جامعة زيان عاشور –بالجلفة–

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم علم النفس و الفلسفة

شعبة الفلسفة

الأنا والآخر

عند سيجموند فرويد

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالب :

الود عبد القادر

إشراف الأستاذة:

د. سعيد حدة

السنة الجامعية 2020–2021

بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــــداء

أهدي ثمرة جهدي إلى من جعل الله الجنة تحت قدميها

أمي الغالية.

إلـــى الغالي الذي كان ولا يزال سندا لي في الفرح والحزن.

أبي العزيز

----------أطال الله في عمرهما----------

إلـــى جميع الأصدقاء من بعيد أو من قريب.

إلـــى كل الذين ساهموا في انجاز هذا العمل.

إلـــى كل من علمني حرفا من معلمين و أساتذة و دكاترة

الود عبد القادر

كلمة شكر

الحمد لله حمدا كثيراً طيّباً مباركاً فيه، و الصلّاة والسلام على خير خلقه نبيّنا محمد عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام، الحمد لله أن وفّقني في مساري الدراسي حتى أنهيت هذا العمل، والذي أتمنى أن أكون قد حققت فيه المستوى المطلوب وبلغت فيه المبتغى.

إنني أتقدم بجزيل الشكر ووافر الامتنان إلى كلّ أساتذتي في كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية بجامعة زيان عاشور، و أخصّ بالذكر الأستاذة المشرفة الدكتورة : **حدة سعيد** التي أنارت لي طريق البحث، و بينت لي الكثير من الأمور الغامضة التي واجهتني في سبيل إنجاز هذا العمل، فأزكى عبارات الشكروالتقديرلها، وجعلها الله منارة من منارات العلم الخالدة.

إلى كل من علمني حرفا وأيضا من كان له الفضل في إنجاز

وإتمام هذا العمل المتواضع

فشكرا للجميع

مقدمـــة

مقدمـة

الإنسان هو محور وأساس الوجود فهو كائن حي موجود بالاضطرار متميز عن الكائنات الحية بآلية العقل والمعرفة والاختيار، فكان الأول في نوع الخلق والمكانة من حيث التصنيف، وهو خليفة الله في الأرض.

إن إشكالية مفهوم الشخص متعددة الأبعاد ، بين الشخص الاجتماعي والتاريخي وما إلى ذلك، فكل شخص ذات واعية حرة مسؤولة، الشخص كائن قائم بذاته ولذاته، ولكنه كتفكير ليس فردا معزولا عن الأخر أو بالأحرى لا يمكن الإقرار به وبكيانه إلا مع الآخرين حتى تتحقق الغايات والمشاعر والمواقف المشتركة والمعان المختلفة كالحزن والفرح والعداوة والتسامح، فهذه المعان لا تأخذ مكانها إلا داخل الارتباط الكياني بالأخر أو الغير.

في حين يعتبر الحديث عن الآخر يعني اكتشاف الذات،وعلاقة هذه الذات مع الآخر سياسيا واجتماعيا وحضاريا وثقافيا، و هذه العلاقة قائمة على أساس أن الذات هي المكون الأساسي في حركة الفكر و الثقافة بشكل عام،وهي الأصل،وهي الصواب، والآخر هو مجرد ظل لهذه الذات،

وهو فرع عنها، وهو الخطأ لكل تصوراتها،وتظل العلاقة بين الأنا و الآخرة علاقة جديلة افتراضية، فقد تكون الأنا على حساب الآخر، أو إلغاء الأخر لصالح الأنا ،وهذه العلاقة قائمة على ثنائية الأشياء،وعلاقة التضاد القائمة بينهما، واستحالة الدمج بين هذه الثنائيات، مثل الحياة والموت، والصواب والخطأ،والذكورة والأنوثة، إلى غير ذلك من العلاقات الثنائية والضدية التي تحكم منطق الأشياء.

الصراع بين الأنا و الأخر، صراع طويل يرتد إلى البدايات الأولى لوجود الإنسان على هذه البسيطة، ويدخل في اخص العلاقات الإنسانية ،كما تبدى ذلك واضحا في الصراع بين الأخوين قابيل وهابيل، وقد تقترب هذه الغيرية أو تبتعد بين الأطراف، ولكنها لا تلغى بل تبقى قائمة،لان العلاقات الإنسانية بطبيعتها قائمة على أساس التغاير لا التمازج، وفقا للمصالح الذاتية والاعتبارات الخاصة التي قد تقترب أو تبتعد من مصالح الآخرين واعتباراتهم الخاصة.

إن مسألة الأنا والآخر ضاربة جذورها في تاريخ الفكر الفلسفي منذ اليونان، غير أن هذا المفهوم لم يتبلور باعتباره آخر بل كل ما في الأمر اعتباره كل ما ليس ومخال للذات، في حين تمت بلورة هذا المفهوم في العصر الحديث الذي جعله محور جدليته، وجعل إدراك الماهية رهن الأنا في علاقتها مع الأخر ،إلا أن الفلسفة المعاصرة أعطت أبعادا أخرى لهذه

الإلزامية في الحضور بين الأنا والأخر خاصة عند فلاسفة الذات خاصة سيجموند فرويد.

لهذا فإن فكرة العلاقة بين الأنا والآخر أصبحت مشكلة في الفلسفة المعاصرة ولتحليل هذا الموضوع، تنطلق بتحديد الإشكالية الرئيسية التالية:

- ما طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر عند سيجموند فرويد؟

وعلى ضوء هذه الإشكالية نتساءل عن أنموذجنا "سيجموند":

- ما مفهوم الأنا والآخر في الفلسفة؟
- كيف تجلت فكرة الأنا والآخر عند سيجموند فرويد؟

أما فيما يخص سبب اختياري لهذا الموضوع فهناك أسباب موضوعية وأسباب ذاتية:

بالنسبة للأسباب الموضوعية: هنالك ندرة للكتب المتعلقة بالفلسفة المعاصرة، ومصادر سيجموند فرويد، وكذلك نظرا لاهتمام الفلاسفة الوجوديين بهذا الموضوع.

أما بالنسبة للأسباب الذاتية: فان ميولي للفلسفة الغربية المعاصرة، وخاصة فيما يتعلق بالفيلسوف"سيجموند فرويد" واهتمامه بفكرة الأنا والآخر هو السبب الرئيسي لاختيار الموضوع .

أما فيما يخص الصعوبات التي واجهتني فأولها وأساسها هو بالرغم من توفر المصادر في الفلسفة الغربية المعاصرة وكذلك مؤلفات "سيجموند فرويد" إلا أن أغلبها بدون ترجمة، وكذلك هناك أقلية في الكتب المتعلقة بموضوع الأنا والآخر، وواجهتني صعوبة أيضا في عدم توفر المراجع في المكتبات الجامعية والعمومية فهي موجودة عبر الانترنت، وفي المكتبات الالكترونية فقط .

و للإجابة على إشكالية الموضوع اعتمدت خطة الدراسة الآتية:

- **الفصل الأول:** جاء بعنوان **(تحديد المفاهيم)** وتضمن: وضع المفاهيم اللغوية والاصطلاحية والفلسفية لمصطلحي الأنا والآخر، وتحديد تجليات الأنا والآخر في الفلسفة الوجودية.
- **الفصل الثاني:** جاء بعنوان **(نبذة عن سجموند فرويد ومدرسة التحليل النفسي)** بحيث تطرقنا فيه إلى نبذة عن حياة ونشأة سيجموند فرويد، ومنهجه الفلسفي **والنظرية الفرويدية وفلسفتها.**

- **الفصل الثالث:** جاء بعنوان **(الأنا والآخر عند سيجموند فرويد)**، وتضمن دراسة فلسفية للأنا والآخر عند سيجموند فرويد ومنهجيته الفلسفية للتحليل النفسي من خلال نظريته (النموذج الفرويدي)، وفي المقابل درسنا الأنا والآخر عند بول سارتر وانتقاد فلسفته ونقدهما، واستعنا بالمنهجية الفلسفية

في التحليل النفسي وهذا باتخاذ يونغ كمعارض للأنا والآخر عند سيجموند فرويد.

وأخيرا خاتمة بها أهم النتائج المحصل عليها، تليها قائمة المصادر والمراجع المتبعة في دراستنا.

الفصل الأول:

تحديد المفاهيم

- المبحث الأول: الأنا
- المبحث الثاني: الآخر
- المبحث الثالث: تجليات الأنا والآخر في الفلسفة الوجودية

المبحث الأول: الأنا

لقد عرفت الذات الإنسانية منذ القدم اهتماما كبيرا ومتزايدا من قبل الفلاسفة اليونان، ثم حضيت بدراسات متراكمة في عصرنا الحالي.

لكن يبقى مفهوم الأنا يختلف باختلاف أراء وأفكار كل منظر من هؤلاء المنظرين."

فالذات لا معنى لها سوى أنها المقابل للآخر وهي " Autre" تقابل تعارض وتضاد أو أنها المطابق لنفسه المعبر عنه "Identité " وهو ما نترجمه اليوم بلفظ الهوية أو العينة أي كون الشيء هو هو، عين نفسه[1]".

فمفهوم الآخر وتكوينه لدى الفرد، فإنه لا ينشأ بمعزل عن ذاته، فهو ينشأ من أحشائه سواء كان هذا الآخر هو المفرد اللصيق والحميم (أنت)، أو الآخر الجمعي القريب (نحن)، أو آخر الآخر الجمعي البعيد (هم). حيث تظهر العلاقة بين المفهومين كعلاقة جدلية يخلق كل منها الآخر، ويؤثر فيه. وبالتالي فإن استخدام أيٍّ من هذين المفهومين يستدعي حضور الآخر.

[1] محمد العابد الجابري، **الإسلام والغرب الأنا والآخر**، سلسلة فكر ونقد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الكتاب الأول، 2009 م،ص 21.

ويبدو أن هذا التلازم على المستوى المفاهيمي، تعبير عن الطبيعة الآلية التي يتم وفقها تشكل كل منهما. فصورتنا عن ذاتنا لا تكون بمعزل عن صورة الآخر لدينا[1].

إن أول ما يدرك الفرد ويعي من الأخر، الآخر الحميم (أنت) المتمثل في الوالدين، بحيث تكون الحاجة البيولوجية –أول سلم حاجاته الفطرية– هي دافع التعلق به، وامتصاص كل ما يصدر عنها بشكل عفوي وتقليدي – أشبه بالارتباط الشرطي في السلوك– ثم يتطور وعي الفرد وفهمه فيبدأ بالتعرف على (نحن) الأقرب المتمثل في كل من يعيش في الأسرة من أفراد. ثم بعد ذلك على الأقرب المحيط، المتمثل في عالم الأقران والأصدقاء. الذي يبدأ في التعامل معهم، خارج محيط الأسرة، ثم عالم المدرسة، وزملاء العمل والمهنة، ثم زملاء النادي، والمسجد، والحزب... الخ، ثم المجتمع برمته[2].

ويعتبر الفرد مفهوم الآخر بمثابة تقويم لذاته من خلال الآخرين، حيث يقوم الإنسان بعملية تقويم ذاته وللآخرين وللعالم الذي يعيش فيه، ثم هو يضع لنفسه في ضوء هذه العمليات أهدافاً ليحققها ثم يسعى إلى ذلك السلوك الذي يرى أنه يحقق هذه الأهداف.

---

[1] فيلهو هارلي، **صورة الآخر.. العربي ناظرا ومنظورا إليه**، جامعة جيفسكيلا . فنلندا، 1999م ، ص55

[2] **المرجع نفسه**، ص 56–57.

أما مفهوم آخر الآخر (هم)، فيتأخر تكوينه لدى الفرد، عن مفهومه لذاته (الأنا) أو عن الآخر (نحن)، وبالتالي يتأخر إدراكه وفهمه له. لأنه – وفي كثير من الأحيان– لا يتشكل هذا المفهوم عبر الواقع المعاش فقط، إنما عبر الثقافة والتربية التي تسود (نحن) حيال آخر الآخر (هم). ويتضح أنه بمجرد إنشاء صورة الآخر، تتحقق نزعة الفرد إلى خلق انشطار بين (نحن) و(هم). وقد تكون للآخر أولوية أكبر على في هذه الحالة[1].

1-التعريف اللغوي والاصطلاحي

أ/ التعريف اللغوي

ورد في لسان العرب أن كلمة" أنا" اسم مكني وهو للمتكلم وحده، وإنما بني على الفتح فرقا بينه وبين أن التي هي حرف ناصب للفعل أما الألف الأخير إنما هي لبيان الحركة في الوقف[2].

أما في العجم الوسيط أنا ضمير رفع منفصل (للمتكلم والمتكلمة)[3]، وجاء في المعجم اللغوي لعبد الله البستاني "أنا"، ضمير رفع منفصل موضوع للمتكلم والمتكلمة والأصل فيه أن وأما الألف الأخيرة فإنما هي

---

[1] محمد العابد الجابري، **مرجع سابق**، 157.

[2] ابن منظور، **لسان العرب**، مج 1 ، دار الجيل، دار لسان العرب، لبنان، د ط، 1988 م، ص 122مادة أنن، أني.

[3] مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، جمهورية مصر العربية، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4 ، 2005 م، ص28 .

لبيان الحركة في الوقف فإن وشطت سقطت[1]، وروى عن قطرب أنه قال في "أنا "خمس لغات وهي أن فعلت وأنا فعلت وأن فعلت وأن فعلت وأنه فعلت وأنا لا تثنية له من لفظه الأنجب ويصلح نحن في التثنية والجمع فإن قيل لم يضعوا صورة للمخاطبين وصورة للغائبين.

بالإضافة إلى ذلك جاءت عدة تعريفات "للأنا" أيضا على أنها: " ضمير المتكلم الواحد وهو تعبير عنه والأنا هو الذات التي ترد عليها أفعال الشعور جميعها، وجدانية أو عقلية أو إرادية النفس الواعية لذا وهو دائما واحد ومطابق لنفسه وليس من اليسير فصلهن عن أغراضه، ويقال الآخر والعالم الخارجي ويحاول فرض نفسه على الآخرين"[2].

ب/ التعريف الاصطلاحي

لقد إختلفت تفسيرات الأنا بين الفلاسفة والباحثين، فقد ورد في معجم صليبا :أنا في المعنى الوجودي تدل كلمة أنا على جوهر حقيقي ثابت يحمل الأعراض التي(Moi) يتألف منها الشعور الواقعي، سواء كانت هذه الأعراض موجودة معا متعاقبة فهو إذن مفارق للإحساسات والعواطف والأفكار، لا يتبدل بتبدلها ولا يتغير بتغيرها[3].

---

[1] عبد الله البستاني، **معجم لغوي مطول**، جزءان في مجلد واحد، مكتبة لبنان، ط1 ، 1996م، ص 32.

[2] مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط5 ، 2005م، ص 95.

[3] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1 ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982 م، ص14

ويفهم من ذلك أن الأنا في المعنى الوجودي يساوي الشعور، وربما هذا ما يذهب إليه يونج إلى اعتبار الأنا مركز الشعور وهي أحد النماذج الأصلية الكبرى للشخصية وهي ما يعطي الإحساس بالاتساق والتوجيه عند المستوى الخاص بالحياة الشعورية[1].

أي أن الأنا يتصف بالشعور ما يجعله يحدد الانسجام والإحساس المرتبط بالحياة الشعورية، يقول رويه كولارد" إن لذاتنا وآلامنا وآمالنا ومخاوفنا وجميع إحساساتنا تجري أمام الشعور كما تجري مياه النهر أمام عيني المشاهد الواقف على الشاطئ[2].

فالأنا إذن جوهر قائم بنفسه وهو صورة لا في الموضوع، غير أن هناك من الباحثين من يعرف الأنا بأنها هي نفسها الذات حيث ورد أن الأنا "هو الذات التي ترد إليها أفعال الشعور جميعها وجدانية كانت أو عقلية أو إرادية، وهو دائما واحد ومطابق لنفسه وليس من اليسير فصله عن أعراضه، ويقابل الغير والعالم الخارجي ويحاول فرض نفسه على الآخرين وهو أساس الحساب والمسؤولية[3].

تثير عبارة" أنا" في عالم النفس إلى الذات من جهة وعيها بذاتها وقال "ويليام جيمس " : "في نفس الوقت الذي أفكر فيه يكون لدي وعين بذات

[1] عمرو عبد العلي علام، **الأنا والآخر**، الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر، ط1 ، دار العلوم للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2005 م، ص09 .

[2] جميل صليبا، **مرجع سابق**، ص14 .

[3] إبراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون مطابع الأميرية، القاهرة، مصر، ص23

وبوجود الشخص" فالأنا" هو يعيد ذاته بحيث تصبح شخصيه لكنها مزدوجة إذا هي في الوقت عينه ذات العارفة وموضوع المعرفة".

والأنا هو أيضا الوعي بوحدة الذات الذي تربط وتجمع بين حالاتها الشعورية المختلفة وأفعالها المتعاقبة في الزمان [1].

وفي علم النفس الطفل يقصد بمرحله الأنا stade mégativisit مرحلة النفي التي تظهر في السنة الثالثة من عمر الطفل تقريبا ،حيث يصبح الطفل قادرا على الإشارة إلى ذاته بعبارة "أنا" مبرزا وعيه الشخصي بذاته إزاء إرادة الغير المضادة لإرادته و إزاء "اللاأنا" أو (العالم الخارجي).

" وإننا لا نعرف ذاتنا الخاصة إلا كظاهرة وليس كما هي عليه في ذاتها ".

–وبالنسبة إلى "فيخته "و " الأنا المطلق" المطلق هو التفكير الذاتي الأولي الأصيل والسابق على التمييز بين الأنا التجريبي ولا أنا ،أي انه التفكير الذي يضع الذات والموضوع معا وفي نفس الوقت .

وفي الفينومولوجيا أو الظاهرتية يميز "هورسل" بين الأنا التجريدي والانا " الترتسندنتالي" الذي هو الذات المتأملة التي عن طريق الاختزال

[1] جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**،دار الجنوب للنشر،تونس،ص 57.

الظاهري أو" تعليق الحكم" تكف عن كل اعتقاد في وجود العلم وتدرك ذاتها خالصة وكذات ترندسندتاليه.

2-التعريف الفلسفي

المتمعن في الكوجيتو الديكارتي للفيلسوف (رونيه ديكارت) "أنا أفكر إذن أنا موجود" يستنتج أن الأنا مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمعرفة الجوهرية وبالعقل والفكر، وهي سابقة ومستقلة عن وجود العالم وعن أي وجود آخر[1].

إن الأنا من منظور فلاسفة العرب، الإشارة إلى النفس المدركة، أما في الفلسفة الحديثة تشير كلمة أنا في معناها النفسي والأخلاقي إلى الشعور الفردي الواقعي وإلى ما يهتم به الفرد من أفعال معتادة ينسبها إلى نفسه الشخص المفكر[2].

وللأنا في الفلسفة الحديثة عدة معاني منها :المعنى النفسي والأخلاقي حيث: " تشير كلمة" أنا "في الفلسفة التجريبية إلى الشعور الفردي الواقعي فهي إذن تطلق على موجود تنسب إليه جميع الأحوال الشعورية"[3].

في المعنى الوجودي :"فتدل كلمة" أنا "على جوهر حقيقي ثابت يحمل الأعراض التي يتألف منها الشعور الواقعي سواء كانت هذه الأعراض

---

[1] نوال مصطفى إبراهيم،**المتوقع واللامتوقع**، دار جرير للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1،2001 م، ص09.

[2] جميل صليبا، **مرجع سابق**، ص140 .

[3] جميل صليبا، **مرجع نفسه**، ص 141.

موجودة معا أو متعاقبة فهو إذن مفارق للإحساسات والعواطف والأفكار لا يتبدل بتبدلها، ولا يتغير بتغيرها"[1].

في المعنى المنطقي: "تدل كلمة" أنا "على المدرك من حيث أن وحدته وهويته شرطان ضروريان يتضمنها التركيب المختلف الذي في الحدس، وارتباط التصورات التي في الذهن"[2].

بمعنى أن" أنا "ضمير لفظي تجمع فيه الأحاسيس والمشاعر وما إلى غير ذلك لقد كتب هيغل الوعي بالذات بما هو هوية مخصوصة لا ينبني إلا ضمن تفاعل متين مع غيره، إنه لا يدرك نفسه إلا بالاعتراف به من لدن وعي آخر بالذات ولكن للتخلص من هذه التبعية يقوم الوعي بالذات نفسه على أنه أوحد، ويقصي الآخر، إن كل واحد يروم إلغاء الآخر حتى يحصل على اليقين بالذات"[3].

إذن الوعي أهم ما يميز الذات عن غيرها، فإننا حين نقارن شيئا مع ذاته نستطيع أن نكون أفكارنا عن الهوية وإذا أردنا " أن نتساءل إن كان

---

[1] **نفس المرجع**، ص141 .

