وزارة التعلـــــيم العالي و البحث العلمـــــي
جامـــــعة الدكـــــتور مـــــولاي الطـــــاهر
كلية الآداب و اللغات و العلوم الاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية و الإنسانية
فرع: فلسفة

التخصص: فلسفة عامة

مذكرة تخرج لنيل شهادة ماستر

L.M.D

بعنوان:

إشكالية الأنا والآخر في الفلسفة الوجودية "جان بول سارتر" نموذجا

إعداد الطالبة:
ـموساوي لويزة

إشراف الأستاذ:
ـ بوشنافة سحابة

السنة الجامعية: 2013-2014

كلمة شكر وتقدير

الشكر والحمد لمن وهبنا وميزنا به عن باقي المخلوقات إلى مسير النفوس، ومقلب القلوب، ومستجيب الدعوات وصانع الرجاء إلى الله العظيم الشكر له يا أرحم الراحمين.

أتقدم بشكري وامتناني الخالص لأستاذتي المحترفة "بوشنافة سحابة" لجهودها المبذولة والثمينة والقيمة في سبيل إتمامي هذا العمل، فلها مني كل الثناء والتقدير.

كما أتوجه بالشكر الجزيل إلى من ساعدني على إنجاز هذه المذكرة وأخص بالذكر الأستاذ "كريم بن يمينة"، "محمد عفيان" والأستاذة "سنوسي فضيلة" فمن الفضل أن نعترف لأهل الفضل بالفضل، فجزاهم الله ألف خير وإلى كل أساتذة قسم الفلسفة وإلى كل من ساعدني من قريب أو من بعيد

الإهداء

أهدي ثمرة جهدي هذه إلى والداي الكريمين اللذان أنارا لي درب العلم والمعرفة وحرصا علي منذ الصغر، واجتهدوا في تربيتي والاعتناء بي فلا شيء عندي أفخر به أعظم من دين أؤمن به وامرأة عظيمة قامت بتربيتي وأن أفخر دائما عندما يختتم اسمي باسمه.

وإلى كل إخوتي والأعزاء وخاصة ابن أخي العزيز "عبد الكريم" كما أني لا أنسى صديقاتي الغاليات في قسم الفلسفة أرجوا لهن كل التوفيق في حياتهن

"شكرا لكم جميعا"

فهرس تفصيلي

الموضوع
الصفحة

قبس.....

كلمة شكر وتقدير.....

الإهداء.....

تعريف جون بول سارتر .....

المقدمة:.....أ

- **الفصل الأول: من جنيالوجيا إلى كرونولوجيامفاهيم.....**

المبحث الأول: من شبكة المفاهيم إلى السياق التاريخي للآخر.....7

أولا: شبكة المفاهيم: الوجودية، الوجود، الغير، الأنا، الذات، العدم، المسؤولية،الحرية...7

ثانيا: السياق التاريخي للآخر الغير).....21

المبحث الثاني: تاريخ الوجودية في الأديان السماوية.....29

أولا: الفلسفة اليهودية.....30

ثانيا: الفلسفة المسيحية..... 32

ثالثا: الفلسفة الإسلامية.....34

- **الفصل الثاني: المرجعية الفلسفية لفكر ســـــارتـــر.....**

المبحث الأول: العلاقة بين الأنا والآخر من خلال فكرة ديكارت وهيدغر.....39

أولا: ديكارت..... 39

ثانيا: هيدغر.....45

المبحث الثاني: الوجودية في فرنسا والتحليل الفينومينولوجي للآخر في فلسفة سارتر..54

أولا: نشأة الوجودية في فرنسا.....54

ثانيا: التحليل الفينومينولوجي للغيرية (الذات، الأنا، الوعي، الغير).....59

- **الفصل الثالث: تجليات مفهوم حرية الآخر ومستقبله بين سارتر وليفيناس....**

المبحث الأول: الحرية في الفكر السارتري.....69

أولا: تجليات مفهوم الحرية.....69

ثانيا: حرية الآخر.....77

المبحث الثاني: تطور مفهوم الغيرية مع ليفيناس.....83

أولا: وجود الآخر.....83

ثانيا: مستقبل الأنا من خلال علاقته بالآخر.....93

الخاتمة.....98

قائمة المصادر والمراجع.....100

فهرس تفصيلي.....105

خطة البحث

المقدمة

1- الفصل الأول: من جينيالوجيا إلى كرونولوجيا المفاهيم

المبحث الأول: من شبكة المفاهيم إلى السياق التاريخي للآخر

أولا: شبكة المفاهيم: الوجودية، الوجود، الغير، الأنا، الذات، العدم، المسؤولية، الحرية

ثانيا: السياق التاريخي للآخر (الغير)

المبحث الثاني: تاريخ الوجودية في الأديان السماوية

أولا: الفلسفة اليهودية

ثانيا: الفلسفة المسيحية

ثالثا: الفلسفة الإسلامية

2- الفصل الثاني: المرجعية الفلسفية لفر سارتر

المبحث الأول: العلاقة بين الأنا والآخر من خلال فكرة ديكارت وهيدغر

أولا: ديكارت

ثانيا: هيدغر

المبحث الثاني: الوجودية في فرنسا والتحليل الفينومينولوجي للآخر في فلسفة سارتر

أولا: نشأة الوجودية في فرنسا

ثانيا: التحليل الفينومينولوجي للغيرية (الذات، الأنا، الوعي،الآخر) عند سارتر

3- الفصل الثالث: تجليات مفهوم حرية الآخر ومستقبله بين سارتر وليفيناس

المبحث الأول: الحرية في الفكر السارتري

أولا: تجليات مفهوم الحرية

ثانيا: حرية الغير

المبحث الثاني: تطور مفهوم الغيرية مع ليفيناس

أولا: وجود الآخر

ثانيا: مستقبل الأنا من خلال علاقته بالآخر

الخاتمة

مقدمة:

كانت المشكلة الخلقية والاهتمام بالميتافيزيقا مشكلة الفلاسفة اليونانيين قبل الميلاد، وكانت مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة هي مشكلة فلاسفة العصور الوسطى المسيحية والإسلامية، وفي العصر الحديث كان التقدم العلمي هو المحرك للفلسفة الحديثة، وصاحب ذلك نزعة للتحرر من قيود الكنيسة، وزيادة شعور الإنسان بفرديته واستقلاله عن الآخرين، ومن أبرز التيارات التي عالجت هذا الموضوع التيار الوجودي بحيث احتلت الوجودية وبشكل عام مركز السيادة المطلقة في الفترة المعاصرة ضمن الفكر الفلسفي، وخاصة فلسفة **"جان بول سارتر"** لدرجة أن هناك من وصف القرن العشرين بأنه قرن سارتر وذلك لحضوره الثقافي والسياسي عبر فلسفة ديناميكية تحاول الرقي بالواقع وتنميته بدل التأثر فيه، كذلك لمعناها لأنها جاءت لمواجهة القلق الذي يسيطر على العقول بعد الحربين العالميتين المدمرتين وتعيد الإنسان استقراره وتركيزه، وقيمته، فإذا كانت المادية تضع المادة فوق كل اعتبار، والروحية تجعل الروح فوق الكل، والمثالية تنطلق من عالم الفكر، في حين الوضعية تعتمد على الأوضاع القائمة كأساس فكري لتفسير كل الحقائق، فالوجودية تضع الوجود كحقيقة فوق كل اعتبار.

فالحديث عن المكانة التي تحتلها الوجودية في الفكر الفلسفي يضعنا أمام التغيير الذي أحدثته على مستوى الفكر الحديث والمعاصر، ويضعنا أمام فكرة جوهرية عند "سارتر" هي فكرة الآخر (الغير) حيث تتمحور هذه الفلسفة حول الإنسان، وجوده وحياته، موته، وعلاقته بغيره، وبالمجتمع وحريته ومسؤوليته عن ممارسة حريته، فجاءت هذه الفلسفة رفضا لكل أنواع التفكير المجرد، والفلسفات العلمية والعملية، ولتؤكد أن الإنسان الفرد ووجوده وعلاقته بالآخر هو موضوع الفلسفة.

وما يميز النظر الفلسفي المعاصر في الإنسان مقارنة بمختلف أشكال الوعي هو اشتداد السؤال عن الإنسان بمطلب كلي، ليس بالسؤال المصطنع من جهة كونه يتعلق بخصوصية الوضع الإنساني، باعتباره وضع يرتبط بتلازمه مع خاصية الوعي الذي يرتبط بها الوجود الواقعي للإنسان الفرد، وتؤكد على تفرده، وأنه صاحب تفكير وإرادة وحرية واختيار ويبدأ فهم الوجود الإنساني بالدخول بالتجربة الوجودية الفردية الداخلية وبمعايشة الواقع وجدانيا أكثر منه عقليا، ثم إبراز

واكتشاف أهم المعاني الأساسية في الوجود الإنساني العدم أو الفناء، الوحدة واليأس، ثم القلق الوجودي ثم قيمة الحياة أو الوجود ثم معناه الصادق الملتزم باحترام القيم الإنسانية الخالصة .

فضمان استقرار العلاقات بين الأفراد، إضافة إلى البحث عن مجتمع كماله بكمال القيم والمبادئ الأخلاقية للعيش مع ومن اجل الآخرين حياة رغيدة هو تقاسم التفكير بين كل باحث في الفلسفة الوجودية الحديثة والمعاصرة، على حد سواء، خصوصا إلى الحاجة الملحة لضمان طبيعة العلاقة مع الآخر من خلال خلق توازن بين الإنسان مع أبناء جنسه، إذ يعد مبحث الغير من أهم المباحث التي انشغل بها التفكير الفلسفي الحديث والمعاصر، بدءا من القرن السابع عشر مع ديكارت إلى يومنا المعاصر.

من بين الأسباب التي دفعتني إلى اختيار الموضوع محاولة الكشف عن طبيعة العلاقة مع الآخر، باعتبار الفرد كائن اجتماعي يهدف إلى تحقيق الاستمرارية والتواصل والتي حصرها "سارتر" في الصراع بين الأنا والآخر واعتبره الجحيم، وفي مذكرتي هذه حاولت معالجة ما ذهب إليه سارتر من خلال الإشكاليات التالية:

هل وجود الغير ضروري للأنا؟، ما طبيعة الغير؟، وما هي علاقة الأنا بالغير؟، هل هي علاقة إيجابية أو سلبية؟، هل علاقة الأنا بالغير قائمة على أساس المودة والطيبة أم على أساس الصراع والإقصاء؟، كيف يمكن لكل من الأنا والآخر إثبات حريته في هذا الوجود؟.

ولتجاوز الأحكام المسبقة عن إشكالية البحث حول العلاقة مع الآخر عند سارتر تبادر في ذهني مجموعة من الفرضيات كتفسير مؤقت للإشكالية كالبحث عن منطلقات فكرة الغير عند "سارتر" وأسبابها في ظل الوجود الإنساني الحديث والمعاصر، إضافة إلى البحث عن طبيعة العلاقة التي تجمع بين الأنا والآخر التي هي حاضرة في الطموح النظري ومغيبة في التطبيق العملي، هل بالضرورة أن يكون الآخر هو ليس أنا؟، بل هو آخر مقابل للذات المفكرة، وهل كل غير يتحول بدوره إلى جانب سلبي في حياة الأنا؟، أم نجده ينحوا منحى إيجابي في تجسيده للواقع الإنساني،

إضافة إلى فرضية البحث حول حقيقة هذه العلاقة، تطلبت مني دراسة هذه الإشكالية الاعتماد على مناهج متنوعة طالما أن الحقيقة هي بنت البحث.

فقد اعتمدت على المنهج التاريخي لتحليل الطرح الكورونولوجي لفكرة الغيرية عند سارتر في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، مثلما جسدت المنهج التاريخي من خلال الحديث عن تاريخ الوجودية في الديانات السماوية، وظهورها في الفلسفة الفرنسية المعاصرة، كما اعتمدت على المنهج المقارن في طبيعة العلاقة بين الأنا والغير من خلال ما جاء به كل من ديكارت وهايدغر، كما اعتمدت على المنهج التحليلي الذي من خلاله وضحت أفكار سارتر الفيلسوف الوجودي في مؤلفاته التي يسعى من خلالها إبراز مكانة الإنسان وماهيته في هذا الوجود في إطار علاقته بالآخر.

ففلسفة سارتر الوجودية المرتبطة بالآخر تميزت بنصيب وافر من الدراسات السابقة، كالمؤلفات عند فلاسفة العصر الحديث والمعاصر التي تحدثت عن الوجودية بصفة عامة والغير بصفة خاصة، إضافة إلى أعمال الأكاديمية من رسائل الماجستير وأطروحات الدكتوراه، حول إشكالية الغير الذي لايمكن دراسته بمعزل عن أفكار سارتر، ومن خلال دراسيتي للوجود الإنساني عند سارتر، التمست علاقة بين الذات الإنسانية والآخر، وكان هذا سببا من أسباب اختياري للموضوع، حيث دفعني الفضول للبحث حول طبيعة هذه العلاقة وعلى أي أساس هي مبنية.

إضافة إلى البحث حول حقيقة هذه العلاقة وتجسيدها في الواقع الإنساني، تطلب من المنهج في دراستي لإشكالية الغيرية في الفلسفة الوجودية عند سارتر، وبالضبط طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر الاعتماد على الهيكلة التالية:

إذ قسمت الموضوع إلى ثلاث فصول وتحليل هذه الفصول كان من خلال مباحث جزئية بدورها تنقسم إلى عناصر لتدقيق حقيقة هذه العلاقة مع الآخر، أما الفصل الأول فعنونته من جينيالوجيا المفهوم إلى الكرونولوجيا كون البحث أمام نسقين النسق الأول التطرق لبعض المفاهيم

المهمة في فلسفة سارتر: كالوجودية، الوجود، الحرية، الغير، الأنا، العدم المسؤولية، الذات، والتي ركز عليها سارتر بصفة دائمة في معظم مؤلفاته للبحث حول حقيقة الوجود الإنساني في إطار علاقته بالآخر وسياقه التاريخي في الفكر الحديث والمعاصر عند بعض الفلاسفة، أما النسق الثاني جوهره البحث عن تاريخ الوجودية في الأديان السماوية اليهودية، المسيحية، الإسلام.

وفي الفصل الثاني: ركزت على المرجعية الفلسفية لفكر سارتر من خلال فكر ديكارت وهيدغر حول حقيقة العلاقة بين الأنا والآخر ومدى إنطباق أفكارهما بأفكار سارتر أو تجاوزهما بالرفض بدعوته إلى ضرورة إقامة علاقة مع الآخر، والتوحيد بين الأنا والآخر، وفي المبحث الثاني تحدثت عن نشأة الوجودية في فرنسا ومدى إسهامات سارتر في ظهورها وتأثره بها، والتحليل الفينومينولوجي للغيرية في فكره من خلال الوعي، الذات، والأنا.

أما الفصل الثالث: فعنونته بتجليات مفهوم حرية الآخر ومستقبله بين سارتر وليفيناس، تطرقت فيه إلى شقين، الأول الحرية اتجاه الآخر في الفكر السارتري باعتبار الفرد كائن إنساني واجتماعي، يسعى إلى تحقيق حريته في هذا العالم الذي قذف فيه، من خلال الصراع القائم بين الأنا والآخر حول إثبات هذه الحرية، والثاني فلسفي نقدي مرتبط بتجليات مستقبل الآخر وتطوره مع ليفيناس الذي يرى بأن هذه العلاقة تقام على أساس المودة والطيبة لتحقيق التوازن والاستقرار بين أفراد المجتمعات والأمم والدول، بحيث تكون العلاقة بالآخر علاقة تكميلية بين الإنسان وأخيه الإنسان، فكل واحد منهما هو بحاجة إلى الآخر لتحقيق الرقي في هذا الواقع الوجودي للإنسان ولضمان الاستقرار في إطار التعاطف مع الآخر ومحبته.

وليس من السهل قراءة وتحليل أفكار لفيلسوف من وزن "جان بول سارتر" الذي مثل النزعة الوجودية بامتياز، فاتجاه أسلوبه نحو الطابع الوجودي كان هذا من بين الصعوبات التي واجهتها في بحثي، إضافة إلى قلة الترجمات للمصادر، وصعوبة فهم فكر سارتر لأن معظم مؤلفاته هي

عبارة عن روايات ومسرحيات بحيث يصعب علينا فهمها بسهولة، كما نجد نفس الفكرة في أكثر من مرجع، أيضا فكرة الغير وتجلياتها هي إسقاطات لفكر سارتر، وفي بحثي حاولت تفادي مختلف الأحكام المسبقة، ونأمل من خلال دراستي لفكرة الغير عند سارتر أن تكون مرهونة بتفادي الصراع القائم مع الآخر وأن يكون الموضوع مدخل لإشكاليات متنوعة منها: تجاوز رؤية الفكر السارتيري، والعمل على إيجاد حلول للحد من هذا الصراع في إطار علاقات مبنية على أساس متين من القيم الأخلاقية والإنسانية في الدراسات المستقبلية.

تميز العصر الحديث عن باقي العصور الأخرى بتفسير الوجود والسبب في أغواره، وشمل جميع المعارف بإستخدام الحكمة والابتعاد نوعا ما عما كان سائدا في العصور الوسطى ومحاولاته لتصنيف العلوم فهذا التقدم تمخض عنه ظهور فلاسفة كبار أعطوا للفلسفة زخما كبيرا من الأفكار والتقدم بها إلى الأمام، وجعلها تعود إلى مكانتها الأولى في إحياء الفكر والعلوم بشتى أنواعها ومن بين هؤلاء الفلاسفة الفيلسوف الفرنسي "سارتر" الذي قد برز في عدة علوم فلسفية وعلمية وفي هذا الفصل نحاول إعطاء معنى بعض المفاهيم التي ركز عليها سارتر في فلسفته منها ما يلي

المبحث الأول: من شبكة المفاهيم إلى السياق التاريخي للآخر

أولا: شبكة المفاهيم

مفهوم الوجودية :

لغتا: "هي فلسفة ترى أن الوجود سابق الماهية و يذهب سارتر إلى أنها تقوم على الحرية المطلقة التي تمكن الفرد من أن يصنع نفسه و يتخذ موقفه كما يبدو له،تحقيقا لوجوده الكامل"[1]

فلسفيا : "الوجودية هي اتجاه فلسفي ينكر أن يكون الوجود غير الماهية و ينفر من المذهب و المذهبية ، و يقتصر على وصف الظواهر النفسية يقال على الفلسفة سارتر و ميرلوبونتي ،و سمون، و ديبوفوار و مارسيل مع ملاحظة أن فهم فلسفة سارتر تستلزم أن نكون على دراية بفلسفة هيدجر.

يقول سارتر: أن الوجود سابق الماهية، و يقول هيدجر ماهية الإنسان في وجوده في العالم"[2]

[1] علي بن هادية، بلحسن البليش، تقديم محمود المسعدي، القاموس الجديد للطلاب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط7، السنة 1991،ص1313

[2] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة و النشر، القاهرة، ط5، السنة 2007، ص680

كما أن الوجودية هي اتجاه أو موقف فلسفي يتميز عن المذاهب أو الأصناف الخاصة، و ترجع أصوله إلى كير كجورد

"حيث أصبحت الوجودية مؤثرة في القارة الأوروبية في الربع الثاني من القرن العشرين مع كتابات هيدجر و و ياسبرز، و مارسيل و سارتر.

و الوجودية بصفة عامة تعارض المذاهب العقلية و التجريبية من وجهة نظر الوجود بين مشكلة الوجود ينبغي أن يكون لها الأسبقية و الأولوية على المعرفة في الأبحاث الفلسفية، فالوجود أساسي إنه في الواقع حضور الفرد و مشاركته في عالم متغير خطير"[1]

فالوجودية فلسفة تبرز أهمية و قيمة الوجود الإنساني و معناه، و يبدأ فهم معنى الوجود بالدخول بالتجربة الوجودية الداخلية و بمعايشة الواقع وجدانيا أكثر منه عقليا، ثم يبرز اكتشاف المعاني الأساسية في الوجود الإنساني العدم أو الفناء أو الموت، و من هذا يستطيع الإنسان أن يحل مشاكله بإرادته و حريته فالإنسان مجبور أن يكون حرا و يطلب الوجوديون من الإنسان أن يكون نفسه، بمعنى أن يلتزم بطريقة يرضاها، ويؤكدون على قيمة العمل لإثبات هذا الوجود.

فالوجودية هي تيار يعلي من قيمة الإنسان و يؤكد على تفرده، و أنه صاحب تفكير و حرية و إرادة

و اختيار و لا يحتاج إلى موجه، وهي حركة فلسفية تقترح بأن الإنسان كفرد يقوم بتكوين جوهر و معنى لحياته.

و الوجودية بمعناها العام في الفلسفة هي تلك النزعة التي تعطي أكبر قسط من الأهمية على وجود الفرد في الكون و على صفاته الجوهرية.

مفهوم الوجود:

[1] د.حبيب الساروني، قراءة للمصطلح الفلسفي القديم، ترجمة صلاح عبد السلام، دار الثقافة العلمية الإسكندرية، ط1، السنة 1998، ص81

لغتا: الوجود هو خلاف العدم و هو ذهني خارجي، قال الشابي "هكذا قلت للرياح فقالت سل ضمير الوجود كيف البداية "[1]

فلسفيا:

1)"ليس له تعريف لأن ليس له حد و ليس له رسم، إذ هو أبسط المعاني و أعمها فلا جنس فوقه يعرف به، و لا فصل نوعي يميزه من حيث أن كل ما يعرض للوجود فهو وجود، و أما الرسم فيكون بما هو أبين من المرسوم ،و ما من معنى أوضح و أبين من معنى الوجود حتى يرسم به.

2)يقال بمعنيين إحداهما كمصدر و هو الوجود، أي بمعنى فعل الوجود أو الوجود بالفعل، و الآخر كاسم أي الموجود، و هو إما أن يكون الماهية الحاصلة على الوجود، و إما أن يكون النسبة التي تربط المحمول بالموضوع في الذهن.

3)الوجود عند الغزالي: لا يدخل قط في ماهية الأشياء، بل هو مضاف إلى الماهية ، و هو كذلك عند ابن سينا إذ هو عرض لاحق للماهية كل شيء له ماهيته فإنه يتحقق موجودا في الأعيان أو متصورا في الأذهان و أسباب وجوده أيضا غير أسباب ماهيته

4)عند ابن رشد: الوجود ليس زائدا على كل شيء فقولنا في الشيء أنه موجود، فإنه ليس بدل على معنى زائد على جوهره خارج النفس و في هذه غلط ابن سينا فظن أن الوجود زائد على الشيء في قولنا أن الشيء موجود"[2].

قسمة الوجود:

ينقسم الوجود بأغراضه الذاتية إلى أصناف و أحوال مثل كونه مبدأ و علة و معلولا، و انقسامه إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل و إلى القديم و الحادث و القبل والبعد والمتقدم و المتأخر و الكلي و الجزئي و التام و الناقص و الواحد و كثير و

[1] علي بن هادية، بلحسن البليش، المرجع السابق، ص 1315
[2] مراد وهبة ، المرجع السابق، ص679.

الواجب و الممكن فإن هذه العوارض تثبيت للموجود من حيث هو موجود لا من حيث أنه شيء أخر أخص منه"[1]

فعلم الوجود هو أحد المباحث الفلسفية، و هو العلم الذي يدرس الوجود بذاته. الوجود بما هو موجود، و يعنى بالأمور العامة التي لا تختص بقسم من أقسام الوجود، الواجب و الجوهر و العرض بل تعمم على جميع الموجودات

و لهذا فإن علم الوجود معادل للميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة، فهو نسق من التعريفات الكلية التأملية في نظرية الوجود عامة

أما الفلسفة المعاصرة فق جربت محاولات لإقامة "علم وجود جديد" على أساس مثالي موضوعي في القرن العشرين بحيث يكون موضوع انطولوجية الأشياء نفسها، كرد فعل على انتشار التيارات المثالية الذاتية و بالمقابلة مع الميتافيزيقا النقدية، فيعد علم الوجود نسقا من المفهومات الكلية في الوجود متصورة بمساعدة حدس فوق الحواس و فوق العقل.

مفهوم الآخر(الغير):

لغويا: هو أحد الشيئين وهو إسم على وزن أفعل، والأنثى أخرى، إلا أن فيه معنى الصفة لأن أفعل من كذا لا يكون إلا في الصفة والآخر بمعنى غير كقولك رجل آخر، وثوب آخر، وأصله أفعل من التأخر، فلما اجتمعت همزتان في حرف واحد استثقلتا فأبدلت الثانية ألفا لسكونها وانفتاح الأولى قبلها قال الأخفش" لو جعلت في الشعر آخر مع جابر لجاز، كما قال ابن جني، هذا هو الوجه القوي لأنه لا يحقق أخذ همزة آخر ولو كان تحقيقها حسنا لكان التحقيق حقيقيا بأن يسمع فيها، وإذا كان بدلا البتة وجب أن يجرى على ما أجرته عليه العرب من مراعاة لفظه وتنزيل على الهمزة منزلة الألف الزائدة التي لاحظ فيها للهمز نحو عالم وصابر ألا تراهم لما كسروا قالوا آخر وأواخر كما قالوا جابر وجوابر وقد اجتمع امرئ القيس بين آخر وقيصر وتوهم الألف همزة قال:

إِذْ نَحْنُ صِرْنَا خَمْسَةَ عَشَرَةَ لَيْلَةً وَرَاءَ اَلْحَسَاءِ مِنْ مُدَافِعٍ قَيْصَرًا

[1] مراد وهبة، المرجع السابق، ص 680

إِذْ قُلَتَ هَذَا صَاحِبُ قَدْ رَضَيْتـهُ وَقَرْتْ بِهِ اَلْعَيْنَانِ بَدَلَتْ آخَــرًا

وتصغيرا آخر أو يخر جرت الألف المخففة على الهمزة مجرى ألف ضارب وقوله تعالى "فآخران يقومان مقامهما" وقال الفراء معناه أو آخران من غير دينكم من النصارى واليهود وهذا للسفر والضرورة لأنه لا يجوز شهادة كافر على مسلم في غير هذا، والجمع بالواو والنون والأنثى أخرى، وقوله عز وجل "ولي فيها مآرب أخرى" جاء على لفظ صفة الواحد، لأن المآرب في معنى جماعة أخرى من الحاجات"[1]

فلسفيا:

"يفهم على أساس أنه الكائن البشري الآخر باختلافته أول من صاغ إشكالية، العقول الأخرى بوضوح هو جون ستيوارت هيل رغم أن هناك استباقات واضحة نجدها عند ديكارت، تبنى هوسرل هذه الإشكالية في خامس أجزاء كتابه حيث شكل الأخر أنا ثانية، غير أن فلسفة الاخر لم تتحرر من الإشكالية الابستمولوجية إلا في فلسفة ليفيناس، يتهم أسلافه من بينهم هوسرل، باختزال الأخر إلى موضوع في الوعي ما جعلهم يفشلون في إقرار آخريته المطلقة، أي الأخر على نحو متطرف يتجاوزني و يتجاوز الكل الذي أروم أن أضعه فيه، عنده يثير الآخر سؤال الأخلاق، و بهذا تصبح أولية الأخر مكافئة لأسبقية علم الأخلاق على الانطولوجيا.

أثيرت مسائل حول هذا المفهوم للأخر، لقد تساءل ديردا ما إذا كانت آخرية الآخر المطلقة ليست مكونة حتما من حقيقة أن الآخر مغايرا لما هو معطى ابتداء، لهذه الإشكالية المنطقية مترتبات مدمرة على المستوى السياسي إذ لم يحظى الأخر بالأسبقية الأخلاقية التي يمنحها إياه ليفيناس على هذا النحو يمحو الاستخدام السائد الآن للغة الآخرية في الخطاب الانثروبولوجي في وصف مواجهة العرب للثقافات غير الغربية شرط الحفاظ على جعل الخطاب المهيمن محصنا، تماما كما أن الإشارة إلى الأنثى بوصفها اخر إنما تعيد توكيد أفضلية الذكر

[1] ابن منظور، لسان العرب، منشورات المعارف، القاهرة، ط1، السنة 1882، ص40

استخدمت فكرة الآخر أيضا من قبل مفكرين أوروبيين آخرين بمعنى أوسع، هكذا يعد كل من الموت، الجنون، واللاوعي آخر، في كل حالة يكون تحدي الآخر هو التحدي نفسه، كونه غير قابل بطريقة ما لأن يختصر ضمن أشكال فكر الفلسفة الأوروبية دون رد آخريته"[1]

كما يعرف الغير في المعجم مراد وهبة على "أنه أحد تصورات الفكر الأساسية، ويراد به ما سوى الشيء مما هو مختلف أو متميز أي مغاير"[2]

ومن هذا يندرج مفهوم الغير كبعد أساسي من أبعاد الوجود البشري، أنطولوجيا ومعرفيا وأخلاقيا، ضمن مفاهيم الوضع البشري التي تتميز بالتداخل والترابط، ويأخذ الغير في المعجم العربي عدة معاني، من بينها التميز والاختلاف والتعدد والنفي والتغير، وهي مشتقة من كلمة غير التي تستعمل عادة للاستثناء.

فمفهوم الغير هو تضييق لمعنى آخر ليخص الإنسان دون سواه، أما على المستوى الفلسفي فالغير يبرز كآخر بشري، أي كالذات تشبهني وتختلف عني، وهو ضروري لوجودي كذات واعية.

