جامعة وهران 2
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

أطروحة

للحصول شهادة الدكتوراه ل م د

تخصص: فلسفة غربية حديثة ومعاصرة

أزمة المعنى والتوجهات في الثقافة الأوربية الحديثة

عند إيدموند هوسرل

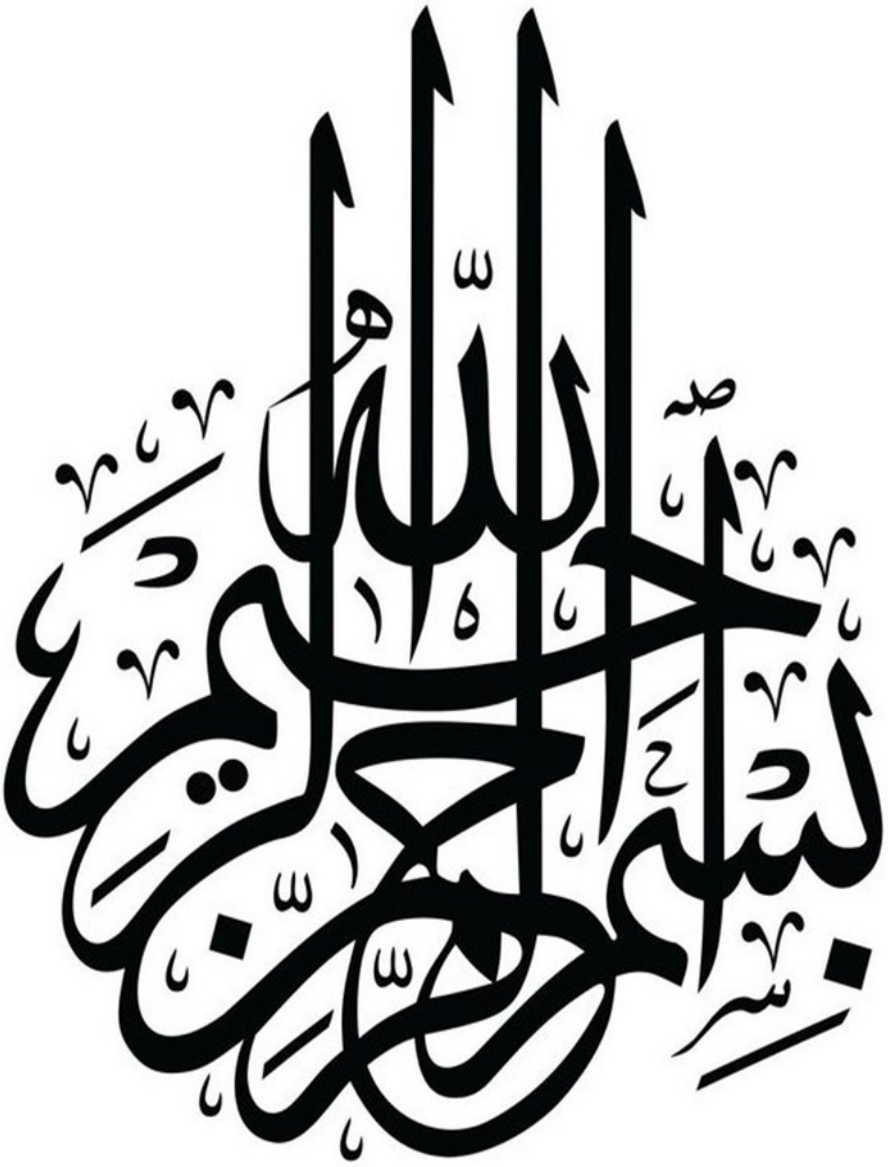
مقدمة ومناقشة علنا من طرف

الطالب: جباري صادق

أمام لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
دراس شهرزاد	أستاذة	رئيساً	جامعة وهران -2-
مقايز محمد	أستاذ	مشرفاً ومقرراً	جامعة وهران -2-
صاري رشيدة	أستاذة	مناقشاً	جامعة وهران -2-
مغربي زين الدين	أستاذ	مناقشاً	جامعة سيدي بلعباس
العربي ميلود	أستاذ	مناقشاً	جامعة مستغانم

الموسم الجامعي: 2026/2025


بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــــــداء

أهدي هذا العمل المتواضع :

الى أبي العزيز سالم أسلمك الله من كل سوء .

والى أمي الغالية مباركة باركك الله اين ما حللتي ونزلتي .

والى أسرتي العزيزة فرداً فرداً .

والى كل من ساهم في إتمام هذا العمل المتواضع وساعد من قريب أو بعيد

والى زملائي في مشروع الدكتوراه كل بإسمه

والى كل محب للحكمة ومشتغل في الحقل الفلسفي .

شكر وعرفان

الحمد لله الذي علم بالقلم, علم الإنسان مالم يعلم

الحمد لله المنان الذي منَّ علينا بالخير والبركة

وبعد حمد الله تعالى وشكره على إنهائي لهذه الرسالة أتقدم

بخالص الشكر وعظيم الإمتنان للأستاذة الفاضلة

أ.د. دراس شهرزاد على ماقدمته لي من علم وإرشاد مستمر

ونفع وعطاء متميز

وعلى مابذلته من جهد متواصل ونصح وتوجيه من بداية مرحلة

البحث حتى إتمام هذه الرسالة.

والى المشرف على العمل أ.د. **مقايز محمد**.

والى كل من ساهم في تكويني من أساتذة في الطور الثالث.

مهما كتبت من عبارات وجمل فإن كلمات الشكر تظل عاجزة عن إيفاء حقكم

فجزاكم الله عني خير الجزاء وجعل ذلك في موازين حسناتكم.

والى أعضاء لجنة المناقشة على قراءة ومناقشة هذه المذكرة.

ملخص:

من يقف على سير الفكر الفلسفي عبر العصور، يدرك أن الفلسفة لم تكن يومًا خارج سياق الأزمات؛ بل إن الأزمات تمثّل اللحظة المؤسسة للفكر الفلسفي ذاته. فمنذ محاكمة سقراط التي شكّلت مأساة الحقيقة في مهد الفلسفة، إلى نكسة العقلانية مع ابن رشد وسقوط مشروع التوفيق بين الحكمة والشريعة، مرورًا بأزمات الحداثة وتفكيك يقينياتها، تتكرّس الفلسفة دائمًا كردّ فعل على اهتزاز الأسس المعرفية والقيمية التي يستند إليها الإنسان في وجوده.

وإذا كانت العصور السابقة قد شهدت أزمات جزئية أو موضعية، فإن القرن الحادي والعشرين يبرز كأكثر العصور توترًا من حيث التكثيف النوعي للأزمة؛ فهو قرن يعيش الإنسان فيه تصدّع المعنى، وانهيار المرجعيات الكبرى، وتضعضع المركزية الإنسانية، ما جعل الكثير من المفكرين يصفونه بأنه قرن الأزمات بامتياز.

تكمن جذرية أزمات هذا القرن في انزياح الفكر الإنساني عن مساره التأملي والمعنوي، وتحوّله نحو استهلاك رمزي وعولمي للمعنى. فمن أزمة المعنى والعلوم مع إدموند هوسرل، إلى أزمة القيم إلى ضياع القيم، وصولًا إلى أزمة المصير الإنساني في ظل طغيان التقنية وسؤال الوجود عند هيدغر، وهواجس الجسد عند ميرلوبونتي، وفهم المعنى عند ريكور. جال في الأفق بحث تطوري عن الانسان ورد الاعتبار.

وانطلاقًا من هذه الخلفية، يمكننا أن نتساءل:

- فيما تكمن أزمة المعنى عند الانسان الأوربي الحديث؟
- ما موقع الفلسفة اليوم، في ظل هذا الوضع المأزوم؟
- وهل يمكن للفكر الفلسفي أن يبلور أدوات جديدة تتجاوز الاستنزاف الرمزي للمعنى وتستعيد أفقًا تأويليًا للوجود؟
- أم أن الأزمة، بوصفها نَفَسًا أنطولوجيًا، ستبقى لصيقة بالإنسان في كل عصر، وتغذّي، بحدتها، شروط الفلسفة نفسها؟

الكلمات المفتاحية:

أزمات، المعنى، المصير الإنساني، القيم، العدمية، اللامعنى، تاريخانية الفلسفة.

Summary:

Anyone who observes the course of philosophical thought through the ages realizes that philosophy has never been outside the context of crises; indeed, crises represent the founding moment of philosophical thought itself. From the trial of Socrates, which constituted the tragedy of truth in the cradle of philosophy, to the setback of rationalism with Averroes and the collapse of the project of reconciling wisdom and sharia, through the crises of modernity and the dismantling of its certainties, philosophy is always consecrated as a reaction to the shaking of the cognitive and value foundations on which human existence is based.

While previous eras have witnessed partial or localized crises, the twenty-first century stands out as the tensest era in terms of the qualitative intensification of the crisis; it is a century in which humans are experiencing the fracturing of meaning, the collapse of major references, and the erosion of human centrality, making many thinkers describe it as the century of crises par excellence.

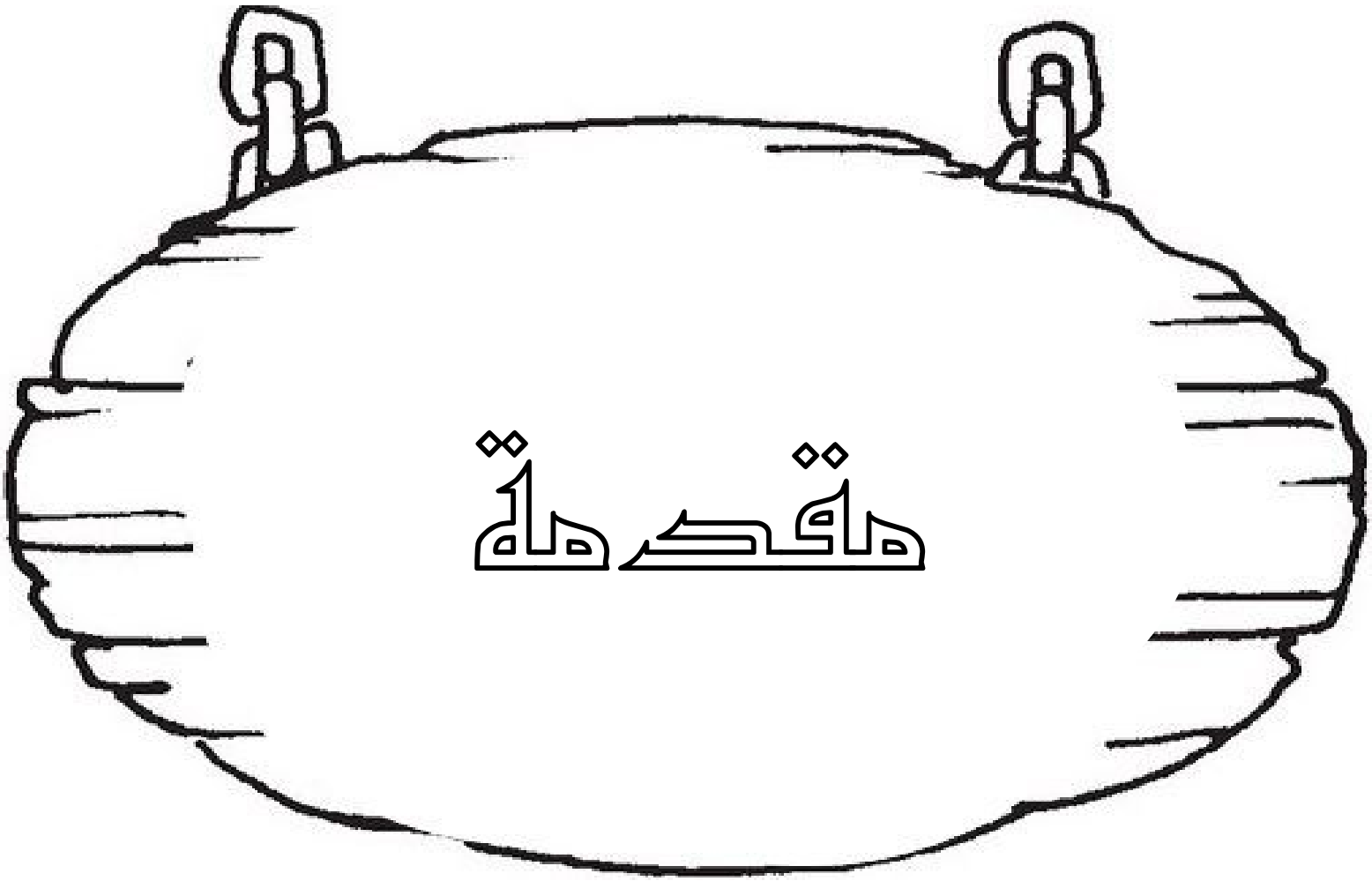
The root of this century's crises lies in the deviation of human thought from its contemplative and moral path, and its shift towards a symbolic and globalized consumption of meaning. From the crisis of meaning and science with Edmund Husserl, to the crisis of values to the loss of values, to the crisis of human destiny under the tyranny of technology, the question of existence with Heidegger, the obsessions of the body with Merleau-Ponty and the understanding of meaning with Ricoeur, an evolutionary search for the human being and rehabilitation is on the horizon.