[2] جميل صليبا، **مرجع سابق**، ص 142.

[3] الطاهر لبيب، **صورة الآخر العربي ناظر ومنظورا إليه**، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط 1، أغسطس 1999 م، ص 552

شيئا معينا هو عينه" أم لا، فإننا نرجع دوما إلى شيء وجد في هذا الشيء مساويا لنفسه، هو عينه مع ذاته فهذا التعريف يجمع صفات الهوية".[1]

ويمكن القول بالإضافة إلى هذه المعاني" للأنا" في الفلسفة الحديثة إن الأنا المدرك لا يفارق أحواله إلا إذا جرد تجريدا عقليا، ومن الخطاء القول: إن للأنا المجرد عن أحواله وجودا بل الوجود إنما هو جمله من الأحوال النفسية تنوم وحدتها، من حيث هي جمله على تداخل أحوالها، وتقوم هويته على بقاء ماضيها في حاضرها ولا يشترط في المدرك إن تكون وحدته كوحدة الجوهر الجسماني، ولا أن تكون هويته كهويته بل الوحدة والهوية اللتان نصفه بهما لا يمنعان الكثرة والتغير ونحن لا نتصور مدركا لا يدرك ونفسنا تتغير[2].

وللأنا سمات عديدة فهي تعني عند الفلاسفة المسلمين الإشارة إلى النفس المدركة قال ابن سينا:" المراد بالنفس ما يشار إليه كل أحد بقوله : أنا، وقال الرازي أن النفس لا معنى لها إلا المشار إليه بقولي أنا"[3].

فالأنا هي تلك الذات العارفة بنفسها والمتفاعلة مع غيرها فتعلو هذه الأنا كعنوان في شكل علائقي الأنا والموضوع والآخر، ويصبح هذا الموضوع متوسط للأنا والآخر، باعتبار الموضوع أحد الأقطاب الوسطية

---

[1] بول ريكور، **الذات عينها كآخر**، تر: جورج زيناتي المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1 ، تشرين الثاني نوفمبر 2005 م، ص26 .

[2] جلال الدين سعيد، **المرجع السابق** ،ص 57-59.

[3] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ص13 .

في بنية الأنا العلائقية وفي هذا المركب العلائقي تتسم الأنا بطابعين رئيسيين هما:

- **الطابع الأول:**

الأنا والقطب المحوري في هذه العلاقة المركبة، فالموضوع موضوعه هو، كما أن الآخر يعتبره بالنسبة إليه.

- **الطابع الثاني:**

أن الأنا هي وحدة هذا المركب العلائقي على الإطلاق، وفي هذا المركب العلائقي بنية الأنا بصفته وعيا ذاتيا تعتبر الأنا ذاتا، والآخر ذاتا أخرى والعلاقة بينهما عبر الموضوع علاقة بين ذاتية[1].

إذا الفلاسفة الوجوديين هم الأكثر انشغالا بالبحث عن الأنا ومسائلها والكشف عن مجالات العديدة، ويترتب عن ذلك القول بأن الوجود هو أولا وجودي أنا، أنا الذات المتفردة، أما ديكارت ربط بين الأنا فكرا والأنا وجودا ليصل إلى نتيجة " أفكر إذن أنا موجود" أما فيتشه فقد ضمها إلى فلسفة العلم حيث "لا معرفة فوق إمكانية العقل أو خارجها معرفيا أوجوديا وأصبحت الأنا المطلقة عنده هي مركز نظرية العلم[2].

[1]بول ريكور، **مرجع سابق**، ص 24.

[2]سيغموند فرويد، **الأنا والهو**، تر :محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، عمان، ط4 ، ص12

3-أنواع الأنا

- **الأنا المتعالية:**

وهي الأنا السامية العظيمة والمتعالية، وأهم ما يميزها هو الصراع المستمر مع الآخر، وهذا من أجل إثبات وتحقيق كيانها، ووجودها فهي تتمتع بقدرات، وإمكانيات عالية، وعظيمة وهائلة تجعلها تتعالى عن واقعها الاجتماعي، فالأنا متماهية تماما "مع قناعتها المتمركزة على ذاتها وإرغام الآخر على الاعتراف بها[1]".

- **الأنا الصدامية:**

هي أنا تتعارض وتصارع وتتناقص بما تحمله من طموحات وأفكار وآمال مع الآخر مما يؤدي إلى نشوء علاقة صدامية بينهما، أي يتم "تبادل هذا الصراع وتشبعه كلما تشبعت أصناف هذا الآخر، وتعددت في مكان واحد ولاسيما الآخر العدو الذي يحول الصراع من صراع فكري وثقافي وحضاري إلى صراع دموي[2].

[1]محمد صابر عبيد، **جماليات التشكيل الروائي**، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1 ،2012م، ص78.

[2]حمد صابر عبيد، **مرجع سابق** ، ص65.

المبحث الثاني: الآخر

إن معنى الآخر متوقف على المعنى المقابل لذلك الآخر، أي أن الإنسان هو بما يعنيه لآخر، وإن الملاحظة العادية لعلاقة الأشخاص بعضهم ببعض، تدل على أننا عدد من المهايا الشخصية بنوع وعدد ممن ندخل معهم في أدوار معاشهم. فالأب هو آخر بالنسبة للإبن.

والآخر يقدم نفسه كل مرة في كينونة مختلفة، تبعاً للرؤية التي ينظر منها صاحب التعريف، لكن نسبية الآخر لا تقتصر على التفاوت في المستويات، بل في اختلاف المدلولات والمضامين، ولا يحتمل الآخر دالاً واحداً بكل مرة، بل يتبدل عند كل واقعة تبعاً للحال التي يتطرق منها للآخر.

1- التعريف اللغوي والاصطلاحي

أ/ التعريف اللغوي:

جاءت لفظة آخر في القرآن الكريم في قوله تعالى: **((فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيَانِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِن شَهَادَتِهِمَا))**[1]

[1] **سورة المائدة**، الآية 107.

و 'الآخر' في معجم "المنجد في اللغة والإعلام":" آخر ج آخرون مفرد : أخر وأخراة وجمع أخر وأخريات: بمعنى غير، ولكن مدلوله خاص بجنس ما تقدمه، فلو قلت: "جاءني رجل وآخر معه"، لم يكن الآخر إلا من جنس ما قلته، بخلاف غيره، فإنها تقع على المغايرة مطلقا ومن الكناية " أبعد الله الآخر" أي من غاب عنا وليس منا"[1].

وفي" لسان العرب" يعرف على أنه اسم على أفعل والأنثى أخرى، إلا أن فيه معنى الصفة لأن أفعل من كذا لا يكون إلا في الصفة، وتصغير آخر أو يخر"[2].

وأيضا في" معجم الوسيط "فالآخر يقصد به " تأخر والشيء جعله بعد موضوع هو الميعاد اجله (تأخر عنه جاء بعده، وتقهقر عنه ولم يصل إليه، والآخر أحد الشيئين ويكونان من جنس واحد)"[3].

أما في" معجم لغوي مطول "يكاد تدفق المفهوم مع مفهوم "لسان العرب "فالآخر " بالفتح أحد الشيئين .

وهو اسم على أفعل إلا أن فيه معنى الصفة لأن أفعل من كذا لا يكون إلا في الصفة والآخر بمعنى غير كقولك: رجل آخر وثوب آخر وأنثى الآخر، أخرى وجمعها أخر والأصل في الآخر الأشد تأخرا في الذكر ثم

---

[1] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ص 54.

[2] ابن منظور، **مرجع سابق**، ص122

[3] ابن منظور، **مرجع سابق**، ص12 .

أجري مجرى غير ...وفي اللسان قال الله تعالى ((**فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**))[1]، وهو جمع أخرى، وأخرى تأنيت أخر وهو غير مصروف"[2].

ومفهوم الآخر أو الغير يأتي بمعنى واحد في مستوى الدلالة اللغوية باللغة العربية، ولكنه يتميز بالتضاد مع الأنا أو الذات، لأنه يشير إلى الغير الذي يختلف عن الذات ويتميز عنها. وبالتالي يمكن أن تتخذ منه الذات مواقف، بعضها إيجابي وبعضها سلبي.

ومن هذه المعاجم نستنتج أن الآخر جاء بمعنى الغير والمخالف، ويرى "محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي "أن الآخر بفتح الخاء أحد الشيئين وهو اسم على أفعل والأنثى أخرى، ولا أفعله أخرى الليالي أي أبدا وباعه بآخره بكسر الخاء بنسيئة وعرفه بآخره بفتح الخاء أي أخيرا وجاءنا آخر بالضم أي أخيرا ومؤخر العين بوزن مؤمن ما يلي الصدغ ومقدمتها ما يلي الألف ومؤخرة الرجل أيضا لغة قليلة في آخر الرجل وهي التي يستند إليها الراكب ولا تقل مؤخر الرجل ومؤخرة الشيء بالتشديد ضد مقدمة وآخر جمع أخرى وأخرى تأنيث أخر وهو غير مصروف"[3].

كذلك نجد الآخر أنه :" أحد الشخصين أو الشيئين ويكونان من جنس واحد، أو هو ما يدل على فرق، على تمييز بين شخص أو شيء مقصود

---

[1] **سورة البقرة**، الآية رقم 184.

[2] عبد الله البستاني، **مرجع سابق**، ص08 .

[3] محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي، **مختار الصحاح**، محمد تمار للنشر، د ط، 2000م، ص 12.

وأشخاص أو أشياء من الفئة ذاتها، والجنس نفسه، "إنك تحب آخر" أي إن من تحب ليس بالشخص المقصود ذاته بل غيره ثان"[1].

نستنتج من هذين المعجمين أن الآخر هو الشخص الغريب المختلف عنا سواء كان ينتمي إلى الرقعة أو المحيط الاجتماعي الذي نعيش فيه أو بتعبير أخر نشترك في نفس العادات والتقاليد فهو دائما يعتبر آخر.

وفي الأخير أجمعت كل المعاجم التي تطرقنا إليها بأن الآخر والغير يحملان نفس المعاني والدلالات، فالغير هو الآخر والذي يعاكس ويخالف الأنا.

ب/ التعريف الاصطلاحي:

إن تحديد مفهوم الغير أو الآخر على مستوى الدلالة السيكولوجية، ما زال جديداً وغامضاً، حيث أدخل لمجال مستوى البحث والدراسة السيكولوجية في أواخر هذا القرن فقط.

المتتبع لتاريخ هذا المصطلح في الفكر الأوروبي المعاصر يجده قد بدأ مع "جاك لكان " حين تطرق إلى جدلية الذات، والموضوع، وهناك من يرجعه؛ أي" المصطلح" إلى الفلسفة الهيغلية خاصة التحليل الذي قام به" أليكساندر كوجيف" لكتاب" هيغل"،(فينومينولوجيا الروح) والذي تأثر بها "جاك لكان" تأثيرا كبيرا وبالغا.

[1]المنجد في اللغة العربية المعاصرة، **مرجع سابق**، ص11 .

فالمعنى الاصطلاحي للآخر هو :" المعنيون بأمر المصطلح أن معناه يقوم على ثلاثة محاور كبرى :فالآخر في أكثر معانيه شيوعا يعني شخصا آخرا أو مجموعة مغايرة من البشر ذات هوية موحدة، وبالمقارنة مع ذلك الشخص أو المجموعة أستطيع أو " نستطيع "تحديد اختلافي(أو اختلافنا) عنها، وفي مثل هذه الضدية ينطوي هذا التحديد على التقليل من قيمة الآخر، وإعلاء قيمة الذات أو الهوية ويشيع مثل هذا الطرح في تقابل الثقافات خاصة وهذا ما يسود الخطاب الاستعماري"[1].

فالآخر يحمل عدة معاني خلاف أنه شخص آخر مغاير للذات بحيث أنه يمكن أن يكون ذاتا أخرى أو جماعة أخرى أو ثقافة أخرى، وهو عند "لا كان" وغيره من المفكرين الفرنسيين الآخر بامتياز.

حيث يرون جميعا أن " كينونة "المرء لا تتحقق إلا من خلال القدرة على القول لكن هذه القدرة على استخدامك نظاما تمثيليا (اللغة) يسبق وجودك ... وهذا الوضع يجعل " الوعي "الذاتي نفسه مخترقا من الخارج، أي أن الذاتية النقية ليست نقية لأن الآخر الغريب قد دخل مسبقا جوهر بنيتها وهذا ما نراه في الفلسفة الوجودية وفلسفة ما بعد البنيوية[2].

[1] محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي، **مرجع سابق**، ص 37.

[2] **المرجع نفسه**، ص 41.

يعتبر الآخر انقساما وانفصالا عن الذات، فهو ليس موضوعا لواقعه فحسب أو مجرد نموذج واحد، وكل شخص هو آخر بالنسبة لأي شخص على وجه الأرض[1].

عرف سارتر الآخر بأنه كائن آخر مماثل للأنا لكنه مستقل في وجوده ومختلف عن الأنا والغير هو الأنا الذي ليس أنا ويعتبره ، " عاملا فاعلا في تكوين الذات إذ يرى سارتر أن وعي الذات الوجودي، يتأسس تحت – تحديق الآخر– لكن الآخر ليس آخر خيرا، بل ينطوي على عداء يدمر إنسانيتنا، وتأتي أهميته الآخر في الفلسفة السارترية الوجودية وعلم النفس اللاكاني، من جوهريته الأساسية في تكوين الذات وتحديد الهوية، وكذلك من إسهامه في تأسيس وتوجيه المنطلق الذاتي الشخصي القومي والثقافي[2].

يعرف محمود رجب في كتابه" فلسفة المرآة "أن" الآخر" عبارة عن مقوم جوهري من مقومات الذات، من حيث أنها لا تكون كذلك إلا من خلال الآخر ولا تتعرف على ذاتها إلا عبر 'الآخر' بمعنى أنني لكي أكون موجودا بوصفي أنا يجب– فيما يقول هيبوليت مؤكدا الكلمة التالية مباشرة، أن أكون موجودا بوصفي أنا يجب أن –أجد– آخر[3].

يقول الدكتور شاكر عبد الحميد أن –الآخر– قد يكون احد الأفراد وقد يكون جماعة من الجماعات أو أمة من الأمم، فالآخر قد يكون قريبا وقد

---

[1] محمود رجب، **فلسفة المرآة**، دار المعارف، القاهرة، ط1 ، 1994م، ص 203.

[2] محمود رجب، **مرجع نفسه**، ص 204.

[3] **المرجع نفسه**، ص 203–204.

يكون بعيدا، وقد يكون صديقا وقد يكون عدوا نفكر في أنسب الطرق للتعامل معه"، بمعنى أن الآخر في ابسط صوره قد يكون جماعة أو أمة وأيضا أن الآخر يكون صديقا مقربا مثلما يكون عدوا[1].

إن الآخر لا يقتصر على فرد بل هو فرد أو جماعة لا يمكن تحديهم إلا في ضوء مرجع هو الأنا فإذا حددنا هوية الأنا كان الآخر فردا أو جماعة إذ أنه لا وجود للآخر دون وجود الأنا هناك تلازم بينهما[2].

ويرى عمرو عبد العلي علام أن" الآخر: "هو عبارة عن مركب من صفات وخصائص النفس البشرية والاجتماعية والسلوكية والفكرية ينسبها فرد ما إلى الآخرين وكل تعريف يطلق على" الأنا "من شأنه أن يطلق على الآخر أيضا، أي في حالة أن" تكون" "الأنا "ترتبط بعلاقة اختلاف– سواء في الجنس أو الفكر أو الانتماء –مع أنا أخرى، تكون الأخيرة هي: الآخر"[3].

ويذهب باحثون عصريون مثل مشال فوكو إلى إدراك" الآمر باعتباره أنه: " شخص غير طبيعي، ومجنون ومعوق"، بينما ذهب جيمس أهو " إلى

---

[1] عمرو عبد العلي علام، **الأنا والآخر الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر**، ص 12.

[2] مصلح النجار، **الدراسات الثقافية والدراسات ما بعد الكولونيالية الأهلية**، الأردن، ط1، 2008م، ص 60.

[3] الطاهر لبيب، **المرجع السابق**، ص117 .

أن دنيا الحياة تمارس كالتحام أشياء ذات خصائص محددة، وهنالك بين هذه الأشياء وقبل كل شيء" أنا" وما هو "ليس أنا"[1].

في الفلسفة المعاصرة، فقد شاع هذا المصطلح كثيرا خاصَّة عند الفلاسفة الفرنسيين أمثال: جان بول سارتر، ميشال فوكو، جان لاكان، إيمانويل ليفيناس وغيرهم، ولعل سمة الآخر المائزة هي تجسيده ليس فقط كلما هو غريب (غير مألوف) أو ما هو (غيري) بالنسبة للذات أو الثقافة ككل، بل أيضا: كل ما يهدِّد الوحدة والصفاء، وبهذه الخصائص امتدَّ مفهوم الغيرية (alteritée) هذا إلى فضاءات مختلفة تمثِّل التحليل النفسي والفلسفة الوجودية والظاهرتية[2].

إن الإنسان اجتماعي بطبعه، ولا يمكن أن يعيش بمعزل عن الآخرين، لأنه يتفاعل ويتواصل ويتعامل مع الآخر ليستمر وهذا ما قال به عالم الاجتماع" ابن خلدون"، نقصد بها إلى جانب الأنا /الذات لا بد من وجود الآخر.

فالأنا يقابلها الآخر، فهما وجهين لعملة واحدة لا يمكن الفصل بينهما، فهما متلازمان، فالذات تحقق وتثبت وجودها من خلال تداخلها، وتواصلها وتشابكها مع الآخر.

---

[1] طاهر لبيب، **مرجع نفسه**، ص 118.

[2] جان فارو، **الآخر بما هو اختراع تاريخي**، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت–لبنان، 1999م، ص 51.

نستطيع القول من خلال التعريفات التي تم التطرق إليها في مفهوم الآخر قد توصل إلى أن الآخر مكمل للذات ومن ينفي الآخر ينفي ذاته.

2- التعريف الفلسفي للآخر

لم يستقرّ مفهوم "الآخر" على تعريف واحد منذ نشأته بداية من الجذور اليونانية إلى غاية العصر الحديث وهذا الاختلاف في الرؤى والأفكار الخاصَّة بكل مدرسة أو مذهب فلسفي (مصطلح الآخر في بداياته عند اليونانيين كان يعني كل ما ينتمي إلى هذه البيئة أو هو لفظ يطلق على غير اليوناني سواء كانوا في الشمال أي في العمق الأوروبي أو في قارتي إفريقيا وآسيا بهدف التمييز بين اليوناني المتحضّر وغيره المتخلّف"[1].

يعدُّ " الآخر"، بالنسبة إلى " سارتر"، شأنه في ذلك شأن " لاكان" عاملا فعالا في تكوين الذات، فوعي الذات الوجودي يكون بناء على الطرف الآخر، بل ينطوي على أداء يدمر إنسانين لأنه يربط الكينونة بطريقة جبرية وغير مستقلَّة بين لحظتي "ما كان"، و"ما سيأتي" ، فهذا الوضع يجعل الكينونة تتصرَّف بطريقة مخجلة بسبب الآخر الذي يمنع تماما حرية الاختيار، لذلك اختتم سارتر مسرحيته لا مخرج بمقولته المشهورة الآخرون

[1] عبد الله بوقرن،**الآخر في جدلية التاريخ**، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة، تخصص فلسفة: كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة منتوري، قسنطينة 2006 –2007م، ص51.

هم الجحيم[1]، وهنا ربط سارتر بين الآخر والجحيم إذ جعل الآخر بالنسبة لنا هو الجحيم.

ومفهوم " الآخر" عند " ميشال فوكو" فمتعلق بالذات تعلقا لا فكاك منه شأنه في ذلك شأن ارتباط الحياة بالموت،" فالآخر" بالنسبة إلى" فوكو" هو"الهاوية" أو الفضاء المحدود الذي يتشكل فيه الخطاب[2] ، ونقصد بذلك أن " لآخر" بالنسبة له هو الموت بالنسبة إلى الجسد الإنساني، إن الآخر عند فوكو هو لا المفكر فيه في الفكر نفسه، أو هو الهامشي الذي سيبعده المركز، أو هو الماضي الذي يقصيه الحاضر، لكنه أيضا جوهري بالنسبة لكينونة الخطاب الذي يستبعده، فنحن لا نعرف الحاضر دون الماضي ولا نعرف الذات دون الآخر، أما على مستوى الخطاب، فالآخر هو معالم الانقطاع والفصل الذي يحاول التاريخ استبعادها ليؤكِّد استمراريته"[3].

