and conflict with the other in the sense that it is the opposite. What is demanded by instinct and which emphasizes the need for the other.

Keywords: Ego; other; communication; separation; civilization.

مقدمة:

إن ظهور أي أزمة في حياة الإنسان تدفع للبحث عن حل لها، وحتى يكون الحل ناجعا يستلزم القدرة المعرفية لفك شفرات الأزمة لاستئصالها من الجذور، بالإضافة أن طبيعة الحل تحدده الأزمة ذاتها، من هذا المنطلق نرى أن أزمات الإنسان المعاصرة المتعددة والمتشابكة في نفس الوقت تمظهرت خاصة في صعوبة التواصل الحضاري أو حالت دون تحققه مما يبين شدة التأزم الذي يستدعي همة فكرية عالية ترقى إلى مستوى حل هذه المعضلة التي تأرق الأفراد والمجتمعات، فمصير البشرية يتوقف على تفعيل التواصل الحضاري الذي يتطلب تكثيف جهود النخبة والباحثين الممثلين للثقافة المعاصرة، خاصة وأن هذا الموضوع له جذور تاريخية انعكست على التفكير المعاصر وتغلغلت في سلوكيات الإنسان المعاصر الذي يدعي الحضارة بسبب التطور العلمي والتكنولوجي الهائل الذي يعتبر أبرز سمات العصر الراهن، ونسي إنسان هذا العصر أن التحضر هو أسلوب حياة يتمظهر في نمط التفكير، ويطرجم مستوى التواصل بين الأفراد والمجتمعات والقدرة على تحقيق السلم والتسالم بينهم . من هذا المنطلق نتسائل ماهي طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر؟ ماهي أشهر النظريات التي دعت إلى التواصل؟ وعلي إي أساس دعت نظريات أخرى إلى الانفصال؟ كيف ساهت هذه النظريات في تحديد نمط الحياة للإنسان المعاصر؟

1. الأنا والآخر:

اقترن لفظ الأنا في التداول بلفظ الآخر، الآخر هو تعبير عام يغطي الحالات التي يعترف فيها بالاختلافات اللغوية والثقافية الأخرى والتي تشكل الأساس لهوية نحن[1]. لذلك فالآخر هو الغريب عنك ويتغاير معك في مقومات تحدد هويتك كاللغة والدين والعرق والجنس والجغرافيا وامتدت الغيرية لاختلاف الحالة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية وغيرها من مصادر التنوع في حياة البشر.

أصبح لفظ الآخر في مقابل الذات وفي موضع آخر كل ماهو خارج الأنا وهو يختلف عن الفرد بما يعزز فرديته، لما كان الموجود الواعي إنما هو عبارة عن عملية اتصال ذهني ومشاركة فعالة مع بيئته الخاصة، فإن المرء حين يدرك مثل هذا الموجود إنما يدرك تلك العملية التي يتعامل بمقتضاها " الآخر " مع العالم.[2] فهناك من اعتبر ان الحياة تتقوم بالحركة الفردية،" فالحياة كلها فردية، وليس للحياة الكلية وجود خارجي، حيثما تجلت الحياة تجلت في شخص، أو فرد أو شيء... والخالق كذلك فرد ولكنه أوحد لامثيل له"[3]، فللحفاظ على الهوية يجب تعزيز شعور الذات بنفسها وتمايزها عن الآخر، ولذة الحياة" مرتبطة باستقلال أنا وبإثباتها وأحاكمها، وتوسيعها وهذه الحقيقة تمهد إلى فهم حقيقة الحياة بعد الموت"[4].

لم ينحصر تداول لفظي الأنا والآخر في حدود النفس البشرية وما يغايرها، بل أصبح ينعت به كل تمايز فمن الفرد إلى غيره، والعشيرة وغيرها ليمتد إلى الدول فيما بينها لتتمايز فيما بينها، لقد جرى استعمال لفظ الآخر، في الثقافة الغربية، في كل ما سوى الذات: إنسيا كان أو غير إنسي، لأن مقتضاه هو مطلق تحقق الغيرية، فحيثما وجدت، صح اطلاق هذا اللفظ، فالعالم آخر والإله آخر، بل إنه متى أمكن تصور أن تكون الذات غيرا بالنسبة لذاتها، جاز نعتها، هي كذلك، بالآخر، وقد حصل ذلك مع التحليل النفسي، حيث أصبح اللاشعور فيه يعد بمنزلة الآخر، مع أنه جزء من الذات

[1] الطاهر لبيب، صورة الآخر العربي الناظر والمنظور إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، دون ط، سنة1999، ص 54

[2] إبراهيم زكريا، مشكلة الحب، دار مصر للطباعة، مصر، ط2، دون سنة،، ص 185

[3] عبد الوهاب عزام، محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، مطبوعات باكستان، 1945، ص 56.

[4] المرجع نفسه، ص 254.

نفسها.[1]كما أن مفهوم "الآخر" عنصر أساسي في فهم وتشكيل الهوية، حيث يقوم الناس بتشكيل أدوارهم وقيمهم ومنهج حياتهم قياسا ومقارنة بالآخرين كجزء من منهجية التفاعل البيني التي لا تحمل بالضرورة معان سلبية.

لكن استخدام لفظ الآخر لإثارة التمييز العنصري وإشعار الآخر بالدونية مما ينتج عنه الابتعاد عنه والتحذير من التواصل معه، وتفادي الاختلاط به، لذلك فمن ينعت غيره بالآخر ذو نزعة اعتلائية تثير العدائية في النفوس مما يخلق الصراع بين الأفراد والجماعات بل الدول.

وهكذا فقد تراوح تداول معاني الأنا والآخر بين السلبية والايجابية، مما سينعكس على طبيعة العلاقة بينما، فإذا كانت الأنا تعتبر الآخر كينونة قائمة بذاتها لها نفس حقوقها فهذا المنحى سيؤدي إلى التواصل والإصرار على طلبه وتعزيز الروح الجماعية، أما إذا كانت الأنا تعتبر الآخر عدو فهذا مدعاة إلى الصدام والصراع والتنافر وحروب كما يؤدي إلى تعزيز النزعة الفردية التي تتقوم على رفض الآخر.لذلك نجد هناك من نظر وانتصر للتواصل مع الآخر واعتبر الاختيار مصير يساعد على تحضر الإنسان وأن الحضارة وقودها التواصل. على النقيض تماما هناك من شجع الصراع بين الحضارات وصدامها فهو مدعاة لتطورها وتفوقها.

2. طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر:

لقد كتبت الكثير من الطروحات حول العلاقة بين الأنا والآخر.لأن الفصل في هذه المسألة سيحدد طبيعة التفاعل الذي يحكم المجتمع الإنساني، وقد اختلفت الطروحات والمواقف من علاقة الأنا بالآخر لحد التعارض بين من يعتبر الآخر ضرورة وجودية ومن يعتبر الآخر جحيم. انطلاقا من الأفكار السائدة في الحضارات الشرقية القديمة التي طغت على طروحاتها الدعوة إلى تنظيم العلاقات بين أفراد المجتمع مما يعني أن انشغالهم الفكري ركز على البعد الأخلاقي لتحقيق السعادة الإنسانية، وهذا يعني أن هناك مستوى من التفاعل بين الأنا والآخر مما يساعد على إنشاء حضارة، وقد ظهرت حضارات في تلك الحقبة الزمنية أحد أهم مقوماتها البعد الأخلاقي والتنظيم العلائقي التي أدت بالإنسان إلى الخروج من الحالة البدائية إلى الحالة الحضارية، وهو النموذج الأول للحضارة. لكن مع تطور التفكير ووصوله إلى وضع نظريات فلسفية تقارب القضايا

[1] عبد الرحمن طه، بؤس الدهرانية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، سنة 2014، ص 138

من عدة زوايا معرفيا ووجوديا وقيميا، وقد طرح مفهوم الأنا والغير في الخطاب الفلسفي كثيرا من الإشكاليات التي تنصب كلها في كيفية التعامل مع الغير وكيف يمكن للأنا النظر إلى الغير؟!

1.2الجذور الفلسفية لنظرية التواصل مع الآخر:

اهتم الفلاسفة الإغريق بالكثير من القضايا التي تهم الإنسان وتساعده على تطوير وضعه المعرفي والنفسي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي وكل نشاط ينعكس على الإنسان بالشكل المباشرة، ويعد تنمية الإنسان معرفيا عند سقراط من خلال معرفة نفسه التي شرطها الحوار مع الآخر جوهر فلسفته القائمة على منهج المايوتيك أو ما يعرف بمنهج توليد الفكر عن طريق الحوار الذي لا تستطيع الذات أن تنجزه دون الاستعانة بالآخر، والذي به تصحيح أفكارها وتكتشف مخزونها المعرفية الذي يساعدها على التطور والتحضر، وبهذا كأن سقراط يشترط الآخر لكل عملية حضارية على مستوى الذات الواحدة التي بإمكانها أن تعمم على كل المجتمع، فيكون التواصل بين أفراده الطريق الوحيد لتطويرهم معرفيا وتعزيز ثقتهم بأنفسهم وهذا من شأنه أن يرتقي بهم حضاريا. فيكون التواصل مع الآخر ضرورة حضارية لا مناص عنها.

إذا كان سقراط اهتم بتأصيل العلاقة الحوارية بين الأنا والآخر كمنطلق لتشكل المجتمع الحضاري، فإن أفلاطون عمل على تطوير الفكرة على مستوى إقامة الدولة المتحضرة من خلال الوصول إلى الوحدة الفكرية بين أفرادها، وهذا لا يتحقق الا بحصول تواصل بينم فكريا وعلائقيا فيتعرضون لتربية واحدة في جمهوريته، لأن ائتلاف جماعة صغيرة من الناس يشتركون في آراء واحدة يجعل منهم القلب النابض في المجتمع الجديد.[1] وهذا يعني أن الجماعة المتحققة بالتواصل الفكري والأخلاقي هي ضمانة الحفاظ على حيوية المجتمع.