Against this background, we can ask the question:

- What is the crisis of meaning in modern European man?
- What is the position of philosophy today, in light of this crisis?
- Can philosophical thought develop new tools that transcend the symbolic exhaustion of meaning and restore a hermeneutic horizon to existence?
- Or will the crisis, as an ontological breath, remain with man in every age, nourishing, with its intensity, the conditions of philosophy itself?

Keywords: Crises, Meaning, human destiny, values, nihilism, meaninglessness, historical philosophy.

المحتوى	الصفحة
فهرسة الموضوعات	
شكر وعرفان	
اهداء	
ملخص البحث	
مقدمة	أ-هـ
الفصل الأول: السياق التاريخي والثقافي لأزمة المعنى.	01
مدخل	02
المبحث الأول: البوادر الفينومينولوجية اليونانية وظهور الاتجاهات الثقافية في عصر النهضة الأوربية.	04
المبحث الثاني: الإرهاصات الفينومينولوجية الحديثة	20
المبحث الثالث: تحولات القرن العشرين: الحروب، العلمنة، فقدان اليقين.	35
الفصل الثاني: المعنى والتوجهات في الثقافة الأوربية الحديثة.	47
مدخل	48
المبحث الأول: أزمة المعنى عند ايدموند هوسرل.	51
المبحث الثاني: إعادة التفكير في العلاقة في المعنى بين الذات والعالم.	64
المبحث الثالث: الفينومينولوجيا عند هوسرل (السبيل لحل الأزمة).	71
الفصل الثالث: التأثيرات المعاصرة للفينومينولوجيا (تجاوز الحداثة).	104
مدخل	105
المبحث الأول: التحول من الوعي المحض إلى الوجود في العالم (مارتن هايدغر وإعادة صياغة الفينومينولوجيا).	107
المبحث الثاني: امتدادات ريكور في فينومينولوجيا هوسرل	1115
المبحث الثالث: رهانات الفينومينولوجيا في مواجهة أزمة المعرفة والمعنى	129
خاتمة	134
قائمة المصادر والمراجع	143


مقدمة

مقدمـــــــــــة:

إنَّ اقتحام البحث الفلسفي، خاصة المرحلة المعاصرة منه، يستعصي دون الوقوف مليًّا عند الفينومينولوجيا، تلك الحركة الفلسفية العميقة التي أرسى قواعدها ومبادئها "إدموند هوسرل"، والتي مثّلت لحظة فارقة في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر.

لقد سعى هوسرل، ومن تبعه من مفكرين، إلى إعادة الاعتبار للفلسفة بوصفها علمًا تأسيسيًا يتجاوز الأُطر التقليدية للمعرفة الوضعية، وذلك من خلال تطوير منهج صارم يستند إلى وصف الظواهر كما تُعطى في تجربة الوعي المباشرة.

ما ميز المشروع الهوسرلي هو سعيه الدؤوب لإنقاذ علوم الإنسان أو علوم الروح من النموذج المنهجي الذي فرضته علوم الطبيعة. فقد رأى أن المنهج الاستقرائي الذي يُعتمد في دراسة الظواهر المادية لا يصلح لفهم الظواهر الإنسانية، لأنه منهج كمي، يُخضع الإنسان لمقاييس لا تراعي طبيعته الذاتية والمعنوية. ومن هنا جاءت الفينومينولوجيا كدعوة إلى العودة إلى "الأشياء ذاتها"، إلى الظواهر في طابعها الأصلي قبل أن تُشوّهها التفسيرات النظرية المسبقة.

وتحضر اللغة في هذا السياق بوصفها تجليًا أصيلاً للوجود الإنساني. فهي ليست مجرد أداة للتواصل، بل قدرة أساسية تمكّن الإنسان من التعبير عن ذاته ومن الدخول في علاقة دلالية مع العالم. فاللغة تتأسس على نسق من العلامات (اللسان)، وتُمارس من خلال فعل الكلام، الذي يترجم تلك القدرة الإنسانية الكامنة. فالكلام لا يتحقق إلا بتوافر القدرة على استخدام النسق الرمزي (اللغة) والنسق نفسه (اللسان)، وهو ما يجعل اللغة فاعلية وجودية بامتياز.

إن الفهم الفينومينولوجي للغة ينطلق من وعي القصدية باعتبارها خاصية أساسية للوعي الإنساني، حيث أن كل وعي هو وعي بشيء، وكل تعبير لغوي هو توجه نحو

معنى. لذلك، فإن تحليل اللغة لا ينفصل عن تحليل بنية الوعي ذاته، الأمر الذي يجعل من دراسة اللغة جزءًا لا يتجزأ من مساءلة الوجود الإنساني.

تهدف الفينومينولوجيا إلى استعادة طابع الفلسفة الأصلي، بوصفها تأملاً في معطى الوجود كما يظهر في التجربة الحية، بعيدًا عن الميتافيزيقا المسبقة أو التحيزات النظرية. إنها دعوة إلى الفهم قبل الحكم، وإلى الوصف قبل التفسير، وإلى مساءلة المعنى في زمن يشهد أزمة متصاعدة في القيم والتوجهات والمعايير والثقافة.

تعددت الدراسات اللسانية خلال القرن العشرين وتنوعت مناهجها، مما أدى إلى نشوء مدارس لغوية مختلفة، كل واحدة منها تنظر إلى اللغة وتدرسها من منظور خاص، مستندةً في ذلك إلى خلفيات فلسفية متباينة. وقد كانت هذه المدارس تسعى إلى تحديد طبيعة العلاقة بين اللغة والعالم، واللغة والإنسان، واللغة والأشياء. وهو ما أدى إلى انبثاق ما يُعرف بـ"فلسفة اللغة". بل إنّ تعدد المقاربات جعلنا اليوم أمام "فلسفات للغة" تتعامل مع المنطوق والمكتوب والمقروء في سياقات متعددة ومتشعبة. ولم يكن هذا التعدد سطحيًا، بل إنه يعكس عمق إشكالية اللغة ذاتها وما تعنيه، لأنها ليست مجرد وسيلة محايدة للتواصل، وإنما هي نسيج من الإشارات والدلالات التي تتحدد من خلال الاختلاف؛ فاللغة في جوهرها، لا تقوم إلاّ على التمايز بين العلامات، بحيث لا تُعرَف كل إشارة إلاّ باختلافها عن غيرها داخل النسق اللغوي.

وفي خضم هذا التعدد النظري، يبرز التفسير الفينومينولوجي لمسألة اللغة بوصفه من بين أكثر التفسيرات عمقًا وثراءً في الفكر المعاصر، لما ينطوي عليه من أفق فلسفي قائم على تصور خاص لطبيعة الظواهر الإنسانية؛ الفينومينولوجيا لا تنظر إلى اللغة كمعطى خارجي قابل للقياس أو التحليل الأداتي، بل تسعى إلى حفظ بعدها الفلسفي ضمن منهج وصفي صارم، متميز عن المناهج التقليدية التي اتخذت من التجريب أو المنطق الصوري سبيلاً لها.

إنَّ هذا الاتجاه قد اِحتل مكانة مركزية ضمن مشاريع الفكر الغربي المعاصر، ليس فقط في الميدان الفلسفي؛ بل حتى في مجالات علم النفس، والأنثروبولوجيا، واللسانيات، وعلوم التواصل. فحين نتناول الظاهرة اللغوية، نسعى إلى تقصي طبيعتها من حيث هي معطى قصدي ودلالي يعكس بنية الوعي وتوجهه نحو العالم، فهي لا تنفصل عن السياق الوجودي الذي ننبثق منه ولا نختزلها إلى مجرد أدوات تعبيرية، بل ننظر إليها كحدث دلالي يعيش في التجربة ويكشف عن المعنى.

ومن هذا المنطلق، يختلف التحليل والتأصيل لأزمة المعنى عن غيره من المقاربات الأخرى؛ فالتحليل النفسي يتعامل مع اللغة بوصفها منفذاً إلى دواخل النفس والصراعات اللاواعية؛ بينما ينظر التحليل المنطقي إليها كوسيلة لبناء قضايا عقلية تُستخدم في البرهان والاستدلال؛ أما الفينومينولوجيا، فإنها تركز على البنية القصدية لها، باعتبار أن جوهر اللغة يكمن في دلالتها، وفي معناها كما يظهر في فعل التواصل ذاته. فالدلالة، وفق هذا المنظور، ليست مجرد عنصر إضافي، بل هي شرط أساسي لوجود اللغة وفعاليتها في الواقع.

وفي السنوات الأخيرة، شهدت الساحة الفكرية تنامياً ملحوظاً في الدراسات التي تُعنى بالجسد والممارسات الجسدية، حتى غدا الجسد مركزًا لا يُستغنى عنه في الثقافة المعاصرة. هذا التحول اللافت يدفعنا إلى مساءلة المنزلة الجديدة التي أصبح يحتلها الجسد، ليس فقط ككيان بيولوجي، بل كظاهرة ثقافية ومعرفية تعكس تحولات عميقة في تصورنا للإنسان والعالم. ما يعيدنا من جديد إلى الطابع الشمولي الذي تتسم به الفينومينولوجيا بما أنها قادرة على استيعاب اللغة، والجسد، والعالم في إطار واحد، يُعيد ربط المعنى بتجربة الوجود.

تتمحور إشكالية هذا البحث حول التساؤل التالي: **كيف يمكن فهم أزمة المعنى والتوجهات في الثقافة الأوربية الحديثة في ضوء التحليل الفينومينولوجي عند هوسرل؟**

وقد تفرع عن هذا الاشكال مجموعة من الإشكالات الجزئية:

- هل تمثل الفينومينولوجيا مخرجاً حقيقياً لاستعادة المعنى الضائع للثقافة الأوروبية الحديثة؟
- فيما تكمن اسهامات ايدموند هوسرل في البحث عن ضبط أزمة المعنى من خلال الخوض في الفاهمة البشرية وآليات الحكم وتفسير فلسفة اللغة والنظر الى مكوناتها؟
- ما هو حدود مشروع هوسرل القارّي في فهم الإنسان وتوجهاته المعاصرة؟
- هل استطاع حل أزمة المعنى أم أن مشروعه كان نقطة انطلاق نحو آلية الفهم والتفسير؟

تكمن أهمية الموضوع في البحث والتقصي عن أزمات الانسان الحديث عامة والأوربي خاصة والتوغل في الجذور الفلسفية للعدمية المعاصرة والسعي الى فهمها وآلية تأصيلها وكيفية البحث عن الحلول الممكنة والكشف عن نقد هوسرل المبكر لـ عقلنة العالم التي أفرغت التجربة الإنسانية من دلالاتها الغائية. وسعياً منا للمساهمة في تسليط الضوء على هذا الجانب من الأبحاث الفلسفية ونقاشاتنا الحالية حول التقنية والعلوم الإنسانية.