ومن خلال ما سبق لتعريف لمفهومي الأنا والآخر يصح القول بأنه: "يوجد اختلاف في تحديد مفهوم الغير والأنا، فإذا حددنا الأنا فلسفيا باعتبارها ذاتا مفكرة أو أخلاقية، فإن مفهوم الغير يكتسي أبعادا متنوعة يمكن حصرها في المماثلة والاختلاف، فقد نجد كانط يماثل بين الأنا

[1]ميجان الرويلي ود،سعد البازغي، **دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر تسعين تيار أو مصطلحا نقديا معاصرا)** ، ط5،المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، 2007م، ص21.

[2]ميجان الرويلي ، **مرجع نفسه**، ص 23.

[3] ميجان الرويلي ، **مرجع نفسه**، ص 24–25.

والغير، باعتبار الوجود الإنساني وجودا يتسم بالحركة والإرادة أو يمكن أن يكون الغير أنا أخرى ليست أناي الفردية"[1].

3- أنواع الآخر

للآخر دور مهم على السلوك، فهو يؤثر بالسلب والإيجاب على نمطية السلوك، سواء حسناً أو إنحرافياً، وأي سلوك مهما كان، إنما يرتد إلى نمط علاقة الفرد بالآخرين، وهذا يرتد في نهاية الأمر إلى ما نطلق عليه هوية الذات، أو هوية الأنا، ومن الثابت أن هوية الذات إنما هي نتاج عمليات التوحد بالآخرين، والتي تبدأ من الشهور الأولى من الحياة.

- الآخر (نحن) وتكوين الهوية:

تبدو الحاجة الإنسانية إلى الكشف عن الهوية عبر الاحتكاك بالآخر قديمة ومتشعبة التعبير، لكن ما يجمعها هو سلبيتها. يقول (إدوارد سعيد) عن أكثر العلاقات تجسيداً للآخر، أن أزمة الهوية لا تظهر إلا في المجتمعات التي تدخل في ديناميكية الحداثة ". والأزمة بمفهومة تعني أنها مجرد بدء الجهد المؤلم أو المفرح في تحديد الذات[2].

---

[1] عباس محمد عوض، **علم النفس– النمو الطفولة المراهقة – الشيخوخة**، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية بنية 2003 م، ص12 .

[2] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ص 189.

إن صورة الآخر صورة متوسطة اجتماعياً. فضمن العوامل التي تتوسط علاقة الأنا بالآخر، هناك الشعور بالاشتراك في مواطنة أو عدم الاشتراك. فإذا ما تفطن المرء لوجود تحدى لهويته فإن ذلك يؤدى لتغيير رؤيته للآخر، ويكون شرطاً لاهتمامه بصورته[1].

- آخر الآخر (هم):

إن تبعيتنا للمجتمع بغير حاجة إلي برهان، ولكن تعويل الإنسان علي الآخرين دوماً ليس إيجابيا بالإطلاق، ذلك أن له أحياناً علاقات سلبية معهم، وتبعيات سلبية ليس لهم، ويمكن أن يكون لنا أعداء من بين الأشخاص الآخرين، أو أن يكون لنا أشخاص نتصور أنهم أعداء. ويمكن كذلك للمجموعات التي ننتمي إليها أن يكون لها أعداء علي الصعيد الجماعي. لأن الانتماء القوي والشامل لنا (نحن)، يفترض بشكل ما تحديد نوع العلاقة مع غير الـ(نحن)، أي (هم).

ولهذا فإن تقسيمنا للآخرين بين من ينتمون إلي (نحن)، ومن ينتمون إلي (هم)، قد يكون قديماً قدم الإنسانية. أما ما تغير، فلعله حدود (نحن) أو حدود الدوائر المختلفة التي تحتوي (نحن)، والكيفية التي نكون بها متوجسين أو عدائيين إزاء الذين نعتبرهم (هم).[2]

[1] عبد الله بوقرن، **مرجع سابق**، ص 99-100.

[2] عبد الله بوقرن، **مرجع سابق**، ص 101.

- **آخر الآخر (هم) الصديق أو العدو:**

يوجد صورتان لآخر الآخر (هم) صورة سلبية، عندما يكون الآخر هو العدو. وصورة إيجابية عندما يكون هذا الآخر بمثابة صديق. وفي كلتا الحالتين يجب التعامل معه والتعرف عليه. وتقول (كوتاستا) إن التعرف إلي الآخر يعني توسيع أفقي الثقافي والإنساني. ولما كان مختلفا عني ، فإني أروم إثراء الذات لدي بما له من تجربة ومن تنوع.

يمكن أن تكون العلاقة مع الغير أو الآخر، أحياناً علاقة قيمية، تحكمها ضوابط أخلاقية. وأحياناً أخرى لا تحكمها قوانين وضوابط، بل تحكمها الأنانية، أوالظلم، أوالغرابة (العداء). فالعلاقه مع الآخر البعيد إما تكون علاقه قائمة على الصداقة المفعمة بالود والاحترام المتبادل،

من خلال التصور الذي يتبلور لدى الفرد من خلال التفاعل بينه وبين البيئة المحيطة به.

ومفهوم الآخر أبعاد وأنواع هي الآخر المفرد الحميم (أنت) ويمثلهما الوالدين، والآخر الجمعي بشقيه، وهو الآخر القريب (نحن) المجتمع الذي يعيش فيه الفرد، أو الآخر البعيد (هم) الذي يمثله الاحتلال.

وهناك تلازم طردي بين مفهوم الذات، والآخر (أنت) أو(نحن) فاستخدام أي منهما يستدعي تلقائيا حضور الآخر. وعندما يكون الآخر (هم) تكون العلاقة عكسية بينهما. ويعتبر الآخر الحميم واللصيق (أنت) هو

مرآة الطفل الأولى العاكسه لذاته، التي يرى نفسه من خلالها، وهذه المرآة هي عاكسة لذاته وعبرها تكون ثقته بنفسه وبعدها تنتقل هذه الثقة للآخرين.

ولكن لا يوجد مقدار محدد من السلب في مفهوم الذات والآخر بين جريمة وأخرى، كما لا يتحدد أي العوامل أكثر تأثيراً باتجاه السلب على الأفراد المنحرفين بالنسبة لمفهوم الذات والآخر.

المبحث الثالث: تجليات الأنا والآخر في الفلسفة الوجودية

من يمعن النظر في جدلية الأنا والآخر يجد أنها مسألة عريقة في تاريخ الفكر البشري منذ أن قال سقراط "اعرف نفسك"، حيث تعد من أهم الموضوعات التي شغلت عالم الفكر ومثلت محور ومدار اهتمام أكثر الدارسين والباحثين، فقد أخذ موضوع الأنا والآخر" حيزا كبيرا في ميدان البحث العلمي بصفة عامة وفي إطار تطور العلوم الأساسية بشكل خاص الذي شهده العالم.

1- عند جون بول سارتر

لقد تطرق سارتر إلى قضية الغير على إثر الانتقادات التي قدمها لكل من هوسرل هيغل وهيدغر، إن مقولة سارتر الأساسية هي(الموجود لأجل ذاته)، أي الوعي، وأول ما يميز الوعي هو الحرية، ويرى سارتر أن الموجود

لأجل ذاته يحيل نوعين من الوجود فوجود الأخر يكشف عن النظرة الفينومينولوجية للشعور بالخجل[1].

يستند سارتر إلى الوعي في فلسفته ذلك الموجود لذاته بالإضافة للموجود للأخر الذي يكشف عن الشعور بالخجل الذي هو صورة من صور الوعي، فالخجل صورة ذاتية صرفة والخجل يصلني بنفس ي وأيضا أمام شيء ما ، لذا كان وجود الغير واسطة وظهوره يجعلني انظر إلى نفسي كموضوع فأنا في حاجة إلى غيري وأنا أتعرف على نفسي كما يراني غيري فالوجود لذاته يرتبط بالوجود للغير فهما شكلان لا ينفصلان من الوجود[2].

فالعلاقة بين الأنا والأخر ليست علاقة معرفة، وإنما هي علاقة وجود فلا ينبغي أن أسعى لفهم وجودي ووجود الآخرين على أنها موضوعات معرفة متبادلة، بل ينبغي أن أتوطد في وجودي، وأن أقيم مشكلة الأخر ابتداء من وجودي أما الفلسفات التي تناولت العلاقة بين الأنا والأخر على أنها علاقة معرفة مثلما تعرف المثالية والواقعية.[3]

يصرح سارتر أن مسألة الأخر تطورت وتقدمت بإسهام كل من هوسرل و هيدغر و هيجل، فهوسرل تقوم عنده العلاقة بين الأنا والآخر عن طريق

---

[1] حبيب الشاروني، **فلسفة جان بول سارتر** ، منشأة المعارف الإسكندرية دط ، ص 12.

[2] حبيب الشاروني، **مرجع سابق**، ص 12-13.

[3] j.p Sartre .l'être et le néant .Essai a l'ontologique phénoménologique .Ed .Gallimard .1943.p 275-277.

العالم(لأن العالم كما ينكش للوعي يحيل إلى الأخر باعتباره شرطا لتأسيس العالم[1]).

وبما أن الأنا هو جزء من العالم، فالآخر يظهر كذلك من حيث هو شرط لتأسيس الأنا، فبالنسبة لهوسرل العالم كما يتجلى للوعي هو علاقة داخلية بين المناداة أو الجواهر الفردانية، والآخر ليس حاضرا في العالم كظهور عيني أمبريقي فحسب، إن الأخر موجود دائما هناك كطبقة من الدلالات المكونة للموضوع الذي أتفحصه[2].

وجود الأخر عند سارتر ليس وجودا انطولوجيا بل وجود واقعيا، فالأنا تجد الأخر أمامها كواقعة قائمة، و خبرة الأنا بالأخر تأخذ صورة الأنا المدركة أي أنا أخرى تنظر إليها، هذه النظرة تجعل الأنا موضوعا للآخر، شيئا ماديا ينظر إليه من قبل أنا أخرى وعندئذ تنتفي الحرية المطلقة للأنا نظرا لوجود أخر يقيدها وينظر إليها على أنها موضوع، فظهور الأخر يحول العالم(عالم الأنا) إلى صراع حيث يذهب إلى أن هذه العلاقة يدخل فيها الجسد، بحيث يصبح مسيطرا عليه، وهو ما يعكس علاقة السيد والعبد عند هيغل، لكن يتجنب وبذكاء استخدام المصطلحات الهيغيلية لأنها ستجعل " الوجود والعدم "إعادة صياغة(لفينومينولوجية الروح).

[1] حبيب الشاروني، **مرجع سابق**، ص06 .

[2] j.p Sartre .l'être et le néant .Essai a l'ontologique phénoménologique p308.

ومن هذا الاعتبار تأخذ العلاقة بين الأنا والأخر شكلين أساسيين فإما أن تنكر الأنا حرية وسيطرة وسيادة الأخر على نفسه، ويتحول بذلك إلى شيء يعتمد كليا على الأخر، أو الإقرار بحرية الأخر على اعتبار أنها أساس حريته.

فالأولى تؤدي إلى السادية أو التلذذ بتعذيب الأخر والسيطرة عليه، والثانية مفادها المازوخية، وهي التلذذ بسيطرة الأخر على الأنا والرضوخ له والخضوع التام، لذلك تبقى العلاقة بين الأنا والأخر تتراوح بين السادي والمازوخي في حركة دائرية وبالتالي تصبح علاقة الأنا بالآخر علاقة دائرية لا علاقة جدلية كما أقرها هيغل[1].

هذا الاستحداث الجديد لسارتر يعكس التحول الفينومينولوجي لمنهجه في الوجود والعدم، من فينومينولوجية أنطولوجية، إلى علم نفس فينومينولوجي، وهو النزوع الجديد الذي تجنبه هوسرل نفسه، إذ ينجذب التحليل الفينومينولوجي عند سارتر إلى علم النفس في تحليلاته لعلاقة الأنا بالآخر.

[1] بول ريكور ، **الذات عينها كالآخر**، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1، نوفمبر 2005 م، ص 339.

2- عند ألبير كامو[1]

لم يكن سارتر هو الوحيد الذي جسد لنا مسألة الأنا والآخر من خلال أعمال روائية ومسرحية، وإنما تعددت الدراسات التي عكست في مضامينها وعناوينها هذه العلاقة كعلاقة صراع، ويظهر لنا هذا مع ألبير كامو في روايته "الغريب "، حيث يعرض لنا ألبير كامو في روايته" الغريب "قتل الشاب الفرنسي الذي يدعى" ميرسو" فتى عربيا جزائريا بلا أدنى سبب مسوغا في ذلك لعبثية ذات دلالة رمزية قوية الصلة بحقيقة رفض وقهر وكسر الأنا للآخر بكافة جوانبه وما يتعلق به[2].

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

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

---

[1] **ألبير كامو**: روائي وفيلسوف فرنسي، انتمى إلى الحزب الشيوعي، كانت علاقاته بالوجودية رغم إشهاره انتمائه إليها متوترة، نشر عام 1942 م، رواية الغريب وفي العام التالي أسطورة سيزيف، انظر :جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص512 .

[2] ألبير كامو، **الغريب**، ترجمة محمد بوعلاق، مراجعة وتقديم عبد الله لقديم، دار تلانتيقيت للنشر، بجاية، الجزائر، 2016م، ص64 .

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

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

وهو ما تعكسه أحداث الرواية حول الشاب الذي كان في الثلاثينيات من عمره وهو الشخصية المحورية في هذه القصة.

حيث يبدأ المشهد الأول الذي يحكيه البطل عن قصة موت أمه قائلا: ماتت أمي اليوم...وربما أمس لا أدري... لقد تلقيت من الملجأ الذي تقيم فيه رقبية وهذا نصها: أمكم توفيت ..الدفن غدا .. أخلص تعازينا..ولم أستطع أن أفهم شيئا ..ربما تكون قد توفيت أمس"[1].

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

[1] ألبير كامو، **مرجع سابق**، ص 28.

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

3- عند هيدغر[1]

يرى هيدغر أن مهمة التحليل الأنطولوجي تنحصر في الكشف عن الآنية، وأول ما يكشف عنه تحليل الآنية أو (الوجود–هناك) هو أن ماهية الوجود هي أنه وجود، أي أنه لا ينفصل عن أحوال وجوده وأن الآنية هي الإمكانية العينية الكاملة للوجود، فللموجود– إذن– الأولوية على الماهية.

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

[1] **مارتن هيدغر** : فيلسوف ألماني أحد مؤسسي الفلسفة الوجودية، تولى عمادة الجامعة في فرايبورغ خلفا لهسرل، هيدغر مفكر في الوجود جاء من الفينومينولوجيا الهوسرلية، واستخدم منهجها ولكنه طبعه على هذا الموضوع الأوحد للإجابة عن سؤال ما الوجود؟ الذي طرحته الفلسفة اليونانية منذ بدايتها، أنظر :جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، **مرجع سابق**، ص69 .

وفي هذا السياق يوضح عبد الرحمان بدوي :أن" أول ما يكشف عنه هذا التحليل للآنية أي للوجود هناك، هو ماهية الوجود الذي لا ينفصل عن أحوال وجوده فخواصه ليست إلا ضروبا وأحوالا للموجود، والآنية هي التعين الوجودي وبهذا يسبق الوجود الماهية"[1].

لقد اعتمد هيدغر في تفسيره للآنية على عناصر أساسية تكونها وتحقق وجودها، فأوضح أن" الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يقتصر على أن يوجد أو يكون، وإنما يتعدى هذا إلى الدخول في علاقة مع ذاته ومع الذوات الأخرى التي يشترك معها في الوجود وتشاركه فيه[2].

نجد أن مفهوم الآخر عند هيدغر قد ارتبط بالسقوط، فهذا الآخر قد رمى به في هذا العالم، غير أنه لا يملك سوى التسليم به[3].

وهذا يعني أنه عبرّ عن الآخر بفكرة السقوط في العالم، وما على الآخر سوى التسليم بهذا السقوط والانخراط في العالم، حيث أشار هيدغر إلى ذلك من خلال كتابه" الكينونة والزمان "إذ يقول" :إن الدازاين من حيث هو كينونة واقعانية في العالم، هو قد سقط بعد، بما هو منحط من ذات نفسه، وهو

---

[1] عبد الرحمان بدوي، **دراسات في الفلسفة الوجودية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980م، ص8 .

[2] مارتن هيدغر، **نداء الحقيقة**، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر،1977م، ص50

[3] مارتن هيدغر، **مرجع نفسه**، ص 53.

ليس منحطا إلى شيء كائن به قد يصطدم أو أيضا لا يصطدم في مسار كينونته فحسب، بل إلى العالم الذي ينتمي هو ذاته إلى كينونته[1].

وقد وضح أن البنية الخاصة بالسقوط تتجلى في مسار كينونة الدازاين من خلال تواجده في العالم مع الآخر، في حين أن الآخر يستولي على وجود الأنا بما يفرضه عليها من أحوال إلى أن تذوب الأنا في الآخر من خلال الاصطدام وهنا يحدث السقوط[2].

وهذا السقوط قد يؤخذ على معنيين؛ أحدهما إيجابي والآخر سلبي، أما كونه إيجابي فلأن" بغيره ما كان يمكن وجودي أن يكتشف لنفسه، ولولاه لظل وجودي في إمكانات الوجود لا نهاية لها، أي أن سقوطي هو الذي حددني وبتحديدي تحقق وجودي العيني[3].

معناه أن السقوط يعني تواجده في العالم مع الآخر كما سبق وأشرنا، غير أن هذا الآخر أدى إلى تحقيق كينونتي ومعرفتها التي لا يمكن أن تتم بمعزل عن معرفة الآخر، فوجود اللاأنا يقتضي وجود الأنا.

---

[1] جمال محمد أحمد سليمان، **مارتن هيدغر الوجود والموجود**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، 2009 م، ص 78.

[2] عبد الرحمان بدوي، **مرجع سابق**، ص8 .

[3] **مرجع نفسه**، ص 9.

أما لكونه سلبي فلأن" الذات تؤسس نفسها بنفسها كوجود، بمعنى أن الأنا تسعى إلى تكوين وجودها، فتظهر العدمية والتي هي سلب لإمكانات الآخر وانتزاع لتحقيق وجوده.[1]

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

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

كما نجد أن هيدغر يؤكد أن الآخر هو الوجه الثاني حيث يقول: "إن الآخر هو الوجه الثاني للموجود الإنساني"[2].

[1] جمال محمد أحمد سليمان، **مرجع سابق**، ص79.

[2] جمال محمد أحمد سليمان، **مرجع سابق**، ص 125.

الفصل الثاني:

نبذة عن سجموند فرويد ومدرسة التحليل النفسي

- المبحث الأول: السيرة الذاتية لحياة سجموند فرويد
- المبحث الثاني: النظرية الفرويدية وفلسفتها
- المبحث الثالث: مكونات وديناميةالشخصية حسب مدرسة التحليل النفسي (فرويد)

المبحث الأول: السيرة الذاتية لحياة سجموند فرويد

1- حياته ونشأته

سيغموند فرويد (1856م-1939م) مؤسس نظرية التحليل النفسي ولد في فرايبورج في مورافيا بتشيكوسلوفاكيا في 6 ماي 1856[1]م عاش في مدينة فينا معظم حياته التحق بجامعة فينا (1875م-1882م) ودرس الطب وتخصص في دراسة الجهاز العصبي (تشريحه) ،وأمراضه العضوية كالشلل وإصابات المخ .

وفي ذلك الوقت لم يكن معروفا عن الأمراض العصبية إلا القليل وقلما كانت تعالج بالطب سنة 1881م، وحاول علاج الأمراض العصبية، ولقي في ذلك نجاحا منقطع النظير، حتى أنه أقام بيانا شامخا في العلاج النفسي وعرفت مدرسته بالتحليل النفسي نسبة لإجراءاته في استخدام التنويم المغناطيسي والإيحاء وتفسير الأحلام وغيرها من الوسائل في دراسة الشخصية.

وقد عايش فرويد في طفولته بين أمٍّ تصغر والده بعشرات السنين، و عائلة مُلاحقة ومضطهدة في بلدته ، و تعنيف والده له في صغره رغم تحسن علاقتهما بعد ذلك، وفضلاً عن هذا تعرّضه لعنفٍ موّجه من ابن أخيه، الذي كان يكبر سيجموند بعام، فيضطرّ الأخير لاحترامه،و إدمانه "

[1] جلال محمد ، **علم النفس العلاج**، عالم الكتب للنشر ، ط2 ، القاهرة ،2000 م، ص 66.

الكوكائين" وواقع الحرب العالميّة الثانيّة ومعاملة النازيين له (بحكم أنهّ كان يهوديّاً)،كل ذلك وبعد الاطلاع على حياته يوضح لنا نشوء الكثير من أفكاره، لاسيّما تلك المتعلقة بالسنوات الثلاث الأولى من حياة الطفل وأفكاره المتعلقة بالأدب والفن والتديّن والحرب والحضارات والتي فسر فيها التاريخ البشري كله من خلال الدافع اللاشعوري للجنس والعنف، والصراع بين أجزاء النفس، وهذا ما وجّه الاتهام لنظريته على أنها تعسفية ذاتية.