أما عن تلميذ أفلاطون أرسطو، فكان اجتهاده الفلسفي في توضيح شروط العلاقة بين الأنا والآخر الناجحة والمطلوبة والتي من شأنها أن ترتقي بالعلاقة وجدانيا شرطها في ذلك ديمومة التواصل فتحقق ما يعرف بالصداقة،أما الصداقة الحقيقية التي تتصف بطابع الدوام والاستقرار، فهي تلك التي تقوم بين الأخيار من الناس، لأنهم جميعا ينشدون موضوعا واحدا بعينه، ألا وهو "الخير". وهنا لا يريد الصديق للصداقة إلا

[1] الأهواني أحمد فؤاد، أفلاطون مجموعة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، ص، ص، 54،55

الخير، فلا تكون صداقة الواحد منهما للآخر ناتجة عن أسباب أو بواعث، بل تكون موجهة نحو الصديق نفسه لذاته.[1] وبهذا يصير الآخر ضرورة لنماء وجدان الذات، وتصير العلاقة حاجة وجودية وجدانية للطرفين.فلا صداقة إلا إذا كان هناك ضرب من المشاركة المستمرة، أو " المعية الوجودية، بحيث يحيا الصديق مع صديقه ويقضي معه معظم أوقاته، وينعم بمرافقته، ويسعد بالبقاء إلى جواره. وليس يكفي أن يأنس الصديق لصديقه، أو أن يرتاح إليه، بل لابد له أيضا من أن يتألم لألمه، ويفرح لفرحه، بحيث يكون لديهما من الخبرات المشتركة ما يوثق العلاقة بينهما، وما يجعل من صداقتهما شيئا أكثر من مجرد الآلف أو المودة.[2]

هناك إمكانية أن تتحول المؤانسة إلى مجانسة، بحيث تتآلف الطباع وتتلاقح الأفكار، فيتوطد الشعور مع الآخر، فتوطد الشعور لا يعني إلغاء طرف للآخر أو الذوبان فيه،فهناك من يتوهم أن الصداقة لابد من أن تقوم دائما "بين الشبيه والشبيه"، في حين أن التواصل الحقيقي بين النفوس لا يمكن أن يتحقق إلا حين يعرف كل منا أن ثمة حدودا هيهات لنا أن نتخطاها في سعينا نحو الاتصال بالآخرين... فليس من شأن الصداقة أن تتملك الآخر، أو أن تحيله مجرد " أنا "جديد، بل هي لابد من أن تقوم على احترام " غيرية " الآخر، والاعتراف بما له من سر أصيل فريد في نوعه. وربما كان السبب في فشل الكثير من الصداقات هو أننا كثيرا ما نعجز عن احترام إمكانيات الشخص الآخر، فترى الواحد منا يحاول دائما أن يكتشف لدى صديقه ميولا متجانسة مع ميوله، وعادات متطابقة مع لعاداته، وطباعا موافقة لطباعه، دون أن يفطن إلى أن لهذا الصديق أيضا جوانب أخرى من ميوله وعاداته وطباعه قد لا تتفق تماما مع تلك التي يكتشفها فيه ويستخلصها منه.[3]

فعل التواصل هو الكفيل بوضوح الأنا للآخر، فتتكشف كوامنه مما يسمح بإزالة الحواجز بين الذوات لإفصاح المجال للتعاون والسعي نحو تطوير واقعهم الحضاري، فالصداقة الحقيقية هي تلك التي يكشف فيها كل صديق ذاته أمام صديقه الآخر، دون تحفظ أو تفرقة أو تمييز، لكي يريه من ذاته ما لم يره منها الآخرون.[4] ويصبح ذلك

[1] إبراهيم زكريا، مشكلة الحب، ص168

[2] أنظر أرسطو، أخلاق نيقوماخوس، ص – ص، 186-190

[3] إبراهيم زكريا، مشكلة الحب، ص 182

[4] المرجع السابق، الصفحة نفسها

الامتياز للآخر الذي تواصل مع الأنا دون الآخرين الذين لم تتح لهم هذه الفرصة، فرصة الصداقة الحقيقية، فحينما يكون المرء بإزاء صديق حقيقي، فإنه عندئذ قد لا يتردد في أن يختبر أمامه كل إمكانيات حياته الباطنة، واثقا من أن صديقه لن يكون له سوى مجرد معين يأخذ مساعدته على تحقيق بعض ما لديه من قوى أو إمكانيات، وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الصديقين لا يحبان ما عليه كل منهما في صميم الواقع، بل هما يحبان ما يرجو كل منهما أن يصيره عن طريق الآخر.[1]

لكن هذه الجوهرة الثمينة التي حصل عليها المتواصلين، تحققت نتيجة البذل والعطاء وتضحية بنوازع الأنانية للظفر بمحبة الآخر وتفعيل الصداقة معه،فلما كانت الصداقة جهدا إيجابيا من أجل العمل على تحقق سعادة "الآخر" وترقيه، فإنها لابد أن تقوم على الاهتمام بالآخر ورعايته، ومعرفته واحترامه.[2] واذا كان أرسطو قد استبعد من بين ضروب الصداقة تلك التي تقوم على المنفعة أو اللذة، فذلك لأنه قد لاحظ أن طلب الصديق من أجل فائدة شخصية أو متعة ذاتية، إنما هو سعي مغرض يقوم على الأنانية، ولا ينطوي على أي اهتمام بالآخر لذاته.[3] ربما نقول لأرسطو ان الغاية من التواصل مع الآخر كلما كانت متعالية حققت سمو النفوس وساهمت في البناء الحضاري وارتقت عن حد التسفل .

تتطور فكرة التواصل مع الآخر وضرورته تاريخيا ويتبناه الكثير من المفكرين والفلاسفة على اختلاف مشاربهم إلى غاية عصرنا الراهن التي أصبحت فكرة التواصل ملحة على الكثير من العقول، فهي مدعاة لتضافر الجهود لمواجهة مختلف التحديات، لاسيما استعانة العقول بعضها البعض كإشارة إلى ضرورة التواصل مع الآخر، فيمضي هوكنج إلى حد أبعد من ذلك، فيقول إن عقول البشر قد جبلت بحيث إن كلا منها يستطيع أن يرى بمساعدة غيره من العقول أكثر مما يرى بمفرده. وما قد يبدو أن المرء يراه في الآخر، إنما يرى – في جانب كبير منه- من خلال ذلك الآخر. وما قد يبدو في ظاهر الأمر أنه صفة أو خاصية للآخر، إنما هو في الحقيقة صفة أو خاصية للعالم.[4]

[1] المرجع نفسه، ص 183
[2] المرجع نفسه، ص 179
[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها
[4] المرجع نفسه، ص 185

إذا كان النزوع إلى الاستعانة بالآخر مسألة فطرية تبين عجز الذات في انطواءها وتفردها أن تؤسس للحضارة الإنسانية، فاجتماع الذات مع الآخر وتواصلها روحيا كأبعد نقطة تصل إليها الذات في انفتاحها على الآخر، لذلك يخلص هذا المفكر الأمريكي المعاصر إلى القول بأن الصداقة (أو المحبة) إنما تتجه دائما نحو موضوع مشترك أوحد أوسط يكون هو الجامع بين الأنا والأنت، وبالتالي فإنه لابد من قيم مشتركة وعبادة موحدة تكون بمثابة نقطة تلاقي الأنا والأنت.[1]

إن عملية التواصل هي التي تستطيع أن تطور السلوك البشري وترقيه لأن الخصال التي تدفع للصراع بدل من احتواءه، فالمحبة التي تفرزها هذه العملية يمكنها أن تجنب البشرية الكثير من المآسي،لأن الحب وحده يستطيع الصفح، ما دام وحده الحب يعرف تمام المعرفة كيف يفتح ذراعيه للشخص،كيفما كان، إن حد الاستعداد الدائم للصفح عما بدر منه، وأنه من. ويشير الاحترام اللازم أن يظل الصفح خارج اعتباراتنا وحساباتنا. ويوافق الحب، ما يمثله في دائرته، الاحترام في مجال الشؤون الإنسانية الواسع. ويشير الاحترام (...) إلى نوع من الصداقة بلا حميمية ولا قرب، إنه تقدير للشخص من خلال المسافة التي يضعها العالم بيننا، ولا يخضع هذا التقدير لمزايا يمكن أن تثير إعجابنا، ولا لأعمال يمكن أن تحظى بإجلالنا. وعليه، يعتبر اختفاء الاحترام في أيامنا هذه، أو قل لم تعد القناعة بأن الاحترام لا يكون واجبا إلا في حق من ينالون تقديرنا أو إعجابنا، عرضا واضحا من أعراض عملية نزع الطابع الشخصي عن الحياة العامة والاجتماعية. على أية حال، فإن الاحترام الذي لا يهم الشخص يكفي ليكون ملهما للصفح عما اقترفه الشخص، مراعاة وتقديرا له، غير أن الاحترام نفسه، المنكشف في العمل والكلام الذي يبقى موضوع الصفح، هو السبب العميق الذي يفسر كيف يتعذر على أي كان الصفح عن نفسه بنفسه. وهكذا كما في الكلام والعمل، نخضع للآخرين الذين يروننا في صورة فريدة نعجز عن رؤيتها بأنفسنا؛ فبتقوقعنا على ذواتنا، لن نستطيع الصفح لبعضنا البعض عن أتفه السيئات، وذلك في غياب معرفة بالشخص الذي لأجله يكون الصفح ممكنا..."[2]

[1] المرجع السابق، الصفحة نفسها

[2] حنا آرنت، استحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق، نقلا عن دريدا وآخرون، المصالحة والتسامح، تر: حسن العمراني، دار توبقال للنشر، 2005، ص، ص 60،61.