مفهوم الأنا:

1)المعنى اللغوي: أنا ضمير المتكلم، و الألف الأخيرة فيه إنما هي لبيان الحركة في الوقف، فإن مضيت عليها سقطت، كقولك: أنا فعلت و قد روي عن (قرطب) أنه قال في أنا خمس لغات: أن فعلت، و أنا فعلت، و آن فعلت، و أن فعلت، و أنه فعلت. حكى عنه (ابن جني)، قال: "و فيه ضعف كما ترى قال (ابن جني)، يجوز الهاء في أنه بدلا من الألف في أنا، و يجوز أن تكون الهاء ألحقت لبيان الحركة كما ألحقت الألف. و لا تكون بدلا منها بل قائمة بنفسها، كالتي في كتابه و حسابية، و قد يوصل ب(أن) تاء الخطاب فيصيران كالشيء الواحد من غير أن تكون مضافة إليه، نقول أنت و أنت و أنتم و أنتن فأنت إذن ضمير المخاطب، الاسم(أن)

[1] تدهوندرتش، دليل أكسفورد، ترجمة نجيب الحصادي، ج1، المكتب الوطني للبحث و التطوير، ليبيا، ب ط، السنة 2003، ص 36.
[2] مراد وهبة، المعجم الفلسفي،المرجع السابق، ص 450.

و التاء علامة المخاطب، و قد قيل أعرف المعارف أنا، و أوسطها أنت، و أدناها هو"[1]

و في السياق الفلسفي و المراد بها عند فلاسفة العرب الاستشارة إلى النفس المدركة قال ابن سينا " المراد بالنفس ما يشير إليه كل أحد بقوله أنا"

و قال أيضا " فإذن الانسان الذي يشير إلى نفسه ب (أنا) مغاير لجملة أجزاء البدن، فهو شيء وراء البدن، و لكن ابن سينا يشير إلى المعنى نفسه لكلمة (أنت) فيقول هل المدرك منك "ما يدركه بصرك من أهابك، لا، فإنك إن انسلخت عنه، و تبدل عليك، كنت أنت" و هذا قريب من قولهم هو، هو و الرازي شرح هذا الكلام استعمل كلمة (أنا) بدلا أنت فقال المشار إليه بقولي أنا ليس بجسم، وقال النفس لا معنى لها إلا المشار إليه بقولي أنا"[2]

2)المعنى الوجودي: تدل كلمة أنا على جوهر حقيقي ثابت يحمل الأعراض التي يتألف منها الشعور الواقعي، سواء كانت هذه الأعراض موجودة معا أو متعاقبة، فهو إذن مفارق للإحساسات والعواطف والأفكار، لا يتبدل بتبدلها ولا يتغير بتغيرها. قال (رويه كولارد):"إن لذاتنا وآلمنا وآمالنا ومخاوفنا وجميع إحساساتنا تجري أمام الشعور كما تجري مياه النهر أمام عيني المشاهد الواقف على الشاطئ"[3]

فالأنا إذن جوهر قائم بنفسه فهو صورة لا في موضوع.

3)المعنى النفسي والأخلاقي: تشير كلمة أنا في الفلسفة التجريبية إلى الشعور الفردي الواقعي، فهي إذن تطلق على الموجود تنسب إليه جميع الأحوال الشعورية كقول (كوندياك)عند الكلام على التمثال:"أن الأنا هي شعوره – أي شعور التمثال- بما هو وبما كان، فليس الأنا إذن سوى جملة إحساسات يشعر بها التمثال أو يتذكرها"[4]

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ب ط ، سنة 1982، ص 139.
[2] المرجع نفسه، نفس الصفحة.
[3] جميل صليبا، المرجع السابق، ص 140.
[4] المرجع نفسه، ص141.

4)المعنى المنطقي: تدل كلمة أنا على المدرك من حيث أن وحدته وهويتة شرطان ضروريان يتضمنها التركيب المختلف الذي في الحدس وارتباط التصورات في الدهن والأنا، لهذا المعنى، هو الأنا المتعالي وهو الحقيقة الثابتة التي تعد أساسا للأحوال والتغيرات النفسية والأنا المطلق (le moi absolm) هو التفكير الذاتي الأصيل السابق التجربة الأنا واللا أنا متقابلان، فالأنا يشير إلى النفس، واللا أنا للعالم الخارجي"[1]

وهذه معاني الأنا في الفلسفة الحديثة، فإن الأنا المدرك لا يفارق أحواله إلا إذا جرد تجريدا عقليا.

فالأنا تدل على الذات وهي بالمعنى المباشر تدل على الشخص بجميع لواحقه وأغراضه، أما بالمعنى الفلسفي فتدل على جوهر الذات، وبالتالي الأنا يتحدد تبعا لتصور ماهية الذات الإنسانية.

مفهوم الذات:

لغويا: ذات مؤنث ذو معنى صاحب، قال تعالى: "وتضع كل ذات حمل حملها" مثناها ذواتا، وقال "ولمن خاف مقام ربه جنتان ، فبأي آلاء ربكما تكذبان، ذواتا أفنان".

ذات: هي النفس والشخص، كل ما يقوم بنفسه وذات الشيء حقيقته وخاصته وذات الصدور بواطنها وخفاياها قال الله تعالى" إن الله عليم بذات الصدور"، وذات البين والحال التي بين العشيرة، كما قال تعالى" فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم" وذات البين ما يملكه الإنسان وذات الجنب، التهاب يحدث في غلاف الرئة فينتج منه سعال وحمة وذات اليمين جهتها، قال تعالى:" ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال" والذاتي كل ما هو شخصي"[2] أي كل ما هو متعلق بشخصية ونفس الإنسان.

إصطلاحا:

[1] المرجع نفسه، نفس الصفحة.
[2] علي بن هادية، بلحسن بليش، المرجع السابق، ص353

الذات:" الذات والشخص والنفس، يقال ذات الشيء نفسه وعينه والنسبة إليه الذاتي، والذات أعم من الشخص، لأن الذات يطلق على الجسم وغيره والشخص لا يطلق إلا على الجسم(الجرجاني) وللذات عدة معاني:

1)الذات ما يقوم بنفسه ويقابله العرض، بمعنى ما لا يقوم بنفسه والذات يطلق على باطن الشيء وحقيقته، والعرض لا يطلق إلا على التبدلات الظاهرة على سطح الشيء والذات الثابتة، والأعراض المتبدلة.

ويرى بعض الفلاسفة أن الذات هو ما يقوم به غيره سواء كان قائم بنفسه كزيد في قولنا: زيد العالم، أو كان غير قائم بنفسه، كالسواد في قولنا: رأيت السواد الشديد، وقد يطلقه بعضه على ما يكون عاما أو على ما يصدق عليه الماهية كقول المنطقيين، ذات الموضوع بمعنى ما يصدق عليه ذلك الموضوع من الأفراد، والذات أيضا هو الموضوع ويقابله المحمول.

2)ويطلق الذات على الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو، ويراد به حقيقة الشيء ويقابله الوجود، وقد يطلق أيضا باعتبار الوجود.

3)ويطلق الذات في المنطق على مجموع المقومات التي تحدد مفهوم الشيء ومنه الذاتي، وهو ما يخص الشيء ويميزه، وبين الذاتي والعرضي بهذا المعنى كالتضاد بين المحسوس والمعقول، وبين الممكن والواقع".[1] "والذات سيكولوجيا ما به الشعور والتفكير، فتقف الذات على الواقع وتتقبل الرغبات والمطالب، وتوحد الصورة الذهنية.

أما ذاتي فهو ما يخص الفكر البشري وحده في مقابل ما يخص العالم الطبيعي، بهذا المعنى يقال عن الكيفيات الثانوية إنها ذاتية ليست من حيث أنها تختلف من شخص إلى آخر، ولكن من حيث عدم مشروعيتها في تكوين تصورات منطقية"[2]

فالذات هي فاعل ومفعول، فالأنا هي الذات التي تفكر وتعمل أي الأنا الفاعل، أما المفعول فهي وعي الذات بذاته، كموضوع في العالم الخارجي للأفراد، فالذات

[1] جميل صليبا، المرجع السابق، ص579، 580، 581.
[2] مراد وهبة، المرجع السابق، ص 321.

هي عملية انعكاسية، بين ذات الفرد والعالم الخارجي، وهذا يعني أن الذات تقع في عملية تفاعل مع المجتمع كموضوع متناقض معها، وليس مجرد نتاج له، وهذا يعني بالضرورة أن الإنسان من الممكن أن يخلق وعيا خاصا به، بدلا من الاستجابة الحتمية للواقع.

مفهوم العدم:

لغتا: "العَدَمْ و العَدْمْ و العُدُمُ، فقدان الشيء و ذهابه، و غلب على فقد المال و قلته، عدمه يعدمه عدمًا و عَدْمًا، فهو عدم و أعدم إذا افتقر وأعدمه غيره. والعدم الفقر وكذلك العدم، و العديم،

الفقير الذي لا مال له"[1]

فلسفيا:

1)"العدم في المنطق: نسبة موضوع إلى محمول ليس فيه و لكنه ليس متنافرا مع سماته الجوهرية مثل قولنا: الرجل ليس جالسا.

2)نقص صفة كان الأصل فيها أن توجد في الموضوع.

عدم: لا وجود

1)نفي الشيء ليس من شأنه أن يوجد، كسلب العقل عن النبات و الحيوان و هذا هو اللاوجود السلبي.

2)نفي شيء من شأنه أن يوجد، كسلب الأبصار أو السمع عن إنسان ما حين نقول أعمى أو أصم، وهذا هو اللاوجود العدمي.

[1] ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، ص 2841

3-**العدم النسبي:** و هذا العدم ليس هو لا شيء على الإطلاق بل لا شيئية شيء ما في شيء ما معين بحال ما معينة و هو كونه بالقوة"[1]

و للعدم في قائمة المقولات عند (كانط) أربعة معان:

ا) يطلق على كل تصور أجوف ليس له موضوع معطى مثل الشيء ذاته.

ب)يطلق على غياب إحدى الكيفيات المحدد كالبرودة.

ج)يطلق على صورة الحدس التي لها جوهر يسمح بتمثل هذه الصورة كالمكان و الزمان.

د)يطلق على كل تصور متناقض كالدائرة المربعة.

أما عند (سارتر)، فهو صفة مصطنعة إذ لا معنى له إلا من جهة ما هو نفي الشيء، و من ثم فهو من صنع عقلنا،يقول:"إن الإنسان هو الكائن الذي بفضله يجيء العدم إلى العالم"[2]

فالعدم إذن هو نفي الوجود، فالعدم لابد و أن يرتبط بالمادة و الواقع و لا يكون مجرد مثال لشيء خرافي من قبيل عدم الوجود التام الذي لا نعرف عنه شيء و لا نستطيع أن نعرف عليه شيء، فلا يجب أن يكون العدم في ذاته لا يوجد، فهو ضمن تخيلات البشر لأن البعض يتخيلون أن العدم موجود خلف الكون، فهم يتخيلون أن الكون مثل الكرة له أبعاد معينة، و خلف هذا الكون يقع شيء اسمه العدم، فالعدم هو بطلان المحض و هو الشيء الذي لا يمكن تصوره، إذن هو نقيض الوجود، فالعدم غير موجود فلما تحمله على الوجود نكون قد أضفنا إليه نقيضه، فحمل صفة وجودية على العدم معناها جمع المتناقضين و هو ممتنع.

مفهوم المسؤولية:

لغتا: "هي ما يتحمله كل مسؤول تناط بعهدته أعمال، تكون تبعة نجاحها أو إخفاقها عليه.

[1] مراد وهبة، المرجع السابق، ص 414
[2] مراد وهبة، المرجع السابق، ص 414

و المسؤولية بصفة عامة هي أن يقوم الإنسان بعمل أو مجموعة من الأعمال بمحض إرادته و حريته و هو يعلم ما يترتب عن تلك الأعمال من أن الفعل الموافق للقانون الخلقي أو الاجتماعي، استحق صاحبه الثواب أما إدا كان مخالفا له استحق صاحبه العقاب أو الجزاء"[1].

اصطلاحا: "المسؤولية مدينة توجب على الفاعل الذي يسبب لغيره ضررا أن يعوض عنه ومن لواحق هذه المسؤولية أن يكون مسؤولا عن فعل غيره من الأفراد الموضوعيين تحت إشرافه.

مسؤولية جنائية تقع على شخص ارتكب مخالفة أو جريمة.

المسؤولية الأخلاقية ناشئة عن القانون الأخلاقي، وعن كون الفاعل ذا إرادة حرة"[2]

فالمسؤولية هي إلحاق الاقتضاء بصاحبه من حيث هو فاعله وبذلك يكون الفاعل مسؤولا عن أفعاله وما يترتب عليها من النتائج وبالتالي يتحدد جزائه، إما ثوابا أو عقابا وإثبات المسؤولية عن الفاعل تكون مشروطة بشروط هي شرط الحرية وشرط التميز بين الخير والشر ووجود هذان الشرطان يكون الفاعل مسؤولا أي مطلوب منه الإجابة عن التبعة التي تلزم عن فعله وبعدم وجودها ترفع المسؤولية عن الفاعل وإلحاق الاقتضاء بالفاعل، إما أن يكون من تلقاء نفسه وإما أن يكون من طرف الغير.

ومن هذا فالمسؤولية هي شعور داخلي يحس به الإنسان عندما يحكم في قرارة نفسه بأنه فاعل الفعل ويكون مصحوبا بالمتابعة، وعليه فالمسؤولية الأخلاقية هي قوام المسؤولية الاجتماعية بنوعيها وشرط ضروري لها. إذ نحن لا نقبل الإلزام الجماعي والعمل على تطبيقه إلا إذ كنا نملك حسا ذاتيا بمسؤوليتنا الأخلاقية.

مفهوم الحرية:

[1] علي بن مهادية، بلحسن بليش، المرجع السابق، ص1075
2 مراد وهبة، المرجع السابق، ص593

الحريـة: "الحـر ضـد العبـد، والحـر الكـريم، والخـالص مـن الشـوائب،والحر مـن الأشياء أفضلها، ومن القول أو الفعل أحسنه، يقول الحر العبد حرارا خلص من الرق، والحر فلان حرية كان الحر الأصل شريفه، فالحرية هي الخلوص من الشوائب، أو الرق، أو اللؤم، فإذا أطلقت على الخلوص من الشوائب، دلت على الصفة المادية يقال: ذهب حر لا نحاس فيه، وإذا أطلقت على الخلوص من الرق دلت على صفة اجتماعية يقال: رجل حر أي طليق من كل قيد سياسي أو اجتماعي"[1] وعلى ذلك فالحرية تجيئ على ثلاث معاني:

1)المعنى العام:" الحرية خاصة الموجود، الخالص من القيود العامل بإرادته أو طبيعته"[2]، وهنا الحرية ذات طابع اختياري أي ما يأتي من الفرد من السلوكيات بمحض إرادته، وهذا المعنى يطلق على أفعال الإنسان فمثلا يقال ليس للسجين أو المريض حرية، لأنهما لا يستطيعا أن يفعلا ما يريدان.

2)المعنى السياسي والاجتماعي: "وهنا تتقسم الحرية إلى قسمان حرية نسبية وحرية مطلقة

أ-الحرية النسبية: هي الخلوص من القسر والإكراه الاجتماعي، والحر هو الذي يأتمر بما أمر به القانون ويمتنع عما نهى عنه.

ب-الحرية المطلقة: هي حرية الحد الأقصى لاستغلال الإرادة، العالمة بذاتها، المدركة لغايتها، وقيل أيضا الحرية هي علية النفس العاملة ومعنى ذلك أن الفاعل الحر هو الذي يقيد نفسه بعقله وإرادته"[3].

فالحرية ليست مجردة من كل قيد ولا هي غير متناهية، بل هي تابعة لشروط متغيرة توجب تحديدها، وقد يطلق أنصار مذهب الحرية على القول بوجوب احترام استغلال الأفراد، أو القول بضرورة التسامح بموجب الثقة لما ينشأ عن نظام الحرية من النتائج المسعدة.

1 جميل صليبا، المرجع السابق، ص 461.
2 المرجع نفسه، ص461
3 نفس المرجع، ص462.

فالحرية إذن من بين أكثر المفردات اللغوية جمالية ووجدانية، لذا استحقت اتخاذها شعارا للحركات الثورية، وقوى التحرر، والأحزاب السياسية، والعديد من الدول ومنظمات الحقوق الإنسان في العالم، بوصفها قيمة إنسانية سامية، تنطوي على مزيج من العناصر الأخلاقية والاجتماعية، غير أنها من بين أكثر المصطلحات اللغوية والفلسفية إشكالية، فيفهمها بعض الناس بشكل لا يعبر عن حقيقة المعنى الكلي للمصطلح، فحرية التعبير عن الرأي، وإزالة العبودية، وجميع العقبات الضارة بحياة الإنسان، وتمتعه الكامل بالحقوق المدنية هو المعنى المقصود بالحرية الإنسانية.

ثانيا: السياق التاريخي للغير

تعتبر إشكالية الغير حديثة العهد في الفكر الفلسفي الغربي، وبالتالي لا يمكن الحديث عن الغير أو الآخر إلا في علاقته مع الذات والأنا، فالغير إشكالية حديثة لم تظهر معالمها الأولى إلا مع الفلسفة الديكارتية في القرن 17، قبل أن تتبلور بشكل واضح مع هيجل في القرن 19، أما الفكر اليوناني فقد ظل منشغلا في البحث في الوجود بشكل عام (الأنطولوجيا) من خلال النظر إلى الموجودات ، بما فيها الإنسان، اعتمادا على مفهومي الهوهو وذلك للدلالة على ماهية الموجودات من خلال مبدأ أو معيار التطابق أو الاختلاف الذي يفيد أن (L'autre) والآخر (même) الشيء يبقى هوهو ، أي أن الفلسفة اليونانية ناقشت مفهوم الغير ضمن تصورات منطقية وأنطولوجية بحثة، وبالتالي لم تناقش الفلسفة اليونانية خصوصيات الذات، ومستوى وعيها بمكوناتها الفردية وكينونتها الوجودية الأخلاقية بحضور الغير أو الشخص الآخر.

الفلسفة الحديثة:

1-**ديكارت:** في الفلسفة الحديثة ستظهر الإرهاصات الأولى لفكرة الغير في التصور الديكارتي القائم على اعتبار أن ماهية الإنسان فقد كانت النتيجة الأساسية للشك المنهجي عنده(le cogito) تتمثل في الذات المفكرة، وهو التأكيد على أن التفكير هو جوهر الذات الإنسانية ، لكونه يمثل الحقيقة اليقينية. لذلك يطرح ديكارت مفهوم الكوجيتو" أن أفكر إذن أن موجود، أو أنا أشك أنا موجود".

والمقصود من هذه المقولة التي تشبه عصارة المسار الفلسفي لدى الغزالي صاحب كتاب "المنقذ من الضلال"، " أن الشك أو ممارسته التفكير التأملي هو الطريق الواحد للوصول إلى اليقين والحقيقة، ويمكن أن يشك الإنسان في كل شيء: الله، النفس، والطبيعة ... ولكن شيء واحد لا يمكن الشك فيه هو أن الإنسان يمارس الشك والتفكير وبما أن الإنسان يشك ويفكر فهو موجود، وبالتالي فالله موجود، والطبيعة موجودة بدورها، ومن هنا فالذات المفكرة هي جوهر الكينونة الأنطولوجية للإنسان وهي المعيار الاستدلالي على وجود الأنا الواحدية، وبتعبير آخر فالأنا هي التي تثبت وجودها بدون أن تحتاج إلى الغير، والغير بدوره في حاجة ماسة ليثبت وجوده عن طريق العقل والاستدلال والبرهان المنطقي"[1]

ويصل ديكارت إلى أن الأنا مستقلة عن الآخر والواسطة الخارجية، ويمكن أن تعيش بمفردها مستغنية عن وجود الآخر الذي هو في حاجة إلى الاستدلال على وجوده الكينوني والمنطقي، ويقول ديكارت عن الآخر أنه من الضروري أن يبرهن على نفسه بالمنطق الاستدلالي والتفلسف الأنطولوجي "أنظر من النافدة فأشاهد بالمصادفة رجال يسيرون في الشارع، فلا يفوتني أن أقول عند رؤيتهم إني أرى رجالا بعينهم، مع أني لا أرى من النافدة غير قبعات ومعاطف قد تكون غطاء لآلات صناعية تحركها لوالب، لكني أحكم بأنهم ناس وإذا، فأنا أدرك بمحض ما في ذهني من قوة الحكم ما كنت أحسب أني أراه بعيني"[2]

نستنتج من هذا أن ديكارت يشك في الآخر، فيعتبر وجوده افتراضي خاضعا للاحتمال والشك الاستدلالي، ومن ثم يؤمن ديكارت بالفلسفة الواحدية أو فلسفة الأنا على حساب الغير، باعتبار أن الأنا هي الموجودة يقينيا وهي الضرورية أنطولوجيا.

وبهذا كان ديكارت أو الفيلسوف حاول إقامة المفارقة بين الأنا الفردية والواعية وبين الغير، حيث أراد أن يعيش عزلة إبستيمية، رافضا الاستعانة بالغير في أثناء عملية الشك، فرفض الموروث من المعارف، واعتمد على إمكانيته

[1] رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة د.كمال الحاج، منشورات عويدات-بيروت-باريس، ط4، السنة 1982، ص80.
[2] رينيه ديكارت، المصدر نفسه، ص81

الذاتية، لأنه يريد أن يصل إلى ذلك اليقين العقلي الذي يتصف بالبداهة والوضوح، فوجود الغير في إدراك الحقيقة ليس مجرد وجودا ضروريا، ومن تم يمكن القول أن تجربة الشك التي عاشها ديكارت تمت من خلال إقصاء الغير. والاعتراف بالغير لا يأتي إلا من خلال قوة الحكم العقلي، حيث يكون وجود الغير وجودا استدلاليا وهذا ما يجعل البعض يعتقد أن التصور الديكارتي يقترب من المذهب الأنا الوحدي (le solipsisme) .

2-**هيجل:** مع "هيجل "نجد تجاوزا صريحا في القرن 19 للنزعة الذاتية التي تأسست عليها فلسفة ديكارت، حيث يعتبر الفيلسوف الألماني هيجل أن الوعي هو أساس وجود الذات والآخر، وقد ظهر الإنسان وجوديا و كينونيا مع ظهور الوعي والإدراك والعمل، ويتكون هذا الوعي من خلال العلاقات الجدلية الموجودة بين الفكر والواقع، وبين الذات والآخر، وبين الأنا والموضوع ويعني هذا أن الإنسان يدرك وجوده وقيمته وكينونته من خلال وجود الآخر أو الغير باعتباره وسيطا ضروريا للذات.

ومن الأدلة القاطعة على ضرورة الغير بالنسبة للأنا لدى هيجل النظرية الجدلية السيد والعبد، فكل من السيد والعبد يحاول كينونيا واجتماعيا وميتافيزيقيا أن يحقق وجوده وحياته وحريته عن طريق الصراع الجدلي والمخاطرة لتفادي الموت والاندثار، فالسيد لا يمكن أن يحافظ على مكانته الاجتماعية والمصيرية إلا بالصراع مع العبد والانتصار عليه، وينطبق هذا على العبد الذي لا يمكن أن يحقق ذاته إلا بالصراع مع السيد من أجل أن يفرض ذاته، والمقصود من هذا الصراع الجدلي هو السبيل الوحيد لتحقيق الوعي والوجود الحقيقي للذات. ولا يأتي هذا الوجود إلا بالصراع مع الآخر، وبالتالي فوجود العبد مقترن بوجود السيد، ووجود السيد مرتبط أيضا بوجود العبد.

وللتوضيح أكثر، فالسيد مرتبط بالعبد مرتين، والعبد بدوره رهبن بالسيد مرتين، فالسيد يحس بالانتشاء والافتخار والزهور حينما يسمع العبد بسيده ويعلي من مكانته، ومن تم فالسيد في حاجة إلى العبد ليتحقق من مكانته الاجتماعية، ويتأكد من تميزه الطبقي، زد على ذلك أن السيد لا يمكن أن يعيش من دون العبد (الغير)، لأنه هو الذي يفلح أرضه ويزرعها، ويجد في توفير الطعام والشراب له،

ويعينه على قضاء حوائجه وتحصيل مآربه، والعبد بدوره يحس بفرح شديد حينما يعلم أن سيده لا يمكن أن يستغني عنه ما دام أداة للإنتاج ووسيلة لتسيد مالكه، وفي نفس الوقت يحس العبد أن بدون سيده سيضيع هباء منثورا، ولم يجد ما يقتات به ولا من يشغله ويؤويه، فالسيد هو الذي يتحكم في رزقه وعيشه ومستقبله، وهذه العلاقات التقابلية تترجم لنا جدلية السيد والعبد وفلسفة الحياة والموت ونستنتج من كل هذا أن الغير ضروري بالنسبة للأنا أو الذات ولا يمكن لها أن تعيش في غنى عن الغير، وبالتالي فإذا كان ديكارت فيلسوف واحدي وأنوي، فإن هيجل فيلسوف غيري يؤمن بضرورة وجود الآخر لتحقيق كامل الوعي والإدراك الإنساني.

وفي هذا السياق يقول هيجل موضحا جدلية السيد والعبد ومؤكدا أهمية الغير في حياة الذات والأنا "تتمثل عملية تقديم الذات لنفسها أمام الآخر بوصفها تجريدا خالصا بوعي الذات، في إظهارها أنها ليست متشبثة بالحياة. وهذه العملية مزدوجة، يقوم بها الآخر كما تقوم بها الذات، وأن يقوم بها الآخر معناه أن كلا منهما يسعى إلى موت الآخر وأن تقوم بها الذات يعني أنها تخاطر بحياتها الخاصة"[1]. ومن هان يتحدد سلوك كل من الوعي الذات (الفردين البشريين المتواجهين) إذن يكون كل منهما يثبت ذاته لنفسه، كما يثبتها للآخر بواسطة الصراع، من أجل الحياة والموت لأنهما مجبران بالضرورة على الانخراط في هذا الصراع لأن كل منهما يسموا بيقين وجوده إلى مستوى الحقيقة بالنسبة لذاته وبالنسبة إلى الآخر، ويرى هيجل "إن المخاطرة بالحياة هي وحدها التي يتم بواسطتها الحفاظ على الحرية، وبها وحدها يقدم الدليل على أن وعي الذات ليست مجرد وجود، وليس موجودا على نمط مباشر مثل نمط وجود الأشياء... ولا انغماسا أو تشبث بالحياة، صحيح أن الفرد لم يخاطر بحياته قد يتعرف به كشخص، ولكنه لا يبلغ حقيقة الاعتراف به كوعي لذاته مستقل، كذلك يكون على كل فرد عندما يخاطر بحياته الخاصة أن يسعى إلى موت الآخر، لأن الآخر لم يعد أسمى منه قيمة، وإنما تتجلى له ماهيته كآخر يوجد خارجا عن ذاته، وعليه أن يلغي وجوده الخارج عن ذاته"[2]

[1] فريدريك هيجل، فينومنولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بدون طبعة، السنة 2006، ص159.
[2] فريدريك هيجل، المصدر نفسه، ص161.

وهكذا يرى هيجل عكس ديكارت أن الغير ضروري بالنسبة لوجود الأنا والذات على حد سواء، بيد أن العلاقة بينهما علاقة سلبية قائمة على العدوان والصراع الجدلي.

فوعي الذات لنفسها في اعتقاد هيجل يكون من خلال اعتراف الغير بها وهذه عملية مزدوجة يقوم بها الغير كما تقوم بها الذات، واعتراف أحد الطرفين بالآخر لا بد أن ينتزع، وهكذا تدخل الأنا في صراع حتى الموت مع الغير، وتستمر العلاقة بينهما في إطار جدلية العبد والسيد.

الفلسفة المعاصرة:

بالانتقال إلى فكر الفلسفي المعاصر، نجد حضور أو استمرار لمشكلة وجود الغير كما يتجسد ذلك عند ممثلي الفلسفة الفينومينولوجية التي عرفت بدافعها عن الهوية الذاتية للفرد أمام كل أشكال التبعية التي يمكن أن نخضع لها وهذا ما نلمسه عند هايدغر، في تأكيده على أن الغير يمثل تهديدا للأنا ، وذلك لكونه يفقد مقوماته الخاصة ويجعله خاضعي لسلطة وهيمنة الآخرين كما يبدوا ذلك واضحا في ما يسميه هايدغر بدكتاتورية ضمير ال(هم) ومعنى هذا أن دخول الأنا في نسق العلاقة الاجتماعية يشكل سببا في دوبان الهوية الشخصية للفرد والضياع، فبناءا على المبدأ الذي يتمسك به الوجوديون في تصورهم لماهية الإنسان، والمتمثل في قول بأسبقية وجود الإنسان على ماهيته مع تركيزهم على دور الحرية والإرادة الفردية في بناء هذه الماهية، فهذا الموقف يضفي طابعا فرديا ومتغيرا باستمرار على حقيقة الإنسان التي تظل على الدوام عبارة عن مشروع غير مكتمل يعبر عن طبيعة الإنسان ككائن متوجه نحو المستقبل، وبناءا على ذلك سيمثل الغير بالنسبة للوجوديين مشكلة فعلية لأنه بمثابة عامل يحد من حرية الأنا، وهذا ما يعبر عنه سارتر حين يؤكد أن الغير يمثل مشكلة بالنسبة للأنا.

أما موريس ميرلو بونتي.(1908-1961)

هو فيلسوف فرنسي تأثر بفينومينولوجيا هوسرل، فانطلق ميرلوبونتي من الفينومينولوجيا، لكي يوضح صلة الإنسان بالعالم، وأكمل وجود لا تنفصم بين الذات والموضوع، لأن العالم هو إسقاط من جانب الذات، وعالج موضوع الغير.