و اهتم فرويد بدراسة الأمراض النفسيّة والعصابية، واكتسب عن طريقها العديد من الأفكار والاكتشافات والأساليب التي تساعد على دراسة وعلاج الأمراض النفسيّة، مثل التنفيس الانفعالي، والدور المحدود للتنويم المغناطيسي، وغيرها الكثير.

وانتقل بعدها فرويد إلى النظرة التحليلية والتأمليّة لذاته، فوصل بذلك إلى القناعات التامة بنظرية الجنس، والتي أدّت إلى انفصال بعض أصدقائه الباحثين عنه بسبب معارضتهم لها. وانتقل منها إلى وضع نظريته "التحليل في النمو النفسي والجنسي عند الطفل[1]".

واشتهر فرويد بنظريات العقل واللاواعي، وآلية الدفاع عن القمع وخلق الممارسة السريرية في التحليل النفسي لعلاج الأمراض النفسية عن طريق الحوار بين المريض والمحلل النفسي.

[1] جلال محمد ، **مرجع سابق**، ص 98.

كما اشتهر بتقنية إعادة تحديد الرغبة الجنسية والطاقة التحفيزية الأولية للحياة البشرية، فضلا عن التقنيات العلاجية، بما في ذلك استخدام طريقة تكوين الجمعيات وحلقات العلاج النفسي، ونظريته من التحول في العلاقة العلاجية، وتفسير الأحلام كمصادر للنظرة الثاقبة عن رغبات اللاوعي[1].

ناقش فرويد في أعماله اللاّحقة، مجموعة كاملة من القضايا الفلسفيّة الّتي ترتبط بالثّقافة، والدين، وتاريخ تطوّر الحضارة البشريّة، ورغم أنّه أعلن في عدّة مناسبات عن موقفه السلبي من الفلسفة، إلا أنّنا نجد أنّ الدراسة المثابرة لتاريخ التّحليل النفسيّ وتطوره، تبيّن لنا أنّ دراسات التّحليل النفسي الفرويديّ، كانت ومنذ البداية، تتّجه نحو هدف ملموس يقوم على إيجاد فلسفة مميّزة للتّحليل النّفسي، ومستقلّة عن المنظومات الفلسفيّة الأخرى، تساعد على فهم سنن عمل الإنسان وحده، والبشريّة على حدّ سواء[2].

وقد عوّل فرويد طوال أبحاثه على الميكروسكوب وحده دون التّجريب.

---

[1] Freud's book, "The Interpr étation of Dreams" released 1900",*A Science Odyssey: People and Discoveries*, PBS, 1998

[2] فاليري ليبين، **فرويد، التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة** ، ترجمة تيسير كم نقش ، دار الطليعة الجديدة، دمشق 1996م، ص 54.

ويبدو أنّ الملاحظة الدقيقة المتأنيّة هي ميزته المفضّلة وموطن قوّته، ذلك أنّه طوال الأعوام العشرين الأولى من حياته العلميّة، نأى بنفسه عن تحمّل أعباء التّجريب إلّا في بضع حالات استثنائيّة. فكان شديد الاحتفال بمشاكل الإنسانيّة على النّحو الّذي يميّز الفلاسفة السلفيين (كان منذ حداثته أكثر تعطّشاً إلى الأمور الإنسانيّة منه إلى موضوعات العلوم الطبيعيّة).

غير أنّه يختلف عنهم في الطريق الّذي سلكه لإشباع شغفه بالمعرفة، فقد هداه تفكيره إلى أنّ طريق الاستقصاء وفقاً لأساليب البحث العلميّ، هو الطريق المأمون الكفيل بأن يجنّبه شطط الجدل الفلسفيّ، فأقبل على أدوات البحث العلمي يمارسها ويلتزم بها دون غيرها.[1]

لكن علميّة فرويد الصّارمة لم تبعده تماماً عن الخلفيّة الفلسفيّة الّتي طبعت القرن التاسع عشر بطابعها، وعند وضعه الصيغة الأولى لكتابه الأهم (تفسير الأحلام)، يمكننا أن نصادف في النّص والفهارس أسماء فلاسفة " أفلاطون – أرسطو – لوكريتس– هيجل – كانط – فيخته – شليرماخر– فيخنر– شوبنهاور– بردلي– برينتانو".[2]

[1] سيجموند فرويد، **حياتي والتحليل النفسي**، ترجمة وتقديم: مصطفى زيور، عبد المنعم المليجي، دار المعارف، مصر، ص 13.

[2] **المرجع نفسه**، ص 16.

وهذا وحده يتيح لنا الاستنتاج بقوّة الثّقافة الفلسفيّة الّتي كانت موجوده عند فرويد، وهو إذ يؤكد على أهميّة الدراسة العلميّة للظواهر النفسيّة، يفصل فصلاً تاماً العقلي عن البيولوجي التشريحي فيقول:" إنّ طوبوغرافيا العقل البشري، لا تربطها الآن أي علاقة بعلم التشريح، ذلك لأنّها لا تتعلّق بالمراكز التشريحيّة، وإنّما بمناطق الجهاز العقلي دون النّظر إلى وضعها المحتمل في البدن، ومن ثمّ فإنّ عملنا، انطلاقاً من هذا الرأي، لا يعوقه عائق يحول دون تقدمه وفق متطلباته الخاصّة.[1]

وتعود جذور مفهوم فرويد عن الإنسان، إلى الفلسفة الإنسانيّة وحركة التّنوير، الّتي انطلقت من افتراض وجود الإنسان بوصفه إنساناً عالمياً، لا مجرّد إنسان كما يتجلّى في ثقافات متنوّعة، وأنّه شخص من الممكن عموماً أن تؤثّر في بنيته، الصياغات الشرعيّة والتجريبيّة، فرسم بذلك فرويد، شأنه شأن اسبينوزا قبله، صورة الطبيعة الإنسانيّة، لا على أساس العصاب وحسب، بل على أساس أن كلّ السمات الجوهريّة للإنسان وإمكاناته وضروراته، يمكن أن تفهم وتُفسر.

كما استند فرويد في أعماله الفكريّة على بعض آراء شوبنهاور، واستشهد بها، لاسيّما في مناقشته لمسألة النزعة الجنسيّة عندما أشار منذ مدة طويلة، إلى أي مدى تتحدد أفكار البشر وتصوراتهم بالميول الجنسيّة.

[1] هاري ويلز، **فرويد وبافلوف**، دراسة نقدية، ترجمة: شوقي جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978م، ص 13.

2- مؤلفاته[1]

- ✓ كتاب تفسير الأحلام.
- ✓ كتاب النكتة وعلاقاتها بالشعور.
- ✓ قلق في الحضارة.
- ✓ موسى والتوحيد.
- ✓ تغلب على الخجل.
- ✓ الذاكرة.
- ✓ السيكولوجية النفسية.
- ✓ نقطة الضعف من يفهمها.
- ✓ قسم فرويد العقل إلى ثلاثة مستويات من الوعي.
- ✓ ما فوق مبدأ اللذة.
- ✓ السلوك.
- ✓ تطور المعالجة النفسية.

[1] https://www.lazemtefham.com/ أطلع على الموقع بتاريخ 14 سبتمبر 2021، على الساعة 15:11.

ومن أهم أبحاثه (علم النفس المرضي في الحياة اليومية ، حالة منحلات الهستيرية) وثلاث مقلات عن الجنسية وأعمال أخرى كثيرة [1].

وبعد حياة طويلة من التحقيق المستمر، إنتحر فرويد بعد أن طلب جرعة قاتلة من المورفين من طبيبه أثناء وجوده في المنفى في إنجلترا في عام 1939، بعد معركة مع مرض سرطان الفم .

تأثرت العديد من نظريات فرويد بالإكتشافات العلمية الأخرى التي حدثت في عصره، فـ نظرية تشارلز داروين عن البشرية بأنها (عُنصُر تقدُّمي من المملكة الحيوانية) كان لها تأثير كبير على دراسة فرويد لـ السلوك البشري.

وأيضاً (المبدأ الجديد الذي صاغهُ هلمهولتز)، القائل بأن الطاقة في أي نظام فيزيائي معين تكون دائماً ثابتة، حيث إستخدم فرويد هذا المبدأ في الإجابة عن الاستفسارات العلمية عن العقل البشري[2]

[1] حسن منسي وإيمان منسي، **التوجيه والإرشاد النفسي ونظرياته** ، دار الكندي ،ط1، 2004م ،ص 102.

[2] https://www.lazemtefham.com/ أطلع على الموقع بتاريخ 14 سبتمبر 2021م، على الساعة 15:24.

المبحث الثاني: النظرية الفرويدية وفلسفتها

يوجد من علوم النفس بقدر ما يوجد من الفلسفات، وذلك لأن بين علم النفس والفلسفة روابط لا انفكاك منها، على اعتبار أن كليهما يشكلان نظام رأي يبحث في موضوع لا يمكن اختباره تمامًا وبالتالي لا يمكن فهمه وفق منهج تجريبي بحت، وعلى ذلك فإن كلا الميدانين من الدروس يحفز على التفكير مما ينتج عنه تشكيل آراء تبلغ من الكثرة حدًا يتطلب معه جهود ضخمة لاستيعابها جميعًا، لهذا لا يمكن لأحدهما الاستغناء عن الآخر لأن كلاً منهما يمد الآخر بمسلماته الأولية الضمنية التي غالبًا ما تكون خافية[1].

استوحى فرويد نظريته التي تعطي أهمية بالغة للجانب الجنسي، من حياة الفرد، وكذلك من توغل المشكلات وارتداد جذورها إلى مرحلة الطفولة المبكرة التي يعطيها فرويد الأهمية الكبرى في تشكيل شخصية الفرد. وتقوم نظريته على أن الطاقة الجنسية الحيوية أو مايسمى الليبيدو libido تدفع الفرد نحو اللذة ويسير الإنسان نحو النضج الجنسي والنفسي، ولكن إذا قابلته معوقات قوية فإن نموه قد يثبت أو يجمد عند مرحلة معينة من مراحل النمو ويظهر هذا الجمود في شكل أعراض مرضية.

[1] حسن منسي وإيمان منسي، **مرجع سابق**، ص 103-104.

1- نبذة عن مفهوم التحليل النفسي

التحليل النفسي نظرية سيكولوجية تفسر الطبيعة الإنسانية و بناء الشخصية ،ولها منهج بحث لدراسة السلوك الإنساني، وهي أيضا طريقة علاج فعالة يتم فيها كشف المواد المكتوبة في اللاشعور من أحداث وخبرات و ذكريات مؤلمة ،انفعالات شديد وصراعات عنيفة سببت المرض أو الاضطراب النفسي، واستدراجها من اللاشعور إلى مجال الشعور ، بهدف إحداث تغيير أساس في بناء الشخصية.

توصَّل سيجموند فرويد إلى منهج التحليل النفسي في أثناء عمله المباشر مع المرضى، كطبيب في فيينّا، وتحمَّس له حماساً شديداً إلى حدّ أنَّه صار بالنسبة له بمثابة عقيدة مقدَّسة، وجمع حوله العديد من التلاميذ والمريدين، الذين أعجبوا بأفكاره الجديدة والجريئة، وقلبه لكلّ المفاهيم القديمة الخاطئة عن المرض النفسي والمرضى النفسيّين وعن الشخصيَّة الإنسانيَّة بشكل عام.[1]

وقد أطلقت نظريَّته خيال علماء النفس والأدباء والفنَّانين في القرن العشرين، وفتحت دروباً جديدة للتفكير والإبداع؛ ذلك أنَّها استندت في الأصل إلى عدد من الأساطير، وقدَّمت، انطلاقاً من دراسة هذه الأساطير بالاستناد إلى فرضيات علميَّة جديدة لفهم الشخصيَّة الإنسانيَّة، عدداً من

[1] حسن منسي وإيمان منسي، **مرجع سابق**، ص 107.

المفاهيم النفسيَّة التي راجت بصورة مدهشة في مختلف أنحاء العالم وعلى أوسع نطاق .

وهكذا يعتبر التحليل النفسي على المستوى العلمي مجموعة مترابطة من النظرية والممارسة، ولما كان العلاج النفسي يشكل معالجة تتركز على علاقة شخصية ذات طرفين هما : المعالجة والمريض ، والتحليل النفسي هو أحد أنواع العلاج النفسي وليس هو كل العلاج النفسي ، والعلاج النفسي مرادفا للتحليل النفسي وهو عملية علاجية يتم فيها اكتشاف المواد المكبوتة في اللاشعور ، وهى في جملتها خبرات مؤلمة ، ودوافع متصارعة ، وصراعات قوية ، ويتم تحويلها من اللاشعور، إلى الشعور عن طريق التعبير اللفظي والتداعي الحر والتحليل الأحلام وقبل الدخول في الموضوع نشير أن هناك اتجاهين رئيسيين في التحليل النفسي[1].

تنشأ هذه المدرسة من واقع ممارسة فرويد لعملة كطبيب بأمراض نفسية فهي عبارة عن نظرية نفسية تتحدث عن طبيعة الإنسانية وعن الشخصية ونموها ومنهج البحث لدراسة السلوك البشري وهي نظرية في العلاج النفسي لمن يعانون إضطرابات عصبية.

[1] جوده عزة عبد الوهاب ، وسعيد حسيني العزة ، **مبادئ التوجيه والإرشاد النفسي** ، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ط1، 2004م، ص45.

إنَّ مدرسة التحليل النفسي ظلَّت هي الأكثر شعبيَّة وانتشاراً وشهرةً وتأثيراً في الحقول الإنسانيَّة الخارجة عن نطاق الحقل العلمي النفسي المباشر.

ومع أنَّ العديد من تلامذة فرويد عارضوا بعض أفكاره ومفاهيمه المهمَّة، وخصوصاً أكثرها "قداسة" لديه، أي مفهوم الجنس ودوره كعامل محوري في نظريَّته، وأضافوا من عندهم مفاهيم جديدة إلى بنيانه النظري، إلا أنَّهم ظلُّوا جميعاً فرويديّين ملتزمين بمدرسة التحليل النفسي التي "اخترعها" فرويد، كما يقول أريك فروم تلميذه الذكي الشهير.

2- المفاهيم الرئيسية لمدرسة التحليل النفسي

تنشأ هذه المدرسة من واقع ممارسة فرويد لعملة كطبيب بأمراض نفسية فهي عبارة عن نظرية نفسية تتحدث عن طبيعة الإنسانية وعن الشخصية ونموها ومنهج البحث لدراسة السلوك البشري وهي نظرية في العلاج النفسي لمن يعانون إضطرابات عصبية[1] .

[1] حبيب الشاروني، **مرجع سابق**، ص 66.

لقد قام فرويد نظريته على ثلاث مسلمات أساسية عن الطبيعة الإنسانية وهي[1]. :

- أن مرحلة الطفولة لها تأثير كبير في سلوك الفرد في المرحلة التالية وخاصة مرحلة الخمس سنوات (05) الأولى ويكون لها تأثير كبير في تكوين شخصية الفرد مستقبلا.
- أن الغريزة الجنسية هي التي تحدد سلوك الفرد .
- أن معظم سلوك الفرد تحكمه محددات لا شعورية
- أن الإنسان في نظير النظرية عدواني وشهواني تتحكم به غريزة الحياة ويمثلها دافع الجنس وغريزة الموت ويمثلها دافع العدوان .

توجد بعض المفاهيم الخاصة بالتحليل النفسي أهمها[2]:

- **صدمة الميلاد:**

وهى الصدمة التي يعيشها الفرد في طفولته نتيجة انفصاله عن رحم أمه و خروجه منه إلى معاناة مراحل النمو المتتالية

- **عقدة النكوص:**

ويقصد بها وجود قصور عضوي أو اجتماعي أو اقتصادي يؤثر على الفرد نفسيا ويجعله يشعر بعدم الأمن والدنيا

[1] جودة عزة عبد الوهاب و آخرون، **مرجع سابق**، ص 69

[2] **مرجع سابق**، ص 70.

- **أسلوب الحياة :**

وهو الأسلوب الذي ينمو مع الفرد تدريجيا والذي يدور حول التفوق وتحقيق الذات ، ولكل فرد أسلوب خاص به في أي منحى من الحياة سواء العلمية أو الاجتماعية .

- **الغائية :**

وهى الهدف الأسمى والأساسي في حياة الفرد .

- **الإرادة :**

وهي القوة المتكاملة للشخصية وقدرة الفرد على اتخاذ القرارات.

3-أهم النقاط النظرية لمدرسة التحليل النفسي

من أهم النقاط التي انتهت إليها هذه المدرسة بأدلة قاطعة[1] :

- ✓ تأكيدها اثر العوامل و الدوافع اللاشعورية في سلوك الإنسان .
- ✓ اهتمام بدراسة الشخصية السوية و الشاذة و تشريحها و تكوينها و عوامل الانحراف فيها
- ✓ توكيدها الأثر الخطيرة لمرحلة الطفولة المبكرة ،خاصة علاقة الطفل بوالديه في تشكيل شخصية الطفل الراشد و في تمهيد الطريق

[1] جودت جابر وسعيد عبد العزيز، **مرجع سابق**، ص 89.

للإصابة بالأمراض النفسية و العقلية فيما بعد و كذلك توجيهها النظم إلى الأهمية النفسية لمرحلة الرضاعة .

- ✓ بسطها مفهوم الغريزة الجنسية و دراسة تطورها من الناحية النفسية و صلة ذلك بشخصية الفرد
- ✓ تطبيقها المنهج العلمي في تأويل الأحلام و صياغة نظريات ملتئمة معها .
- ✓ كانت من أولى المدارس الحديثة التي أكدت وحدة الإنسان و قاومت الثنائية القديمة للجسم و النفس[1] .

[1] جودت جابر وسعيد عبد العزيز، **مرجع سابق**، ص 90.

المبحث الثالث: مكونات وديناميةالشخصية حسب مدرسة التحليل النفسي (فرويد)[1]

وفقاً لفرويد فإنّ جميع الأفكار والسلوكيّات الإنسانية ليست نتاج لجزء وحيد عقلاني ، بل هي خاضعة لصراع دائم بين ثلاثة أجزاء متضادة أو متنافرة مكوّنة للنفس.

1-بنية الشخصية حسب مدرسة التحليل النفسي

بالنسبة لبنية الشخصية فهي تتكون من (الآخر id والأنا Ego ، والأنا الأعلى super Ego) مثل ما ذكر سابقا ولكل جزء من هذه الأجزاء وظائفه الخاصة ومكوناته الخاصة إلا أن هذه الأجزاء تتفاعل معا بحيث يصعب فصل تأثير كل جزء عن الآخر ومحصلة تفاعل هذه الأجزاء الثلاثة هو السلوك ونادرا ما يعمل أحد الأجزاء دون الآخر .

الآخر id : [2]

يكون من الطاقات الحيوية والغرائز والدوافع الفطرية والجنسية والعدوانية وجميع هذه الغرائز والدوافع والطاقات الحيوية والنفسية تولد مع الفرد أي أنها موروثة وموجودة سيكولوجية منذ الولادة والأخر يمثل الصورة

[1] حسن منسي وإيمان منسي، **مرجع سابق**، ص247-246.

[2] جوده عزة عبد الوهاب، وسعيد حسيني العزة، **مرجع سابق**، ص 36.

البدائية للشخصية قبل أن يتناولها المجتمع بالتهذيب والتحويل فالآخر مستودع للطاقات الغريزية وأهم هذه الطاقات الغريزية هما غريزة الجنس و العدوان.

الأنا Ego :

يعتبر مركز الشعور والإدراك الحسي الداخلي والخارجي ويكون ذلك عن طريق إحساس الفرد بذاته وإدراكه لمن حوله.

كذلك إدماج الطفل في العالم الخارجي من أجل إكتساب المعارف والخبرات المتعددة والمختلفة فمثلا الطفل في مراحل حياته الأولى لا يميز بين الأشياء ولا يحس بالعالم الخارجي ، لكن عندما يحس بالجوع نجده يبكي أو يحاول أن يضع شي في فمه .

أما وظيفة الأنا الأساسية هي حماية الشخص من الأخطار التي قد تواجهه من العالم الخارجي، فمثلا عندما يعتدي شخص على شخص آخر، فإنه يؤدي حتما إلى رد فعل ويمكن أن يكون هذا الرد خطيرا على المعتدي.[1]

[1] نبيل صالح سفيان، **المختصر في الشخصية والإرشاد النفسي**، ايترك لنشر والتوزيع ، مصر، ط1،2004 م، ص 85.