إذا كانت معرفة الآخر تؤدي إلى فهمه وتحقيق تفاعل ايجابي معه مما يعكس تحضر الأطراف المتفاعلة، لكن معرفة الآخر لا تتم إلا بالتواصل معه، وبهذا يكون التواصل منطلق وغاية في نفس الوقت، لأن تحقق معرفة الآخر مشروطة بالتواصل كمنطلق، كما أن معرفة الآخر تساهم في تفعيل التواصل الحضاري.

لكن رغم ظهور مثل هذه النظريات التي تدعو إلى التواصل الحضاري وتصر على ضرورة التواصل مع الآخر، إلا أننا ننجد أن الإنسان المعاصر يعاني من أزمة تواصل متفاقمة الذي استشرى في مختلف البنيات من أصغر بنية تجمع بين طرفين محدودين في إطار العلاقة بين شخصين في أشكالها المتعددة كالزواج، البنوة، الأبوة، الجورة، القرابة، الزمالة...إلى أكبر بنية والتي تتمثل في تواصل بين الحضارات والشعوب ومختلف المجتمعات المعاصرة، هذا يبن أن هناك نظرية في المقابل أسست لهذه الحالة اللاحضارية. فهي تدعو إلى الفردية واجتناب الآخر وعدم التعاون معه إن لم نقل التصادم والصراع معه.

2.2النظرية المنتصرة للذات والانفصال عن الآخر:

إذا بحثنا في تراثنا العربي الإسلامي لمن ينتصر للانفصال والانتصار للأنا، نجد هناك البعض من دعا لذلك كأبو حيان التوحيدي الذي:" ... وقبل كل شيء ينبغي أن نثق بأنه لا صديق، ولا من يتشبه بالصديق، ولذلك قال جميل بن مرة... وقد لزم قعر البيت، ورفض المجالس، واعتزل الخاصة والعامة، وعوتب في ذلك، فقال: لقد صحبت الناس أربعين سنة، فما رأيتهم غفروا لي ذنبا، ولا ستروا لي عيبا، ولحفظوا لي غيبا، ولا أقالوا لي عثرة، ولا رحموا لي عبرة، ولا قبلوا مني معذرة، ولا فكوني من أسر، ولا جبروا مني كسرا، ولا بذلوا لي نصرا، ورأيت الشغل بهم تضييعا للحياة، وتباعدا من الله تعالى، وتجرعا للغيظ مع الساعات، وتسليطا للهوى في الهنات..."[1]

من هذا المنطلق يتبنى أبو حيان التوحيدي نزعة مخالفة لما دعا إليه أرسطو اتجاه الآخر وضرورة التواصل معه لحد تطوير العلاقة إلى مستوى التحقق بالصداقة الحقيقية، فهو يرد عليه قائلا:أما عبارة أرسطو القائلة بأن " الصديق إنسان هو أنت إلا أنه

[1] التوحيدي أبو حيان، في الصداقة والصديق، مطبعة الجوانب، القسطنطنية، دون ط، سنة 1301هـ، ص 07

بالشخص غيرك"، فإن التوحيدي يوردها ثم يعقب عليها بقوله:" إن الحد صحيح، ولكن المحدود غير موجود".[1]

نكتفي بذكر نموذج واحد ضمن سياق التراث العربي الإسلامي الذي يدعو إلى الانفصال، لأنها ظاهرة محدودة ولا تمثل اتجاه وخيار النخبة الثقافية الإسلامية لان الدعوة إلى الانفصال تتنافى مع روح الإسلام بل هو أول المتضررين من هذه الدعوة. لذلك فمجال الدعوة إلى الانفصال والتنكر للآخر هي أحد أهم مرتكزات الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصر إيمانا منها أن التميز والتفوق لا يكون إلا بالنفور من الآخر والاستعلاء عليه. بل هناك من أكد على استحالة تحقق التواصل بين الذات وغيرها لطبيعتها المانعة لأي انفتاح على الآخر.إذا كان بعض الفلاسفة قد أنكروا إمكان قيام مثل هذه العلاقة، فذلك لأنهم قد ظنوا أن الانفصال الأصلي القائم بين الذوات هو حقيقة نهائية لا سبيل إلى قهرها أو التغلب عليها.و أصحاب هذا الرأي يتوهمون أن هناك هوة غير معبورة بين الذوات، فليس للجواهر الفردة- على حد تعبير ليبنز- أبواب ولا نوافذ، وانما هي عوالم مغلقة على ذاتها ليس بينها أي اتصال مباشر. ومادام كل ضمير إنما ينشد – كما قال هيغل- موت الآخر، فلا موضع للحديث إذن عن أي وصال أو اتصال أو ارتباط. ولاشك أن هذه النتيجة التي انتهى إليها بعض المفكرين المحدثين الذين جعلوا من الشعور بالذات نقطة انطلاقهم، فلم يكن في وسعهم من بعد أن يصلوا إلى " الآخر " من حيث هو أيضا " شعور بذاته ". ومن هنا فقد ذهب هؤلاء الفلاسفة إلى أن المرء لا يستطيع أن يبلغ ضمير " الآخر "، بل كل ما يستطيع أن يفعله هو أن يفترض شعور لدى الغير، أو أن يستنبط بطريقة غير مباشرة وجود " وعي " لدى " الآخر "، عن طريق المنهج المعروف باسم " الاستدلال التمثيلي". وتبعا لذلك فإنه لا يمكن أن يقوم اتصال حقيقي أو صداقة صحيحة بين الذوات، مادام " الانفصال " هو الكلمة النهائية في سائر العلاقات البشرية.[2] وهذا من منطلق أن الشعور لا يتحقق خارج الذات الواحدة فهو خاص بها بل يميزها عن الآخر لذلك قال محمد إقبال: " الشعور أمر مفرد مسلم به في كل حياة عقلية وليس أجزاء من الشعور يتبادل كل منها الاتصال بالآخر"[3]

[1] التوحيدي أبو حيان، المقايسات،طبعة حسن السندوبي،القاهرة، مصر،دون ط، سنة 1929، ص 359

[2] إبراهيم زكريا، مشكلة الحب، ص 183

[3] محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دون ط، سنة 2010، ص117

وبهذا فهو ينفي حصول تواصل على مستوى الوجدان بين الأنا والآخر. ولأن الإنسان – كما لاحظ شوبنهور- يريد لنفسه كل شيء: فإن كل فرد منا يرد كل شيء إلى نفسه، ويجعل من نفسه مركز العالم، وينظر إلى كل ما يجري في العالم من أحداث أو وقائع من زاويته الخاصة، يواجه مسائله الذاتية باهتمام بالغ، بينما نراه يلقى شتى مصالح الآخرين بشيء من الاستهانة أو عدم الاكتراث. وربما كان السبب في ذلك أن كلا منا لا يعرف مباشرة سوى ذاته، بينما هو لا يعرف الآخرين إلا بطريقة غير مباشرة، أعني عن طريق التصور الذهني. وليس من شك في أن هذه الصيغة المباشرة التي يتصف بها علم الذات هي التي تجعل من كل إنية فردية"عالم أصغر" يريد صاحبه لنفسه كل شيء، ولا يريد شيئا للآخرين.[1] ومن هنا فإن العالم الوحيد الذي يعرف كل منا حقيقته، والذي يوجد حقا في مجراه، والذي لا يكاد ينفصل عنه أو يخرج عليه، إنما هو (فيما يقول شوبنهور) ذلك العالم الذاتي الذي أنا مندمج فيه متلبس به. ومعنى هذا أن كلامنا هو من نفسه بمثابة "الكل في الكل": لأنه مركز العالم، ومحور كل حقيقة، ومصدر كل معرفة. وتبعا لذلك فإنه قد يكون من الحديث المعاد أن نقول إنه لا شيء يمكن أن يكون أكثر أهمية في نظرنا من تلك "الإنية" التي هي من صميم وجودنا وعين ماهيتنا"[2]اعتمد هؤلاء الفلاسفة فكرة التميز من أجل التمايز، "فالتميز العام للشيء هو الذي يربطه بالكون كله، وهو الذي يرد الاختلافات إلى الاختلاف الجوهري الباطني، أي اختلاف شيء أو تعيين عن آخره"[3]

هذا الاختلاف بين الذات والآخر هو الذي يسمح لها بتطور ذاتها عن طريقة علاقة جدلية تعود لصالح الذات دون اعتبار للآخر، بل الآخر تكمن ضرورته لصالح الذات فقط وهذا منطلق الفلسفة الهيغلية في رؤيتها لعلاقة الأنا بالآخر، معروف أن الآخر يشكل، في الجدل الهيجلي، لحظة استلاب تخرج فيها الذات عن نفسها لكي ترتد إليها وقد اغتنت بذلك الخروج. فلكي يكون الشيء ينبغي أن يكون مخالفا ينبغي ألا يكون هو ذاته. وهكذا فيما أن الاختلاف يقوم هنا على التعارض، وبما أن الآخر مجرد مقابل معارض فهو آخر الشيء، آخره هو. هذا الآخر لا يمكن قط أن يخون الذات ولا أن يهزمها

[1] زكريا إبراهيم، مشكلة الحب، ص36.
[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها
[3] الأسس المرجع نفسه، ص 91

ويصدعها أو يتنطع بالنسبة لها. فلا معنى للآخر إلا إذا عاد ليلحق الكل الذي لا يكون إلا لحظة من لحظاته. ذلك أن كل عنصر من عناصر الحركة الجدلية عند هيجل يعمل كتعيين يعبر عن مبدأ يتحقق جزئيا في كل عنصر. وقد بين ألتوسير أن الكلية الهيجلية هي التطور المستلب لوحدة بسيطة، ومبدأ بسيط. هذا المبدأ الذي ليس إلا لحظة من لحظات تطور الفكر. بذلك تصبح الكلية على وجه الدقة، ظاهر هذا المبدأ البسيط وتجليه الذاتي"[1] فتستغل الذات الآخر لتطوير فكرها وتحقيق وحدتها الروحية.للكلية الهيجلية إذن وحدة روحية الطابع، كما بين ألتوسير لا تطرح فيها الاختلافات إلا لكي تنفى، وتكون عمليا متساوية بين بعضها البعض كظواهر مستلبة للمبدأ"[2] يبرر أصحاب نظرية الإنفصال شعور الذات بكينونتها وتميزها عن الآخر كدافع إلى تطوير نشاطها،لأن كل خليقة- كما يقول اسبينوزا- تريد أن تحيا، وتعمل جاهدة في سبيل المحافظة على بقائها، فليس بدعا أن تكون الماهية الطبيعية للإنسان هي المحافظة على وجوده.[3]

