الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

عنوان:

جدلية الأنا والآخر في الفلسفة الوجودية
مارتن هايدغر أنموذجا

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة:
محفوظي منى

إشراف الأستاذ:
مجكدود ربيعة

السنة الجامعية: 2019/2018

** شكر وتقدير **

الشكر والفضل لله أولا على توفيقه وتسديدة وامتنانه وعونه لي فبحوله وقوته تم هذا البحث، فالحمد والشكر لك ربي، شكرا يليق بعظمة وجهك وجلال سلطانك.

أرفع أسمى عبارات الشكر والتقدير الى كل من علمني حرفا فصرت له عبدا.

أتقدم بجزيل الشكر إلى الأستاذة مجكدود ربيعة التي تقدمت علي بالإشراف على مذكرتي، والتي لم تبخل عليا بتوجيهاتها واهتماماتها منذ إعدادي لخطة المذكرة، فلك مني جزيل الشكر وفائق الاحترام والتقدير، وجزاك الله عني كل خير.

والشكر موصول إلى كل اساتذة قسم الفلسفة بجامعة مسيلة وعلى رئسهم الاستاذ زروخي الدراجي والذي كان لي بمثابة المرجع المعرفي والقيمي فلك مني أزكى آيات الامتنان.

إن مشكلة الأنا والآخر هي المشكلة الفلسفية التي اختلف الفلاسفة حولها من عصر إلى عصر آخر، وبالنظر إلى المكانة المركزية التي يحتلها موضوع الأنا والآخر في الساحة الفكرية والفلسفية جاءت فكرة دراسة هذا الموضوع ضمن الفلسفة الوجودية التي تحتل هي الأخرى مكانة في الفكر الفلسفي، تضعنا أمام التغير الذي أحدثته على مستوى الفكر الحديث والمعاصر ويضعنا أمام فكرة جوهرية عند "مارتن هيدغر" هي فكرة الآخر، حيث تتمحور هذه الفلسفة حول الإنسان وجوده، حياته، علاقته بغيره.

فجاءت هذه الفلسفة لتؤكد أن الإنسان ووجوده وعلاقته بالآخر هو موضوع الفلسفة ،لقد صنع وشيد وتحدى الطبيعة لكنه مع ذلك لم يستطع إيجاد الحلول المناسبة لبعض المشاكل المتعلقة بحياته مع غيره ،فكان ذلك سببا في حالات القلق والاضطراب والاستبداد والإقصاء التي عاشها ولايزال يعيشها.

فكل مرحلة انعطاف في تاريخ البشرية يرافقها اشتداد الاهتمام بقضايا مغزى الحياة، فضمان استقرار العلاقات بين الأفراد، إضافة إلى البحث عن مجتمع كماله بكمال القيم والمبادئ الأخلاقية للعيش مع ومن أجل الآخرين حياة متوازنة، هو ما دفع بالباحثين في الفلسفة الوجودية الحديثة والمعاصر ة على حد سواء ،إلى التفكير في ضمان استقرار طبيعة العلاقة مع الآخر من خلال خلق توازن بينه وبين الأنا، وتعد هذه القضية من أهم القضايا التي اشتغل بها الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، بدءا من القرن السابع عشر إلى غاية يومنا هذا.

وبالنظر إلى المكانة التي يحتلها موضوع "الأنا" و"الآخر" جاءت فكرة دراسة هذا الموضوع ضمن الفلسفة الوجودية وقد وقع اختيارنا على احد أبرز ممثليها الفيلسوف الألماني "مارتن هيدغر" كنموذج للدراسة نظرا للمكانة التي يحتلها هذا الأخير ضمن الفلسفة بصفة عامة والوجودية بصفة خاصة، باعتباره من أهم الشخصيات الفلسفية التي عالجت العديد من القضايا المتعلقة بالإنسان والوجود.

ومن بين الأسباب التي دفعتني إلى اختيار الموضوع هو محاولة الكشف عن طبيعة العلاقة مع الآخر باعتبار الفرد كائن اجتماعي يهدف إلى تحقيق الاستمرارية والتواصل والتي حصرها "هيدغر" في الوجود المشترك الذي يجمعا مع غيرنا.

لذا حاولت معالجة ما ذهب إليه "هيدغر" من خلال الإشكالية الرئيسية:

ماهي مكانة الآخر في فلسفة "هيدغر" في ظل مركزية الأنا؟

وتنطوي هذه الإشكالية على مشكلات فرعية منها:

كيف يمكننأ ْ يستخدم "هيدغر" الوجود كوسيلة ليبرهن على أن الآخر كمخالف للأنا ضروري لوجوده؟

وإذا كانت مسألة الوجود تحيل إلى جدلية تكون فيها الأنا راعية للآخر فما هو الدور الذي لعبه الوجود في العلاقة القائمة بينهما؟

وحاولت أن أعالج هذه الإشكاليات وفق خطة اعتمدت فيها على الهيكلة التالية إذ قسمت الموضوع إلى مقدمة وثلاثة فصول، وانتهاءا بخاتمة، وكان تحليل هذه الفصول من خلال مباحث جزئية بدورها تنقسم إلى عناصر.

الفصل الأول عنونته بمسائلة مفاهيمية حول الأنا والآخر حيث يحتوي على ثلاث مباحث، تطرقت فيه إلى السياق المفاهيمي للأنا والآخر لغة واصطلاحا، كما تناولت فيه تجليات الأنا والآخر في الفلسفة الوجودية لدى جون بول سارتر و ألبير كامو

الفصل الثاني : ركزت فيه على مكانة الأنا والآخر في فكر "هيدغر" ،وتسليط الضوء على مفهوم الوجود لأبرز من خلاله الوجود المشترك بين الأنا والآخر.

أما **الفصل الثالث:** المعنون بالوجود وجدلية الأنا والآخر، تكلمت فيه عن الوجود كموضوع لتمثل الأنا والآخر و علاقتهما وتجاوز مشكلات الإنسان المعاصر، وكذلك بينت تجليات الفلسفة الوجودية في الفلسفة الغربية المعاصرة، مع عرض جملة من الانتقادات التي وجهت لأفكار الفيلسوف.

أما الخاتمة: حاولت فيها استخلاص أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث.

ولعرض أفكار هيدغر حول الإشكاليات المطروحة سابقا اعتمدت على المنهج التحليلي هذا المنهج يستدعي الوقوف والتعامل مع موضوع البحث من خلال تفكيك الأفكار وتحليلها، ومن خلاله يتم إيضاح أفكار هيدغر التي تكشف عن مكانة الآخر في هذا الوجود في إطار علاقته مع الأنا ، وكذلك استنباط مفهوم الوجود لدى هيدغر .

وليس من السهل قراءة وتحليل أفكار لفيلسوف من وزن "مارتن هيدغر" الذي مثل النزعة الوجودية بامتياز فاتجاه أسلوبه نحوى الطابع الوجودي ومن بين الصعوبات التي واجهتها في بحثي:

- صعوبة المفاهيم التي يستخدمها الفيلسوف في عرض أفكاره بحيث يصعب علينا فهمها بسهولة، حيث يوظفها حسب مفاهيم يدركها هو دون غيره.
- صعوبة كتاب الوجود والزمان.
- بالإضافة إلى اختلاف الأفكار من مرجع إلى مرجع آخر.

وفي بحثي حاولت تفادي الأحكام المسبقة، وأمل من خلال دراستي لجدلية الأنا والآخر في الفلسفة الوجودية أن تكون مرهونة بتفادي الصراع القائم في إطار العلاقة بينهما وأن يكون الموضوع مدخلا للإشكاليات متنوعة لإيجاد حلول للحد من الصراع في إطار علاقة مبنية على أساس متين من القيم الأخلاقية.

تمهيد:

يبدو أن ثنائية "الأنا والآخر" تعد من إحدى أهم الموضوعات التي استحوذت على اهتمام الفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع والأدباء، حيث شغلت حيزا كبيرا من الفكر الفلسفي قديما وحديثا في إطار صراع قديم قدم الوجود البشري.

والحديث عن الجدل القائم بين الأنا والآخر وصراعهما استدعى من جديد طرح هذا الموضوع في وقتنا الراهن، لذا سنحاول في هذا الفصل الوقوف على ضبط مفهوم كل من الأنا والآخر من الناحية اللغوية والاصطلاحية، ثم الإحاطة بتجليات هذه العلاقة الثنائية في الفلسفة الوجودية وذلك بتقديم إضاءات معمقة وما انطوت عليه هذه الثنائية التي تتخلل الفكر الفلسفي المعاصر.

المبحث الأول: السياق المفاهيمي للأنا.

ورد في المعاجم والقواميس عدة معاني لمصطلح الأنا، وسنحاول ضبط معناه وتحديد مفهومه من عدة زوايا ليتضح معنا بصورة أدق.

أ-الضبط اللغوي لمصطلح الأنا:

كلمة (**أنا**) في اللغة الألمانية المألوفة هي الضمير الشخصي الأول المفرد، وهي تقابل "**أنت**" و"**هو**" إلى غير ذلك، لكنها يمكن أن تكون اسما (**الأنا أو الذات**) وهي تشير عندئذ إلى فردية شخص ما، أو ذات ما أو أنا معين في مقابل اللاأنا.[1]

إذا تدل كلمة (**أنا**) على الذات وهي بالمعنى المباشر تدل على الشخص الذي يعد التمثيل الموضوعي للأنا، وبالتالي هو المصداق الواقعي لمفهوم الأنا.

أما في المعجم الفلسفي لمراد وهبة، فقد ورد الأنا لغة: "**ضمير المتكلم الواحد وهو تعبير عن النفس الواعية لذاتها.**"[2] وهنا إشارة إلى وعي النفس بذاتها، وبالتالي تتحدد الأنا من خلال وعيها بذاتها، غير أن الضمير المتكلم الواحد أنا (**je**) يفرق بينه وبين الأنا (**Le moi**) بأنها تعبير عن النفس الواعية لذاتها كما سبق وأشرنا، في حين أن (**الأنا**) تعبير عن النفس الباطنة من حيث هي.

يتضح لنا أن الأنا هي أيضا الوعي بوحدة الذات التي تربط وتجمع بين حالاتها الشعورية الباطنة.

والمراد بـ(**أنا**) عند فلاسفة العرب الإشارة إلى النفس المدركة، قال ابن سينا: "**المراد بالنفس ما يشير إليه كل أحد بقولنا أنا.**"[3]

يتبين لنا من خلال هذا القول أن الأنا لدى ابن سينا هو إدراك الشخص لذاته أو هويته.

---

[1] ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيغل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة،(د ب)، 2000، ص37.

[2] - مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2007، ص 95.

[3] -جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 139.

وقد ورد في لسان العر ب أن كلمة أنا، اسمكنى وهو للمتكلم وحده، وا نما بني على الفتح فرقا بينه وبين أن ّ التي هي حرف ناصب للفعل أما الألف الأخيرة هي لبيان الحركة في الوقف.[1]

إذا يتحدد الأنا عند العرب كضمير رفع للمتكلم والألف فيها قائمة بنفسها حيث ألحقت لبيان الحركة في الوقف.

ب- الضبط الاصطلاحي لمصطلح الأنا:

لقد إختلفت تفسيرات الأنا بين الفلاسفة والباحثين، فقد ورد في معجم صليبا: أنا **(Moi)** في المعنى الوجودي تدل كلمة أنا على جوهر حقيقي ثابت يحمل الأعراض التي يتألف منها الشعور الواقعي، سواء كانت هذه الأعراض موجودة معا متعاقبة فهو إذن مفارق للإحساسات والعواطف والأفكار، لا يتبدل بتبدلها ولا يتغير بتغيرها.[2]

ويفهم من ذلك أن الأنا في المعنى الوجودي يساوي الشعور، وربما هذا ما يذهب إليه يونج* إلى اعتبار الأنا مركز الشعور وهي أحد النماذج الأصلية الكبرى للشخصية وهي ما يعطي الإحساس بالاتساق والتوجيه عند المستوى الخاص بالحياة الشعورية.[3]

أي أن الأنا يتصف بالشعور ما يجعله يحدد الانسجام والإحساس المرتبط بالحياة الشعورية، يقول رويه كولارد "**إن لذاتنا وآلامنا وآمالنا ومخاوفنا وجميع إحساساتنا تجري أمام الشعور كما تجري مياه النهر أمام عيني المشاهد الواقف على الشاطئ.**"[4]

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، ط4، دار صادر، بيروت، لبنان، 2005، ص 177.

[2]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 140.

*- كارل غوستاف يونغ Carl Gustave Young (1875-1961) :عالم وطبيب وفيلسوف نفساني، اشتهر بإضافة مفهوم اللاوعي الجمعي إلى التحليل النفسي. أنظر: رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، ج3، ط1، دار الحجة البيضاء، لبنان، 2015، ص680.

[3]- عمرو عبد العلي علام، الأنا والآخر، الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر، ط1، دار العلوم للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2005، ص 09.

[4]- نقلا عن جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 140.

فالأنا إذن جوهر قائم بنفسه وهو صورة لا في الموضوع، غير أن هناك من الباحثين من يعرف الأنا بأنها هي نفسها الذات حيث ورد أن الأنا "**هو الذات التي ترد إليها أفعال الشعور جميعها وجدانية كانت أو عقلية أو إرادية، وهو دائما واحد ومطابق لنفسه وليس من اليسير فصله عن أعراضه، ويقابل الغير والعالم الخارجي ويحاول فرض نفسه على الآخرين وهو أساس الحساب والمسؤولية.**"[1]

يعني لنا هذا أن الأنا مقابل للآخر، كما أنه مطابق لنفسه بحيث يصعب فصله، وبهذا نجد أن الأنا في علم النفس يشير إلى الذات من جهة وعيها بذاتها.

يقول ويليام جيمسWilliam James (1842-1910) "**في نفس الوقت الذي أفكر فيه يكون لدي وعي بذاتي وبوجودي الشخصي، فالأنا هو الذي يعي ذاته بحيث تصبح شخصيتي كأنها مزدوجة، إذ هي في الوقت عينه الذات العارفة وموضوع المعرفة.**"[2]

بمعنى أن الأنا يعي ذاته وعندما يعي ذاته هو بالضرورة يعي وجوده الشخصي، فالأنا بذلك ذات عارفة من جهة وموضوع معرفة من جهة أخرى.

ويرى سيجموند فرويد Sigmund Freud (1856-1939) أن " **السلوك له دافع داخلي من قوى لاشعورية تكونت عبر تاريخ الشخص وخاصة من خلال علاقته بوالديه.**"[3]

ويعني بذلك أن كل ما ينتج من سلوك من قبل شخص ما، ما هو إلا فعل ناتج عن الجهاز النفسي المكون من ثلاث أقسام وهي: الهـّ و (**الليبيدو**)، الأنا (**الضمير**)، والأنا الأعلى (**المجتمع**).

فالهـّ و هو مركز الدوافع والرغبات ، والأنا يناقض مع الهـّ و ليرضي الأنا الأعلى، أما الأنا الأعلى فهو الذي يبقينا على الصـّ راط المستقيم .

---

[1] -إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون مطابع الأميرية، القاهرة، مصر، ص 23.

[2] -جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، (د.س)، ص 57.

[3] -سيجموند فرويد، الأنا والهو، ط4، ترجمة محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، لبنان، 1982، ص14.

ومنه في تقسيم فرويد للجهاز النفسي إلى اله ّو والأنا والأنا الأعلى، جعل الأنا تتوسط بين اله ّو و الأنا الأعلى لتشكل حلقة اتصال بين العالم الخارجي والحاجات الغريزية حيث يقول فرويد: "**هو ذلك القسم من اله ّو الذي تعدل نتيجة تأثير العالم الخارجي فيه تأثيرا مباشرا بواسطة جهاز الإدراك الحسي –الشعور**".[1]

إذن الأنا عند فرويد هو الذات الواعي والمرتبط بالعالم الخارجي، ومنه نستخلص أن الأنهي وليدة الص ّراع القائم بين سلطة العالمين الخارجي والداخلي .

أ-المعنى الفلسفي للأنا: هو القائل في فعل القول باعتبار القول الفعل الوعيوي الأعلى الذي تتدرج تحته مختلف أنواع الوعي في تراتبية بنيوية معينة على صعيد كينوني وقيمي على حد سواء، وهكذا فالأنا هو القائل باعتبار وعيه لقوله ولقائليته بالذات، وعندما يفهم الأنا من خلال قائليته يرتبط حكما، ومن خلال قوليته بذاته أولا، وبغيره ثانيا أي من خلال علاقة (الأنا-الآخر) الأنا كذات والآخر كموضوع مقابل لأناي وبقوله ومقولته ثالثا.[2]

هذا يعني أن الأنا يعي ذاته تحت مختلف أنواع الوعي، كما يثبت وجوده ككيان مفكر يستدعي وجود آخر يفكر فيه بالضرورة من خلال علاقته به.

أما أندريه لالاند A.Lalande (1867-1963) فقد عرف الأنا "**Moi** " باللاتينية تستعمل غالبا بهذه الصورة من جانب الفلاسفة الإنجليز أو الألمان لتدل على ما نسميه الأنا.

ب- المعنى النفسي الأخلاقي للأنا: وعي الفردية التجريبية "**إن أناه (أنا التمثال) هو في آن وعي ما هو عليه وذكرى ما كان عليه ... فليس أناه سوى مجموعة الأحاسيس التي يشعر وتلك التي تذكره بها الذاكرة**".[3]

---

[1]- سيجموند فرويد، الأنا والهو، ص 24.

[2]- معين زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، ط1، معهد الإنماء العربي، 1986، ص 114.

[3]- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ط2، مج2، تعريب خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 2001، ص 824.

أي أن الصفة التي يمكن أن يعرف وجود الأنا من خلالها هو اتصافها بالشعور، فالشعور هو الذي يحدد ويؤكد وجود الأنا.

ج- المعنى الأنطولوجي للأنا: هو "**واقع مستديم وثابت يعتبر أساسا راسخا للأعراض المتزامنة والمتعاقبة التي تشكل الأنا التجريبي العملي.**"[1]

بمعنى أن لوجود الأنا حقيقة واقعية يمكن إدراكها، والمعنى الوجودي للأنا نقصد به ما كان متحققا وملموسا واقعيا يمكن لنا أن ندركه بوضوح تام.

هذا ونجد أن فكرة الأنا ارتبطت ابتداء من ديكارت R.Descartes (1596-1650) بمشكلة الأصل في إنشاء المذاهب الفلسفية، ففي رأي ديكارت أن الأنا أي المبدأ الحدسي للتفكير العقلي يخص الجوهر المفكر، أما هيوم D.Hume (1711-1776) الذي يرفض أي جوهر أو مادة فقد ردها إلى حزمة من الإدراكات الحسية، واعتبر فيخته* الأنا المبدأ الخلاق المطلق الذي يطرح نفسه والوجود على أنهما (**ألا أنا**) الخاص به.[2]

تتمثل الأنا من خلال هذا في الأنا الذي يعي ذاته، فتتحدد الأنا بالوعي وديكارت يرى أن إنيته تكمن في النفس أو في الأنا المفكر، فقد حاول أن يجعل الأنا مجال المعرفة الجوهري، فربط بين الأنا فكرا والأنا وجودا ليصل إلى نتيجة **أنا أفكر إذن أنا موجود.**

وهنا يظهر أمامنا جليا أن وجود الأنا حسب ديكارت لا يمكن أن يتحدد إلا من خلال التفكير، وما نفهمه من هذه الصياغة أن الفكر هو الضامن والدليل على وجود الذات وبهذا تظهر الأنا في استغناء عن الآخر في تحقيق كيانها، فديكارت لا يشرك أحدا خارج الذات في تحقيق وتأكيد كيانها، بل هو ينطلق من الذات ويعود إليها.

---

[1]- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج2، ص 824.

*- فيخته يوهان غوتليب Fichte Johann Gohlleb (1762-1814): من أبرز مؤسسي الحركة الفلسفية المعروفة بالمثالية الألمانية، أنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط3، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2006، ص 481.

[2]-روزنتال يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د.س) ص 54.

في حين نجد أن الأنا **self** في الفلسفة التجريبية هي جميع الأحوال الشعورية كما يقرر ذلك كوندياك* فيرى أن الأنا هي الشعور بما هو، وبما كان [...]، أما عند كانط I.Kant (1724-1804) فيراد بها القوة المدركة وينزل العالم إمتثالا لها وهو ضروري قبلي [...]، أما عند كيركجارد S.Kierkegaard (1813-1855) الأنا ذاتية عميقة وفي المعنى الوجودي تدل أنا على جوهر حقيقي الأعراض التي يقطع يتألف منها الشعور الواقعي[1].

هذا يعني أن الأنا يقصد بها الذات العارفة التي تساوي الشعور وبهذا يكون الأنا مجموع الإحساسات التي نشعر بها.

وا ذا ما عدنا للأنا عند كانط فيدل على المدرك من حيث أن وحدته وهويته شرطان ضروريان يتضمنهما تركيب المختلف و ارتباط التصورات التي في الذهن.[2]

بهذا المعنى فإن الأنا يمثل شرط الوحدة والتأليف بين الحدوس والإدراكات في الوعي وهو ما يمثل لنا الأنا الترنسندنتالي عند كانط.

فالأناالترنسندنتالي هو الحقيقية الثابتة التي تعد أساسا للأحوال والتغيرات النفسية، إذ يعد الوظيفة التي توحد تحت " **الأنا أفكر** " أي الوحدة التأليفية الأصلية للفهم المختلف الذي في الحدس الحسي.[3]

وبهذا يكون الأنا الترنسندنتالي هو الذي يعطي للحياة النفسية معنى فهو الأنا العميق الذي يمثل الوعي الخالص.

ومنه نصل إلى أن الأنا أو مفهوم الأنا قد تعددت دلالاته في حقل الفلسفة وعلم النفس (الأنا، الذات، الشخص..) .

---

* - كوندياك إتبين بونودي Condillac Etienne Bonnotd (1715-1780): فيلسوف فرنسي عاصر فولتير وروسو ..، أشهر مؤلفاته على الإطلاق كتاب الإحساسات ويعد من أهم الفلاسفة التجريبيين حيث كان يقف موقف المعارضة من ديكارت. أنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 547.

[1]- رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، ج1، ط1، دار الحجة البيضاء، لبنان، 2013، ص ص 138-140.

[2]- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات الفلسفية، ص 58.

[3]- المرجع نفسه، ص 58.

حيث كانت هذه المفاهيم في جملتها تمثل البناء المعرفي للذات، والذات تدل على الشخص بجميع أعراضه ومواصفاته وبالتالي الشخص،* هو التمثيل الموضوعي للأنا، أي أنه المصداق الواقعي لمفهوم الأنا.

وبهذا فإن مفهوم الأنا مفهوم واسع ومختلف المعاني، لكن إذا ما حددناه بمعنى عام فهو ذات الإنسان التي ترد إليها أفعال الوعي والشعور وذات الإنسان هي انعكاس لكل ما بداخل الأنا، في حين أن الذات كيان يفوق الأنا كون الذات تشمل على الأنا الفردية والأنا الجماعية .