كما أنه حسب فرويد المشرف على أفعالنا الإرادية ويتكون عن طريق اتصال الطفل بالدافع الخارجي، فالطفل يتعلم تجنب اللهو بالنار عندما تحرقه النار كما أنه يتعلم أن الإشباع الفوري يؤدى إلى المتاعب فيتعلم الانتظار ووظيفته حل الصراع بين الأنا الأعلى والهو، والتوفيق بين مطالب الهو والظروف الخارجية.

فهو ذات الإنسان الواعية ومبدأ الواقع ، الذي يمكن الإنسان من إدراك ما يحدث في الواقع.

فيتجب المثيرات القوية بالهرب ويواجه المثيرات المعتدلة بالتكيف ، ويتعلم كيف يعدل من العالم الخارجي بالنشاط والمثيرات الخارجية تؤثر في الأنا فالتوترات إن ارتفعت يستشعرها ألما و إن انخفضت سيستشعرها لذة ونذير الألم يستجيب له بالقلق والمناسبة الذي يجرى فيها تسمى خطرا وبين الحين والأخر يفقد الأنا صلته بالعالم عند حدوث النوم[1].

مثال: طفل يشعر بالسرور وهو يداعب بعض الأجزاء من جسده ، وعندما يفعل هذا لا يفكر بالأخلاق هو يطيع الأوامر الصادرة عن"الهو "المنطقة الغريزية، غير أن البالغين دائما له بالمرصاد، إما يمنعون الطفل كليا من القيام ذا الفعل تحت التهديد بالعقاب والطفل لن يفهم بالتأكيد شيئا، ولكنه يستطيع بسبب الانعكاس الشرطي للتهديد " بالضبط كما يخشى الحيوان العصا " أو سيقدم البالغون للطفل القيم الأخلاقية.

[1]نبيل صالح سفيان، **مرجع سابق**، ص 127.

يجب أن يقوم الكبار بإدخال مفاهيم الاعتدال والخجل والخوف ، التي تجعل من الهو وأنا الطفل أنا تعمل بما يمليه المجتنع وتكون موجهة ومهذبة تتجه نحو الآخرين ، وتأخذهم بعين الاعتبار كما تم برغباتهم وحاجاتهم ، وتبدأ الأنا باستخراج ردود أفعال الآخرين بدلا من أن تتمركز حول سعادتها الفردية والأنانية ، وإذا فإن الأنا هو مطالب بتحقيق التوازن بين الهو والأنا.

يقول فرويد "إن الصورة التي كوناها عن الأنا من حيث يقوم بالتوسط بين الهو وبين العالم الخارجي ، ويتسلم المطالب الغريزية من الهو...لكي يتولى إشباعها ويستمد الإدراكات الحسية من العالم الخارجي ثم يستخدمها كذكريات[1]".

وعليه فالأنا يستمد طاقاته من الهو ويعمل على خدمته إلا أنه يراعي العالم الخارجي.

ويستند إليه وللإدراك فاعلية بالنسبة للأنا كفاعلية الغرائز بالنسبة للهو، وإذا كان الهو يسير فوق مبدأ اللذة فإن الأنا يسير وفق مبدأ الواقع ، ويرتبط ذلك بنمو جملة من الوظائف الذهنية من إدراك وتخيل وذكاء وذاكرة.

[1] سيغموند فرويد ، **معالم التحليل النفسي** ، تر: محمد عثمان نجاتي ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ط5 ، 1986 م،ص 136.

أما وظيفة الأنا الأعلى هي :

- ✓ كف حاجات ورغبات الهو ذات الطابع الجنسي والعدواني والتي لا تتفق مع قيم ومعايير المجتمع .
- ✓ يعمل الأنا الأعلى على مراقبة الأنا ومحاسبته على كل صغيرة وكبيرة .

ومن وظائف الأنا السيطرة على الحركات الإرادية كما يقوم بمهمة حفظ الذات وغيرها.

الأنا الأعلى Super Ego :

يعد الأنا الأعلى المميز والرقيب الأخلاقي الذي يراقب سلوكات الأفراد وعلى الفرد أن يحافظ على قيم وعادات وتقاليد مجتمعه، التي تربى عليها وعرفها منذ صغره.

وهو القواعد العليا في المجتمع والتي يحكمها مقياس الصواب والخطأ أو "الضمير" كما يُدعى، وهو الذي تغذيه أساليب التربية و القيم الأخلاقية و المفاهيم المجتمعيّة عن المرغوب و المرهوب[1] .

إذا أننا نجد أن الأنا الأعلى لا تولد مع الشخص إنما تنشأ عن طريق الاحتكاك بالآخرين وبواسطة التحذيرات التي يعتمد عليها الوالدين في تربية الطفل

[1] سيغموند فرويد ، **معالم التحليل النفسي** ، مرجع سابق ، ص 131.

يعتبر الأنا الأعلى جزء من الشخصية يتكون من الدين ،والعادات ، والتقاليد، والعرف ،والمعايير الاجتماعية، والقيم والحلال والحرام والخطأ و الصواب والجائز والممنوع وهو بمثابة رقيب بالنسبة للفرد.

وهو منطقة لاشعورية نفسية مكتسبة وهو إلى حد ما أوسع من الضمير وهو أحد مكونات الجهاز النفسي يقول فرويد "فهي لاتقوم بملاحظة الأنا وبإعطائه الأوامر وبمحاكمته وبتهديده بالعقاب تماما كما لو كان يفعل الوالدان اللذان حلت هذه المنطقة محلها، ونحن نسميها منطقة الأنا الأعلى ونحن نشعر بها وهي تقوم بوظائفها القضائية باعتبارها ضميرنا[1].

والأنا العليا هي أنا مكبوحة بسبب التربية وهي "أنا " تعرضت للتوجيه وليست عفوية ، غير أنها تتيح أمكانية وجود حياة مشتركة وحسب فرويد الأنا الأعلى هو نتاج للضغط الاجتماعي ، الذي أرغم الأنا على التكيف مع العادات وهو السلطة الداخلية أو الرقيب النفسي ، ونوع من التحكم الفردي الداخلي لسلوك الفرد ، وإن لم يكن هناك رقيب خارجي ويتكون الأنا الأعلى من المثاليات والمعايير والقيم التي يقدمها المجتمع ، وينمو نتيجة التنشئة الاجتماعية منذ الطفولة من خلال تعاليم الوالدين وما

[1] سيغموند فرويد ، **معالم التحليل النفسي** ، مرجع سابق ، ص 137.

يصاحب هذه التعاليم من عقاب وثواب ومن خلال المعايير والقيم الاجتماعية.

يقول فرويد " للأنا الأعلى نظامين هما الضمير والأنا المثالي فالأول يمثل الأشياء التي يجب أن يكونها ووظيفة الأنا الأعلى ، التحكم في دفعات الهو المؤدية إلى سلوك مرفوض وغير مرغوب فينقد ويوجه ويوقع العقاب ، فهو سلطة تشريعية قضائية تنفيذية في وقت واحد والأنا الأعلى لاشعوري يكتسب عن طريق الخوف والاحترام والحب[1]" .

وقيام التربية بترتيب كل قطعة من "الأنا " فإنها قد امتزجت داخل الأنا، بعض الممنوعات والمسموحات ولكن بالتأكيد تشكل الممنوعات الغالبية ، إذا ما أن تتصرف "الأنا الأعلى " حتى تتحرر أوتوماتيكيا كافة الممنوعات ، التي التصقت بها فالأنا والهو تم كبتهما بواسطة التربية.

فلنفترض : أن الأنا وهي تغوص في الغرائز تطلق دافعا سيئا من الناحية الاجتماعية والأخلاقية فما الذي سيحدث ؟ سوف يصطدم هذا الدافع بالأنا الأعلى مخفر الشرطة، الذي يشكل جزءا منها.

نحن الآن على الحدود وفيما يلي المحاورة التقليدية التي ستدور.

- **الأنا الأعلى** :هل لديك شئ تصرح به؟

[1] سيغموند فرويد ، **معالم التحليل النفسي** ، مرجع سابق ، ص 139.

- **الأنا** : لدي دافع أود التصريح به
- **الأنا الأعلى** : هل هذا الدافع مقبول من الناحية الأخلاقية؟
- **الأنا** : أنا أجهل ذلك إني خارج الأخلاق إني قادم من الهو من هذه الأرض العظيمة التي تعيش فيهاالغرائز.
- **الأنا الأعلى** : على إذن أن أفحص دوافعك وسأوافق على السماح بخروج المقبولة منها وسأطرد الباقي نحو المنشأ الذي جاءت منه أي العقل الباطن.

وهكذا تجري الأمور داخل الشخص ذاته إنه ما يسمى بالكبت[1].

و الذي هو يحتل الكبت مكانة كبيرة في حيز اللاشعور والمركبات التي تظهر فيه والاضطرابات التي تظهر في السلوك في حالتي الاستواء والشذوذ حتى إننا نراه ينجز أكثر مما ينجزه غيره من وسائل الدفاع ، ويعني هذا انه قادر على السيطرة على دوافع غريزية قوية تبقى أمامها كل الوسائل الأخرى، غير مثمرة بالإضافة إلى أنه الوسيلة أكثر خطرا إذ أنه يستطيع أن يقود إلى وضع أغلال حول الشخصية، وإذا تكون وسائل الدفاع الأخرى أقل خطرا، لأنها تستطيع أن تتخطى حدودا أكثر اتساعا[2].

ويعتبر فرويد المؤسس الفعلي لنظرية الكبت فقد جاء بتفسيرات مغايرة لسابقيه مبينا أن المرض النفسي يعود إلى مجموعة من الرغبات المكبوتة.

---

[1] نبيل سفيان، **مرجع سابق**، ص 134-135.

[2] قائد محمد علي الحاج ، **بحوث في علم النفس العام** ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط1 ، 1976 م، ص 184.

الهو ID:

وهو منبع الطاقة الحيوية والنفسية والغرائز الجنسية ، وقد أطلق عليه فرويد الليبيدو وهو الصورة البدائية للإنسان قبل أن يهذبه المجتمع ، ويتكون من الغرائز كالجنس والعدوان ويسير هذه الغرائز مبدأ اللذة ، وهو الذي يظل يسيطر ويحدد ويحكم نشاط الهو ووظيفته، محاولة جعل الفرد مرتاحا بعيدا عن التوتر فالطفل عندما يجوع تدفعه الهو إلى الإشباع فيزول التوتر ويرتاح ، ومكان الهو اللاشعور وهو يدفع الفرد إلى عمل سلوك قد يعنيه والهو، لا علاقة له بالأخلاق والمعايير الاجتماعية ولا المكان ولا الزمان ، فالطفل الرضيع يتبول ويصرخ متى يشاء وأينما يشاء[1].

وهو منطقة فطرية لاشعورية ومستودع للطاقات الغريزية والدوافع الحيوية الفطرية ،والرغبات المكبوتة *ذات صلة مباشرة بالغريزة الجنسية أو ما يسميه فرويد بالليبيدو.

حيث يقول " العمليات الأولية هي كافة العمليات التي تجري في اللاشعور التي يقوم بها الهو هو سبيل الحصول على الإشباع وسعيا وراء إرضاء الميول الفطرية الحصول على الإشباع وسعي ، التي لم تعدل

[1] نبيل سفيان، **مرجع نفسه**، ص 74.

وتظهر هذه العمليات على أخلص أشكالها في الأحلام وهذه العمليات تتجاهل الزمن والواقع"[1].

حيث أن هذه الطاقة ذات مصادر بيولوجية تفتقر إلى التنظيم وتسيير وفق مبدأ اللذة كما يحتوي على التي تنشد دائم الإشباع وتتميز هذه المنطقة بطابعها الحركي حيث أن رغباتها لا تتوقف جملة النزاعات والرغبات عن طلب الإشباع ولا تقبل أي تأجيل أو تأخير منطقها الوحيد الذي هو طلب اللذة ودفع الألم دون مراعاة الأخلاق أو القيم أو العادات أو التقاليد.

2- نقد نظرية فرويد للتحليل النفسي

وفقًا لنظرية فرويد تتطور الأنا من المعرف وتضمن إمكانية التعبير عن دوافع الهوية بطريقة مقبولة في العالم الحقيقي، فتعمل الأنا في العقل الواعي واللاواعي واللاوعي، الأنا هي عنصر الشخصية المسئول عن التعامل مع الواقع.

تعمل الأنا على أساس مبدأ الواقع الذي يسعى جاهدًا لإشباع رغبات الهوية بطرق واقعية ومناسبة اجتماعيًا، يزن مبدأ الواقع تكاليف وفوائد أي إجراء قبل اتخاذ قرار بالتصرف بناءً على الدوافع أو التخلي عنها.

[1] سيغموند فرويد، **مافوق مبدأ اللذة** ،تر:إسحاق رمزي ، دار المعارف، ط5 ،ص 27-28.

قارن فرويد المعرف بالحصان والأنا براكب الحصان، فالحصان يوفر القوة والحركة بينما يوفر الفارس التوجيه والإرشاد، وبدون الراكب قد يتجول الحصان ببساطة أينما شاء ويفعل ما يشاء، أما الفارس فيعطي توجيهات وأوامر للخيل ليذهب إلى حيث يريده أن يذهب.

تفرغ الأنا أيضًا التوتر الناتج عن الدوافع غير اللامبالاة من خلال التفكير العملي الثانوي، حيث تحاول الأنا العثور على كائن في العالم الحقيقي يتطابق مع الصورة الذهنية التي تم إنشاؤها بواسطة عملية الهوية الأساسية[1].

أما العنصر الأخير في مكونات الشخصية هو الأنا العليا، ووفقًا لنظرية سيجمون فرويد، تبدأ الأنا العليا في الظهور في سن الخامسة تقريبًا، تحمل الأنا العليا المعايير الأخلاقية الداخلية والمثل التي نكتسبها من آبائنا ومجتمعنا و إحساسنا بالصواب والخطأ، كما يوفر إرشادات لإصدار الأحكام[2].

يتضمن الضمير معلومات حول الأشياء التي يعتبرها الآباء والمجتمع على أنها سيئة، فغالبًا ما يتم حظر هذه السلوكيات وتؤدي إلى عواقب وخيمة أو عقوبات أو الشعور بالذنب والندم، ويتضمن نموذج الأنا قواعد ومعايير السلوكيات التي تطمح إليها الأنا

[1] سيغموند فرويد، **مرجع سابق**، ص 46.

[2] سيغموند فرويد، **مرجع سابق**، ص 47.

يحاول الأنا العليا إتقان سلوكنا وإضفاء الطابع الحضاري عليه، إنه يعمل على قمع جميع الحوافز غير المقبولة للهوية ويكافح من أجل جعل الأنا تتصرف وفقًا لمعايير مثالية بدلاً من مبادئ واقعية، الأنا العليا موجودة في الوعي، واللاوعي.

وفقًا لنظرية فرويد، فإن مفتاح الشخصية السليمة هو التوازن بين الهوية والأنا والأنا العليا، فإذا كانت الأنا قادرة بشكل كافٍ على التوفيق بين متطلبات الواقع والهوية والأنا العليا، تظهر شخصية سليمة ومعدلة جيدًا[1].

ويعتقد سيجمون فرويد أن عدم التوازن بين هذه العناصر من شأنه أن يؤدي إلى شخصية غير قادرة على التكيف، فعلى سبيل المثال: قد يصبح الفرد الذي لديه هوية مهيمنة بشكل مفرط متهورًا أو لا يمكن السيطرة عليه أو حتى مجرمًا، فهذا الفرد يتصرف بناءً على دوافعه الأساسية دون أي قلق بشأن ما إذا كان سلوكه مناسبًا أم مقبولًا أم قانونيًا .

من ناحية أخرى، قد تؤدي الأنا العليا المهيمنة بشكل مفرط إلى شخصية أخلاقية وحكمية للغاية، وقد لا يكون الشخص الذي تحكمه الأنا

[1] قائد محمد علي الحاج ، **مرجع سابق** ، ص 65.

العليا قادرًا على قبول أي شيء أو أي شخص يعتبرونه "سيئًا" أو "غير أخلاقي".

هوجمت نظرية فرويد في التحليل النفسي من قبل الكثير من العلماء والمفكرين وغيرهم، ومن أبرز هذه الانتقادات[1]:

- إنّ آراء فرويد ما هي إلا فرضيات وآراء لم يتم إثباتها كباقي الحقائق والمبادئ النفسيّة عن طريق التجربة والملاحظة العلميّة .
- فسّر فرويد السلوك الإنسانيّ من جانبٍ واحد، حيث وضع محددات السلوك البشريّ حسب أبعاد ومعايير الدوافع الجنسيّة.
- تأثرت آراء فرويد بالحالات المرضيّة حتى قام بتعميمها وإسقاطها على الحالات السويّة والسليمة، وقام بدراسة السلوك الإنسانيّ السويّ عن طريق تجاربه مع الحالات الشاذّة.
- استخدامه للأساطير اليونانيّة كصور مجازية يشرح عن طريقها النفس البشريّة.[2]

[1] نبيل سفيان، **مرجع سابق**، ص 81-82.

[2] نبيل سفيان، **مرجع سابق**، ص 82.

الفصل الثالث:

الأنا والآخر عند سجموند فرويد

- **المبحث الأول: دراسة فلسفية للأنا والآخر عند سجموند فرويد**
- **المبحث الثاني: الأنا والآخر عند بول سارتر**
- **المبحث الثالث: المنهجية الفلسفية في التحليل النفسي (يونغ كنموذج معارض لفرويد)**

المبحث الأول: دراسة فلسفية للأنا والآخر عند سجموند فرويد

استطاع سيجموند فرويد بأفكاره قلب مجرى التحليل النفسي السائد في وقته وفي الوقت الحالي، فقد رفض بشكل قاطع محاولة تفسير التغييرات أو الاضطرابات العقلية بأسباب فيسيولوجية بالاعتماد على الوسائل المادية، وكما هو معروف، وبعيدا عن الدخول في مقاييس الصح والخطأ، فإن كل ما هو جريء أو غير اعتيادي يلاقي الرفض والنقد دائما.

1- المنطلق الفلسفي لدى فرويد:

إن نظرية فرويد لم تكن متفائلة للطبيعة البشرية فهي تنظر إلى الإنسان في تشاؤم على انه شهواني وعدواني.

ويوضح فرويد أن التحليل النفسي هو إجراء قائم بذاته مستقل بنوعه وشيء غريب في بابه لا يمكن فهمه إلا عن طريق التسليم بفروض ونظريات علمية جديدة.[1]

والتحليل النفسي يقوم على أساس التسليم بنظرية العقل الباطن والتي تفرض تقسيم الحياة العقلية إلى الشعور واللاشعور وأن تفكيرنا الظاهر وتصرفاتنا الشعورية ما هي إلا نتيجة للعمليات اللاشعورية التي تحدث في العقل الباطن، وتكون مستقلة عن إرادتنا والعقل الباطن يمكن التدليل عليه

[1] قائد محمد علي الحاج ، **مرجع سابق** ، ص 87.

بإجراء التحليل كما ويمكن التدليل على وجوده بظواهر التنويم المغناطيسي والأحلام.

ويمكن أن يعرف التحليل النفسي بأنه: " فن دراسة العقل الباطن، وهذه الدراسة تقوم على أسلوب فني خاص يسمى أسلوب التداعي الحر لسبر أعماق اللاشعور وكشف ما يحتويه من غرائز وميول فطرية أو شهوات مكبوتة يجهلها الفرد ولكنها ذات أثر فعال في حياته الشعورية"[1].

إن الإطار الفلسفي الذي انطلق منه فرويد كان من أسس بيولوجية وذلك من خلال طبيعة عمله كطبيب، وفسر الحياة النظرية لكل فرد على اتجاهين.

- **الاتجاه الأول** : يتمثل في البناء الجسمي والعضوي للإنسان وذلك من خلال الجهاز العصبي.
- **الاتجاه الثاني** : يتعلق بالأفعال الشعورية لدى الأفراد وأما ما يكون فهو مجهول في منطقة اللاشعور .

ويذكر الخواجا أن وجهة نظر فرويد في الطبيعة الإنسانية هي أن الإنسان غير مخير، ثم انه أيضا ليس خيرا أو شريرا، وان السلوك الإنساني محكوم بدوافع لاشعورية وبيولوجية وغريزية جنسية خلال السنوات الأولى من حياة الإنسان .

[1] قائد محمد علي الحاج ، **المرجع السابق**، ص 103.

2- المنطلقات النظرية عند فرويد

التحليل النفسي الكلاسيكي الذي طوره فرويد (1856-1939) يؤكد الافتراضات التالية فيما يتعلق بالسلوك والشخصية هي:

- الشخصية مكونة من ثلاثة أجهزة وهي الهو id ،والانا ego ، والانا الأعلى super ego .
- السنوات الخمس الأولى من نمو الفرد في الطفولة تعتبر حرجة، وتقرر إلى حد بعيد سلوكه كراشد في المستقبل سواء أكان سويا أم شاذا.
- النزعات الجنسية تعتبر محددات لسلوك الفرد .
- معظم سلوك الفرد محكوم بمحددات لا شعورية.