فيرفض العلاقة الجحيمية التي ينطوي عليها موقف سارتر مؤكد على ضرورة تجاوزها نحو علاقة إنسانية بين الأنا والآخر، تقوم على الاعتراف المتبادل بكل منهما كذات واعية حرة تتطابق مع الطرف الآخر ولا تتناقض معه الشيء الذي يسمح بنشوء علاقة التعاطف والمشاركة الوجدانية بينهما ويعبر عن ذلك بقوله:

"إن من الواجب أن نختار أحد اثنين إما أنا وإما الغير، فيرى أننا نختار أحدهما ضد الآخر، ونحن بذلك نؤكدهما معا وأيضا أن الغير يحولني إلى موضوع وينفيني، وأحوله إلى موضوع وأنفيه، والواقع أن نظرة الغير لا تحولني إلى موضوع، كما لا تحوله نظرتي إلى موضوع، إلا إذا انسحب كل منا وقبع داخل طبيعته المفكرة، وجعلنا نظرة بعضنا إلى بعض لا إنسانية، وإلا إذا شعر كل منا بأن أفعاله لا بد من أن تتقبل وتفهم، تخضع للملاحظة مثل أفعال الحشرة، ذلك ما يحصل عندما تقع علي نظرة شخص مجهول، غير أنه حتى في هذه الحالة لا يتحول كل منا إلى موضوع أمام الآخر بفعل نظرة الغير"[1]

لكن الإقرار بإمكانية معرفة الغير لا تمنع من البحث عن أنماط وطرق هذه المعرفة، لأن التواصل يفرض وجود علامات، وفي هذا الإطار يبدوا أن معرفتنا بالغير قائمة على نوع من الاستدلال الضمني، ومعرفة الغير من خلال هذه الاستدلالات تنتهي إلى تناقضات كثيرة يعيها بدرجة مختلفة في حياتنا، فيظهران معرفتنا للغير هي معرفة كلية مباشرة لا يمكن تجزئتها إلى عناصر ومراحل دون الإخلال بحقيقتها.

ومن هذا التصور نجد ميرلوبونتي يدافع على أن وجود الشخص وجود مستقل لأن الشخص له وعي بذاته أي له وجود لذاته، بينما الأشياء والموضوعات لها وجود في ذاتها، ولذلك لا يمكن للشخص أن يكون غيرا، لأن كل أنا أكانت أنا أم غيرا لها إمبريقية خاصة بها، أي تجربتها المعيشية الصميمية، التي تعكس حقيقتها المتفردة المتميزة من جهة ومن جهة أخرى ليست وجود للغير لأنه يشكل موضوع الاختلاط للمفكر والمفكر فيه، وهذا ما لا يقره الفكر الموضوعي.

[1] موريس ميرلو بونتي،ظواهرية الإدراك، ترجمة فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، ط1، السنة 1998.ص103

وبهذا فإن موريس ميرلوبوني يبني تصورا ظاهريا عن الغير، نافيا بذلك نزعة الأنا وحدية، التي تدعي أن معرفة الغير ليست يقينة لأنها تتم بالقياس للأنا.

ونجد جيل دولوز(1925-1995)

ينطلق حول فكرة الغير من انتقاده للأنا الديكارتي، ويعتبر "أن الذات التي تبدوا لنا واحدة ومنسجمة، ما هي في الواقع وفق منظور منطق المعنى، ذات مشتتة، أنها تركيب ينحل إلى ذوات متعددة ، وعليه فإن الأنا مجرد توليف ظرفي وعبور وإحساس دائم بهذا العبور"[1] أي مجرد تحقيق في الضرورة "فالكوجيتو الديكارتي ليس هو "الأنا أفكر" بل "أنا أصير" وأتعدد وأتوالف وأتفرد بمعنى بفعل قوة تتجاوزني"[2]

فالذات كما يرى سبينوازا ليست مادة يسكنها الجوهر، بل خريطة ومعيار قياس لما يتعين، يقتضي الأمر إذن مجاوزة الذات، وتفويض الكوجيتو لكن التجاوز والتفويض لا يعني الاهتمام بالغير أو التاريخ، بل يعني الطريقة التي يتحدد بها الوجود، لهذا كانت الذوات هي ما يتغير في طبيعته عند التلاقي، وهذا ما يتخالف مع ذاته بمفعول الأثر، فالذات تركيبة جغرافية وليست بنشأة تاريخية متواصلة، إنها تركيب انفصالي، والتفردات متنافرة لا تتواصل إلا لكي تتباعد، ولا تلتقي إلا لكي تفترق، واهتمام جيل دولوز لم ينصب فقط على الفلسفة الديكارتية ،بل حتى على الفلسفات التي اعتبرت نفسها لا ديكارتية وهي فلسفة فرويد "فكما هو معلوم يصف فرويد على أنه مفكر انتقذ ضد الوعي الديكارتي، لكن فرويد حسب دولوز أخطأ في مقاربة مفهوم الرغبة وحصره فقط في مجال

السيكولوجيا، فهو عوض أن يقرأ الرغبة وفق منطق تعددي يستحضر العالم في كليته"[3]

كما يرى جيل دولوز أنه لا ينظر إلى الغير من منطق شخوصي إنساني وميتافيزيقي، بل ينظر إليه من وجهة نظر بينونة محصنة، فيرى أن تمة العديد من

[1] د. عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز عن وجود والاختلاف، سلسلة المعرفة الفلسفية ـ المغرب – ط1،سنة 2012، ص230.
[2] نفس المصدر، ص213.
[3] د. عادل حدجامي، المصدر السابق، ص38.

الأغيار المقابلة لعنصر الأنا، أي أن الأنا لا يمكن أن تدرك كل العناصر المحيطة بالشيء المرغوب إدراكه، فلا بد من الاستعانة بالغير على مستوى المعرفة والإدراك، وبالتالي فالغير يكمل الذات في الجانب المعرفي الإدراكي

فالغير في رأي" دولوز" هو بنية أو نظام العلاقات والتفاعلات بين أفراد كأغيار، فالإنسان في علاقته بالواقع يحاول تنظيم واقعه وإدراك مكوناته من جميع الجهات، وهو ما يفترض وجود الآخرين ليدركوا، ما لم تستطع الذات إدراكه فما لا تستطيع إدراكه يصبح مرئيا من طرف الغير، وبالتالي يصبح الغير هو بنية إدراكي لأنه يشاركني إدراك الأشياء ويكمل إدراكي لها وكأنه يوجد كهامش على مجال إدراكي كمجال ممكن، أما مسألة غياب الآخر عند" جيل دولوز" فمعناه تطابق الوعي بالموضوع وبذلك تختفي إمكانية الخطأ ليس لأن الآخر يشكل محكمة الواقع، إنما غياب الآخر يجعل الوعي يلتصق بالموضوع وينطبق معه.

وعليه فإن الغير بوصفه بنية هو تعبير عنة عالم ممكن، أنه هو الشيء المعبر عنه مدركا بوصفه لم يوجد بعد خارج ما يعبر عنه، فالغير ضروري للأنا من خلال تصور دولوز النسقي البنيوي، لأن العلاقة بينهما قائمة على التكامل الإدراكي.

وبهذا تكون الفلسفة الحديثة والمعاصرة أعطت تمثلا حقيقيا لمفهوم الغير، على عكس الفلسفات السابقة، كما تؤكد هذه الفلسفات على طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر، وللعالم الذي نعيش فيه، وتعتبر هذه الإشكالية من أهم القضايا التي عالجها الفكر الحديث.

المبحث الثاني: تاريخ الوجودية في الأديان السماوية

إن الوجود هو أهم ما يميز الإنسان عن غيره من المخلوقات والحيوانات والطيور والنباتات وما إليها تعيش على الأرض الخصائص تكفل دوامها عن طريق الاستجابة المباشرة إلى إلحاح أجهزة تدفع إلى طلب الطعام والشراب والجنس، وتهيئ للوفاء على النفس والتشبث بغريزة الحياة.

أما الإنسان فما يميز وجوده عن هذه المخلوقات تفقد جهازه العصبي ونفسيته الرحبة إلى تفجر الأحاسيس ثم تركُهما شيئا فشيئا مما يهيئ إلى الحركة والانطلاق ثم تتحول إلى وعي يصقل الشعور ويثير التفكير ويظل الوعي متحفزا على الشعور نابضا في الفكر، بهذا يكون الوجود دائما تعبيرا جديدا في الحياة، غير أن هذا التعبير يختلف من إنسان إلى آخر، كما أنه يختلف على مدى كبير وطويل من تاريخ الكفاح البشري عبر التاريخ فاليهودية كشريعة كانت وما زالت ذات أثر كبير في الفهم المسيحي وفي الفكر الإسلامي، وذات صلة بكثير من الأفكار والحضارات، أما المسيحية وهي الشريعة التي تقوم على الحضارة الغربية، والإسلام هو الشريعة التي سبب بعث الإنسان من جديد أو من أحدثت حضارة كبرى في العهد الوسيط، وكانت سببا كبيرا، في جوانب كثيرة من الحضارة المعاصرة، فضلا على الأثر الكبير الذي ما زال يشع في كل حين.

أولا: اليهودية

أقام بنو إسرائيل-على رواية الكتب المقدسة في مصر فترة طويلة من التاريخ كانت كافية لمعرفة الفكر المصري القديم، وخلال هذه الفترة لم يكن لليهود فكرة مميزة، فكانوا على خواء كامل وعطل إنشائي لم يسمح لهم بإبداع نظام قيم ولا انتهاج سبيل التفسير المقنع للأحداث والأشياء وبعد خروجهم من أرض مصر والاستقرار في

أرض كنعان، بدأت تتكون لهم أفكار تطابق وتساير الركب الجاري، وما اتخذوا من أفكار وصور قبلية من أرض مصر، "وخلال فترة الإسار البابلي حدث تمازج عنصري وفكري جسيم بين اليهود والبابليين كان من شأنه أن تبلور الفكر الإسرائيلي في الأسفار الأولى من التوراة والتي تتضمن كتب التشريع"[1]

ومن خلال هذه الخلاصة التاريخية يمكن استظهار العوامل التي نشأ فيها الفكر الإسرائيلي، ومن أهم العوامل التي ساهمت في بناء الكيان اليهودي، حين عاشوا بين العالمين دهر أحسوا أنهم الجنس الأقل والأضعف وأنهم الجنس المهمل من الخلق، وليس لهم في لواء حمل الحضارة حركة ولا لهم في دفع عجلة الحياة

[1] سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، الوطن العربي، بيروت، ط3، 1984، ص67.

مكان، ومن نتائج هذا الشعور بالعجز والقصور رد الفعل الجامع الذي خلق لنفسه إحساسا باهتا بالفضل والتفوق، "فمن تدارج المؤثر الاجتماعي والفكر المنعكس قام الوجود الإسرائيلي بفلسفته العامة وتقديره الخاص على نحو يظهر الصلة بين الثمر وأرضه وفي التوراة التي ينسب إلى الله الوحي بما فيها، وردت نصوص تقيم علاقة من مشابهة بين الإنسان وخالقه إذ جاء في سفر التكوين وقال الله لنصنع الإنسان على صورتنا" وقال أيضا "وخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه ذكرا أو أنثى"[1] والغاية من هذه الصورة والمشابهة، الافتتاح للوجود البشري، غير أن الفهم اليهودي دار على عقبيه، ولم يرقى المستوى المطلوب، وأوصد الباب دون الترقي إلى الفهم السليم، وهكذا انغلق الوجود عند الإسرائيليين وأصبح مجرد مداعبة بين الخالق وبينهم، وظل الفكر الإسرائيلي زمنا ينسب إلى الإله صفات الإنسان

وأعماله فاعتبروا "أنه كان يتمشى في الجنة وأنه صارع يعقوب ثم أسماه إسرائيل وأنه دفن موسى بنفسه حين مات"[2] وإذا كانت فكرة الإنسان عن الله مدار قيمة، فكان من المحتم بهذا الفكر أن يتحلل الوجود اليهودي إلى عدد من الهفوات الذهنية، فعلى نحو ما سلى وباستلهام حقيقة الذات أو تشكيلها على نحو غير شعوري، يجاهد وعي الفرد في إنتاج طريق موحدة يناسبه ونفسه من بين المسالك المختلفة، وشيئا فشيئا يصبح هذا المسلك طابعا ثم ينطبع به الوجود فيصير ضميرا، ثم يرتقي به ويتجرد فيصبح قيمة عليا ممثلة لحكم الإله.

فكان في تقدير الإنسان بيقظة نفسه وجده وبغفو فؤاده وهزله، أن يجعل إلهه يقينه أو يجعله هواه، ذلك نتيجة إسقاط المؤثرات الاجتماعية الوراثية دون تأثير الاختيار الفردي أو تأثره به باعتبار أن هذا الأمر يجعل البحث عن الوجود حلقة مفرغة لا تعلل الوجود ولا يتعلل الوجود الجماعي، ولقد كان الفكر الإسرائيلي قاصرا في معرفة حقيقة ذاته ووضعه من الكون، وهذا ما جعله يرتد بخياله مستعصيا به عن الواقع "وبهذا ظهرت فكرة الله في الوجود الإسرائيلي على نحو رجل بدائي، ولم يظهر هذا الوجود أبدا بصورة رجل كامل أو رجل أقرب إلى

[1] المرجع نفسه، ص68.
2 المرجع نفسه، ص69.

الكمال"[1] حتى أنبياء بني إسرائيل خضعوا لهذا الفكر فإذا بالتوراة تجعلهم صورا أقرب من ملوك السياسة، ولقد تفرع من هذا الفكر فكر آخر ساعد للسقوط حين تبلور في عقيدتين

"أولهما إن النجاة للشعب جميعا و به جميعا، و**ثانيهما** أن الوجود الفردي محدود بالعيش، بما يعني تبدد الحياة بعد الوفاة"[2] وظهر من هذه أن الجزاء فيها عاجل، يتحقق في الحياة الدنيا، وعلة ذلك أن الوجود الفردي في ذلك الفكر كان مقصورا على أيام العيش الدنيوي،

ولا شك أن هذا الفكر يناقض كل الأفكار المعاصرة له، فالفكر الديني عامة، ومنه فكر اليهودية لا بد أن يلح على الجماعة بقيم التضامن والتكافل، قصد التوجيه إلى صور من الانتشار بين الآخرين، والتعريض بحالة الانحصار في الذات، وإضافة إلى هذا فإن هذا الفكر اليهودي لا بد أن يفسح للإنسان أفق الأمل عن طريق الاعتقاد بوجود حياة أخرى حتى يبقى على التوازن الاجتماعي وأول ما بدأ ذلك كان بالظن إن الله سبحانه خاص بالإسرائيليين وحدهم وفكرة أنهم شعب الله المختار فانحصروا في الأفكار القبلية، فكان جزاء ذلك إسكانهم في الأرض الموعودة "دون أن يؤخذ هذا الاختيار على معنى قيامهم بالواجبات والفرائض، بتقدير من الفهم السليم"[3]

إذ تنصل الوجود الفردي منها، وتبرأ الوجود الجماعي عن عجز التحمل، وبهذا ظهرت في المجتمع اليهودي شيوعية الواجبات وفردية الحقوق، فبالحياة الدنيا يكون الفرد وجوده وتكون غايات الوجود وثماره، ومن ثم ذاب الوجود الفردي وأُمحى تماما، ما دامت فضائله لغيره ورذائله على غيره.

ثانيا: المسيحية

بعدما جاء السيد المسيح برسالته، انتشرت مجموعة من الأفكار كانت عبارة عن خليط غير متجانس من اللاهوت المصري والفلسفة الإغريقية ومدينة الرومان

1 سعيد العشماوي، المرجع السابق، ص70.
2 المرجع نفسه، ص71.
3 سعيد العشماوي، المرجع السابق، ص83.

فأصبح يسمى بالحضارة الهيلينية، وهذا الخليط هيأ بمظهره المادي شكلا مدنيا في نطاق الإنسانية الحقة، فالوجود لا ينفتح ولا يرقي دون إيمانه بذاته، وهذا الإيمان لا بد أن يكون لبا ينطوي على القوة المفجرة للذات، "ولقد كان الإحساس بفراغ الوجود من محرر يمسكه ذنبا يلح على عصره الميلاد وثقلا يرزخ على ضميره، حتى تفجر الضمير على رسالة المسيح فمُحي الذنب وامتلأ الفراغ"[1] وما سبق الرسالة المسيحية

من حركات ثورية كان تستهدف ما استهدفته الرسالة، ولم تحقق شيئا لأن ردود الفعل كانت أدنى منها إلى مخاض الخلق، كما جاءت رسالة السيد المسيح حينذاك بمفاهيم ودلالات جديدة ومن ثم كانت الرسالة أعظم ما عرف الوجود البشري.

"لقد كان السيد المسيح ثائرا على النفس الدنية الوجود المعلق والروح الخبيث، رسولا للبر والحب والسلام، داعية لإلغاء الشكل وتحرير الفكرة، خصيما للحصر واليأس والجمود، معلما لأسلوب جديد في الحياة، راغبا عن الحكم والسلطان والتسلط"[2]

ومن هذا تحقق الإمكان، وأصبح بالسيد المسيح وجودا وواقعا وحياة، وكان شأن المثل المتحقق أفضل صورة بهدف بعيد يسعى إليه الإنسان وتجلى عن هذا أن اشتغل وجود الحواريين والأتباع برغبة الوصول إلى ذات المستوى وتفجير كل ما في إمكانهم من طاقات لتحقيق حياة راقية.

وهكذا انصبت رسالة المسيح وتعاليمه على تقويم الوجود الفردي، ثم تحقيق ذلك كله في الحياة، والارتفاع إلى درجة يكافئ بها الكون بأسره، ولقد قرع العالم وهز الوجود الفردي بمقابل الوجود العام حين تساءل "بماذا ينتفع الإنسان إذا كسب العالم كله وخسر نفسه"[3]

1 المرجع نفسه، ص77.
2 سعيد العشماوي، المرجع السابق، ص79.
3 المرجع نفسه، ص80.

هذه أهم تعاليم المسيح، تحفز الإنسان إلى حياة أفضل وتجعل منه إنسانا جديدا، بحيث يجعل لوجوده معنى حقيقي، ولقد أعطى المسيح للإنسان أملا جديدا في الحياة، إضافة إلى هذا المعنى، الوصول إلى المستوى السامي للسيد المسيح "فقد حاء في إنجيل يوحنا على لسان المسيح: الحق الحق أقول لكم من يؤمن بي فالأعمال التي أعملها يعملها هو أيضا، ويعمل أعظم منها"[1] إن الأمر للإنسان في وجوده أن يعيش حياته من أجل الوصول إلى هدف سامي وليس العكس أن يجعلها رجسا ودنسا، بهذا انفتح الوجود الفردي بصورة جديدة لم يعرفها من قبل، وظهر أمامه من أمل مشرق حيث مهد الطريق إلى فكرة الارتقاء بالذات وتهذيبها، وقامت السماء بدور مكمل في فتح الطريق للوجود، وبهذا امتد الوجود حتى وصل إلى معالي امتداده وقوته، فالفكر المسيحي سواء نظرنا إليه من جانب ديني أو من جانب آخر، أصبح أهم قيمة وأظهر محاورهُ حتى وصل إلى حد يمحوا الخطايا، وتزكية النفس بالطموح والرغبة في هذا الوجود.

ثالثا: الإسلام

لم يكن للعرب قبل البعثة المحمدية فكر خاص، ما عادا جبرية صارمة فرضتها البيئة الجافة والقاسية، وحول هذه الفكرة الحادة كانت تتردد أصداء من الفكر الفارسي والفكر الهندي، إلى جانب الأفكار المنقولة عن اليهود من ناحية وعن اللاهوت المسيحي من جهة أخرى، وهذه الأفكار كلها ترى بأن الإنسان أشرف الخلق وأفضله، فمثل هذه الأفكار المتضاربة لا تكاد تفتح وجود المرء أو تسمح له أن يفتح وجوده حتى تغلقه دون أن توصله إلى درجة الارتقاء، فلا يؤثر وجوده في الوجود العام ولا يضيف إليه جديدا.

وعندما انتشرت الرسالة المحمدية وعم الإسلام أفكار المشرق جميع، ارتد الأمر وظهرت فكرة التجربة على نحو أسمى وأعم، ومعنى ذلك أن الحياة سرمد الوجود واحد من مظاهرها، ومن ناحية أخرى أن أوضاع هذا الوجود ليست غير نتيجة جهد سابق، وبالتالي الوجود يتوقف على نتائج جهد سابق.

[1] المرجع نفسه ص80.

"فالوجود الفردي في الرأي الإسلامي بلاء وتجربة، وهو معبر إلى حياة أخرى، أرقى أو أشقى، هذه الحياة الأخرى هي الأصل، وهي كذلك مطمع الوجود"[1] ومن ثم على المرء أن يسعى بأقصى جهده لينال حظه ونصيبه من الدنيا، وبمعنى آخر "أن يكون احتمال لهب التجربة سبيلا لتلك الحياة الأخرى، بحيث يكون اللهب عجزا عن مواجهته، لا فضلا واعتزال الدنيا خوفا من لقائها، لا زاهدا"[2]

فالوجود في الفكر الإسلامي هو امتداد وحدد وضعه على الأرض وهو مستمر حتى يصل إلى السماء، وفي القرآن الكريم وردت نصوص وأحاديث شريفة تكرره وتؤكده، فوجود آدم وحواء على الأرض يتحدد بما كلفه الله سبحانه وتعالى ألا يفعل أمرا ، هو الأكل من شجرة حرم الله عليهما الأكل منها والاقتراب منها، فقد وردت قصة آدم في القرآن الكريم في مواضيع عديدة منها "ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا منها حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين فوسوس لهما الشياط ليبدي لهما ما وري عنهما من سوءاتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكون من الخالدين"[3]

فسواء كان آدم شخصا أو رمزا، وكيفما كانت الشجرة الممنوعة أمرا أو ثمرا فإن جوهر القصة ومجدد، ويتمثل في مخالفة آدم وزوجته تكليف، وترتب، عن تلك المخالفة وجودهما على الأرض، وتحدد هذا الوجود بحين معين، ثم تاب الله على آدم مما أثم، غير أن ذلك لم يقه من تجربة الوجود الدنيوي ولم يعده إلى ما كان عليه قبل وبهذا نجد أن الوجود الدنيوي فرض قصور في التزام أمر، وعلى قدر هذه القصور وطبيعة الرغبة تكون حدود الدنيا، ونطاق التجربة الجديدة.

ومن بين الآيات التي تؤكد فكرة التجربة، "لتُبلوَن في أموالكم وأنفسكم"[4] هذا ما يذل على التجربة، وتبين انتشار مجالها إلى الأموال والأنفس، أي كل ما يكون عناصر الوجود الفردي، والهدف منها أن يسوي الإنسان بين مستقبله وحاضره،

[1] سعيد العشماوي، المرجع السابق، ص89.
[2] المرجع نفسه،ص90.
[3] سورة الأعراف الآية (20-19).
[4] سورة آل عمران الآية (152).

فلا يسعى لخير الآخرة بإهمال الدنيا، وعليه أن يرعى وجوده في هذه الحياة رعاية كاملة بحيث تكون الحياة الدنيا سبيلا إلى حياة الآخرة.

"اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا" وهذا الحديث الشريف يؤكد معنى اتصال الوجود واستمراره إلى ما بعد الحياة، فمظاهر الحياة وزينتها ليست دائمة، وقد تكون عذابا لهم في الآخرة.

فالوجود حلقة مستمرة من الحياة عبر الزمن، فهو جزء من كل متأثر به ومؤثر فيه، وفهمه يقتضي معرفة كل ما يتصل به من حياة، وأن السبيل الوحيد أمام الإنسان لتغيير واقعه وتحسين حالته يكمن فقط في الفعل الإدراكي، وأن الموت ليس عدما، لكنه منفذ إلى حياة أخرى "فعلاقة الوجود العام بالوجود الفردي فيما يتعلق بالظروف التي تحيط الإنسان والصورة التي ترتسم بها ذاته وتتشكل ليست في الفهم الإسلامي المتقدم جبرا للسلوك بقدر ما هي أدوات للتجربة وأسلوب للاختيار وللفرد إن أراد نجاحا أن ينجح رغما عنها، وله إن لم يشأ ذلك أن يفشل دونها"[1] فحدود التجربة هي نفسها حدود الحياة، والمعيار هنا هو طاقة الإنسان، ولما كان تصرف الإنسان مرتدا إلى وجوده مؤثرا فيه، فإنما يتحمل وزر ذلك لوحده، فبهذا يكون قد ظلم نفسه وأساء إلى وجوده، وأساسا على هذا فإن فهم النصوص القرآنية يفيد معنى امتداد الوجود الفردي، والإنسان بفعله يحدد لنفسه بكل مقدرات وجوده وكل طاقته، ولقد أوتِيَ الإنسان من جانبه إرادة يعرف بها حقيقة وجوده، وهو العقل البشري الذي منح الله للإنسان سواه من الكائنات الحية، ومن هنا، قضى الإسلام بتبجيل العقل

وتقديس حريته، في مختلف مناحي الحياة، وفي القرآن الكريم آيات لاحترام الفكر والدعوة إلى إعماله، فكثيرا من الآيات تدعوا إلى التفكير والتدبر والتأمل، وهي آيات تؤكد ضرورة العقل في إثبات الوجود.

وبالتالي إن تاريخ الوجودية في الفكر اليهودي والمسيحي والإسلامي يبين بوضوح أن الوجود، سواء أكان فكرة أو تطبيقا في الحياة (الفعل) شق مجراه خلال دورات متتالية من الانفتاح بحيث لا يصبح هناك حاجز بين الوجود الفردي

[1] سعيد العشماوي، المرجع السابق، ص92.

والوجود الجماعي، فالوجود حلقة من الحياة مستمرة عبر الزمن له ما يسبقه وله ما يلحقه

فالوجود بصفة عامة هو الواقع، وبهذا المعنى يكون الوجود الإنساني هو الواقع الإنساني المعاش في مختلف الديانات وكل فكر عني بالوجود الإنساني هو فكر وجودي، وتاريخ الوجودية هو العقد أو الحلقة التي تنظم جميع الأفكار التي حاولت أن تضع معنى للوجود الإنسان.

لم تعرف الفلسفة تمثلا لمفهوم الغير، باعتباره ذاتا أخرى إلا في حقبتها الحديثة التي تنقل فيها الفكر الفلسفي من منظومة الموضوع، إلى منظومة الذات، باعتبار الإنسان كائن اجتماعي واجتماعيته هذه تعني وتقتضي التفاعل مع الآخرين أي مع الغير، وهذا ما جعل الكثير من العلماء والفلاسفة يهتمون بدراسة الإنسان وشخصيته، والقضايا المتصلة بالذات، ومفهوم الذات، ومفهوم الآخر،وتؤكد على أهمية ال وتقع هذه الازدواجية في صلب أغلب الإشكالات الفلسفية للغير وعلاقته بالذات (الأنا)، ويبدو أن هذا التلازم على المستوى المفاهيمي، تعبيرا عن الطبيعة الآلية التي يتم وفقها تشكل كل منهما،تعرف على الذات وعلى الآخر فصورتنا عن ذاتنا لا تكون بمعزل عن صورة الآخر لدينا، ويعتبر الفرد مفهوم الآخر بمثابة التقويم لذاته من خلال الآخرين، حيث يقوم الإنسان بعملية تقويم ذاته وللآخرين وللعالم الذي يعيش فيه، ويبحث عن طبيعة العلاقة بين الذات والآخر، وتعتبر هذه الإشكالية من أهم القضايا التي عالجها الفكر الأوروبي الحديث، والتي ظهرت معالمها الأولى وبصورة واضحة مع الفلسفة الديكارتية أي مع أبو الفلسفة الحديثة "ديكارت" في القرن السابع عشر مرورا بالعديد من الفلاسفة الذين خاضوا في طبيعة العلاقة حول هذه الإشكالية وصولا إلى "مارتن هايدغر" في القرن العشرين ولا زال موضوع الغير يعرف استمرارية وتواصلية حتى عصرنا الراهن.

المبحث الأول: العلاقة بين الأنا والآخر من خلال الفكر "ديكارت وهايدغر"

أولا:ديكارت

حاول *ديكارت إقامة مفارقة بين الأنا الفردية الواعية، و بين الأخر فرفض الموروث من المعارف و اعتمد على الإمكانية الذاتية، لأنه يريد أن يصل إلى درجة اليقين العقلي الذي يتصف بالبداهة و الوضوح و التميز، فوجود الغير في إدراك الحقيقة ليس وجود ضروريا و الاعتراف بالغير لا يأتي إلا من خلال قوة الحكم العقلي حيث يكون وجود الغير وجودا استدلاليا، و يرى ديكارت بأن" العودة إلى الذات ليست استسلاما و هروبا، بقدر ما هي مشروع تام للعمل و البناء، و

*رينيه ديكارت: 1650/1596، فيلسوف من أصل فرنسي، رياضي وفيزيائي يلقب بأبو الفلسفةالحديثة (دليل أوكسفورد، مرجع سبق دكره، ص591).