خلال مسيرتي في بحثي المتواضع هذا واجهتني تحديات وعقبات عديدة منها:

1/- لم أتمكن من التعمق في النص الألماني بسبب تعدد الدلالات التي كُتب بها النص.

2/- تحويرات المعنى في الترجمات العربية والتي جعلتني أتخبط بين عديد المترجمين.

3/- صعوبة وتعقيد الفلسفة الألمانية خاصة فيما يتعلق بالتأويل.

4/- عدم توفر أعمال هوسرل كاملة، بما في ذلك الأعمال الأساسية مما جعلنا نعود الى الفهم من خلال الترجمات المتعددة من انجليزية وفرنسية وعربية.

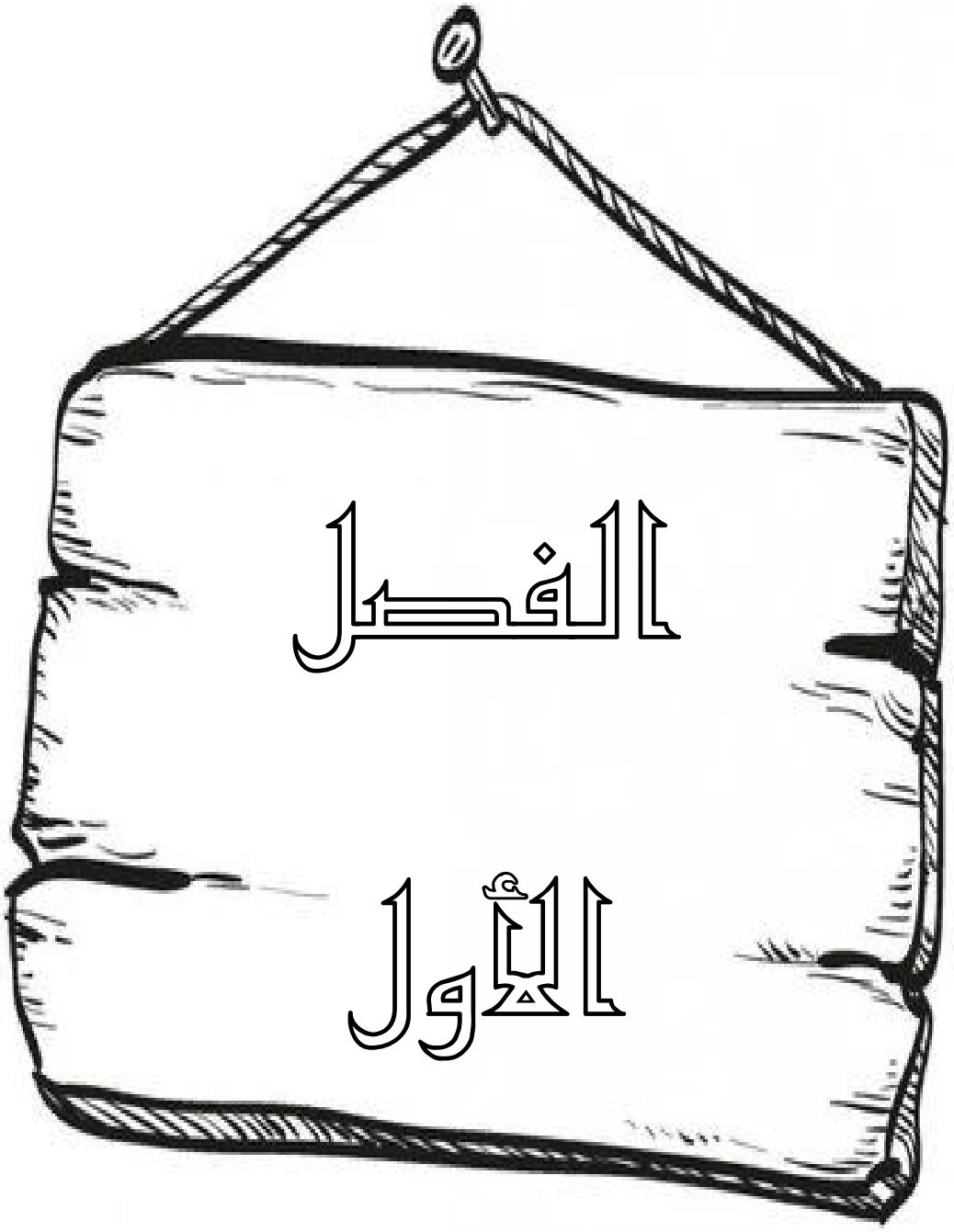
منهج الدراسة مستوحى ومتخذ من طبيعة الموضوع فهو الذي يحدد نوعية المنهج، لذا وانطلاقا من تنوع وتعدد مفاهيم الموضوع واختلافها، وبما أن الموضوع يتمحور حول إشكالية المعنى وفلسفة التأويل فقد اعتمدت أساسا على **المنهج الفينومينولوجي** في قراءته التراجعية الذي يسعى للعودة إلى الأصول المنسية للعلم، مع الاستعانة بـ **المنهج التاريخي النقدي** لتتبع مسار العقلانية من الأصول اليونانية وصولاً إلى الأزمة المعاصرة.

قسمت بحثي هذا الى ثلاث فصول:

الفصل الأول: يتطرق الى الحديث عن التأصيل الفينومينولوجي الذي قدمه هوسرل والوقوف على منطلقات الظواهرية كأداة للتفسير والتحليل من فلسفة يونانية ووسيطية وحديثة.

الفصل الثاني: وكان جوهر ولب وصميم الموضوع، وفيه حاولنا تتبع المعنى وأزمة الحضارة الأوربية تتبعاً كرونولوجياً أنطولوجياً فينوميلوجياً ومحاولات هوسرل في تفسيرها والبحث عن حلول لها.

الفصل الثالث: وفيه حاولنا تتبع الفكر الفينومينولوجي ومدى تطوراته وامتداداته وكيف فهم الوجود الإنساني وظهور التأويل وتعدد المفاهيم في المعنى والإنسان.



السياق التاريخي والثقافي لأزمة المعنى

مدخل:

شكّل القرن العشرون نقطة انعطاف حاسمة في تاريخ الفلسفة الأوروبية، ليس فقط بسبب التحولات السياسية والاجتماعية والعلمية الكبرى التي هزّت البنية الحضارية للعالم الغربي، بل لأنّ هذا العصر قد فجّر تساؤلات جذرية حول ماهية الإنسان، ومعنى وجوده، وأفق معرفته، ومصيره داخل منظومة قيمية لم تعد تحتمل مزيدًا من الثقة في قلب هذه الزعزعة المفهومية. برزت فكرة "**أزمة المعنى**" بوصفها دالةً كبرى على اهتزاز البنية التفسيرية التي حكمت الحداثة الغربية منذ انبثاقها. فلم تعد الذات الحديثة، كما تصورت نفسها في عصر التنوير، مركزًا كليًا للمعنى والتوجيه، بل أضحت كائنًا قلقًا، يتخبط في عالم فقد بوصلة الغاية والمغزى.

لم يكن إدموند هوسرل مجرد شاهد على الأزمة، بل كان أحد أبرز الفلاسفة الذين سعوا إلى تشخيصها من الداخل، ومن ثم اقتراح أفق استعادتها ضمن مشروع فلسفي أصيل، هو المشروع الفينومينولوجي. لقد تساءل هوسرل في أواخر حياته: كيف يمكن للعلوم الأوروبية، وهي تتقدم بلا هوادة، أن تعيش أزمة في معناها؟ ما الذي يجعل الحضارة الأوروبية، رغم امتلاكها لأدوات العقل والبحث والتخطيط، تعاني من تصدّع روحي واغتراب ثقافي؟ وكيف يمكن للفلسفة أن تستعيد دورها الأصلي بوصفها مرشدًا روحيًا للإنسان، لا مجرد خطاب نظري؟

يهيمن على تاريخ الفلسفة بأسره قطبان عظيمان أفلاطون وأرسطو، وقد قيل بحق أن كل فيلسوف حتى لو كان من المحدثين، هو إما أفلاطوني أو أرسطي، بمعنى آخر أن فلسفته تستمد جدورها بالضرورة من أحدهما، لأنَّ كل نظر عقلي جدير بهذا الاسم يصدر في آن معا عن هذين الفيلسوفين.[1]

1- جورج طرابيشي، معجم الفلسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيوت، لبنان، ط1، 1987، ص47.

يلعب المعنى دوراً مهما في فهم أصوليات وفقهيات الحياة اليومية، فمنذ أن خلق الله تعالى آدم عليه السلام علمه معاني الأشياء وهذا ما يدخل فيما يسمى بفلسفة اللغة.

وفي الحديث عن فلسفة اللغة أو ما يصطلح عليه حديثا أزمة المعنى لا بد لنا من العودة الى علاقة الأسماء بمسمياتها في محاورة كراتيل لدى أفلاطون المتمتع بعالم المثل وعالم الفكر والذي عبر عنه بحماسة مكبوتة ترقى الى منزلة الشعراء العظام، بإرجاعه كل شيء الى العلم الكلي المطلق من خلال نظرية المثل. [1]

فإنه مما لا ريب. فبالمقابل أن أرسطو كان وسيبقى أستاذ ذلك الفكر النقدي والنظامي الذي خالف معلمه في اتجاهه الى الواقع ودراسة الطبيعة وما تستقيه لنا والذي هو أساس العلم بالذات.

المتتبع لحقل التطور التاريخي للفلسفة يجد أن الفلسفة اليونانية أرست معالمها في الفلسفة العربية والتي يعود لها الفضل في ظهور نهضة أوروبا مع أفيروس[2] لتعتلي صرح التنظيم والمنهجية بفلاسفة النهضة والعصر الحديث أمثال ليبنز وديكارت وكانط وبرينتانو وماينونغ ولوك بيكون.

1- تردّد صدى محاورة "كراتيلوس" في التراث الإسلامي، في مؤلفات ابن جني الذي يرى الأسماء مشتقة من الطبيعة الصوتية، أو الغزالي في نقده للاعتباطية، مُعزِّزاً فكرة العودة إلى أفلاطون لإثراء الحوار العربي–غربي حول اللغة والثقافة.

2- أبو الوليد محمد ابن رشد والذي يعتبر أكبر شارح لأرسطو. جذور هذه العقلانية تمتد عميقاً إلى اللحظة الرشدية (Averroism)التي مثلت حجر الزاوية في نهضة العقل الغربي. فبينما وضع ابن رشد اللبنات الأولى لاستقلال العقل البرهاني وقدرته على استنطاق الوجود، نجد هوسرل يُحذّر –بعد قرون– من أن هذا العقل نفسه قد انتهى إلى نوع من **الاغتراب** حين اختزل العالم في أرقام ومعادلات صماء. فليس تراكب تاريخي منا استحضار ابن رشد، بل هو محاولة لفهم اللحظة التي انفصل فيها "العقل البرهاني" الذي يطلب المعنى، عن "العقل التقني" الذي يكتفي بالوصف الرياضي؛ وهي الفجوة التي يسعى هوسرل لتربيضها من خلال العودة إلى "عالم الحياة" والذي سنستطرده في الفصل الثاني من هذا العمل.