3- المنهجية الفلسفية في التحليل النفسي (نموذج فرويد)

يرى سجموند فرويد أن " السلوك له دافع داخلي من قوى لاشعورية تكونت عبر تاريخ الشخص وخاصة من خلال علاقته بوالديه[1].

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

[1] سيجموند فرويد، **الأنا والهو**، ط4 ، ترجمة محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، لبنان، 1982م، ص14 .

فالهو هو (الآخر) مركز الدوافع والرغبات ، والأنا يتفاوض مع الهو وليرضي الأنا الأعلى أما الأنا الأعلى فهو الذي يقيدنا على الصراط المستقيم.

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

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

لا يمكن إنكار أن اكتشافات فرويد الأساسية كانت تشكل نوعًا من الحدس الفني بأسلوب التأمل الفلسفي (لاسيما في كتاباته المتأخرة) مع الالتزام بقواعد البحث العلمي الدقيق والصارم أحيانًا، ولعل هذه المصادر الثلاثة لاكتشافاته تفسر لنا التناقض في ما وجِّه إليه من نقد، فقد اعتبر نقاده، من أهل العلم، أنه يميل إلى الاتجاه الروحاني في أبحاثه، في حين أن نقادًا آخرين أخذوا عليه اتجاهه المادي في أبحاثه النفسية حتى قالوا بأن

[1] سيجموند فرويد ،**المرجع السابق**، ص 23.

النفس عنده أضحت شيئًا آليًا. إن الجدة الحقيقية للتصور الفرويدي لا تأتي من التصور الجنسي للعصاب حيث تحدّث فلاسفة سبقوه عن هذا الأصل بشكل غير مباشر، وإنما تكمن ثورته الفكرية بالكشف عن الدلالة، أي دلالة الظواهر النفسية التي اعتبرت دائمًا فاقدة للمعنى، ومن اكتشاف الحيل التي تحتجب وراءها تلك الدلالة، لذلك ليس من قبيل الصدفة أن يعتبر فرويد أفعالاً بسيطة كزلات القلم أو فلتات اللسان، وهي ظواهر اعتبرت دومًا لا دلالة لها، مدخلاً لدراسة الأعصبة.

ومن تلك الفكرة التي اكتشفها أصبح الاهتمام منصبًا على كشف العلاقة الرمزية بين الدال والمدلول، حيث تتجلى المهمة الرئيسة لمنهجية التحليل النفسي الفرويدي من خلال الكشف عن تلك الدلالة من خلال البحث المعمق عن دلالات لا يفكر المرء قط بوجودها. [1]

إن محاولة فك رموز تلك اللغة الرمزية بين الدال والمدلول تشكل خصوصية المدرسة الفرويدية في التحليل النفسي، حيث تتحول الأفعال النفسية بكل مظاهرها إلى لغة ذات معنى، ويغدو الحلم والتعبير العصابي يتصفان بقدرة التعبير بطريقة مقنَّعة، وهذا بالضبط ما أكده لاكان من خلال

[1] سيجموند فرويد، **مرجع سابق**، ص 37-38.

إعادة قراءته لفرويد عندما اعتبر بأن كل نتاجات اللاوعي، بما فيها الحلم والعرض العصابي، لها دلالتها وبعدها الرمزي[1].

من خلال الكشف عن دلالة ومعنى السلوك حقق فرويد قفزة ابستمولوجية عن علم النفس الكلاسيكي القائم على أرضية ميتافيزيقية من فصل ديكارتي بين الجسمي والنفسي والبيولوجي والسيكولوجي.

حيث أعاد فرويد دعائم الربط بين البيولوجي والنفسي بربطه بين العوارض البيولوجية والكوامن النفسية، فالهستريا، على سبيل المثال، لم تعد عبارة عن طقوس وحالات من السلوك السحري التي لا معنى لها، بل أصبحت حالة اختلال عضوي يستند إلى أرضية نفسية عميقة تعبر عن نفسها من خلال صراع داخلي بين مكونات الأنا الأعلى والهو.

وبذلك استطاع فرويد اكتشاف لغة جديدة هي لغة اللاوعي، لغة الجسم في الهستريا، والصورة في الحلم، والأفكار في الوساوس، إنها لغة كان فرويد أول من حاول فك رموزها، وبتلك المحاولة لتوضيح العلاقة الرمزية بين الدال والمدلول استطاع فرويد تعميم فرضياته، وبدونها لبقي التحليل النفسي مجرد تقنية من تقنيات العلاج النفسي[2].

---

[1] رالف رزق الله، **فرويد والرغبة**، دار الحداثة، بيروت، ط 1، 1986، ص 20.

[2] مصطفى زيور، **عبقرية فرويد**، *مجلة الفكر العربي المعاصر*، العدد 11، 1981، ص 45.

ومن تلك الأرضية قدم فرويد تصوراته الفلسفية فعبر عن مفهوم ثلاثي لتطور الحالة النفسية والفكرية للإنسان، تذكرنا بحالات كونت الوضعية الثلاثة للتاريخ، حيث تطور البشرية يبدأ عند فرويد من المرحلة الإحيائية التي تقابل النرجسية وهي مرحلة إسقاط الذات على العالم، ثم المرحلة الدينية وهي مرحلة موضعة العلاقات الاجتماعية حيث يتثبت الليبيدو على الأهل، والمرحلة الثالثة هي العلمية التي يتم بها التخلي عن اللذة والخضوع لمتطلبات الليبيدو حيث تظهر آليات الكبت الاجتماعي في الحضارة.[1]

تقوم هذه المراحل على بنية سلَّم بها فرويد وبنى عليها نظريته هي مسلمة اللاشعور الذي أعطاه معنى واسع الدلالة، فاللاشعور عنده لم يعد كما في التصور القديم يعمل كيفما كان كمقابل للشعور وإنما يعمل ضمن إطار من القوانين ذات الدلالة والمعنى كالنقل والتكثيف والمجاز والاستعارة بحيث نجد تلك الأوليات الثابتة باستمرار وباكتشاف الحلم أصبح للتحليل النفسي معنى جديد قائم على أساس المنهج الوصفي حيث يغدو الحلم عند فرويد واقعة نفسية ينبغي تحديدها بشكل جديد وإعادة توضيح كيفية

[1] روجيه باستيد، **السيسيولوجيا والتحليل النفسي**، ترجمة وجيه البعيني، دار الحداثة، بيروت، ط 1، 1988، ص 43.

ارتباطها بالفرد، حيث تتحول الواقعة المادية إلى واقعة نفسية متصلة جدليًا بالفرد وليست منفصلة عنه.[1]

وبذلك قدم التحليل النفسي الفرويدي تصورًا جديدًا للحوادث النفسية من خلال تأويلها وفهم معانيها، وهو ما يدعى بمنهج التأويل والتفسير الفرويدي، خلال حديثه عن الأحلام والعصاب.

لذلك لا يمكننا أن ننظر للتحليل النفسي كتقنية علاجية قدمها فرويد بل ينبغي للمطلع أن يركز على البنية النظرية الكامنة خلف تقنيته.

حيث يعطينا التحليل النفسي الفرويدي من خلال مفاهيمه النظرية الأسس التي ينبني عليها كل علم من حيث تحديد الماهية المجردة والصورية لموضوعه كشرط لإمكانية كل تطبيق عملي على الموضوعات العينية.

إن تجريديات التحليل النفسي تشكل عند ألتوسير المفاهيم العلمية الأصلية لموضوعاتها، حيث تظهر النزعة العقلية الفرويدية القائلة بأسبقية التصور العقلي على الفعل (الإسقاط – العصاب).

رفض فرويد المنهجيات التأملية في الفلسفة، والمعرفة التي يطلق عليها فرويد بالفلسفية ليست هي مشكلات الميتافيزيقا التي يرفضها فرويد

[1] سيجموند فرويد، **محاضرات جديدة في التحليل النفسي**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1998م، ص 205.

رفضًا قاطعًا، بل هي فلسفة تجريبية تقوم على قواعد الاستقراء العلمي، إنها فلسفة العالم التجريبي فقط، لهذا لا نستغرب الحملة التي شنها على الفلسفة التأملية التي في الواقع لم يخرج هو نفسه عنها في التحليل الأخير حيث يقول:

إن الفلسفة لا تعارض العلم، بل تتصرف هي نفسها كما لو أنها علم وقد تقتبس أحيانًا مناهجه وطرائقه غير أنها تبتعد وتفترق عنه من حيث أنها تتعلق بالأوهام وتدعي بأنها تقدم صورة جديدة مكتملة لا ثغرات فيها عن الكون، وهو ادعاء يتيح لنا كل تقدم جديد في المعرفة أن نتحقق من بطلانه، حيث تضل الفلسفة عن سواء السبيل من وجهة نظر المنهج بمغالاتها في القيمة المعرفية لعملياتها المنطقية وتسليمها بوجود مصادر أخرى للمعرفة كالحدس مثلاً[1].

لكن هل خرج فرويد عن التصورات الفلسفية للفلسفة التأملية؟ في الواقع نجده لم يخرج إطلاقًا عن ذلك الإطار الذي انتقده، فعندما نقرأ فرويد نجده قد انطلق من تصوراته للنفس البشرية من مبدأين هما مبدأ الواقع (الأنا) ومبدأ اللذة (الخيال الجنسي) حيث تكون دوافع الأنا أكثر تلاؤمًا مع

[1] سيجموند فرويد ، **مرجع سابق**، ص 214.

الواقع من الدوافع الجنسية التي تجد إشباعها في جسم الطفل، وذلك الإشباع لا يلبث وأن يكبت إبان فترة الكمون لدى الطفل الذي ينشأ بعد عقدة أوديب، وعندها يحدث ترابط متين بين دوافع الأنا والفاعلية الشعورية ومبدأ الواقع من جهة، وبين الدوافع الجنسية والاستيهام ومبدأ اللذة من جهة أخرى.

فإذا ما تمسكنا بالمعنى الحرفي لهذا التصور الفرويدي نجده بقي حبيس التصور التقليدي الذي يفصل بين المتخيل والواقعي ويجعل الخيال فاعلية بديلة ثانوية وتعويضية عن الواقع الذي أصبح سيئًا. فلم يخرج هنا فرويد عن تيار الفلاسفة الكلاسيكيين الذين يرون بأن للخيال منزلة الوسيط بين النفس والجسم، فعند ديكارت نجد بأن الخيال هو انطباق النفس على الجسم، وهو يستخدم للبرهان على إمكانية اتحاد النفس بالجسم؛ وعند اسبينوزا الخيال هو وسيط بين الفهم والأهواء؛ وعند كانط يمثل الخيال وسيط بين مقولات الفهم والحدوس الحسية[1]

يتقاطع فرويد في تصوراته مع فلاسفة الحياة والإرادة كشوبنهاور الذي سبق التحليل النفسي بفرضية الإرادة اللاواعية التي تقابل بشكل أو بآخر الغرائز النفسية التي تحدث عنها فرويد.

[1] مصطفى زيور، **مرجع سابق**، ص 67.

وقد تحدث فرويد عن دور مهم لشوبنهاور في نظرية الغرائز عندما قال بأن هذا الفيلسوف هو الذي ذكّر البشر بأهمية صبواتهم الجنسية المهوّن من شأنها على الدوام.

ويضيف في كتاب آخر أن شوبنهاور قد بين للناس منذ أمد طويل إلى أي مدى تحدد نوازعهم الجنسية نشاطهم وجهودهم، بذلك يمكننا التحدث عن فرويد كاستمرار لتيار فلسفي يؤكد على الديناميكية الواعية للحياة محاولاً إبرازها بأسلوب تجريبي شابه الكثير من التأملات الحدسية التي استمر تأثره بها من خلال المرور بالفلسفة المعاصرة حيث نجده يتفق مع الفلسفة الظاهراتية بأن النفسي ليس حالة جامدة ولا هو جوهر يتبدى في ظواهر.

كما يتفق معهم في إثبات شفافية النفسي وإمكانية فهمه عبر ما يحصل فيه من معنى وفي الوقت ذاته إثبات ارتباط النفسي بالمجتمع والعالم، ومن هذا المحور نجد التقاطع بين منهجية هوسرل الظاهراتية ذات التوجه التأملي الفلسفي وبين منهجية فرويد ذات المنحى العلاجي التجريبي، فكل منهما ربط السلوك بالمعنى ممثلاً بقصدية هوسرل ورمزية فرويد، بحيث ينبغي بالضرورة فهم التصرفات الإنسانية لا تفسيرها فقط.[1]

[1] رالف رزق الله، **مرجع سابق**، ص 181.

وبذلك يغدو فرويد شموليًا وحتميًا وماديًا لكن ليس على الطريقة الماركسية، وعقلانيًا مثاليًا لكن ليس على الطريقة الثنائية الديكارتية ولا القبلية الكانطية، وتجريبيًا لكن ليس على طريقة التجريبيين الإنكليز، بل لقد جمع بين كل هذه التيارات في تصور علمي توافقي جعلنا نتصور فرويد لا كفيلسوف، بل كعالم بالدرجة الأولى تبنّى بعض التصورات الفلسفية السائدة في عصره التي لم تترك مجالاً لأي تفسير خارج الإطار الحتمي، ذلك الإطار الذي وإن أعطى الإلهام الأكثر شهرة للتحليل النفسي إلا أنه جعل تلك المدرسة نفسها تنقسم لتيارات مختلفة[1].

4- انتقاد النظرية الفرويدية للأنا والآخر

كان يرى أن الشخصية لها ثلاثة مكونات: أولاً، الهوى ويعبر عن الدوافع الغريزية اللاشعورية، والأنا وهي المنطق أو الجزء العقلاني، والذي ينظم ما بين دوافع الهوى والبيئة الخارجية، فلا يشبع دوافعه إلا عند مواءمة الظروف، وثالثاً، الأنا الأعلى أو الضمير ويمثل القَيم المثالية العليا ويسعى لتحقيقها.. ويرى فرويد أن وجود مشكلات نفسية هو نتيجة للصراع بين هذه المكونات الثلاث.. كما يرى أتباع هذه النظرية أن الدوافع اللاشعورية المختبئة وراء الدوافع الشعورية هي مسببات السلوك، وتقوم بإيجاد ميكانيزمات دفاعٍ لتختفي وراءها، مثل الإسقاط، التسامي، النكوص، والتبرير.

[1] رالف رزق الله، **مرجع نفسه**، ص 182.

المبحث الثاني: الأنا والآخر عند بول سارتر

يستهدف منهج بول سارتر إقامة علم النفس على أسس جديدة ،وفتح أفاق أخرى للبحث العلمي، وسارتر لا يكتفي بعرض هذا الموقف الأخير عرضا نظريا مجردا، وإنما يدلل على خصوبة المنهج الفينومولوجي بتطبيقه على ظاهرة من اخطر الظواهر النفسية أولا وهي :الانفعال ثم يعود فيطبقه ثانية في دراسته للخيال والموضوع المتخيل ،ويستغيث به أخيرا في وضع نظريته العامة في الوجود.[1]

لقد صرح " سارتر" برغبته في نظرية ميتافيزيقية تتعلق بالوجود بوجه عام ،و رأى أن الشروع في وضع هذه النظرية يتطلب أولا تحليلا للمشروع الأصلي للوجود " الوجود الإنساني" وقد تلاكزت غالبية فلسفته حول تحقيق هذا الغرض وأوضح أن الوجود الإنساني ذو ثلاثة أبعاد هي: وجود لذاته " الشعور" ،ووجود في ذاته " موضوع الشعور" ،ووجود من اجل الغير، ووظف المنهج الفينومولوجي في الكشف عن العلاقات ما بين هذه الأبعاد الثلاثة ،ووصف الوقائع العينية التي يتجلى من خلالها الوجود ،لذاته والوجود في ذاته ،والوجود من اجل الغير[2].

---

[1] جان بول سارتر ، **نظرية في الانفعالات**، ترجمة: سامي محمود علي وآخرون ،مكتبة الأسرة ،مهرجان القراءة للجميع، ص 14.

[2] خديجة خليل العزيزي ،**التحليل النفسي الوجودي وفينومولوجيا الانفعال والتخيل عند سارتر**، دار الشروق للنشر والتوزيع ،عمان، 2012م، ط1 ،ص19.

يعتقد سارتر أن الإنسان يهدف إلى تحقيق غاية أساسية وهي الرغبة في الوجود، وعلى ضوء هذه الرغبة يتشكل المشروع الأساسي للإنسان، وتنبثق عن هذا المشروع الأساسي مشاريع ثانوية عديدة ،وتتعلق هذه بغايات جزئية تندمج وتتكامل مع المشروع الأساسي ،فكل صفة أو مزاج أو انفعال أو عاطفة عند الإنسان ليست سوى مشروع ثانوي للذات، يندمج مع المشروع الأساسي لها، ويرى إن التحليل الفينومولوجي يمكننا من الكشف عن المشاريع الثانوية للإنسان، وذلك عن طريق تأمل الوقائع النفسية [1].

وفك رموز السلوك الإنساني ،ومن اجل ذلك طور " سارتر" المنهج الفينومولوجي الذي ورثه عن " هورسل " ودعاه بالمنهج التحليل النفسي الوجودي ،كما انه أشار على أهمية هذا المنهج في أكثر من مناسبة ،بحيث أعلن في كتابه " تعالي الأنا " أن هذا المنهج يحل المشكلة الخاصة بالوجود الواقعي ،لأنه يقدم لنا دراسة عملية للشعور وليست نقدية.

[1] خديجة خليل العزيزي ، **المرجع السابق** ،ص 19-20.

ونتيجة لاهتمام "سارتر " بهذا المنهج ،بدا أعماله الأكاديمية في تحليل ظاهرتي :الانفعال والتخيل تحليلا فينومولوجيا بدون أن يوجه إلى المنهج أي انتقاد ،رغم عدم التقيد بقواعده كما جاءت عند " هورسل " لكنه في كتابه الوجود والعدم قدم من خلال تحليله الفينومولوجي الظاهرة الوجود عامة والوجود الإنساني بشكل خاص انتقادا لمنهج " هورسل "، وكشف عن الجوانب الضعف فيه ،محاولا تجنب المزالق التي وقع فيها "هورسل"،وضع أسسا لمنهج مستلهم من منهجه ،وعاه بالمنهج التحليل النفسي[1].

1- الانتقادات الموجهة للفلسفة الوجودية عند بول سارتر

بالرغم مما قدمه سارتر في فلسفته الوجودية إلا أنها لم تسلم من الانتقادات ومن بينها:

- أنها مبالغة في نبذ كل موروث عقدي وأخلاقي وقيمي حيث دعت للحرية المطلقة دون قيد أو حدود و بها يرفض الإنسان كل القيود الدينية كانت أم اجتماعية، أم فلسفية، أم منطقية، فهذا المبدأ مرفوض تماما.
- إن فلسفة سارتر الوجودية لم تقدم شيء للوجود البشري فقط الإلحاد الذي يدعو إلى الاشمئزاز لأنها أخضعت الفرد بعدم وجود قيود

[1] خديجة خليل العزيزي ، **المرجع السابق** ،ص 20.

لحريته وله مطلق الحرية، وذهبوا للقول بعدم وجود إله، ولم يضع مواثيق أخلاقية تحد من حرية الفرد[1].

وبما أن سارتر انطلق في وجوده من الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود"، جعلنا نناقش هذه الانطلاقة فإذا كنت تفكر وأنت بطبيعة الحال موجود،وترفض الوجود الإلهي ورؤيتك الإلحادية في منظور وجودك الفلسفي من الذي أوجدك بهذا الكون؟،هل أنتك خلقتم أنفسكم؟ أم أن المواثيق الدستورية الربانية، أي فلسفة قدمتم للبشرية! !.[2]

ومن خلال رؤيا سارتر بأن العالم الوحيد قائم في الوجود هو عالم الإنسان أو ما يدعوه بالنزعة الإنسانية، أي أن فلسفته قائمة على الوجود الإنساني وما يتعلق به من قلق وخوف وحرية،...الخ.

لهذا انتقد من طرف الكثير من الفلاسفة ومن بينهم: إميل بربه"، حيث قال: حيث يرى بأن فلسفة سارتر هي فلسفة بائسة حيث أطلقوا عليها باسم فلسفة الوهم الإنساني أو فلسفة اليأس لأنها تعبر عن القلق والخوف

[1] حبيب الشارومي، **فلسفة جان بول سارتر**، مرجع سابق، ص 303.

[2] عدي غازي فالح، **مفهوم الوجودية عند جان سارتر**، أطلع على الموقع www.iasj.com بتاريخ 03 جوان 2021م، على الساعة 10:30 ، ص 28.