يعني ذلك أنها تمثل تغييرا و نقلا لخط المواجهة من أرضية إلى أخرى من أرضية لا يسيطر عليها الفيلسوف، و لا يملك أدواتها و لا يحسن التحرك فيها إلى أرضية هي كلها تحت تملكه، إن الذات ليست نقطة النهاية بقدر ما هي نقطة البداية، و ليست وصولا بقدر ما هي منطلق لذلك وجب التفكير فيها و الاهتمام بها لتعريفها تعريفا حقيقيا، و لإثباتها إثباتا يقينيا، أي للكشف عنها كما يمكن الكشف عن أرض جديدة أو عن بلد مجهول"[1]

نستنتج من هذا أن ديكارت يرى بأن الذات أو الأنا هو أساس لبلوغ المعرفة، و هو يستغني كامل الاستغناء عن الأخر و الواسطة المعرفية و الذات المفكرة تستطيع أن تصل إلى الحقيقة و اليقين عن طريق التفكير و الشك من أجل الوصول إلى الهدف المعرفي المنشود، فالكوجيتو كما نعلم ليس سوى محاولة فريدة، متمثلة في إقامة تقابل بين الذات المفكرة من جهة، و العالم بأسره من جهة أخرى " لأن العالم بأسره مجموعة من الأشياء الممتدة، يمكن أن يتدحرج نحو العدم، و لكن ذلك لم يمنع الذات المفكرة من أن تعي ذاتها المفكرة، و بالنتيجة موجودة، في حين أنني لو عدلت فقط عن التفكير لحظة واحدة، لما استطعت أن أثبت وجودي"[2] و هذا يدل على أن ديكارت ينفي الأخر في إثبات الوجود و يرجعه إلى الذات وحدها، فهو أيضا يفصل الروح عن البدن، و يستبعد وجود الروح عند الحيوان فيقول:" ينبغي أن نميز بين مبدأين مختلفين للحركة، الأول مبدأ جسمي لا يعتمد إلا على قوة النفس الحيوانية و الانسجام بين الأعضاء، و هو ما يمكن أن يطلق عليه اسم الروح الجسمية و الأخر مبدأ ليس جسميا، أقصد النفس أو تلك الروح التي عرفناها بأنها جوهر مفكر"[3]

و لهذا يرى ديكارت بأن الذات مرتبطة بالجسم و الجسم مرتبط بالعقل و ذلك الارتباط الوثيق بين العقل و الجسم، و ذلك الارتباط الوثيق هو الذي يمنح الذات القدرة على التفكير بدون حاجة إلى الأخر، و لكي يعطي للاتحاد العميق بين النفس

1 رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ترجمة د.عمر الشارني، المنظمة العربية للترجمة-بيروت-لبنان، ط1، السنة 2008، ص27.

2 رينيه ديكارت، المصدر نفسه، ص28

3 د.عبد الوهاب جعفر، أضواء على الفلسفة الديكارتية، دار الفتح للطباعة والنشر، الاسكندرية، ب د، سنة 1990 ص 109.

و الجسم ما له من دلالة فإنه يلجأ إلى القول:" بأنه لا يوجد جوهران متناهيان فحسب هما النفس و الجسم بل هناك وجوهر ثالث لا يمكن رده بمعنى ما إلى الجوهرين الآخرين، و هذا الجوهر هو الاتحاد بين النفس و الجسم، و هكذا فإنه حين نود أن نبين اتحاد الجوهرين كان لابد من مزيد من التميز، و كان لابد من اكتشاف جوهر ثالث"[1]

و يبني ديكارت افتراضه بأولوية النفس على الجسم على افتراض أن الشيء المفكر حائز على جوهر مفكر و هو العقل أو النفس، وأن الشيء الممتد يجب أن يرجع إلى جوهر مادي، فالفكر في حاجة إلى عقل كي يقوم به و الامتداد في حاجة إلى جسم مادي كي يقوم به، و هذه هي الثنائية الديكارتية في أعلى صورها، لم يكن ديكارت ليتصور إمكان وجود نشاط فكري في جوهر مادي أو وجود صفة الامتداد في جوهر روحي أو عقلي خالص.

و لكن الاستنتاج الذي تمسك به ديكارت في كل مؤلفاته و أصر عليه، و أقام عليه تميزه بين الفكر و الامتداد و النفس و الجسم،هو الوصول إلى أن ما يمكن التفكير فيه بمعزل عن الآخر هو في حقيقته متمايز و مختلف عن الآخر و الفكر يمكن التفكير فيه بمعزل عن الامتداد،و يمكن التفكير في النفس بمعزل عن الجسم،و بالتالي فهما متمايزان عن الحقيقة و يرى ديكارت بأنه يكفي أن يكون قادرا على إدراك شيء ما بمعزل عن الآخر كي يكون على اليقين بأن الواحد منا مختلف عن الآخر.

ولكي نفهم كيف استخلص ديكارت من عبارة أنا أفكر،إذن أنا موجود نظرية الحقيقة و مؤداها أن الحقيقة صفة لكل فكرة واضحة متميزة،أعني لكل فكرة لا يمكن أن تختلط بأية فكرة أخرى، ولما كانت هذه الخاصية الأولى لا تكفي مادامت اللذة و الألم لا يمكن أن يختلطا بغيرهما،فإنه لا ينبغي أن تحتوي هذه الفكرة في ذاتها سوى عناصر متميزة"[2]

1 جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، بدون طبعة، بدون السنة، ص 24.
2 جان فال، المرجع نفسه، ص 11.

ففكرة الكوجيتو تبدأ من الشك و تسير إلى الفكر وإلى وجودي بوصفه شيئا مفكرا أي أنا وهو الذات المفكرة،و المقصود من هذه المقولة أنا أفكر إذن أنا موجود،أو أنا أشك إذن أنا موجود إن الشك أو ممارسة التفكير التأملي هو الطريق الوحيد للوصول إلى اليقين أو الحقيقة ، ويمكن أن يشك الإنسان في كل شيء الله،و النفس،والطبيعة ،ولكن شيئا واحد لا يمكن الشك فيه هو أن الإنسان يمارس الشك و التفكير.

و بما أن الإنسان يشك و يفكر فهو موجود،و بالتالي فالله موجود و الطبيعة بدورها موجودة، ومن هنا فالذات المفكرة هي جوهر الكينونة الأنطولوجية للإنسان ،وهي المعيار الإستولائي على وجود الأنا الواحدية ،و بتعبير أخر ، فالأنا هي التي تثبت وجودها بدون أن تحتاج إلى الغير ،و الغير بدوره في حاجة ماسة ليتبث وجوده عن طريق العقل و الاستدلال و البرهان المنطقي.

كما يرى "ديكارت" في كتاب التأملات "أنه إذا انقطع عن التفكير انقطع ربما عن الوجود، إنقطاعا خالصا أسلم الآن جبرا بشيء صحيح، أنا شيء يفكر،أي أنا روح،أو إدراك،أو عقل،وهي ألفاظ كنت أجهل معناها من قبل،فأنا شيء صحيح و موجود"[1]،هذا يعني أنني أنا شيء يفكر وهناك يؤكد ديكارت على قوة الأنا على التفكير، و بعدما عرفه أنه موجود، حاول البحث في الوجود،الذي هو وجوده، حيث يقول:" أنا العارف أنني موجود، ومن الثابت أن معرفتي لذاتي بمعناها لذلك،لا تعتمد على الأشياء التي لم أعرف وجودها بعد،ولا على أي شيء من الأشياء،التي أستطيع أن أتصورها بالمخيلة"[2].

يستنتج ديكارت من هذا أن له القدرة على التخيل وحتى وإن كان يرى بأن كل الأشياء التي يتخيلها غير حقيقة ، فلا تغري عن الوجود كجزء دائم من الفكر وأخيرا يدرك أنا هو الشخص عينه الذي يحس أي الذي يدرك أشياء معينة بواسطة الحواس ، ومادام يسمع ويحس يقول " من هنا بدأت أعرف أي شيء أنا ، بقدر من الوضوح والتمييز ، يزيد قليلا عما كنت أعرف من قبل "[3]

---

[1] رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، مصدر سبق ذكره، ص18.
[2] رينيه ديكارت، المصدر السابق ، ص20.
[3] المصدر نفسه، ص21.

وبعدها أقر ديكارت بمعرفة متميزة ، الأشياء الجسمية التي تتكون صورها بالفكر وتقع تحت الحواس ، ويعطي مثالا على ذلك قطعة الشمع حيث يقول " لنبدأ الآن في النظر في الأشياء العادية ، التي تتراءى لنا معرفتها أنها أسير من غيرها ، أعنى الأجسام الملموسة المنظورة ، هذه المفاهيم العامة كثيرا ما تستبهم علينا ، لنقتصر منها على جسم معين ننظر فيه ، لنأخذ مثلا قطعة الشمع ، ولم يمض على استخراجها من القصير غير زمن قصير هذه القطعة لم تفقد بعد حلاوة العسل الذي تحتويه ، ولم تفقد كل أريج الزهور التي اقتطفت منها فلونها وحجمها وشكلها ، أشياء ظاهرة للعين هي جامدة باردة ، وهكذا نجد فيها جملة من الأشياء التي تجعلنا نعرف بها الجسم معرفة متميزة "[1]، وبهذا نعتقد أننا نعرفه بتمييز هذه القطعة من الشمع وبهذا إذ توضع هذه الشمعة قرب النار يتطاير ما بقي من طعمها ، ويذهب شكلها ، ويزيد حجمها ، إذ يصير من السوائل وبالتالي تزال الشمعة ذاتها بعد هذا التغيير ؟ وبهذا المعرفة التي كنا نعرفها عن الشمعة ليست معرفة يقينية .

ونظرا لأن ديكارت شك في قدرة الإدراك الحسي على إمداده بمعرفة واضحة يقينية فهو أيضا يشك في إمكان الحصول على أفكار واضحة عن موضوعات هذا الإدراك الحسي مثل المادة والجسد ، فهو موضوعات الإدراك الحسي تكون مختلفة بطبيعتها ، فهي دائمة التغير و التحول مثل قطعة الشمع وينتهي ديكارت إلى القول بأن معرفة الفكر أيسر وأوضح من معرفة المادة ، ومعرفة النفس أسير وواضح من معرفة الجسد ، ذلك لأنه من اليسير على الإنسان ملاحظة ما يدور في عقله من عمليات فكرية فالفكر هو النشاط الأساسي للذات الإنسانية ، وما الجسد سوى ملحق بالعقل والفكر ، والجسد يعرف نفسه بوضوح عن طريق الفكر ذاته أما إذا استعملنا الجسد لمعرفة الجسد فسوف نحظى ونقع في الأوهام.

كما يذهب "ديكارت" إلى تقدير لذاته ، ويعطي للتقدير أهمية كبرى ، فهناك من يقدر ذاته تقديرا كبيرا ، وينقلب هذا التقدير إلى إعجاب بالذات فيتحول إلى غرور ، وقد يكون التعجب تصغيرا ويؤدي إلى احتقار الإنسان لذاته ، فحتى تقدير الإنسان لذاته يكون بعيد عن الآخر " إلا أنه علينا في هذه الأحوال أن نميز تقدير الإنسان لذاته صادر عن الخيال ومرتبط بالثورة الدموية الحركية كإعجابه بجماله أو بما أوتيت من مواهب خارقة ، مثل الذكاء أو البراعة في فن من الفنون وبين

[1] المصدر نفسه، ص23.

تقدير لذاته صادر عن معرفة الشيء الحقيق فيه بالتقدير "[1]، هذا الموضوع الحقيق بالاعتباط والرضي هو علم الإنسان بأنه لا يقوم بأفعاله تحت تأثير شخص غيره (الآخر) أو قوة خارجة عليه.

ومن هذا نستنتج من الكوجيتو الديكارتي ، ومن تصور ديكارت حول فكرة الآخر " أنا أفكر إذن أنا موجود ". je pense donc je suis " أو" يعني أن عملية وعي الذات بوجودها كأنا مفكرة لا تعتمد على أي عنصر خارجي ، بل إنما هي تأملية ذاتية خالصة ، مما يؤكد على أن دور الغير في معرفة الأنا لنفسها منعدم ، فالمعرفة لدى الإنسان إنما تنجم عن عملية التفكير وحدها ولا يمكن لأي عنصر خارجي أن يثبت وجودها ، فأنا موجود مادمت أفكر فقد يحصل أني متى انقطعت عن التفكير تماما انقطعت عن الوجود أيضا.

ولما كان الاعتماد على وجود الغير باعتباره موضعا ماديا يتم عبر الحواس و هذه الأخيرة تعتبر مصدر للخطأ، فإن الغير لا يعتبر مهما بالنسبة للذات بل إنما هو مصدر للشك.

و أكد ديكارت أن إثبات الوجود بالعقل وحده دون الغير فهو مقبول عند العقل المستفاد أصلا الذي يحتوي بداخله على جميع المتناقضات المطلوبة اللازمة لإنشاء التفكير، فالعقل هو أساس إدراك الحواس و الحقائق من الأوهام بالتجارب العقلية للمشاهدات و التجارب المادية لكن العقل بدون حدود و أطر الحواس لن يستطيع من الأساس تحصيل المتناقضات و المعارف اللازمة لتكوين الفكر و لقد اعترف ديكارت لوجود تنائيه بين المادة كجسد وبين ما وراء المادة كروح و عقل ولم ينكر الحواس بالجملة. كما انتقده الكثيرون لكنه جعل العقل له الأفضلية المطلقة و المصدرية الأساسية للحواس و خلاصة القول أن فلسفة ديكارت قادرة على إثبات الوجود للذات، و يصر ديكارت إلى أن الأنا مستقلة عن الآخر و الواسطة الخارجية،ويمكن أن تعيش بمفردها مستغنية عن وجود الآخر الذي هو في حاجة إلى الاستدلال على وجوده الكينوني و المنطقي و يترتب عن هذا أن الغير غير ضروري بالنسبة للذات و الأنا،ومن تم يؤمن ديكارت بالفلسفة الواحدية

[1] د.نجيب بلدي، ديكارت، دار المعارف، القاهرة، ط2، السنة 1987، ص166.

أو فلسفة الأنا على حساب الغير،باعتبار أن الأنا هي الموجودة يقينيا،و هي الضرورية أنطولوجيا.

ثانيا: هيدغر

إن الإنسان يفهم نفسه كونه واحد من موجودات العالم الذي يشتغل فيه يوميا،في كل يوم يهرب الإنسان من نفسه و يواري حقيقته و يعيش تجربة السقوط و يعتقد أن ذلك قد يحمله بعيدا،أو يقربه من ذاته،غير أن الإشكالية التي يطرحها "هيدغر" هي طبيعة العلاقة مع الآخر،فماذا يقصد بالدزاين مع الغيرية؟ وكيف تتحدد العلاقة بين الدزاين والغير؟

إن هذه التساؤلات هي التي جعلت *هيدغر يبحث في طبيعة هذه العلاقة بحيث ما عاد هناك مكان يفصل بين ما يفكر فيه و يعلمه وبين ذاته و ذاتها،وهذا النوع من التفكير غير المألوف يقوم عن نكران الذات و هو نكران الذات للذات لا يعود يعرف ذاته ولا يعود متورطا في جدل محاولة معرفة نفسه أفضل أن الانطولوجيا المباشرة جعلت هيدغر تضع الإنسان أمام خيارين،إما إن يمسك بالحياة الذاتية الأصلية و إما أن يفشل،إما أن يربح أو يخسر في علاقته بالوجود الحقيقي،يكون مع ذاته وفي ذاته أو ينخرط و يتهاوى بين يدي القوى الغريبة المسيطرة،فتطرح فنيومينولوجيا هيدغر مفاهيم القصدية و العالم والآخر و تعتبر الدزاين من حيث وجوده هو في رفقة أصلية مع الغير حيث يقول: "لذلك فإن العزم بقدر ما هو موجود هو ذاته الخاص لا يقطع أبدا الدزاين من العالم فهو يصبح على الخصوص محمولا إلى قرب الكائن و إلى الموجود من الآخرين لأن القرار ليس شيئا آخر سوى الموجود الخصوصي في العالم"[2]

فالدزاين الذي يأخذ القرار يصل فعليا إلى الشفافية الخاصة بذاته لكن هذا لا يعني بأنه فقط سيد وجوده الخاص لأنه لا يستطيع أن يفهم ذاته إلا إذا وقع في تجربة مع الآخر.

---

* مارتن هيدغر: 1976/1889، فيلسوف ألماني هو أحد مؤسسي الفلسفة الوجودية (دليل أوكسفورد، مرجع سبق ذكره، ص1004).

[2] -فرانسوا داستور، هيدجر و السؤال عن الزمان، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع-بيروت-لبنان، ط1، السنة 1993، ص74.

"لكن على العكس فالتقدم وبفضل ارتباطه الداخلي مع القرار لا يظهر أبدا كإمكانية مخترعة من أشلاء كثيرة ومفروضة من خارج الدزاين. لكن كإمكانية بموجود في خصوصية لأجل الدزاين بقدر ما جعل وجودي شفافا لذاته في الإرادة لامتلاك الضمير"[1]فإن عالم الدزاين يبقى عالم مشترك وليس عالما شفافا لذاته وهذا لامتلاكه الضمير ولارتباطه مع الأخر ، لكن كنمط وجود الكائن ليس في أصالته حاضرا لذاته لكن عليه بالأخرى أن يكون وأن يصبح ما يكونه، "وان يفهم ذاته مواقع معاش في الوجود الأصيل"[2] وأن يفهم ذاته كموجود ، كذلك يتحمل مسؤولية وجوده .

" لكن الدزاين في وجوده ، مع الأخر يقف في بسط معتدل للزمان المفصل بالنسبة للأهمية الخاصة المعطاة للإحضار"[3]

وبهذا هيدغر يسمي تاريخ البنية العلائقية التي توحد "أنا"، إلى قبل وإلى من بعد بواسطة التاريخية، فإن الحضور الخاص للانشغال هو الذي يبسط ذاته مثل كل موجود قرب الكائن الدنيوي (الأخر)

كما يؤكد هيدغر أن عصر النزعة الإنسانية الحديثة ، والعلاقة بالآخر قد بدأ مع ديكارت ، وإن كانت عملية أسنة الوجود والتفكير فيه انطلاقا من الموجود ، وقده على مقاس الذات ، أي بزور هيمنة الذات على حساب الآخر ، ويعنى بهذا أن فكر وفلسفة الأزمنة الحديثة تعد انتصارا لمتافيزيقا الذاتية ، وبأن الاهتمام الفلسفي قد تركز منذ ديكارت حول الإنسان كذات ويقول في هذا الصدد " لم يعد يلتفت إلى باقي الموجودات إلا من زاوية علاقتها بالإنسان الذي أصبح المصدر الأول ، والأصل النظري الذي تستمد منه الأشياء وجودها وموضوعيتها "[4]

وبهذا حاول هيدغر تفكيك مظاهر الحداثة ، التي يعتبرها أنها ليست سوى نتيجة منطقية لازدهار ميتافيزيقا الذاتية ، ونفي الآخر وتوجه الوعي الى شيء ما قصد تمثله وإدراكه وتدركه وإذا كان العالم يعنى الأفق المفتوح الذي يحضر فيه الإنسان بجسده وفكره مبدعا وفاعلا وعلاقتنا به هي علاقة تلازم وتضايق وألفة و أحيانا أخرى يحضر العالم في أذهننا حضور الرمز والدلالة فإن الآخر في عرف

---

[1] المرجع نفسه، ص76.
[2] فرانسوا داستور، المرجع السابق، ص78
[3] المرجع نفسه، ص100.
[4] المرجع نفسه، ص55.

الأنطولوجيا ضروري لوجود الأنا وللوعي بالذات لأنه ليس عدوا للأنا ولا هو غريب عنه بل هو ذات أخرى وإنسان آخر وثقافة أخرى مختلفة يمكننا الاستفادة منها أكثر فوجود الآخر يفيدني ولا يضرني وهذا على صعيد التواصل ونتثاقف معها ونتبادل خبراتها وتجاربها قيل " يولد مني الآخر كما ولد الآخر الأول من ضلع ادم "

وتظل النزعة الإنسانية ميتافيزيقية ، " على الرغم من محاولات الخروج من عزلة الذات ووحدتها ، نحو العالم ونحو الغير ونحو التاريخ "[1] وعلى أساس هذا العالم المتأثر بالوجود مع الغير فان العالم في كل مرة هذا الذي أتقاسمه مع الآخرين ، إن عالم الدزاين عالم مشترك ، إن الوجود في هو الوجود مع في اشتراك مع الآخرين، إن الوجود في ذاته لهؤلاء الآخرين في داخل العالم هو تعايش.

".... فالكلمة تكاد عنده ، ترادف جميع المحاولات التي يقوم بها الإنسان من خلال فكرة وأشكال ثقافية ، وعصور تاريخية ، لإثبات وجود واستثمار إمكانيته العقلية في تنمية معارفه وعلومه وفي تحقيق تطلعاته ومشاريعه ، ولإعطاء مضامين ايجابية لحياته ، ولوجوده مع الآخرين في المجتمع "[2]

ذلك لأن هيدغر لا يسعى أبدا إلى تفسير أوهام الميتافيزيقيا ، ولا حتى التمييز فيها ، وبنيها حسب درجة وهميتها بالنسبة للإنسان ، والانغلاق الذاتي التي ترمى إليه .

فضرورة علاقة الذات بذات أخرى (الغير) في ما يتعلق بنمط وجودهم ضروري ، غير أن الفينومينولوجية تستبعد التصور الديكارتي للذاتية المحضة المنغلقة عن العالم والمتعالية على الجسد لوقوعها في نوع من الأنانية ولا تقر وجود الذات إلا بقدر تواصلها مع الذوات الأخرى وانفتاحها وتفاعلها مما يجعل الحياة الإنسانية أفق مشتركا للتلاقي والتواصل

وبهذا نجد أن هيدجر يرفض الميتافيريقا لنفيها وجود الآخر وإقرارها بالذات حيث يقول " والميتافزيفيا ليست سوى تحريك ، عن طريق نقل الجهد الذاتي الخاص في الإمكانيات الأساسية للوجود ويتضح هذا من خلال توضيح التساؤل

1 د.عبد الرزاق الداواي، موت الانسان، دار الطليعة للطباعة و النشر-بيروت- بدون طبعة، السنة 2000، ص58.

2 عبد الرزاق الداواي، المرجع نفسه، ص72.

عن العدم ، فوجودنا الآني ، انتماؤنا إلى العالم يحدده العلم"[1] وفي الوقت ذاته الذي يمارس فيه الإنسان العلم يقتحم كلية الموجود ، بحيث ينفتح هذا الموجود من حيث ماهية وكيفية وجوده ، فالحقيقة التي يتوصل إليها الإنسان بالعلم تجعل نفسها ملكا للوجود الآني. والانطولوجية الوجودية هي التي وفرت "لهيدغر" وجود الوجود الإنساني الآني وهي التي حددت فلسفته على أنها أساس علم الوجود الأساسي والوجود هناك هو نمط وجداني لتمييز الأخر في معرفته لهويته الذاتية وأن الإنسان مرتبط مع الأخر وعليه أن يقبل بهذا حيث يقول في هذا الصدد: " ... فهو يعرف في هويته الذاتية الخاصة أنه ليس سيد ذاته وسيد الوجود الآني وإنما هو يجد نفسه وسط الموجودات وعليه أن يقبل نفسه كما وجدها"[2]

ولا يمكن القبول بغير هذا أي وجود الذات بين الموجودات وليس أنا متميز عن الآخرين ، وإن الوجود مع هو تحديد خاص للدزاين الذي يكونه كموجود آخر في حين أن الوجود هناك مع هو الذي يحدد وجود الغير ، إن الدزاين ليس موجود وحيدا لاسيما وأن الوحدة تفترض منذ البدء وجود مع في العالم بشكل يسمح للوجود هناك أن يحيا وفق نمط خصوصي ، خاصة وأنه في العصر الحديث أصبحت الذات هي مركز التفكير " في العصر الحديث ، أصبحت الأنا أصبحت الذات البشرية مركز التفكير ، هذه الذاتية تضع بما هي عقل محض تعيين كون الكائن في مبادئ"[3] كما يقول "إن الكائن لا يصبح كائنا إلا من حيث أنه يوضع يقين أمام التمثيل البشري"[4] بمعنى أن الذات وقدرتها المعرفية تحت الحكم الذي يقرره بشأنها الكائن البشري الأخر ، فالوجود للإنسان هو أن يوجد مع الإنسان " قد يمكن التمييز بين الذات والموضوع ومعه علاقة الذات بالموضوع هي نفسها أمرا مشكوكا فيه للغاية ، حتى و إن كان خطأ خلقيا للفلسفة يحبه الجميع "[5]

بيد أن الذات بماهي ذات ، وإن كانت قادرة على أن تهب لكل موجود وجوده فإن ما تهبة للوجود بماهو ضروري ، يظل عرضة للظلال "وبطبيعة الحال لا

---

1 مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، ترجمة د.أبو العيد دود، منشورات الجمل-كولونيا- ط1، السنة 2003، ص14.

2 مارتن هيدغر، المصدر السابق، ص 37.

3 مارتن هيدغر، السؤال عن الشيء، ترجمة د.إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة-بيروت- لبنان، ط1، السنة 2012، ص23.

4 المصدر نفسه، ص 25.

5المصدر نفسه، ص 25.

يمكن للذات أو الأنا العارفة أن تكون علة الوجود الحقيقي لأن هنا موجود أخر هو علة كل موجود "[1]

لأن هناك وجود مع الآخرين وهذا الوجود إما أن يكون وجود حقيقي أو وجود مزيف، والوجود الحقيقي أو الأصيل عند هيدجر يعني الوجود التي تشعر فيه الذات بفر دانيتها، بل وبعزلتها مهما تكن النتائج المترتبة عن تحمل هذه المسؤولية، لأن حافز الذات للعمل هنا هو تحقيق المشروع الذي تصورته، أما الوجود الزائف فيعنى أن تنصل عن تحمل مسؤوليتها الفردية فتسقط في التشيؤ والآلية، وتصبح موضوعا ضمن موضوعات لا متناهية .

"إن الذات تؤسس نفسها بنفسها كوجود ، فكل وجود أخر يكون فحسب منسوبا للذات ويكون محصورا داخل قصديه الذات"[2]

وإذا كان مفهوم القصدية يعنى توجه الوعي إلى شيء ما قصد تمثله وإدراكه وتذكره وإذا كان يعنى الأفق المفتوح الذي يحضر فيه الإنسان بجسده وفكره ومبدعا وفاعلا وعلاقتنا به هي علاقة تلازم وتضايق فإن الأخر في عرف الانطولوجيا ضروري للأنا

" فإن هيدجر يرى أن الوجود والموجود ، خاصة الموجود الإنساني يحيل كل منهما للأخر وإن كان الموجود الإنساني يتمتع دون سائر الموجودات بالأولوية من أوجه عدة :

1 - أنه وجود حقيقي أي هذا الموجود يتحدد وجوده من خلال التواجد

2 - أنه أنطولوجي ، أي أن الموجود الإنساني يملك أولية مماثلة بوصفه مكونا لفهم التواجد ، لفهم وجود كل الموجودات (الآخرين)

3 - انه الشرط الأنطولوجي الوجودي لإمكانية كل أنطولوجية "[3]

فانطولوجيا الوجود هي التي تحدد الموجود الإنساني وهو بدوره يحدد وجوده بوعيه لذاته ، وفي العالم المحيط بنا يتعرف الموجود الإنساني على الموجودات الأخرى، " ومن جهة أخرى إذا كان الأخر غير محدد عنه هيدجر ، فإن عدم التحديد ليس وقفا على الأخر فقط ، وإنما يمتد أيضا إلى الموجود الإنساني ذاته

1 د.جمال محمد أجمد سليمان، مارتن هيدغر، الوجود و الموجود، دار التنوير للطباعة و النشر، بدون طبعة، السنة 2009، ص46.

2 د.جمال محمد أجمد سليمان، المرجع نفسه، ص88.

3 د.جمال محمدأجمد سليمان، المرجع السابق، ص100.

الذي يتطلب معالجته بوصفه موجودا يكشف وجوده عن الوجود"[1] وهذا ما يتطلب منه النظر إلى ما يميزه في خصوصيته الفريدة، بوصفه موجودا متميزا عن كل الموجودات الأخرى

. حيث يقول "هيدجر" في هذا الصدد " سواء من حيث هو أنا أومن حيث هو آخر ، لأن كلاهما موجودا إنساني له نفس طبيعة الوجود التي للآخر غير أن الآخر وإن كان موجودا إنسانيا إلا أنه لا يمكن النظر إليه من خلال الهم "[2]

فإن هيدجر يرى أن الرعاية هي الشكل التي تتخذه عناية الموجود الإنساني بالموجود الإنساني الآخر ويقول :" هذا الموجود (أي الإنساني) لا يهتم به، لكنه يكون محط الرعاية .. والاهتمام يكون للغداء والملبس ، أما العناية بالأجسام المريضة فهي رعاية "[3]

ومثلما يمكن أن يرعى الموجود الإنساني الذي هو أنا، وعبر هذه الرعاية المتبادلة يتحقق تميز الآخر عن الموجودات الأخرى بوصفه موجودا إنسانيا " وإذا كان هذا النمط من الوجود (مع) يتحقق 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"[4] فعلى الرغم من الموجود الآخر له نفس نمط الموجود الإنساني ، وعلاقته به أيضا علاقة وجود من الموجود الإنساني للموجود الإنساني وذلك عندما يحيا الموجود الإنساني حياة كل يوم ، فكل يوم تجدد الحياة نفسها بضم أعضاء جدد إليها ، وفي هذا اللون من الحياة يصبح الموجود الإنساني بوصفه وجودا مع الآخرين في خضوع الآخر ، ومن ثم فلا أحد يكون ذاته لأن الآخرين يجعلونه يتنازل عن وجوده.

وإذا حاولنا أن نتساءل من هم الآخرون الذين يجبرون الموجود الإنساني على أن يتنازل عن وجوده ويخضع لهم فإننا نجد "أن الآخرون ليسو 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"[5]

---

[1] نفس المرجع، الصفحة 101.

[2] المرجع نفسه ص120.

[3] المرجع نفسه، ص121

[4] المرجع نفسه، ص122.

[5] د. جمال محمد أحمد سليمان، المرجع السابق، ص122..