وبالتالي الأنا يمثل حاملا للقدرات الذهنية والنفسية للإنسان ،فهو مصدر المعرفة والسلوك وبذلك يتميز عن الغير أو الآخر.

* - الشخص Personne: الشخص هو التمثيل الموضوعي للأنا، وتعبير الشخص يدل على الكائنات العاقلة، وكما تدل عليها طبيعتها كغايات في حد ذاتها لا يمكنها أن تستخدم ببساطة كوسائل نميز الشخص من الشيء حين نغني الكائنات التي يرتبط وجودها بالطبيعة والتي ليس لها إلا قيمة الوسائل. أنظر: محمد رضا زائري، الذات والغير بين المفهوم الكلي والمفاهيم الفرعية، مجلة الاستغراب، دورية فكرية تعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيا ونقديا، العدد 10، تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، 2018، ص 345.

المبحث الثاني: السياق المفاهيمي للآخر.

يعتبر مصطلح الآخر من المصطلحات التي تحتاج إلى تحديد تسمية ووضع اتفاق واضح في المفهوم لذا سنعرض هذا المفهوم في اللغة والاصطلاح.

أ-الضبط اللغوي لمصطلح الأخر:

فيما يخص الأصل اللاتيني لمصطلح " **الآخر**" هو **Autre** ، بمعنى "**غير**" ويقال؛ الناس الآخرون **Les autre** ، وفي ترجمته إلى الإنجليزية نجد آخر–**Another elsediffrent**.[1] يظهر لنا أن الآخر في أصله اللاتيني هو كل شيء مغاير للأنا حتى وا ن تعددت ترجماته إلى اللغات الأجنبية الأخرى.

وكلمة " **آخر**" وا ن كانت تدخل عليها "**ال**" التعريف فهي في أصل معناها صيغة " **أفعل**" (**أأخر**) من التأخر، أي المجيء بعد ... وهي لا تفيد الضدية وا نما تقال لأحد الشيئين (هذا باب، وهذا باب آخر)، وفيها معنى الصفة والنعت كما في مرادفها "**غير**" وكلمة "**غير**" نفسها تحمل الإبهام لأن معناها لا يتضح إلا بما تضاف إليه[2].

وهنا نجد أن لفظ الآخر في قواعد اللغةالعربية لا يشير إلى الشيء المضاد وا نما يطلق على الشيء المقابل والمخالف كالقول هذا باب وهذا باب وبالتالي لفظ الباب الأول يقابل لفظ الباب الثاني، غير أن الباب الثاني ليس هو نفسه الباب الأول، أي يخالفه.

و"**الآخر**" كما جاء في لسان العرب لابن منظور بالفتح وهو اسم على أفعل والأنثى أخرى إلا أن فيه معنى الصفة لأن أفعل من كذا لا يكون إلا في الصفة.

والآخر بكسر الخاء "**الآخِر**" يقابل الأول وهو صفة والآخر بفتح الخاء اسم خاص للمغاير بالشخص من جنسه.[3] أي أن الآخر يرتبط ارتباطا تكاملي بالصفة، وهذا يعني أن الآخر يفيد استثناء الشيء من جنسه.

---

[1]- سهيل إدريس، المنهل (قاموس فرنسي-عربي)، ط34، دار الآداب، لبنان، 2005، ص 114.

[2]- محمد رضا زائري، الذات والغير بين المفهوم الكلي والمفاهيم الفرعية، ص 349.

[3]- ابن منظور، لسان العرب، ص 14.

وفي المعجم الوسيط يتكرر معناه السابق كون أن الآخر أحد الشيئين ويكونان من جنس واحد يطلق بخلاف "**غير**" فتقع المغايرة في جنس أو صفة.[1]

ومنه نجد أن تعريف الآخر لغويا عبر عن الشيء المقابل والمخالف لصفة شيء من جنسه.

ب- الضبط الاصطلاحي لمصطلح الآخر:

عبر أندريه لالاند في موسوعته عن الآخر بعدة كلمات منها: المختلف والغير بحيث يراه من المفاهيم التي يصعب إيجاد تعريف جامع مانع محدد لها، إذ يقول: " **هو أحد المفاهيم الفكر الأساسية، ومن ثم يمتنع تعريفه فهو نقيض الذات ويقال على كلمات شتى "مختلف" أو حول رؤية ذاتية مميز.**"[2]

وبالتالي الآخر يمثل مفهوم أساسي للفكر أي من خلاله يمكن للأنا أن تعرف ذاتها وتدرك وجودها من خلاله كما أنه يحمل كلمات عديدة تعبر عن السياق الذي تستهل فيه.

ويعرفه إبراهيم مدكور بقوله " **لا أنا وهو كل ما سوى الأنا، قابل تشيئة بين الأنا واللاأنا باعتبار أن اللاأنا هو العالم الخارجي الذي لا يستقل وجوده عن الذات المدركة.**"[3]

نفهم من هذا أن اللاأنا هو أنا يشبهني لكن يختلف عني، إذ يصبح بهذا اللاأنا ذات بشرية تملك الوعي ومن هنا نجد أن تعريف الآخر هو الأنا الذي ليس أنا.

فالآخر ما هو مقابل للأنا والمختلف عنه بحيث " **يمثل أحد تصورات الفكر الأساسية ويراد به ما سوى الشيء مما هو مختلف أو متميز عنه، ويقابل الإنسان.**"[4] من خلال هذا التعريف يظهر لنا أن الآخر يمثل ذات أخرى تقابل الأنا، وهو ليس شيء خارج عن الإنسان، فهو يمثل الأنا الإنساني المختلف عني أنا.

---

[1] -إبراهيم مصطفى وآخرون، معجم الوسيط، معجم اللغة العربية، مصر، (د.س)، ص 08.

[2] - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص ص 124-125.

[3] - إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص 158.

[4] - رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، ص 349.

وبهذا يشير معنى الآخر إلى كل ما هو غير الأنا، بمعنى يمكن أن يكون أنا أخرى ليست أناي الفردية .ولقد أطلق الآخر كاسم خاص للمغاير، يقال للأشخاص والأشياء والأعداد ويطلق على المغاير في الماهية.[1]

بالتالي يكون الآخر ما يخص الغير دون الأنا الذي يقابله .كما أن الأنا و الآخر يتمثلان في الوعي وكلما زاد الوعي زاد الإحساس بالأنا والآخر.

إذن الآخر كمخالف للأنا يتمثل أمامه في الوعي، وكما سبق وأشرنا فإن مصطلح "**الآخر**" يعبر عنه بألفاظ عديدة كالغير، ويراد بلفظ "**الغير**" في علم النفس المقابل للفظ **(أنا)** فكل ما كان موجودا خارج الذات ومستقلا عنها كان غيرها ... فالأنا إذن هو الذات المفكرة والموضوع الخارجي هو الآخر[2]. هنا مفهوم الغير يتميز بالتداخل والترابط كما أنه يأخذ عدة معاني من بينها التمييز والاختلاف، وبهذا يبرز الغير كآخر يشبهني يختلف عني وهو ضروري لتحديد وجودي كذات واعية تختلف وتتميز عنه فمن خلال الآخر أدرك أناي.

والآخر هو الكلية المزدوجة للكينونة الذاتية، فيما يخص علاقة الذات بذات أخرى، وهذه العلاقة لا يمكن أن تنتهي إلا بانتهاء الوجود البشري في الزمان والمكان، والفرد يمكن أن يكون آخر بعد مدة قصيرة أيضا أي أن الفرد يمثل أنا من جهة ومن جهة أخرى هو آخر لأنا أخرى تقابله بمعنى؛ أن كل شخص هو آخر لأي شخص على وجه الأرض.[3]

منه نستنتج أن الآخر يأتي بصفة كل ما هو غير أنا، وهو من بين المفاهيم التي تتميز بالتداخل وقد أخذ مفهوم الآخر عدة ألفاظ ومعاني في المعاجم والقواميس حيث لم يستقر على تعريف واحد وهذا لاختلاف الرؤى والأفكار الخاصة بكل مذهب أو فيلسوف فو ّرد بعدة صيغ منها : "الغير، الهوية، الاختلاف" وبالتالي كان الآخر مربك وغامض في الجوهر، كما أن مفهومه يتحدد حسب الذات مما يجعله مختلف عن الأنا.

---

[1]- عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، مكتبة مدبولي، ميدان طلعت حرب، القاهرة، مصر، 2000، ص29.

[2]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص131.

[3]- صلاح صالح، سرد الآخر (الأنا والآخر عبر اللغة السردية)، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2003، ص 10.

المبحث الثالث: تجليات الأنا والآخر في الفلسفة الوجودية.

نسعى في هذا المبحث إلى تسليط الضوء على تجليات الأنا والآخر في الفلسفة الوجودية*، وذلك من خلال مسألة المقابلة بين الأنا والآخر وما انطوت عليه هذه الثنائية في ظل الصراع والتواصل القائم بينهما، إذ تعد من بين الإشكالات الهامة التي تعرفها الفلسفة.

لقد تعرض الفلاسفة لمسألة العلاقة بين الأنا والآخر، وتشهد على ذلك إبداعاتهم التي عكست هذا الصراع بكل أبعاده حيث صوره تصويرا شاملا إلا أن الرؤية لديهم كانت مختلفة.

وا ذا ما أردنا الوصول إلى فهم أوسع لهذه العلاقة ، فإن هذا لا يتسنى لنا إلا بالتحليل المعمق لها، فبقدر ما تبدو هده العلاقة مستقرة فبقدر ما يبدو الصراع حادا بين الأنا والآخر على مستوى الفعل وردات الفعل، وهو ما انعكس بشكل كبير على مختلف الأعمال التي قدمها الفلاسفة .

وهذا هو مدخل للموضوع الذي نريد أن نتحدث عنه وهو العلاقة بين الأنا والآخر في الإطار القصصي.

ونقطة البداية في معالجة هذه المشكلة هي النظر إليها من عدة زوايا، فالمسألة هي مسألة صراع حتى الموت كما يقول هيغل: "**فالغير هو هذه الإمكانية الدائمة لإحالتي إلى موضوع مرئي، والآخر صوت لإمكانياتي بحيث لا أعود سيدا للموقف بظهوره في عالمي.**"[1] إلا أن هناك تجربة أخرى في علاقتنا بالغير هي تجربة الوجود مع الآخرين، وجود الإنسان مع الناس في المجتمع .

* - الوجودية L'existentialisme: تعتبر الوجودية كمذهب فلسفي من أحدث المذاهب الفلسفية، فهي أسلوب جديد من التفلسف حيث أنها اهتمت بالقضايا والمسائل التي تهم الإنسان، أنظر: مر اد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 680.

[1] - نقلا عن ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، ط1، دار الآداب، بيروت، لبنان، 1988، ص 185.

إن التباين كبير بين الأنا والآخر وبالتالي فإن المشكلة الرئيسية في كل فلسفة وجودية هي مشكلة الاتصال بالآخر. لأن ما تراه الوجودية في الآخر أنه يعني الشخص الإنساني الآخر بصفته الضّد الذي يسلب ذاتي ويحد من حريتي، إن الآخر حسب سارتر هو ذلك الذي ليس أنا ولست أنا هو، وهذا ما يترجم عن علاقة صدام بيني وبينه.[1]

1-جون بول سارتر:

يعد جون بول سارتر* Jean Paul Sartre من بين الفلاسفة الوجوديين الذين اشتهرت الوجودية وذاع صيتها من خلالهم، فسارتر لم يكتف بالتعبير عن فكره الفلسفي في كتب ومقالات كما فعل غيره من الفلاسفة، بل كان يجسد فكره في روايات ومسرحيات وقصص، هذا ما جعل الوجودية المعاصرة تنتشر بشكل أوسع حيث احتلت مكانة هامة في الفكر المعاصر.[2]

بشكل أو بآخر فسارتر ساهم بشكل كبير في انتشار الوجودية ويظهر لنا ذلك بوضوح من خلال أعماله، فهو الوحيد من بين الفلاسفة الوجوديين الذي اقترن اسم الوجودية به، فارتضى أن يطلق على مذهبه هذا الاسم، على غرار النجاح الأدبي الذي حققه، إذ سطع اسمه في الفلسفة الوجودية المعاصرة في فرنسا مما جعله الممثل الأول لها.

لقد جسد سارتر فلسفته في شخصيات أدبية ومواقف روائية ومسرحية،[3] تناول فيها مسألة الأنا والآخر في أدبه الوجودي وهذا واضح في مسرحياته والتيمن بينها: **(الجلسة السرية).**

---

[1]- زكي نجيب محمود، سارتر في حياتنا الثقافية، أوراق فلسفية سارتر في الذاكرة العربية، منتدى سور الأزبكية، العدد 14، مصر،2015، ص 17.

*- جون بول سارتر Jean Paul Sartre (1905-1980): فيلسوف وأديب فرنسي، ينسب إلى المذهب الوجودي ،من مؤلفاته الوجود والعدم. انظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ط1،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ص 564.

[2]- فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ط1، دار الجبل، بيروت، 1993، ص 214.

[3]-زكي نجيب محمود، سار تر في حياتنا الثقافية، ص 17.

- **الجلسة السرية:**

حيث يعرض لنا سارتر حياة الجحيم لثلاثة أشخاص وقد قضى عليهم أن يعيشوا في هذا الجحيم معا إلى الأبد.

"**جارسان**" وهو صحفي فرنسي فر من أداء واجبه العسكري فحكم عليه بالإعدام، و"**إينيز**" وهي كاتبة حسابات ماتت مختنقة بالغاز، و"**إستيل**" وهي سيدة من سيدات المجتمع ماتت بالالتهاب الرئوي.[1]

توصل سارتر إلى قوله المشهور "**الآخر هو الجحيم**" ولم يكن قوله هذا مجرد حكم يصدره على آخر، أرادأن يسلبه حريته أو وجوده وا ٍنما إستظهره من أعماق الذات الغربية، لأن حضور الأنا أو الذات أمام الآخر هو بمثابة سقوط. وهنا كان تعبير سارتر عن ظاهرة لا تقوم إلا بمحو الآخر الجحيم أو إفنائه.

الواقع أن جحيم سارتر هو عالم الغير والآخر الذي لا مخرج منه ولا طائل تحته، لذلك فقد صور لنا الصراع بين الذوات الذي يعكسه الحوار التالي:

"**جارسان**": إن الموقف أشبه بإنسان وهو يغرق ويختنق ويهوى شيئا فشيئا ولا يبقى إلا عيناه فوق سطح الماء.

"**إستيل**" أنا لا أستطيع مطلقا أن أحتمل فكرة وجود شخص يتوقع مني شيئا، وهذا يجعلني دائما أعمال العكس.

"**إينيز**" حسنا إفعلي هذا إفعليه إن كنت تستطيعين، أنت لا تعرفين حتى ماذا يتوقعون.[2]

وبهذا تعكس لنا المسرحية تجلي الآخر باعتباره جحيما، حيث صور لنا سارتر الصراع بين الذوات في روايته على أنه عذاب يعتمد على نظرة كل منهما للآخر ،وأن العذاب الحقيقي يتمثل في الآخرين.

---

[1]- جون بول سارتر، جلسة سرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار النشر المصرية، القاهرة، 1957، ص 06.

[2]-المرجع نفسه، ص 22.

2- ألبير كامو:

لم يكن سارتر هو الوحيد الذي جسد لنا مسألة الأنا والآخر من خلال أعمال روائية ومسرحية، وا ٍنما تعددت الدراسات التي عكست في مضامينها وعناوينها هذه العلاقة كعلاقة صراع ،ويظهر لنا هذا مع ألبير كامو* Albert Camus في روايته **(الغريب)**.

- رواية الغريب:

يعرض لنا ألبير كامو في روايته "**الغريب**" قتل الشاب الفرنسي الذي يدعى "**ميرسو**" فتى عربيا جزائريا بلا أدنى سبب مسوغا في ذلك لعبثية ذات دلالة رمزية قوية الصلة بحقيقة رفض وقهر وكسر الأنا للآخر بكافة جوانبه وما يتعلق به[1].

نفهم من هذا أن ألبير كامو يبين لنا سلطة الأنا على الآخر المضطهد والمقهور في إطار علاقة وجودية تقوم فيها الأولوية للأنا ونبذ للآخر وكل ما يتعلق به، كهوية مخالفة للأنا.

من هنا ندرك أننا أمام فكر يحاول أن يقرأ الواقع الغربي المعاصر قراءة من خلالها يتجه الفيلسوف إلى البحث عن حلول لأزمات الإنسان.

فسارتر قدم لنا رؤية تتجلى فيها سمات الأنا والآخر وكان ذلك من خلال روايات مسرحية تضطلع بشخصيات الرواية نفسها بمهمة تفسير المعنى التصوري للإنسان.

والأمر لا يختلف كثيرا مع ألبير كامو، فجسد لنا هو الآخر نظرته الروائية التي ارتبطت بالتناقض والتضاد بين الأنا والآخر في أعلى تجلياته، فكامو من خلال هذه الرواية يعكس لنا هو الأخر الصراع القائم بين الأنا والآخر في الوجود ويتمثل هذا الصراع في كره وتهميش الآخر فتنعدم صورته أمام الأنا .

---

*- ألبير كامو Albert Camus (1913-1960): روائي وفيلسوف فرنسي، انتمى إلى الحزب الشيوعي، كانت علاقاته بالوجودية رغم إشهاره انتمائه إليها متوترة، نشر عام 1942 رواية الغريب وفي العام التالي أسطورة سيزيف.انظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 512.

[1]- ألبير كامو، الغريب، ترجمة محمد بوعلاق، مراجعة وتقديم عبد الله لقديم، دار تلانتيقيت للنشر، بجاية، الجزائر، 2016، ص 64.

وهو ما تعكسه أحداث الرواية حول الشاب الذي كان في الثلاثينيات من عمره وهو الشخصية المحورية في هذه القصة ، حيث يبدأ المشهد الأول الذي يحكيه البطل عن قصة موت أمه قائلا : "**ماتت أمي اليوم...وربما أمس لا أدري ...لقد تلقيت من الملجأ الذي تقيم فيهرقية هذا نصّ ها : أمكم توفيت.. الدفن غدا .. أخلص تعازينا.. ولم أستطع أن أفهم شيئا.. ربما تكون قد توفيت أمس** ."[1]

وهنا نلاحظ موقف صريح من بطل الرواية الذي لا يكترث لما حدث مع والداته ، فتتجلى لنا بذلك صورة الأنا العدائي الذي يقصي الآخر من حياته .

وبالتالي فإن تجليات الأنا والآخر في الفلسفة الوجودية قد عكستها الأعمال المسرحية والروائية في علاقة متبادلة جوهرها الصراع، كما إتخذت العلاقة بين الأنا والآخر رؤية دونية في أعمال سارتر وكامو وذلك بإعطاء النقص للآخر، حيث كان مجرد طرف ملغي ومقصى أمام رفعة الأنا ما ينتج عنه علاقة عدائية.

[1]- ألبير كامو، الغريب، ص 28.

تمهيد:

إن الحديث عن مارتن هيدغر كفيلسوف وجودي له إسهامات كبيرة في إظهار الوجودية كمذهب دفع، بنا إلى التطرق لفلسفته التي إحتوت مجموعة من المفاهيم والأطروحات التي عرفت بها الفلسفة الوجودية، حيث بحث عن مفهوم الوجود وقدم تصورا أنطولوجيا جديدا يختلف عما كان سائدا في الفلسفات من قبله.

ومن هذا المنطلق سنحاول الوقوف على مكانة الأنا والآخر في فكر مارتن هيدغر، وما تبرزه لنا فلسفته في صلة الوجود بين الأنا والآخر .حيث سنعالج مفهوم الوجود ومفهوم الأنا والآخر في فلسفة هيدغر، ومن خلال دراستهما تتمحور لدينا تساؤلات جاءت على النحو التالي:

-ما مفهوم كل من الأنا والآخر في فكر هيدغر؟

- ما هو الدور الذي لعبه الوجود في العلاقة القائمة بينهما؟

المبحث الأول: الأنا في فكر هيدغر.

ارتبط مفهوم الأنا لدى مارتن هيدغر* M.Heidegger بالوجود، من خلال البحث في مسألة الكائن وهنا كانت مهمته الأساسية في الفلسفة هي استخلاص المقومات الأنطولوجية للوجود الإنساني، وقبل الحديث عن الأناسوف نستعرض طبيعة الوجود وماهيته في فلسفة هيدغر.

أولا: طبيعة الوجود في فلسفة هيدغر.

إن المتأمل لتاريخ الفلسفة يلاحظ أن مشكلة الوجود من أهم المشكلات الرئيسية في كل المذاهب الفلسفية، ابتداء من الفلسفة اليونانية قديما مرورا بالفلسفة الحديثة إلى غاية الفلسفة المعاصرة وخاصة فلسفة هيدغر.[1]

وهنا كانت الحاجة إلى التعرف على معنى الوجود كما صاغه هيدغر، لأنه لا يمكننا معالجة أي موضوع في فلسفته الوجودية دون العودة إلى نظريته في الوجود والإلمام بمعرفتها.

وتمثلت نظرة هيدغر عن الوجود في أن الإنسان يسبق ماهيته، فجاء سؤاله عن الوجود الإنساني باستعادة سؤال فلسفي قديم: ما الوجود؟.[2]

إن فلسفة هيدغر هي فلسفة السؤال: ما الحقيقة؟ ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقيا؟ ما الوجود؟ لهذا نجد أن مهمته كانت منحصرة في استعادة سؤال قديم عن الوجود سبقه إليه في ذلك الطبيعيين الأوائل وهو يرى أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يحق له طرح هذا التساؤل، فهو من دون سواه مهتم بسؤال الوجود لأنه وفي نظر هيدغر من يبحث في الوجود

---

* - مارتن هيدغر Martin Heidegger (1889-1976): فيلسوف ألماني أحد مؤسسي الفلسفة الوجودية، تولى عمادة الجامعة في فرايبورغ خلفا لهسرل، هيدغر مفكر في الوجود جاء من الفينومينولوجيا الهوسرلية، واستخدم منهجها ولكنه طبعه على هذا الموضوع الأوحد للإجابة عن سؤال ما الوجود؟ الذي طرحته الفلسفة اليونانية منذ بدايتها. أنظر:جور ج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 694.

[1] - عبده كساب عبد القدوس، الوجود والمقدس في ميتافيزيقا هايدجر، مجلة أوراق فلسفية، العدد 9، مركز نيل للكمبيوتر، القاهرة، مصر، 2004، ص 233.

[2] - مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1977، ص 30.