المبحث الأول: البوادر الفينومينولوجية اليونانية وظهور الاتجاهات الثقافية في عصر النهضة الأوربية.

أولا: الفلسفة اليونانية:

سعى الإنسان اليوناني الى ما يقارب الظاهريات في المعنى والحكم على اللفظ والطبيعة، وهذا ما لعبته كل من المثالية الأفلاطونية والواقعية الأرسطية في ميدان الفكر اليوناني.

ومما لا شك فيه أن في دراستنا لأي معنى معاصر أن ننظر الى بداياته في العصور القديمة، ولعل التأسيس الأول والقاعدي في هذه الدراسات يعود الى بلاد اليونان حيث سادت العلوم بشتى مجالاتها واتجاهاتها. يقول هوسرل: "إن الفينومينولوجيا اِنبثقت عن الفلسفة اليونانية وإنّ تلك الأفكار القديمة لم تُهمل تماماً، وإنَّما ضلت حية في أشكال متعددة ومذاهب متنوعة، وما زالت قائمة حتى وقتنا الحاضر"[1]

1/-أثر المثالية الافلاطونية على فلسفة هوسرل:

اِنّ ظهور ما يسمى الفينومينولوجيا ما هو إلاّ تصور يوناني للفكر والوعي. مقراً بذلك الفيلسوف الوجودي الألماني مارتن هيدغر[2] في كتابه "الوجود والزمان" لمحاورة السفسطائي لأفلاطون: "إنه لمن المؤكد أنكم تعرفون حقا المعنى الذي تقصدونه حين تستخدمون تعبير الوجود، أمّا نحن فقد اتفقنا فيما مضى أننا نفهمه وها نحن اليوم حائرون بشأنه".[3]

1- سماح رافع محمّد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، دراسة نقديّة في التجديد الفلسفي المعاصر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، 1994، ص26.

2- مارتن هايدغر فيلسُوف أَلَمَّانِي (1889-1976) م.

3 -M. Heidegger: être et temps. tr f.vizin ; éd Gallimard, Paris , 1986 p :21.

تمثل الظاهراتية في فكر هوسرل الإتجاه نحو العلم الكلي والدقيق قاصداً بذلك ما إتجه اليه افلاطون. محاولاً تطوير فكره من خلال التوصل الى معرفة إنسانية على مبادئ كلية ويقينية. "هذا العلم الذي يقوم على إدراك الماهيات العقلية المجردة"[1]

يشير عبد الرحمن بدوي الى أنّ تأثر هوسرل بأفلاطون كان واضحاً من خلال فكرة تأسيس العلم الكلي اليقيني. "هذا المذهب أفلاطوني النزعة من حيث إنه ينظر الى المعقول على أنه وجوداً قائما بذاته".[2]

وتقول المفكرة المصرية أميرة حلمي مطر عن فكر أفلاطون: "وكان بحثه عن هذه الحقائق هو بحث عن التصورات العقلية الثابتة التي تفسر الموجودات الجزئية المحسوسة".[3]

كان الهدف الأساس عند أفلاطون في نظر هوسرل وفلاسفة الفينومينولوجيا بعده هو البحث عن التوصل الى تأسيس معرفة صحيحة على مبادئ كلية يقينية، وبمعنى أكثر وضوحا ودقة التوصل الى إقامة صرح العلم الكلي الصحيح والذي يضم في ثناياه كافة العلوم الجزئية. "أعتقد لو أنّ المرء لو وصل في دراسته لكل هذه العلوم التي تحدثنا عنها، الى كشف ما بينها من صلات وروابط، وايضاح طبيعة العلاقة التي تجمع بينهما، لأسهمت هذه الدراسات بالوصول بنا الى هدفنا".[4]

ومن خلال هذا نجد أنّ الفلسفة الهوسريلية إنما استقت من أفلاطون جل أفكارها مع تحوير المعنى ليأسس بعد ذلك هوسرل صرحه الفلسفي القائم على النظر الى الشيء ذاته والاتجاه صوب الشيء عينه دون واسطة.

1 - E. Husserl. The Paris lectures Trans by. Petrkoesten. Baum the hague. 1967.p. XXVII.

2 – عبد الرحمان بدوي، المنطق الصوري والرياضي، وكالة المطبوعات، الكويت، الكويت، ص28.

3– أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1998، ص121.

4– أفلاطون، الجمهورية، تر: فؤاد زكريا، دار وفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، 2003، ص271.

2/-أثر الواقعية الأرسطية على فلسفة هوسرل:

المتتبع أو الباحث في فلسفة أرسطو يجد نفسه أمام عدة قضايا ومنطلقات فكرية باعتباره من أوائل من أعطى للفلسفة اشراقات جديدة تمخضت عنها مناهج وطرق عديدة جعلت الإنسان كمحور أساسي وجوهري في إعطاء صورة جديدة مجردة وغائية سواء في البحث في الإلهيات والطبيعيات (الرياضيات والفيزياء) والمنطق والوجود.

بإمعاننا النظر في الفكر الفلسفي المعاصر نجد أهمية بالغة حظي بها المنهج في علوم الطبيعة والإنسان، سرعان ما اِنعكست هذه الأهمية على الفلسفة برمتها في اِنشاد الدقة والموضوعية في الفكر عامة، فكان من ذلك أنه تناسلت عنه طرائق النظر الفلسفي وتعددت مفاهيمه من فينومينولوجيا وهيرمينونيطيقا وتفكيكية. بغية تأكيد عن أهمية هذه المناهج في اِثراء الممارسة الفكرية في القرن العشرين وطبعها بطابع الخصوبة والتعدد.

فإننا نركز اِهتمامنا على الأقل في هذه الديباجة على المنهج الظواهري الفينومينولوجي من خلال رصد مؤسِسات المعنى والإيبوخي والذات والرد في الفكر اليوناني عند أرسطو.

المتمعن في فكر أرسطو يجد أن الرجل لا يعبأ بالزخرفة وجماليات الأسلوب، مستبعداً اِياهما تماما من عمله، مستهدفا في ذلك المعنى وأن تكون الكلمات المستخدمة معبرة تفي بغرضها الذي أوجدت لأجله، المعنى الذي خرج من ذات مفكرة. "إن كل فكرة يرغب في التعبير عنها لها مصطلح محدد، وإذا لم يكن هناك مصطلح له استعمال مشترك يعبر عن الفكرة فإن أرسطو يضعه؛ من ثمَّ فإنه واحد من أكبر مبتدعي المصطلحات في العالم، ولقد اِتخذ أو اِخترع عدداً هائلاً من المصطلحات، ولا مندوحة إذا قلنا انه يعدّ مؤسس اللغة الفلسفية لأنه مخترع قاموس المصطلحات الفنية".[1]

1 – ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1984، ص ص 169-170.

موضوع العلم الطبيعي والإلهيات والموجودات والميتافيزيقا وما بعدها عند أرسطو إنما هي جوهر مستخلص لفلسفة أخذ مضمونها من تجليات الفلسفة الطبيعية، وهذا ما يظهر في قضايا المفاهيم الأولية والتي استطاع بها أن يقودنا الى مفهوم متجلي من خلال النظر والتأمل في الموجودات طبقا لآلية مرهونة بمحرك زمني بالضرورة، وهذا ما أراد الوصول اِليه عبر فكرة التأمل في الوجود كمفهوم أولي لإضفاء الذات على النظرة الوجودية مبيناً أن في موضوع الفلسفة يتجلى جوهر الفكر الإغريقي سواء في النفس بأنواعها أو المنطق أو الطبيعيات والإلهيات.

إذا نظرنا الى جوهر مصطلح الإلهيات عند أرسطو يظهر على أنه ذلك الجوهر القائم بذاته عبر المحرك الأبدي، فمقياس العلم الإلهي عنده هو عرض الحركة في الزمان، بدليل أنّ الحركة الدائرية والزمان أزليان أبديان، والحركة عرض لجوهر والزمان مقياس الحركة، فتتواجد من هنا جواهر ثابتة غير متحركة.

الجوهر الفعال فعل لا تخالطه قوة وليس شبيه بالمثل الأفلاطونية وإن لم تتحقق أزلية الحركة فيه وأبديتها، إذ من الممكن أنَّ ما هو حاصل عن القوة لا بفعل. كما أنه من الممكن أنَّ ما هو بالقوة ينعدم من الوجود، ففعل التحريك ماهية الجوهر الأول. [1]

1 – أن الفلسفة الأرسطية تقوم على نسق معرفي متدرّج يبدأ من الطبيعيات ولا ينتهي عندها، بل يتجاوزها إلى الميتافيزيقا (الفلسفة الأولى) بوصفها العلم الذي يبحث في الموجود بما هو موجود وفي علله ومبادئه الأولى.

فالمعرفة عند أرسطو تنطلق من ملاحظة الموجودات المتحركة والمحسوسة، ثم ترتقي بالتأمل العقلي إلى إدراك ما وراء التغير من مبادئ ثابتة، وفي مقدمتها المحرك الأول الذي لا يتحرك ويُعدّ علة الحركة والوجود دون أن يكون جزءًا من الزمن أو خاضعًا له. ومن ثمّ فإن الإلهيات ليست منفصلة عن الطبيعيات، بل تمثل أفقها الأعلى وغايتها النظرية.

كما أن المنطق وعلم النفس يشكلان مع الطبيعيات والإلهيات وحدات متكاملة تكشف عن جوهر الفكر اليوناني في بحثه عن النظام والعلّة والغاية. وبذلك يمكن القول إن أرسطو لا يكتفي بوصف العالم الطبيعي، بل يحوله إلى مدخل فلسفي لفهم البنية الكلية للوجود، حيث تتداخل دراسة النفس والمنطق والطبيعة مع البحث في المبادئ الأولى لتشكيل رؤية فلسفية شاملة ومتماسكة.

هذه المسألة برمتها تبدو للذهن البسيط غير المركب على أنها غريبة، إنّ الوجود المطلق عندما يتحقق في الكون يجب أن يوصف بأنه ذلك الذي يقع في نهاية تطور الكون والفلسفة.

يجب أن ننطلق لتبرير هذا بتأكيد أنّ الغاية سابقة على البداية حقاً، وهذا بعيد تماما عن نمط تفكير الإنسان العادي، ولهذا يبدو متفرقاً مليئا بالتناقض الظاهري. والحقيقة أنَّ كل هذه الفلسفات من هذا النوع تعتبر الزمن غير حقيقي فهو مجرد مظهر.

هكذا فإنَّ علاقة الموجود المطلق في العالم لا يمكن أن تكون علاقة زمن على الإطلاق، وإذا كان الزمن مجرد مظهر فإنَّ هذه الطريقة كلها للنظر الى الأشياء يجب أن تكون خاطئة "إن الله ليس متعلقا بالعالم ارتباط العلة بالعلول".[1]

"إنَّ الله فكر، ولكنه فكر من أي شيء؟ باعتباره صورة مطلقة ليس صورة الهيولي بل صورة الصورة. وهيولاه إذا جاز لنا القول صورة، والصورة باعتبارها الكل هي الفكر"[2]. وهذا يقودنا للتعريف الأرسطي الشهير لله على أنه (فكر الفكر) بحكم أنه لا يفكر إلاّ في ذاته. "إنه ذات وموضوع تفكيره".[3] وبتعبير فلسفي أكثر دقة وأكثر حداثة هو وعي ذاتي، (الموضع المطلق). فلا يمكن تصور أي تفكير خارج عن ذاته.