ونصبح نرى أننا نفعل كذا لأن الإنسان يفعلون، ويتصرف على هذا النحو لأن الناس يتصرفون وفي الحقيقة هؤلاء كائن وهمي لا وجود له ومن ثم"فإن الناس ينتمون إلى هذا الآخر ويعجزون قوته"[1]

ويبدأ الناس يمارسون وجودهم الزائف وعندما يتحقق وجودهم وعندما يتحقق وجودهم بشكل يملك الموجود كل تصرفاته وأفعاله يصبح الوجود مع الآخرين مهموما بحياة التوسط وفي مثل هذا النمط من الحياة " كل واحد يكون الآخر، ولا أحد يكون نفسه"[2]

وبهذا يختزل الاعتناء في هذه الأنماط السلبية الآخر إلى مجرد موجود مستمر ويمكنه في أنماط ايجابية أن يرفع الهم إلى الآخر بتحقيق الاستمرارية معه ، إن الآخر في هذا الاعتناء التعويضي يمكن أن يصبح اعتناء تابعا حتى وإن ظلت هذه الهيمنة مغطاة عند توفر المساعدة ، ليس وجود الآخر هو من الأمور التي ينبغي أن نهتم بها بل يساعد الاعتناء من أن يقبل شكل شفاف على همه و إن يصبح أكثر حرية منه وهنا تظهر الدكتاتورية الحقيقة للهم .

والواقع أننا إذا تأملنا فكرة هيدجر نجد أن الآخر هو الوجه الثاني حيث يقول " إن الآخر هو الوجه الثاني للموجود الإنساني"[3] ومن هذا نجد جانبا إيجابيا لعلاقة الموجود الإنساني بالآخر.

نستنتج من فكر "هيدغر" حول العلاقة مع الآخر ، أن الغير موجود واقعا ، ولا يحتاج وجود الغير إلى دليل ، وأن الشخص في حياته اليومية يوجد مع الغير ، وأن الغير في نظره هم الناس عموما ، ولا أحد من الناس هو الناس ، والناس أولئك الذين نحيى بينهم ، ويؤثرون في وجودنا دون أن نشعر بوجودهم ، وهذا ما يجعل "هيدغر" يرى بأن الشخص في حضور الغير يصير " لا أحد " فأصالة الغير في الاحتفاظ بذاته وبناء هويته وفرض قيمته وممارسة حريته ، وهذا أمر لا يأتي للشخص إلا بالتباعد عنهم لا هجرهم فالغير في نظر هايدجر لا يشكل تهديدا للأنا على عكس ديكارت الذي رأى بأن الغير يشكل تهديد للأنا كما يرى هايدجر أنه ضروري للأنا في الحياة اليومية لأنه لايوجد في الواقع إنسان منعزل لأنه كائن

---

[1] المرجع نفسه، ص123.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع السابق، ص125.

اجتماعي بالطبع ولقد حكم الوضع البشري على الإنسان أن يكون شخصا كما فرض عليه أيضا أن يتعايش مع الغير ، لأن وجود الغير وما يمارسه من سلطة يتم حتى لو كان هذا الغير مجهولا .

ونستخلص من هذا أن وجود الأخر بالنسبة للذات ، إنما هو وجود ضروري لها كي تعي ذاتها و وجودها فهو الغير الوسيط بين الأنا والوجود الفردي في العالم والموضوعات ، إن غياب الآخر في حياتنا يجعل من ذواتنا تسقط في عزلة مطلقة ووحدة دائمة .

المبحث الثاني: الوجودية (في فرنسا) والتحليل الفينومينولوجي للآخر في فلسفة سارتر

أولا: نشأة الوجودية في فرنسا

تشكل الفلسفة الوجودية أحد أكثر التيارات الفلسفية البرجوازية المعاصرة انتشارا، ظهرت الوجودية في مرحلة دخلت فيها الرأسمالية أزمتها العامة، حين جاءت لتعبر أصدق تعبير عن روح التشاؤم والسقوط التي تسود الإيديولوجية البرجوازية المعاصرة.

اجتاحت موجة الوجودية فرنسا إبان الاحتلال النازي لها " كما سيطر تطور الوجودية على الفلسفة الفرنسية خلال الحرب الثانية و ما بعدها ، وللوجودية الفرنسية شكلان مختلفان و أصول متعددة ، هي كيركجورد و هوسرل و هيدغر ونستطيع أن نقول أنها انطولوجية وفينومينولوجية بقدر ما هي وجودية"[1] وقد عبرت مؤلفات الوجوديين الفرنسيين الفلسفية منها والأدبية عن تناقضات المجتمع الفرنسي أيام الحرب وبعدها وعن النزعة الفردية البرجوازية المشوهة ، إن عار الهزيمة والذل القومي ، وفظائع الاحتلال النازي من جهة وذعر البرجوازية الفرنسية ومثقفيها أمام تصاعد الحركة الشعبية من جهة ثانية ، كانت وراء انتشار الأفكار الوجودية في فرنسا وخصوصا في الأوساط البرجوازية المثقفة .

بعد الحرب العالمية الثانية انتشرت الوجودية لتشمل العالم الرأسمالي بأسره ويعود السبب في ذلك إلى أن مفكري الوجودية قد طرحوا مسائل ، تلاقي صدى واسعا في نفوس جماهير عريضة من الناس ، وخاصة أولئك الضائعين في متاهات المجتمع البرجوازي وتناقضاته لقد طرح الوجوديين القضايا المتعلقة بمعنى الحياة الإنسانية ، ومصير الإنسان ، ومشكلات الاختيار والمسؤولية الذاتية من الإنسان الذي ربط نفسه بالقوى التقدميه في المجتمع.

ومن سمات الفلسفة الوجودية الفرنسية المعاصرة "ذلك الاتحاد العام الذي يتم عند عدد من المفكرين الرئيسين بين الفلسفة وغيرها من طرائق التمييز المختلفة وبخاصة الدراما ، فلقد عرض "جبريل مارسيل" و"جان بول سارتر" في وقت واحد أفكارها في مؤلفات إن لم تكن منهجية فهي على الأقل نظرية وكذلك في مسرحيات"[2]

كما سيطرت الفلسفة الفرنسية على تطور فكرة الوجود " ولكن ينبغي أن نقول على الفور أن فلسفة الوجود قد أخذت في فرنسا مظهر خاصا من جهة وأنها تمثلت من جهة أخرى في صورتين مختلفتين بل متعارضتين و أول كتاب بمعنى ما ، و

[1] جان فال، المرجع السابق ص159.
[2] جان فال، المرجع السابق، ص160.

بمعنى ما فحسب بل الكتاب الكبير الوحيد للوجودية الفرنسية هو كتاب (الوجود والعدم)لسارتر"[1]

وقد تكون الوجودية الفرنسية هي أكثر ألوان الوجودية ذيوعا وشهرة ، والفرع اللامسيحي منها تمتد جذوره إلى الفلسفة الألمانية، ولا سيما وجودية "هيدغر"، فلقد أثر بشكل كبير في التجربة الفرنسية والتجربة الأوربية بصفة عامة في القرن العشرين لقد كتب " كنجستون" وهو واحد من أعمق محللي الوجودية كتب يقول " يعترف الوجوديين جميعا بأن الموجودات البشرية أصبحت مهددة في هذا القرن في وجودها ذاته بدرجة غير عادية فهي مهددة بالفلسفات المجردة وبالدول الشمولية ذات السلطة الجامعة وبسوء استخدام المخترعات العلمية ، ولقد أصبح هذا الإدراك حيا واضحا خاصة عند الفلاسفة الفرنسيين بسبب هزيمة فرنسا في الحرب العالمية الثانية وبسبب التوتر الحالي بين الكتلة الشيوعية والديمقراطية الأمريكية"[2]

فهذه الوجودية الفرنسية نراها عند جون بول سارتر التي تظل بعض جوانبها ، وثيقة الصلة بفلسفة نيتشه ، فالإنسان فيها يحل محل الرب ما إذا خلا العالم من رب "إن الإنسان محكوم عليه بالحرية يحمل على كتفه عبء العالم كله فهو مسؤول عن العالم و مسؤول عن نفسه باعتباره لونا من الوجود"[3]

كما أن هناك فلسفتان للوجودية وليست فلسفة واحدة يعتنقها صنفان من الوجوديون المسيحيون ، وعلى رأسهم جبريل مارسيل ويسبرز ، والاثنان مسيحيان كاثوليكيان مخلصان لكاثوليكيتهما ، وهناك الوجوديون الملحدون وعلى رأسهم هيدغر والوجوديون الفرنسيون"[4] وعلى رأسهم سارتر والوجوديون عموما سواء المسحيين أو الملحدين يؤمنون جميعا أن الوجود سابق على الماهية وان الذاتية تبدأ أولا ، ومن أهم المبادئ التي قامت عليها الفلسفة الوجودية في نظر سارتر هو القول بان الوجود يسبق الماهية أي فيما يتصل بالإنسان مثلا الإنسان يوجد ولا يصادف ، وينبثق في العالم ثم يتحدد من بعد ، فالإنسان في أول وجوده

---

1 جان فال، المرجع نفسه، ص161.

2 جون ماكوري، الوجودية، ترجمة د.امام عبد الفتاح امام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، بدون طبعة، السنة1990، ص65.

3 جون ماكوري، المرجع نفسه، ص66.

4 جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحفني، ط1، السنة1964، ص11.

ليس شيئا ولا يمكن أن نحده بحد ، وعلى ذلك فليس تم طبيعة إنسانية (الإنسان صانع نفسه).

ويوضح "سارتر" هذا حيث يقول :

"والآن ماذا نعني عندما نقول أن الوجود سابق على الماهية ؟"

إننا نعني إن الإنسان يوجد أولا ثم يتعرف على نفسه ، ويحتك بالعالم الخارجي فتكون له صفاته ، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده ، فأن لم يكن للإنسان في بداية حياته صفات محددة ، فذلك لأنه بدأ من الصفر وبدأ لم يكن شيئا وهو لن يكون شيئا إلا بعد ذلك ولن يكون سوى ما قدره لنفسه "[1]

ويضيف قائلا:" الإنسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه، هذا هو المبدأ الأول من مبادئ الوجودية، وهذا ما يسميه الناس ذاتيتها "[2]

وهذا يعني أن للإنسان كرامة أكبر مما للحجارة أو المنضدة ، لأننا نعني أن نقول أن الإنسان يوجد أساسا ثم يكون ، وهو يكون شيئا ، يمتد بذاته نحو المستقبل وهو يعنى انه يمتد بها إلى المستقبل ، فالإنسان مشروع يمتلك حياة ذاتية بدلا من أن يكون شيئا كالطحلب

ومن أهم تجليات الفلسفة الوجودية في أعمال "جون بول سارتر" مايلي :

مسرحية الذباب :

قدم لنا سارتر من خلال هذه الأعمال روايات فلسفية تضطلع الشخصيات الروائية نفسها بمهمة تفسير المعنى التصوري الذي تحمله ، يدور موضوع مسرحية الذباب حول الأسطورة اليونانية القديمة "الكترا- سوفوكليس" ورغبة "الكترا" في الانتقام لوالدها المغدور من قبل أمها وعشيقها ذلك للانتقام الذي لم تستطيع هي القيام به بمفردها فظلت تنتظر أخاها "أورست" بطل المسرحية كي يأخذ بثأر أبيهما وينتقم من أمهما التي غدرته وسارتر يحاول أن يلبس المسرحية ثوب فلسفته الوجودية ، فالذباب عكست مبادئ هذه الفلسفة ومن ابرز تلك المبادئ الإرادة الحرة متمثلة في شخص اورست وهذه الإرادة هي إقدامه على قتل أمه ، تم تحمل مسؤولية القرار بعد قيامه بالقتل وفي رده هذا تتجلى سمات الوجودية ألا وهي الحرية والالتزام ، ويظهر بالمقابل الإرادة المسلوبة لدى أخته " الكترا"

[1] جان بول سارتر، المصدر نفسه، ص14.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أورست "الكترا، لم اندم من على ما فعلت "[1] ومن هنا تتجلى الإرادة الحرة وكذلك " أورست إنني حر يا الكترا ، الحرية انقضت علي انقضاض الصاعقة "[2] تحمل المسؤولية ومن هنا نرى بأنه ليست هناك قيم ثابتة تحكم الإنسان، أي انه ليس هناك مثل قبلي يلزم الإنسان بالسير على نهجه، وإنما الإنسان هو من يخلق قيمه الإنسانية بخيرها و شرها.

مسرحية الجلسة السرية :

في هذه المسرحية يعرض لنا سارتر حياة الجحيم لثلاثة أشخاص وقد قضى عليهم أن يعيشوا فيه معا إلى الأبد جارسان وهو صحفي فرنسي فر من أداء واجبه العسكري فحكم عليه بالإعدام ، وامرأتان ايننز وهي كاتبة حسابات ماتت مختنقة بالغاز و استيل هي سيدة جميلة من سيدات المجتمع وقد ماتت بالالتهاب الرئوي .

هذه المسرحية تعكس أساس من أسس الوجودية ألا وهو" الأخر هو الجحيم "الواقع أن جحيم سارتر هو عالم الغير الذي لا مخرج منه ولا طائل تحته .

جارسان: إن الموقف أشبه بإنسان وهو يغرق ويختنق ويهوى شيئا فشيئا، ولا يبقى منه إلا عيناه فوق سطح الماء، فماذا يرى ؟ إنه يرى تمثالا بشعا من البرونز، ما اسم صاحبه ؟

أستيل: أنا لا أستطيع مطلقا أن أحتمل فكرة وجود شخص يتوقع مني شيئا ، وهذا يجعلني دائما أعمل على العكس .

ايننز: حسنا افعلي هذا افعليه إن كنت تستطعين ،أنت لا تعرفين حتى ماذا يتوقعون"[3] ومن هنا تتجلى وجودية سارتر في أن الأخر هو الجحيم ، أي الوجود مع الآخرين هو جحيم بالنسبة له.

رواية الغثيان : القلق الوجودي في غثيان سارتر، أن القلق الذي تحدث عنه سارتر في غثيانه ليس قلقا عبثيا ، غرضه الاستكانة او اللافعل ، بل هو قلق يقصد من خلال الشعور بالمسؤولية ، هو قلق يحث الفرد على نبذ الاستكانة والاستسلام لينفد وجوده إلى عالم الفعل والإرادة الحرة ، وفيما يلي بعض من مقاطع الرواية

---

1 جون بول سارتر، مسرحية الذباب، ترجمة حسين مكين، منشورات دار مكتبة الحياة-بيروت- بدون طبعة، بدون سنة، ص126

2 جون بول سارتر، المصدر نفسه، ص127

3 جون بول سارتر، جلسة سرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار النشر المصرية-القاهرة-بدون طبعة، السنة 1957، ص22.

التي عكست فلسفة سارتر ، والتي جاءت كلها على لسان بطل روايته "أنطون روكنتان "

- بداية القلق الوجودي "البحث عن الحرية"

"فكرت بأني لم أكن حرا وفي دار الكتب حاولت ، بلا نجاح أن أتحرر من هذه الفكرة وأردت أن اهرب منها الى مقهى ما بلي وكنت أؤمل تتلاشى تحت الأضواء ولكنها ظلت قابعة هنا في نفسي ثقيلة و مؤلمة "[1]

"أما أنا فأعيش وحيدا كل الوحدة، إنني لا أتحدث مع احد، أبدا لا أتلقى شيئا، ولا أعطي شيئا و العصامي لا حساب له"[2]

" إنني كائن موجود، أفكر فأنا إذن موجود ، إنني كائن لأنني أفكر، لماذا تراني أفكر ؟ إنني لا أريد أن أفكر بعد، إنني كائن لأني أفكر بأني لا أريد أن أكون، أفكر بأني ...لأني...

أف ! وأهرب ، لقد هرب القدر ...."[3]

وبهذا حاول سارتر في هذه الرواية أن يحصل على معرفة حقيقة تساؤلات الوجود ، والقلق الوجودي ، وهل الحرية شرط ضروري للوجود ؟

وما يميز سارتر عن غيره من الفلاسفة المعاصرين هو طرحه لنظرية الوجودية، هذه الفلسفة تقوم أساسا على النظر إلى الإنسان الفرد الذي ترى أن وجوده هو أهم صفاته و إنه كما يرى سارتر غاية في ذاته، و لا أهداف ما ورائية لوجوده بل هو الذي يحدد أهدافه بنفسه ويؤكد من جهة أخرى أن حرية الإنسان حرية مطلقة لا حدود لها، فهو يسعى دائما إلى رسم صورة للوضع البشري، بمعنى هادف، كما يريد وضع مخطط تفصيلي للحقيقة الكونية .

ثانيا: مفهوم الغيرية في فلسفة سارتر:

(الوعي، الذات، الأنا ، الغير ، التحليل الفينومينولوجي)

حاول سارتر إيجاد حل لهذه الإشكالية انطلاقا من تحليله الفينومينولوجي لبعض التجارب الشعورية كتجربة الخجل ، وإنما ركز سارتر في تحليلاته على ظاهرة

1 جون بول سارتر، رواية الغثيان، ترجمة د.سهيل إدريس، بدون طبعة، بدون سنة، ص59.
2 جون بول سارتر، رواية الغثيان، المصدر السابق، ص63.
3 المصدر نفسه، ص142.

الخجل لأنها تساعد على إبراز الطبيعة الانطولوجية للوعي بالذات أو الشيء لذاته ومن هنا نطرح السؤال كيف استطاع سارتر أن يثبت أن الغير موجود كذات أو وعي أو شيء لذاته بحيث يمكن لهذا الغير أن ينخرط و يتورط في عملية تشكيل التجارب الشعورية التي تمر بها الأنا كتجربة الخجل وما يرافقها من ظواهر الوعي أما وجود الأخر تكشف عنه النظرة الفينومينولوجية للشعور بالخجل حيث يقول سارتر" فالخجل كغيره من صورة الوعي الأخرى لا يصدر أصلا عن تأمل الذات لنفسها ، فأنا قد أشعر بالخجل دون أن أنظر إلى نفسي أو أتأمل فيها او أنعكف عليها و أدرسها ، ومع ذلك فالخجل هنا هو شعور بالخجل أي أنه وعي بالخجل ، وهو في الوقت ذاته وعي بنفسي على أنها ارتكبت عملا شائنا ، و هذا الشعور بالخجل ، أي هذا الوعي الجديد دليل على أن الخجل أي الوعي القديم يمكن إخضاعه للتأمل"[1]

ومن هذا يتضح أن الخجل أيضا مثل صورة الوعي الأخرى له تركيب قصدي فهو يشير إلى موضوع آخر فالخجل يحدث عندما تقع نظرة الآخرين عليّ وبعدها تسري في الجسد كله رجفة ، ويشعر الفرد بأنه مشلولا " وينكشف لي في نفس الوقت وجود الأخر باعتبار الذات التي تنظر إلي، فالآخر هو الواسطة التي لا غناء عنها بيني وبين نفسي "[2]

وعلى ذلك فالخجل هو خجل من النفس إزاء الأخر ، هذان التركيبتان هما غير قابلتين للانفصال فيما بينهما، فان وجود كل من الأنا والغير يستلزم وجود الأخر، ويمكن القول بعبارة أخرى أن وجود كل منهما يفضح عن نفسه بمعنى أن كل موجود ينطوي في ذاته على ما يستلزم وجود الموجود الآخر ويجعل إدراكه أمرا بديهيا كما هو الحال بالنسبة للأنا في الكوجيتو الديكارتي وكأننا بصدد نوع جديد من الكوجيتو وهو كوجيتو الغير ومعناه إدراك الغير إدراكا فوريا مباشرا باعتباره ذات واعية لا موضوعا.

ويتجلى الغير للأنا باعتباره ذات في سياق بعض التجارب الشعورية التي يمر بها الفرد عندما يجد نفسه وجها لوجه مع الآخر، أو في وضعية حرجة ، من بين

---

1 د. حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، منشأة المعارف-الإسكندرية-بدون طبعة، السنة 1926، ص 123.

2 المرجع نفسه، ص164.

هذه التجارب تجربة الخجل التي قام بها سارتر كذلك "يدعونا سارتر إلى أن نتأمل معه حالة رجل يسترق السمع من خلال ثقب الباب على ما يدور بين شخصين في إحدى الغرف ، وبينما كان منهمكا في فعلته سمع وقع خطى من خلفه ، التفت فإذا به يرى شخص مثلا أمام عينه فانتابه على الفور بشعور شديد بالخجل"[1]
وما كان ليشعر بالخجل لولا انه أدرك على الفور إدراكا يقينيا لا مجال للشك فيه انه في مواجهة ذات واعية ، ذات حولته بنظرتها على الفور الى موضوع .

قام سارتر بتحليل تجربة الخجل لدى الشخص المتلصص لبيان ما يطرأ على الوعي من تحولات ، وبدا له أن هذه التجربة تؤدي إلى حدوث نقلة في الحياة الشعورية للشخص المتلصص من حالة (أ) إلى الحالة (ب):

(أ)حالة الوعي الذاتي غير المفكر فيه وهي الحالة التي يحصل فيها نوع من التماهي بيني وبين أفعالي ، ولا أفكر فيها ولا أصدر بشأنها أي حكم معياري ، لا أقول عنها أنها جيدة أو سيئة خيرة أو شريرة ، وإنما أعيش التجربة بنوع من تلقائية والعفوية على طريقة الموجود لذاته .

(ب) حالة الوعي الذاتي غير المفكر فيه التي تصبح فيها الأنا موضوعا عندما ينظر الغير إليها ، إن نظرة الغير هي التي تمكنني من الوعي ببعض الأمور الذاتية التي ما كان من الممكن أن يحصل لي الوعي بها لولا نظرة الغير إلي وأنا في حالة تلبس فعندما يراني الغير أدرك على الفور أن سلوكي متبدل فأخجل من نفسي أمام الغير أخجل من الطريقة التي أبدو بها للغير يقول سارتر:"أن يكون خجلي خجلا غير مفكر فيه لأن حضور الغير في وعي لا يتناسب مع الموقف المفكر فيه ففي حقل نشاطي الفكري لا أصادق غير الوعي وها قد أصبح الغير يلعب دور الوسيط بيني و بين نفسي ، فكان أن خجلت من نفسي كما بدوت لغيري"[2] "فهكذا نجد أن الخجل خجل من الذات أمام الغير فهذان التركيبتان لا ينفصلان"[3]

---

1 جان بول سارتر، الوجود و العدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب-بيروت- الطبعة الأولى، السنة 1966، ص380.

2 جان بول سارتر، الوجود و العدم، المرجع السابق، ص.381.

3 جان بول سارتر، المصدر نفسه، نفس الصفحة.

لقد حصل تحول جوهري في الأنا منذ أن وقعت تحت نظرة الغير التي حولتها إلى موضوع، وبدا كما لو أنها أصبحت في ملكة، وعن هذه المواجهة تشكلت خصائصها التي هي خصائص بذاتية كخاصية الخجل لأن الخجل لا يحصل إلا عند ملاقاة الغير، وهكذا تنكشف الذوات لنفسها ولبعضها البعض من خلال عملية التفاعل ، ولكنها عملية معقدة للغاية، ففي تجربة الخجل تحولني نظرة الغير إلى موضوع، وتلغي وجودي كذات وتبحث الذات عن مخرج من المأزق الذي وقعت فيه، وهكذا يكون كل طرف في حاجة إلى الطرف الأخر لإثبات ذاته وتميزه وتفرده ويلغيه في نفس الوقت كذات وهذا التناقض هو ما يجعل العلاقات البيذاتية علاقات مضطربة وغير مستقرة .

فهذه النظرة الفينومينولوجية إلى الخجل تبين أولا أن الآخر هو الذي يؤسس إحدى تركيبات وجودي، ويبين بالتالي أن العلاقة بين الأنا و الآخر ليست في الاعتبار الأول علاقة معرفة إنما هي علاقة وجود "فلا ينبغي أن أسعى لفهم وجودي ووجود الآخرين على أنها موضوعات معرفة متعادلة بل ينبغي بالعكس أن أتوطد في وجودي وأنا أقيم مشكلة الآخر ابتداء من وجودي"[1]

أما الفلسفات التي تناولت علاقة الأنا مع الآخر علاقة معرفة فقد فشلت في توضيح هذه العلاقة ولم يستطع إخراج الفرد من وحدته الانطولوجية، فالتجربة تقتصر على تحليل وجود جسد الآخر فحسب وتظل معرفتنا بالآخر احتمالية، وسارتر يرى أن مسألة الآخر قد تقدمت مدى فسيحا في القرنين التاسع عشر والعشرين بإسهام كل من هوسرل و هيجل و هيدغر

كما يرى سارتر أن علاقة الأنا و الأخر هي علاقة خارجية وعقلية، وهي تظل من ثمة علاقة موضوعية ولا تؤكد وجود الأخر على نحو احتمالي واكتشاف الأخر لديه لا ينفصل عن اكتشاف الأنا بل إن اكتشاف العالم و جسدي و أنا ونفسي كل ذلك "يؤلف تجربة واحدة فأنا أعاني الآخر باعتباره ذاتا على نحو ما كشفت لنا الدراسة الفينومينولوجية للخجل"[2] فعندما يراني هو على أني موضوع ، كأن المشكلة ليست هي مشكلة وجود الآخر وإنما هي مشكلة علاقتي بالآخر ، أما وجود الآخر فليس بحاجة إلى برهان " فإذا لم يكن الآخر حاضرا حضورا

[1] د. حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، المرجع السابق، ص164.

[2] المرجع نفسه، ص167.

مباشرا أمامي و إذ لم يكن وجوده مؤكد مثل وجودي فإن أي تخمين عنه يكون خاليا من أي معني "[1]

وهذا ما يؤكد أن المشكلة هي مشكلة علاقتي بالآخر وليست مجرد وجود الآخر فوجود الغير كأنا منفصل عن أناي ضرورة للوعي بالذات .

ومن هذا نستنتج أن سارتر بدأ بشرح ظاهرة الخجل التي هي حالة ذاتية اتجاه شخص ما وموقف الذات من الآخر الذي أصبح يمثل دور الوسيط بين الأنا و النفس فالخجل هو خجل من النفس من حيث تتبدى للآخر ظهور الغير شكل فرصة للحكم على نفسي لأني أصبحت أقوم بسلوكي من حيث يراني الآخرون سرعان ما تحولني نظرة الآخر إلى موضوع، وبالتالي فحاجة الذات إلى الغير تتخذ بعدا معرفيا ووجوديا فهو إذن شرط لوجودي ولاغني عنه لمعرفة ذاتي .

نستنتج من هذا أن الوجود الإنساني سابق على الماهية وأن الحرية شرط هذا الوجود فالأنا في التصور الوجودي هو أنا في مواجهة نظرة الغير كوجود لا تحكمها علاقة نفي كما هو الشأن مع ديكارت لأن شرط وجود الأنا والغير، الحرية لهذا اعتبر"سارتر"الوجود الإنساني مشروع وتظهر ضرورة الآخر بالنسبة للأنا للوعي بوجود الذات مع الغير.

ومعرفة الغير عند "سارتر"غير ممكنة ، لأن سارتر يقوم بالفصل بين الأنا والغير ويحدد الصراع القائم أولا بين الجسم والذات وثانيا بين أنا وأنا أخرى، أي أن إدراك الغير تتم عبر الجسم، وبهذا الشكل تنفصل الذوات عن بعضها البعض ولا تؤثر في كينونتها على بعضها البعض أي أن وجود واحدة لا يتوقف على وجود الأخرى يقول سارتر " فإنه لما كان لا يمكن للغير أن يؤثر في كينونتي بكينونته، فإن الكيفية الوحيدة التي يمكن للغير أن ينكشف لي بها هي أن يتجلى لمعرفتي كموضوع "[2]

أي أن الأنا هو الذي يكون صورة ذهنية للغير ضمن حقل التجربة، وضمن هذا الحقل تنشأ العلاقة بين الأنا والغير وبمجرد ما يدخل في حقل نظرتي حتى أجمده و أحوله إلى شيء، ونفس الشيء نظرة الآخر تقيدني وتحد من حريتي وتشل تلقائيتي، وتصبح معرفة الغير مجرد انطباع لهذا يقول:"إني أرى و أقيم حسب ما

---

[1] جان بول سارتر، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص390.

[2] جان بول سارتر، الكينونة و العدم، نيقولا متيني، مراجعة عبد العزيز العيادي، بيت النهضة، بيروت- لبنان- ط1 ،السنة2009 ص335.

أعتقد بأن الآخرين يروونني ويحكمون علي وهنا أشعر بخيبة الأمل، ويزداد الجحيم كلما كانت علاقتي بالآخرين فاسدة وملتوية"[1]

فالصورة التي أعطاها سارتر للغير باعتباره جحيما يوضح تجلياتها في مسرحية الجلسة السرية حيث عرض لنا حياة الجحيم لثلاثة أشخاص حيث يعكس عذاب الشخصيات الثلاث نتيجة لوجودهم في مكان واحد حيث نجد أن كلا منهم يعرقل حرية الآخر وهم في تلك الغرفة الكئيبة في جحيم الآخرة، والواقع أن جحيم سارتر هو عالم الغير الذي لا مخرج منه ولا طائل تحته، ولا فائدة فيه، إنه عالم يحيى فيه الآخرون، دون أن يكون ثمة سبيل إلى تحقيق أي اتصال حقيقي أو مشاركة فعالة بين الذوات في صميم هذا العالم المشترك، وهذا العالم العجيب وقد تهم بقتل ذلك الآخر الذي تضيق به درعا لتحقيق غايتك .

"أنيز: نعم ، إننا مجرمون ، قتلة ، ثلاثتنا إننا في الجحيم أيتها الحيوانات إنهم لا يخطئون مطلقا ولا يحكم على المرء من غير أن يرتكب ذنبا .

أستيل: كفى بحق الله

أينز:"في الجحيم نفوس محكوم عليها، هؤلاء هم نحن ثلاثتنا"[2]

ولهذا يرى سارتر بأن الآخر هو الجحيم ، نستنتج من هذا أن الغير ضروري و لكنه الجحيم، فالذات لا يمكن أن تعرف كينونتها إلا عن طريق الغير الذي يراقبها ، ويستطيع تقويمها بشكل جيد، كما يتدخل كثيرا في حياة الأنا لهذا قال سارتر مقولته المشهورة (أنا والآخرون إلى الجحيم) ومن هنا فالمعرفة بين الأنا والغير مستحلية وغير ممكنة وهي مبنية على العدوان والصراع، وعلى الرغم من كون الغير وسيطا ضروريا للأنا على مستوى المعرفة و الإدراك للاستدلال على جحيميه الآخر. فالغير بالنسبة لسارتر جحيم أنطولوجي وعدم سلبي، وعلى العموم فسارتر يؤكد استحالة وجود علاقة ايجابية بين الذات والغير مادام هذا الغير جحيما.