اشتدت الدعوة إلى تعزيز النزعة الفردية في الفلسفة الغربية المعاصرة خاصة مع التيار الوجودي، والذي يمثله كل من نيتشه وهايدغر، وكيركغارد وغابرييل مارسيل، ألبير كامي وسارتر وغيرهم، حيث وصلت ببعضهم للانتصار للنزعة الفردية من أجل الحفاظ على كينونة الإنسان لدرجة إعلان موت الإله والانتصار "لسوبرمان" أو ما يعرف بالإنسان الأعلى. وهذا يعني أن موقفهم من الآخر كان سلبي، فنجد مثلا أن سارتر يميل دائما إلى مذهب الأنا وحدية (نظرية انحصار الذات في نفسها) فهو يجد في صور العلاقات بين الناس في المجتمع، وهي ما قدره مارسيل تقديرا عاليا، مصادر تهدد كيان الشخصية الفردية إذ أنها تهيئ أمام الإنسان فرص خداعة لنفسه وفرص التخفي وراء قناع، وإن مسحة من التشاؤم لتسري في مناقشة سارتر للعلاقات الإنسانية، وهي مسحة تبدو في كل من رواياته وكتبه."[4]

يرفض سارتر الآخر وفق نزعته الوجودية. وما الآخر سوى إنسان وليس مجرد موجود آخر، لأن كل ما زاد عنك فهو غيرك، وهنا نقطة هامة في مذهب سارتر هي الصلة بين الذات وبين الغير. والغير هو أولا إنسان، وليس شيئا، والإنسان كائن تنتظم حوله

[1] أسس الفكر الفلسفي المعاصر، ص 93.
[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها
[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها
[4] زكي نجيب محمود،الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، دون، دون سنة، ص 241

الأشياء التي في العالم. وهذا الإنسان الآخر ينظر إلي، ولهذا كانت الرابطة الأساسية بيني وبينه هي في إمكانه أن ينظر إلي باستمرار، أي في إمكان أن أكون بالنسبة إليه موضوعا، فأصبح موجودا للغير وهذا تفضي نظرة الغير إلي إلى أن تجعلني أعلو على علوي، أي تستل مني العالم الذي أنظمه، فكل ما أنا عليه يتحجر تحت نظرة الغير. فالغير بوصفه نظرة هو علو فوق علوي ومن هنا ينشأ جزعي وقلقي على نفسي، غذ أشعر تلقائيا ولفوري أن إمكانياتي مهددة من جانب الغير إنه بنظره إلي يشلني، وأنا بدوري بنظري إليه أشله. ومن هنا قال سارتر في مسرحية "الجلسة السرية" إن الجحيم هو الغير"[1]

هناك في الغرب من يسعى لخلخة هذه الذات وهز وحدتها، يحاول معظم المفكرين المعاصرين أن يفكروا في الهوية خارج منطق الميتافيزيقا، وأن يدركوا الاختلاف بعيدا عن التعارض، ويذهبوا بالتناقض الهيجلي إلى أبعد مدى، لذا فهم يميزون الهوية عن التطابق، محاولين إدراكها خارج مفهوم التعارض والتناقض. وهكذا نجد موريس بلانشو، على سبيل المثال، يميز بين مجرد التناقض، وبين ما يطلق عليه مفارقة.(كما يميز الغرابة عن الاستلاب، والمحايد عن الآخر)"[2]

بيد أن أصحاب " فلسفة الانفصال" يغفلون واقعة هامة في دنيا العلاقات البشرية، ألا وهي تلاقي الذوات حول بعض الموضوعات المشتركة، أو اجتماعها عن طريق التعلق ببعض الغايات المتحدة.[3] كما أن الاختلاف هو مجال للإثراء أكثر ما يدفع إلى الرفض، وهو دافع للتواصل و"يتعلق الأمر ببعد إيجابي بين المتخالفين: إنه البعد الذي ينقل أحدهما نحو الآخر من حيث هما مختلفان"[4]،وقد عمل البعض على تصحيح المفهوم السائد للاختلاف،"ويظهر أن هذا المعنى"الجديد" للاختلاف، لا من حيث هو تعارض بين نقيضين، بل من حيث هو ابتعاد يقارب فيما بين الأطراف المختلفة، هو المعنى الاشتقاقي لكلمة différence. يقول ج. بوفري:" لنتأمل كلمة اختلاف، différenceهذا نقل فرنسي يكاد يكون حرفيا للكلمة الإغريقية ديافورا. فورا آتية من الفعل فيري الذي يعتي في الإغريقية، ثم في اللغة اللاتينية feri، حمل ونقل... الاختلاف ينقل إذن، فماذا ينقل؟ إنه

[1] عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، منشورات ذوي القربى، قم، ط2، 1429، ج1، ص 568.
[2] المرجع نفسه، ص 94.
[3] إبراهيم زكريا، مشكلة الحب، ص 184
[4] المرجع نفسه، ص 96.

ينقل ما يسبق في الكلمة ديافور فورا، أي السابقة ديا الذي يعني ابتعادا وفجوة... الاختلاف ينقل طبيعتين لا تتميزان في البداية، مبعدا إحداهما عن الأخرى. إلا أن هذا الابتعاد ليس انفصاما. إنه، على العكس من ذلك، يقرب بين الطرفين اللذين يبعد بينهما. لذا كان هيراقليطس يقول عمن لا يكن له المحبة: إنه لا يعلم أنه لا يتفق مع نفسه إلا نتيجة الاختلاف [1]"

لكن رغم هذه المحاولات لتصحيح بعض المفاهيم عند دعاة نظرية الانفصال إلا المسألة تجاوزت الإطار العلمي لتسري في جميع مناحي الحياة ويصير رفض الآخر وإعلان العداوة له أمر إجرائي هيمن على كل تفاعلات الإنسان المعاصر لاسيما ذو الثقافة الغربية التي تبنت نظرية متطورة في هذا السياق جاءت تتويجا للنظريات الفلسفية السابقة التي تنتصر للذات ولكل نزعة فردية وترفض السلام مع الآخر وترفض كل شكل من أشكال التواصل الحضاري، بل تدعو الحضارات إلى الصدام، لأن الصراع مع الآخر يقوي مناعة الذات، وهي نظرية الصدام الحضارات لصاموئيل هانتيغتون. وهي أشهر النظريات التي تقف ضد التواصل الحضاري.

3. إفرازات النظرية التواصلية والانفصالية في واقع الإنسان المعاصر:

يجب أن نوضح في بداية الأمر أن أي نظرية طرحها أي إنسان عبر تاريخ تفكيره الممتد إلا وكانت لها انعكاسات في حياة الناس، وهذا بغض النظر على حجم التأثير ومدته.كما أن النظرية يمكن أن تتجاوز هوية صاحبها الفكرية لتخترق هويات أخرى. وهذا لأن المنتوج الفكري أيضا له من يرغب فيه أو يقع على من يعيش الفراغ الفكري سواء رغب في ذلك أو لم يرغب، فللفكر سلطته خاصة إذا وجد من يحفظه ويدافع على إيصاله للآخرين، كما أن الفكر الذي يغزو ويهيمن على العقول هو الفكر الذي يتبناه المتحكمين في أرض الواقع ولهم سلطة تمتلك وسائل نشره .من هذا المنطلق فالنظرية المهيمنة في العصر الحديث والمعاصر على مختلف أطر نشاط الإنسان المعاصر هي النظرية الانفصالية التي تقصي الآخر وترفض التواصل الحضاري. أما النظرية التواصلية فقد تعرضت هي الأخرى للإقصاء فكان التعامل معها على أساس أنها الآخر الذي يجب محاربته من موقع أنها تختلف مع النظرية الانفصالية في الأسس والمنطلقات ومن ثمة التعارض في الأهداف فاستلزم عن هذا أن يضيق عليها إجرائيا في مقابل النظرية

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها

الانفصالية التي أفصح مجال تداولها في كل مظاهر حياة الإنسان المعاصر السياسية الثقافية الفكرية، الاقتصادية الاجتماعية.

1.3المظهر السياسي:

أهم سمة ميزت العلاقات الدولية في العصر الحديث والمعاصر هي كثرة الحروب والصراعات، فالعقل الأوربي تحرك اتجاه باقي الشعوب بفكرة إقصائية انتهت بأوروبا إلى استعمار تلك الشعوب وتعالي عليها بحكم أنها الآخر الذي هو عدو لها، لذلك يجب أن تتعامل معه بالعداوة والنظرة الدونية. هذه النظرة الدونية للآخر لم تنحصر عند حدود الاستعمار بل ساهمت في إذكاء الكثير من الحروب الأهلية سبب اختلاف بين المتصارعين إما ديني أو عرقي أو جغرافي أو لغوي وغيرها من مظاهر التنوع بين البشر. كما أن هذه النظرة الدونية للآخر ساهمت في نشوب حربين عالميتين كان المتسبب فيهما هتلر المتأثر بالأفكار النيشاوية بالخصوص والفلسفة الألمانية بالعموم .

تتحكم النظرية الانفصالية في إدارة العلاقات الدولية إلى يومنا هذا، بحيث تصنف دول متقدمة ودول متخلفة فيكون التعامل على أساس علاقة الأنا والآخر، الأنا هي الدول المتقدمة التي يجب أن تحمي نفسها وتحافظ على قوتها بسحقها للآخر الذي يمثل الدول المتخلفة.