والاضطراب. ولاهتمام بالمشاكل الإنسان عرفت الوجود الإنساني على أنه وجود مغلق على نفسه".[1]

أما بصدد المبادئ التي يشيد عليها سارتر فلسفته فهي تنحصر في الكوجيتو الذي ذكرناه سابقا، ونحن قد عرفنا أن "الكوجيتو" يفترض انفصال الوجود الى اللاموجود –لأجل ذاته هو الأنا أو الوعي وإلى موجود في ذاته هو الموضوع أو الموجود الخارجي.

وفي هذين المبدأين وما يقوم بينهما من تمييز وملاشات يعتمد سارتر، في تحليله لأنحاء الوجود المختلفة وفي تشييده للانطولوجيا، ولا يلجأ إلى المبادئ التي تقررها الفلسفات الأخرى أو الى الوقائع التي تتنافى مع مذهبه.

وهو يرفض بالتالي كثيرا من المعاني التي لا تتلاءم مع فلسفته دون أن يعطي أي تبرير لهذا الرفض[2].

ومن هنا أعني بسبب هذا الرفض بأنها ظلت المقدمات والمبادئ التي يقيم عليها سارتر فلسفته الوجودية مقدمات محدودة ضيقة، وظلت بالتالي النتائج التي وصل إليها سارتر مرتبطة بهذه المقدمات ومحدودة بها.

---

[1] ابراهيم محمد الفيومي، **الوجودية فلسفة الوهم الإنساني**، عميد كلية الدراسات الإسلامية والعربية جامعة الأزهر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1983م ، ط1، ج2، ص 28.

[2] حبيب الشارومي، **مرجع سابق**، ص 25–30.

إذن انتقادنا لفلسفة سارتر هذه الناحية ليس إلا انتقادا للمقدمات التي قامت عليها ولما في هذه المقدمات من قصور وتعسف، فبمقتضى هذه المقدمات انتهى " سارتر" الى إقامة أنطولوجية قائمة يائسة لا تتيح مجالا لأي اتصال بين الإنسان والعالم أو بين الإنسان وغيره من الناس"[1].

بالرغم من أن "سارتر" أكد على أهمية الحرية الإنسانية، وألح في معنى الحرية، إلا أنه جعلها حرية منفصلة عن الإنسان ومنعزلة عنه، فأصبحت زائفة خالية، من كل قيمة.

فإذا نظرنا إلى هذه الحرية من ناحية الأنطولوجية، لوجدنا أنها حرية ميتافيزيقية، وإذا نظرنا إليها من ناحية ممارستها الفعلية، فإنها عندئذ تصبح مجرد تعبير عن اندفاع الموجود الإنساني اندفاعا تلقائيا، كأن سارتر يقترب من مفهوم الحرية بالمعنى البرجسوني، ويجعل منها تعبيرا على الصيرورة الخالصة والعفوية والتلقائية إلا نوعا من الحتمية أو الجبرية، ومعنى ذلك بأن الحرية عند سارتر هي تجعل من الإنسان مجبرا على الحرية أو مقتضى عليه أن يكون حرا، وبذلك نقول بأن الحرية السارترية حرية اضطرارية.[2]

---

[1] ابراهيم محمد الفيومي، **المرجع السابق**، ص 30.

[2] صفاء عبد السلام جعفر، **الموت إمكانية و إمكانية الموت**، دراسة فلسفية مقارنة في انطولوجيا الموت، أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ورئيس قسم الفلسفة ، كلية الأدب، جامعة الإسكندرية،ص 778-834.

2- علاقة الأنا بالآخر عند بول سارتر

إن وجود الآخر ليس أنا طبعا، ومنه يترتب عن ذلك ضرورة الوجود المؤكد للآخر كوجودي أنا، فالعلاقة بين الآخر والأنا، إذن هي علاقة التقاء لا علاقة تأسيس.

فالمشكل الحقيقي لدى سارتر لا يكمن في وجود الغير بقدر ما يطرح مشكلة علاقة الغير داخل إطار الرهان المتعلق بالحرية .وسبق سارتر لذلك كل من ليفيناص وريكور في تطرقهم للعلاقة.

لقد تحدث كل من غابرييل مارسيل، وجان فير، وليفيناص عن العلاقة الأولية الأخلاقية ل لآخر غير الذات على الذات نفسها ويبقى يلاقي دخول الآخر المفاجئ كاسرا حاجزا العينة تواطؤ هذه الحركة من التلاشي التي بفضلها تصبح الذات متهيئة لتقبل الآخر غير الذات، لأنه لا يجب ألا تكون نتيجة" أزمة "الهوية الذاتية استبدال احترام الذات بكراهية الذات[1].

لقد قدم ليفيناص إيتيقا ترتبط مباشرة بالعلاقة مع الغير، الإيتيقا بمعنى المسؤولية الشاملة على الغير، لإيتيقا على خلاف الأنطولوجيا المعاصرة التي

[1]بول ريكور ، **الذات عينها كآخر**، .ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1، نوفمبر 1998، ص 100.

تختزل الأخر وتخضعه لمقولات الوجود، فالشعور بالمسؤولية وحاجة الغير إلى هو ذاته اللإيتيقا[1].

لقد اقترح ليفيناص إيتيقا تأسس لخير مشدود إلى الحق، وقام بتوضيح العلاقة مع الآخر ، فحضور الأخر بالنسبة له لا يدعو بالضرورة للصراع والعن بقدر ما يعبر عن" علاقة قبول وفي هذا القبول تكمن إنسانية الإنسان "فشرط إقامة الايتيقا حضور الآخر فينومينولوجيا ترفض من خلالها العن ، ويدخل الاخر في علاقة مع اللانهائي والمطلق وتستبعد كل قصدية للهيمنة على الغير قصدية تحفظ مركزية الأنا أمام الغير.

على خلاف سارتر يقول ليفيناص بعلاقة المجاورة والتي تعني التقرب من الغير والشعور به ولمسه وكذا ا لإحساس به خلافا لما يعطي في الظاهر ومن عملية المعرفة.

أما وجود الأخر كواقعة قائمة، و خبرة الأنا بالأخر تأخذ صورة الأنا المدركة أي أنا أخرى تنظر إليها، هذه النظرة تجعل الأنا موضوعا للأخر، شيئا ماديا ينظر إليه من قبل أنا أخرى وعندئذ تنتفي الحرية المطلقة للأنا نظرا لوجود أخر يقيدها وينظر إليها على أنها موضوع.

[1] بول ريكور، **المرجع السابق**، ص 101–102.

عند سارتر ليس وجودا انطولوجيا بل وجود واقعيا، فالأنا تجد الأخر أمامها.

فظهور الأخر يحول العالم(عالم الأنا)إلى صراع حيث يذهب إلى أن هذه العلاقة يدخل فيها الجسد، بحيث يصبح مسيطرا عليه، وهو ما يعكس علاقة السيد والعبد عند هيغل، لكن يتجنب وبذكاء استخدام المصطلحات الهيغيلية لأنها ستجعل " الوجود والعدم "إعادة صياغة (لفينومينولوجية الروح.)

ومن هذا الاعتبار تأخذ العلاقة بين الأنا والأخر شكلين أساسيين فإما أن تنكر الأنا حرية وسيطرة وسيادة الأخر على نفسه، ويتحول بذلك إلى شيء يعتمد كليا على الأخر، أو الإقرار بحرية الأخر على اعتبار أنها أساس حريته، فالأولى تؤدي إلى السادية أو التلذذ بتعذيب الأخر والسيطرة عليه، والثانية مفادها المازوخية وهي التلذذ بسيطرة الأخر على الأنا والرضوخ له والخضوع التام.

لذلك تبقى العلاقة بين الأنا والأخر تتراوح بين السادي والمازوخي في حركة دائرية وبالتالي تصبح علاقة الأنا بالأخر علاقة دائرية لا علاقة جدلية كما أقرها هيغل[1].

[1] حبيب الشاروني، **مرجع سابق**، ص 173.

هذا الاستحداث الجديد لسارتر يعكس التحول الفينومينولوجي لمنهجه في الوجود والعدم، من فينومينولوجية أنطولوجية، إلى علم نفس فينومينولوجي، وهو النزوع الجديد الذي تجنبه هوسرل نفسه، إذ ينجذب التحليل الفينومينولوجي عند سارتر إلى علم النفس في تحليلاته لعلاقة الأنا بالآخر.

سارتر لا ولم يختل أبدا مع كل من ليفيناص ومرلوبونتي في قضية ضرورة حضور الغير، وفي كون الغير إثبات لوجود الانا، على اعتبار أنا الغير أنا أخر، ولا يمكن أن نقول بوجود أنا إن لم نقر بوجود آنات أخرى

كما أنه يتفق مع مرلوبونتي في قضية الاشتراك الجسدي بين ا لأنا والآخر في علاقات مختلفة، لكن ما لم يتفق معهم هو قوله بالحضور السلبي للأخر فسارتر ينظر للأخر على أنه سر الحروب والعن على العكس من ليفيناص[1].

3- بين الذاتية ووجود الآخر والوجود لأجل عند سارتر

- الذاتية ووجود الآخر عند سارتر

في البداية لابد أن نوضح أن هدف "سارتر" لم يختلف عن الهدف الأساسي لكافة الوجوديين في التأكيد على أهمية الوجود الفردي الحر القادر على اختار أفعاله، والمسؤول عنها مسؤولية كاملة، فقد كان

[1] حبيب الشاروني، **مرجع سابق**، ص 174-175.

الهدف الأساسي لدي "سارتر" –مع باقي الوجوديين–هو استعادة كرامة الإنسان وقيمته بعدما تضافر المذهب المادي في إغفال قيمة هذا الوجود الفردي.

لقد أكد "سارتر" على أن وجوديته تنطلق من ذاتية الفرد و حريته ومسؤوليته، ولكنها ليست تلك الذاتية الخالصة subjectivity pure " "أو الذاتية الفرديـةa strictly "

" subjectivity individualالتي تعزل الإنسان عن العالم، ويدركها الإنسان في عزلته ووحدته، ومن ثم لا يستعيد تضامنه مع الأخرين[1]، بل على العكس فهو يقدم معنى جديدا للذاتية يعتمد فيها على مبدأ 'الكوجيتو'، "أنا أفكر إذن أنا موجو" باعتباره الحقيقة المطلقة للشعور(الآنية) وهو يعي ذاته، وكل مذهب يحاول إلغاء هذه الذاتية، ويخرج الإنسان عن نطاق وعيه بذاته يعتبره "سارتر" مذهبا يخفي الحقيقة لأن كل الموضوعات خارج الكوجيتو الديكارتي ليست أكثر من محتملة، وكل نظرية تبني على احتمالات، لا صلة لها بالحقيقة، ولا وجود للحقيقة إلا بوجود الحقيقة المطلقة،وهي موجودة بالفعل وبسيطة ويمكن الوصول إليها، هذه الحقيقة هي إدراك الإنسان لذاته إدراكا مباشرا.

[1] بول سارتر،**الوجودية مذهب إنساني**، ترجمة: عبد المنعم الحفني، ط1 ،القاهرة، 1964م، ص 46.

ومن ناحية أخرى يؤكد "سارتر" أن الذاتية التي ينادي بها ليست ذاتية فردية، لأن الإنسان الذي يكشف عن ذاته من خلال الكوجيتو يكشف أيضا عن ذوات الآخرين. فهو ليس شيئا إن لم يعترف به الآخرين، ليس ذلك فحسب بل إنني لو شئت أن اعرف شيئا عن نفسي لن أستطع إلا عن طريق الآخر، لأنه ليس فقط شرطا لوجودي، بل كذلك شرط للمعرفة التي أكونها عن ذاتي[1].

- **وجود الغير والوجود لأجل عند سارتر**

إن المقولة الأساسية في فلسفة سارتر هي(الموجود لأجل ذاته)أي الوعي فسارتر يعتمد في فلسفته على الوعي، ذلك الموجود لأجل ذاته وما يمي ز الوعي الحرية بالإضافة إلى الموجود في ذاته، والموجود للأخر.

يرى سارتر أن "الموجود لأجل ذاته يحيل إلى نوعين أخرين من الوجود هما :وجود الأخر والوجود لأجل ا لآخر، وهذان النمطان للوجود يضيفان معاني جديدة للحرية".

أما وجود الأخر يكشف عن الشعور بالخجل، والخجل صورة من الوعي وهو لا يصدر عن تأملات الذات لنفسها أبدا .الخجل عاطفة تكشف لنا عن

[1] بول سارتر، **مرجع سابق**، ص 46-47.

التركيب الوجودي، ففضلا عن أنه حالة ذاتية صرفة، نراه يزيد على الحالات الذاتية الصرفة أنه محيل إلى شيء غيره، وفي نفس الوقت الذي يحقق فيه الخجل صلتي بنفسي، ... اكتشف أنني أخجل من نفس ي كما تبدو للغير، و ظهور الغير يحملني على النظر إلى نفسي كموضوع إذ أنني كموضوع أبدو للغير ... وهو خجل من نفسي أمام الغير، و هكذا أجدني في حاجة إلى الغير لأدرك ما في وجودي من مقومات

فالشعور بالخجل يكون دونما النظر إلى النفس أو تأملها أو دراستها فالخجل هو وعي بالخجل وشعور به وهو بذلك يعد حالة ذاتية يصلنا بأنفسنا، لذلك كان وجود الغير واسطة وحضوره يجعلنا ننظر إلى أنفسنا كم وأضيع، فنحن بحاجة إلى الغير للتعرف على أنفسنا، لأنا نرى أنفسنا كما يرانا غيرنا.

وانطلاقا من ذلك وعلى هذا الاعتبار فالوجود لذاته مرتبط بالوجود للغير، فهما لا ينفصلان عن الوجود، فعلاقة الأنا بالأخر علاقة وجود فمشكلة الأخر تقوم انطلاقا من وجودي، وهذه العلاقة كثيرا ما كان ينظر إليها على أنها علاقة معرفة، وذلك عند المثاليين والواقعيين[1].

إن العلاقة بين الأنا والأخر ليست في الاعتبار الأول علاقة معرفة، وإنما هي علاقة وجود فلا ينبغي أن أسعى لفهم وجودي ووجود الآخرين على

[1] بول سارتر، **مرجع سابق**، ص48.

أنها موضوعات معرفة متعادلة بل ينبغي أن أتوطد في وجودي وأن أقيم مشكلة الأخر ابتداء من وجودي.

فالفلسفات التي زعمت أن تلك العلاقة هي علاقة معرفة قد فشلت في تعيين حقيقة تلك العلاقة، وأبقت على الفرد في وحدته الأنطولوجية بحيث اقتصروا على تحديد وتعيين الوجود الجسدي للغير، والمثالية أرادت أن تجسد الواقع داخل الفكر.

والفكر لا طاقة له لأن يصلني بالعالم الخارجي لذلك و كما سبق وأن تطرقنا آخذ سارتر هيدغر وأقر وأصر على وجوب البدء من الكوجيتو الديكارتي إذ يقول سارتر : فالعلاقة الأساسية بين وجودي ووجود الغير إذا اقتصرت إلى جسمي بجسمي الغير، فستكون مجرد علاقة خارجية ...وتنبغي على أن أدرك أولا الغير على أنه ما من أجله أنا أوجد كموضوع"[1].

فالغير في نظره ليس أداة تجربتي فهو الذي أراه وهو أيضا يراني ويجعلني موضوعا فهو ليس ظاهرة تحيل تجربتي أنا الخاصة كما أنه ليس تصورا منظما، فقد عرف سارتر الغير بقوله: "الآخر هو الأنا التي ليست أنا.

[1] حبيب الشاروني، **مرجع سابق**، ص 48.

ويضيف: "الآخر ليس أنا، وأنا لست هو، إن عبارة(ليس)تدل على العدم، من حيث هو عنصر معطى يفصل بين الآخر وبيني ...وهذا العدم لا يستمر أصله مني ولا من الآخر...إنه غياب أصلي لكل علاقة".

على إثر ذلك يمكننا أن نجزم أن المشكلة ليست مشكلة وجود الآخر، لا بل المشكلة الحقيقية هي علاقتي بالآخر، فوجود الآخر أمر محسوم لا يشوبه شيء، أمر قائم مسلم به ليس بحاجة لبرهان.

" إن المشكلة الحقيقية ليست هي مشكلة وجود ا لآخر إنما هي مشكلة علاقتي بالآخر.

أما وجود الآخر حاضرا حضورا مباشرا أمامي، وإذا لم يكن وجوده مؤكدا مثل وجودي فإن أي تخمين عنه يكون خاليا من أي معنى ...فمن المؤكد أنني لا أخمن وجود الأخر... إنما أجد الآخر نفسه و أقره باعتباره ليس إياي، أي باعتباره كل من عداي...إن وجود الآخر له طبيعة واقعية لا يمكن إنقاصها، إننا نلتقي بالآخر ولسنا نؤسس الآخر، و هذا ما يؤكد أن المشكلة هي مشكلة علاقتي بالآخر وليس مجرد وجود الآخر[1]".

[1] حبيب الشاروني، **مرجع سابق**، ص 49.

4- نقد الأنا والآخر عند سارتر:

إن سارتر يطرح العلاقة بين (الأنا) والآخر(الغير) في إطار ظاهرياتي، فالغير هو ذلك الذي ليس هو أنا ولست أنا هو وفي حالة وجود علاقة عدمية بين الأنا والغير، فإنه لا يمكنه أن يؤثر في كينونتي بكينونته، وفي هذه الحالة ستكون معرفة الغير غير ممكنة.

فبمجرد الدخول في علاقة معرفية مع الغير معناه تحويله إلى موضوع، أي أننا ننظر إليه كشيء خارج عن ذواتنا ونسلب منه جميع معاني الوعي والحرية والإرادة والمسؤولية، وهذه العلاقة متبادلة بينهما.

لقد رأى "سارتر" أن شعوره بذاتيته وفرديته يقتضي شعوره بالآخر، وهذا هو الذي يجعل الكوجيتو ممكنا –وليس العكس– باعتباره اللحظة المجردة التي يتراءى فيها المرء لنفسه كموضوع، ومن هنا يكون الوجود من اجل الآخر مرحلة ضرورية من مراحل تطور الذات.

المبحث الثالث: المنهجية الفلسفية في التحليل النفسي (يونغ كنموذج معارض لفرويد)

رفض يونغ، بدايةً، كل المنهجية الشمولية التي تبناها فرويد في تصوره للنفس الإنسانية حيث يقول:

"يجب ألا نفهم الإنسان على أنه وحدة متكررة، بل يجب النظر إليه باعتباره شخصًا فريدًا لا يمكننا في التحليل الأخير أن نعرفه ولا أن نشبهه بأي شيء آخر سواه، وبالتالي فإني إن أردت أن أفهم كائنًا بشريًا ينبغي أن أطرح جانبًا جميع المعارف العلمية عن الإنسان المتوسط (الإحصائي) وأن أنبذ جميع النظريات بغية اتخاذ موقف جديد وغير متحيز، ولا أستطيع أن أقوم بتلك المهمة إلا بتبني العقل المنفتح.

وبالتالي، فإنه عند يونغ في حكمنا على الإنسان حكمًا علميًا يتخذ الطابع الشمولي المتكرر والنمطي لا نتعدى التعرف العام الذي يعين البشر ويرتبهم بحسب حروف الهجاء، ولكن إن أردنا أن نفهم الإنسان كطبيعة حقيقية لوجدنا بأنه الكائن البشري المفرد والفريد، وهذا التصور للإنسان هو وحده التصور الجدير بالبحث وذلك بعد أن ننزعه عن جميع المطابقات والمقاييس العلمية الغالية على رجل العلم"[1].

[1] ك. ج. يونغ، **التنقيب في أغوار النفس**، ترجمة نهاد خياطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1996م، ص 14 – 16.

لذلك نجد أن منهجية يونغ هي منهجية الفهم والتماهي قبل الوصف والتفسير العقلي التي تبناها فرويد، فسياقات العقل البشري لا يمكنها أن تحيط بروح العصر لذلك نجد يونغ يمثل اتجاهًا فلسفيًا مضادًا للنزعة العلمية فيقول:

"كما كان الاعتقاد السائد سابقًا بأن كل ما هو موجود فإن وجوده مستمد من العناية الإلهية المبدعة هو اعتقاد لا مراء فيه، كذلك أصبح اكتشاف القرن التاسع عشر للحقيقة القائلة بأن كل ما هو موجود فوجوده مستمد من أسباب طبيعية اعتقادًا لا مراء فيه.

بتلك النظرة يتبنى يونغ منهجية معاكسة للحتمية التي تأثر بها فرويد بشدة، فيقترح مفهوم الارتياب متأثرًا بالجو العلمي والفكري السائد في عصره حيث أدخل مفاهيم اللاحتمية في السياق النفسي كما أدخل سلفه مفهوم الحتمية في هذا السياق[1].