ومن هذا نجد أن سارتر يبدأ مثل التصورية، من الأنا أو من الوعي ولكنه لا يقف عند الأنا أو الوعي، وإنما يتابع الكوجيتو بتأويله الفينومينولوجي وبالتحرر من هوسرل ويقرر للموضوعات وجودا قائما بذاته مستقلا عن الوعي.

---

[1] جان بول سارتر، المصدر السابق، ص336.

جان بول سارتر، جلسة سرية، المصدر نفسه، ص61.

وبهذا نجد أن تفكير سارتر حول مسألة الآخر في علاقة بالبحث عن تحديد الإنسان في الإنسان في إطار السياق الذي استحدثه هيجل والقائم على القطع مع التصور الديكارتي الذي يؤسس للإنية كأنانية مكتفية بذاتها ومتعلقة على ذاتها لا يكتسب في إطارها الغير غير منزلة العرض والهامش، في مقابل هذا الموقف يذهب سارتر إلى ما سبق من اعتبار العلاقة مع الغير هو المجال الذي يتشكل ويتحقق ضمنه الإنساني في الإنسان، فالإنسان لم يكن أبدا منغلق على ذاته في وحدته المتعالية وإنما كان دائما منفتحا ومرتبطا بالغير.

وبعبارة أخرى فإن تحقق الإنساني في الإنسان يظل مشروطا بتجاوز كل تحديد للإنساني في إطار مفاهيم الوحدة والثبات والتعالي نحو تحصيل الإنية في إطار مفاهيم الكثرة والتعدد والاختلاف، وتتجلى هذه الكثرة في التأكد على البعد العلائقي للوجود الإنساني وبذلك يمثل حضور الغير بالنسبة لسارتر ضرورة بحيث لا يمكن أن نفهم خصوصية الوجود الإنساني بمعزل عن هذا الحضور، والمشكل الأصلي لدى سارتر لا يتعلق بالغير فالغير لا يكتسب قيمة في ذاته وإنما يطرح سارتر مسألة العلاقة مع الغير في إطار رهانه الأولي المتعلق بقيمة الحرية بما هي القيمة الدالة على فرادة وخصوصية الوجود الإنساني على نحو كوني، فإذا ما كان الصراع الذي ينقاد إليه الأنا عند سارتر أي هي التي تؤجج الصراع أصلا من أجل الحفاظ باستقلالية الأنا.

تبرز لنا تجربة الخجل أن حضور الغير هو مواز لسلب حرية الأنا إذ يحد إمكاناتها الذاتية وحريتها وتوازنها النفسي، ففي حالة حضور الذات أمام ذاتها وبمعزل عن أي حضور لطرف خارجي يكون الأنا في حالة تطابق كامل مع ذاته إذ يتصرف ويتحرك بكل تلقائية ووفق ما يرغب فيه، غير أن حضور الغير حين يستشعر الأنا نظرة هذا الآخر المسلطة عليه حتى يستشعر إرباكا حقيقيا يتجلى في فقدان الأنا لعفويتها، التي هي دليل حريتها، لتتحول حالة الرضا عن الذات والتلقائية في التصرف إلى إحساس بالخجل والمهانة مصدر وعيه بكونه قد تحول إلى موضوع نظر أي إلى موضع نقد وتقييم بما يعني في نهاية الأمر أن هذه الذات التي كانت في الأصل مركز ذاتها، قد تحولت إلى مجرد هامش وشيء من الأشياء، هذا التحول الذي يفرضه حضور الآخر هو في حقيقة الأمر تكريس لعلاقة متبادلة بين الأنا والغير إذ كلاهما يعتمد إلى تشيئة الآخر وبالتالي موضعته.

ترجع علاقة الصراع والموضعة والتشيئة المتبادلة بين الأنا والغير إلى علاقة الانفصال بين الطرفين والمتجلية في الانفصال الجسدي وما يرفضه من استقلالية فعلية لكل أنا عن الأنا الآخر، يتجلى هذا الصراع في كوني أعمل على اختزال الآخر في صورة موضوع للمعرفة والحكم، وبتحولي إلى مجرد موضوع فإني أفقده، وبالتالي ضرورة ومباشرة حريته وإرادته ليكون مجرد شيء لا يمكن للأنا أن ينظر للآخر على هذا النحو لأنه لو نظر الأنا للآخر على أساس كونه ذاتا فإن الأنا سيتحول هو ذاته إلى موضوع وبالتالي إلى شيء، يقوم الصراع بين الأنا والغير على أساس هذا الموقف المتبادل بين الأنا والغير، لذلك يكون الاعتراف بالآخر كذات من باب التناقض والاستحالة لأنه يحيل مباشرة على افتقاد الأنا لحريتها وهي القيمة الكونية التي يفتقد بها الكائن الإنساني خاصيته الإنسانية إن افتقدها، ومن هذا تتأسس كونية الإنسان عند سارتر على قيمة الحرية كقيمة يختص بها الوجود الإنساني، فما هي علاقة الآخر بهذه الحرية في الفكر السارتري.؟

إن الإنسان في الأصل موجود طبيعي لكنه من بين الكائنات الطبيعية جميعا أشدها حنينا إلى التخلص من جبرية الظواهر وأقواها نزعا نحو التحرر من أسر الضرورة. وعلى الرغم من أن الإنسان هو الموجود الوحيد، واضعا وجود نفسه موضع تساءل من هنا فإننا ما نكاد نتحدث عن مشكلة الحرية حتى يتملكنا دوار عقلي بأننا نعرف أن هذه المشكلة هي مشكلة صراعية مع الطبيعة والمجتمع والماضي، وعلاقة الإنسان بالآخر وقد حاول الإنسان أن يحطم هؤلاء الأغيار حتى يثبت نفسه أنه حر، فما يلبث حتى يجد نفسه وحيدا لا تستند حريته إلى الشيء، ثم خيل إليه أن لديه من الإرادة ما يستطيع معه أن يبرهن عمليا على حريته، وسرعان ما وقع فريسة لإرادة الفناء التي هي القضاء على كل الإرادات، والقضاء على كل موجود وهذا ما جعل "سارتر" يبحث حول هذا المذهب فكيف تكون الحرية في المفهوم السارتري التي أراد الإنسان أن يجعل منها بداية مطلقة، وهل الإنسان حر فيما يأتيه وما يصدر عنه من أفعال أم أنه خضع لقوى خارجية؟ وما طبيعة العلاقة بين حرية الأنا وحرية الآخر في فلسفة "سارتر"؟

المبحث الأول: الحرية في الفكر السارتري

أولا: تجليات مفهوم الحرية

شرعت الفلسفة عبر تاريخها بهدم الأفكار والقيم السابقة عليها، وحملت عبء التفتيش عن ماهية الإنسان ووجوده، فلم يكن سهلا على الفلاسفة أن يخترقوا ترسانات الأسطورة الأفكار الغيبية السائدة، ولكنهم رغم ذلك حاولوا تفسير الوجود الإنساني بمعنى عام وبمعنى آخر، البحث عن مكان الإنسان في هذا الكون الشاسع، ولم يكن "سارتر" أول الفيلسوف تحدث عن الوجود الإنساني، ولكنه الفيلسوف الذي تجرأ أكثر من غيره على الغوص في تساؤلات الوجود، ولهذا يعتبر "سارتر" أسطورة القرن العشرين، نادى "سارتر" في أغلبية مؤلفاته عن الهم الفلسفي الوجودي وبأسبقية الوجود على الماهية، إذ أن الإنسان يوجد أولا ثم يخلق ماهيته ويبني مشروعه الحر، فنجده يربط أسبقية الوجود على الماهية بفكرة الحرية، إذ أن الإنسان في بدء وجوده لم يكن شيئا، وفيما بعد رتب وجود بناء على حريته، وبذلك فإن الوجود الإنساني مرتبط بالحرية.

ليست الحرية في فلسفة "سارتر"، قدرة من قدرات الروح أو ملكة يكتسبها الإنسان، وإنما هي صميم وجود الإنسان، بحيث لا يمكن تناولها دون أن ندرس الوجود الإنساني أو نفصلها عنه، فالوجود شرط لازم لظهور العدم، وبالتالي فالحرية شرط لازم للعدم.

فالحرية الإنسانية هي مثل الوجود سابقة على الماهية حيث يقول "سارتر": "إن ماهية الكائن البشري معلقة في حريته، وأن ما نسميه حرية هو إذن لا يمكن تمييزه عن وجود الحقيقة الإنسانية، إن الإنسان لا يوجد أولا ليكون بعد ذلك حرا، وإنما ليست ثمة فرق بين وجود الإنسان ووجوده حرا"[1]

إذن "سارتر" يربط بين الوجود الإنساني وبين العدم لأن الوجود لازم لظهور العدم، ومن جهة أخرى يربط بين الوجود الإنساني وبين الحرية حيث أن الحرية هي صميم الوجود وأساسه وهي سابقة على ماهية الإنسانية.

ومعنى هذا أن الحرية مرتبطة بمسألة العدم وهي شرط لازم لإفرازها كما يعتبر "سارتر" أن الحرية تركيبا أصيلا في صميم الوعي ويوحد بين الحرية الإنسانية

[1] Jean paul sartre, l'etre et le neat, bibliotque des l'deé. Gallimard 1943.p60.
- ترجمة الدكتور حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، مرجع سبق ذكره، ص135

وقدرة الوعي عن إفراز العدم، وانفصال الإنسان على العالم مشروط بانفصاله عن ذاته،ـ فالحرية حكم فرض على الإنسان وعلى الفلسفات أن تصبح فلسفة للحرية، وبهذا تكون فلسفة للوجود بأكمله، متضمنا في داخله القيم والفكر، ومن هنا يؤكد "سارتر" أنه ليس ثمة وعي إلا من حيث هو حاضر إزاء موضوع ليس إياه، أي من حيث هو انفصال عن الموضوع، وارتداد مستمر إزاء الموجودات، وهذا الارتداد والانفصال هو ما يتيح الحرية الإنسانية، لذلك يتحدد الوعي باستمرار بسبب هذا الانفصال انطلاقا مما كانه في الماضي وحتى في الحاضر تجاه المستقبل لأنه كان في الماضي تعداد وسيصبح في المستقبل الذي لم يكن بعد، وهذا هو معنى عبارة "سارتر": "إن الوعي هو ما هو، وهو ما ليس هو"[1] فالوعي هو ماضيه وكذلك مستقبله، وهذا يعني أن الكائن الواعي حر لأنه رفض الماضي وتجاوزه، وكون الإنسان تعدى ذاته نحو إمكانياته في المستقبل ونحو ما يهدف إليه فهذا يعني أن الإنسان حر وبمعنى آخر أن الإنسان هو الحرية في الفلسفة السارترية.

فالحقيقة الإنسانية هي حرية إنسانية، فالوعي هو الماضي وهو المستقبل كما يقول "سارتر": "الموجود الذي يكون ما لا يكونه والذي لا يكون ما يكونه"[2] ، ويعني أن الوعي من حيث هو وعي ليس إلا قدرة على الانفصال أي القدرة على إفراز العدم، بهذه القدرة يتحدد الوعي بأنه حرية، فالحرية هي قدرة الوعي على أن يفرز عدمه الخاص، ومن جهة أخرى الحرية هي قدرة الوعي على أن يقرر ذاته في نفس الوقت فالتجاوز هو ما يمنح صفة الموجود للموجود لكي يصبح معقولا، وبهذا التجاوز يتصف الوعي بأنه حر"فالوعي عند سارتر هو وعي شيء ما، لا من حيث هو متصل بهذا الشيء، وإنما بالعكس من حيث هو وعي منفصل عنه"[3] بهذا فالوعي عند سارتر هو تجاوز الذات لنفسها والعالم في اتجاه نحو المستقبل.

تكمن الحرية في نظر سارتر في التحرر من المؤثرات الخارجية كلها، فالحرية هي أساس الوعي لإدراك الوجود والاتجاه نحو المستقبل لذلك يقول " إنني محكوم

[1] جون بول سارتر، الوجود و العدم، المصدر السابق، ص97.
[2] المصدر نفسه، ص183.
[3] د.حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، مرجع سبق ذكره، ص138

علي بأن أكون حرا"[1] لأن الحرية ليست سوى حكم فرض على الإنسان، بأن الإنسان منح الوجود رغما عنه، وأجبر على تقبله، فهو مجبر على استرداد حريته ومقاومة الإجبار، ويقول سارتر بهذا الصدد: "أن الإنسان هو الكائن الذي به جميع القيم، وتضطرب حريته وتتألم إذا ترى أنها الأساس الذي لا أساس له لهذه القيم"[2] فكل خيارات الإنسان تظهر ذا قيمة لأن الإنسان هو القيمة المطلقة بوصفه الحرية، تتبع الحرية السارترية من أن الإنسان يوجد قبل الماهية، ثم يقوم هذا الإنسان بصنع وجوده ومستقبله تبعا للأفعال التي يقوم بها في حياته، ويكون مسؤولا فيما بعد عن خياراته، والخيار الذي يأخذه الإنسان يدخله في دائرة القلق، ويوضح لنا سارتر دلالة هذا القلق ومغزاه، ويحللها ويكشف فيهما قلق الأنا إزاء المستقبل، كما يكشف قلق الأنا إزاء الماضي فالمثال الأول: فهو المثال السائر في طريق ضيقة تطل على الهاوية وبين ما يصيب هذا السائر من خوف وقلق خشية الوقوع في الهاوية، وهكذا يبين قلق الأنا إزاء المستقبل. والمثال الثاني وهو يكشف لنا قلق الأنا إزاء الماضي "فقد أكون مقامرا بمحض حريتي"[3] فعلي أن أختار دون أن أجد في الماضي وفي عزيمتي الماضية ما يعنيني على هذا الاختيار الراهن، حينها أشعر بالقلق هذا القلق الذي نعانيه حين نشعر به في الماضي أو المستقبل يحتم علينا أفعال معينة لانعدام الصلة بين الدوافع والفعل، وما يختاره الإنسان يتوقف على إرادته الحرة وحدها، فيشعر حينها بالمسؤولية فالوعي إذن معزول في الحرية وفي الوقت نفسه مقصور عن الحرية، ومن هنا فالحرية في نظر سارتر إنها تريد الإنسان حرا بأن يختار أي سلوك يحدد به ماهيته.فبداية القلق الوجودي تكون من خلال البحث عن الحرية فالقلق الذي تحدث عنه سارتر في كتابه رواية الغثيان ليس قلقا عبثيا، بل هو القلق يقصد من خلاله الشعور بالمسؤولية، هو قلق بحث الفرد على نبد الاستكانة والاستسلام لينفذ وجوده إلى عالم الفعل والإرادة الحرة.

"فكرت بأنني لم أكن حرا، وفي دار الكتب حاولت بلا نجاح، أن أتحرر من هذه الفكرة،وأردت أن أهرب منها إلى مقهى ما بلي وكنت أؤمل تتلاشى تحث

[1] جون بول سارتر، الوجود و العدم، المصدر السابق ص703.
[2] نفس المصدر، ص705.
[3] نفس المصدر، ص 304.

الأضواء، ولكنها ظلت قابعة هنا، في نفسي ثقيلة ومؤلمة"[1] "أما أنا فأعيش وحيدا، وحيدا كل الوحدة إنني لا أتحدث مع أحد أبدا لا أتلقى شيئا، ولا أعطي شيئا والعصامي لا حساب له"[2] ويربط بين الحرية والاختيار حيث يقول:

"لا بد من الاختيار"

"إني لست بعد حرا لا أستطيع أن أفعل ما أريد"

فالحرية من خلال هذه الرواية شرط أساسي لإثبات الوجود الإنساني، إن الإنسان لا يوجد أولا ليكون بعد ذلك حرا، وإنما ليس ثمة فرق بين وجود الإنسان ووجوده حرا فالوجود الإنسان + الحرية = الحياة السعيدة أو الماهية المبتكرة، فالماهية المبتكرة تساوي الحرية في الوجود الإنساني.

والحرية عند سارتر تتجلى في صورتين، صورة سالبة وصورة إيجابية "ويبدو الجانب السالب من الحرية والاختيار طريقا للإنسان الذي يفر من قدره مستنجدا بالآخرين بأن يطلب إليهم أن يحلوا محل تبرير داخلي"[3] وهذا يتضح من خلال قصصه القصيرة، خاصة في مسرحية الجلسة السرية أو كما تعرف الأبواب الموصدة إذ تصرح انينز بأنها خبيثة، وهذا يعني أنها بحاجة إلى عذاب الآخرين، أما الفهم الإيجابي للحرية فهو يمث شخصيات المواقف عند سارتر إن كان فهمه للحرية في هذا المجال يحمل تناقضا حادا في داخله، فإن تجميد الفعل من المبادئ الرئيسية في هذا المذهب إذ ليس ثمة حقيقة واقعية إلا في الفعل والإنسان، لا يوجد إلا بقدر ما يحقق نفسه فهو ليس شيئا آخر غير مجموع أفعاله، هو يساوي ما يفعل، ما يفكر، ما ينجز.

يرى سارتر أن الإنسان ليس في ذاته إلا ما يفعل أي أنه لا يمكن معرفة شخصية الإنسان إلا من خلال ما ينجزه وما يقوم به من أفعال أثناء ووجوده التاريخي الفعلي، فالحرية تصح تعريفا للإنسان، لأنها تنبع من ذاته "أنني ملزم بأن أريد

1 جون بول سارتر، رواية الغثيان، مصدر سابق، ص83.
2 نفس المصدر، نفس الصفحة.
3 د.رمضان الصباع، فلسفة الفن عند سارتر، مطبعة الدار المصرية-الإسكندرية-بدون طبعة، السنة 1993، ص224.

حرية الآخرين في الوقت الذي أريد فيه حريتي، ويمكنني أن أجعل الحرية هدفا لي، إذا جعلت حرية الآخرين هدفا لي أيضا"[1]

فالإنسان إذا كان موجود لا يمكن أن يكون إلا حرا، فبوجوده الذي يتضمن عدمه يكون حرا، ويؤكد سارتر أن الحرية تكون مصحوبة بالقلق لأن الحالة التي يدرك بها الإنسان حريته المطلقة، لأنه اتجاه قلقه لا يوجد إلا واحد من موقفين إما أن ينهزم الإنسان ويختفي وراء دوره الاجتماعي، وإما أن يتحمل مسؤوليته الكاملة، وهي مسؤولية مرهقة لأنها سعة العالم الإنساني، فالإنسان لما كان محكوما عليه أن يكون حرا فإنه يتحمل على عاتقه مسؤولية كاملة، وعبء العالم وهذا ما يسميه سارتر الوجود الصادق.

إذا فالحرية مشروع فتح على الحرية ذاتها، ولهذا فإن الحرية الإنسان أو الإنسان الحرية، فلقد انطلقت الحرية مع الوجود الإنساني، فوهبت حرية الفقه وحرية السلوك، وحرية التملك، وحرية العمل والحرية السياسية، تدل على حرية الوجود الإنساني حرية كاملة وتحمله مسؤولية الاختيار، وإذا كانت الحرية هي القدرة على الاختيار فإن الاختيار ليس ألعوبة يتلهى بها الإنسان، بل هي جوهر المعاناة التي يعانيها الإنسان كي يؤكد وجوده، لأن الحرية اختيار فرد لفعل معين وتركه لفعل آخر، وما سوف يرتبط بذلك من تحمل المسؤولية عادة ما يؤدي إلى تولد القلق و الخوف من نتائج الاختيار وتلك هي المسؤولية.

و إن أهم ما يؤكد فكرة الحرية في الفكر السارتري موقفه من الثورة الجزائرية، فكان "سارتر": "ينـدد بشدة وحشية الجيش الفرنسي في الجزائر، و التنديد بالأعمال الوحشية ضد الشعب الجزائري"[2] وهذا لأن الشعب الجزائري سلب حريته من طرف المستعمر الفرنسي و هذا ما كان يرفضه "سارتر" لأنه ينادي بالحرية المطلقة للإنسان، لأن الحياة السياسية عليها أن تقام على أساس حرية

1 Jean paul sarter, exitentialism, translated by bernard frechtman philosophical Hbierary, new yourk 1947 p54. - نقلا عن ترجمة د. رمضان الصباغ، المرجع السابق، ص33.

2 د.عبد المجيد عمراني، جون بول سارتر و الثورة الجزائرية، مكتبة مدبولي، بدون طبعة، بدون سنة، ص140.

المعتقد و الفكر و الممارسة لا بالنهب و الاستغلال و الوحشية التي رفضها "سارتر" بشدة في مؤلفه عارنا في الجزائر.

"كما تطور موقف سارتر تجاه الثورة الجزائرية في بداية الستينات إذ دعم فكرة الحرية التي كان ينادي بها أثناء الحرب العالمية الثانية"[1] وهذا ما يؤكد فكرة سارتر حول تأييد للثورة الجزائرية ورفضه للعنصرية ضد حرية الشعب الجزائري، فهو يعتبر من المثقفين الذين يؤمنون بفلسفتهم وحريتهم السياسية والذين التزموا بمبادئهم ودافعوا عنها منذ الحرب العالمية الثانية حتى الثورة الجزائرية، كما يعتبر سارتر هو الفيلسوف الفرنسي الوحيد الذي ساند كفاح ونضال الشعب الجزائري ضد الاستعمار ودعم الثورة التحريرية بكتاباته السياسية ووظف فلسفته في تحرير الإنسانية من قيود الاستعمار والمناداة بضرورة حرية الشعوب المضطهدة "ونحن نرى أن الجزائريين يترنحون ويتساقطون من جراء سيادتنا الاقتصادية ولكنهم يأخذون عبرة من هذه التجربة التي تمر بهم، فلقد قرروا من أجل عدم سيادتنا الاقتصادية،، أن يهاجموا سيطرتنا السياسية وهكذا خلق المستعمرون لهم أعداء متربصين"[2] وهذا ما يؤكد رفض سارتر للظلم الذي أرتكب في حق الشعب الجزائري والمناداة بضرورة التحرر من هذه السيطرة الممارسة في الحق الجزائري.

فالإنسان الذي لا يملك الحرية لا يصنع الحياة، والإنسان الذي يشعر بالاضطهاد وسحق إرادته وشخصيته، لا يتفاعل ولا يستجيب للسلطة ولا لمشاريعها وسياستها، ولا يستطيع أن يوظف طاقاته، وبالتالي لا يستطيع النهوض أو التقدم م في ظل حريته المسلوبة.

نجد سارتر دائما ينادي بحرية الشعوب من خلال كتبه ورواياته فهو دائما ضد الظلم والاستبداد حيث يقول بهذا الصدد "هل كان من الواجب نفي هذا العدد من الأشخاص لإنقاذ ثورة" فيقول جان: "فلو أعاد الأجنبي الوصول إلى الحكم ألم يكن

1 د.رمضان الصباغ، المرجع السابق، ص141

2 جون بول سارتر، عارنا في الجزائر، ترجمة عايدة وسهيل إدريس، منشورات دار الأدب،بيروت،ب ط، 1958،ص 26

حصلت حوادث نفي تفوق هذه بمائة مرة، كان علي أن أختار"[1] فالواجب والحرية والاختيار ليس شعور مجردا خاصة بحرية الإنسان فالحرية ليست متوفر بتجريدها، لكنها تكتسب في موقف تاريخي حسب رأي سارتر.

كما يرى أننا نمارس الحرية من أجل الحرية، ونطلبها من خلال ظروف معينة وأن حرية الآخرين تتوقف على حريتنا ويقول بهذا الصدد: "والحرية من حيث هي تعريف إنساني لا تتوقف على حرية الآخرين، ولكن عندما ألتزم أطلبها لنفسي كما أطلبها للآخرين، واجعلها غايتي وأدمج في تلك الغاية حرية الآخرين، ومن ثم فأنا عندما أعترف عن حق لأن الإنسان هو الكائن الذي يسبق وجوده ماهيته، وأنه لذلك حر، ولا يستطيع إلا أن يريد حريته في مختلف الظروف، ومن ثم فلا يستطيع إلا أن يريد حرية الآخرين، فإنني باسم إرادة الحرية، التي هي جزء من الحرية ذاتها، أستطيع تكوين أحكام أصدرها على كل من تحدثه نفسه على أن يتخلى عن مسؤولية وجوده وطمس معالم حريته"[2] يؤكد سارتر أن الذين يطمسون حريتهم الكاملة بحجة أنهم لا يريدونها، أو بحجة أنهم كانوا مضطرين تحت ضغط الظروف الحتمية، هؤلاء في نظره جبناء، والذين يحاولون البرهنة على أن وجودهم ضروري في الوقت الذي لا يكاد يكون فيه وجودهم مجرد وجود، هؤلاء أطلق عليهم اسم الأنذال، لكن يقر "سارتر" بأننا لا نستطيع الحكم على الجبناء والأنذال، إذا كنا مخلصين في الحكم عليهم إخلاصا حقيقيا، هكذا نجد أن الأخلاق في شكل من أشكالها عالمية لكن محتواها متغير ليس ثابت. فيبقى سارتر دائما الفيلسوف الوحيد الذي ظل ينادي بالحرية وهذا في معظم مؤلفاته "وكانت وفاة جون باتيست أكبر حدث في حياته إذ أعاد أمي إلى أغلالها ومنحني الحرية"[3] فالحرية هي أهم مطلب في فلسفة "سارتر" و لقد بلور موقفه منها في ثلاث قضايا أساسية هي:

1 جون بول سارتر، الدوامة ترجمة هاشم الحسيني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ب ط، 1975، ص123

2 جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، المصدر السابق، ص58.

3 جون بول سارتر، الكلمات، ترجمة خليل صابات، دار الشرقيات للنشر والتوزيع، ط1، سنة 1993، ص15.

1)الإنسان حر لأن وجوده سابق على ماهيته، فالإنسان يوجد في هذا العالم أولا، و بعد ذلك يفعل بنفسه ما يشاء و يصنع لنفسه الماهية التي اختار لنفسه بحرية و إرادة و من هنا جاء اسم الوجودية لأن وجود الإنسان سابق على ماهيته.

2)الإنسان مسؤول عن ماهيته و يتحمل نتائج اختياره، إذا كان الإنسان يختار أفعاله بنفسه و يحدد ماهيته بإرادته، لزم عن ذلك ضرورة أن يتحمل مسؤولية تلك العواقب و عواقب الأفعال، لأن بدون تحمل للمسؤولية فإن الفرد يقع في الفوضى الشاملة التي تعصف بنظام المجتمع، فمن أشد أهداف الفلسفة الوجودية وضع كل فرد وصيا على نفسه و مسؤولا عن أفعاله و اختياراته.

3)الإنسان مسؤول في اختياراته مسؤولية مصحوبة بالقلق: إذا كانت المسؤولية نتيجة منطقية لحرية اختبار الإنسان لأفعاله فإن وطأتها تكون ثقيلة على الإنسان لأنها تكون دوما مصحوبة بالقلق للأسباب التالية: الخوف من نتائج الاختيار لأن كل اختيار يحتمل النجاح أو الفشل و لأن الإنسان عندما يختار لا يختار لنفسه بل يختار نموذج الماهية التي ينبغي أن يكون عليها كل إنسان.

إحساس كل إنسان أثناء الاختيار أن حياته ناضجة وممكنة الموت في أي لحظة.

ثانيا: حرية الآخر

يرى "سارتر" إذا كانت هنا أشياء تحت نظر الآخر، فإننا لا نستطيع أن نكون شيئا بالنسبة لذاتنا، لأننا دائما نتمالك ذاتنا، فإذا نظرنا إلى ذاتنا كشيء، فإن الذي ينظر هو أنا كحرية، وإذا وضعت نفسي كشيء، فإننا نضعها لشخص آخر "...عندما أفترض بسذاجة أنه من الممكن أن أكون، دون أن أدرك، كونا موضوعا، فإنني أفترض من هنا بالذات وجودا ضمنيا وجود آخر"[1] كما يقول :" أن أكون منظور بشكلي كشيء بالنسبة لحريتي تبدو لي لا متناهية"[2] و يكون الإنسان نفسه حرية، يستطيع أن يقوم في كل مرة بتجربة حرية ويكون ذلك من خلال عبودية الآخر، الذي يحوله بواسطة نظرته إليه كعبد، و الذي يعتبره كوسيلة

1 سعاد حرب، الأنا والآخر والجماعة، دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه، دار المنتخب العربي ط1، 1994، ص15.
2 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

و آلة لأهدافه و لحريته حسب قوله: "أن الأمر و النهي يفرضان أن نقوم بتجربة حرية الآخرين من خلال عبوديتنا"[1]

وهكذا تعرف الحرية كنفي للعبودية، فإذا كان الإنسان يريد التأكيد نفسه كحرية، عليه أن يتعالى وأن ينفي العبودية التي يكرسها إليه الآخر، وأن يحول الآخر في الوقت ذاته إلى عبد، كما تتعالى الحرية عن توضيع وعبودية كونها بواسطة الآخر، وكي تكون على قدم المساواة علينا أن نعترف بحرية الآخر من خلال التواصل الذي رأينا أنه يقتضي العبودية في أصله، فعلينا أن نتقبل ونتحول إلى شيء بالنسبة للآخر والعكس أيضا أي أن يتحول الآخر إلى شيء بالنسبة لنا، وأن يعتبر كل واحد منا الآخر على أنه آلة أو وسيلة بالنسبة له، فالإنسانية في تطورها واكتمالها تؤدي إلى إنتاج عدد كبير من البشر الأحرار، وسارتر يعتبر الأقنان والعبيد كمواد للتاريخ، ويعتبرهم لا تاريخيين، أي كعناصر يمارس عليها الأسياد حريتهم، ويضع سارتر مسؤولية البقاء في العبودية على العبد نفسه رغم كون العبد نفسه ضحية إلا أنه يعتبر مسؤول عن وضعيته.