2.3 المظهر الثقافي الفكري:

امتدت جذور النظرية في العديد من الطروحات والنظريات، فأصبح التنظير السياسي والديني والاقتصادي والاجتماعي وحتى النفسي يفصل في العديد من القضايا وفق موقفه من علاقة الأنا والآخر، سياسيا انتصر لنظام الليبرالي والديمقراطي واقصي باسم الآخر أي نظام آخر، دينيا انتشرت فكرة الفرقة الناجية وهذا ليس عند المسلمين بل شمل الجميع، فكل يتنصر لتوجهه الديني ويقصي الآخر، اقتصاديا كل نظرية تنصر لذاتها وتقصي الأخرى وهذا ما حدث للنظرية الرأسمالية والنظرية الماركسية، اجتماعيا اتنصر لكل نظرية تدعو لتعزيز الأنا الاجتماعية.وهذا ما أدى إلى انتشار ثقافة العنف بدل ثقافة الحوار.

3.3 المظهر الاقتصادي:

تعززت أنانية الفرد أكثر في طلب المنافع لذاتها، وأصبحت الرأسمالية تهيمن على الاقتصادي العالمي رغم المنافسة التي فرضتها عليها الاشتراكية. إلا أنا كل نظام

اقتصادي عمل على إقصاء الآخر ولم يعمل كل منهما على التعاون مع الآخر لأن كلاهما مؤسسان على فلسفة تدعو إلى اعتبار الآخر عدو ويجب الانتصار له، كما أسست نظرية الانفصال لعالم غني يقع في الشمال يمثل الأنا وعالم فقير يقع في الجنوب يمثل الآخر، العالم الغني يستعلي على العالم فقير وينهب ثرواته ويستغل قدراته مستنزفا إياه لصالح أناه التي تحافظ على وجودها ولو على جثث الآخرين.

4.3المظهر الاجتماعي:

ساهمت النظرية الانفصالية في تفكيك العلاقات الاجتماعية وتفسخها، لأن روح الأنانية تعطل أي عطاء اجتماعي مما يجعل كل العلاقات الاجتماعية تحافظ على صورها دون التحقق بمضامينها، هذا بين أفراد الجماعة الواحدة، وكذلك بين جماعة وجماعة أخرى لأن كل منهما ستنغلق على أناه وتعبر الثانية آخر، وهذا يسرى على دول مقابل دولة كما يسري على قارة مقابل قارة إلى أن يصل إلى حضارة مقابل الأخرى.

4. التواصل مع الآخر حل للأزمة المعاصرة:

تفاقمت أزمات الإنسان المعاصر وتداخلت فيما بينها، مما أدى به إلى حالة انعزال خطيرة جعلته متقوقعا في أنانينه ونزعته المادية، فأبرز سمات العصر الراهن هو تفوقه على العصور السابقة بالاهتمام بالماديات بسبب النهضة العلمية التي عرفتها أوروبا بكثرة الاختراعات والسرعة في الابتكار التي أدت إلى انهار الإنسان المعاصر بهذه المنجزات. وقد واكب عصر النهضة الأوربية القطيعة مع الكنيسة بسبب الأخطاء الفادحة المتراكمة التي أفقدتها مصداقيتها. مما أدى إلى الاهتمام بالعقل وفصله عن كل ما هو غيبي روحاني وهذا ما سمي لاحقا بالعلمانية. مما ساهم في طغيان النزعة المادية على حساب كل ما هو روحاني. "من أجل التقدم الهائل والمستمر في مجال العالم المادي، نحن أغلقنا الباب إلى العالم الآخر، حيث يمكن الولوج فقط إذا فتحنا الباب نحو الجانب العميق الداخلي للحياة. إن الإنسان من حيث البنية وخصائص الطباع والبناء الفيزيائي، يتطلع في جهة واحدة فقط ويحجب الأخرى بواسطة "الأنا" الخاصة به. الإنسان يرى ما هو أمامه، ولا يلحظ ما هو وراءه. ولأنه خلق مع هكذا طبيعة، هو لا يستطيع النظر إلى الجانب العميق، لأنه مشغول بالحياة على السطح."[1]

[1] خان عنايت، تعاليم المتصوفين، تر:إبراهيم استانبولي،دار الفرقد،دمشق،سورية،ط 2،سنة 2008،ص249

ساهمت الكثير من الفلسفات الغربية في تعزيز الفكر المادي في العقل الجمعي، فرغم حملها لشعار تحقيق السعادة للإنسان إلا أن تركيزها على البعد المادي على حساب البعد الروحاني أحدث خللا في الطروحات والنتائج المترتبة عنها. فالماركسية رغم أنها أغرت الكثيرين بشعاراتها ذات المضمون الإنساني خاصة اهتمامها ببعده الاجتماعي من خلال رفع شعار المساواة لتحقيق العدالة الاجتماعية. إلا أن رؤيتها المادية التي تقوم على فلسفة اقتصادية جعلتها تسقط في نفس النتائج التي حذرت منها. مما يعني أن حرية الإنسان لا تتحقق في الاهتمام بالبعد المادي فقط، لأنه سيتحول إلى عامل لاستعباد الإنسان بدل من تحريره، وهذا لأن حقيقة الإنسان أكبر من أن تحصر في الماديات. وعموما رغم الاختلاف المعلن للفلسفات الغربية إلا أنه اختلاف شكلي لأنها في الجوهر يعبرون عن رؤية واحدة للإنسان وعلاقاته. لكن كل ما هنالك أن الاختلاف يكون حسب الزاوية التي ركز عليها تيار فكري دون الآخر، وحتى وإن وجدنا تيارا يدعو إلى الاهتمام بالإنسان ببعديه المادي والروحي . إلا أننا في المحصلة نرى أن الهيمنة كانت للتيارات المادية سواء الليبرالية أو الماركسية. حيث استطاعت هذه التيارات أن تقيم دولا تحميها وتدعمها سياسيا. فللسلطة السياسة أن تدعم أي منظومة فكرية من أن تتمكن في حياة البشر، وذلك لما لها من إمكانيات لنشر الأفكار في الجامعات والمؤسسات الإعلامية ودور نشر وغيرها من المراكز الفكرية التي تدعم بها أي سلطة سياسية وجودها وتساعدها على الاستمرار. وقد شهد العالم دولا ذات اتجاه لبيرالي ودولا ذات اتجاه ماركسي بينهما صراع إيديولوجي اقتصادي سياسي. ظهرت تفاصيله في حرب باردة شكلت المحور الأساسي للصراع الدولي في العصر المعاصر الذي كان له انعكاسه على العلاقات الدولية ومن ثمة على حياة الإنسان المعاصر. " كذلك فإن تحليل التواء الشخصية الإنسانية، ومن ثمة تحليل تشيئها في المجتمع الرأسمالي، يصبح اليوم صالحا أكثر مما كان أيام ماركس، وذلك لأن هذا الأخير حينما كان يقيم تحليله للتشيؤ قد اظهر أن ما اختفى من الوعي في الرأسمالية الليبيرالية هو الذات الجماعية، أي المجتمع، ومسؤولية الجماعات لإنسانية من حيث هي جماعات، ..."[1] فالارتباط بعالم الأشياء على حساب الروابط الإنسانية لم يختص بالحضارة الغربية، بل نجد أيضا تأثر العالم الإسلامي بالثقافة الغربية في العصر المعاصر لعدة أسباب، أولها أن هذا العالم تعرض لاستعمار

[1] سبيلا محمد وبنعبد العالي عبد السلام، الفلسفة الحديثة، نصوص مختارة، افريقيا الشرق، المغرب،، 2001ص 269.

مباشر واستحواذ الدول الأوربية على مقدراته المادية كما عملت على طمس شخصيته الحضارية وهويته الثقافية. كما شهد الواقع الداخلي للعالم الإسلامي تخلفا فكريا وانحطاطا حضاريا ناتج عن صراع بسبب عدم قبول الآخر لما هو عليه من مذهب أو طائفة أو عرق أو جهة جغرافية، وسقوط الحضارة الإسلامية التي اعتبر البذخ المادي أهم أسباب تدهورها، ومن تلك اللحظة أصبح العالم الإسلامي يعيش التبعية للعالم الغربي اقتصاديا وثقافيا، وفقدان الإنسان المسلم لمناعته الفكرية بسبب تغييب فاعلية الإسلام في حياته.

لذلك صارت البشرية في العصر الحالي دون التمييز بين العالم الغربي والعالم الإسلامي بحاجة إلى إعادة النظر في مباني الرؤية للتواجد الإنساني ومختلف قضاياه. نجد أن الرؤية المادية للحياة كانت لها انعكاسات على أبعاد الإنسان المختلفة الأخلاقية والاجتماعية والنفسية. وصار الإنسان المعاصر يعاني من أزمات متعددة ومتداخلة فيما بينها. مما دفع الكثير من المفكرين والفلاسفة من الحضارتين إلى السعي لإيجاد حلول لهذه الأزمات، فكان نقد الواقع المعاصر أهم سمة جمعت بين هؤلاء هو النقد الذي شمل كل إفرازات الواقع الفكرية والأخلاقية والسلوكية النفسية والإجتماعية.