لابد أن يتساءل أيضا عن نفسه من أنا؟، أنا الباحث في الوجود وبهذا التساؤل يدرك الإنسان أنه ليس هو الوجود، إلا أنه مع ذلك موجود ويشارك في الوجود وعلى صلة به.[1]

فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يدرك الوجود ويتصل به، فإثارتنا سؤال الوجود تحيلنا إلى الإنسان الذي يسأل عن الوجود، ومنه كانت مهمة الفيلسوف في نظره هي إيضاح معنى الوجود حيث يجب على كل إنسان أن يسأله أو يطرحه على نفسه ليصبح إنسانا[2].

ومنه ندرك أن الوجود الذي يقصده هيدغر هو الوجود الإنساني الواعي، كون أن الإنسان كائن واعي وسط الوجود.

على هذا النحو نجد أن السؤال الذي كان يشغل بال هيدغر ليس وجود الإنسان بل الوجود كما هو في مجموعه، غير أن السؤال عن الوجود لن يفهم إلا من خلال تحليل ظواهري فينومينولوجي* للوجود.[3]

من خلال هذا نجد أن هيدغر قد إستعان بمنهج هسرل E.Hessel (1859-1938) للفينومينولوجي و اعتمد عليه كإمكانية لتحليل الوجود، ويعتقد هيدغر أن سؤال الفلسفة هو سؤال عن الكينونة، حيث يرى أنه حدث إنحراف في الفلسفة هذا لأن الفلاسفة السابقين عليه بدل ما يجيبوا على سؤال ما هو الوجود؟ ذهبوا للإجابة عن ما هو الموجود؟ وبالتالي الفلسفة كانت تجيب عن سؤال مغلوط وهذا بسبب أفلاطون Platon (427-347 ق م) الذي حرف السؤال وراح يجيب عن ما هو موجود "**الكائن**"، لهذا كان على هيدغر الإنقلاب على سؤال الفلسفة، حيث بدأ يبحث عن الكينونة لأنه مضت قرون على نسيان الوجود، ويرى أن

---

[1]- إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006، ص 70.

[2]- إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر،ص70.

*- فينومينولوجيا Phénoménologie: عرف هذا المصطلح مع إدموند هسرل ويعني العلم الكلي (Universal Science) للمعرفة الإنسانية ولكافة العلوم الممكنة ... وهي أيضا العلم الدقيق الذي سيصبح معيارا لبقية العلوم الأخرى. أنظر: سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، 1991، ص 93.

[3]-فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي فلسفة الإله الأخير، ط1، مركز الانتماء القومي، بيروت، لبنان، 2005، ص282.

السبب في ذلك هو الميتافيزيقا التي طمرت هذا السؤال، ودور هيدغر هو إسترجاع هذا السؤال ويتبين لنا ذلك من خلال كتابه "**الكينونة والزمان**".

حيث يؤكد أن الميتافيزيقا ومنذ أفلاطون قامت على نسيان الوجود، لأنه هو كل ما يظهر لنا، ومن هنا يتضح أنه ركز في تفكيره الفلسفي على:

أولا: على مضمون الوجود أي البحث في حقيقة الوجود.

ثانيا: إستخدام المنهج الفينومينولوجي الذي من خلاله يتوصل إلى ماهية الوجود.[1]

من خلال هذا نجد أن أفلاطون كان يهتم بالوجود المتعالي، في حين أن هيدغر كان يرفض كل ما هو متعالي ويركز على كل ما هو واقعي مرتبط بكينونة الإنسان وعلاقته بالوجود، وهنا لا يتأتى لنا فهم حقيقة الوجود إلا من خلال الموجود البشري، لذلك حاول هيدغر من خلال فلسفته أن يبتعد عن التفسيرات الميتافيزيقية لفكرة الوجود ومحاولة تقديم شرح جديد للكينونة، فواقعة الكينونة هي وحدها التي ينبغي أن تجعلنا نفهم السؤال الخاص بالكينونة.

نجد أن هيدغر اتبع منهجية واضحة في بحثه عن الكينونة، حيث قام بتقويض كل ما جاءت به الميتافيزيقا من تفسيرات الوجود محاولا بذلك فهم السؤال عن الكينونة فهما وجوديا يقتضي منه إستخلاص المقومات الأنطولوجية للوجود.

ولذلك كون هيدغر في طرحه سؤال الوجود ينطلق من أمرين:

الأول: هو تحليل الآنية.

الثاني: تحطيم تاريخ الأنطولوجيا.

هذه الآنية التي تدل على الموجود الإنساني الذي يستطيع أن يسأل سؤال الوجود، فالآنية تدل على وجودنا في أننا نعيش ونتحرك من خلال فهم محدد للوجود.[2]

---

[1] بوشسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، تر جمة عزت قرني، مجلة عالم المعرفة، العدد 165،الكويت، 1992، ص 273.

[2] - مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ص 273.

وهذا ما يؤكد أن هيدغر في كتابه "الكينونة والزمان" يعالج فكرة الوجود من أساسها الوجودي ومن ثم توضيح وتعريف معنى الوجود.

وينطلق هيدغر في الكشف عن الوجود الإنساني بعامة وعن أحوال وجود الآنية*[1]، بوصفها ظاهرة من ظواهر الوجود، فالوجود لا يمكن أن يكون إلا وجود آنيات بمعنى أن الآنية تمثل الوجود المتعين وهو الموجود الإنساني الذي يتميز عن الموجودات بطرحه سؤال الوجود، ثم يبين لنا هيدغر بوضوح بأننا لا نستطيع أن نسأل عن الوجود إذا لم نسأل أولا عن الذي يطرح سؤال الوجود.

"**فالسؤال عن الوجود ينصرف إلى الكشف عن الموجود الذي يسأل من جهة معناه هذا الموجود الذي هو "نحن" أنفسنا والذي يملك إمكانية السؤال هو الذي سنصطلح على تسميته بالآنية.**"[2]

معناه أن الإنسان يتميز عن باقي الكائنات في كونه الوحيد الذي يسعى إلى فهم وجوده، ويضعه موضع تساءل، ومنه فإن الإنسان هو الكائن المنفتح على الكينونة.

ولما كان الإنسان هو وحده من بين الموجودات الذي يفهم الوجود فإن الإنسان موضوع اهتمام علم الوجود، ودراسة الإنسان ستكشف لنا عن المجال الذي فيه يمكن أن توضع مشكلة الوجود، لأن فهم الوجود يتم في الإنسان وبالإنسان.[3]

هذا ما يؤكد على أن الوجود يقتصر على الإنسان فقط، أما باقي الموجودات الأخرى فتتخذ حالات أخرى غير الوجود.

---

* - الآنية les vaisseaux:هي الموجود الذي هو أنا، ووجودها هو وجودي وهي من الناحية الأنطولوجية ذات Sujet لها طابع الأنا .أنظر، ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كير كجورد إلى جان بول سارتر، ص 73.

[1] -صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ط1، الناشر منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، 2000، ص108.

[2] - مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ص 42.

[3] - عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، لبنان، 1980، ص 90.

ومن جهته يقول هيدغر أن "**الموجود لا يظهر إلا في ضوء الوجود.**"[1] نفهم من خلال هذا أنه لا يمكن الفصل بين الموجود والوجود وبالتالي الموجود الإنساني لا يوجد مستقلا عن الوجود بل هو صميم الوجود.

وبهذا يكون الوجود ليس شبيها بالمتواجد إنما هو الذي يحدد المتواجد من حيث هو متواجد ومتحقق.

وفي ذلك يعرف هيدغر الكينونة بقوله: "**إن الكينونة هي التصور المفهوم بنفسه، فإن في كل معرفة وتلفظ في كل سلوك إزاء الكائن في كل سلوك إزاء ذات أنفسنا إنما يتم إستعمال الكينونة والعبارة هي بذلك مفهومة بلا زيادة.**"[2]

من خلال هذا النص يحاول هيدغر أن يبين الفرق بين الوجود والموجود وهذا من أجل الكشف عن (**الوجود - هناك**) بوصفه يمثل ظاهرة من ظواهر الوجود محدودة بأطر زمانية.

وهذا يعني أن الوجود عند هيدغر را تبط بفكرة الزمان، وبالتالي فالوجود يتعين بوجود الآنية، وهذه الأخيرة تمثل هذا الوجود المتعين في الزمان وهو الموجود الإنساني.

ويذهب هيدغر أيضا إلى أنه لا يمكننا تعريف ماهية الموجود الإنساني بأن ننكر ما يحتويه ذلك الموجود، إن ماهيته تقوم في كينونته المتعينة، والذي يفسر تلك الماهية هو دائما هذه الكينونة.[3]

إذا لدراسة الوجود عند هيدغر علينا التعمق في دراسة (**الوجود - هناك**) والذي يعني الوجود المتعين وهو الدازاين dasein عند هيدغر، أي الوجود الحاضر أو العيني في مقابل اللاوجود.

---

[1] -مارتنهيدغر، مبدأ العلة، تر جمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2001، ص 72.

[2] -مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، تر جمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2012، ص 52.

[3] - بونشنسكي، الفلسفة المعاصرة، ص 273.

"**لأن الدازاين هو كينونة الوجود الإنساني، لا من حيث كونه ذاتا أو عقلا أو وعيا أو إرادة أو تصور من لدن الذات عن الوجود، وإنما من حيث هو وجود بلا ماهية.**"[1]

فهيدغر في تفسيره للدازاين يميز بين معنيين، أي بين (**الوجود - هناك**) وكينونة الوجود الإنساني، والموجود العيني الذي يتأمل الكينونة.

أما بالنسبة إلى تحطيم تاريخ الأونطولوجيا والمساءلة التي أقامها هيدغر يبين لنا عدم نفي الأنطولوجيا الكلاسيكية، وانما إزالة الرواسب منها ومعرفة إذا ما كانت نظرتها للوجود من أفق الزمان.

حيث يقول هيدغر "**الفلسفة هي أنطولوجيا ظاهرياتية كلية تبدأ نقطة إنطلاقها من تفسير الآنية الذي ثبت بوصفه تحليلا لهذه الآنية نهاية مسار كل سؤال فلسفي عند الأصل الذي صدر عنه وسوف يرتد إليه.**"[2]

ومنه الوجود عند هيدغر هو الأصل، ولا يمكن أن يكون تحت سلطة مبدأ العلة الذي لا يخضع له إلا الموجود، وفي هذا يقول هيدغر "**إن مبدأ العلة هو بيان ما هو موجود.**"[3]

من خلال هذا نفهم أنه قد إنطلق في فلسفته من الموجود البشري كمقوم أساسي في بحثه الأنطولوجي، إلى الوجود العام الذي يكمن في فكرة الدازاين، والذي يعني به هيدغر الأنا الإنسانية، كما وأن هذه الأنا ليست شيئا قد تكثف وجوده واكتمل ولكنها إمكانية مستمرة على الوجود والتحقق. فالوجود يشمل كل ما هو معطى، حيث أن الخاصية الجوهرية للدازاين هي التعين والتحقق.

ثانيا: مفهوم الأنا عن هيدغر

يرى هيدغر أن مهمة التحليل الأنطولوجي تنحصر في الكشف عن الآنية، وأول ما يكشف عنه تحليل الآنية أو (**الوجود - هناك**) هو أن ماهية الوجود هي أنه وجود، أي أنه لا

[1]- لكحل فيصل، إشكالية تأسيس الدازاين في أونطولوجيا مارتن هيدغر، ط1، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الأبيار، الجزائر، 2011،ص9.

[2]- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 38.

[3]- مارتن هيدغر، مبدأ العلة، ص 53.

ينفصل عن أحوال وجوده وأن الآنية هي الإمكانية العينية الكاملة للوجود، فللموجود –إذن- الأولوية على الماهية.[1]

يتضح من هذا أن ماهية الإنسان تتحدد في وجوده، فالوجود يسبق ماهية الإنسان وهذا ما تقر به الفلسفة الوجودية التي تبرز أهمية وقيمة الوجود الإنساني ومعناه.

وفي هذا السياق يوضح عبد الرحمان بدوي: أن "**أول ما يكشف عنه هذا التحليل للآنية أي للوجود هناك، هو ماهية الوجود الذي لا ينفصل عن أحوال وجوده فخواصه ليست إلا ضروبا وأحوالا للموجود، والآنية هي التعين الوجودي وبهذا يسبق الوجود الماهية.**"[2]

هذا يعني أن الوجود يتجلى في الموجودات التي تستمد وجودها من الآنية لذلك كان التحليل الأنطولوجي لهيدغر يقتضي منه الانطلاق من الموجود إلى الوجود.

ويفرق هيدغر بين الوجود وبين وجود الموجود؛ فالموجود يشمل كل الموضوعات والأشخاص أما وجود الموجودات فهو كونها موجودة، ووجود الأشياء غير الأشياء نفسها، وغير فكرة الموجودات أيضا.

فمصطلح الموجودات يطلق على أشياء متعددة المعاني أي على أنفسنا نطلق مصطلح الموجودات.

لقد إعتمد هيدغر في تفسيره للآنية على عناصر أساسية تكونها وتحقق وجودها، فأوضح أن "**الإنسان هو الكائن الوحيد الذيلا يقتصر على أن يوجد أو يكون، وا ٍنما يتعدى هذا إلى الدخول في علاقة مع ذاته ومع الذوات الأخرى التي يشترك معها في الوجود وتشاركه فيه.**"[3]

---

[1]- صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ص 108.

[2]- عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 89.

[3]- مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ص 50.

وهنا يتجلى الوجود مع الآخرين كون أن الأنا الموجود في العالم يعيش بين الأشياء والناس.

فالأنا لا يمكن أن يفهم بدون العالم[1]، وهنا الإنسان يحتاج بالضرورة إلى العالم كي يصبح إنسانا وبهذا العلاقة بين الوجود والموجود الإنساني نلمسها في علاقته بالعالم وعلاقته بالآخرين فالعالم الخارجي لا يوجد مستقلا عن الذات أو الأنا كما يوجد عود الكبريت في العلبة أو الكرسي في الغرفة.

وبهذا يكون الطابع الأساسي والتحديد الأول عند هيدغر هو الوجود في العالم فهو الحقيقة الأولية التي إعتبرها من مقومات الذات البشرية.

وهذا ما يؤكد لنا أن وجود الآنية مرتبط بوجود العالم، ووجود العالم ضروري للإنسان، فهو من مقومات الذات البشرية، لأن الآنية لا يمكن أن تفهم إلا من خلال علاقاتها و اتصالها الدائم بالعالم، فهي تعمل على تأمل ذاتها في هذا العالم.

الآنية والعالم:

تفهم الآنية من جهة كونها وجودا في العالم، في حين أن هذا الوجود في العالم ليس هو البناء الوحيد والمهم لها.

وبالتالي تكون الآنية ككائن ملقى به في العالم موجود دائما مع الناس وبالقرب من كل الأشياء ، إلا أنه متميز عن سائر الموجودات.

ولذلك فإن الوجود في العالم عند هيدغر ليس مجرد موجود بين سائر الموجودات، وا ٍنما يتميز قبل كل شيء بقدرته على تفهم العالم، تمكّن الآنية من الانفتاح على العالم ولذلك فإن فهم العالم من المكونات الأساسية للآنية[2]، فالفهم "**ضرب من كينونة الدازاين من حيث هو كينونة في العالم.**"[3]

---

[1]- عبد الله عبد الهادي، عبد الله المرهج، الأنطولوجيا الأساسية في فلسفة هيدغر، كلية الآداب، جامعة واسط، عمان، (د.س)، ص 08.

[2]- مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ص ص 54-65.

[3]- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 142.

نستنتج من خلال هذا أن الفهم عند هيدغر يمثل عنصر من بين العناصر التي تكون وجود الآنية، فهو حالة أساسية من أحوال الآنية .

ففي الفهم "**يكمن من الناحية الوجودية أسلوب وجود الآنية من حيث أنها إمكان وجود أو قدرة على الوجود.**"[1] هنا يتبين لنا أن الفهم يتعلق بالوجود في العالم.

هيدغر يعلن بصراحة أن كل المناقشات الفلسفية التي طالما دارت حول العالم الخارجي هي مجرد لغو فارغ إذ لا يمكن أن يكون ثمة وجود بشري إلا إذا كانت "**الذات**" مرتبطة ارتباطا أوليا جوهريا بحقيقة خارجية وهي "**العالم**"وليس ثمة موضو ع للقول بوجود أي ضرب من ضروب الانفصال بين الإنسان والكون ما دامت الكينونة البشرية منفتحة منذ البدء على العالم.[2]

نفهم من هذا أن هيدغر يؤكد لنا حقيقة ارتباط الأنا بالعالم الخارجي، وانفتاحها عليه في إطار علاقة وجودية قوامها الشعور بالاهتمام ومعنى هذا أن الأنا تحمل عبء وجودها في هذا العالم.

ويأخذ هيدغر عن أستاذه هسرل فكرته عن الإحالة على اعتبار أن الوعي هو دائما شعور بشيء، فنراه يأبى أن يتصور الوجود البشري على أنه ذاتية مغلقة على نفسها، بل يتصور ه على أنه موجه منذ البداية نحو العالم الخارجي، فالموجود البشري حقيقة منفتحة على الوجود العام وهو بكل عواطفه وميوله ومقاصده موجه نحو العالم الخارجي.[3]

من هنا ندرك أن هيدغر يضع الذات في مواجهة العالم، ولا وجود للذات من دون وجود العالم ولا وجود للعالم من دون الذات، فالإنسان وجود منفتح على كل جوانب الحياة.

---

[1]- مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ص 75.

[2]- حسن مجيد العبيدي، من الآخر إلى الذات، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2008، ص 44.

[3]- زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة والنشر، القاهرة، د ط، د س، ص 401.

"فلا يمكن للأنا إذا أن تلحق بنفسها أو تفكر في ذاتها إلا مرتبطة بالعالم ... مرتبطة بهذا المجموع الخارجيلذي ليس الأنا، وا ٍنما يرتبط به على نحو تكون فيه هذه الرابطة مكونة للأنا نفسها."[1]

نفهم من هذا أن أنطولوجيا الوجود هي التي تحدد الأنا، والأنا بدوره يحدد وجوده بوعيه لذاته وفي العالم المحيط بنا يتعرف الأنا على الموجودات الأخرى.

وبهذا نجد أن أولى مقومات الأنا هي الخروج عن الذات والوجود في العالم والارتباط به وبالآخرين.

ومنه نستنتج أن الوجود في العالم يقودنا إلى تركيب آخر لوجود الأنا هو وجودها مع الآخر، فمن هو الآخر؟ وماذا يمثل وجوده بالنسبة للأنا؟.

[1]- ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جان بول سارتر، ص 68.

المبحث الثاني: الآخر في فكر هيدغر.

نجد أن مفهوم الآخر عند هيدغر قد ارتبط بالسقوط، فهذا الآخر قد رمى به في هذا العالم، غير أنه لا يملك سوى التسليم به[1].

وهذا يعني أنه عبّر عن الآخر بفكرة السقوط في العالم، وما على الآخر سوى التسليم بهذا السقوط والانخراط في العالم، حيث أشار هيدغر إلى ذلك من خلال كتابه "الكينونة والزمان" إذ يقول: "**إن الدازاين من حيث هو كينونة واقعانية في العالم، هو قد سقط بعد، بما هو منحط من ذات نفسه، وهو ليس منحطا إلى شيء كائن به قد يصطدم أو أيضا لا يصطدم في مسار كينونته فحسب، بل إلى العالم الذي ينتمي هو ذاته إلى كينونته.**"[2]

ووضح أن البنية الخاصة بالسقوط تتجلى في مسار كينونة الدازاين من خلال تواجده في العالم مع الآخر، في حين أن الآخر يستولي على وجود الأنا بما يفرضه عليها من أحوال إلى أن تذوب الأنا في الآخر من خلال الاصطدام وهنا يحدث السقوط.

وهذا السقوط قد يؤخذ على معنيين؛ أحدهما إيجابي والآخر سلبي، أما كونه إيجابي فلأن "**بغيره ما كان يمكن وجودي أن يكتشف لنفسه، ولولاه لظل وجودي في إمكانات الوجود لا نهاية لها، أي أن سقوطي هو الذي حددني وبتحديدي تحقق وجودي العيني.**"[3] معناه أن السقوط يعني تواجده في العالم مع الآخر كما سبق وأشرنا، غير أن هذا الآخر أدى إلى تحقيق كينونتي ومعرفتها التي لا يمكن أن تتم بمعزل عن معرفة الآخر، فوجود اللاأنا يقتضي وجود الأنا.

أما لكونه سلبي فلأن "**الذات تؤسس نفسها بنفسها كوجود**"[4]، بمعنى أن الأنا تسعى إلى تكوين وجودها، فتظهر العدمية والتي هي سلب لإمكانات الآخر وا ِنتزاع لتحقيق وجوده

---

[1]- عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 85.

[2]- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 337.

[3]- عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 85.

[4]- جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هيدغر الوجود والموجود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، 2009، ص 88.

لكن هذا الآخر الموجود في العالم لا يمكن إقصاؤه أو تجاوزه ذلك لأنه يدخل عنصرا مقوما في صميم وجود الأنا وماهيتها، والأنا بذلك لا تكون إلا من خلال توقفها على الآخر واستقلالها عنه في وقت واحد.

بمعنى أن الآخر شرط ضروري ومقوم أساسي لوجود الأنا التي تتوقف ماهيتها على وجود الآخر المختلف عنها، وبهذا فإن الأنا تجعل من الآخر موضوعا لفرض ذاتها، وهذا يعني أن الأنا عندما تجعل من نفسها ذاتا واعية يصبح الآخر موضوعا لها، ومنه إذا غاب الآخر غابت معه الأنا.

كما نجد أن هيدغر يؤكد أن الآخر هو الوجه الثاني حيث يقول: "**إن الآخر هو الوجه الثاني للموجود الإنساني.**"[1]

وبالتالي تكون علاقتنا مع الآخر في نظره لا تحتاج إلى وساطة فالواحد منا في حياته اليومية يوجد مع الآخر، وهذا الآخر في نظر هيدغر هم عامة الناس الذين نتعامل معهم ونندمج وسطهم.

كما نلاحظ أنه يؤكد على فكرة الدازاين الموجود هنا الذي يكون موجود في العالم حيث يقول: "**إن الكائن لا يصبح كائنا إلا من حيث أنه يوضع يقين أمام التمثيل البشري.**"[2]

يؤكد هيدغر أن الشخص منا في حضور الآخر لا يصير أحد، وبهذا يكون الآخر عنده لا يشكل لنا تهديدا، فهو ضروري للأنا في الحياة اليومية، لأن غيابه يدخلها في عزلة ووحدة.

فالآخر في عرف الأنطولوجيا ضروري لوجود الأنا وللوعي بالذات، لأنه ليس عدوا لهولا هو غريب عنها، فالآخر هو ذات أخرى وا إنسان آخر، فوجود الآخر يفيدني ولا

[1]- نقلا عن جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هايدغر الوجود والموجود، ص 125.

[2]- المرجع نفسه، ص 25.

يضرني وهذا على صعيد التواصل والتعامل والتبادل، فأنا كإنسان أو كذات مرتبط مع الآخر وعلي أن أتقبله[1].