كما يرى سارتر أن الآخر واقع لا مفر منه "فكما أحاول أنا التخلص من قيد الآخر كذلك يحاول الآخر أن يتحرر من القيد، وكما أحاول أنا أن أستعبد الآخر فكذلك الآخر يحاول أن يستعبدني"[2] ومعنى هذا أن العلاقات بيني وبين الآخر متباينة، وهي مجموعة من المحاولات يلجأ إليها "الأنا" أو "الآخر" للانتصار على حرية الآخر فوجود الآخر يثير لدى الأنا موقفين: "فإما أن يتجه إلى الآخر بوصفه ذات حرة تؤسس وجوده في ذاته وأحاول أن أستولي على هذه الحرية دون أن أجعل الآخر يفقد حريته، وبهذا أكون أنا أساسا لنفسي وبعبارة أخرى أحاول أن أبتلع تجاوز الآخر دون أن أنزع عنه تميزه بالتجاوز"[3] وهذا هو الموقف الأول.

"وإما أن أحاول إنكار هذا الوجود الذي يضيفه علي الآخر من الخارج، أي أن أستدير نحو الآخر كي أضفي عليه بدور الموضوعية، بما أن موضوعية الآخر

1 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
2 د- حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، مرجع سبق ذكره، ص123.
3 جون بول سارتر، الوجود والعدم، المصدر السابق، ص431.

تعني تحطيم موضوعيتي لأجل الآخر، وبعبارة أخرى أحاول أن أتجاوز تجاوز الآخر"[1] وهذا هو الموقف الثاني.

فالموقف الأول يتطلب من الآخر أن يستعمل حريته الخاصة كي يؤسس وجودي، ولذلك يجب أن أسعى لأغريه وأحببه في نفسي ثم يؤسسني كقيمة مطلقة، وفي الموقف الثاني أريد إلغاء الآخر وهذا يعني أنني أريد امتلاك حريته، وهذان الموقفان يعتبران محاولة من الأنا لحل إشكال وجود الآخر يعني أن الأنا ينخرط في نشاط إنساني معين اتجاه الآخر، ففي الموقف الأول يعني أن ينخرط الأنا في الحب فعن طريق الحب أكسب حرية الآخر وأمتلكها "فامتلاك حرية الآخر خلال الحب يعني امتلاكها مع بقاءها حرية"[2] فبالحب يسعى الأنا أن يغري الآخر وأن يسحره، ويحاول أن يكون موضوعا جديرا بإغراء الآخر.وهذا يعني أن على حرية الآخر أن تتجه على حريتي الخاصة، فالآخر كذلك لكي يمكنه أن يحبني ينبغي أن تستغرقه الرغبة في أن يكون محبوبا مني، وبالتالي كل من الأنا والآخر أن يكون موضوعا لإغراء الآخر، ويتطلب أن يوجد الآخر فقط من أجل أن يؤسس الأنا ويرغب فيه ويبقيه كموضوع.

وفي المحاولة الثانية يحاول الأنا أن يجعل نفسه موضوعا بصفة مطلقة ويستخدم حريته لكي يسلب الحرية من نفسه، إن الأنا بذلك يسعى إلى تلمس اللذة في التنازل عن حريته إزاء خصم يريده الأنا أن يكون حرا، ومعنى ذلك أن يلجأ الأنا إلى حرية الآخر ليجعل منه موضوعا "وجودا في ذاته"[3] فيبقى هنا الأمر للآخر لكي يجعل الأنا يوجد، وذلك لأن الأنا يسعى لأن يجعل نفسه شيئا بالنسبة للآخر فهو يستعمل حريته الخاصة كذات حرة وبعبارة أخرى يستطيع أن يكون الأنا موضوعا نحيله بالتالي إلى الذات، لأنه سيظل واعيا بمحاولته بجعل نفسه موضوعا للآخر، فهو أيضا هنا يستعمل الآخر كغاية أو وسيلة لكي يصل إلى غايته، "فالغاية من هنا هي أن يقوم الصراع بين حرية الأنا وحرية الآخر دون أن يقضي على إحدى الحريتين، وبحيث يبقى بالتالي كل من الأنا والآخر ذات فاعلة حرة، ولكن هذه

[1] جان بول سارتر ، المصدر السابق، ص431.
[2] المصدر نفسه، ص434.
[3] جان بول سارتر، المصدر السابق، ص445.

الغاية لا تتحقق أبدا، إن الأنا يوطد حريته إزاء الآخر، إنما يجعل بذلك الآخر مجرد موضوع"[1]

وهنا يفقد الآخر كل حريته وكل فعاليته التي كانت تجعل من الأنا موضوعا له حيث يقول سارتر بهذا الصدد "أنني أصوب نظرتي بدوري على الآخر الذي ينظر إلي ولكن النظرة لا يمكن أن تنظر إلى نفسها فبمجد ما أنظر نحو النظرة فإنها تختفي وأعود أرى أعينا، في هذه اللحظة يصبح الآخر موجودا أمتلكه ويدرك حريتي"[2]

فإن الصراع في إظهار حريتين متواجهتين من حيث هما حرية، هي غاية مستحيلة ولكن الأنا لا يقف عند هذا الحد وإنما يتخذ من فشله نفسه دائما إلى المحاولات التالية وحافز اصطناع الحيل والتكتيكات للاستيلاء على حرية الآخر على نحو جديد، فعن طريق الحيل يحاول الأنا أن يحصل على حرية الآخر، فيسعى الأنا في هذه المحاولة بأن يوقع الآخر في شركه والحيل التي يقصدها سارتر هي اللامبالاة والكراهية فهذه كلها وسائل يلجأ إليها الأنا باعتباره ذاتا ليدرك الآخر باعتباره موضوعا، فعن طريق اللامبالاة بالآخر يوقعه الأنا في شركه، وعندها تتصرف كما لو كان وحيدا في هذا العالم يتعامل مع موضوعات ووظائف أي أن الأنا يأخذ الآخرين الذين يقابلهم في قدراتهم الوظيفية فحسب مثال: "باعتبار الحمال ليس إلا وظيفة للحمل، والخادم ليس إلا وظيفة لتقديم الطلبات، وهكذا ينكر ضمنا وجودهم الفردي كأشخاص"[3]

وهكذا لا يستطيع أي فرد منهم أن يتخذ لنفسه أي تصرف يدافع به عن نفسه على ما انصب عليه من نظرة الآخرين، أي نظرة الآخرين يمكنها في أي لحظة أن تحطم انخداعي بفكرة انعزالي، وإلهمالي للآخر يعني لا أحاول حماية نفسي إزاء الخطر من التعرض لحرية الآخر، هذا من جهة ومن جهة أخرى هذه اللامبالاة تعني أني لا أقر وجود الآخر كذات حرة، وهذا السعي من جانب الأنا لتجاهل حرية الآخر لا يستطيع أن يحقق هدفه، وينتهي بالفشل.

1 د. حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، المرجع السابق، ص183..
2 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
3 حبيب الشاروني، المرجع السابق، ص185.

فعن طريق الرغبة الجنسية مثلا يسعى الأنا إلى أن يجعل من الآخر مجرد جسد قد أسكنت فيه حريته، ويسعى إلى أن يمتلك هذا الجسد، فقد يكون امتلك ضمن حرية الآخر، ومن أجل تحقيق هذه الغاية يحاول الأنا أن يجرد الآخر ذاته ومن مهمته الاجتماعية، بحيث يشعر الآخر أن حريته التي كانت حوله قد حلت في جسده، وكأنما هو سجين في نطاق هذا الجسد، ويشعر الآخر بأن الأنا قد استسلم له وان حرية الآخر أصبحت عاجزة، فهي قد تجمدت في جسده، فيرى سارتر أن هذه هي غاية الرغبة وهدفها "أن هذه الرغبة تنتهي كغيرها من المحاولات السابقة وبمقتضى ما تتضمنه من تناقض إلى الإحباط والفشل عندئذ تلتقي بها محاولة أخرى هي السادية كما التقت عند فشل محاولة الحب محاولة المازوكية"[1] فالسادية هي المجال الذي يقتضي إليه فشل الرغبة والجنس، يسمى إلى هدف واحد هو أن يطابق الأنانيين حرية الآخر وجسده وان يمتلك هذه الحرية المتجمدة، إن السادية تسعى إلى تحقيق الهدف دون أن يفقد الأنا حريته الخاصة به، وإن ما يسعى إليه الأنا السادي ليس هو إلغاء حرية الآخر الذي يعذبه الأنا بسلوكه السادي، وهذه المحاولات جميعها تحمل في طياتها الفشل والإحباط "بحيث تظل العلاقة بين الأنا والآخر وحرية الأنا وحرية الآخر في صراع مستمر"[2] وفي الحقيقة أن اتجاهات الأنا تجاه الآخر لا يمكن أن ترد جميعها إلى حيل ومواقف، ولكن سلوك الناس بما فيه من تعقيدات ليس في الواقع عند سارتر إلا أعمالا تجاه الحب والرغبة وكذلك لاتجاه الكراهية، أي بكل أشكال السلوك الإنساني بما فيها من خير وشر، ومهما اختلفت مظاهرها، فهي تضمن بداخلها نمطا من أنماط الصراع، وجميع أشكال الصراع أو جميع اتجاهات الأنا إزاء الآخر، مقضي عليها بالفشل وتبقى تتخبط في دائرة الإحباط المستمر، لا يمكن إذن لحرية الأنا أو لحرية الآخر أن تظلا في آن واحد قائمتين كل منهما إزاء الآخر بوصفها حرية، وفي نهاية هذه المحاولات الفاشلة، يقرر الأنا أن يتخلص من الآخر ويسمى بالتالي تحقيق الهدف، وأن يسعى إلى قتله وموته، وهذه هي الكراهية التي يقصدها سارتر، وهنا يتضح أن الأنا بعد يأسه سعي إلى التخلص من الآخر والكراهية بهذا المعنى يمكن اعتبارها نوعا من موقف اللامبالاة أو نوعا جديدا من اللامبالاة لكنه النمط الأكثر فعالية بحيث يعيش

1 د- حبيب الشاروني، المرجع نفسه، ص186.
2 حبيب الشاروني، المرجع السابق، ص187.

الأنا منفرد "وذلك أن الأنا إذ يكره الآخر فهو لا يكره فيه صفة أو ميزة كريهة، وإنما يكره تجاوز الآخر، أي ذاتية الآخر التي تؤدي الأنا"[1]

ولذلك يسعى للتخلص من الآخر لكي يبقى الأنا مجرد وجود لأجل ذاته وهذا الصراع الدائم بين حرية الأنا وحرية الآخر هي قصة الرجل "جارسان" وامرأتين "أينيس وإستيل" الذين يلتقون جميعهم في غرفة مغلقة ترمز إلى الجحيم في كتاب سارتر "رواية الأبواب الموصدة أو الجلسة السرية".

نستنتج مما سبق أن العلاقة الصراعية بين حرية الأنا وحرية الآخر تأخذ شكلين أساسيين، إما أن ينكر الأنا حرية وسيادة الآخر على نفسه ويحوله إلى شيء معتمد كليا على الآخر، وأن يستوعب الأنا حرية الآخر بالكامل وينظر إليها على أنها أساس حريته هو، وإما أن يتلذذ الأنا بتعذيب الآخر والسيطرة عليه، وكذلك فالخضوع الكامل للآخر ينفي حرية الأنا.

ومن هذا نجد أن فلسفة سارتر قامت على نظرته للإنسان كفرد وجوده يمثل أهم صفاته وأنه غاية بحد ذاتها وأهداف أخرى سابقة لوجوده أي أن وجوده سبق ماهيته وهو بهذا يختلف عن الجماد في آلية الأسبقية إذ يوجد الإنسان أولا ثم يتعرف على نفسه ويحتك بالعالم الخارجي فتكون له صفاته ويختار لنفسه أشياء تحدده فهو الذي يحدد أهدافه بنفسه.

فحريته المطلقة لا حدود لها، إذ أعطت وجودية سارتر للإنسان الحرية في اختيار عاداته وتقاليده وتخطيط حياته واختيار منهجه ومعتقداته ومشروعه والوسط الثقافي والاجتماعي الذي يفضل أن يكون منه، ولتحديد ماهيته وجوهره دون موجه، وهي توضيح غياب التأثر المباشر لقوة خارجية فالفرد حر بالكامل إذ أن القضية الأساسية في الفلسفة الوجودية هي تحرير الإنسان من كل أشكال الاستلاب تلك هي الحرية الفردية، كما أنها تحافظ على الفرد من سطوة وسيطرة الحشد سواء كان أعراف أو قيم جاهزة أو سائر العموميات، أي من كل ما من شأنه طمس الفرد وسلبه لحرية الاختيار، وعلى الرغم من الصراع القائم بين الأنا

[1] المرجع نفسه، ص190

والآخر حول مطلب الحرية، إلا أن الحرية تبقى صميم الوجود الإنساني في فلسفة سارتر.

.

المبحث الثاني: تطور مفهوم الغيرية مع ليفيناس

اكتشاف الآخر هو أهم ما عرفه الإنسان. إنه تعرف على حقيقة لا تحوزها الأنا، وإدراك الكائن مماثل يحتل مساحة وجود لا يمكن للأنا أن تتمدد في فضائها، إنه مدى الحياة المتنوعة وصور الوجود المتعددة، وحقل إمكانات خصبة ومحطة خيارات لا متناهية، وساحة اكتشاف وتعرف على ميدان انتشار وتحقق جديد لها. أي يكون الآخر وسيط خروج من الذات وطريقا للعودة إليها، ومجالا لاكتشاف النقص فيها وطريق امتلائها في آن واحد، هو اكتشاف الخارطة وجود الأنا التي لا ترسمها الذات، بل يرسمها وضع وتموضع الذات ضمن نسيج الآخرين، أي أن الآخر مشروع الأنا نفسها في عالم الوجود والتحقق.

أولا: وجود الغير في فلسفة ليفيناس

إن أهم ما يميز تفكير* ليفيناس في مسألة الغير هواجسها العلمية، إذ لا يتعلق الأمر بقضايا نظرية تعود على اهتمامات العقل ذاته ولكن يرتبط التفكير في مسألة الغير بواقع تاريخي، إنساني يقوم على كثير من العنف اتجاه الغير سواء باعتبار هذا الغير ثقافة آخرى بالأشخاص والفئات الذين دفعوا داخل حضارتنا المعاصرة

[1] *إيمانويل ليفيناس (1905-1995) فيلسوف فرنسي من أصل يهودي صاحب اييتيفا الغيرية وكاتب العديد من التفاسير حول الثوراة من اهم مؤلفاته "الكلية واللاتناهي " (دليل أكسفورد للفلسفة مرجع سبق ذكره، ص851.)

إلى زاوية الهامشين، وبشرا من الدرجة الثانية، يتعلق الأمر في النهاية بالنظر في منزلة الأرمل واليتيم والمعاق والمهاجر والأقليات والمعدمين، منزلة ارتبطت بممارسة جميع أشكال الاستعباد والإقصاء والعنف تجاههم، تستلزم هذه الوضعية حسب ليفيناس أن نعيد التفكير في الإنساني، وأن نعيد تحديدا التفكير في منزلة الغير وادعاء غيريته واستتباعات هذا الربط بين الغير والغيرية، ولذا تستلزم هذه المراجعة، أن نعيد قراءة الفلسفة الغربية ، ونجد هذا الربط بين الغير والغيرية، واستتباعاته القيمية والعملية المتمثلة في تهميش واستبعاد الغير.

كما يعارض ليفيناس الأولوية المعطاة لعلم الوجود (الانطولوجيا) في الثرات الفلسفي العربي، كما ينظر علم الوجود إلى الوجود على أنه استمرارية في الكيان حسب قوله:

"أن تكون هو السعي من أجل أن تكون"[1]فيكتفي الكائن بتفكير في الوجود يصبح انطواء على الذات والأنانية والكائن لا يهتم إلا بإشباع حاجياته، ويسعى لتأكيد ذاته في التمسك والسيطرة يؤكد ليفيناس "في كل ما أجد ساعيا إليه هناك شيء من الانتقاص في مفهوم الكائن الذي في إصراره بأن يكون، يخبئ عنفا وشرا وأنانية"[2]

وهذا لأن حرية الإنسان الذي لا يأبه إلا لذاته متاهة فيما هو اعتباطي حيث كل شيء مسموح له به، حتى القتل، إنه مفهوم كهذا الوجود يجعل الكائن مستمرا في الرضا بذاته وجهله الآخر، إن علم الوجود بهذا الشكل يصبح فلسفة القوة والتسلط والاحتلال والعنف والحرب فإن الهم الوحيد للإنسان أن يستمر في الوجود فإن ذلك يحمله حتما على مقاومة الإنسان الآخر الذي يظهر له وكأنه عدو.

"لأن الكائن هو ليس أبدا علة وجوده وذلك على عكس ما يقوله العديد من التراثات، التي تبغي التطمين"[3]ويرى ليفيناس أن ملاقاة الآخر تقضي على وحدة

---

[1] Emanue levinas, autrement qu'etre ou au-delà de l'essence, paris le de poche, biblio, essais, 1992, p344.

- نقلا عن ترجمة محمد بكاي، الإيتيقيا والغيرية تجليات الموجودة في فلسفة الخلاق عند ليفيناس جامعة تلمسان، الجزائر، ص401.

[2] Ibid, p341- نقلا عن ترجمة محمد البكاي المرجع نفسه،ص401

[3] Ibid, p22- نقلا عن ترجمة محمد البكاي المرجع نفسه،402

الإنسان وأنانيته، فالاعتراف بالإنسان الآخر إنما هو الحدث الحاسم الذي يحدد بدء الوجود البشري للإنسان، وعندما يقترب من الإنسان الآخر، فهذا الأخير يطلب المساعدة، وبهذا يزعج سكينتي، ويضع حريتي في موضع تساؤل ويعكر صفاء ضميري لأن اكتشاف وجه الإنسان الآخر في عطوبيته وتعاليه يجعلنا نعي وفي آن واحد، إمكانية ولا إمكانية، القتل، وهذا الوعي هو تأكيد لضميري الأدبي، حسب تأكيد ليفيناس أن العلاقة بالوجه الآخر هي على الفور أخلاقية، والوجه هو ما لا نستطيع قتله، صحيح أن القتل هو فعل مبتدل حيث باستطاعتنا أن نقتل الآخر، وهنا لا تبدو الأخلاقية كضرورة أنطولوجية، لأن ملاقاة الآخر تسمح لي بأن أكشف وجهه، والوجه هو هوية الكائن ومن خلال وجه الإنسان الآخر تظهر في آن واحد عطوبية الكائن وتعاليه لأن "الوجه في عرية كوجه يقدم لي فاقة الفقير والغريب وتعاليه لأن اللامتناهي تقترب فكرته مني خلال معنى الوجه...وفكرة اللامتناهي تدل على علو ونبل وتعال"[1]

فتحريم القتل هنا لا يجعل القتل مستحيلا حتى ولو كانت سلطة التحريم موجودة في الضمير الصالح، في الوقت الذي فيه الآخر يقدم نفسه لحد السيف أو لرصاصة المسدس، يواجه القوة التي تهدد بضربة لا بقوة أكبر، بل بتعالي كيانه واللامتناهي الذي هو أقوى من القتل لأنه يقومنا بوجهه، وهذا اللامتناهي هو التعبير الأصلي، وهو الكلمة الأولى أن لا تقتل نظرة الآخر بمقاومتها القتل، فهي تشل قدرتي وتجرد إرادتي من سلاحها وهكذا، فإن "فكرة اللامتناهي لا تتعدى على العقل بل تتحكم باللاعنف نفسه، أي أنها تؤسس أخلاقيته"[2] فالفلسفة في نظر ليفيناس، لا تبدأ بعلم الوجود أو الانطولوجيا بل تبدأ بعلم الأخلاق، وعلم الأخلاق ليس شعبة من علم الفلسفة بل هو الفلسفة الأولى، لأن التأكيد الأساسي لعلم الأخلاق هو تطلب اللاعنف الذي يجب أن يرجح في علاقة الإنسان بالإنسان الآخر، وهنا علاقة الأنا بالآخر، لم تعد علاقة معرفة أو تمثل كما هو الأمر داخل الانطولوجيا، بل هي علاقة ايتيقية قوامها المسؤولية، ومن ذلك أن الآخر لا يهدد حرية الذات بل هو يختبرها عندما يدعوها إلى المسؤولية "وإذا ما تركت الحرية لذاتها دون أن يحدها

[1] جويل هنسل، ليفيناس من الموجود إلى الغير، ترجمة علي بوملحم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص33

[2] المرجع نفسه، ص34

واجب الاستجابة لنداء الآخر فإنها ستقضي ضرورة اعتباطية في الفعل"[1] بحيث لا يمكن تلاقي تلك الاعتباطية إلا إذا تم تبرير الحرية بواسطة إلزام أخلاقي طالما اقترابي من الآخر يضع حريتي موضع سؤال حول عفوية الكائن الحي بداخلي وسيادتي على الأشياء والبشر على نحو لا يرى داخل الذات، وهذه المسؤولية هي ما يجثت الأنا من النزوع إلى الانغلاق داخل الذات، إنها تخلص الأنا من الهو هو تجعله منفتحا على الآخر على نحو غير مشروط، وهو ما يعني أن ليفيناس يسعى إلى تأسيس "معقولية جديدة هي معقولية ما بعد الكينونة، إنها معقولية الخير، معقولية أسمى من كل ما هي، إنها المعقولية الطيبة"[2]

وتشكل الطيبة حدثا مميز في اللقاء بالآخر وهي تتجلى من خلال عادات السلوك الحميدة من قبل فسح الطريق للآخر مثال: كقولنا لشخص ونحن قبالة باب مفتوح، تفضل سيدي، فهذا المثال يشهد على أصالة الطيبة، حيث تتحدد العلاقة مع العلاقة من خلال الخدمة والضيافة، ولا تتجلى العلاقة مع الآخر من خلال عادات السلوك الحميدة فحسب بل تتجلى أيضا من خلال اللغة والعلاقات الإيروسية فبواسطة اللغة تنفتح الذات على الآخر، لأنه ليس بوسعنا لقاء الآخرون دون أن نجري بشكل أو بآخر محادثة معهم، أن نلتقي الآخر يعني أن نتحدث معه "إن الطيبة والصداقة والضيافة ماهية اللغة"[3] وأن نتكلم هو في الوقت نفسه، أن نتعرف على الآخر وأن تعرفه بذاتك وهذا التعاطي يتطلبه الكلام وهو بالتحديد العمل بدون عنف، لأن الكلام هو فعل الإنسان العاقل الذي يتخلى عن العنف لكي يدخل في علاقة ودية مع الآخر أي علاقة المحبة والطيبة الخالية من العنف والكراهية والحقد وهذا ما يؤكد ليفيناس حول طبيعة العلاقة مع الآخر من خلال اللغة (الكلام أو التحدث مع الآخر).

---

[1] المرجع نفسه، ص60.

[2] Emanuel levinas, totalite et lnfini, essai surl'exteriorite, paris le de poch essai, p181. - نقلا عن ترجمةمحمد بكاي، المرجع السابق، ص403.

[3]Emanuel livonas, totalite et lnfini, essai surl'exterioate, p277
- نقلا عن ترجمة محمد البكاي المرجع نفسه، ص 404

كذلك في العلاقة الإيروسية عطاء دون عوض إنه عطاء يتجاوز وضع كائن منشغل دوما بكيانه وبالاستمرار في كينونته هذا العطاء تعطيل مطلق للانطولوجيا القائمة على الماهية وجهد الاستمرارية في الكينونة، إنه تعطيل قوام قداسة علاقة يكون فيها الأنا أنا لأجل الآخر، وهو ما يقضي إلى تحديد جديد لمعنى الإنساني، يتعلق الأمر بتحديد ايتيقي، فالإنساني هو ما كان قائما على الطيبة والضيافة والمسؤولية إزاء الآخر، لأن الإنساني بدلالته الأخلاقية هو النقيض المطلوب لمصادرات الانطولوجيا كمثابرة وجهد للكينونة "إنه الإنساني في ما وراء الاستمرارية في الكينونة، وفي ما وراء إثبات الكينونة المصرة على كيانها، حيث تثبت الهوية ذاتها في حياة الأفراد وصراعهم من أجل الوجود الحيوي"[1]

هذا التعارض بين الانطولوجيا والايتيقا هو تعارض بين الماهية والكينونة من جهة وبين محبة الآخر المسؤولية عن القريب من جهة أخرى. أن الانطولوجيا في قيامها على مفهومي الكلية والماهية تقضي إلى العنف فعندما يقترب مني الآخر آتيا إلى لقائي، فإنه يناديني ويتوسل إلي، إنه ينادي مسؤوليتي، وأن أجيبه فهذا يعني أن أجيب عنه، وعندما نكشف وجه الآخر، أصبح مسؤولا عنه، بالطبع أستطيع أن أتوارى عنه لكنني أستطيع ذلك من وجهة نظر إنسانية "يفرض الوجه ذاته علي فلا أستطيع أن أمتنع عن سماع ندائه، أو أنساه أو أن أتخلى عن مسؤوليتي أمام بؤسه"[2] فعندما ألتقي الآخر أصبح مدينا له، وعلي واجب أن لا أتركه وحيدا، عندما أصبح مسؤولا عن الآخر، أرتقي إلى شرف كائن فريد ومتعذر استبداله، فتصبح مسؤوليتي اصطفاء، وهكذا يحقق الإنسان ذاته ليس بانعكاس تفكيره على ذاته، بل بأن يصبح مسؤولا عن الآخر "أن أكون أنا، دلك يعني عدم القدرة على التهرب من المسؤولية، إلا أن المسؤولية التي تفرغ الأنا من استقلاليتها ومن أنانيتها، إنما هي تؤكد وحدة الأنا، من هنا أن لا أحد يستطيع أن يجيب مكاني، فالمطلوب هو التعبير عن هوية الأنا انطلاقا من المسؤولية"[3] أن ما

---

[1] Emanuel levinas, autrement qu'étre ou au- dela de l'essence. P201
- نقلا عن ترجمة محمد البكاي، المرجع السابق، ص 411

[2] Ibid, P277
- نقلا عن ترجمة محمد البكاي، المرجع،نفسه، ص 411

[3] Ibid, p278
- نقلا عن ترجمة محمد البكاي، المرجع السابق،ص412.

يؤسس ويصوغ هيكلة الإنسان إنما هي المسؤولية تجاه الإنسان الآخر وهذه المسؤولية هي التي تعطي معنى ووقارا وعظمة للوجود البشري، وهكذا فإن ايمانويل ليفيناس لا ينفك يدافع عن الانقلاب الذي يستبدل الأنا الذي يتحدث عنها علم الأنتولوجيا، أو علم الوجود بالآخر الذي يتحدث عنه علم الأخلاق، إن حضور الإنسان الآخر إلى جانبي يزعجني ويضايقني، بل إنه ينتشلني من رفاهيتي ويجعلني أخرج من عزلتي، وعندما ألتقي الآخر أعرض ذاتي أمامه، أخاطر فأصبح عطوبا عندما أقف إزاء الآخر أعرض ذاتي للانحراج والإهانات "فالواحد يتعرض للآخر كما يتعرض جلد الإنسان للذي يريد جرحه، أو كما يتعرض الخد لمن يريد لطمه"[1] إلا أن الإنسان عليه أن يمتلك الشجاعة لمجابهة مثل هذه الأخطار، لأن مسؤوليتي تجاه الآخر تفرض ذاتها علي مهما كان موقف الآخر مني فالعلاقة مع الآخر ليست تماثلية، لأنني مسؤول عن الآخر دون أي مقابل ولو كلفني ذلك حياتي، "فالمبادلة تخص الآخر وحده، لست أبدا بريء الذمة حيال الآخر، ودائما أصل متأخرا إلى موعدي معه، إن مسؤوليتي عن الآخر تقوم بأن أذهب نحو الآخرون أي اعتبار لتوجهه نحوي، أو بطريقة أوضح أن أذهب نحوه بطريقة تجعلني بمعزل عن العلاقات المتبادلة التي سوف تقوم بيني وبين قريبي، أقوم بخطوة إضافية نحوه"[2]

إذن المسؤولية أمام الإنسان الآخر يعبر عنها بشكل أساسي بالطيبة إزاءه فبالطيبة يصبح الإنسان فاعل سلام.

"فالسلام إذن لا يتطابق مع نهاية القتال لقلة المقاتلين، وبخسارة البعض وانتصار البعض الآخر، أي من نشوء المدافن أو نشوء الإمبراطوريات الشاملة

---

[1] Emanuel levinas, autrement qu'étre ou au- dela de l'essence. P83
- نقلا عن ترجمة محمد البكاي، المرجع نفسه، ص409.

[2] Emanuel livinas ; totalite et lnfini : p 280.
- نقلا عن ترجمة محمد البكاي، المرجع نفسه، ص409.