حيث يؤكد يونغ بأن الواقع يؤكد وجود المصادفة في كل مكان وهي تفرض نفسها علينا فرضًا قاطعًا، فالحياة في ملئها تخضع لقوانين تارة وتفلت منها تارة أخرى وهي عقلية تارة ولا عقلية تارة أخرى، فالعقل والإرادة التي يعول عليهما لا قيمة لهما ولا فاعلية إلا في نطاق ضيق، وكلما اتسع

[1] ك.ج. يونغ، **النفس الخافية**، ترجمة سامي علام، دار الغربال، ط 1، 1993، ص 67.

المسار المعُتمد اعتمادًا عقليًا كلما ازددنا يقينًا بأننا ننفي بذلك إمكانات الحياة اللاعقلية التي لها حق الحياة بالمقدار عينه.[1]

وفي الوقت الذي لا يشجع فرويد كثيرًا على التأملات الفلسفية في منهجيته العلمية السيكولوجية نجد يونغ بتأملاته يتبنى المنهج الفلسفي تمامًا مؤكدًا ضرورته القصوى وأهميته في فهم الحياة السيكولوجية للإنسان، فيقول:

إن نظرية نفسية تتوق إلى أن تكون أكثر من وسيلة تقنية داعمة يجب أن تقوم على مبدأ الأضداد وبدون ذلك لن يكون ثمة توازن ولا نظام بدون قوة مضادة قادرة على تحقيق التوازن.

وبتبني هذا التصور الفلسفي نجده يعيد للأذهان تصورات أرسطو القديمة في الغائية رافضًا تصور فرويد الحتمي للشخصية فيؤكد بأن أسلوب الرؤية الغائية يؤكد غنى تصورات النفس في دلالاتها فلا يوجد رمز واحد لكل تصوراتنا في الحلم بل هناك دلالات مختلفة باختلاف الأشخاص ولكل دلالة معنى، ويوضح يونغ فكرته تلك قائلا:

"يقتضي شرح حادث سيكولوجي أن يكون منظورًا إليه من وجهتي نظر السببية والغائية، وإنني أتكلم عن الغائية لأتجنب كل لبس في مفهوم الغائية الفلسفية حيث أقصد بالغائية الدلالة عن النزوع السيكولوجي الملازم

[1] ك.ج. يونغ، **مرجع سابق**، ص 68.

صوب هدف مستقبلي، فكل حادث سيكولوجي يحمل دلالة من هذا النوع، فالغضب الذي توحي به شتيمة موجهة إلى الفرد يستدعي الثأر والحداد التظاهري يستدعي الشفقة لدى الغير.[1]

فيونغ يعود إلى إدخال الميتافيزيقا إلى السيكولوجيا من جديد ومعيدًا التصورات الصوفية ليقول بشكل أو بآخر إن علم النفس لا يمكن أن يكون علمًا وضعيًا وكفى، بل هو طراز معرفي شمولي يتعدى معارف عقلانية متفق على قانونيتها، وهذا ما يعبر عنه صراحة عندما يقول:

إن الفكر العلمي المعاصر ابن السببية، فالبحوث عن الأسباب ذات المفعولات هي علته الرائجة، ولهذا السبب تبدو الأفكار الفرويدية أفكار الحتمية الأكثر نقاء ذات إغراء كبير عندما يقتضي الأمر أن نقدم شرحًا علميًا لسيكولوجيا الأحلام، وينبغي مع ذلك أن نضعها موضع الشك، ذلك أنها ناقصة بالضرورة إذ أن النفس لا تخضع لبواعث سببية تترك في الظل كل ما هو غائية فيها.

وضمن هذا الإطار الفلسفي التصوفي يقترح يونغ مفهومًا ضبابيًا هو مفهوم اللاوعي الجمعي الذي تصوره كمخزن يحمل المضامين العميقة التي لا تتعلق بالحقبة التاريخية أو الفئة الاجتماعية أو الاثنية، إنه مستودع أو مخزن ردود الفعل النموذجية للبشرية انطلاقًا من الأزمنة البدائية بلوغًا إلى

[1] يونغ ، **مرجع سابق**، ص 83.

العلاقات بين الجنسين وبين الآباء والأبناء وبين الكراهية والحب والولادة والموت، إلخ[1]

ومن خلال ذلك يتكلم يونغ عن لاوعي لا يمكن أن يصبح واعيًا بحيث يبدو أنه يتكلم عن دفعة ميتافيزيقية شبيهة بدفعة برغسون الحيوية.

حيث لا يتورع يونغ عن تسمية النمط البدئي بالتصور النفسي فيوافق برغسون الذي يتحدث عن الأبديات اللامخلوقة حيث يقول بأننا نستطيع تحديد صميم معنى اللاشعور الجمعي ولكن لا نستطيع وصفه، وهذا النمط البدئي يوجد بوصفه نظامًا محوريًا كامنًا على نحو قبلي متأصل في النفس حيث يصرح يونغ صراحة بالطابع الميتافيزيقي لمفهومه فيقول:

إنه سواء أكانت هذه البنية النفسية وعناصرها من الأنماط البدئية قد نشأت أم لم تنشأ فإن القضية تخص الميتافيزياء ولا نجد لها جوابًا في علم النفس حيث يعد النمط البدئي ميتافيزيقيًا لأنه يتجاوز مستوى الوعي[2]

ومن خلال هذا التصور يستمر يونغ بتقسيماته الميتافيزيقية للنفس عبر جدلية رباعية، ففي الوعي توجد أربع وظائف أساسية متناقضة وظيفيًا متكاملة بنيويًا.

[1] يونغ ، **مرجع سابق**، ص 89.

[2] يونغ ، **مرجع نفسه**، ص 63.

فهناك التفكير الذي يعبر عنه العقل المنطقي الذي يميز بين الحقيقي وغير الحقيقي، يقابله الشعور الذي يميز بين الملائم أي السار وغير الملائم أي المزعج.

ثم هناك الإحساس المتعلق بالمعارف الجزئية لموجودات العالم أي إدراك التفاصيل الذي يقابله الحدس المتعلق بإدراك الكليات أي المناظر الكلية بحيث تبدو وظائف النفس متضادة ومتكاملة.

هذه التصورات الصوفية جعلت المنهج اليونغي يأخذ شكلاً معكوسًا أو مقلوبًا عن منهجية فرويد، ففي حين يبدأ فرويد من محاولة استدعاء المكبوت لفهم العالم نجد يونغ يدعو بالعودة والغوص في اللاوعي لفهم الذات التي من خلالها نفهم العالم[1].

ومن خلال ذلك نجد يونغ يحث على ضرورة معرفة المرء لنفسه مؤكدا أنه من المدهش أن يجعل الإنسان من نفسه كمًا مهملاً وهو المخترع والمحرض للحضارة.

فالإنسان لغز بالنسبة لنفسه ويتضح الأمر إذا أخذ بعين الاعتبار افتقاره إلى الوسيلة الضرورية للمقارنة لمعرفة نفسه، فهو يعرف أن يميز نفسه عن الحيوانات الأخرى تشريحيًا وفيزيولوجيًا، لكنه من حيث هو كائن

[1] خديجة خليل العزيزي ، **المرجع السابق** ،ص 94.

واعي مفكر يفتقر إلى جميع المعايير اللازمة لتقدير نفسه فهو ظاهرة فريدة على هذا الكوكب لا يستطيع أن يقارنها بأي شيء آخر.

لكن بأي طريق يمكن المسير لتلمس داخلنا؟ الجواب عند يونغ ليس بتبني المنهجية العقلانية بل بالعودة للتصورات الصوفية والروحانيات لذلك نراه تبنى منهجًا ضد العقلانية والعلمية فيقول:

"اليوم أصبحت معتقداتنا ذات صفة عقلانية بصورة متزايدة، فلم تعد فلسفتنا طريق حياة كما كانت في العصور القديمة بل انقلبت شأنًا فكريًا وأكاديميًا على وجه الحصر، والواقع أن العقل وحده ليس كافيًا لمعرفة الخافية"[1].

فالخافية النفسية ليست شيئًا شيطانيًا جنسيًا وعدائيًا كما صوره فرويد في الغرائز، بل هي شيء من الطبيعة حيادي تمامًا وهي لا تكون خطرًا إلا عندما يكون موقفنا الواعي منها خاطئًا لدرجة ميؤوس منها.

ومن هذا الإطار الميتافيزيقي ينتقد يونغ تصورات فرويد في تصوره الجنسي لنظرية الأعصبة قائلاً بأنها تصور أحادي الجانب يعود إلى الطابع النمطي الذي يمثله فرويد للعصر المادي الذي كان يأمل أن يحل ألغاز العالم في مختبر التجربة.

[1] يونغ ، **مرجع سابق**، ص 24.

وكمقابل لتصورات فرويد اقترح يونغ مفهومه الصوفي الجديد للنفس من خلال تصوره على سبيل المثال لمسيرة الخيمياء السابقة لعلم الكيمياء المعروف فيقول بأن اعتبار الفكر الخيميائي ببساطة أنه مجرد عمليات تقطير وتسخين هو خطأ لا يغتفر، فللخيمياء رغم طرقها وجه روحي أيضًا وجانب نفسي ما زلنا بعيدين عن استخلاص ما يجب استخلاصه منه.

فالفلسفة الخيميائية هي المبشر المترنح لعلم النفس الأكثر حداثة ومن خلاله كانت الوظيفة السامية، وظيفة تحول الشخصية مسقطة على تحول المعادن وهو سر هذه الفلسفة ومفتاحها المجهول منذ قرون وذلك بفضل مزج وخلط وتركيب العوامل النبيلة والمكونات الفظة وخلط الوظائف المتمايزة وتلك التي لم تتمايز بعد، هي باختصار فن تزاوجات الوعي واللاوعي في الكائن[1].

من تلك المنطلقات الفكرية نرى أن يونغ أدخل النفس من جديد إلى صرح الميتافيزياء بعد أن أخرجها فرويد منها.

وهكذا وعلى الرغم من تراوح تصورات علماء التحليل النفسي قربًا أو بعدًا من الفلسفة فإنهم باعتبارهم كذلك استمروا بتقديم تصورات لا تخلوا من تفلسف ما انفك يحاول البحث التاريخي عن الذات وموضعها في العالم ثم

[1] خديجة خليل العزيزي ، **المرجع السابق** ،ص 107-108.

عن العالم وكيفية تموضعه في الذات، تلك علاقة جدلية وتساؤل مصيري يبحث عن حلّ.[1]

[1] يونغ ، **مرجع سابق**، ص 94.

الخاتمة

الخاتمة

من خلال ما تطرقنا إليه في دراستنا من مفاهيم حول الأنا والآخر عند سيجموند فرويد نجد بأن ثنائية، " الأنا والآخر" تعد من إحدى أهم الموضوعات التي استحوذت على اهتمام الفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع والأدباء، حيث شغلت حيزا كبيرا من الفكر الفلسفي قديما وحديثا في إطار صراع قديم قدم الوجود البشري.

ومن خلال ما سبق نستخلص ما يلي:

- الأنا يعي ذاته وعندما يعي ذاته هو بالضرورة يعي وجوده الشخصي، فالأنا بذلك ذات عارفة من جهة وموضوع معرفة من جهة أخرى.
- عدم استقرار مفهوم" الآخر "منذ نشأته وهذا للاختلاف الرؤى والأفكار الخاصة بكل فيلسوف أو مدرسة أو مذهب فلسفي.
- الأنا عند سيجموند فرويد هو الذات الواعي والمرتبط بالعالم الخارجي، لأنها وليدة الصرّاع القائم بين سلطة العالمين الخارجي والداخلي.
- الآخر هو ما يخص الغير دون الأنا الذي يقابله ، كما أن الأنا و الآخر يتمثلان في الوعي وكلما زاد الوعي زاد الإحساس بالأنا والآخر وهو

والآخر هو الكلية المزدوجة للكينونة الذاتية، فيما يخص علاقة الذات بذات أخرى، وهذه العلاقة لا يمكن أن تنتهي إلا بانتهاء الوجود البشري في الزمان والمكان

- من خلال المصطلحات الثلاثة التي قدمها سيجموند فرويد باعتبارها مكونات الشخصية والتي حاول من خلالها وصف فكرته عن الفرق بين العقل الواعي والعقل اللاواعي والذي يعتبر من أهم العوامل التي تؤثر في تكوين الشخصية.

وأخيرا نستطيع القول بأن العلاقة بين الأنا والآخر حسب سيجموند فرويد هي علاقة معايشة واشتراك بين الذوات.

قائمة

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولا: باللغة العربية

1. ابراهيم محمد الفيومي، **الوجودية فلسفة الوهم الإنساني**، عميد كلية الدراسات الإسلامية والعربية جامعة الأزهر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1983م ، ط1، ج2

2. إبراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون مطابع الأميرية، القاهرة، مصر

3. ابن منظور، **لسان العرب**، مج 1 ، دار الجيل، دار لسان العرب، لبنان، د ط، 1988م

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

5. بول ريكور ، **الذات عينها كآخر**، .ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1، نوفمبر 1998 م

6. بول ريكور، **الذات عينها كالآخر**، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1، نوفمبر 2005 م

7. بول سارتر،**الوجودية مذهب إنساني**، ترجمة: عبد المنعم الحفني، ط1 ،القاهرة، 1964م

8. صفاء عبد السلام جعفر، **الموت إمكانية و إمكانية الموت**، دراسة فلسفية مقارنة في انطولوجيا الموت، أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ورئيس قسم الفلسفة ، كلية الأدب، جامعة الإسكندرية

9. جان بول سارتر ، **نظرية في الانفعالات**، ترجمة: سامي محمود علي وآخرون ،مكتبة الأسرة ، مهرجان القراءة للجميع

10. جان فارو، **الآخر بما هو اختراع تاريخي**،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت–لبنان، 1999م

11. جلال محمد ، **علم النفس العلاج**، عالم الكتب للنشر ، ط2 ، القاهرة ،2000 م

12. جمال محمد أحمد سليمان، **مارتن هيدغر الوجود والموجود**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، 2009 م

13. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1 ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م

14. جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس

15.جوده عزة عبد الوهاب ، وسعيد حسيني العزة ، **مبادئ التوجيه والإرشاد النفسي** ، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ط1، 2004م

16.حبيب الشاروني، **فلسفة جان بول سارتر** ، منشأة المعارف الإسكندرية

17. حسن منسي وإيمان منسي، **التوجيه والإرشاد النفسي ونظرياته** ، دار الكندي ،ط1، 2004 م

18.خديجة خليل العزيزي ،**التحليل النفسي الوجودي وفينومولوجيا الانفعال والتخيل عند سارتر**، دار الشروق للنشر والتوزيع ،عمان، 2012م، ط1

19.رالف رزق الله، **فرويد والرغبة**، دار الحداثة، بيروت، ط 1، 1986م

20.روجيه باستيد، **السيسيولوجيا والتحليل النفسي**، ترجمة وجيه البعيني، دار الحداثة، بيروت، ط 1، 1988م

21. سيجموند فرويد، **الأنا والهو**، ط4 ، ترجمة محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، لبنان، 1982 م

22. سيغموند فرويد ، **معالم التحليل النفسي** ، تر: محمد عثمان نجاتي ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ط5 ، 1986 م

23.سيجموند فرويد، **حياتي والتحليل النفسي**، ترجمة وتقديم: مصطفى زيور، عبد المنعم المليجي، دار المعارف، مصر.

24. سيجموند فرويد، **محاضرات جديدة في التحليل النفسي**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1998م

25. الطاهر لبيب، **صورة الآخر العربي ناظر ومنظورا إليه**، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1 ، أغسطس 1999 م

26. عباس محمد عوض علم النفس، **النمو الطفولة المراهقة – الشيخوخة**، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية بنية 2003 م

27. عبد الرحمان بدوي، **دراسات في الفلسفة الوجودية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980م.

28. عبد الله البستاني، **معجم لغوي مطول**، جزءان في مجلد واحد، مكتبة لبنان، ط1 ، 1996م

29. عبد الله بوقرن،**الآخر في جدلية التاريخ**، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة، تخصص فلسفة: كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة منتوري، قسنطينة 2006 –2007م

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

31.فاليري ليبين، **فرويد، التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة** ، ترجمة تيسير كم نقش ، دار الطليعة الجديدة، دمشق 1996م

32.قائد محمد علي الحاج ، **بحوث في علم النفس العام** ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط1 ، 1976 م

33.مارتن هيدغر، **نداء الحقيقة**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1977 م

34.مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، جمهورية مصر العربية، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4 ، 2005م

35.محمد العابد الجابري، **الإسلام والغرب الأنا والآخر**، سلسلة فكر ونقد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الكتاب الأول، 2009 م

36.محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي، **مختار الصحاح**، محمد تمار للنشر، د ط، 2000م

37.محمد صابر عبيد، **جماليات التشكيل الروائي**، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1 ،2012م

38.محمود رجب، **فلسفة المرآة**، دار المعارف، القاهرة، ط1 ، م1994

39.مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط5 ، 2005م

40. مصطفى زيور، **عبقرية فرويد**، *مجلة الفكر العربي المعاصر*، العدد 11، 1981م

41. مصلح النجار، **الدراسات الثقافية والدراسات ما بعد الكولونيالية الأهلية**، الأردن، ط1، 2008م

42. ميجان الرويلي ود،سعد البازغي، **دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر تسعين تيار أو مصطلحا نقديا معاصرا)** ، ط5،المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، 2007م

43. نبيل صالح سفيان، **المختصر في الشخصية والإرشاد النفسي**، ايترك لنشر والتوزيع ، مصر، ط1،2004 م

44. نوال مصطفى إبراهيم،**المتوقع واللامتوقع**، دار جرير للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1،2001 م

45. هاري ويلز، **فرويد وبافلوف**، دراسة نقدية، ترجمة: شوقي جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978م.

46. فيلهو هارلي، **صورة الآخر.. العربي ناظرا ومنظورا إليه**، جامعة جيفسكيلا . فنلندا، 1999 م

ثانيا: باللغة الأجنبية

1. Freud's book, "The Interpr étation of Dreams" released 1900",A Science Odyssey: People and Discoveries, PBS, 1998

2. j.p Sartre .l'être et le néant .Essai a l'ontologique ph énom énologique .Ed .Gallimard .1943.

ثانيا: مواقع الأنترنت

1. https://www.lazemtefham.com

2. www.iasj.com

الفهرس

الفهرس

إهداء
كلمة شكر
مقدمة.....أ-هـ
الفصل الأول: تحديد المفاهيم
المبحث الأول: الأنا.....**07**
1-التعريف اللغوي والاصطلاحي.....09
2-التعريف الفلسفي.....13
3-أنواع الأنا.....17
المبحث الثاني: الآخر.....**19**
1. التعريف اللغوي والاصطلاحي.....19
2. التعريف الفلسفي.....27
3. أنواع الآخر.....29
المبحث الثالث: تجليات الأنا والآخر في الفلسفة الوجودية.....**33**
1. عند جون بول سارتر.....33
2. عند ألبير كامو.....36

3. عند هيدغر.....39
الفصل الثاني: نبذة عن سجموند فرويد ومدرسة التحليل النفسي
المبحث الأول: السيرة الذاتية لحياة سيجموند فرويد.....44
1. حياته ونشأته.....44
2. مؤلفاته.....49
المبحث الثاني: النظرية الفرويدية وفلسفتها.....51
1. نبذة عن مفهوم التحليل النفسي.....52
2- المفاهيم الرئيسية لمدرسة التحليل النفسي 54
3-أهم النقاط النظرية لمدرسة التحليل النفسي..... ..56
المبحث الثالث: مكونات وديناميةالشخصية حسب مدرسة التحليل النفسي (فرويد).....58
1-بنية الشخصية حسب مدرسة التحليل النفسي.....58
2-نقد نظرية فرويد للتحليل النفسي.....67
الفصل الثالث: الأنا والآخرعند سجموند فرويد
المبحث الأول: دراسة فلسفية للأنا والآخر عند سجموند فرويد.....73
1-المنطلق الفلسفي لدى فرويد.....73
2-المنطلقات النظرية عند فرويد.....75
3-المنهجية الفلسفية في التحليل النفسي (نموذج فرويد).....75
4-انتقاد النظرية الفرويدية للأنا والآخر.....84
المبحث الثاني: الأنا والآخر عند بول سارتر.....85
1-الانتقادات الموجهة للفلسفة الوجودية عند بول سارتر.....87

2-علاقة الأنا بالآخر عند بول سارتر 91
3-بين الذاتية ووجود الآخر والوجود لأجل عند سارتر.....94
4-نقد الأنا والآخر عند سارتر.....100
المبحث الثالث: المنهجية الفلسفية في التحليل النفسي (يونغ كنموذج معارض لفرويد).....101
الخاتمة 110
قائمة المصادر و المراجع.....113
الفهرس..... 121