هيدغر ينادي بالعلاقة مع الآخر، لأن الأنا لا يمكنها أن تبقى منعزلة عنه. وبهذا تكون الأنا دائما في وجود مشترك والإنسان لا يستطيع التغير من الأوضاع الذي وجدها كما أنه لا يستطيع السيطرة عليها.[2]

ومنه الآخر المختلف عن الأنا يفرض عليها أن تقوم بما تقوم به، وأن تفعل ما يفعله حيث تصبح أفعال الذات تابعة للآخر. وبهذا يحدث السقوط وبهذا يصل إلى أن كلمة الآخرين لا تدل على كل ما ليس أنا، وما أتميز به بل على العكس من ذلك.

فالآخرون هم بالأحرى وفي أغلب الأحيان أولئك الذين لا نميز ذواتنا عنهم ومن نتواجد ضمنهم أيضا، فالعالم الذي أنتمي من خلال وجودي إليه هو دوما عالم أشترك فيه مع آخرين، وبالتالي عالم الوجود هنا هو عالم مشترك والوجود هنا هو وجود مع الغير، ووجود الغير كوجود في ذاته، هو وجود علائقي إنه عبارة عن تعايش.[3]

والوجود مع الآخرين يطمس الجوانب الشخصية ولا يمكن لهذا الوجود أن يكون أصيلا من حيث ما يحققه الفرد من حرية حتى يبرز ما في شخصيته من تفرد.

ولهذا هيدغر يرفض الميتافيزيقا لنفيها لوجود الآخر وا ٍقرارها بالذات حيث يقول: "**الميتافيزيقا ليست سوى تحريك عن طريق نقل الجهد الذاتي الخاص في الإمكانيات الأساسية للوجود.**"[4]

فهو يؤكد على العلاقة بالآخر لأن الأنا لا يمكنها أن تبقى منعزلة فهي دائما منفتحة على الآخرين لأنها دائما في وجود مشترك، لأنه في العصر الحديث أصبحت الأنا مركز

[1]- مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، ط1، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الجمل كولومبا، (د.ب)،2003، ص 14.

[2]- حبيب شاروني، فلسفة جون بول سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، (د. ط)،1926، ص 47.

[3]- محمد هلالي، عزيز لزرق، الغير، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2010، ص 13.

[4]- مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، ص 14.

التفكير، كما يقول "**إن الكائن لا يصبح كائنا إلا من حيث أنه يوضع يقين أمام التمثيل البشري.**"[1] فالوجود للأنا هو أن توجد مع أنا آخر.

وبطبيعة الحال لا يمكن للذات أو الأنا العارفة أن تكون علة الوجود الحقيقي لأن هناك موجود آخر هو علة كل موجود.

وعلى هذا الأساس يكون الآخر تحت لواء الأنا، ولا يمكن القبول بغير هذا الوجود أي وجود الأنا بين الموجودات لا يفترض أن يكون وحيدا.

ومن جهة أخرى إذا كان الآخر غير محدد عند هيدغر فإن عدم التحديد ليس وقفا على الآخر فقط، وا نما يمتد أيضا إلى الأنا ذاته الذي يتطلب معالجته بوصفه موجودا يكشف وجوده عن الوجود.

وهذا ما يستدعي النظر إلى كل ما يميز الآخر عن الأنا من حيث هو أنا أو من حيث هو آخر لأن كلاهما موجود إنساني له نفس طبيعة الوجود لكن كيف يمكن النظر إلى هذا الآخر؟.

يرى هيدغر أن الرعاية هي الشكل التي تتخذه عناية الموجود الإنسانيبالمو جود الإنساني الآخر، وهو يرى أن هذا الموجود لا يهتم به، لكنه يكون محط الرعاية والاهتمام يكون للغذاء والملبس، أما العناية بالأجسام المريضة فهي رعاية.[2]

وعندما يرعى الموجود الإنساني الذي هو أنا، يتحقق تميز الآخر عبر الرعاية المتبادلة.

في حين أن هذ النمط الموجود (**مع**) يحقق انفتاحا مع الآخر، فإنه في الوقت ذاته يذيب الموجود الإنساني إذابة كاملة في كيفية وجود الآخرين إلى درجة أن يفقد الآخرون أنفسهم سماتهم المميزة الخاصة بهم.[3]

---

[1]- مارتن هيدغر، السؤال عن الشيء، ط**1** تر جمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2012، ص 25.

[2]- جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هيدغر الوجود والموجود، ص 121.

[3]- المرجع نفسه، ص 122.

نفهم من هذا أنه على الرغم من أن الآخر له نفس نمط الوجود مع الأنا، وعلاقته به هي أيضا علاقة وجود إلى أن الآخر عندما يحيا حياته كل يوم في الوجود، فإن حياة الأنا تجدد نفسها بضم أعضاء جدد لها، وبهذا يصبح الآخر بوصفه وجودا في الحياة في خضوع للأنا التي تجعله يتنازل عن ذاته ويمارس وجوده الزائف من خلال حالة السقوط داخل الجماعة.

إلا أنه ما يؤخذ على هيدغر في هذا أنه من جهة يرى أن الآخر ضروري لوجود الأنا، في حين أن هذا الآخر يخضع للأنا ويختزل إلى مجرد موجود مستمر في ظل هيمنة الأنا وهذا ما يجعلنا نتساءل عن طبيعة الوجود المشترك بين الأنا والآخر؟.

المبحث الثالث: الوجود المشترك بين الأنا والآخر

يفهم الإنسان نفسه من حيث كونه واحدا من بين الموجودات في العالم الذي يعيش فيه، فالعالم الذي يعيش فيه هو عالم مشترك بينه وبين الآخرين، فالإنسان يواجه حقيقته ويعيش تجربة السقوط لهذا نجد أن الإشكالية التي يطرحها هيدغر هي الوجود المشترك بين الأنا والآخر، فماذا يقصد بالوجود المشترك؟ وكيف تتحد العلاقة بين الأنا والآخر؟

تناول هيدغر مسألة وجود الأنية مع الآخرين، وهم الناس أو الجمهور أو الشخص المجهول، وهو لم يتخذ من الأنا ذات منعزلة عن الآخرين، ومن ثم فهي موجودة مع الغير، حيث تتخذ صور متعددة فعلاقة الوجود مع الغير هي أساس التحليل الأنطولوجي للآنية.[1]

فالعالم الذي أعيش فيه هو عالم مشترك بيني وبين الآخرين، إلا أن هذا الوجود مع الآخرين قد يكون إيجابيا وقد يكون سلبيا لذا فإن هيدغر يميز بين ما يمكن أن نسميه بأسلوبين أساسين للحياة، يتصف أولها بأنه أسلوب أصيل ويصف الآخر بالزيف.[2]

نفهم من هذا أن هيدغر قد ميز بين نوعين من الوجود وجود في العالم ووجود مع الآخرين وهو وجود مشترك ينقسم بدورهإلى نو عين من الوجود.

أ- الوجود الزائف:

وهو ذلك الوجود الذي تميل فيه الذات إلى الانغماس في المجموع والارتماء في أحضان الآخرين مؤملة أن تتقرب من حريتها، وتتنصل من مسؤوليتها وتتخلص من شعورها بالقلق[3]

وبهذا يكون الوجود بين الآخرين و الأشياء في الحياة وجود تشتت وخلل وتزييف وانغماس للذات حيث لا يكون الأنا مالكا لنفسه بقدر ما تكون الأشياء والموضوعات قد ملكته وسلبت تحققه وفي هذا يقوم سقوط الأنا.

---

[1]- وردة بوعائشة، الهوية والاختلاف في فلسفة ايمايونويل ليفيناس ،مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف فريدة غيوة، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2015، ص ص117-201 .

[2]- حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 2004، ص130.

[3]- سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، ط3، الوطن العربي، بيروت، 1984، ص126.

لذلك فإن الوجود مع الآخرين قد أذاب الأنا ومحا خصالها، حيث أصبح الإنسان يعيش في حالة جماعية زائفة لأنه اتخذ من الوجود مع الآخرين ذريعة للتنازل عن وجوده الخاص.[1]

إذا فالآخرون يمارسون الهيمنة على وجودنا وهنا تتحول الأنا إلى أداة بيد الذوات الأخرى وتعمل وفق ما يرضي هذه الذوات حيث تفقد صلتها الحقيقية بنفسها وهذا الوجود الزائف هو الذي يسميه هيدغر وجود الأنا مع الـ"هم"، أو الناس، تظل الأنا خاضعة لسلطة غريبة لا تقاومه **الـ"هم"**.[2]

هذا الوجود يلغي الأنا التي هي بالنسبة للأنا المهيمنة آخر وبهذا يفقد هذا الآخر وضعه الحقيقي باعتبارهأنا تعيش حالة من التمزق نتيجة السقوط، و هذه الحالة تجعله يمثل حياة الأنا القوي أو المهيمن، لهذا فإن الوجود الزائف يعني تخلي الأنا عن وجودها الحقيقي.

لكن لا بد على هذه الأنا أن تسترد ذاتها الحقيقية وأن تعمل على تحقيق وجودها الأصيل، محاولة استعادة وجودها الحقيقي الذي فقدته وسط الآخرين وبهذا حسب تصور هيدغر ضرورة التجاوز إلى الوجود الأصيل.

ب- الوجود الأصيل:

يبدو أن الوجود الذي يعتمده هيدغر الوجود الذي بإمكان الإنسان تحقيقه، دون التراخي عنه ونسيانه من خلال حياته اليومية فهذا الوجود فارغ وليس له معنى، لهذا على الإنسان دائما أن يسعى للخروج من الوجود الغير أصيلإلى الوجود الأصيل الذي هو في صميمه تحول كامل يؤدي بالذات إلى إنقاذ نفسها من السقوط.[3]

---

[1]- حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، ص135.

[2]-المرجع نفسه، ص132.

[3]- مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ص14.

أوضح هيدغر فيما يخص الوجود أن الأنا الموجود بين الأشياء والناس في إطار حياته اليومية يعيش وجود فارغ غير محدد بأي مضمون، لذا وجب عليه أن يحمل عبء وجوده ويحقق ذاته كي يحيا حياة أصيلة، وهنا نتساءل ما الذي قصده هيدغر بالوجود الأصيل ؟

الوجود الأصيل في نظر هيدغر إنما هو ذلك الوجود الحقيقي الذي تشعر فيه الذات بأنها قائمة بنفسها مسؤولة عن ذاتها و أنه قد خلى بينها وبين حريتها، إذ لا بد من أن تأخذ على عاتقها تبعة وجودها.[1]

على هذا النحو فإن للأنا شعور خاص بذاتها فهي أنا حرة تتحمل مسؤولية وتبعة وجودها، وهذا هو الوجود الصحيح الذي تكون فيه قادرة على اتخاذ القرارات تجاه نفسها، أما إذا فقدت نفسها وحريتها فهي بذلك ذات غريبة ذابت نتيجة الاندماج مع الآخرين فأصبحت تحيا على حسابهم حياة زائفة ضاع فيها وجودها الحقيقي.

فأنطولوجيا هيدغر وضعت الإنسان أمام خيارين إما أن يمسك بالحياة الأصيلة ويربح أو يفشل ويخسر في علاقته بالوجود الحقيقي، كما تقدم فينومينولوجيا هيدغر على مفاهيم القصدية* والوجود في العالم والوجود مع الآخر، ويعتبر .... من حيث وجوده في رفعة أصيلة مع الآخر.

ج- الوجود المشترك:

إن الوجود المشترك يتعلق بجميع الكائنات بما فيها السائل عن الوجود (أي الإنسان)، ويعتبر الوجود **(مع)** مكونا أساسيا للموجود الإنساني، وبهذا يكون الوجود في العالم ككل هو الذي يقودنا إلى الوجود المشترك الذي يجمعنا مع الآخر في حين أن وجود الإنسان يختلف عن وجود الأشياء، كون هذا الأخير متميز عن غيره، فهو الوحيد الذي

[1]- زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص406.

* -القصدية Intentionality: هو اتجاه الذهن نحو موضوع معين، واستعمل هذا المصطلح مع هسرل، والمراد به تركيز الوعي على بعض الظواهر النفسية من إحساس وتخيل وتذكر، كما استعمل بهذا المعنى أيضا عند الوجوديين، أنظر: جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص361.

يستطيع أن يلتقي كائنات أخرى وينفتح عليها ويتطلع من خلالها إلى حقيقة الوجود وفهمه على نحو يحقق فيه تواجده الماهوي، حيث يقول: "**لذلك فإن العزم بقدر ما هو موجود هو ذاته الخاص لا يقطع أبدا الدازاين من العالم: فهو يصبح على الخصوص محمولا إلى قرب الكائن وا إلى الموجود مع الآخرين لأن القرار ليس شيئا آخر سوى الموجود الخصوصي في العالم.**"[1]

بهذا المعنى فإن الدازاين يأخذ القرار الخاص به لكن هذا لا يعني أنه سيد وجوده الخاص، فهو لا يستطيع أن يفهم ذاته إلا إذا كان في تجربة مع الآخر.

لكن على العكس فالتقدم وبفضل ارتباطه الداخلي مع القرار لا يظهر أبدا كإمكانية مخترعة من أشلاء كثيرة ومفروضة من خارج الدازاين ، لكن كإمكانية لموجود في خصوصية لأجل الدازاين بقدر ما جعل وجودي شفافا لذاته في الإر ة لامتلاك الضمير.[2]

"**فعالم الدازاين يبقى عالم مشترك وليس عالم شفاف وواضح لذاته نظرا لارتباطه مع الآخر** "**وأن يفهم ذاته كواقع معاش في الوجود الأصيل**"[3]، وأن يفهم ذاته كموجود كذلك يتحمل مسؤولية وجوده كنمط وجداني لتمييز الآخر في معرفته لهويته الذاتية، لأنه مرتبط مع الآخر .

وعليه أن يقبل بهذا ،حيث يقول هيدغر في هذا الصدد: "...**فهو يعرف في هويته الذاتية الخاصة أنه ليس سيد ذاته وسيد الوجود الأني وا إنما هو يجد نفسه وسط الموجودات وعليه أن يقبل نفسه كما وجدها.**"[4]

---

[1]- نقلا عن فرانسوا داستور، هيدغر والسؤال عن الزمان، ط1، ترجمة سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1993، ص74.

[2]- فرانسوا داستور، هيدغر والسؤال عن الزمان، ص76.

[3]- المرجع نفسه، ص 78.

[4]- مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، ص37.

ولا يمكن القبول بغير هذا أي وجود الأنا بين الموجودات وهو ليس أنا متميز عن الآخرين لأن الوجود هناك هو الذي يحدد وجود الآخر "**الغير**"، "**كما يمكن للذات أو الأنا العارفة أن تكون علة الوجود الحقيقي لأن هناك موجود آخر هو علة كل موجود.**"[1]

لأن هناك وجود مع الآخرين وهذا الوجود إما أن يكون وجود صحيح حقيقي أو وجود مزيف، والوجود الحقيقي الأصيل عند هيدغر يعني؛ الوجود الذي تشعر فيه الذات بفردايتها بل وبعزلتها بحيث لا يهم النتائج المترتبة عن تحملها للمسؤولية، أما الوجود الزائف فيعني؛ التنصل عن تحمل مسؤوليتها الفردية وتسقط كموضوع ضمن الموضوعات الأخرى.

إذا الأنا هنا تؤسس نفسها بنفسها كوجود، فكل وجود آخر يكون فحسب منسوبا للأنا أو الذات ويكون محصورا داخل قصدية الذات.

وا ٍذا ما كان مفهوم القصدية يعني توجه الوعي إلىشيء ما قصد تمثله وإدراكه، فإنه يعني لنا البعد المفتوح الذي يحضر فيه الإنسان بجسمه وفكره فاعلا إذ تكون علاقتنا به هي علاقة تلازم، بهذا يكون الآخر في أنطولوجيا هيدغر ضروري للأنا، فإن هيدغر يرى أن الوجود والموجود، خاصة الموجود الإنسلي يحيل كل منهما للآخر وا ٍن كان الموجود الإنساني يتمتع دون سائر الموجودات بالأولوية من عدة جوانب:

أولا: أنه وجود حقيقي أي هذا الموجود يتحدد وجوده من خلال التواجد

ثانيا: أنه أنطولوجي أي أن الموجود الإنساني يملك أولية مماثلة بوضعه مكونا لفهم التواجد

ثالثا: أنه الشرط الأنطولوجي الوجودي لإمكانية كل أنطولوجية.[2]

نفهم من هذا أن أنطولوجيا الوجود عند هيدغر تحدد لنا الموجود الإنساني وهو بدوره يحدد وجوده وذلك عن طريق وعيه لذاته ،وأنه في الوجود المشترك يتعرف الموجود الإنساني على الموجودات الأخرى و إذا ما حاولنا أن نتساءل من هو الآخر؟ الذي يجبر الموجود الإنساني على أن يتنازل عن وجوده ويخضع له.

---

[1]- جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هيدغر الوجود والموجود، ص46.

[2]- المرجع نفسه، ص100.

فإننا نجد: "**أن الآخر أو الآخرون ليسوا آخر محدد بل على العكس، كل آخر يمكنه أن ينوب عن الآخر، بل إن الموجود الإنساني وبما هو موجود "مع" يجد نفسه من حيث لا يدري يستعير سلطة الآخر**".[1]

وهكذا نرى أنفسنا أننا نفعل أي شيء لأن الإنسان يفعل ويتصرف على هذا النحو ومن ثم فإن الناس ينتمون إلى هذا الآخر ويعجزون قوته.[2]

وبهذا يختزل الاعتناء في هذه الأنماط السلبية للآخر إلى مجرد موجود مستمر، يمكنه في أنماط إيجابية أن يرفع الهم إلى الآخر وذلك بتحقيق الاستمرارية معه. فالآخر في هذا الاعتناء التعويضي يمكن أن يصبح تابعا في ظل الهيمنة المغطاة بشكل مساعدة.

على هذا النحو فالوجود المشترك هو عالم مشترك بين الأنا والآخر قائم على أسلوبين: أسلوب إيجابي يتحدد من خلال الوجود الحقيقي الأصيل،و أسلوب سلبي يتحدد من خلال الوجود الزائف.

أما بالنسبة للعلاقة بين الأنا والآخر فإن الآخر موجود واقعيا ولا يحتاج وجوده إلى دليل فالآخر في نظر هيدغر لا يشكل تهديدا للأنا بل إنه ضروري للأنا في الحياة اليومية، إلا أنه لا يوجد في الواقع إنسان منعزل فهو كائن اجتماعي بطبعه.

[1]- جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هيدغر الوجود والموجود، ص 122.

[2]- المرجع نفسه، ص 123.

تمهيد

لقد ثبت أن وجود الأنا هو بدوره وجود مع الآخرينو أن أولى مقومات وجود الأنا هي الخرو ج عن الذات والوجود في العالمو الارتباط به وبالآخرين، غير أن إشكالية الآخر ليست فرضية للبحث الفلسفي ولاهي حقلا معينا للدراسات الإنسانية بل إن "الآخر" هو قبل كل شيء واقع أنطولوجي مفروض على الإنسان ،فكل من يقول "أنا" يقول "الآخر" أي كل ما يختلف عن هذه "الأنا" هو "اللاأنا"، لهذا فإن الآخر هو الصورة التي تبحث عنها الأنا من أجل بناء ذاتها .

وبالتالي فإن "الآخر" يمثل دوما هاجس "الأنا" فهو المختلف الذي تسعى الأنا للاستحواذ عليه ونفيه وهنا يقع الإشكال الفلسفي في وجوب تشكل الأنا بمعزل عن الآخر أو أن الآخر ضروري لوجود الأنا؟

وا ٍذا ما كان الأنا والآخر يتماثلان في إطار العلاقة الوجودية ؟

المبحث الأول: الوجود كموضوع لتمثل الأنا والآخر.

لقد أصبح وجود الكائن يتحدد انطلاقا من اللحظة الديكارتية ،من خلال "**الوجود**" الممثل للموجود، أو من خلال "**تصور**" أو "**صورة**" الذات المتمثلة عن هذا الموجود.[1]

أي أنه في العصر الحديث راتبط تمثل وجود الكائن بالوجود ،بحيث يتبين لنا من خلال ذلك أن الدور الأساسي الذي قام به ديكارتR.Descartes بالنسبة لتاريخ الأنطولوجيا، أنه قلب وجهة النظر للإنسان الذي لم يعد ينظر إليه على أنه ذلك المخلوق الذي يتلقى الحقائق من موجود أسمى بل على أنه تلك الذات التي تعطي لكل موجود حقيقته وقوامه وتحدد له مكانته.[2]

بمعنى ذلك أن جوهر الإنسان صار يتحدد كذات، وأصبح الإنسان مركزا ومرجعا للوجود وهذا مالم يصبح ممكنا إلا مع ديكارت وفي هذا الصدد يقول هيدغر " **لقد عرفت خاصية وجود الموجود تحولا في بداية الأزمنة الحديثة ،وتقوم ماهية هذه البداية التاريخية المقدرة في ذلك التحول فمع هذه البداية صارت ذاتية الذات (أو جوهرية الذات) بما هي فعل تمثل ذات متمثلة**".[3]

نفهم من هذا أن هيدغر قد أخذ على تحول كينونة الكائن في بداية العصر الحديث، حيث صارت الذات جوهرا مفكرا ووعيا متمثلا وهذا ما يتضح لنا من خلال الكوجيتو الذي اعتبر فيه الذات بداهة أولى تم اكتشافها لتأسيس الفكر تأسيس أنطولوجي ميتافيزيقي بشكل يقيني .

ومع ديكارت جرى تحول ماهوي في نمط كينونة الكائن ،وفي خاصية كينونته، حيث صار الإنسان هو المعيار والمرجع الذي يرتد إليه الكائن بما هو كائن عبر "**فعل التمثل.**"[4]

أي أن الإنسان بهذا يستطيع أن يحدد ماهية الذاتية لأنه أصبح هو الذات .

---

[1]- محمد الشيكر، هايدغر وسؤال الحداثة، إفريقيا الشرق، (د، ط)، 2006، ص 120.

[2]- محمد رجب، الميتافيزيقيا عند الفلاسفة المعاصرين، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1986، ص 89-90 .

[3]- نقلا عن محمد الشيكر، هايدغر وسؤال الحداثة، ص 117.

[4]- المرجع نفسه، ص 118.

وبهذا تم اتخاذ الذات أساس كل علاقة بالوجود وبالحقيقة ،ويكون ديكا ت قد أحدث انقلابا في الأساس الذي ينبغي للحقيقة أن تقوم عليه وفي الأرض التي يتعين للإنسان أن يقيم عليها علاقته بالموجود.