استمرت حالة التردي الفكري والأخلاقي للإنسان المعاصر، "فلقد كانت هنالك عاصفة اجتاحت في طريقها اليقين والبشر. ولذلك توالت بعد ذلك أعمال أدورنو وهوركهايمر حول نقد العقل، وخسوف العقل للأخير، والنظرية التقليدية والنظرية النقدية واشتركا معا في تأليف كتاب هو" جدل التنوير"، وكان الغرض من ذلك نقد الأسس الفكرية والمعرفية والأنطلوجية والإيديولوجية التي يستند إليها الواقع المعاصر الذي أصبح يتعارض مع الفرد ويهيمن عليه، وصدَر إليه بنية التسلط والتدجين، حيث جعل الإنسان المعاصر أسير عبودية الحاجات اليومية والاستهلاك."[1]

يعد أهم نقد وجه في هذا السياق هو نقد أدرنو للعقل. إذ يعتبر"أن العقل لم يستنفد الرموز فحسب، بل لقد استنفد أيضا ورثة هذه الرموز أي المفاهيم الكونية ولم يسمح بالبقاء من الميتافيزيقا إلى الخوف المجرد عند الجماعة البشرية، هذا الخوف الذي ولدت منه الأسطورة. وهذا يعني أن سيطرة العقل على الموضوع لم تكن أبدا

[1] بسطاويسي بمحمد رمضان، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،ط1 سنة1998.ص، ص 38، 39

مجرد إجراء نظري، بل هي سيطرة على العالم وتنظيم له في آن واحد، ولهذا فالتاريخ لا ينفصل عن تاريخ العقل، لأن التاريخ هو النسخة العملية والفورية لأعمال العقل. وإذا كانت فلسفة التنوير تدعو إلى استخدام العقل في كل شيء، فإن أدرنو يدعو إلى استخدام العقل في مجال جديد هو نقد العقل نفسه في استخدامه كبنية اجتماعية للسيطرة والقمع، ونقده للحضارة الغربية المعاصرة، وهو في الحقيقة نقد للأسس التي تقوم عليها هذه الحضارة، وهي العقل.[1]

يعتبر أدرنو أن الحضارة المعاصرة تسير في خط متواز مع القمع، ولم ينته الأمر بالسيطرة على الطبيعة، وإنما انتهى الأمر إلى التنافس والانشقاق، وبالتالي وصل الأمر إلى التشيؤ أكثر مما يصل إلى الحرية وهذا ما نجده في كافة أشكال التعبير الاجتماعي والسياسي، حيث نلتقي بالثنائية، والانفصال بين الإنسان والطبيعة، وساهم الاستغلال الطبقي والقمع الاستهلاكي لحرية الفرد في إقامة القمع الشمولي.[2]

وأهم أزمة تواجه الفكر المعاصر هي أزمة العقل من جهة إبقائه تحت خدمة الحس(النزوع المادي) ومن جهة أن للعقل حدود يبقى دونها. كما أن الفصل بين مرتكزات الوجود الإنساني والعمل على إقصاء البعض منها سرع بظهور أزمات على مستوى التواجد الإنساني، لأن التعامل مع الحقيقة الإنسانية في بعديها الروحي والجسدي المادي والمعنوي، وإعطاء قيمة للعقل كما للقلب والاهتمام بما هو فيزيقي وما هو ميتافيزيقي هو الذي تقوم عليه الرؤية المتوازنة التي لا تفصل بين الحس والعقل والقلب، وإنما تعزز دور كل وسيلة إدراك في المجال التي لها القدرة في استيعابه وتقديم نتائج علمية ومعرفية، فالتفاعل وتبادل الأدوار هو المطلوب وليس خلق الصراع بين ملكات الإنسان المتفاوتة في الإدراك، بالإضافة إلى الاهتمام بتطهير الجسد من الارتباط بمحض الماديات لأنه المدخل الأساسي لخلق الصراع، فعالم المادة في حياة البشر عالم ضيق يخلق التنافس فتنشأ الحروب. فالحل يتم بتطهير القلب من تعلقات النشأة الدنيوية. لذلك فالمشكلة ليست في ترابية الجسد وإنما في انجذاب الإنسان إلى عالم الطبيعة. فطغيان المادي هو تدمير للجسد وتغيب دور البعد الروحي. لكن لهذا الجسد الترابي أهمية لما يطوى في حقائق الروح العلوية فتنكشف له حقيقته الوجودية. لذلك

[1] المرجع السابق، ص 50
[2] المرجع نفسه، ص، ص، 44،45

فإن ترك الجسد لهيمنة النزعة المادية هو هلاك للمملكة الإنسانية ككل، لأن الهيمنة المادية هي استلاب الإنسان في حريته.

تعد تجربة الإنسان المعاصرة مع الحياة المادية كافية لتبيان ضيق الأفق المادي الذي من خصائصه الإيصال إلى حالة الملل التي ستدفع بالإنسان إلى البحث عن آفاق أوسع، ولن يجد في هذا الصدد إلا العودة إلى الروح تقول سوندراي• في أحد كتبها:" بإزاء انهيار القيم المادية التي بنى عليها البشر حياتهم، يبدو أنهم يتجهون إلى الناحية الروحية، عسى أن يجدوا فيها العلاج لمتاعبهم المتزايدة. اللهم إلا إن كان ذلك من جانبهم نوعا من التهرب المؤقت، أو ابتغاء لشيء من الراحة لأنفاسهم اللاهثة."[1]

مما يعني أن النزوع المادي سيسخر كل ملكات الانسان لاسيما العقل لخدمة هذا الاتجاه. فيقع العقل تحت أسر المادة مما يدفعه الى دخول في حالة الازمة، وهذا ما عرف بأزمة العقل التي ارتبطت به أزمات أخرى كأزمة الفلسفة وأزمة العلم وأزمة القيم.... و"لإن الأنا ... لا يستطيع أن يقبع في ذاته، لأنه لا يجد في باطنه أي سلم حقيقي. وهو مضطر إلى التماس أسباب المحافظة على بقائه، وتنمية شخصيته، وتحقيق كماله الخاص، في عالم الأشياء. كانت الذات البشرية ذاتا عاقلة تنشد المعرفة، وتبحث عن الحقيقة، فإنها تجد في عالم الأشياء مجالا خصبا لإشباع حاجتها إلى التشوف وحبها للاستطلاع، حتى تجعل من العالم المادي عالمها الخاص: وترد ما في الأشياء من كثرة أو تعدد إلى وحدتها الوجودية الخاصة. ولا شك أن الذات حين تفهم معنى الأشياء، وتدرك طبيعتها، وتقف على ماهيتها، فإنها تصبح هي نفسها مثابة عين تلك الأشياء "[2]"وتبعا لذلك فإن تعلق الذات ببعض الأشياء إنما هو في صميمة تعلق بصميم النفس: لأن بيتي، وسيارتي، ومكتبي، ولوحاتي، وكتبي، وأدواتي، وحاجياتي: هي "أنا" نفسي بمعنى ما من المعاني فليس من سبيل إلى فصل "حب الأشياء" عن "حب الذات"، ما دامت الذات هي في جانب منها تلك الموضوعات الخارجية التي تتعامل معها وتتحكم فيها وتسيطر عليها"[3]" إن الارتباط بالمحسوسات والتعلق بها يكون على حساب أهم بعد في الذات

• سوندراي(1906-1994) هي فيلسوفه فرنسية معاصرة تتبنى اتجاها فلسفيا يعرف بالفلسفة الجوهرية.

[1] سوندراي، الفلسفة الجوهرية،تر: توفيق مجلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ص 30

[2] زكريا إبراهيم، مشكلة الحب، ص 44.

[3] المرجع نفسه، ص 46.

الانسانية وهو الذي يعبر عن حقيقتها الوجودية وهو البعد المعنوي الذي يتميز بحركة داخلية مستمرة ترفض الحدود التي يضعها الحس الذي لا يتجاوب معها بحيوية، فما دمنا نحن الذين نأخذ الأشياء ونتصرف فيها نسيطر عليها، دون أن يكون في وسع تلك الأشياء أن تستجيب لنا. أو أن تبادلنا حبا بحب. وأما الحب الحقيقي فهو تلك العلاقة الحية التي تقوم على التبادل والتجاوب، إذ تنشأ بين الطرفين علاقة أخذ وعطاء، فأحيا أنا بحياة الآخر، ويحيا الآخر بحياتي "[1]

إن التواصل مع الآخر هو ضرورة حياتية، وتبعا لذلك فإن "عالم الأشياء" لا يشبع الذات، ولا يحقق لها ما تنشده، لأن الذات لا تنشد "شيئا" يقبل المعرفة، ويطاوعها في حركاتها الاستطلاعية، بل هي تنشد "ذاتا" أخرى تتلاقى معها، وترتبط بها، وتغار عليها، وتنفذ إلى باطنها، وتحاول تملكها أو السيطرة عليها"[2]

إن من ينكر الآخر هو يتجنى على نفسه وعلى الإنسانية جمعاء، وماذا عسى أن يكون الشخص البشري إن لم يكن مجرد بحث عن الشخص البشري؟ حقا إن الحب يفترض المعرفة، ولكنه قد يستطيع إلى حد ما أن يستغني عنها. وأما الذي هو في حاجة ماسة إليه، فذلك هو الموجود الحي الفعلي نفسه. وإذن فإنه لا بد بالضرورة للشخص البشري من شخص بشري آخر"[3] يرقى العلاقة معه وتتوطد من منطلق أن الآخر هو أنا من حيث الحقيقة الوجودية إلا أن التشخص يظهرنا أننا اثنين، فالآخر هو ضرورة يتوقف عليها تحديد مصير الأنا التي هي مضطرة لتقدير التواصل معه وإنشاء علاقة حب واحترام معه، وحتى يكون الحب الحقيقي فإنه لا يقنع بأن يجعل من محبيه مجرد صفات ذاتية أو لواحق خاصة أو ملكيات عارضة، بل هو يرى فيما حوله جواهر مثله، لأنه يعيش في عالم التثنية حيث تقوم العلاقات الشخصية على أساس المساواة والتقدير واحترام حقوق الآخرين. وتبعا لذلك فإن الحب يريد لنفسه دائما تلك التهوية التي تقوم على العلاقة. وحينما نتحدث عن العلاقة، فإننا نعني الاختيار الحر، والمسافة أو البون، والفراغ أو الخلاء الكائن بين الذوات. ومن هنا فإن الذات لا تحب (بمعنى الكلمة) سوى

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها
[2] المرجع السابق، ص 44.
[3] المرجع نفسه، ص 45.