تكمن فكرة التصوير الظواهري للفن كونه إحدى أهم عناصر بروز ذاتية الفنان في الطبيعة من خلال فعل الإنتاج الذي هو في حذ ذاته مخالف للفكرة الأخلاقية والصورة النمطية الحاكمة للفكر العام دون الخاص، "الفن يتميز عن الأخلاقيات في أن الأخلاقيات معنية بالفعل، والفن مُعنى بالإنتاج".[4]

1 – ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مرجع سابق، ص233

2– المرجع نفسه، ص235.

3– المرجع نفسه، ص236.

4– محد سبيلا، حصاد الفكر الفلسفي، دار توبقال للنشر السلسلة: دفاتر فلسفية، الرباط، المغرب، 2008، ص209.

فقوامة الفن اِنما نتج من خلال نشاط التمازج الذاتي للتصوير الفني للفنان في اِنتاجه، وهذا يشمل أيضاً وجود تمايز بين الفن ونشاط الطبيعة، حيث ينتج عن هذا التمايز فكرة الإنتاج. ذلك مثل الكائنات العضوية التي تنتج من خلال عضويتها في الطبيعة عن طريق التوالد (حركة الذات والموضوع) الذي يضفي في الأخير صورة تحاكي الطبيعة الموضوعية التي هي مفصولة عن ذات الفنان. يتميز الفن عن نشاط الطبيعة وإن كان يشبهها في جوانب عدة.

إنَّ الكائنات العضوية تنتج نوعها، وفيما يتعلق بالنتاج فإن التوالد يشبه الفن لكن التوالد لا ينتج في الكائن الحي إلاّ ذاته. فالنبات ينتج نباتا والإنسان ينتج انساناً، لكن الفنان ينتج شيئاً مختلفا تماماً عن نفسه، إنّه ينتج قصيدة أو صورة أو تمثالا".[1]

الفن بالمعنى الأرسطي لا يمكن أن يكون تقليداً للموضوع (الطبيعة) بل هو عمل تقوم به الذات (الإنسان) لإضفاء أشياء جديدة على الموضوع وأكثر الفنون ابداعاً هو الموسيقى بحكم أنها تأليف متزن ومتسق يمثل ذاتية الفنان. "وهو يسمي الفن محاكيا لا يضع في باله أنَّ الفن يقلد تماماً الأشياء الطبيعية ولتأكيد هذا فهو يسمي الموسيقى أكثر الفنون مدعاة للمحاكات بينما الموسيقى بمعنى المحاكات هي أبعد الفنون عن المحاكاة".[2]

وعلى هذا يتضح لنا فكر أرسطو الظواهري من خلال أنَّ الرسام يمكن أنْ يعده مقلداً للأشجار أو الأنهار أو الناس، لكن الموسيقي يُنتج في معظم أبعاده شيئاً لا يشبه الشيء المحسوس وإنّما مستوى من خياله وحسه المرهف.

1- محد سبيلا، حصاد الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص ص 209-210.

2- مرجع نفسه، ص210.

ثانياً: عصر النهضة:

إن انتقال الفكر وتطوره عبر التاريخ وضع رحاله في الفترة الممتدة بين القرنين (12 و13) م في فلورنسا بإيطاليا "كان الاستمتاع والإبداع أهم ما قدمته الحياة للإنسان الايطالي"[1]، ليكشف عن الفكر اليوناني الإغريقي من جديد عبر الشروحات الرشدية وما سُرب لها من خلال موسى ابن ميمون تلميذ ابن رشد. منطلقة من الثورة على الأخلاق المسيحية والتي كانت الدعامة الأساسية للكهنوت آنذاك.

شهدت هذه الولادة مولوداً جديداً وهو بوادر العقل الحداثي والثورة العلمية والتي نشهد رواجها مع ديكارت. ولم تتضح الصورة الفعلية للعلم الحديث إلاّ في نهاية القرن 16م وبداية القرن 17 م معلنة بذلك رفض الكلاسيكية وإحداث نزعة جديدة، وقد سماها المؤرخون بعصر النهضة الأوربية، والتي تميزت بوفرة المعارف، وتعدد المناهج واتساع دائرة البحث. ونشير هنا الى الفلاسفة الموسوعيين (ديدرو وفولتير).

ولئن كان عصر النهضة زيادة في النمو وتحرراً من الروابط والقيود، فمن البديهي أننا نجابه هنا قوى جديدة نشأت وترعرعت داخل نظام قديم، ولعلَّ أنَّ أهم محطة وهي حركة الإصلاح الديني مع مارتن لوثر كينغ التي اقتضت هذا النمو السريع تكييفا جوهريا جديداً في مؤسسات المجتمع كافة، مستوجباً إعادة بناء الحياة الفكرية برمتها، معلنة بذلك التخلص من الاعتقادات القديمة والنظر والتأمل في حياة الإنسان ومصيره. "لا يمكن أن نفهم الآمال الجديدة للأمم الأوربية ومآثر هذه الأمم وأخطائها إلاَّ إذا فهمنا هذا الأساس الذي اِرتكزت عليه، ولكن إذا بحثنا عن جدور عالم النهضة الجديد في الأحوال الاقتصادية فإنَّ تبريرها

1- جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، تر: جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، د.ت، ص207.

ومعناها يقومان على الروح والعلم الجديدين الّذين هدما الرهبانية والعلم الأرسطوطاليسي كما هدمت الرأسمالية والاقطاعية والنقابات"[1].

مع ظهور ما يسمى الثورات العلمية مع كتاب الألماني يوهانس كبلر الذي يدور فحواه حول الأجرام السماوية لشرح نظرية البولندي نيقولا كوبرنيكوس حول مركزية الشمس للكون وأنَّ الأرض تدور حولها وكذا الأقمار في مدارات كروية (الثورة الكوبرنيكية)، استنتج مفكرو هذا العصر بأن المنطق الأرسطي مجرد تحصيل حاصل وأن نتائجه مبنية على مقدماته وأنه لابد للعلم والفلسفة من منطق جديد يرقى الى متطلبات هذا العصر الذي ينبئ بتغيرات قوية على جميع الأصعدة (السياسية ـ الثقافية ـ الاجتماعية ـ العلمية ـ الفلسفية ـ النفسية).

بدأت الفلسفة الأوروبية الحديثة بإعادة بناء أسس المعرفة على قاعدة جديدة بعد انهيار النسق الكوسمولوجي للعصور الوسطى، الذي كان متمركزًا حول اللاهوت المسيحي بوصفه الضامن **للمعنى** و**القيم**. وفي ظل هذا الانهيار، ظهرت الحاجة إلى بديل معرفي، فكان العقل هو البديل المقترح بقوة، وهنا برز رونيه ديكارت بوصفه مؤسسًا للعقلانية الحديثة، حيث سعى إلى تأسيس معرفة يقينية لا تقبل الشك، تقوم على "الكوجيتو" كيقين أولي "أنا أفكر إذن أنا موجود".[2]

هذه اللحظة الفلسفية دشّنت تحولاً حاسمًا في طريقة التفكير من الاعتماد على الوحي إلى الاعتماد على العقل، ومن الانشغال بالغيب إلى الانشغال باليقين الرياضي. فلقد أُعيد تعريف الحقيقة على "أنها ما يقبله العقل الصريح دون التباس"، لا ما تُقدّمه النصوص الدينية أو التقاليد. هذا التحول جعل الإنسان مركز العالم، لكنه كان أيضًا بداية **لأزمة**

1- جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، ص184.

2- رونيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية .ترجمة كمال الحاج، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1970، ص34.

المعنى، لأن المعنى لم يعد مستمدًا من كينونة كبرى (الإله، الطبيعة، الغاية)، بل من الذات المفكرة وحدها.

في القرن السابع عشر والثامن عشر، تكرّس هذا المسار مع فلاسفة التنوير مثل كانط وفولتير وهيوم، الذين أكدوا على مركزية العقل وضرورة تحرره من كل سلطة غير عقلانية. في كتابه "ما التنوير؟"، يقول كانط إن التنوير هو "خروج الإنسان من حالة القصور التي يبقى هو نفسه مسؤولاً عنها"، ويقصد بها قصوره عن استخدام عقله دون وصاية.[1]

ومع تقدم الثورة العلمية، خصوصًا مع نيوتن، بات يُنظر إلى العالم بوصفه آلة ضخمة تحكمها قوانين ميكانيكية صارمة، قابلة للقياس والتنبؤ. في هذا المناخ، بدأت النزعة الوضعية تفرض هيمنتها، خاصة مع أوغست كونت، الذي أقرّ بأن المعرفة الحقيقية هي فقط تلك التي تنتجها العلوم التجريبية، في حين اِعتبر الفلسفة والدين مجرد مراحل بدائية.[2]

هكذا، تراجع الاهتمام بأسئلة الكينونة والمعنى والغائية، لصالح سؤال الفعالية والمنهج والتجريب، وبدأت الفلسفة تُختزل شيئًا فشيئًا في المنطق والأبستمولوجيا واِنفصلت عن الحياة الإنسانية المُعاشة، وفقدت صلتها بالذات التي تُعاني وتتألم وتبحث عن معنى.[3]

من هنا، يمكن القول إنّ التوجه العقلاني والوضعاني كان يحملان في داخلهما نواة أزمة، ستظهر في أواخر القرن التاسع عشر بوضوح، عندما يُلاحظ أنَّ كل هذا التقدم

1 - عبد الغفار مكاوي، شعر وفكر، دراسات في الأدب والفلسفة، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2014، ص287.

2 – أوغست كونت، مدخل إلى الفلسفة الوضعية .ترجمة عادل زعيتر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1969، ص28.

3– تايلور، تشارلز، مصادر الذات: نشأة الهوية الحديثة .ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 2003، ص77.

العلمي لم يُفضِ إلى تقدم أخلاقي أو سعادة إنسانية، بل قاد إلى أزمات وجودية وأخلاقية عميقة، سيحاول هوسرل لاحقًا معالجتها عبر الفينومينولوجيا.

1/- بيكون وفكرة التوجه للأشياء ذاتها:

فرنسيس بيكون فيلسوف انجليزي (1561. 1626) م، أول من حاول اقامة منهج علمي جديد يرتكز إلى الفهم المادي للطبيعة وظواهرها، مؤسسا المادية الجديدة والعلم التجريبي وواضع الاستقراء العلمي، والغرض من التعلم عنده زيادة سيطرة الإنسان على الطبيعة، وهذا لا يمكن تحقيقه في نظره إلاّ من خلال التعليم الذي يكتشف العلل الخفية للأشياء.

لقد دعا بيكون الى النزعة الشكية فيما يتعلق بكل علم سابق، بحيث يجب أن تكون هذه النزعة أولى الخطوات نحو التجديد وبلورة العقل وتصفيته وتنقيته من الأفكار والمفاهيم المسبقة والتي أطلق عليها اسم "الأوثان" وهي ما تهدد العقل بشكل مستمر. فلا توجد عنده أي فكرة يقينية إلاّ ما تم إخضاعه للشك وهذا الأخير لم يكن هدفا بذاته بل مجرد وسيلة للوصول الى الحقيقة المنشودة بداية من تطهير العقل من الأوهام. والتي رأى فيها بيكون بأنها مغالطات واخطاء تعيق العقل، نتجاوزها ونتخطاها من خلال الأساليب الجديدة للتفكير من خلال المنهج التجريبي لتجاوز الدوغمائية السائدة في عصره.

1/- أوهام القبيلة: وهي الأوهام الطبيعية التي تنتاب البشرية بصفة عامة، فإدراك الانسان المزدوج العقلي والحسي تصوي لنفسه لا العالم، فهي عادات قبلية وبلدية يصر الناس على أنها صحيحة وهي عكس ذلك. فالتراث القديم مجرد مغالطات أصرينا على التعلق بها وتقديسها.