المستقبلية، على السلام أن يكون سلامي أنا، بعلاقة تنطلق من الذات نحو الآخر بالرغبة والطيبة حيث الأنا تقوم وتستمر بدون أنانية"[1]

وهكذا يحدد إيمانويل ليفيناس انطولوجيا جديدة لا تتأسس على معرفة الذات بل على الطيبة إزاء الآخر أن تكون هو أن تكون للآخر، أي أن تكون طيبا فيما التراث الغربي يحدد حقوق الأنا إزاء الآخر، فلسفة ليفيناس تؤسس امتيازات الآخر إزاء الأنا، فحقوق الإنسان هي أولا حقوق الإنسان الآخر، فالمحبة المنظمة تبدأ بالآخر، وبالطيبة إزاء الآخر تؤكد الأنا ذاتها وتبني ذاتها كائنا بشريا، الطيبة هي الوجه الحقيقي لتوسل وجه الآخر، هي الطيبة التي تنشئ علاقة مع اللامتناهي الذي يعبر عنها وجه الآخر "الأنا في حركة الطيبة، لا تهتم بما لذاتها بل تهتم قبل كل شيء بما للآخر، الطيبة هي عدم اهتمام بالذات فالطيبة تقوم باعتبار الآخر أهم من الذات"[2] من هذا المنظور لا يحدد ليفيناس الفلسفة على أنها محبة الحكمة بل على أنها "حكمة المحبة في خدمة المحبة"[3]

لا يمكن إذن تحقيق السلام إلا بواسطة الإيتيق، ولذلك ينبغي أن ندرك السلام بين البشر المتحاربين لا يتحقق إلا إذا ما انبنت العلاقة بين الأنا والآخر ولا يتطابق السلام مع نهاية المعارك التي تتوقف لغياب المتحاربين وتنتهي بهزيمة البعض وانتصار البعض الآخر، أي تنتهي بالمدافن والإمبراطوريات الكونية القادمة "ينبغي أن يكون السلام سلامي أنا، وصلب علاقة تنطلق من الأنا نحو الآخروصلب الرغبة والطيبة، وصلب علاقتي بالآخر قوامها التآخي"[4] لأن منزلة الإنساني ذاتها تقتضي وحدة النوع الإنساني، وهي تتعارض بالإطلاق مع تصور للإنسانية. فعندما أصبح مسؤولا عن الآخر، أصبح مسؤولا عن موته، فالخوف من أن يموت الآخر، هو بالفعل أساس هذه المسؤولية عنه، أي عندما نكشف وجه الآخر بعرية وعطوبية، أي أنه معرض للموت وأخاف عليه هذه الدعوة يسميها ليفيناس الدعوة للقداسة فعندما يخاف الإنسان من موت الآخر أكثر مما يخاف من

[1] Emanuel levinas ; totalite et lnfini : p 281. - ترجمة محمد بكاي، المرجع السابق، ص 413

[2] Ibid. p94

3 Ibid. p95

4 Ibid. p 95

موته، حينها يفضل أن يموت بدلا من أن يقتل، وهكذا يحقق الإنسان إنسانية عندما يقرر أن يعيش

في سبيل الآخر، وعندما يختار خطر الموت في سبيل ألا يقتل، يعطي الإنسان حياته معنى لايمكن للموت أن يمحوه "وعندما يعبر الإنسان عن مسؤوليته بالطيبة فإنه يعطي حياته معنى يعطي بدوره معنى للموت نفسه معنى لا يقاس بأن تكون أو لا تكون، لأن الكائن ينحدد انطلاقا من المعنى"[1]

يبدو أن تفكير ليفيناس حول مسؤولية الإنسان تجاه الآخر وتجاه الميزة الملزمة لا تقتل، يشكل مساهمة غنية جدا لتأسيس فلسفة اللاعنف، بالطبع هناك العديد من تأكيدات ليفيناس تخضع للنقاش، وهكذا فمن الصعب أن تشاطره كل فكرة لاسيما عندما يرى أن علاقة الأنا بالآخر تكون في وضع لا تماثل ولا تبادل بالكلية، فإذا ما استقبلت وجه الآخر الذي يكلمني من خلال وجهه، وتعرفت عليه، واستبطنته، ينشأ أنداك اتصال وحوار وبالتالي تبادل، حينذاك لا تبقى الأنا في حالة سلبية كما يرى ليفيناس، إلا أنه إذا كان من الضروري ربما أن نأخذ مسافة من تأكيدات ليفيناس فذلك لا يعني إهمال تأكيدات هذا الأخير، وإذ ما تصرفنا بموجب تلك التأكيدات، وصلنا إلى قلب الفلسفة الحقيقية أي إلى حكمة المحبة وحكمة الطيبة.

عندما يؤكد ليفيناس ضرورة الدولة، أن حقوق الإنسان طالما، أنها تجد قوامها في الدولة، فإنها تظل منقوصة، ولا يمكن أن تكتسب معناها إلا بتأسيسها على مفاهيم التآخي والمسؤولية والإصغاء لنداء الآخر على نحو غير مشروط "لأن علاقة الناس بعضهم مع بعض لا تقتصر على مواجهة الواحد للآخر، فحالما يحضر شخص ثالث تظهر ضرورة تنظيم العدالة من خلال القوانين والمؤسسات، أي من خلال الدولة"[2] إن ليفيناس لا ينكر أن إلزام تحقيق العدالة يتطلب بعض العنف، فالإنسان العنيف الذي يهدد الإنسان القريب إنما هو بذلك ينادي العنف حينها يقول ليفيناس "لا يمكننا أن نقول أن ليس هناك أي عنف لا يكون شرعيا"[3]

[1] Emanuel levinas, totalite et lnfini, p96

[2] جويل هنسل، ليفيناس من الموجود إلى الغير، المرجع السابق، ص102.

[3] جويل هنسل، لفيناس من الموجود إلى الغير، المرجع السابق، ص26

بل مع ذلك يبقى واعيا على أنه في كل عنف يوجد هناك شيء من الظلم يتعذر تخفيضه، فلا تستطيع القواعد والقوانين الشمولية التي بموجبها تحكم الدولة على المواطنين أن تعطي إلا عدالة غير كاملة تقتضي في النهاية بالعدل، للشخص المحكوم عليه، فهذا الشخص هو فريد وفرداته ليس معترف بها "فالدولة لا تفك العقد بل تقصها، والعدالة الردعية تقع دائما على حدود اللاعدالة الممكنة"[1] غالبا عندما ينقلب عمل الدولة ضد الخير المفترض أن تسعى إليه الدولة، الحرب والإرادة أي السلطة هي اللذات عليهما تتأسس الدولة وتستمر، وبذلك يستلبان ما كان من واجبهما إبقاؤه على نقاوته، ولأجل القضاء على العنف يجب اللجوء إلى ممارسة العنف حيث يقول ليفيناس "إن السياسة المتروكة على حالها تحمل في طياتها الاستبداد"[2] فمن المهم أن لا تسلم الدولة إلى ضروراتها الخاصة لذلك فالسياسة يجب دائما أن تراقب وتنتقد إنطلاقا من الأخلاقية، فالدولة التي ترفض أن تنساق وراء منطقها الخاص ويسميها ليفيناس الدولة الليبرالية، عليها دائما أن تكون مرتابة بسبب تأخرها بتطبيق متطلبات وجه الآخر وعلى الدولة أن تحمل دائما ضميرا مؤثرا من جراء أنها ليست دائما عادلة بالكفاية.

ولذا عليها دائما أن تشعر بتبكيت الضمير بسبب قساوتها، هذا وإن ضرورة العدالة تطبق تحت غطاء قوانين الدولة أمر لا يعفي الإنسان من مسؤوليته تجاه الآخر "في الدولة التي فيها تطبق القوانين بشكل عام، وحيث الأحكام تعلن مع الاهتمام بأن تكون شمولية، وعندما تعلن العدالة يبقى أن يعطي الإنسان كشخص فريد ومسؤول إمكانية إيجاد طريقة ما نعيد النظر في قسوة العدالة هذه، فتلطيف هذه العدالة وسماع النداء الشخصي، هذا هو دور كل واحد منا"[3] في نظر ليفيناس كل مؤسسة في النظام الاجتماعي مرتكزة على سلطة تراتبية، لا تستطيع أن تنتج إلا عدالة ناقصة يقول ليفيناس "بالنسبة إلى العنصر السلبي، عنصر العنف في الدولة وفي السلطة، يظهر حتما حتى لو كانت السلطة تمارس بانتظام كامل، وذلك عندما يخضع الجميع للأفكار الشمولية هناك قسوات فظيعة لأنها بالتحديد تأتي من النظام العقلاني، هناك دموع لا يستطيع موظف الدولة أن يراها إنها دموع الآخر،

[1] المرجع نفسه، ص27

[2] المرجع نفسه، ص27

[3] جويل هنسل، ليفيناس، من الموجود إلى الغير، المرجع السابق، ص28.

الأنا وحدها تستطيع رؤية الدموع السرية عند الآخر والتي يسببها التنظيم العقلاني للسلطة، فالذاتية بالنتيجة هي لا بد منها لتأمين اللاعنف الذي تفتش عنه الدولة أيضا"[1]

قد يبدو لنا هذا من خلال التأسيس الإيتيقي للعلاقة بين الأنا والآخر على مفاهيم المسؤولية والتضحية والطيبة والتآخي موقف طوبويا، لأن حقوق الإنسان بما هي حقوق الغير، كحقوق يجب علي أن أستجيب لها وأن أجعل منها واجبا، تظهر هذه الحقوق بمظهر حقوق الإنسان الآخر، وبمظهر الواجب بالنسبة للأنا "إنها واجباتي أنا داخل التآخي، إنها فينومينولوجيا حقوق الإنسان"[2]

يعني هذا أن حقوق الإنسان لا تجد مصدر شرعيتها واستمراريتها في الدولة بقدر ما تجده في إحساس الأنا بالمسؤولية تجاه الآخر، وبموجب التآخي الإنساني.

ثانيا: مستقبل الأنا من خلال علاقته بالآخر

إن الإنسان مدعو على طول وجوده في العالم الذي قذف فيه إلى وضع إمكانياته قيد التنفيذ وذلك بالتفكير بالزمن لا كانحطاط للديمومة بل كعلاقة مع الآخر المطلق الذي يظل غير مفهوم، يبحث ليفيناس في فلسفته عن الوسيلة التي يستعملها الآخر ليقاوم بها العدم وينتصر في وجوده دون أن يهمل مأساة موته الخاص وحزنه من موت الآخر، لأن الموت يعطي معنى للوقت المتبقي للحياة لكي يكون انهماما بالوجود، إن المستقبل المهيمن عليه بالسأم من الموت لن يصبح مستقبلي لوحدي بل المستقبل الذي يشاركني فيه الآخر.

إن ما نسميه الحب هو الفعل الذي يتأثر بموت الآخر أكثر من الذات، إنه نتيجة حب الآخر بقوة وليس الضيق من الموت الذي ينتظر الذات حيث يقول ليفيناس "أننا نلتقي بالموت في وجه الآخر"[3] من جهة أخرى يعتبر ليفيناس الأنوثة هي الآخر بالنسبة للذكورة ويطالب بإعطاء المرأة نفس الحقوق التي يظل يتمتع بها الرجل عنده تحوز على نفس الخصائص التي توحدها من جهة كونها إنسان مع

[1] زهير خويلدي، فيلسوف الغيرية، الأنا والأخر وجها لوجه، جريدة العرب الأسبوعي، لندن، 2007، ص10

[2] المرجع نفسه، ص11

[3] زهير خويلدي، المرجع السابق، ص13.

الرجل، إن الأنوثة ليست جسد يمكن إدراك حدوده تحت الضوء بل هي خاصية مختفية على الدوام وانطواء الذات، ومن هذا نجد أن المرأة هي مستقبل مفتوح للرجل، وإن الذات الرجولية غير قادرة على إمساك هويتها إلا بحصولها على حب الأنثى والعكس بالعكس يقول ليفيناس في هذا الصدد: "الذات الرجولية لا تقدر على إنجاز هويتها إلا باكتشاف غيريتها في الأنثى، إن الشهوة هي انجذاب نحو اللانهائي حيث يجتمع الإحساس بالخارجية ويكون الجسد في علاقة مع من في العالم أين الكل وجود وليس وجود، إن وجه المحب لا يعبر عن السر الذي يدنسه الحب"[1]

فالمتحابون يريدون أن يكونوا وحدهم في العالم لكي يمارسوا الحب دون رقابة ودون ضغط ومستقبل الحب هو ولادة طفل ولكي يأتي الطفل لا بد من أن يقابل الرجل الآخر من حيث هو

أنثى، الطفل في نفس الوقت هو إمكانية من الأنا وإمكانية من الآخر، وإن مستقبل العلاقة هو الآخر الطفل، الأبوة هي علاقة مع غيب يظل بأكمله آخر، هنا كل واحد هو الآخر للآخر والوحدة لا ترتكز على الانتماء إلى نفس النوع بل متعالية على البيولوجيا وتتأسس على المحبة المتبادلة بين الأنا والآخر.

يقول ليفيناس في هذا السياق: "إن العلاقة مع الآخر تتركني محل تساؤل تستفزني تفرغني من نفسي ولا تنفك تفزعني عندما تكتشف في منابعا جديدة دائما"[2].

هناك داخل علاقة الأنا بالآخر إدراك بالرؤية واحتكاك باللمس والتمسيح وهناك أيضا تخاطب باللغة والتواصل عن طريق الصورة، وهذه الصورة هي المهيمنة الآن في العلاقات ذات البين لكونها الطريقة المفضلة التي تمثل الأنا للآخر والتمسيح يتهدده التباس الحب واللذة والتآخي لذلك تبقى لنا اللغة وهي ليست لغة المعارف والعلوم بل هي لغة الحديث الشفوي، والكلام اليومي المتداول، لأن هوية

[1] المرجع نفسه،ص 14.
[2] زهير خويلدي، المرجع السابق، ص14

الأنا هي دون غطاء القول ودون طريقة في أن يوجد بشكل معتاد وتعرض نفسها على الآخر كما هي دون تكلف، كما يقول ليفيناس "الواحد يعرض نفسه على الآخر مثل الجلد الذي يعرض نفسه للذي يجرحه"[1]

وبهذا يكون الآخر يكتشف أن الأنا الذي يتكلم ليس أبدا موضوعا منكشفا قبل القول بل يقع التعرف عليه وانكشافه بعد أن تخلى على جميع دفاعاته ويقع إخراجه من مخبئه، فالأخذ بالاحتياجات الآخر والاعتناء به هو محاورته من أجل معالجة أخطائه وإصلاح هفواته عن طريق الهبة والعطاء والبدل وهذا الفعل لن يكون له معنى إلا إذا كانت في شكل انتزاع من الذات بالرغم عن الذات، وحدها الذات التي تأكل يمكن أن توجد من أجل الآخر، أما الذات الجائعة فإنها لا توجد إلا من أجل حاجياته بل بالعكس إنها توجد من أجل أن تنتزع خبز الآخرين من الفم وهذا هو سلوكه العدواني تجاه الإنسانية المنغرسة فيها "الأنا كانت في القول معطية للآخر دون تحفظ"[2]

إن الأنا حسب ليفيناس وقع انتهاكه والاعتداء عليه من قبل الآخر في هذه المغامرة المأساوية أين تم لمس الأنا من قبل الآخر، أثناء هذا الاحتكاك يختبر الأنا المجاور الأصيل أو الحسي المباشر وهو الآخر المتجسد في وجوده اليومي، إن هذه العلاقة التجاورية التي تسمح بالعيش سويا ليست مجرد قياس للمسافة التي تفصل بين حدين بل هي الشرط التي تجعل من الآخر مستقبل للأنا، أي أن نتقاسم مع الآخر نفس الأفكار والمبادئ ونتعاطى معه نفس العادات والتقاليد، إن هذا الاقتراب ليس حالة نهائية ومحصلة وإن المجاورة لا تعني التطابق مع الآخر بل تبقى على المسافة التي تفصل بينهما لأنه أكثر ما اقترب من الآتي المهتم به أكثر ما أكون بعيدا عنه "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"[3]

[1]Emanuel levinas, autrement qu' étre ou au- dela de l'essence. P83.
[2] Ibid. p84
[3] زهير خويلدي، المرجع السابق، ص16

وهذا ما يجعلنا جميعنا أن نتحمل مسؤولية تواجدنا معا وعيشنا سويا طالما "أن الاجتماع معه يبدأ من واجبي تجاه وواجبه تجاهي"[1] إذا كان الأنا هو مصدر قراراته فإن عين الذات غيرا لا يمكن، القائل هو عرض للآخر، إن ابن الأب المجهول مثل المخلوق الملحد الذي يجهل خالقه، والخلق من لا شيء أي اللاشيء ليس العدم بل الخير ما تحت الوجود، "إن الحياة الحق مفقودة ولكن نحن موجودون في العالم".[2]

نستنتج مما سبق أن ليفيناس في مشروعه الفلسفي يبين أن السياسة تتناقض مع الأخلاق مثلما تتناقض الفلسفة مع التفاهة، إن هذا المشروع يظهر كدفاع عن الذاتية ولكنه يدركها في مستوى احتجاجها الأناني ضد الكلية، وان الاقتراب من الآخر هو مستقبل الأنا ويعكس حرية إرادتها وقدرتها على الاضطلاع بمسؤولية تقاسم الخير على الأرض، إن الذات الحاضرة تتحمل مسؤولية الإنسان القادم والجيل الآتي لكونها مسؤولة مسؤولية مطلقة تجاه الآخر يقول ليفيناس في هذا الموضوع: "أنا لا أعيش في عالم لا يوجد فيه سوى قادم واحد بل هناك دائما وأبدا في العالم الثالث، والعلاقة بالثالث ليست أبدا العيش سويا لأن الثالث وجه وهو ينظر إلي بعيون الآخر"[3] وهذا الآخر ليس أنا آخر بل الآخر في غيريته.

وفي الأخير نجد أن حضور الغير ليست مدعاة ضرورة للصراع والعنف كما ذهبت إليه وجودية سارتر، بقدر ما هي علاقة قبول وتآخي ومحبة وطيبة وهنا تكمن إنسانية الإنسان حسب رأي ليفيناس.

لقد تمكن ليفيناس انطلاقا من رؤية مسيحية وفلسفية أن يؤسس لعلاقة غيرية مفتوحة على المستقبل، مبرهنا بالتالي على أن الأمر لم يعد مقتصرا على تلبية رغبة نفسه أو جسميته ولكنه صار مرهونا برغبة ميتافيزيقية تمر عبر الإنجاب بمقاصده الذي يأخذ معنى الخصوبة التي تتجاوز الموت وتنتصر عليه وذلك في الحقيقة ينمي عن روح مسيحية محكومة بمبدأ الحب بمعانيه المتعددة.

---

[1] المرجع نفسه، ص 16

[2] المرجع نفسه، ص17

[3] زهير خويلدي، المرجع السابق، ص18

كل حديث عن إشكالية الغيرية لا يخلوا دون الحديث عن أهم رواد هذا التيار من الناحية الفلسفية، كون الآخر كائن اجتماعي بطبعه وميال إلى الاجتماع مع بني جنسه في إطار علاقته بالأنا، وله الحق في الوجود لهذا أرجعها الفلاسفة من القضايا الأساسية التي تخدم البشرية للحفاظ على الأمن والاستقرار، والإشكاليات ذات الرهانات المعاصرة في الفلسفة الوجودية التي عالجها "جون بول سارتر".

حيث تبرز لنا فلسفة "سارتر" نقطة هامة، وهي الصلة بين الذات والآخر، الذي هو الإنسان، تنتظم حوله الأشياء، هذا الآخر الذي ينظر إلي باستمرار بحيث أصبح موضوعا بنظره، مما يجعلنا نعلوا فوق ذاتنا، وهكذا ينشأ القلق عن النفس، وكأن الآخر عدوي، إذ أنه يهددني، ويهدد إمكاناتي، لكن في المقابل عندما أنظر إليه أشله ويصبح الآخر موضوعا بنظر سارتر.

لكن سارتر يعود ليُعنى بالآخر، فنحن محتاجون إلى الآخرين لنكون شخصيتنا، كوننا في نظرهم كالأشياء، وحياتنا تقوم على أساس الصورة التي يأخذونها عنا، بالإضافة إلى قيمة الحرية عند سارتر هي قيمة التضامن الإنساني عبر التاريخ، بهذا يكون ما هو خير للفرد خير للجميع، وهذا ما كرس "سارتر" فلسفته وحياته لخدمته من خلال المقاومة والثورة.

في الواقع يمكن تصور هذه الوضعية لو أن الإنسان عاش لوحده في بقعة من الأرض مقطوع الاتصال مع المحيط الخارجي على أن مثل هذا التصور مثالي هو الآخر، لأن حرية الإنسان لا يأخذ بها ملحوظا حريات الآخرين فحسب، فالإنسان لا يتعامل مع نظيره الآخر، بل له مساس أيضا بعلاقته مع الله والمجتمع أيضا، فتوجه الإنسان نحو طريق الرقي والتكامل، وحتى يصل إلى هذه المرحلة يقتضي فيه أن يحترم الآخر.

إن قاعدة لا ضرر ولا ضرار، لا تتحدث عن مراعاة حقوق الجانب الآخر فحسب بل هي تتضمن مراعاة جانب الإنسان نفسه، فهو لا يملك التصرف بها وفق رغباته، لأن الرغائب تميل نحو الشر كما تميل نحو الخير، وهي تتأثر بحجم الاستفادة من العقل والتجربة وموالفة السلوك مع

الشريعة والقانون، والخروج عن مسار الشريعة والقانون خروج عن المألوف وهو الشذوذ، والشذوذ أمر ينكره العقل ويستنكره الوجدان، لأننا نعرف أن الإنسان لا يملك حق إسقاط عن نفسه إلا في مواقف معينة يكون فيها الضرر أهم من حياة الإنسان نفسه، فالله علة الوجود والخلق، أصبغ ماء الحياة على جسد الإنسان ومن عدل العلة سريان الحكمة والتوازن إلى المعلول، ومن الحكمة والتوازن صيانة الإنسان لنفسه، وللآخر في إطار العلاقة التكاملية التي تجمعهم للوجود معا في مجتمع واحد.

وكل إنسان يسعى إلى العيش حياة آمنة وسط متغيرات ظهرت بتطور الفكر سواء الاغتراب أو التشيء والأداتية والأنانية وغلبة قهر الأقوى، كل هذا مرجعية إلى أقول القيم الأخلاقية، لذلك ندرك أن حقوق الإنسان طالما أنها تجد قوامها في الدولة فإنها تظل منقوصة ولا يمكن أن تكتسب معناها إلا بتأسيسها على مفاهيم التآخي والمسؤولية والإصغاء لنداء الآخر.

أما الحديث عن فلسفة "سارتر" حول الغير كفلسفة شأنها شأن المؤلفات النظرية التي أفكارها لها قداسة، وليس تجسيد عملي ومبادئ إنسانية تطالب بتحقيق الاستقرار واحترام الإنسان لأخيه الإنسان.

تصرفنا هذه الفلسفة إلى البحث عن إشكالية جديدة. هل التأسيس للعلاقة بالآخر يقوم على المعرفة بقدر ما يقوم على الاستجابة لنداء الآخر؟، وهل الإتيقيا قادرة على بلوغ مقصد آخر للمعقولية؟.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم:

- سورة الأعراف
- سورة آل عمران

أولا: قائمة المصادر

1- جان بول سارتر، الجلسة السرية، ترجمة عبد المنعم مجاهد، دار النشر المصرية، القاهرة، ب ط، السنة 1957.

2- جان بول سارتر، عارنا في الجزائر، ترجمة عايدة وسهيل إدريس، منشورات دار الأدب، بيروت، لبنان، ب ط، السنة 1958.

3- جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الخفي، الطبعة الأولى، السنة1964.

4- جان بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الأدب، بيروت، الطبعة الأولى، السنة 1966.

5- جان بول سارتر، الدوامة، ترجمة هاشم الحسيني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ب ط، السنة 1975.

6- جان بول سارتر، الكلمات، ترجمة خليل صابات، دار شرقيات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، السنة1993.

7- جان بول سارتر، مسرحية الذباب، ترجمة حسين مكي، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، ب ط.

8- جان بول سارتر، رواية الغثيان، ترجمة سهيل إدريس، ب ط، بدون سنة.

9- جان بول سارتر، الكينونة والعدم، ترجمة نقولا متيني، مراجعة عبد العزيز العيادي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيت النهضة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، السنة 2009.

10- جان بول سارتر، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الرابعة، السنة 1982.

11- رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ترجمة عمر الشاروني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، السنة 2008.

12- فريدريك هيجل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، ب ط، السنة 2006.

13- مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا، الطبعة الأولى، السنة 2003.

14- مارتن هيدغر، السؤال عن الشيء، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، السنة 2012.

15- موريس ميرلوبونتي، ظاهرية الإدراك، ترجمة فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، السنة 1998.

ثانيا: قائمة المراجع

1- جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ب ط.

2- جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هيدغر الوجود والموجود، دار التنوير للطباعة والتشر، ب ط، السنة 2009.

3- جون ماركوري، الوجودية، ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ب ط، السنة 1990.

4- جويل هنسل، ليفيناس من الموجود إلى الغير، ترجمة علي بوملحم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، السنة 2008.

5- حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ب ط، السنة 1926.

6- رمضان الصباغ، فلسفة الفن عند سارتر، مطبعة الدار المصرية، الإسكندرية، ب ط، السنة 1993.

7- سعاد حرب، الأنا والآخر والجماعة، دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، السنة 1994.

8- سعيد الهشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، الوطن العربي، بيروت، ط3، 1984.

9- عبد المجيد عمراني، جون بول سارتر والثورة الجزائرية، مكتبة مدلولي، ب ط،.

10- عبد الوهاب جعفر، أضواء على الفلسفة الديكارتية، دار الفتح للطباعة والنشر، الإسكندرية، ب ط، السنة 1990.

11- عبد الرزاق الداواي، موت الإنسان، دار الطباعة والنشر، بيروت، ب ط، السنة 2000.

12- عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، سلسلة المعرفة الفلسفية، المغرب، الطبعة الأولى.

13- فرانسوار داستور، هيدغر والسؤال عن الزمان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.

14- نجيب البلدي، ديكارت، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، السنة 1987.

ثالثا: قائمة المعاجم والموسوعات

1- ابن المنظور، لسان العرب، منشورات المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، السنة 1982.

2- تدهوندرتش، دليل أوكسفورد، ترجمة نجيب الحصادي، الجزء الأول، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، السنة 2003.

3- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ب ط، السنة 1982.

4- حبيب الشاروني، قراءة للمصطلح الفلسفي القديم، ترجمة صلاح عبد السلام، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية، ظ1، السنة 1998.

5- علي بن هادية، بلحسن البليش، تقديم محمود المسعدي، القاموس الجديد للطلاب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط7، السنة 1991.

6- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الخامسة، السنة 2007.

رابعا: المجلات والدوريات

1- محمد بكاي، الايتيقيا والغيرية تجليات الموجودة في فلسفة الأخلاق عند ليفيناس، جامعة تلمسان، الجزائر.

2- زهير خويلدي، فيلسوف الغيرية الأنا والآخر وجها لوجه، جريدة العرب الأسبوعي 2007.

خامسا: قائمة المصادر والمراجع باللغة الفرنسية

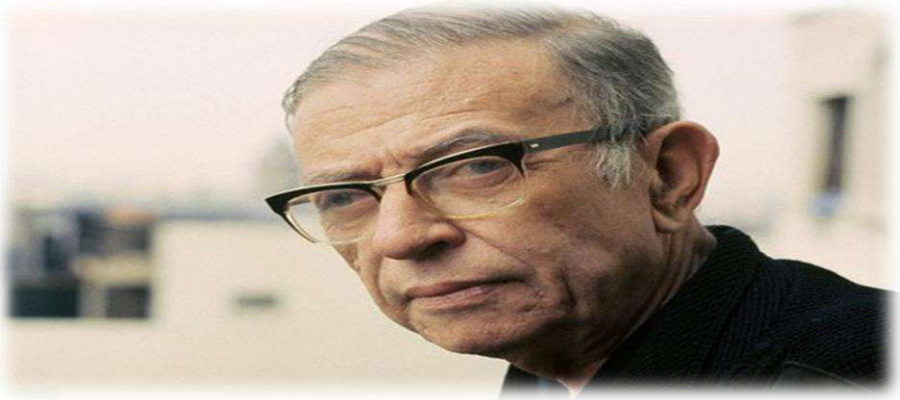
1- Jean paul sartre, l’etre et le neat. Bibliotaque des l’olee Gollimard. 1943

2- Jean paul sartre, exitentailism , translated by bernard fi chtnman philosophical lebierary, newyork,1947.

3- Emanuel levinas, autrement qu'etre ou au dela de l'essence. Paris le de poche biblio essaise.1992.

4- Emanuel levinas , totalité et Infini, essai sur lécterioate, paris.

جان بول سارتر



جان بول سارتر فيلسوف وأديب فرنسي ولد في حزيران 1905

بباريس، وعاش طفولته حياة باذخة بعد مولده بعام واحد فقد

والده الذي توفي في الهند الصينية فتزوجت أمه مرة أخرى

من مهندس في البحرية وانتقل للعيش معهما في مدينة لاروشيل

وفيها خبر حياة البرجوازية التي انتقدها لاحقا، ثم عاد إلى باريس .

حاول سارتر الاطلاع بالعمل السياسي سنة 1948. فأسس حزب "التجمع الديمقراطي الثوري" ثم اختلف مع الحزب وحدثت هنا القطيعة بينه وبين ألبير كامو، فيما التقى مع مارتن هيدغر.

ثم تقرب من الماركسية والشيوعية، وفي سنة 1964 منح جائزة نوبل للآداب، لكنه رفض استلامها، كان سارتر شخصية محورية في احتجاجات أيار1968 التي اجتاحت الجامعات الفرنسية، وقد توفي سنة 1980 في مستشفى فرنسا.

أهم مؤلفاته:

1936: التصور، 1937: الحائط، 1943: الذباب، الوجود والعدم 1946: الوجودية فلسفة إنسانية، موتى بلا قبور، 1947: بودلير، مواقف الشيطان والله، الأيادي القدرة، سجناء التونا، 1960: نقد العقل الجدلي، 1962: ماركسية وجودية.

"دليل أكسفورد".ص 450