"الآخر"، حتى لو كانت في غير ما حاجة إليه، لأن هذا "الآخر" هو وحده الذي يمكن أن يكون طرفا ثانيا في علاقة "[1]

العلاقة مع الآخر يجب أن تتحقق بصفة الايثار والبذل والعطاء، حقا إن كثيرا من الفلاسفة قد حاولوا استخراج الإيثار من الأثرة، بدعوى أن حب الغير ليس إلا مجرد مظهر من مظاهر حب الذات، أو أن الغيرية لا تخرج عن كونها صورة منقحة من صور الأنانية، ولكن الحقيقة أن الأنانية ليست محبة مصغرة، أو صورة بدائية من صور الحب، أو شكلا أوليا من أشكال التعاطف، بل هي إنكار لكل ما يقرره الحب. كذلك لا يمكننا أن نقول إن الحب هو مجرد أنانية موسعة، بل لا بد لنا من أن نؤكد أنه تقرير لكل ما تنفيه الأنانية. ومعنى هذا " أن الأنانية والمحبة – على حد تعبير جانكلفيتش- هوة غير معبورة: لأن حب الذات مهما اتسع وامتد وانتفخ، فإنه لن يصبح يوما مركزا لانتشار إشعاعات التضحية، والمحبة، والخير، والإحسان. وإذن فإن الذات التي تحب في حاجة إلى التخلي عن مصلحتها، والتنازل عن حبها لنفسها، حتى تريد وجود "الأنت"، وتحرص على الترقي المستقل لهذه "الأنت"، وتعمل جاهدة في سبيل تنمية قيم تلك "الأنت". والحب الحقيقي إنما هو ذلك الذي يخلص "الأنا" من عبادة الذات، غذ يحطم وحدتها، ويتسبب في فشل أنانيتها, ولكن ليس من شأن هذا الحب أن يضع مكان عبادة الذات، عبادة الآخر، كما أنه ليس من شأنه أيضا أن يوسع من الأنانية الفردية لكي يجعل منها أنانية مزدوجة، بل هو يدفع بالطرفين المحبين إلى النظر في اتجاه واحد- على حد تعبير سانت إكزوبيري- بدلا من أن يدعهما يقتصران على النظر أحدهما إلى الآخر "[2]

إن التواصل مع الآخر هو الحل لخروج الانسان المعاصر من أزماته المتعددة،لأن الذات في حاجة إلى تحطيم وحدتها، والانتصار على حدودها، والتحرر من قيودها. فليس دعا أن نراها تضيق ذرعا بشؤونها الخاصة، وتدس أنفها في شؤون غيرها، وتجد لذة كبرى في الاهتمام بمسائل الآخرين. ولما كان مسكن الذات في حاجة إلى تهوية، فلا غرابة في أن نرى الذات تفتح نافذتها على مصراعيها، لكي تشغل نفسها بالتطلع إلى وجوه المارة، والتمتع برؤية النماذج البشرية التي تتوالى تحت سمعها وبصرها. ولما كانت الذات تعلم أن الآخرين لا ينظرون إليها إلا باعتارها مجرد موضوع، فإنها كثيرا ما تجد لذة

[1] المرجع نفسه، ص ص 46-47.
[2] المرجع السابق، ص 47.

كبرى في أن ترد لهم الجميل بمثله، وبالتالي فإنها تميل في كثير من الأحيان إلى الحكم على الآخرين من الخارج، وكأنما هم مجرد موضوعات، أو نماذج، أو عينات. ولكن ما هي إلا أن تحل بالواحد مصيبة، أو أن يبتلى الواحد منهم بمحنة، حتى يستحيل هذا الموضوع الذي كنت أتأمله وأحلله وأحكم عليه إلى ذات أتعاطف معها، وأشفق عليها وأتألم لألمها[1]".

إن تفجير قدرات الذات ومساهمتها في العطاء الإنساني في بناء حضارة تكفل للإنسان السعادة وتضمن له فاعليته متوقف على تقدير الآخر والتواصل معه، فالآخر شرط وجودي وحضاري لكل ذات تريد ممارسة الحياة، انسجاما مع إنسانيتها، ولذلك يجب ممارسة كل أنواع التواصل بين الأفراد والجماعات وبين مختلف الحضارات، ففعل التواصل لديه خاصية أن يسري من أصغر بنية إلى أكبرها، والعكس صحيح، لذلك إذا حدث خلل على مستوى بنية واحدة سينعكس على باقي البنيات بالضرورة.

لكن إذا أدركنا أن أزمة التواصل التي يعاني منها الإنسان المعاصر ساهمت فيها نظريات فلسفية كبرى أدت إلى توجيه العقل الجمعي وجعله يميل إلى النفور من التواصل إلى الحد الذي يحاربه جهلا منه بقيمته وأهميته بل ضرورته لبناء الحضارة، فإننا الآن مجبرين على الاشتغال فكريا لهدم الكثير من النظريات القابعة في عقل الإنسان المعاصر والتي ساهمت في تأزيم وضعه،كما يجب العمل الدفع بنظريات وإحياءها في العقول من جديد كالنظرية التي تتنصر للتواصل مع الآخر، وليس هذا فحسب بل يجب تدعيم الناشطين في ميدان تفعيل التواصل مع الآخر، كالحركات والمنظمات الداعية إلى حوار الحضارات، وحوار الأديان، والعمل على تكريس التواصل بجميع أشكاله.

كما يجب أنن ننوه بدور الكثير من المفكرين المعاصرين الذين عملوا على تأسيس نظرية التواصل، وعلى رأس هؤلاء يورغن هابرماس، فهو ينتصر للنظرية الاجتماعية على حساب فلسفة الوعي. اذ ثمة فرق بين تناول التواصل من منظور الفاعل للتواصل، وبين تناوله كما لو كان فعل حوار او تحاور تتدخل فيه أطراف متعددة.[2] ونجد يحصر فعل التواصل من أجل التفاهم، فالأفعال التواصلية: هي تلك الأفعال التي تكون فيها

[1] المرجع نفسه، ص 48.

[2] مانفريد فرانك، حدود التواصل، ترجمة عز العرب الحكيم بناني، الدار البيضاء،المغرب، دون ط،2002، ص 15

مستويات الفعل بالنسبة للفاعلين المنتمين الى العملية التواصلية غير مرتبطة بحاجيات السياسة، بل مرتبطة بأفعال التفاهم ".[1]

النظرية التواصل عند هبرماس وغيره من المشتغلين في حقل اللغة يؤسسنها على اللغة كأحد أهم مرتكزاتها، فاللغة في نظره حوار بين عقول المتحدثين، تهدف إلى إقامة جسر التفاهم وبلوغ التوافق بصدد القضايا المثارة بينهم من دون اللجوء إلى العنف. واللغة هنا جملة قواعد تؤسس للاتصال والتواصل بين الناس وليس أصواتا تلقى شذرا مذرا، إضافة إلى كونها خزان المعارف والتجارب الإنسانية.

إن المذهب الذي يقترحه هابرماس بديلا لفلسفة الذات هو الفلسفة العقلانية التواصلية نظرا لأنها تقوم على العلاقة بين الذوات كما تسعى إلى ضبط علاقة الفرد بالغير وإخضاع العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية داخل المجتمع إلى أخلاقيات النقاش والحوار بوصفه مدخلا لكل تعاقد اجتماعي يحتكم إليه الجميع لذا وبعيدا عن كل استحضار لعقل خالص، يسعى هابرماس إلى تأسيس عقلانية تواصلية لا صلة لها بالميتافيزيقا.ففلسفة التواصل النقدية عند هابرماس تفهم الوعي الأخلاقي الحديث متحررا من أي مضمون قد يقصي مضامين أخرى، وتتحرر من إسار الماورائيات والرؤى الميتافيزيقية، كما أنها تتجنب قضايا الإيمان الديني أو المعتقدات الروحية الخاصة على أهميتها. فالأخلاقيات عنده ليست أوامر تصدر ولا نواه ومحركات، بل هي جملة معايير تنظيم ممارسة التواصل في المجتمع وتبلور قواعد تعمل على الوصل بين أعضاءه.

رغم الأهمية الفلسفية لنظرية التواصل عند هابرماس وما تحمله من حلول للعديد من التعقيدات التي تلف حياة الإنسان المعاصر، إلا أنه استمر في الخطأ التي وقعت فيه الفلسفة الغربية المعاصرة التي حاولت تجاوز كل ما هو ميتافيزيقي من أجل تحرير الإنسان. ونسيت هذه الفلسفة أن البعد الغيبي أهم بعد في حياة الإنسان وليس هذا فحسب بل أن الفعل التواصلي متوقف عليه. لذلك فالحل القرآني لعملية التواصل وحقيقتها في حياة الإنسان يختلف عن الطرح الغربي في موقفه من التواصل مع الآخر.

[1] J.Habermas, Theorie de l'agir communicationnel, Trad. JM. Ferry, Paris, 1987, T.1, p.10

5.النظرة القرآنية للتواصل مع الآخر:

تبدأ حركة التغيير الشامل للخروج من مختلف الأزمات التي يمكن أن يصادفها الإنسان في أي عصر من العصور بالسعي لامتلاك رؤية يحقق بها سعادته. لأن القضية تتجاوز حدود المكان والزمان لبعدها الوجودي. فاشكالية الانسان واحدة تنطلق من فهم حقيقته وتحديد علاقاته مع عالم الطبيعة وعالم ماوراء الطبيعة. لذلك فالنزوع المادي أو الروحاني يتوقف على طبيعة الرؤية الوجودية التي ينطلق منها كل انسان في تحديد مواقفه من مختلف القضايا، بتقديم رؤية للوجود أساسها التوحيد الذي ينفي أي تعددية. هذا المنطلق التوحيدي يؤسس لموقف من الوجود والموجود.