2/- أوهام الكهف: وهي الأفكار التقليدية القديمة وهي تركز على الحاضر دون تغييره على الأساس، بفكرة أن الأفكار القديمة (الدينية والاجتماعية والثقافية) أفكار مقدسة لا

يمكن الشك فيها. يقول بيكون: "إنَّ المعارف والمعتقدات القديمة المطلقة السكولائية هي حكمة مهلكة للمجتمع وشيء مفسد للأخلاق... إنها حكمة الفئران التي لا تترك بيتا بالتأكيد إلاَّ وهو آيل للسقوط".

3/- أوهام السوق: وهي أوهام ناشئة من تبادل الناس فيما بينهم وينتج عنها تعطيل العقل فهذه الأوهام متداولة في السوق وفقا للعقلية السائدة فيه.

4/- أوهام المسرح: وهي الأفكار الفاسدة والتي اِنتقلت الينا من نظريات الفلاسفة وتنظيراتهم الخاطئة، فكل ما نتلقاه مما سبقنا من فلاسفة ماهي الاّ مجرد روايات مسرحية.

ينتقد بيكون السكولائيين وينادي بتجديد الأورغانون (المنطق) الأرسطي من منطق لفظي عقيم إلى منطق ذو منهج اختياري فعال ذو منهج استقرائي، متحديا الاستنتاج القياسي المعتمد على مقدمتين أو أكثر للوصول الى نتيجة. يقول ايميل بهريه: "إن بيكون لم يعرف أبداً عقلا آخر سوى هذا العقل المجرد والمصنف الآتي من أرسطو ومن العرب عن طريق القديس توما. إنّه يجعل العقل الذي اِكتشفه ديكارت عاملاً في الإبداع الرياضي".[1]

لقد كان المنطق الأرسطي منطقاً قديما لا يواكب التطور الحاصل في العصور الحديثة مما أدى الى بعض الفلاسفة لنقده واِحضار بديل، وظهر هذا البديل على يد الإنجليزي بيكون ليتماشى مع الروح العلمية السائدة آنذاك. قائما على:

1-الملاحظة: وهي مرحلة تمهيدية تعتمد على المشاهدة الحسية للظاهرة.

2-الفرضية (الفرض العلمي): وهي إعطاء حلول مؤقه للظاهرة، يفترضه الباحث انطلاقا مما لاحظه سابقا.

1- ايميل برييه، تاريخ الفلسفة، ت جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1977، ج3، ص25.

3-التجربة: وهي اهم خطوات المنهج العلمي، وهي أعاد بناء الظاهرة بشكل صناعي في المخبر، ببراعة ودقة كبيرين.

4-القانون العلمي: وهي النتيجة المعبر عنها بطريقة رياضية.

إن الفكرة التي جعلت لبيكون مكانة بين الفلاسفة هي الفكرة القائلة ينبغي أن ننظر للحالات السلبية كما ننظر الى الحالات الإيجابية وفيها يكون الفرق بين الاستقراء الساذج والاستقراء العلمي، أي بين الاستقراء المبني على القواعد والاستقراء التام الذي لا يحتاج للدراسات الميدانية.

فالاستقراء الساذج يعتمد على قائمة للحضور دون الغياب، يقول بيكون: " الاستقراء الحقيقي ينبغي ألاَّ يقتصر على النظر إلى الحالات المواتية، أي القضايا الإيجابية، وإنّما الواجب أن ننظر أيضاً الى الحالات غير المواتية، أي القضايا السلبية. وفي هذا يكون الفرق بين الاستقراء الساذج والاستقراء العلمي.

فالأول هو مجرد تعداد، دون نقد، ودون حساب للحالات غير المواتية، أو المضادة، أي أنه بالاختصار منهج إعداد قائمة حضور دون قائمة غياب، أما الاستقراء العلمي فهو حساب دقيق للواقع، وقياس ومقارنة لها، وعمل موازنات بينها"[1]

1- فرنسيس بيكون، الأورغانون الجديد، تر: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2013، ص105.

طبق بيكون نظريته في الاستقراء، وقال بضرورة تقسيم الوقائع والمواد المتعلقة بالبحث العلمي الى ثلاث قوائم:

1/- قائمة الحضور (التلازم في الحضور): وهي جمع كل الأمثلة الإيجابية التي تتمثل فيها الظاهرة المراد بحثها، وكلما اِتسع نطاق الأمثلة التي نأتي بها للظاهرة المراد بحثها أدى ذلك إلى زيادة دقة البحث وضمان اشتماله على جميع العناصر المطلوبة.

2/- قائمة الغياب أو التخلف مع التقارب (التلازم في الغياب): تجمع الأمثلة في هذه القائمة مع غياب الظاهرة المراد حلها.

3/- قائمة التدرج أو المقارنات: وهي جميع الحالات التي تختلف فيها درجة الظاهرة المراد بحثها.[1]

بعد جميع هذه القوائم تتم عملية الرفض والاستبعاد (استبعاد الفروض التي تتنافى مع ما تضمنته القوائم من معلومات) حتى الوصول الى التحديد الإيجابي للظاهرة المراد بحثها.

2/- ديكارتية المنهج والبناء الرياضي للمنطلق الظاهراتي:

رونيه ديكارت(1596.1650) م فيلسوف فرنسي وعالم رياضيات وعالم فيسيولوجيا، يعتبر ديكارت أبو الفلسفة الحديثة لما أبدعه من منهج مبني على الرياضيات التي اِعتبرها أساس اليقين، لقد كان ديكارت مجدداً من خلال نظرته المغايرة للمنطق الأرسطي وقياسه من ناحية، والى الاستقراء التجريبي لبيكون من ناحية أخرى.

1- فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية، الفلسفة وفلسفة التاريخ، مركز الشرق الأوسط الثقافي، بيروت، لبنان، ط1، ج5، 2011، ص70.

اِنّ المنطق عند ديكارت متوقف عند أفعال العقل وطرق صياغته للبراهين ليبين فيها مواطن الصحيح والخطأ. "وأما هو قد اِصطنع التجربة أيضاً، واشترك مع فرنسيس بيكون في الإبانة عن عقم القياس الأرسطاليسي".[1]

يرمي ديكارت من خلال اِنتقاده للمنطق الأرسطي تحرير العقل من الأفكار الساذجة والأوهام التي قال بها بيكون، وكذا السلطات المرجعية، من خلال مبدأ الشك الذي يؤدي الى الحقيقة عن طريق البداهة العقلية (التحليل والتركيب).

يتجه ديكارت منطلقاً من الشك والبداهة العقلية المبنية على الأسس المنطقية الأرسطية والتي تسمى بمبادئ العقل الى يقينه الأول " أنا أفكر أنا موجود"، حيث يضع الذات والموضوع في علاقة ديالكتيكية عقلية، مؤسساً مبدأ الوحدة والوجود، "إنَّ القوة التي نستطيع بواسطتها أن نكوّن حكماً وأن نميز بين الخطأ والصواب ـ هي الحس المشترك أو العقل ـ متساوية بالطبيعة بين جميع الناس، ولا ينشأ التعدد في أفكارنا من أنَّ بعض الناس هم عقليون أكثر من الآخرين، ولكن فقط من أن أفكارنا تمر بطرق متنوعة، لأنَّه لا يكفي أن نمتلك قوى عقلية جيدة، ولكن الأمر الأساسي هو أن نحسن اِستعمالها".[2]

في هذا السياق يقتضي أولاً دراسة لمقولة العقل وإبراز مقولة الفكر وتوابعها لاسيما المفهوم ومقولة الشك بالعودة الى المبدأ الديكارتي المبني على قواعد منطقية تدعو الى العمل الواقعي للمنطق. ملزما كل شخص بالتسلح بالعقل والحدس والاستنباط للوصول الى المعرفة اليقينية. "إن الفلسفة – الحكمة– عمل شخصي من أعمال الفيلسوف".[3]

1– رونيه ديكارت، مقال عن المنهج، ت. محمود محمد الخضيري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1968، ص26.

2– المرجع نفسه، ص24.

3– ادموند هوسرل، تأملات ديكارتية، تر: تيسيير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1958، ص44.

وقد حدد ديكارت لذلك منهج يستند الى أربع قواعد وهي:

1/–قاعدة البداهة والوضوح: التسليم بيقينية المبادئ المتسمة بالوضوح والبساطة والتي لا تثير أي شك.

2/–قاعدة التحليل: تقسيم كل مشكلة وتحليلها الى أجزاء باستعمال المبادئ المنطقية التي تعصم الذهن من الخطأ.

3/–قاعدة التركيب: وفيها الانتقال من المعروف المبرهن عليه الى المجهول الذي يتطلب البرهان.

4/–قاعدة الإحصاء (الاستقراء التام): فيها عدم اغفال أي مرحلة من المراحل مستعملاً الاستدلال.

اِنَّ هذه القواعد هي أشبه بمنطق جديد يحاول أن يعصم الفاهمة من الوقوع في الزلل والأخطاء الشائعة، قبل الولوج في أي منهجية خاصة. [1]

وبهذه المبادئ قد ثار ديكارت على التقليد السائد آنذاك. مجدداً العلم والفلسفة من خلال الاستقراء التام تحليلاً وتركيباً. بطريقة رياضية، والتي قال عنها ديكارت: "كانت تعجبني الرياضيات على الخصوص، وذلك لما في براهينها من الوثاقة والوضوح".[2]

المطلع على فكر هوسرل يجده على نفس شاكلة ديكارت من حيث أنه خص منهجه الظواهري باليقين الذي يستند الى **توقف الحكم** وهي الخطوة الأولى في المنهج الفينومينولوجي. بدأ رحلته الفلسفية باكتشاف مفهوم **القصدية** أثناء محاولته إصلاح

1– فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية، الفلسفة وفلسفة التاريخ، مركز الشرق الأوسط الثقافي، بيروت، لبنان، ط1، ج5، 2011، ص94.

2– رونيه ديكارت، مقال عن المنهج، ت. محمود محمد الخضيري، دار الكتاب العربية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1968، ط2، ص ص115–116.

الديكارتية تحت تأثير برينتانو وتأليفه "أفكار توجيهية في الفينومينولوجيا" وتأسيسه الفلسفة الفينومينولوجية المحضة من خلال استئناف التفلسف. " وإننا نجد هوسرل قد صار على نفس طريقة ديكارت من حيث اِنّه سعى الى وضع منهج يتوصل به الى اليقين، وهو المنهج الظاهراتي الذي يستند الى الرد الظاهراتي (التوقف عن الحكم)، وهي الخطوة الأولى في منهجه، وهو مشابه لما فعله ديكارت في وضع الشك الخطوة الأولى في منهجه".[1]

يذهب هوسرل إلى أن التعديل الجوهري الذي أدخله على مفهوم الأنا يتمثل في منحه طاقة تأسيسية تجعلها قابلة للتحول من مجرد ذات نفسية مندمجة في العالم إلى **أنا متعالية** تتأسس على مبادئ ذاتية يقينية. فالأنا، في هذا السياق، لا تُفهم بوصفها معطًى سيكولوجيًا محدودًا، وإنما بوصفها بنية قصدية خالصة تتحدد من خلال قدرتها على إضفاء المعنى على الموضوعات، وعلى جعل الوجود الموضوعي ممكن الظهور داخل أفق الخبرة الواعية. ومن ثم فإن هذه الذات المتعالية لا تستمد مشروعيتها من الخارج، بل من بداهتها الداخلية ومن علاقتها الأصلية بالمعرفة. [2]

وعلى هذا الأساس، فإن اليقين عند هوسرل لا يُردّ إلى معطيات حسية مباشرة ولا إلى مسلمات ميتافيزيقية جاهزة، بل إلى تحليل بنية الوعي ذاته بعد تعليق الموقف الطبيعي، بحيث تتكشف الأنا في صورتها الخالصة باعتبارها شرطًا لإمكان كل معرفة حقة."اِنّها تستهدف اصلاح الفلسفة اصلاحاً كلياً، لتجعل منها علماً على أسس مطلقة".[3]

1- روديجر بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ت. فؤاد كامل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1996، ص ص، 31-33.