يتبين من هذا أنه مع ديكارت قد أرسى الفكر أسسهو أثبت ذاته كمركز للوجود والحقيقة، أي تأسس الوجود معه الفكر من خلال الذات المفكرة و المتيقنة من ذاتها عبر تمثلها لذاتها، وبهذا التأسيس للذات تم اعتبا ها المنطلق الأول لتأسيس الحقيقة، فإقرار فلسفة ديكارت للذاتية كمبدأ وكأساس لكل موجود وللوعي الذاتي كحكم وحيد على الحقيقة تكون قد ساهمت في وضع الإنسان في مركز الكون وبالتالي في تغيير نظرته إلى الأشياء معلنة بذلك عن نشأةوظهور المدلول الحديث للذات البشرية المالكة لزمام أمرها، تلك الذات الشفافة التي تسعى إلى اكتشاف كل الخفايا والأسرار.[1]

بمعنى أن ديكارت يؤكد أن الذات و الأنا هي أساس لبلوغ المعرفة، تلك الذات التي لا تحتاج إلى أي عنصر خارجي والتي يمكن أن تعيش بمفردها مستغنية عن وجود الآخر ،وبهذا فإن الوجود لا يقتصر على الإنسان وفقط ،بل هناك موضوعات أخرى .

وبالتالي فإن الموجود الإنساني يبحث في إطار الوجود الغير منظم بالنسبة له .

يقول هيدغر "**وهكذا صار بالإمكان أن يكون هذا الشيء الملزم هو العقل الإنساني وقانونه، أو هو الموجود المؤسسو المنسق في شكل موضوعية انطلاقا من مثل هذا العقل أو هذا التعدد الغفل هو السديم الذي لم ينتظم بعد والذي يبقى في حاجة إلى السيطرة عليه بواسطة الموضعة.**"[2]

بمعنى أن الشيء الملزم هو الذات الإنسانية وقوانينها، أو أنه هو الموجود المؤسس والمنسق بشكل موضوعي انطلاقا من مثل هذه الذات فهذه الموضعة الحقيقية كأساس

[1]- عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، (د، ط)، (د، س)، ص57.

[2]- مارتن هيدغر، التقنية الحقيقة الوجود، ترجمة محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، (د، ط)، 1995، ص172.

للوجود في العالم استحالت مع ديكارت وتحولت إلى مجرد تمثل ،بحيث أصبح معنى التفكير بالنسبة للذات المفكرة تمثلا أي أنه علاقة متمثلة بما هو متمثل انه الفكر من حيث هو إدراك.

ففي نظر هيدغر أن التصور الفلسفي للإنسان كذات يعود للحظة التي أصبح فيها الإنسان ذاتا عندما أصبح التمثل وسيلة للإدراك وأصبحت الأشياء مواضيع تمثل من قبل الذات ،في حين يرى هيدغر "**أن الإنسان كالذات متمثلة يترك نفسه عرضة للاستهمامات ،أي أنه يتحرك في نطاق المخيله وذلك بالقدر الذي يذهب فيه تمثله إلى التصور الموجود كهدف موضوعي في عالم أصبح يدرك كصورة.**"[1]

وحين نتحدث عن الإنسان كالذات فنحن نقصد من ذلك أنه صار أساسا يرجع إليه ولكي يصبح الإنسان كوجيطو أو ذاتا متمثلة يتعين عليه أن يستحيل العالم إلى صورة موضوعة أمام هذه الذات المتمثلة يقول هيدغر "**ان هذه الموضعة للكائن أو الموجود لا تكتمل إلا في فعل التمثل الذي يطمح إلى استحضار كل موجود إزاء وعيه المتمثل .**"[2]

وبهذه النظر ة الخاصة عن الإنسان يتأكد نسيان الوجود، وذلك بتحول الوجود إلى موضوع للتمثل بل أكثر من ذلك أنه أحيل الوجود كصورة مدركة وهذا ما يعتبر في نظر هيدغر تشويها للوجود ولعلاقة الإنسان بالوجود، حيث تغير نمط وجود الموجود وأصبح وجود الكائن يتحدد من خلال الوجود الممثل للموجود أو من خلال صورة الذات المتمثلة عن هذا الموجود واعتبار العالم صورة الذات ،وهذا مالم يكن مشهودا من قبل فالفكر الإغريقي لم يكن ليعتبر العالم موضوعا للتمثل ومشهدا يمثل أمام الذات فليس العالم هو الذي يمثل أمام الكوجيتو وا نما الإنسان هو الذي يمثل أمام الكائن ،كما أن الكائن هو الذي يستغرق

[1]- مارتن هيدغر، التقنية الحقيقة الوجود، ص ص 168 -169.

[2]- نقلا عن محمد الشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة ،ص118.

الإنسان ويحمله لحظة شهوده وبهذا كان فكر اليونان هو إصغاء لكينونة الكائن وليس فكر استحضار وتمثل .[1]

كما شهد ذلك مع عصر الحداثة الذي عدّ الإنسان كذات والعالم كصورة وتمثل ،بعدما كان مع اليونان انفتاحوا إصغاء لنداء الكينونة .غير أن معارضة هيدغر لتصور الإنسان كذات لا يقتصر على مفهوم العقل والوعي فقط بل يشمل الإرادة ،كما هو الأمر بالنسبة لكل الفلاسفة الذين يجعلون من الإرادة جوهرا للوجود الإنساني. فمين ديبرانM.Debiran وعلى الرغم من رفضه للكوجيطو الديكارتي الذي يعد في نظره تفكيرا شكليا خاليا من كل محتوى، وعلى الرغم من إقراره بأن الشعور بالذات هو الشعور بالأنا المريد، أي بالأنا كعلة وقوة وجهد مبذول.[2]

إذا بتفكيره هذا عن الإنسان خارج علاقته بالوجود نحى نحو نزعة الذاتية أو ما كانت ترمي إليه الأنطولوجيا التقليدية التي هي في نظر هيدغر لم تفكر في حقيقة الوجود بل في حقيقة ما هو موجود، كما أنها لم تسال عن حقيقة تعلق ماهية الإنسان بحقيقة الوجود ، يقول هيدغر **"إنّ كل الأنطولوجيا وإن توفرت على نسق من المقولات مهما كان ثريا وثابت الترابط، إنما تبقى في أساسها عمياء وتبقى انحرافا عن مقصدها الأخص إذا ماهي لم توضح قبلا معنى الكينونة كفاية ولم تتصور هذا الإيضاح بوصفه مهمتها الأساسية."** [3]

بهذا يؤكد هيدغر على ضرورة تجاوز النظرة الكلاسيكية للإنسان وضرورة النظر إليه في علاقته بالوجود موضحا بذلك معنى الكينونة، وهذا ما بين لنا أن الأنطولوجيا التقليدية لم تهتم وتبحث في حقيقة الإنسان كآنية أي كتواجد وتعرض لنور الوجود، كما أن ميتافيزيقا

[1]- محمد الشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة ،ص 120.

[2]- يحي هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية، القاهرة، (د، ط)، 1986، ص89.

[3]- مارتن هيدغر، الكينونة الزمان، ص 62.

الذات لا تطرح سؤال حقيقة الكينونة نفسها، لذلك لا تسأل أبدا عن طريقة انتماء ماهية الإنسان إلى حقيقة الكينونة.[1]

إذ أنها ساهمت في مضاعفة نسيان سؤال الوجود وبذلك تفكر في كينونة الموجودة لكنها لا تفكر في الاختلاف بين الكينونة والموجود لذلك تنتظر باستمرار إلى استذكار الإنسان لها باعتبارها ما يستحق اهتمام فكر الإنسان.[2]

ولهذا كان التصور الأول لهيدغر عن الأنطولوجيا الأساسية لا يمكن أن يبنى إلا على قاعدة الوصف الفيمينولوجي لمعنى وجود الإنسان، ولمعنى فهم الإنسان للوجود ،حيث بدا الإنسان وكأنه الكائن المؤتمن على رعاية حقيقة الوجود، والمصدر الوحيد للكشف عن هذه الحقيقة [3]

فالإنسان في نظره هو الموجود الذي يعتبر وجوده هو في صميمه تواجد او تعرض لنور الوجود بعكس الموجودات الأخرى ، كما أنه المؤمن على رعاية حقيقة الوجود والكشف عن هذه الحقيقة باعتبارها ليس ذاتية منغلقة على نفسها بل أنها انفتاح وتواجد ،إذا هنا الأنطولوجيا* الأساسية عند هيدغر تتجه نحو تحليل طبيعة الإنسان لأنها الحقيقة التي من خلالها يمكن فهم الوجود وبهذا لا يمكن فصل الوجود عن الإنسان ولا الإنسان عن الوجود.

لذا كان اهتمام هيدغر بالإنسان في الكينونة والزمان بمثابة النافذة التي يبصر منها الوجود الذي كان موضوع اهتمامه وهدفه الأساسي لكشف العلاقة بين ماهية الإنسان وحقيقة الوجود ،وهنا ننخرط في نقاش متعلق بإشكالية العلاقة بين الأنا والأخر في إطارها الأنطولوجي من مستوى التحاور إلى مستوى الالتقاء والاشتراك، فالأنا يوجد في الوجود أي

---

[1]- مارتن هيدغر، الفلسفة- الهوية -الذات، ط1،تر جمة محمد مزيان، تقديم محمد سبيلا، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2015، ص127

[2]- المصدر نفسه، ص127.

[3] -عبد الرزاق الداواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص46.

*- الانطولوجيا يعني بتأمل الوجود بما هو وجود أي تفسير لبنية الوجود، انظر جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص67 .

يوجد في العالم وهو وجود يتحدد من خلال الوجود "**مع**" فالوجود هو اشتراك الأنا مع باقي الموجودات الأخرى في الوجود.

و انطلاقا من هذا الوجود يسعى الأنا إلى تأسيس علاقة مع لآخر ولكن في إطار الوجود الذي يجمع بين الأناو الآخر ماهي التمثلات التي يحملها الأنا مع الآخر ؟

أولا: التمثلات التي يحملها الأنا مع الآخر.

إن العلاقة بين الأنا والآخر تختلف باختلاف الأحداث والظروف التي يمليها الواقع عليهما ،وتخضع طبيعة هذه العلاقة لهدف وانتماء كل منهما، وهي غالبا ما تكون علاقة تعارض أو اختلاف والأنا لا تشعر بوجودها إلا في وجود الآخر.[1]

بمعنى أنه لا يمكننا الحديث عن الآخر بمعزل عن الأنا وهذا لكونهما مفهومان مرتبطان ببعضهما البعض، فإذا ذكر الآخر وجب التطرق للأنا ،وكما سبق و أشرنا أن هذه العلاقة قد شغلت الكثير من المفكرين والفلاسفة إذ حاول كل واحد منهما ربط علاقة الأنا بالآخر حسب فكره وفلسفته .

ففي بداية العصر اليوناني نجد أن رأ سطوAristote (384-322ق م) اعتبر أن الإنسان هو الناطق والمفكر فخصص بذلك الجزء الثامن والتاسع من كتابه "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس" لتحليل العلاقة التي تربط الأنا بالآخر من خلال " نظرية الصداقة" فيرى أن مفهوم الصداقة يختصر في معنى الفضيلة وهذا ما يتضح من خلال قوله "**هي ضرب من الفضيلة أو على الأقل لأنها دائما محفوفة بالفضيلة ،وهي فوق ذلك احدى الحاجات الأشد ضرورة لأنه لا أحد يقبل أن يعيش بلا أصدقاء ولو كان له مع ذلك كل الخيرات.**" [2]

[1] -عمرو عبد العالي علام، الأنا والآخر الشخصية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي، ص17.

[2] - أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية بارت مليسانت هلير، نقله إلى العربية، أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924، ص 219.

إذا أرسطو يؤكد على الاجتماع بين الذوات وضرورة التأليف بين الأنا والأخر كما أنه كلما كان الإنسان أكثر غنى وعز سلطانه وعظم جاهه شعر على ما يظهر بالحاجة إلى أن يكون له أصدقاء حوله.[1]

بمعنى أن الإنسان مهما ارتقت مكانته فإنه لا يمكن أن يعيش بمعزل عن غيره .إذن بهذا تكون الصداقة ضرورية فليس لأحد يرضى أو يستطيع أن يعيش بلا أصدقاء حتى ولو توفرت له جميع الخيرات فهو لا يحصلو لا يحفظ تلك الخيرات إلا بمعونة الأصدقاء ولا يمكن الاستمتاع بها دون مشاركتهم له فيها.[2]

وفي العصور الحديثة قامت فلسفة ديكارت على مقولته المعروفة "**أنا أفكر إذن أنا موجود**"، أي أن الفكر الواعي هو الشرط الأساسي للوجود الإنساني أو الأنا .

وفي "النقد العملي" يضع لنا إيمانويل كانطI.Kant قاعدة تبين لنا أهمية الآخر عنده، وهي أن لا يتخذ المرء من الآخر وسيلة، بل يجب أن ينظر إليه على أنه غاية في ذاته، وهنا لا يمكن النظر للآخر على أنه ذات بل يجب النظر إليه على أنه موضوع.

كذلك الفلسفة التجريبية التي جعلت الوعي أو الشعور قوام المعرفة الإنسانية، وهذا ما يتضح مع فرويد S.Freud الذي ربط الوجود باللاوعي أو اللاشعور من خلال نظريته للتحليل النفسي حيث يقول: "**إن اللاشعور هو النفسي ذاته وحقيقته الأساسية.**"[3] ويشمل هذا الشعور الأنا و ارتباطه بالعالم الخارجي.

وهذا ما يختلف تماما مع هيغل F.Hegel (1770-1881) إذ نجد أن مسألة الآخر تتمحور حول دراسة العلاقة بين العبد والسيد وما يقوم بينهما من صراع ما يجعلنا نقول أن كل منهما يريد تحطيم الآخر، محاولا بذلك فرض ذاته على الآخر، فلقد ركز هيغل على فكرة الصراع بين الذوات والتي تسعى من خلالها الأنا إلى اعتراف الآخر بها، وهذا الصراع

[1]- أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص219.

[2]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، (د، ب)، 1936، ص 259.

[3]- سيجموند فرويد، الأنا والهو، ص 31.

ليس صراعا فيزيائيا أو بيولوجيا وا ٍنما هو طابع أخلاقي، ذلك أن تحقيق الوجود الإنساني برمته مرهون بالاعتراف الأخلاقي (**الإتيقي**) الذي يتم بين الذات والغير على اعتبار أن الإنسان يتعرف على ذاته بالآخر، ومن خارج ذاته لأنه لا يشعر باكتماله إلا لكونه يستقبل ذات الآخرين[1].

بمعنى أنه لا ينفي أهمية وجود الآخر للأنا بل يرى أن الوعي هو أساس وجود الذات والآخر، لأن الإنسان في نظره قد ظهر وجوديا بظهور الوعي والذي يتكون عنده من خلال العلاقة الجدلية بين الواقع والفكر وبين الأنا والآخر، ومن الأدلة المؤكدة على ذلك علاقة الصراع، فهيغل عبر لنا عن هذا الصراع من خلال الديالكتيك المشهور بعلاقة "**السيد والعبد**"، وهو صراع بشري من أجل إثبات الذات تقوم به إرادتان نجد إحداهما ترفض المخاطرة ومن ثم تتفانى في إرضاء الإرادة الأخرى وا ٍشباع رغباتها والإنطواء تحت جناحها ،بينما الإرادة الأخرى تكون هي إرادة التحدي وتمضي في هذا الطريق إلى غايتها حتى تواجه الموت[2].

بهذا يكون هيغل قد وضح لنا الصراع من أجل الاعتراف من طرف الآخر (العبد) بقوله: فكل طرف إنما ينزع إلى موت الطرف الآخر لكن بذلك يمثل أيضا الفعل الثاني الذي تأتيه الذات نفسها، لأن الأول إنما ينطوي على المجازفة بالحياة الخاصة التي له. [3].

وعليه فالعلاقة بين الوعيين بالذات إنما تتعين على نحو أنهما يمتحنان نفسيهما، فيمتحن كل منهما الآخر عبر الصراع.

أما في نهاية القرن التاسع عشر فتظهر لنا نظرة الآخر في فلسفة هيدغر فهو يربطه بالوجود، فمن سمات وجود الأنا أنه وجود مع الآخرين، وكل واحد هو الآخر ولا أحد هو

---

[1]- كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونت، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2010، ص131.

[2]- يحيى هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 1993، ص 95.

[3]-هيغل، فينومينولوجيا الروح، ط1، ترجمة وتقديم ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2006، ص271.

ذاته، وعلى هذا النحو يظهر لنا أن العلاقة بين الأنا والآخر تحمل عدة أوجه منها علاقة التضاد حيث يكون الآخر مضاد للأنا أو أنها تحمل معنى الضرورة إذ يكون الآخر شرط ضروري لتحقيق الأنا، حيث يقول هيدغر: " **أن الأنا تتوقف بعضها على بعض في وجودها الجوهري، فخاصية وجود الآنية هي أنها وجود مع الآخرين.**"[1]

إذن هيدغر ينظر للآخر نظرة وجودية فالآخر هو أداة أو وسيلة لتحقق بها الأنا وجودها، ومن هنا نصل أن الأنا تختزل وجود الآخر.

ثانيا: الآخر امتداد للأنا.

إن الآخر عبارة عن مقوم جوهري من مقومات الذات، من حيث أنها لا تكون كذلك إلا من خلال الآخر، ولا تتعرف على ذاتها إلا عبر ذلك الآخر[2]، وهذا ما نجده في الفلسفة الوجودية التي تصر على ضرورة وجود الآخر، بحيث أن الوجود هو وجود مع الغير، إذ لا يمكن للأنا أن تحقق وجودها وكيانها في ظل غياب الآخر، فـ"**إدراك وجود الذات ينطوي في الوقت نفسه على إدراك وجود الغير، بل إن الغير شرط لوجوده الذاتي.**"[3]

وهنا الأنا لا يمكن أن تدرك وجودها وذاتها إلا من خلال وجود الآخر، وبهذا يصبح الآخر ضروري لتحقيق هذا الوجود.

إذن الآخر هو الذي يمنح للأنا وجودها الأنطولوجي والأنا بمعزل عن واقعها البينذاتي ليست إلا منطقة من العدم أو القلق الكاشف عن العدم كما يقول هيدغر أن كل انفصال للأنا عن آخرها يتركها في حالة من العجز والقلق والعدم، مما يجعلنا نتساءل عن مدى أصلانية هذا الوجود مع الآخر[4].

---

[1]- نقلا عن حسن الكحلاني، الفردانية، ص 146.

[2]- عمرو عبد العلي علام، الأنا والآخر الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي، ص 12.

[3]- بول ريكول، الذات عينها كآخر،ط1،ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة،بيروت،لبنان،2005، ص 130.

[4]- بوعلام بن خيرة، إشكالية الآخر في الفكر الجابري، مذكرة لنشل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف حمودة سعيدي، جامعة منتوري، قسنطينة، 2005، ص15.

وهكذا تبدو صورة الآخر في وجود نشاطات اجتماعية أو تاريخية مشتركة مع الأنا ومنه لما كانت صورتنا عن الآخر قواما مكونا للأنا أو للنحن، فإن صورة النحن هي النقطة التي عندها تستدرج الصورة التي لنا عن الآخر أو عن الآخرين والصورة التي للآخرين عنا نحن أو على الأقل كما يخيل لنا أنهم يحملونها عنا.

وبهذا التصور تم الانتقال من الآخر إلى الذات دون مراعاة الآخر والاهتمام به، وبهذا تكون العلاقة علاقة اتصال بين كل من الأنا والآخر حتى وا إن كان هذا الآخر عدوا أو جحيما كما يقول هوبز "**أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان**"[1]، فهو لصيق بالأنا وحتى علاقة الجدال بينهما تمثل علاقة اتصال بين الأنا والأخر، وبهذا يصبح الآخر امتدادا للأنا أو خادم لها يوفر لها ما تحتاجه من أجل تحقيق كينونتها ومساعدتها على التعريف بنفسها لتقدم لنا الصورة الكاملة عن نفسها.

فسارتر يرى أن "**الغير هو الوسيط الذي لا غنى عنه بين أنا ونفسي، فأنا خجلان من نفسي من حيث أتبدى للغير وبظهور الغير أصبح في مقدوري أن أصدر حكما على نفسي كما أصدره على الموضوع لأنني أظهر للغير بوصفي موضوعا**"[2].

على هذا النحو نجد أن الآخر يقف دائما أمام هذه الأنا ويتعرض حريتها، فهو موضوعها وموضوع حبها وهاجسها الوحيد بل شرط تعرفها على ذاتها، لأنه سلبها الأول .إن الآخر هو المرجع الأصلي للأنا المفكرة لأنه رجعها وصداها[3].

وبالتالي هنا لم يعد وجود الأنا سوى مجرد انغماس في عالم الآخر، وهذا بالضبط ما يتضح عند هيدغر إذ يرى أن إنسان العصر الحديث قد أصبح يعيش في حالة جماعية زائفة، لأنه اتخذ من الوجود مع الآخرين ذريعة للتنازل عن وجوده الخاص.

---

[1]- مجلة الاستغراب، العدد 10، ص 269.

[2]-جان بول سارتر، الوجود والعدم،ط1،ترجمة عبد الرحمان بدوي، منشورات دار الأدب، بيروت، لبنان،1966، ص 380.

[3]- بوعلام بن خيرة، إشكالية الآخر في فكر الجابري، ص 13.

المبحث الثاني: علاقة الأنا بالآخر وتجاوز مشكلات الإنسان المعاصر.

إن وضعية الإنسان قد انقلبت بفعل التحولات الجذرية التي طالت مختلف العلوم، وكذا الثورة الكبرى في مجال التقنية والتكنولوجيا والتطورات الحاصلة في مجال الصناعة، عرف من خلالها الإنسان المعاصر مشكلات معقدة ومتنوعة عبرت عن صياغة واقع جديد للإنسان لم يعرفه من قبل، هاته التحولات نتجت عنها مشكلات مستعصية وهو الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل حول مصير الإنسان أمام هذه التحديات التي طغت على الحياة الراهنة.

إن الإنسان كما تصورناه إلى حد الآن وكما أحببناه فينا وفي غيرنا، ودافعنا عنه وعن قضاياه لم يعد له وجود أو قل هو على وشك الاختفاء، وبهذا فإن تصورنا عنه كذات وعقل وا ٍرادة وكقدرة على الخلق والإبداع، تصور متهافت حيث اختفت معالم صورته الحقيقية التي ألفناها عنه سابقا وتلاشت[1]، وبهذا فإن استلاب الإنسان عن الطبيعة وعن نشاطه الخاص يثير تساؤلات هامة عن مصيره في المستقبل لبعض المسائل المتعلقة بحياته، والتي كانت سببا في حالات القلق والخوف والاضطراب التي عاشها ولا يزال يعيشها.

لقد أصبح الإنسان على يد الفلاسفة الوجوديين يمثل ذلك الكائن البشري الموجود في العالم وسط الأشياء، ولم يعد مجرد ذات عارفة ويترتب على ذلك أن يصبح معاشرا للأشياء وليس عارفا لها[2].