يرتقي الإسلام بالعلاقة بين الحق تعالى والإنسان إلى حد المطلوبية الدائمة والحاجة المستمرة التي تعبر عن الفقر الوجودي. مما يعنى أن فك العلاقة وجدانيا وفكريا بسبب انحصار الطلب فيما هو دنيوي المشخص في الماديات وإلغاء البعد الأخروي واتخاذ آلهة مصطنعة مما يؤدي إلى الضياع والشعور بالعدمية. التي حاولت الوجودية الغربية أن تقدم لها حلولا بإعادة الاعتبار الوجودي للإنسان وهو مطلب حقيقي. لكن الفارق بين الرؤية الوجودية الغربية والرؤية العرفانية الإسلامية. هو الفصل بين الوجود والموجود حيث عملت الوجودية الغربية على التركيز على وجود الإنسان مع عدم الاعتراف بالبعد الغيبي، فاتجهت إلى تأليهه فعقدت إشكالاته بدل حلها، والمسألة لا تتقوم بإقصاء بعد من أبعاد الإنسان خاصة الوجودية الملحدة التي أصرت على حل القضية بدون الاعتراف بالعلاقة بين الوجود والموجود بعكس الوجودية المؤمنة التي يعتبر كيركيجارد أشهر روادها. "وإذا أردنا أن نوجز فلسفة كيركيجارد، تبينا أنها تقرير لما في الحياة من تناقض، وتأكيد للقيمة الذاتية في السبيل المؤدي إلى الحق، وإيمان كامل بأن الذات المطلقة يمكن أن تنكشف للذات الفردية من خلال الألم والقلق والندم والحصر النفسي. فالحياة معاناة الذات للوجود في محاولة لتقرير مصيرها، والوجود على هذا المعنى هو الاختيار، وهو الصيرورة، وهو حياة الوحدة والتفرد وهو الانشغال اللامتناهي بالذات، وهو الشعور بالخطيئة، ثم هو أخيرا الوجود أمام الله."[1]

[1] العشماوي سعيد، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، الوطن العربي، بيروت، لبنان،ط3، سنة1984،ص120.

ما يلاحظ على الوجودية عموما أنها شعرت بأزمات الإنسان المعاصر. وحاولت تقديم حلول إلا هناك مؤاخذات على المنهج الذي تبنته، بحيث يمكن أن نستفيد منها إذا استطعنا توسعة دائرة المنهج المعرفي مع عدم فك العلاقة بين الوجود والموجود، فالإسلام يدعو إلى تقدير الذات التي هي مرتكز الموجودية، بحيث تخرج من السلبية وذلك عندما ترفض التشيؤ، فتقدس تحررها من العلائق المركسة لرقيها، وذلك بارتباطها بالمطلق. فعظمة الإنسان تتجلى في تركيزه على فهم ذاته، فتجاوز الحجب الظلمانية هو انفتاح الوعي للحياة الأبدية الخالدة. يقول الرومي واصفا الإنسان:"الإنسان كتاب مكتوب فيه كل شيء، لكن الظلمة لا تأذن للإنسان بأن هذا العلم داخل نفسه تفتح الوعي للحياة الأبدية الخالدة."[1]

يتبنى الكثير من الباحثين المعاصرين الحل الإسلامي لأزمة الإنسان بعودة الروح إلى الأصل عندما تتحرك جذوة العشق إلى خالقها. من بين هؤلاء الفرنسية سوندراي التي تقول:" لن يذوق الإنسان طعم السعادة الحقة مادام يبحث عن الله خارج قلبه وبعيدا عنه، إذ السعادة الحقة هي في اكتشاف" الروح" في داخلنا، وفي إدراكنا أن أرواحنا قبس من روح الله."[2]

وهكذا فمن يحاول البحث عن السعادة خارج ذاته الباحثة عن أصلها الإلهي، سيسقط في دائرة مغلقة يعزز فيها الأنانية التي تعزله عن الآخر الذي هو ضروري في تفعيل إمكاناته الذاتية، فالآخر مجال لتفعيل قدرات الذات الايجابية. تقول سوندراي: "لا يعرف الإنسان كيف يحيا لأنه لا يعرف كيف يفكر. ولا يعرف كيف يفكر لأنه لا يعرف كيف يحب أحدا غير نفسه."[3]

يتميز الطرح الإسلامي في رؤيته لحل الأزمات المختلفة التي تظهر في حياة البشرية بحكم طبيعة النشأة الدنيوية التي تمارس ضغوطاتها على الإنسان. بإعطاء الدور الفاعل للإيمان، فاعتقاد المسلم بوحدانية الخالق هي التي تدفعه إلى التعالي حين تكون مرجعيته في تفكيره وعمله، لذلك فإيمانه بخالقه يعزز له إيمانه بذاته،"فالوجود الإنساني لا ينفتح ولا يرقى دون الإيمان بذاته. وهذا الإيمان بدوره لا يمكن أن يكون

[1] وفتش، إيفا دي فيترای، جلال الدين الرومي والتصوف، تر: عيسى علي العاكوب، مؤسسة الطباعة والنشر، طهران، إيران، ط1، 2001. ص197

[2] سوندراي، الفلسفة الجوهرية، ص13

[3] المرجع نفسه، ص 14

شذور فكر. وإنما لا بد أن يكون لبا وأصلا ينطوي على القوة المجردة للذات والطاقة الدافعة للنفس، في خصوبة وجدة وفاعلية."[1] فالمؤمن لديه القدرة على استيعاب الآخر مهما كانت صفاته، من هذا المنطلق يدعو القرآن إلى التعارف بين الشعوب والقبائل، يقول الله تعالى: (**وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**)[2] وهي دعوة للتواصل مع الآخر حتى يفسح المجال لتطوير العلاقات وتوسيع المعارف، فواجب المؤمن أن يعرف نفسه للآخرين ويتعرف عليهم من أجل رفع الالتباس الذي يسبب سوء الفهم الذي يمكن أن يتطور ويخلق صراع بين أطراف لم يتعرفوا على بعضهم بسبب عدم تواصلهم، كما أن التواصل مع الآخر لا ينحصر في تبادل المنافع المادية فقط بل يجب أن يستهدف تطوير المعارف والعلوم وأكثر من ذلك أن يطور الوصلة الإنسانية بين الأفراد والجماعات وبهذا يتحضر الإنسان وينسجم مع حقيقته التي لا ضمان لها إلا بالإيمان مطلق بأهمية أخاه الإنسان الذي يحافظ على ديمومة التواصل معه.

خاتمة:

إن الحاجة إلى الآخر وتواصل معه هي ضرورة حضارية لا تقف عند حدود التواصل من أجل تبادل المنافع المادية فحسب لأنه أخص ما يتطلبه الوجود الإنساني والوقوف عنده يخرجه من حد الإنسانية إلى حد البهيمية. لذلك فالتواصل مع الآخر يستهدف ويراعي كل أبعاد الوجود الإنساني التي لا تتحقق إلا بادراك أهمية الآخر لتحقيق التكامل في المجتمع الإنساني التي تتفوق على مصادر نبذ الآخر لاعتبارات هي مدعاة للتواصل لا للفرقة والصراع كالاختلافات العرقية والدينية والجغرافية والجنسية لأن التواصل ليس مطلوب فقط في حالة الاتفاق والتوافق بل هو مطلوب في حالة الاختلاف كذلك لأن كثير من الاختلاف تزول في حالة التواصل والحوار والقبول بالآخر بشرط أن تكون القناعة موجودة بضرورة الآخر حتى نتفادى الالغائية والاقصائية التي تتنافى مع وصول البشرية إلى حالة من التحضر مبنية على الاحترام والتعاون للقيام بشؤون الإنسانية.

[1] المرجع نفسه، ص 77
[2] سورة الحجرات، من الآية:13

قائمة المصادر والمراجع:

بالعربية:

1. إبراهيم زكريا، مشكلة الحب، دار مصر للطباعة، مصر، ط2، دون سنة
2. آرنت حنا، استحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق، نقلا عن دريدا وآخرون، المصالحة والتسامح، تر: حسن العمراني، دار توبقال للنشر، 2005
3. إقبال محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دون ط، سنة 2010
4. الأهواني أحمد فؤاد، أفلاطون مجموعة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر، دون ط، دون سنة
5. بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج 1،منشورات ذوي القربى، قم، إيران،ط2، 1429.
6. بسطاويسي بمحمد رمضان، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،ط1، سنة1998.
7. التوحيدي أبو حيان، المقايسات، طبعة حسن السندوبي،القاهرة، مصر،دون ط، سنة 1929
8. التوحيدي ابو حيان، في الصداقة والصديق، مطبعة الجوانب، القسطنطنية، دون ط، سنة 1301ه
9. خان عنايت، تعاليم المتصوفين، تر:إبراهيم استانبولي،دار الفرقد،دمشق،سورية،ط 2،سنة 2008.
10. ديورانت وول، قصة الحضارة، الجزء الأول، ترجمة: زكي نجيب محمود، مطابع الدجول، القاهرة، ط5، 1971
11. زكي نجيب محمود، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، دون ط، دون سنة.
12. سبيلا محمد وبنعبد العالي عبد السلام، الفلسفة الحديثة، نصوص مختارة، افريقيا الشرق، المغرب، 2001
13. سوندراي، الفلسفة الجوهرية،تر: توفيق مجلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر،دون ط، دون سنة.
14. الطاهر لبيب، صورة الآخر العربي الناظر والمنظور إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، دون ط، سنة 1999
15. عبد الرحمن طه، بؤس الدهرانية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، سنة 2014
16. عزام عبد الوهاب، محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، مطبوعات باكستان، 1945
17. العشماوي سعيد، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، الوطن العربي، بيروت، لبنان،ط3، سنة1984.
18. ما لا شينكو، الكسي، الإسلام الثابت الحضاري في المتغيرات السياسية، ترجمة: ممتاز بدري الشيخ، دار الحارث، دمشق، ط 1999 م.
19. مانفريد فرانك، حدود التواصل، ترجمة عز العرب الحكيم بناني، الدار البيضاء،المغرب، دون ط،2002.
20. ميروفتش، إيفا دي فيترای، جلال الدين الرومي والتصوف، تر: عيسى علي العاكوب، مؤسسة الطباعة والنشر، طهران، إيران، ط1، 2001.

بالفرنسية:

21. J.Habermas, Theorie de l'agir communicationnel, Trad .JM. Ferry, Paris, 1987, T.1.