2 – فالمعرفة الكاملة الحقة لا تقوم، في نظر هوسرل على التطابق السطحي مع الأشياء، وإنما على انكشاف كيفيات تشكلها داخل الوعي القصدي. ومن هنا تتحدد الأنا المتعالية بوصفها المركز الذي تنبثق منه الموضوعية، ويتأسس عبره إمكان العلم الفينومينولوجي بوصفه معرفة صارمة وذات أساس يقيني.

3 – ادموند هوسرل، تأملات ديكارتية، تر: تيسير شيخ الأرض، مرجع سابق، ص43.

المبحث الثاني: الارهاصات الفينومينولوجية الحديثة.

يمثل العصر الحديث مرحلة مهمة من مراحل حركة الفكر الفلسفي خاصة بما يتعلق بالاستقلالية التي عرفتها العلوم عن الفلسفة. ومن هنا يمكن القول بأنّ الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط من الأوائل الذين أسسوا لأصول الفلسفة من ناحية ما تنبه له في الترابط العضوي بين شروط التفكير في المسائل الكلية للفلسفة وشروط نقد المعرفة.

اِنّ الثورة الكوبرنيكية التي حدثت في الفلك، حولها كانط الى النفس البشرية كوسيلة للحليل والاستنتاج، فالعقل هو الذي يسكن الأشياء وهو مركزها الذي تقوم عليه المعرفة، لقد ابانت هذه النظرية عن سِمة إنسانية ودائمة لتفلسف كانط جاعلة إياه يتخطى حدود عصره. مركزاً على توجيه النظر الى تجريب التفكير في موقع اِنساني لم يكن يألفه من قبل، فموضوعات العالم ينبغي أن تنظم وفق لمعرفتنا لا العكس.

أ/- عند لبنتز:

لقد تأثر إدموند هوسرل تأثرًا ملحوظًا بفلسفة غوتفريد فلهليم ليبنتز، وبوجه خاص بمذهبه في **المونادولوجيا**، الذي ينظر إلى الوجود باعتباره مؤلفًا من وحدات بسيطة، قائمة بذاتها، تسمى **المونادات**. فكل موناد عند ليبنتز هو كيان روحي بسيط، مغلق على ذاته، لا يتأثر مباشرة بالعالم الخارجي، ولا يتفاعل مع المونادات الأخرى بصورة سببية، إذ "لا يدخل شيء إلى الموناد، ولا يخرج منه شيء"، بل إنَّ كل التغيرات التي تطرأ عليه نابعة من **مبدأ داخلي** خاص به، وهو ما يجعل الإدراك عنده إدراكًا داخليًا صرفًا ينبع من **الوعي الذاتي**، وليس من الاحتكاك الحسي المباشر بالعالم الخارجي.[1]

1 – غوتغريد ليبنتز، المونادولوجيا، ترجمة وتقديم: إسماعيل المصدق، منشورات الجمل، بيروت، 2008، فقرة 7 وما بعدها.

– المونادولوجيا هي نظرية فلسفية تقوم على أن الوجود يتألف من وحدات بسيطة غير قابلة للتجزئة تُسمّى المونادات.

وقد اِستوحى هوسرل من هذه الفكرة الجوهرية حول الذات المغلقة التي تتضمن في ذاتها الوعي الكامل بالوجود مفهومًا جديدًا لـ "**الأنا المتعالي**". وقد اِستخدم هوسرل مصطلح **المونـاد** للإشارة إلى "**الأنا**"، التي يرى فيها ذاتًا متعالية تحمل في داخلها كل عناصر المعنى، وتؤسس لتجربة العالم.[1]

لقد عمل هوسرل على تطوير المفاهيم اللايبنتزية المثالية في إطار فلسفته الظاهراتية، مستفيدًا منها في تحليل **بنية الشعور القَصدي**، وفي التأسيس لمشروعه المعرفي القائم على تأويل الذات بوصفها مرجعًا أوليًا لكل ظهور.[2]

اِلاَّ أنّ هوسرل لم يقف عند حدود التأثر اللايبنتزي فحسب، بل أضاف بعدًا جديدًا لمفهوم الذات، تمثل في **إمكانية إدراك الآخر**، أي الاعتراف بوجود "**أنا آخر**" ضمن التجربة الذاتية للوعي. فقد بيّن هوسرل أنّ الأنا، بوصفها مونادًا متعاليًا، تستطيع أن تتمثل "الآخر" من داخل تجربتها، وأن تتصوره باعتباره ذاتًا واعية مثلها، الأمر الذي يشكّل مدخلاً أساسيًا لفهم **التواصل بين الذوات**[3].

وهذه المونادات ليست أجسامًا مادية، بل جواهر روحية أو عقلية، لكل واحدة منها درجة من الإدراك والتمثل، بحيث يعكس كل منها العالم من زاويته الخاصة. ومن ثمّ فالعالم عند ليبنتز ليس كتلة مادية صماء، بل نسق حيّ من الوحدات الجوهرية التي تتبادل الانسجام دون تأثير مباشر، وفق ما يُعرف بالانسجام المسبق.

ترفض المونادولوجيا أن يكون الواقع مكوَّنًا من أجزاء مادية بسيطة بالمعنى الحرفي، لأنّ كل ما هو ممتد قابل للقسمة، وما دام كذلك فلا يمكن أن يكون عنصرًا نهائيًا بسيطًا. لذلك يبحث ليبنتز عن البسيط الحقيقي في مستوى غير مادي، هو مستوى المونادة، التي لا أبواب لها ولا نوافذ، أي إنها لا تستقبل التأثير من الخارج مباشرة، بل تتغير وفق مبدأ داخلي خاص بها.

1 -Husserl, Edmund. Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology. Trans. Dorion Cairns, Springer, 1960, pp. 83–89.

2 – هوسرل، إدموند .الأفكار التمهيدية لعلم الظواهر المحض .ترجمة: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص125.

3 -Zahavi, Dan. Husserl and Transcendental Intersubjectivity: A Response to the Linguistic Turn. Ohio Université Presse, 2001, pp. 40–58.

هذا البعد التفسيري الجديد سيفتح آفاقًا واسعة أمام الفلسفة المعاصرة، وسيجد صداه لاحقًا عند جان بول سارتر، الذي طور فكرة العلاقة بين "الأنا" و"الآخر" ضمن إطار الوجودية.[1]

ب/- عند كانط:

وقبل الخوض في الفلسفة الكانطية وفروعها لا بد لنا من أن ننطلق من المنهج عنده. يقول كانط: "لم أجد ما يدعوني الى أن أغير في القضايا التي يقوم عليها هيكل البناء، وفهم ذلك يسير لأميرين: الأول الطبيعة والبراهين التي تؤيد مذهبي، ولم أدخل أي تعديل على التخطيط الإجمالي للموضوع، والثاني إطالتي النظر وتريثي في العمل قبل أن أشرع في الكتابة... وإني آمل أن يبقى مذهبي كما هو دون أدنى تغيير".[2]

وتكمن دراستنا لفلسفة كانط لما لها من أهمية في مسار البناء الفينومينولوجي الذي نادى به هوسرل في العصر الحديث والمؤسس على ترسندنتالية ثورية لمثالية أفلاطون والابعاد المنهجية لديكارت. وهذا كله من التأويلية الهوسرلية لمفاهيم كانط " إنّ كانط يتحدد لدى فينومينولوجيا هوسرل من زوايا عديدة"[3] والتي أدرجها المفكرون وشراح هوسرل ضمن أربعة نقاط وهي:

1/- علاقة تضاد: بالنظر الى ديكارتية هوسرل.

2/- علاقة تكرار: إذ يكرر هوسرل كانط، فهو كانطي محدث.

1 -Sartre, Jean-Paul. Being and Nothingness. Trans. Hazel E. Barnes, Routledge, 2003, especially "The Look", pp. 340–370.

2- إيميل برهيه، تاريخ الفلسفة، القرن 17، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطبعة والنشر، بيروت، لبنان، 1993، ص50.

3- أحمد عبد الحليم عطية، كانط وأنطولوجيا العصر، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2010، ص345.

3/- علاقة تأويلية: اذ تتجلى فلسفة هوسرل كونه قارئاً متمكناً لمقصد كانط الحقيقي أكثر من كانط نفسه إن صح التعبير.

4/- علاقة يطغى عليها الاتفاق في مواطن والاختلاف في مواطن أخرى.

من خلال ما قال كانط، ظهرت نعرات في فلسفته تتهمه بالتعديل في المذهب الذي أسسه على قواعد منطقية بين قائل بالبسيكولوجية وبين قائل بالتجربة الممنهجة اللوكاوية*.

ومن ثمة فإنَّ حداثة الفلسفة مع كانط تكمن من خلال ما اِتجه اليه في تصنيف المعرفة وتقسيمها وتكوين منزلة التجربة بين القبلية والبعدية، محاولاً حل هذا المشكل باعتماده الثنائية في تمييزه بين عالمين منفصلين لهما تأثير متبادل فيما بينهما، عالم ظاهري أو عالم الظواهر "**الفينومان**"، وعالم باطني أو عالم المعقولات " **النومان**".

نظرية كانط والتي تهتم في البحث عن الأشياء في ذاتها المحصورة بين العالمين السالفا الذكر، فإذا ما اِستطعنا أن نجد بين المعطيات الحسية في موضوعات المادة وخصائصها أمكننا أن نطبق عليها القوانين التآلفية للفهم.

رغم أن الفينومينولوجيا كتيار فلسفي لم تتبلور كمذهب مستقل إلاّ مع إدموند هوسرل في بدايات القرن العشرين، فإنَّ جذورها النظرية تمتّد إلى مفاصل مهمة في الفكر الفلسفي الحديث، وعلى رأسها فلسفة إيمانويل كانط.

* يقصد بالتجربة اللوكاوية نسبة الى الفيلسوف الإنجليزي جون لوك وتأسيسه للمنهج التجريبي القائم على قواعد صارمة لا تقبل التعديل ولا التغيير حسب نظره.

تقوم نظرية لوك في التجربة على أن المعرفة الإنسانية لا تنبع من أفكار فطرية سابقة، بل تتشكل تدريجيًا عبر مصدرين هما الإحساس الخارجي والتأمل الباطني. ومن ثم فالعقل عنده ليس خزانًا للمعارف الجاهزة، بل قوة تنظم المعطيات التجريبية وتحوّلها إلى أفكار بسيطة ومركبة، مما يجعل التجربة أصل الفهم وحدّه في آن واحد.

لقد استخدم كانط مصطلح "الفينومينولوجيا" (Phänomenologie) بصورة صريحة في عدد من أعماله، منها ما ورد في الجزء الرابع من كتابه "المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة"، وأيضًا في "نقد العقل المحض"، ضمن قسم الديالكتيك التراسندنتالي، لا سيّما في المدخل المعنون بـ "في الظاهر الديالكتيكي".[1]

في هذا الإطار، يميّز كانط تمييزًا حاسمًا بين **الظاهرة** (*Phänomenon*) والظاهر أو المظهر الخارجي، وذلك لتجنب اللبس بين ما يُدرك كموضوع معرفي مشروع، وما يتجاوز اِمكان الإدراك الحسي والمعرفي. فالظاهرة، كما يشرح كانط، هي الشيء كما يظهر للوعي، أي كما يُعطى في حدود الشروط القبلية التي تحكم الإدراك البشري، وأهمها **الزمان** و**المكان**، إضافة إلى مقولات الفهم النقية. أما في المقابل، فإنَّ الشيء في ذاته، الذي يسميه كانط بـ "**النومين**" (Noumène) فهو ليس موضوعًا للمعرفة الإنسانية الممكنة، لأنه لا يُدرك لا عن طريق الحواس ولا من خلال الحدس، وإنما يظل متعاليًا على الوعي.