فالإنسان ليس عضوية بيولوجية خاضع لقوانين طبيعية ونفسية، بل هو شخص ذاتي أو كيان عاقل يمتلك إرادة وحرية ومسؤولية عن أفعاله، لكنه في نفس الوقت يتفاعل مع محيطه الاجتماعي والبيولوجي والنفسي والحضاري أيضا، وهذا التفاعل الديناميكي المتغير والمتعدد الأبعاد هو الذي يفسر البعد العلائقي للوجود الإنساني أي إدراك ضرورة الآخر لوجود الأنا هو الآخر الفردي أو الجماعي، وبحكم هذه الضرورة نحن ملزمون بفهم هذه العلاقة، أي معرفة الآخر من أجل التواصل والتعامل معه.

[1]- عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان، ص 16.

[2]- أحمد إبراهيم، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، ص 76.

وبالتالي فإن شأن الإنسان أن يوجد وجودا وقائعيا في العالم الذي يعيش فيه، كون أن هذا العالم ليس فارغا، فكل ما يحويه من كائنات يعطى له، إن شأن الإنسان وقد انغمر في عالم الأغمار والأدوات أن يحيا في عالم من الإستعمالات والحال أن الإنسان يتعامل مع كل ما هو معطى له وأن يفهمه[1].

لكن نقص المعرفة العلمية التامة قد يؤدي إلى أن يكون فهمنا ناقصا، فالبشرية اليوم تقف فوق ذروة شاهقة من التطورات والإنجازات الباهرة في مختلف المجالات غير المسبوقة، وقد تمكنت من إحكام سيطرتها المطلقة على حياة الإنسان، كادت تهدد أو قد هددت بالفعل وجوده.

ولعل هذا الوضع المأساوي الذي وجد الإنسان نفسه فيه، هو الذي يدفع بنا للعودة من جديد نحو البحث عن إنسانية الإنسان، أو إنسانية خالصة تحيي تفكيره وتجسيده.

أولا: مشكلة التقنية (Technique)

لاشك أن العصر الذي نعيشه اليوم هو عصر الاختراعات العلمية، حيث أننا نعيش في عالم بات يعتمد بشكل كبير على معطيات العلم والتقنية في مختلف جوانب الحياة.

غير أن وضعية الإنسان قد انقلبت بفعل العلم والتقنية رأسا على عقب، إذ أصبح من المستحيل مراقبتها أو التحكم فيها بسبب تطورها المذهل وخصوصا نتائجها السلبية التي عادت على حياتنا بالأخطار، هذا لأن "**التقنية جزء من عبقرية المجتمع الإنساني، فهي على خلاف الأجهزة والمعدات لا تستورد ولكنها تنشأ وتتطور متأصلة في المجتمع**"[2]، فالتقنية اليوم تتخذ من الإنسان محل تأثير إذ نشهد سيطرتها على أنشطة الإنسان حتى صارت تحيط به من كل جانب، ذلك الإنسان الذي استعان بها فطبقها لأغراضه الخاصة مستغلا إياها سواء بالسلب أو الإيجاب.

[1]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر،ط1،الشبكة العربية للأبحاث والنشر،بيروت،لبنان،2008، ص 118.

[2]- إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، ص 95.

وهنا نجد مارتن هيدغر يقف موقف نقدي تجاه هذه الاكتشافات والاختراعات باعتبارها عائقا يهدد الوجود الإنساني، أي أن الدازاين في حاضره ومستقبله وفي الوقت نفسه هي اكتشاف وحافز وا ٍثارة بإمكانها أن تقدم للبشرية الكثير من الخيرات[1]، بمعنى أنها أصبحت قوة كامنة بذاتها، استقلت من سيطرة الإنسان ومنه نجد أن هيدغر قد أنكر قدرة الإنسان وتحكمه في التقنية .

حيث يقول: "**فالتقنية في كينونتها شيء لا يستطيع الإنسان التحكم فيه.**"[2]، وبالتالي فإن استقلال التقنية واكتسابها قوة في ذاتها من شأنه أن يحطم كيان الإنسان ويفقد وجوده وهذا ما يحذر منه هيدغر في مسألة علاقة الوجود بالتقنية.

وبما أن الحياة هي تقدم في أشكالها فإن هذا الفرد تنتظر التقنية منه التضحية بفردانيته، وهذا التقدم هو الذي ينبئ بالخطر.[3]

فحياة الإنسان المعاصر باتت ترتكز على الآلات التقنية، التي أصبحت تشكل جزءا من وجوده وهي التي تقوم بإصدار الأوامر عليه وليس العكس، لكن ما يلفت الانتباه هو أن الآلات التقنية ليست هي الموقف التقني لأن ماهيتها ليس شيئا تقنيا بل هي الموقف، ولهذا علىالإنسان اليوم أن يعي أن ّ مهمته لا تكمن في تطوير مهاراته ومحاولة الارتقاء بإنجازاته لأن ذلك لا يحقق إلا جزءا من وجوده، بل لابد أن يفهم وجوده جيدا كي يحقق إنسانيته كإنسان، ولعل هذا ما كانت تصبو إليه الفلسفة الوجودية ولكن اليوم قد تغلب جانب القوة التي صنعها الإنسان على الإنسان نفسه، وتغلبت التقنية على الوجود الإنساني الأصيل[4].

[1]- إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، ص 94.

[2]- مارتن هيدغر، التقنية الحقيقة، الوجود، ترجمة محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، ص 42.

[3]- إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، ص 116.

[4]- حنان لاكلي، مكانة الإنسان في الفلسفة الوجودية في ظل تطور التقنية، هيدغر نموذجا، إشراف الصادق بن سليمان، جامعة زيان عاشور، الجلفة، 2012، ص 85.

فعندما تسيطر القدرات التقنية في غياب السلطة والقوانين ينتج عنه جملة من التصرفات اللامسؤولة مما يزيد إنسان اليوم شعورا بالغربة وإدراكا لفقدان المسكن والموطن الأصلي.

ويلمح هيدغر إلى أن التقنية "**هي وسيلة وفعالية إنسانية.**"[1]، ويتضح أنها وسيلة بيد الإنسان يوجهها وفقا لمصالحه وأغراضه، وبالتالي هي وسيلة وأداة يمكنه التحكم فيها، لكن ماذا لو انفلتت هذه التقنية من مراقبة الإنسان؟

إذا كانت التقنيات القديمة قد مثلت بالنسبة للإنسان جملة الأدوات التي يستطيع أن يتحكم فيها ويستعملها وفق مشيئته، فإن التقنية اليوم على العكس من ذلك أخذت في الابتعاد عن قدرة الإنسان على التحكم فيها، فهي تتطور بفعل حاجتها وليس تبعا لرغبة الإنسان.

حيث باتت تمثل بالفعل انفلاتا من قبضته بل أكثر من ذلك قامت بالارتداد عليه[2]، المهم أن التقنية سلبت من الإنسان إنسانيته، فقد طغت عليه حتى أضحت تحيط به من كل جانب، لم تعد التقنية اليوم كما كانت عليه في الماضي، ذلك لأنها أصبحت تدعو الطبيعة وترغمها على أن تسلم الطاقات الكامنة فيها، وضمن ما تطرق إليه هيدغر في أن التصور الأدائي للتعبئة بموجبه كل الجهد ليضع الإنسان في علاقة صائبة مع التقنية.

إن الاستعمال الجيد لهذه التقنية على أنها وسيلة هو النقطة الجوهرية، لهذا نريد التحكم في التقنية بأن نوجهها لصالح غايات روحية بحيث نصبح سادة عليها، "**إن إدارة السيادة هاته تصبح أكثر إلحاحا كلما هددت التقنية أكثر بالانفلات من مراقبة الإنسان**"[3].

لذا فالتقنية حسب هيدغر تندرج ضمن المنفعة الإنسانية كشيء مروض من طرف الإنسان ذاته بإعتبارها أداة تحقيق غايات صناعية بمعناها الواسع، الموضوع من قبل الإنسان ... وهي مجال من مجالات الحضارة الحديثة الخاصة[4]، وبهذا يضمن الإنسان

[1]- مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ص 44.

[2]- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2000، ص 46.

[3]- مارتن هيدغر، التقنية، الحقيقة، الوجود، ص 45.

[4]- حنان لاكلي، مكانة الإنسان في الفلسفة الوجودية في ظل تطور التقنية، ص 73.

إمكانية التحكم فيها وتسييرها في هذا الوجود من أجل المحافظة على مبادئه ومصالحه مع الآخر، ولعل هذا ما يوصلنا إلى القول بأن " **التقنية يجب فهمها كفعل وحدوث ماهية شيء ما تعني الكيفية التي يتحقق بها هذا الشيء وينتشر، لا يمكن أن تكون شيئا تقنيا كما أن ماهية الوردة ليست وردة يمكن العثور عليها بين بقية الورود.**"[1]

وبهذا نفهم أن التقنية يجب أن تكون في الأساس هي إخضاع الطبيعة للعقل البشري، فنحن نلتمس منها الإفصاح عن حقيقتها التي تكون من خلالها وجودنا الفعلي والحقيقي، لا أن تسلبنا حريتنا وتحلينا إلى مجرد كائنات مثل كل الكائنات البسيطة.

ثانيا: مشكلة الميديا (Medias)

تعد وسائل الإعلام من أهم العوامل المؤثرة في إنتاج صورة الآخرين بوصفهم مختلفين، فوسائل الإعلام اليوم تباشر بنقل الأخبار اليومية في الغالب أخبار عن جرائم تم ارتكابها أو وضع سياسي غير مستقر أو ظروف متأزمة تمر بها المجتمعات على مختلف الأصعدة، وبالتالي فإن وسائل الإعلام على اختلافها سواء السمعية منها أو البصرية أو الإلكترونية، تتلوك في صنع وا إنتاج مواقف سلطوية " **فقد توصل بالإجماع تقريبا إلى استنتاج أن الصحافة غير موضوعية وبأن أفرادا أو تنظيمات ذات نفوذ قادرة على حذف الأخبار أو توجيهها**"[2].

بمعنى أن استغلالها قد يجعلها أقوى من القنابل الذرية التي تقضي على كيان الإنسان ووجوده، وهو ما يتأكد مع النظريات النقدية التي ترى أن وظيفة وسائل الإعلام هي مساعدة أصحاب السلطة في المجتمع على فرض نفوهم والعمل على دعم الوضع القائم.

لذلك كانت دراساتهم النقدية للأوضاع الإعلامية بديلا عن الثقافة الراقية التي ترتقي بأذواق الجماهير لوضع تفسيرات خاصة للمحتوى الذي تنشره وسائل الإعلام للترويج لمصالح

[1]- حنان لاكلي، مكانة الإنسان في الفلسفة الوجودية في ظل تطور التقنية، ص 74.

[2]- جان كلود برتراند، أدبيات الإعلام (ديونتولوجيا الإعلام)، ط1، ترجمة رباب العابد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2008، ص 06.

الطبقات أو الفئات المسيطرة في المجتمع[1]، وبالتالي فإن استغلالها أمرا يلجأ إليه كل من له مصلحة في ذلك، مما يفرض علاقة تبعية بين الإعلام والسلطة، إذ أن السلطة تستخدم كل الوسائل التي تجعل وسائل الإعلام تابعة لها وهو ما يؤثر على مصداقيتها.

ومن هذا التحديد لوسائل الإعلام باعتبارها تقنية تواصل ينحدر طابعها الأداتي للإنسان وهذا ما أكد عليه هيدغر بقوله: "**تمر التقنية عبر شيء ما يستعمله الإنسان بغاية تحقيق منفعة.**"[2]، بهذا المعنى تعتبر وسائل الإعلام أداتية لأنها تبرز دور الإنسان الفعلي إذا ما وجهها إلى غاياته، فالفئة المسيطرة التي تستغل هذه التقنية يكون من الصعب لديها أن تقدم إلينا توجيها كاملا بشأن تحديد الأهداف التي ينبغي أن تستغل لأجلها، وبالتالي فإن " **القناع الذي يرتديه الإنسان الذي يتحكم في هذه التقنية في تيسير هذا الوجود من أجل مصالحه وأهدافه حتما سيقع بالروح الإنسانية المتأثرة فريسة للانهيار النفسي، وهو ما حدث فعلا في أعقاب بداية الحربين التي عاشها هيدغر إذ لبس الإنسان قناع التقنية.**"[3].

فقد بات إنسان اليوم يعايش مختلف المستجدات العلمية بنوع من الارتياح من جهة، كون أن التقنية هي خلاص الإنسانية من جبروت الطبيعة وآفاقها[4]، ونوع من الارتياب من جهة أخرى بمعنى أنها تتحدد وفقا لمتطلبات الهيمنة والسيطرة السياسية والاقتصادية.

وبهذا تتهم وسائل الإعلام بأنها مصدر جميع أنواع الأذى وينحصر ذلك في أداء دورها على أكمل وجه، فالعنصر الأساسي الذي يعتمد عليه الإعلام هو خصوصية الاتصال بين طرفين، فإذا لم يمارس هذا الاتصال على أساس من التفاهم بدون تعقيدات أو مناورات بقطع الفجوة بين المستضعف والقوى يكون بذلك الإعلام مجسد للحضارة لأنه ناقل لها هذا

[1]- كنزاي محمد فوزي، براديغم مدرسة فرنكفورت، مجلة البحوث والدراسات الإنسانية، العدد 09،(د.ب) ،(د.س)، ص ص 107-108.

[2]- نقلا عن حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص 98.

[3]- أحمد إبراهيم، إشكالية الوجود والتقنية عند هيدغر، ص 130.

[4]- حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، ص 97.

لأن العملية الإعلامية تعنى بنقل المعلومات من مرسل إلى مرسل إليه بواسطة الوسائل الإعلامية وبالتالي يرتبط الإعلام ويتأثر بالنظم السياسية والاقتصادية التي ينتمي إليها.

والتي يعتقد أنه من شأنها إعادة تفويض السلطة إلى الجمهور، ومن ثم استعادة نمط أكثر ديمقراطية من الحوار بين ناقلي الأخبار ومتلقيها أمر أصبح في خبر كان[1]. بوصفها فضاءتجتمع فيه الآراء والمصالح لتشكيل ما يقترب من الرأي العام حول احتياجات الأفراد من الدولة، هذا ما يجعل العملية الإعلامية من خلال وسائل الإعلام تتحرك من خلال إيديولوجية الفئة المسيطرة والتي تعزز التعصب بزرع الإقصاء والتهميش.

إذن هيدغر على صواب حين أشار أن التقنية هي سلاح ذو حدين، فإذا قدمت للإنسان الرفاهية والإزدهار فإنه يسعى جاهدا لتطويرها واستغلالها لصالحه، ومتى سلبت منه ولو قيمة إنسانية واحدة من قيمه فهي تعد قناع[2]،هذا الإنسان الذي يقف على مفترق الطرق بين دنوه واقترابه من الحضارة وبين نزوعه إلى ر بح المال وحيازة وسائل إعلامية تخدم بشكل جيد رغباته، لكن هذا التحول التجاري لها جعلها تلعب دور محوري في ثقافة النقاش المفتوح[3]، وغلبة الدعاية الإشهارية عن طريق الاتصال بالآخر لكسب جمهور.

وبالتالي لابد من التجاوز العشوائي لسيطرة وسائل الإعلام وينحصر هذا الدور للفلسفة من خلال ممارسة فعل التجاوز وأخلاقه وسائل الإعلام إلى الطريق الصحيح.

يعطي هيدغر حلا لهذا الإنسان حتى يتمكن من أن يتماشى وطبيعة التقنية، وأن لا تتجاوز حدودها حتى لا تضحى قناع، ورأيه واضح في إرساء المعالم الكبرى والقواعد الأساسية حتى لا تعمل هذه التقنية في تهديم أو اندثار القيم الإنسانية[4]، بمعنى آخر حتى تبقى التقنية أخلاقية أكثر.

[1] - كنزاي محمد فوزي، براديغم مدرسة فرانكفورت، ص 111.

[2] - إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند هيدغر، ص 130.

[3] - كنزاي محمد فوزي، براديغم مدرسة فرانكفورت، ص 111.

[4] - إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند هيدغر، ص 131.

ثالثا: مشكلة الهوية (Identité)

تعتبر مسألة الهوية من أهم المسائل التي عالجها الفكر الأوروبي نظرا لتطور مفهومها عبر التاريخ، هذا التطور الذي أفرز عدة اتجاهات فكرية مختلفة، وأهمها الوجودية التي تميز بها الفيلسوف هيدغر الذي ينطلق من "**مبدأ الهوية باعتباره قانونا أسمى للفكر، مركزا على اهتمامه بهذا المبدأ الذي يتخذ صيغة (أ=أ) فمنه يتم تحديد معنى الهوية**[1] "، إذا قبل كل شيء يتم الالتفات إلى مبدأ الهوية (أ=أ)، هاته المساواة التي تقضي وجود طرفين.

حيث تشير هذه الصيغة إلى مساواة لكنها لا تقدم طرف باعتباره هو نفسه، بل إنها تخفي ما يريد هذا المبدأ قوله بالضبط، أي أن (أ هي أ) وبعبارة أخرى أن كل (أ) هي نفسها[2]، ومن هنا فإن الهوية تقدم من خلال خاصية الوحدة، من خلال علاقة قائمة في التطابق.

ويقدم هيدغر مثالا عن التطابق حيث يقول: " **أننا نتحدث عن التوافق في معان مختلفة، فنقول قطعتين نقديتين من خمس ماركات موضوعتين على الطاولة، هناك توافق بينهما، فهما تتوافقان من حيث هوية مظهرهما.**"[3]

بمعنى أن لهما مظهر مشترك ولذلك فهما تتشابهان وهو ما يستدل به هيدغر من خلال أفلاطون الذي يدلنا عما هو المتطابق حيث يتحدث عن الثبات والتغير في محاورة السوفسطائي، إذ يرى أن كل واحد منا مختلف عن الآخر لكن كل واحد منا مطابق لذاته، ومنه نصل أن معنى الهوية يشكل خاصية الموجود وبالتالي فهي انتماء مشترك.

[1]- مارتن هيدغر، الفلسفة، الهوية، الذات، ص 29.

[2]- المصدر نفسه، ص 29.

[3]- مارتن هيدغر، التقنية، الحقيقة، الوجود، ص 16.

ومن هنا أخذت الهوية عند هيدغر معنى الانتماء حيث يقول في ذلك أنه "**يتم الانطلاق من الانتماء لتحديد علاقة التبادل**"[1]، بمعنى أن كل هوية تحدد انتماء خاص، فهوية الفرد العر بي تختلف عن هوية الفرد الأوروبي.

ومنه مفهوم الهوية يرتبط بكل أنا في إطار علاقتها بهوية الآخر، ومن خلال علاقة الأنا بالآخر التي عن طريقها تتكون الهوية والتي دائما يسعى الفرد للحفاظ على وجودها حتى لا يتم محيها من طرف الآخر، هذا الآخر الذي يهدد وجودي ويسلب حريتي كما عبر عنه سارتر بالجحيم.

نجد أن مسألة الهوية عندما تطرح نفسها، فإنه ينظر إليها على أنها تعبير عن حاجة ما أو علاقة بين هوية أمة ما في العالم وشأنها أمام بقية شعوب العالم.

والواقع أن العالم يعاني راهنا من أعراض أزمة هويته سواء تعلق الأمر بالعالم العربي أو العالم الغربي، حيث تتخذ أز مة الهوية علاقة العالم العربي بالعالم الغربي.

وا ٍذا ما طرحنا محل هوية الفكر العربي وطريقة تكييفه وتطبيقه على واقع هذا العالم "فإن الفكر العربي الذي يبحث عن هويته مدعو بطريقة فريدة إلى إعادة دمج المفاهيم الأساسية العائدة إلى العالم وا ٍلى الزمان وا ٍلى التاريخ في تصوره للإنسان[2].

إن مصطلح الهوية فرض نفسه وأصبح يتدخل في كل ما يشغل الإنسان في التفكير والفعل والشعور إذ يحدث أن نضع أنفسنا في وضعية خاصة أمام الآخر، ويحدث أيضا أن نوضع من طرف الآخر في وضعية خاصة لا نطيقها.

فإن كل فرد منا يسعى إلى إثبات هويته أمام هوية غيره، فالإنسان بإمكانه أن يتجاوز ما تقوم به الذاتية المركزية من تجميد معرفي وا ٍقصاء يجعله موضوعا للحشو المعرفي.[3]

---

[1]- مارتن هيدغر، الفلسفة، الهوية، الذات، ص 33.

[2]- مشير عون، هيدغر والفكر العربي، ط1، ترجمة إيلي أنيس نجم، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الدوحة، قطر، 2015، ص 71.

[3]- مشير عون، هيدغر والفكر العربي، ص 72.

ومنه لابد من إدراك ضرورة تحديث الفكر العربي من صدمة اللقاء مع الفكر الغربي وضرورة استعادة هويته فالتغيير الثابت في هوية الفكر الأوروبي في عصر التنوير وصدور فكرة التغيير من ذاته يساهم في بقاء أوروبا كقوة عالمية منافسة ومصدر ثقافتها في إطار الهيمنة في كافة الجوانب السياسية منها والاقتصادية والاجتماعية، على الدول المستضعفة والدول العربية.

المبحث الثالث: تجليات الفلسفة الوجودية فيالفلسفة الغربية المعاصر ة.

لكي نقترب من مقصدنا سنمضي إلى معاينة إجمالية لما ظهر من تجليات للفكر الوجودي في فلسفات كانت متزامنة ومتباينة اشتغلت بقضايا واقعية واهتمت بما في الإنسان وكل ما يتعلق بواقعه الراهن للإبصار بكل زواياه.

والظاهر أن الطبيعة الإنسانية المعقدة والمتعددة الأوجه تحتاج لسعة أفق في فهم القوى الدافعة التي تشكل القوى الأساسية للغيرية الإنسانية التي ستفيد بشكل كبير على إتاحة إمكان التعايش بين الأنا والآخر، وفهم العلاقة المتبادلة بينهما.

أولا: ليفيناس

يعد الفيلسوف الفرنسي إيمانويل ليفيناس* E.Levinas واحدا من أبرز فلاسفة الغرب المعاصرين الذين تمحورت أعمالهم حول مفاهيم إشكالية معاصرة لعل أبرزها المجادلات بين مفهوم الأنا والآخر.

لهذا فإن كانت ثمة قضية محورية تدور حولها أفكار إيمانويل ليفيناس فهي تلك المتمثلة حول مقولة الآخر بوصفه فكرة مركزية تعطي للوجود معناه.

إن اكتشاف الآخر هو أهم ما عرفه الإنسان، إنه تعرف على حقيقة لا تحوزها الأنا وا ٍدراك لكائن مماثل يحتل مساحة من الوجود إذ لا يمكن للأنا أن تتمدد إلا في فضائها، فالآخر على مدى الحياة هو صورة من صور الوجود المتعددة وساحة اكتشاف وتعرف وتحقق للأنا. أي يكون الآخر وسيط خروج من الذات وطريقا للعودة إليها ومجالا لاكتشاف النقص فيها، هو اكتشاف خارطة وجود الأنا التي لا ترسمها الذات بل يرسمها تموضع الذات ضمن نسيج الآخرين.

* - إيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas (1905-1995): فيلسوف فرنسي من أصل يهودي صاحب إتيقا الغيرية وهو من أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين كرسوا أعمالهم حول مفاهيم معاصرة. أنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 583.

إن أهم ما يميز تفكير ليفيناس في مسألة الآخر هواجسها العلمية إذ لا يتعلق الأمر بقضايا نظرية تعود على اهتمامات العقل ذاته، ولكن يرتبط التفكير في مسألة الآخر بواقع تاريخي، إنساني يقوم على العلاقة اتجاه الآخر[1]، سواء باعتبار هذا الآخر ثقافة أخرى تتعلق بالأشخاص والفئات المتواجدين داخل حضارتنا المعاصرة أو بشرا من الدرجة الثانية يتعلق الأمر في النهاية بالنظر في منزلة المعاق واليتيم والمهاجر ...، منزلة ارتبطت بممارسة جميع أشكال الإقصاء والعنف تجاههم.

تستلزم هذه الوضعية حسب ليفيناس أن نعيد التفكير في الإنسان وأن نعيد تحديدا التفكير في منزلة الآخر، كما تستلزم أن نعيد قراءة الفلسفة الغربية ومتابعة العلاقة بين الأنا والآخر في إطار تهميش واستبعاد الآخر. على هذا النحو نتساءل كيف يحدد ليفيناس العلاقة الشرعية بين الأنا والآخر؟ وفيما يتجلى هذا الآخر باعتباره صورة من صور الوجود؟.

1-الغيرية (Altèriteè)

تعد الغيرية* من المباحث الدقيقة التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالوجود، حيث أنه لا يمكننا فهم الغيرية فهما صحيحا إلا بوضعها في سياق مبحث الوجود[2]، ذلك أنها تتعلق بالبحث في أنماط الوجود الإنساني وما يربطه من علاقات مع الآخر في إطار الوجود العام، ومنه كانت الغيرية في العصر المعاصر مشروع الفيلسوف الفرنسي إيمانويل ليفيناس محاولا بها إعادة تنظيم العلاقات بين الناس وهنا كانت الغيرية في نظره هي الوسط الذي يجب أن يختفي فيه الصراع وتنحل فيه العلاقة بين الأنا والآخر، وهو ما أدى بليفيناس في أن يبحث في شروط تحسين علاقة الأنا بالآخر وأن تكفر عن كل التجاوزات والإهانات التي تم

[1]- سلمى بالحاج مبروك، إتيقا المسؤولية تجاه الآخر عند إيمانويل ليفيناس، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، 2015، ص 09.

*- الغيرية Altéritée: في الفكر الأوروبي مقولة أساسية مثل مقولات الهوية كما أن هذا المفهوم ينطوي على السلب والإيجاب، حيث أن الأنا لا يفهم إلا بوصفه سلبا أو نفيا للغير، أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص 131.

[2]- عبد الإله بن عرفة، الغيرية أحد مباحث الوجود، مجلة حوليات التراث، العدد 4، جامعة مستغانم، 2005، ص 37.

ارتكابها في حق الآخر من خلال طمس هويته وعدم الاعتراف بغيريته المختلفة وجعله مجر أنا آخر[1].

إذا جاءت أفكار ليفيناس لتدين خطوط العنف التي تنادي بإقصاء الآخر، فكانت مهمته فهم العلاقة بالآخر ووصفها بأنها هي أصل كل علاقة في الوجود، ويتجلى ذلك في القدرة على احترام غيرية الآخر، بدل إقصائه واختزاله، لذلك صاغ فلسفة تختلف عن كل الفلسفات السابقة عن طريق الاستعاضة بالأخلاق التي اعتبرها فلسفة أولى .

حيث يقول في ذلك "**الأخلاق ليست فرعا من الفلسفة وا ٍنما هي الفلسفة الأولى**"[2]، معنى ذلك أن الأخلاق ليست فرعا من فروع الفلسفة بل هي الفلسفة الأولى التي يجب أن نركز عليها من خلال منظومة القيم، إنها جاءت كبديل للأنطولوجيا التقليدية. وهو ما نلاحظه في اعتماد ليفيناس على مفهوم الإيتيقا*Ethiqueوالتي تعني البحث في المبادئ التي يقوم عليها علم الأخلاق وعليه تعوض الإيتيقا الأنطولوجيا، وبهذا يمكننا الانفتاح على الآخر.

كما نجده قد ربط بين الإيتيقا والغيرية، مما ترتب عن ذلك علاقة جديدة نقصد بها علاقة "**الوجه بالوجه**"، بوصفها فكرة مركزية تعطي للوجود معناه، وبالتالي هي مقولة متمثلة حول الآخر الذي يتجلى من خلال الوجه الذي يمثل المرآة العاكسة لحقيقة الأنا، فيقول "**الآخر بما هو آخر هو الآخر الإنساني.**"[3]

---

[1]- سلمى باكاج مبروك، إتيقا المسؤولية تجاه الآخر عند إيمانويل ليفيناس، ص 07.

[2]- إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر، ترجمة جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، 2011، ص 09.

*- إيتيقاEthique :كلمة يونانية مستمدة من الإرث الأرسطي ويقصد بها الاختيارات الأكسيولوجية الذاتية، في حين تعني كلمة أخلاق Merale وهي في الأصل لاتينية مستمدة من الإرث الكانطي، وتعني جملة القواعد والقيم المنظمة للسلوك الإنساني إزاء ذاته والمجتمع وهناك من نظر إلى الإتيقا أنها وثيقة تحدد المعايير الأخلاقية والسلوكية، أنظر: مصطفى حسبية، المعجم الفلسفي، ط1، دار أسامة، عمان، 2009، ص 70-74.

[3]- إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر، ص 18.

وبالتالي يكون الآخر المرآة التي أبصر بها عيوبي كون "**الوجه**" واسطة بيني وبينه، حيث تقضي فكرة الوجه على العنف فيكون حضور الآخر ليس مدعاة للصراع وعليه فإن العلاقة مع الآخر وجها لوجه سوف تقضي حسب ليفيناس على محبة الذات والأنانية فيرتفع شأن الآخر هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن محبة الآخر تجعله قريبا مني وعندما يقترب الآخر آتيا إلى لقائي، فإنه يناديني وينادي مسؤوليتي نحوه[1]، وهو ما يسميه ليفيناس بالمسؤولية تجاه الآخر أين تتجلى مسؤوليتي اتجاه وجهه إذ يؤكد ليفيناس أن العلاقة بالوجه هي علاقة أخلاقية، أي مسؤولية أخلاقية تلزمنا باحترامه والإعتراف به وبوجوده، وهكذا يحقق الإنسان ذاته ليس بالتفكير في ذاته وفقط، بل أصبح مسؤولا عن الآخر وتغدو مسؤوليتي اصطفاء فأنا أتحمل مسؤولية شخص ما حتى ولو لم أكن ملزمة اتجاهه إنه شكل من الاهتمام بآخروية الآخر.

وهنا يبدو أن ليفيناس انتقل بنا من أنطولوجيا الذات ومركزية الأنا حيث كان الآخر تحت لواء الأنا إلى إيتيقا المسؤولية نحو الآخر، بحيث أكون مسؤولا عن الآخر لا بقدر مسؤوليته عني بل إنها مسؤولية لا نهائية تجعلنا نحتفي بإنسانية الإنسان الآخر انتصار لغيريته واختلافه.

2- جدل الأنا والآخر.

هناك داخل علاقة الأنا بالآخر صراع ثنائي، يتطلب فيه من الآخر تأسيس وجوده محافظا على المسافة بينه وبين الأنا، في حين يسعى الأنا إلى إغراء الآخر من خلال تنازله عن حريته اتجاه الآخر الذي يريده أن يكون حرا ومعنى ذلك أن الأنا يلجأ إلى حرية الآخر ليجعل منه موضوعا "**وجودا في ذاته**".[2] وهنا فإن الآخر هو الذي يجعل الأنا يوجد لأن الأنا يجعل من نفسه موضوعا للآخر فهو أيضا يستعمله كغاية أو وسيلة لكي يحقق غايته فالغاية من هنا هي أن يقوم الصراع بين حرية الأنا وحرية الآخر دون التجاوز أو القضاء على كلا

[1]- سلمى بالحاج مبروك، إيتيقا المسؤولية اتجاه الآخر، ص 13.

[2]- جون بول سارتر، الوجود والعدم، ص 445.

الحريتين سواء الأنا أو الآخر وبالتالي فإن كل منهما ذات فاعلة حرة، لكن هذه الغاية لا تتحقق لأن الأنا بممارسته الحرية إزاء الآخر يجعل منه مجرد موضوع[1]، ومنه يفقد الآخر كل حريته لأنه جعل من الأنا موضوعا له، من خلال هذا تتجلى دعوة ليفيناس في التعامل مع الآخر بوصفه ذاتا لا موضوعا، حيث يقول: " **أنا لا أطرح الآخر كحرية وعي الخاصية المؤدية لفشل عملية التواصل فلا وجود لعلاقة أخرى مع الحرية سوى علاقة الخضوع والانقياد.**"[2]

ومنه نستنتج أن تعاملنا مع الآخرين إنما تعامل مع الأرواح لا مع الأشياء، وحتى تصبح علاقتنا بالآخر علاقة أخلاقية إنسانية وجب الاقتراب من هذا الآخر والاعتراف بغيريته واحترامها، والتحاور معه على نحو الشعور بالمسؤولية نحوه، ولتحقيق هذه المعاملة يبين لنا ليفيناس كيفية التعامل مع الآخر والتي تتم حسبه برابط اللغة إذ يقول: "**إن اللغة هي في آخر المطاف ما يربطني بالآخر.**"[3]

نفهم من هذا أنه يستعمل اللغة كأفق تواصلي بين الأنا والآخر لأن اللغة هي التي تحقق الاختلاف أثناء تحاور الطرفين وجها لوجه، أي أن الوجه يتكلم، والحوار يكون مسموع وله قابلية من الطرف الآخر، ومنه فإن الحوار هو أساس الانفتاح على الآخر، بحيث لا يكون حوار عنف يولد علاقة سلبية بين الأنا والآخر، بمعنى أن الكلام الخالي من العنف هو الذي يجعل العلاقة مع الآخر تنجح.

ويؤكد ليفيناس أن الآخر في علاقة متواصلة مع الأنا حيث لا يوجد مجال للعزلة ويظهر هذا من قوله "**العزلة لا وجود لها في صيغة المفرد فنحن محاطون بالناس والأشياء التي لدينا علاقات معها [...] عن طريق التعاطف والعمل معا**"[4].

---

[1]- حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، ص 183.

[2]- إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر، ص 98.

[3]- المرجع نفسه، ص 21.

[4]- وردة بوعائشة، الهوية والاختلاف في فلسفة إيمانويل ليفيناس، ص 100.

بهذا يتضح دور الآخر وضرورة العمل معه والاتصال به، لذلك فإن الوعي بوجود الأنا لا يتم إلا من خلال وجود الآخر، كونه الحيز الوجودي الذي يحد من التمركز حول الأنا، فالآخر هو سبيل الأنا للخروج من أنانيتها وانغلاقها حول نفسها .

"**فالآخر ليس فقط مجرد المقابل للعينية، بل إنه ينتمي إلى التكوين الحميمي لمعناه.**"[1]

ومنه الآخر يساعد الأنا في التعرف على كينونتها بكل ما تحمله من علاقات وجودية، حيث لا يكون الآخر مجرد مقابل لهذه الأنا بل يندمج معها بشكل مطابق بين الأنا والأنا عينه، لتتعرف على ذاتها من خلال الغير.

3- العاطفة:

إن ما يميز الإنسان عن باقي الموجودات، جانبه العاطفي الذي ينطوي على مشاعر المشاركة الوجدانية مع الآخرين بوصفه حالة ذاتية لا إرادية تختلف من شخص لآخر، فكل واحد منا تتوفر فيه الاستجابة التعاطفية لآلام الآخر، مقرونة بالإحساس اتجاهه، فما يحدث من اضطهاد وقهر وظلم في مختلف البلاد العربية يدفع بنا كمسلمين وعرب إلى استنكار ونبذ ذلك الجور مما ينشأ عنه ألم تعاطفي محفوف بمشاعر مشتركة اتجاه هذا الآخر الذي ينتمي إلى ديني وعقيدتي، يثبت أنه الدافع الرئيسي للغيرية القومية، ومنه فإن كل شخص منا مدعو على طول وجوده في العالم الذي قذف فيه إلى التفكير بالزمن ليس كانتهاء للديمومة الغير مستمرة وا ٍنما كعلاقة مع الآخر. لذلك فإن ليفيناس يبحث في فلسفته عن الوسيلة التي يستعملها الآخر الضعيف ليقاوم بها العدو وينتصر في وجوده دون أن يغفل مأساة موته الخاص وحزنه من موت الآخر.

إن ما نسميه الحب هو الفعل الذي يتأثر بموت الآخر، أكثر من الذات نتيجة حب الآخر بقوة وليس من خوف الموت الذي ينتظر الذات، حيث يقول ليفيناس " **أننا نلتقي بالموت في وجه الآخر**"[2]، بمعنى أن من جرب رحيل الآخر عنه هو من يدرك معنى الفقدان

[1]- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص 606.

[2]-نقلا عن زهير الخويلدي، فيلسوف الغيرية "الأنا والآخر وجها لوجه"، جريدة العرب الأسبوعي، لندن، 2009، ص 13.

كما أن غيرية الآخر اللامحتملة تقاوم الأنا إلى ما لا نهاية وأن ما يقرب الذات من الآخر ليست ما يجمعها به بل ما يجعلها تتحمله في غيريته وما يجعل الآخر يتحمل الذات على الرغم من خارجيتها عنه.[1]

وبهذا يتوجب علينا جميعا أن نتحمل مسؤولية تواجدنا معا طالما " **أن الاجتماع معه يبدأ من واجبي تجاه الآخر وواجبه اتجاهي.**"[2]

وهكذا يحدد ليفيناس أنطولوجيا جديدة لا تتأسس على معرفة الأنا فقط بل على الطيبة نحو الآخر، فهي الوجه الحقيقي لبلوغ وجه الآخر، وبالطيبة اتجاه الآخر تؤكد الأنا ذاتها، فهو يقول: " **الطيبة هي التعالي بذاته في مغامرة مطلقة وكتهور أصلي، إنها الطيبة التي تنشأ مع اللامتناهي الذي يعبر عن الوجه**"[3]، فليفيناس ينادي بضرورة احترام الآخر والاعتراف بجميع حقوقه، كما نلاحظ تأكيد ليفيناس على معاملة الآخر معاملة إنسانية بعيدة عن العنف. ومنه فإن الدعوة التي رفعها ليفيناس هي كيف يمكننا أن ننقذ الإنسان من شبح العنف ونحيل حالة العنف إلى حالة من التسامح الذي يمكن أن يشمل الكل على اختلاف جنسه ودينه وهنا تتجلى ثقافة القبول بالآخر "**الغيرية**".

ثانيا: يورغن هبرماس.

عند الحديث عن هبرماس* Y.Habermes كفيلسوف تواصلي وأكبر ممثلي مدرسة فرنكفورت في جيلها الثاني إلا ونتطرق لعلاقة الإنسان بالآخر، ففي إطار هه العلاقة الثنائية تتجلى العديد من السلوكيات والمعاملات بين الأفراد ومن أبرز وسائل التعامل بينهم التواصل والحوار.

---

[1]- زهير الخويلدي، فيلسوف الغيرية "الأنا والآخر وجها لوجه"، ص 16.

[2]- المرجع نفسه، ص 16.

[3]- نقلا عن وردة بوعائشة، الهوية والاختلاف في فلسفة إيمانويل ليفيناس، ص 99.

*- يورغن هبرماسYurgenHabermes: فيلسوف ألماني ولد عام 1929، مرت حياته الفكرية بمرحلتين أساسيتين مرحلة النقدية التي توجه فيها بنقده للطابع اليقيني والوضعي أما المرحلة الثانية فتمثلت في التأسيس لما يسمى بالعقل التواصلي الذي يعد البديل عن العقل الأداتي هذا العقل الذي يقوم على أساس التفاعل الاجتماعي. أنظر: موسوعة لالاند الفلسفية، ص 371.

غير أن الواقع الذي أصبحنا نعيشه اليوم جعل من هذه الآلية تتراجع إلى الوراء لتحل محلها آليات أخرى كالعنف والاستبداد وكان ذلك بفعل التطورات التقنية، فانحل المجتمع في بيئة فقدت أواصل الترابط والتعامل فيما بينها.

وفي هذا الصدد فإن إشكالية التواصل باتت بالفعل من أهم المواضيع التي طرحها الفكر الفلسفي المعاصر، يناقشها الفلاسفة باهتمام كبير نظرا لتلك الاختلالات التي شهدتها العلاقة بين أفراد المجتمع الواحد من انفصال وانشقاق أصبح فيه الواحد غريب عن الآخر.

تسعى العقلانيةالتواصلية إلى ضبط علاقة الفرد بالآخر، وا إخضاع العلاقات الاجتماعية والسياسية القائمة داخل المجتمع لأخلاقيات المناقشة، فالحوار القائم على المساواة ومن دون ضغط أو إكراه يعد البداية الأولى لحمل المجتمع بكافة طبقاته[1].

لهذا عبر هبرماس عن الواقع الذي كان يتخبط فيه الإنسان وعن المفارقة التي يعيشها بقوله: " **لقد أصبح التواصل الصوت الوحيد القادر على توحيد العالم، فقد كل مرجعياته ولنتواصل بالأدوات والتقنيات التي تخفف التواصل نفسه هذا هو حب التناقض الذي وضعنا فيه.**"[2]

بمعنى أن التطور الذي يشهده العالم يوما بعد يوم في جميع المجالات ومنها مجال الاتصال، ما جعل العصر المعاصر ينعت بعصر التواصل، لكن وفي الوقت نفسه أصبحت المجتمعات تعاني من اللاتواصل.

ينطلق هبرماس من تحليله لأزمة العالم المعاصر عبر مفهومي العالم المعيش وعالم الأنساق، مقدما في ذلك جملة من المعايير والشروط التي تضبط عملية التواصل في إطار العلاقة مع الآخر[3]، معلنا أن الهدف من العقلانية التواصلية هو تحقيق التفاهم والاتفاق

[1]- حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، ص 119.

[2]- نقلا عن أبو النور حمدي، يورغنهبرماس الأخلاق والتواصل، ط1، دار التنوير، لبنان، 2012، ص 246.

[3]- حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، ص 17.

"**البينـذاتي**" بين أطراف الحوار والمناقشة لأنه هو المطلب الوحيد الذي ينبغي تحقيقه من خلال الفعل التواصلي.

1-الحوار Dialogue: إذا تمعنا في المعنى الاصطلاحي لمفهوم الحوار، فإنه لا يختلف كثيرا عن المعنى اللغوي.فالحوار لغة كما ورد في المعجم الفلسفي لجميل صليبا على أنه: من الفعل حاوره محاورة وحاوره جاد له، والمحاورة المجاوبة أو مراجعة النطق والكلام في المخاطبة[1]، أي وجود متكلم ومخاطب يتبادل الكلام ومراجعته.

أما اصطلاحا فالحوار في حقيقته كلام يدور بين طرفين أو أكثر يتناوبان السؤال والجواب، يتبادلان الحديث حول قضية معينة[2]. ومنه الحوار هو التبادل السلمي للأفكار والآراء والمعلومات الذي يركز عليه هبرماس، كون أن الإنسان يتعرف على الآخر خارج ذاته لأنه لا يستقبل إحساسه بكونه مكتملا إلا لكونه يستقبل ذات الآخرين كذلك.

إن الهوية تتم بالعودة إلى الموضوع انطلاقا من الذات والاعتراف بالموضوع مرادف للاعتراف بنفسه في الموضوع أو إنكاره، ومن هنا تبرز أهمية الحوار كتفاعل[3]، ومن هنا يتضح لنا أن الحوار بالفعل أرقى أشكال التواصل.

2- التواصلContinuité: لقد ورد مفهوم التواصل في موسوعة لالاند بعدة معاني:

-معنى عام: ويعني به تواصل بلا ثغرات.

- معنى فلسفي: يكون متصلا كل مقدار لا يكون مكونا من عناصر مميزة أي لا يكون مائلا للفكر بواسطة عناصره ولكنه يستطيع قبولهما من خلال عملية الفكر.[4]

إذن تجري عملية التواصل بين شخصين أو أكثر من خلال التبادل بالإشارات والرسائل، لهذا لا يمكن الحديث عن التواصل إلا في خضم الحديث عن الحوار أو النقاش باعتبار أن كلا منهما آلية يعتمدها في التواصل مع الآخر أو الغير.

---

[1]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 501.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، ص 384.

[3]- حسن المصدق، النظرية النقدية التواصلية، ص 135.

[4]- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص 221.

لهذا يعتمد هبرماس في هذا السياق على (العقلانية التواصلية) (Rationalité communicationnelle) وهي تنظم عملية التفاعل بين أفراد المجتمع وتصوغ فهم الجماعة لذاتها، ويظهر هذا النوع من العقلانية في المجال الأخلاقي والسياسي الذي ينظم الشرائع والمعايير الجاري بها في التواصل[1].

ومنه فإن تبني هبرماس للعقلانية التواصلية كعملية تضم ثلاثة وسائط بين الذات والموضوع ثلاثة نماذج لعلاقة تواصلية **(مرسل، مرسل إليه، خطاب).**

ويأتي فهم هبرماس للنشاط الإنساني كعمل وتفاعل في الوقت نفسه، فمقولة العمل تحدد علاقة الإنسان بغيره والعالم الخارجي ومقولة التفاعل تحدد طبيعة علاقة الناس الاجتماعية بعضهم ببعض[2]، بمعنى أن العقلانية التواصلية ترجع إلى الجانب الآخر في الممارسة الإنسانية باعتبارها تفاعلا اجتماعيا، فالتواصل هو جعل شيء مشترك أي الانتقال من الحالة الفردية إلى الحالة الجماعية لهذا فإن مطلب كل موقف تواصلي هو إيجاد حل يكون بمثابة مخرج من سوء الفهم وعدم الاتفاق مع الآخر.

ثالثا: نقد وتقييم.

على الرغم من التأثر الشديد لي ليفيناس بهيدغر الذي يعد أحد المصادر الرئيسية في فلسفته، يرفض ما ذهب إليه هيدغر في إعطاء الأولوية للوجود على حساب الموجودات وهو ما تبين معنا في الفصل الثاني حيث أن هيدغر جعل من الموجود الإنساني وسيلة لفهم الوجود وهو ما يعني أن الوجود أكثر جوهرية من الموجودات، كما أن الموجودات لا تتحدد بالآخر من خلال فكره الوجود المجردة اللاشخصية[3].

ويوجه ليفيناس نقده لهيدغر من خلال مؤلفه "الزمان والآخر" حيث يقول " **لا أعتقد أن هيدغر يعترف بالموجود دون الوجود وذلك يبدو سخيفا له**"، وهذا يدحض ما ذهب إليه

[1]- حسن المصدق، النظرية النقدية التواصلية، ص 134.

[2]- المرجع نفسه ، ص 134.

[3]-عبد الوهاب المسيري، الموسوعة اليهودية، المجلد الخامس، الجزء الثالث، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1999،ص411.

هيدغر في أن الآخر في غمار الأنا، لأن الهدف عنده هو تحقيق الوجود الزماني إذ يرى أن القوة تكمن في استغراق الآخر.

وبهذا فإن الاختزال الذي مشى عليه هيدغر هو نفسه الاختزال الذي أقامه سارتر في احتواء الثورة الجزائرية من خلال تأليفه "عارنا في الجزائر" لذلك يرى ليفيناس أن الهوية بين الأنا والآخر هي هوية اختلاف فلا ينصهر أحدهما في الآخر، فالإنسان لا يستطيع أن يستغني عن الإنسان ويقول في ذلك: " **الآخر بما هو آخر هو الآخر الإنساني**"[1]، ومنه يعتقد أن فصل الذات عن الغير أمر مرفوض كما ينتقد المباحث الأونطولوجية التي سبقته، والتي لا تفصل بين الوجود والموجود، وهو ما يتضح مع هيدغر الذي جعل من الأونطولوجياإدراك الموجود في استقلاليته عن الوعي الذي يدركه في حين أن الغير ليس مجرد موضوع معرفة عند ليفيناس بل هو دخول في العلاقة معه، وهنا يجب معاملة الآخر كذات وليس كموضوع ومشاركته أي شيء على نحو يستأثر في قوله صلى الله عليه وسلم: "**لا يحب أحكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه**".

إن ما يريده ليفيناس هو احترام المسافة التي بيننا وبين الآخر إذ يجب أن يحاط الإنسان بالاحترام كونه غاية وتقديم المساعدة له حتى وا ٍن كان من دين آخر.

صحيح أن ما يحسب لهيدغر هو أنه أحيا الذات ورفع من إرادة الإنسان إلا أنه فصل الإنسان عن غيره، وجعل من الأنا مملكة خاصة حيث طغت النزعة الفردانية وبهذا كانت نظرته للآخر نظرة تشاؤمية، ونحن اليوم في زمن الغيرية والتكتل مع الآخر والانفتاح عليه والتواصل معه.

[1]- إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر، ص 17.

من خلال عرضنا وتحليلنا لموضوع "جدلية الأنا والآخر في الفلسفة الوجودية" ،في مذكرتنا نرى أنه من الضروري الوقوف على أهم الركائز التي انبنى عليها فكر "مارتن هيدغر" الوجودي لذا نرجو أن تكون مذكرتنا قد حققت جزءا من أهدافنا التي سنعرضها بإيجاز محددين أهم نتائجها وأبرز ما استخلصناه من بحثنا هذا في النقاط التالية:

عرضت من خلال فصول هذا البحث مفهوم الأنا والآخر وتجلياته في الفلسفة الوجودية، وكذا مفهوم الوجود عند هيدغر بصفة خاصة، ومن خلال دراستي له استخلصت نظرة هيدغر للآخر بحيث كانت نظرته له نظرة وجودية، وبهذا فإن هيدغر انطلق من الوجود لتحديد ماهية الموجود بمعنى أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن نطلق عليه مصطلح الوجود.

كما استخلصت أيضاالتمثلات التي تربط بين الأنا والآخر في إطار الفلسفة الوجودية بالإضافة إلى امتدادات الفكر الوجودي مع إيمانويل ليفيناس وأهم الانتقادات الموجهة إلى فكر مارتن هيدغر

وعلى هذا النحو توصلت إلى:

- أن مفهوم الأنا يعد من أكثر المفاهيم استعصاء على البحث والتقصي من حيث هو مصطلح مراوغ يدخل في مشاركة كبيرة في اغلب الفروع الإنسانية (الفلسفة، علم النفس، علم الاجتماع....)

- الكشف عن الأنا لا يتأتى لنا إلا من خلال الآخر.

- أن الذات بالإضافة إلى أنها تشمل الأنا الفردية، تشمل أيضا على الأنا الجماعية ومنه يكون للآخر دور في تشكل هذه الذات.

- عدم استقرار مفهوم "الآخر" منذ نشأته وهذا للاختلاف الرؤى والأفكار الخاصة بكل فيلسوف أو مدرسة أو مذهب فلسفي.

-ارتباط مفهوم الأخر عند هيدغر بالوجود ،فالوجود من دون الآخرين هو نفسه صورة الوجود مع الأخرين ونقصد بذلك أن؛ الشعور الفردي لا ينطوي على أي انفصال عن عالم الغير وكما أنه ليس ثمة ذات دون عالم فإنه ليس ثمة ذات من دون الغير.

-يرى هيدغر أن الكينونة تحمل الأنا والآخر معًا.

- أن مفهوم الآخر يتحدد حسب الذات مما يجعله مختلف عنها، ولهذا لا يمكن أن نحدد الآخر والذات في صورة واحدة، فهو يختلف عن الأنا في حين أن الآخر والذات مرتبطان ومتلازمان.

- إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر زاوجت بين المجال الفلسفي والمجال الأدبي في الأعمال الروائية لفلاسفة الوجود.

- إن علاقة الأنا بالآخر حسب هيدغر هي علاقة معايشة واشتراك بين الذوات.

- إن العالم المشترك الذي يتقاسمه الأنا والآخر يعكس المعية "مع" التي تبين التجارب الحية بينهما، ممثلة في وجود متبصر يحدد كينونتهما.

- الأنطولوجيا الوجودية هي التي وفرت لهيدغر وجود الموجود الإنساني الآني وهي التي حددت فلسفته على أنها أساس لعلم الوجود.

- يقصد هيدغر بالوجود هناك نمط وجداني لتمييز الآخر.

- في معالجة فكر الوجود انطلق هيدغر من أمرين:

- تحليل الآنية.

- تحطيم تاريخ الأنطولوجيا.

ومنه فإن الموجود الإنساني كان أساس في بحثه الأنطولوجي.

- إن رفض هيدغر للفلسفة الحديثة جاء لغياب مكانة الآخروا إقصائه في ظل مركزية الأنا، ومنه احتلت مكانة الآخر في فلسفة هيدغر مكانة أنطولوجية انطلاقا من فكرة الدازاين بوصفه الوجود المتعين وشكل من أشكال الوجود الأنطولوجيوتأكيدًا منه على أن الوجود

هو اسم مشترك بين الأنا والآخر أي بين الموجودات جميعها بما في ذلك السائل عن الوجود "الإنسان".

- وجود الأنا يستوجب وجود الآخر ووجود الآخر يستدعي وجود الأنا ومنه فإن الآخر امتداد للأنا أينما حل هذا الأنا ووجد.

- لقد أخذت وجودية هيدغر رؤية مغايرة لوجود الآخر وضرورته بعكس تلميذه سارتر الذي كان يرى في الأخر جحيما.

- إن أساس العلاقة عند هيدغر هو الوجود الحقيقي الأصيل الذي يقرر ذاته ويستمد شكله وتكون فيه الذات قادرة على اتخاذ القرارات وتحمل المسؤولية تجاه نفسها.

- وجهت لهيدغر مجموعة من الانتقادات ،كغيره من الفلاسفة الآخرين ،لكن رغم هاته الانتقادات إلا أن ذلك لم يؤثر على شهرته التي وسعت المجال الفلسفي.

- وما نستنتجه من هاته الانتقادات هي أنها جاءت كسلسلة من الأفكار المعدلة لفكر هيدغر وهذا ما يتضح مع إيمانويل ليفناس الذي تأثر بالفلسفة الوجودية وعلى وجه الخصوص فلسفة هيدغر ويظهر لنا ذلك من خلال كتابة "الزمان الآخر".

- حدد ليفناس العلاقة الشرعية بين الأنا والآخر بوصفها مقابلة، وهذه المقابلة تستلزم المحافظة على المنافسة بين طرفي العلاقة.

- يعارض ليفناس الأولوية المعطاة لعلم الوجود "الأنطولوجيا" في التراث الفلسفي الغربي ويرى أن تفكير الكائن في الوجود يصبح انطواء على الذات.

- أثار ليفناس مفهوم المواجهة مع الآخر بشكل ميتافيزيقي غير أنطولوجي لتحويل مسار الفلسفة من الوجود إلى الموجود وقد عبر عن ذلك بالمواجهة وجها لوجه مع الآخر والتي تعطي إحساسا عميقا بالمسؤولية.

- ويوضح ليفناس أن تبادل المسؤولية ضروري للمحافظة على الحياة الإنسانية وتكاملها، وفي هذا الحقل بالذات يلعب الحوار والتواصل دورا أساسيا في العلاقة بين الأنا والآخر، فالنقاش يجعل العلاقة بين المتحاورين ممكنة ويسمح بتبادل المعارف بينهم ويحقق التواصل وهو ما يتأكد مع هبرماس الذي يرى أنه لا مجال للخروج من أي مشكلة يعاني منها الإنسان إلا من خلال العقلانية التواصلية واستيعاب شروطها، وفي هذا المقام أولى هبرماس لمفهوم العالم المعيش بعدا مهما باعتباره محورا أساسي في الفعل التواصلي.

قائمة المصادر والمراجع

أ-المصادر:

1)مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2012.

2)مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، ط1، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الجمل كولومبا، (د.ب)،2003.

3)مارتن هيدغر، التقنية الحقيقة الوجود، ترجمة محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، (د، ط)، 1995.

4)مارتن هيدغر، السؤال عن الشيء، ط1، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2012.

5)مارتن هيدغر، الفلسفة- الهوية -الذات، ط1تر جمة محمد مزيان، تقديم محمد سبيلا، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2015

6)مارتن هيدغر، مبدأ العلة، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2001.

7)مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1977.

ب- المراجع:

1)إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006.

2)أبو النور حمدي، يورغنهبرماس الأخلاق والتواصل، ط1، دار التنوير، لبنان، 2012.

3)أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية بارت مليسانت هلير، نقله إلى العربية، أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924.

4)ألبير كامو، الغريب، ترجمة محمد بوعلاق، مراجعة وتقديم عبد الله لقديم، دار تلانتيقيت للنشر، بجاية، الجزائر، 2016.

5)إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر، ترجمة جلال بدلة، معبار للنشر و التوزيع، دمشق، 2011.

6)بوشسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة عزت قرني، مجلة عالم المعرفة، العدد 165، الكويت، 1992.

7)بول ريكول، الذات عينها كآخر، ط1، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة،بيروت،لبنان،2005.

8)جان بول سارتر، الوجود والعدم، ط1، ترجمة عبد الرحمان بدوي، منشورات دار الأدب، بيروت، لبنان، 1966.

9)جان بول سارتر، جلسة سرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار النشر المصرية، القاهرة، 1957.

10)جان كلود برتراند، أدبيات الإعلام (ديونتولوجيا الإعلام)، ط1، ترجمة رباب العابد، المؤسسة الجامعية للدر اسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2008.

11)جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هيدغر الوجود والموجود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، 2009.

12)حبيب شاروني، فلسفة جون بول سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، (د. ط)، 1926.

13)حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 2004.

14)حسن مجيد العبيدي، من الآخر إلى الذات، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2008.

15)حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.

16)يجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، ط1، دار الآداب، بيروت، لبنان، 1988.

17)زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة والنشر، القاهرة، د ط، د س.

18)سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، ط3، الوطن العربي، بيروت، 1984.

19)سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، 1991.

20)سيجموند فرويد، الأنا والهو، ط4، ترجمة محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، لبنان، 1982.

21)صفاء عبد السلام، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ط1، الناشر منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، 2000.

22)صلاح صالح، سرد الآخر (الأنا والآخر عبر اللغة السردية)، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2003.

23)عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العر بية للنشر، بيروت، لبنان، 1980.

24)عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، (د، ط)، (د، س).

25)عبد الله عبد الهادي، عبد الله المرهج، الأنطولوجيا الأساسية في فلسفة هيدغر، كلية الآداب، جامعة واسط، عمان، (د.س).

26)عمرو عبد العلي علام، الأنا والآخر، الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر، ط1، دار العلوم للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2005.

27)فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي فلسفة الإله الأخير، ط1، مركز الانتماء القومي، بيروت، لبنان، 2005.

28)فرانسوا داستور، هيدغر والسؤال عن الزمان، ط1، ترجمة سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1993.

29)فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ط1، دار الجبل، بيروت، 1993.

30)كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونت، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2010.

31)لكحل فيصل، إشكالية تأسيس الدازاين في أونطولوجيا مارتن هيدغر، ط1، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الأبيار، الجزائر، 2011.

32)محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر،ط1،الشبكة العربية للأبحاث والنشر،بيروت،لبنان،2008.

33)محمد الشيكر، هايدغر وسؤال الحداثة، إفريقيا الشرق، (د، ط)، 2006.

34)محمد رجب، الميتافيزيقيا عند الفلاسفة المعاصرين، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1986.

35)محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2000.

36)محمد هلالي، عزيز لزرق، الغير، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2010.

37)مشير عون، هيدغر والفكر العربي، ط1، ترجمة إيلي أنيس نجم، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الدوحة، قطر، 2015.

38)ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيغل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة،(د ب)، 2000.

39)هيغل، فينومينولوجيا الروح، ط1، ترجمة وتقديم ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2006

40)يحي هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية، القاهرة، (د، ط)، 1986.

41)يحيى هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 1993.

42)يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، (د، ب)، 1936.

ج- الموسوعات والمعاجم

1)إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون مطابع الأميرية، القاهرة، مصر.

2)إبراهيم مصطفى وآخرون، معجم الوسيط، معجم اللغة العربية، مصر، (د.س).

3)ابن منظور، لسان العرب، ط4، دار صادر، بيروت، لبنان، 2005.

4)أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ط2، مج2، تعريب خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه أحمد عويدات، منشور ات عويدات، بيروت، لبنان، 2001.

5)جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، (د.س).

6)جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.

7)جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط3، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2006.

8)رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، ج1، ط1، دار الحجة البيضاء، لبنان، 2013.

9)رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، ج3، ط1، دار الحجة البيضاء، لبنان، 2015.

10)روزنتال يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د.س).

11)سهيل إدريس، المنهل (قاموس فرنسي-عربي)، ط34، دار الآداب، لبنان، 2005.

12)عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ط1،المؤسسة العربيةللدر اسات والنشر، بيروت، 1984.

13)عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، مكتبة مدبولي، ميدان طلعت حرب، القاهرة، مصر، 2000.

14)عبد الوهاب المسيري، الموسوعة اليهودية، المجلد الخامس، الجزء الثالث، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1999.

15)مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2007.

16)مصطفى حسبية، المعجم الفلسفي، ط1، دار أسامة، عمان، 2009

17)معين زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، ط1، معهد الإنماء العربي، 1986.

د- المجلات والدوريات:

1)زكي نجيب محمود، سارتر في حياتنا الثقافية، أوراق فلسفية سارتر في الذاكرة العربية، منتدى سور الأزبكية، العدد 14، مصر،2015.

2)زهير الخويلدي، فيلسوف الغيرية "الأنا والآخر وجها لوجه"، جريدة العرب الأسبوعي، لندن، 2009.

3)سلمى بالحاج مبروك، إتيقا المسؤولية تجاه الآخر عند إيمانويل ليفيناس، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث، الرباط، المغرب، 2015.

4)عبد الإله بن عرفة، الغيرية أحد مباحث الوجود، مجلة حوليات التراث، العدد 4، جامعة مستغانم، 2005.

5)عبده كساب عبد القدوس، الوجود والمقدس في ميتافيزيقا هايدجر، مجلة أوراق فلسفية، العدد 9، مركز نيل للكمبيوتر، القاهرة، مصر، 2004.

6)كنزاي محمد فوزي، براديغم مدرسة فرنكفورت، مجلة البحوث والدراسات الإنسانية، العدد 09،(د.ب) ،(د.س).

7)محمد رضا زائري، الذات والغير بين المفهوم الكلي والمفاهيم الفرعية، مجلة الاستغراب، دورية فكرية تعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيا ونقديا، العدد 10، تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، 2018.

هـ- الرسائل الجامعية:

1)بوعلام بن خيرة، إشكالية الآخر في الفكر الجابري، مذكرة لنشل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف حمودة سعيدي، جامعة منتوري، قسنطينة، 2005

2)حنان لاكلي، مكانة الإنسان في الفلسفة الوجودية في ظل تطور التقنية، هيدغر نموذجا، إشراف الصادق بن سليمان، جامعة زيان عاشور، الجلفة، 2012.

3)وردة بوعائشة، الهوية والاختلاف في فلسفة إيمانويل ليفيناس، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف فريدة غيوة، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2015.

فهرس المحتويات

شكر وعرفان

مقدمة أ

الفصل الأول: حول مفهوم الأنا والآخر في الفلسفة

تمهيد 5

المبحث الأول: السياق المفاهيمي للأنا 6

أ-الضبط اللغوي لمصطلح الأنا 6

ب- الضبط الاصطلاحي لمصطلح الأنا 7

المبحث الثاني: السياق المفاهيمي للآخر 13

أ-الضبط اللغوي لمصطلح الأخر 13

ب- الضبط الاصطلاحي لمصطلح الآخر 14

المبحث الثالث: تجليات الأنا والآخر في الفلسفة الوجودية 16

1-جون بول سارتر 17

2- ألبير كامو 19

الفصل الثاني: مكانة الأنا والآخر في فكر مارتن هيدغر

تمهيـــد 22

المبحث الأول: الأنا في فكر هيدغر 23

المبحث الثاني: الآخر في فكر هيدغر 33

المبحث الثالث: الوجود المشترك بين الأنا والآخر 38

الفصل الثالث: الوجود وجدلية الأنا والآخر

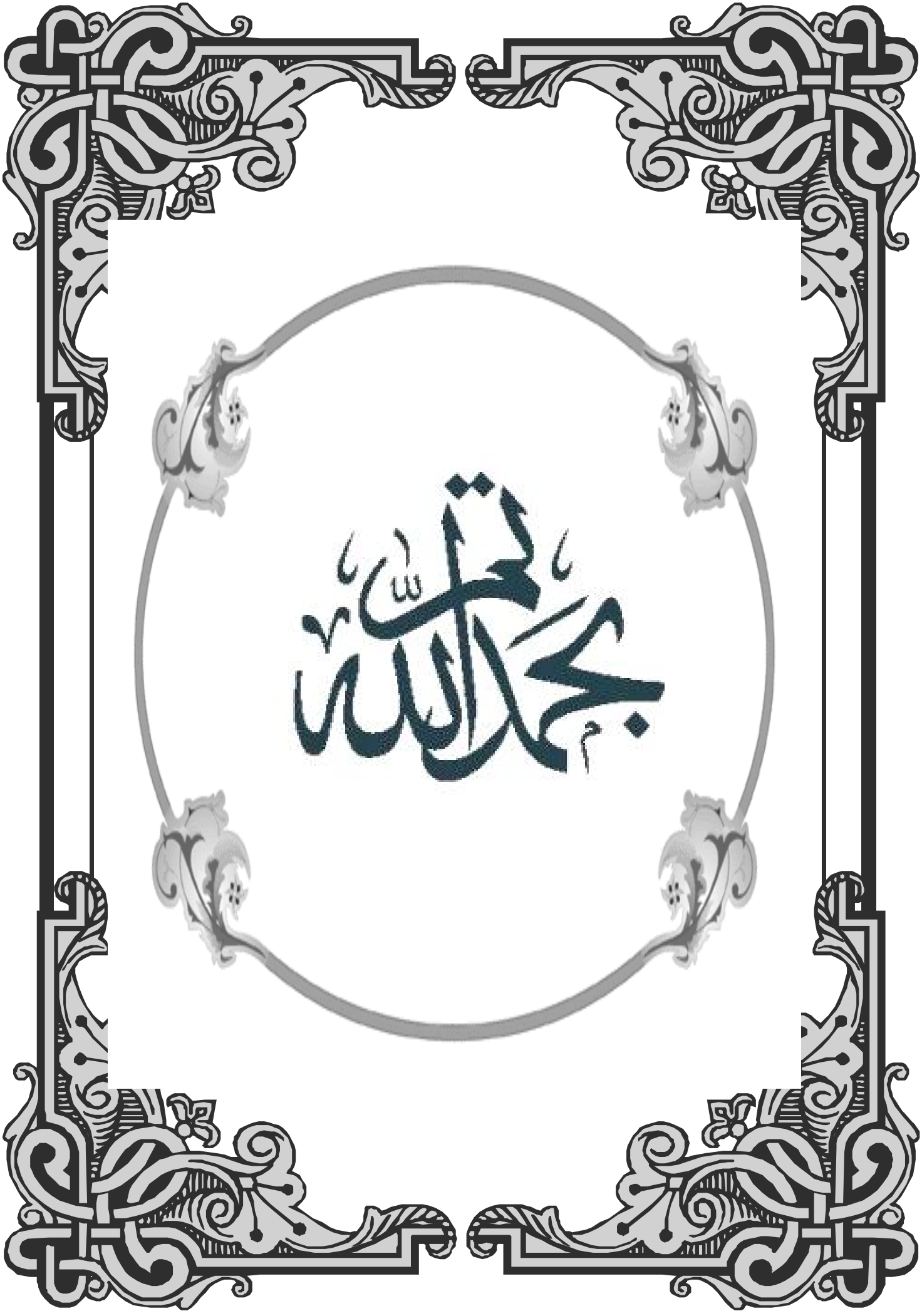
تمهيد 45

المبحث الأول: الوجود كموضوع لتمثل الأنا والآخر 46

أولا: التمثلات التي يحملها الأنا مع الآخر 51

ثانيا: الآخر امتداد للأنا 54

المبحث الثاني: علاقة الأنا بالآخر وتجاوز مشكلات الإنسان المعاصر	56
أولا: مشكلة التقنية (Technique)	57
ثانيا: مشكلة الميديا (Medias)	60
ثالثا: مشكلة الهوية (Identité)	63
المبحث الثالث: تجليات الفلسفة الوجودية في الفلسفة الغربية المعاصرة	66
أولا: ليفيناس	66
1-الغيرية (Altèriteè)	67
2- جدل الأنا والآخر	69
3- العاطفة	71
ثانيا: يورغن هبرماس	72
1-الحوار	74
2- التواصلContinuité	75
ثالثا: نقد وتقييم	75
الخاتمة	77
قائمة المراجع	82
فهرس المحتويات	91


تم بحمد الله