ويُفهم من ذلك أن استخدام كانط لمصطلح الفينومينولوجيا كان يحمل طابعًا نقديًا أبستمولوجياً واضحًا؛ حيث لم يكن الأمر مجرد وصف لما يظهر، بل تحليلًا منهجيًا لما يمكن للوعي البشري إدراكه فعلاً بناءً على بنيته المعرفية. بهذا المعنى، فإنّ الفينومينولوجيا عند كانط تتعلق بحدود الظهور، لا بمصدره الواقعي أو الميتافيزيقي، فهي تُعنى بما هو معطى ضمن التجربة الممكنة، لا بما هو مفترض في ذاته.[2]

---

1 – يُلاحظ أن كانط استعمل مصطلح Phenomenology استعمالًا صريحًا في بعض نصوصه، ولا سيّما في المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة، كما يَرِد في نقد العقل المحض ضمن سياق الديالكتيك التراسندنتالي. غير أنّ هذا الاستعمال لا يدلّ على المعنى الاصطلاحي الذي سيغدو لاحقًا مع هوسرل، بل يحيل عند كانط إلى وظيفة وصفية–نقدية تروم تمييز حدود التجربة الممكنة عن الأوهام الميتافيزيقية التي يتولد عنها تجاوز العقل لمجال مشروعيته. ومن ثمّ، فإن حضور المصطلح عند كانط ينبغي فهمه داخل أفق النقد التراسندنتالي، لا بوصفه تأسيسًا لعلم الفينومينولوجيا بمعناه الحديث، بل باعتباره لحظة تمهيدية تشهد على انتقال المفهوم من الدلالة الإجرائية إلى الدلالة المنهجية التأسيسية.

2 – كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة وكمال الحاج، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2005، قسم الديالكتيك الترسندنتالي.

ويُبرز هذا التصور الكانطي لحظة تأسيسية حاسمة في مسار تطور المفهوم الفينومينولوجي. فبدلاً من أن يكون الوعي مرآة سلبية تعكس الواقع، كما في التصورات الكلاسيكية، أصبح الوعي هو من يُشكّل الظاهرة عبر بنيته القبلية. وبهذا المعنى، يكون الإدراك الفينومينولوجي في أصله ـ منذ كانط ـ إدراكًا لما يظهر ضمن الشروط الذاتية المكوّنة للمعرفة، وليس لما هو موجود في ذاته خارج الوعي.

يذهب كانط في مشروعه النقدي إلى أن موضوع المعرفة هو الظواهر كما تُعطى لنا داخل شروط التجربة الممكنة، أما الشيء في ذاته فليس معطى للمعرفة النظرية. لذلك يهدف النقد إلى تحليل شروط إمكان الإدراك والحكم، وتعيين الحدود التي لا يجوز للعقل أن يتجاوزها.

والأهمية الكبرى لهذا التمييز لا تقتصر على السياق الكانطي وحده، بل تمتد إلى الفلسفة الظاهراتية في القرن العشرين، لا سيما عند هوسرل، الذي أعاد الاِعتبار لفكرة أنَّ الظواهر لا تُفهم إلاَّ كما تُعطى للوعي في قصيدته المباشرة. وقد شكل هذا الفهم القاعدة النظرية لانبثاق الفينومينولوجيا الهوسرلية بوصفها وصفًا خالصًا لما يظهر للوعي، خاليًا من الافتراضات الميتافيزيقية.

ومن هنا يمكن القول إنّ إرهاصات الفينومينولوجيا في الفكر الحديث، خاصة عند كانط، لا تتمثل فقط في الاِصطلاح بل في المنهج أيضًا. فقد أسّس كانط لنمط جديد من التفكير يدور حول العلاقة بين الذات والموضوع، وحول شروط الإدراك، وهي قضايا ستتطور لاحقًا في أفق فينومينولوجي خالص مع هوسرل، ووجودي مع هايدغر، ثم هيرمينوطيقي مع غادامير وريكور.

تحيلنا المنطلقات الكانطية في تفسير الأساس الرياضي إلى كونه مبنيًا على مبادئ قبلية، يُشكّل الزمان والمكان ركيزتين ضروريتين فيها. فالميتافيزيقا، في تصور كانط، تنطلق من نماذج الاستدلال الرياضي كآلية ذهنية لتطبيق المقولات العقلية، متجنّبة في ذلك الحدوس التجريبية التي يُنظر إليها كعائق محتمل أمام المعرفة اليقينية.[1]

ولئن كان كانط يقرّ بضرورة تصوّر الأشياء في ذاتها لبلوغ المعرفة، إلاَّ أنه لا يذهب إلى إلغاء الظاهر منها، بل يؤكد أنّ المعرفة لا تُنتج إلا ضمن حدود ما يبدو لنا، لا ما هو كائن في ذاته.

فالموضوعات المعرفية ليست معطاة كليًا ونهائيًا، بل هي نتاجٌ لتفاعل الوعي مع الظواهر من خلال وسائط الإدراك الحسي. لذا، فإنّ تلقي المعرفة يتم ضمن ما يُتاح للوعي عبر "ظواهر حاسيتنا"، وهذه لا تتيح معرفة الشيء في ذاته، الذي يبقى في منأى عن كل تجربة ممكنة[2] . إنَّ الذات العارفة، وفق التصور الكانطي، لا تدرك إلا ما يظهر لها في الخبرة الحسية، ضمن شروط الزمكان القبلية، التي تشكّل الإطار الضروري للإدراك والتمثل[3].

ومع أنّ كانط يولي الزمان أهمية قصوى باعتباره البعد الأساس لكل تمثل، فإنَّه يستشهد كذلك بفكرة ليبنتز حول "**الانسجام المسبق**"، قائلاً: "أنا مقتنع بما ذهب إليه ليبنتز في انسجامه المسبق الذي يشمل كل شيء، غير أنه لم يفكر في انسجام ملكتين متمايزتين،

1 – كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة وكمال الحاج، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2005، ص72.

2 – المرجع نفسه، ص93.

3 – المرجع نفسه، ص ص. 107–108.

هما الكائن المحسوس والكائن المعقول، بل في انسجام ملكتين لكائن واحد، تتفق فيه الحساسية مع الإدراك لأجل معرفة قائمة على التجربة".[1]

وعليه، فإنَّ الإدراك، كما يتصوره كانط، يتحقق في أفق تفاعل الملكات، مما يعيدنا إلى تصور ليبنتز حول الحدس الداخلي "المونادات"، وهي التصورات التي طورها كانط ضمن مفاهيم الظاهرات والنومينات[2].

وبهذا، فإنَّ الظاهرات . لا الأشياء في ذاتها . هي ما يمكن أن تخضع لملكة المعرفة، إذ إنَّ الظاهرة تمثل الشكل الذي تظهر فيه الأشياء للوعي مقيدة بالشروط القبلية (الزمان والمكان)، أما الشيء في ذاته (النومين)، فهو غير قابل للمعرفة لكونه يقع خارج مدار الإدراك الحدسي.[3]

إنّ المصلحة التأملية التي يسعى من خلالها الذهن إلى المعرفة، تُبنى إذًا على معطيات الظاهرة، وهي التي تتشكل من خلال المخيلة المنتجة بوصفها القوة التي تؤلف بين المعطى الحسي والمقولات العقلية، فتصوغ منها معرفة مشروطة. فالوعي لا يتلقى الواقع كما هو، بل كما يُشكلّه داخل حدوده البنيوية، وبذلك يغدو الإدراك المشترك هو المشرّع الأول لكل عملية معرفية ممكنة.[4]

1 – المرجع نفسه، ص. 378.

2 – عصفور، جلال. "إشكالية الظاهرة والشيء في ذاته عند كانط"، *مجلة الفكر الفلسفي المعاصر*، العدد 12، 2019، ص45.

3 – كانط ايمانويل، *نقد العقل المحض*، مرجع سابق، ص116.

4 – بوشلاغم سمير، التحول الفينومينولوجي في فلسفة كانط، حوليات الجامعة التونسية، العدد 59، 2014، ص ص89-91.

العقل وحده لا ينطبق بالذات على الظاهرات ويكوّن أفكاراً تتخطى إمكانية التجربة، فالإدراك إذاً مشرّع الظاهرات من ناحية شكلها فقط، وبمعنى أصح لا يعطينا أيَّ معرفة للأشياء كما هي في ذاتها بل تصور أو حكم ذاتي.

هذا الحكم الذاتي إنما هو حكم صوري أو استعمال صوري للإدراك إنّ صح التعبير. ينطبق مباشرة على المواضيع المدركة دون وضع حد فاصل بينهما، وقد وصفها كانط بأنّ هناك أصنام عقلية متجها الى ما قال به فرنسيس بيكون بما يطلق عليه اسم الوهم.

يرى كانط أنّ الاستعمال الصوري للإدراك يتمثل في تجاهل هذا الأخير لحدوده الخاصة، أي أنه يتعامل مع المفاهيم وكأنها قادرة على إدراك الأشياء في ذاتها، بينما هي في الحقيقة لا تتعدى نطاق الظواهر كما تُمنح في الخبرة الحسية الممكنة. وعلى النقيض من ذلك، فإن الاستعمال المفارق للعقل (وهو توظيف العقل خارج حدود التجربة) يفرض علينا تخطي هذه الحدود ومحاولة إدراك ما لا يمكن تجربته، أي الشيء في ذاته أو ما يسميه "النومين". ولهذا يقول كانط: "يأتي الاستعمال الصوري للإدراك ببساطة من كون هذا الأخير يهمل حدوده الخاصة به، في حين أنّ الاستعمال المفارق للعقل يلزمنا بتخطي حدود الإدراك".[1]

يكشف كانط أوهام العقل الخالص أو المشكلات الزائفة التي تجرنا اليها عملية الادراك مستبدلاً الخطأ كناتج لحتمية خارجية وهي عدم الانطباق الصحيح للشيء على الذهن إلى أوهام داخلية وهي في نظره أوهام محتومة تنتج عن الاختلاف في عملية التحليل التي يقوم بها الإنسان في عملية بناء المعارف والحكم عليها والتي نتجت من طبيعة العقل في حد ذاته.

1- كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005، ص295.

يمثل الاستعمال الصوري في الفهم الكانطي بوصفه تلك العملية التي يزعم فيها الذهن إمكانية إدراك الشيء إدراكًا كليًا. غير أنَّ هذا الادعاء يتبدد أمام التمايز بين الشيء كما يبدو لنا (phénomène) والشيء كما هو في ذاته (noumène)، فالشيء في ذاته يظل، بحسب كانط، موضوعًا سلبيًا غير خاضع للإدراك التام أو الفهم الكامل نظرًا لكونه لا يُعطى في الحدس الحسي ولا يدخل ضمن شروط التجربة الممكنة.[1]

ولهذا، فإنَّ كانط يقرر بأنَّ "الاستعمال الصوري الصرف للمقولات ليس استعمالاً في الواقع، ولا يتجه نحو موضوع محدد، بل ولا حتى نحو موضوع يمكن تحديده من حيث الشكل". [2]

إنّ العقل في فلسفة كانط لا يُنظر إليه كمتلقٍ سلبي للمعرفة، بل كفاعل يقوم بتنظيم الموضوعات في ضوء الشروط القبلية للمعرفة، وهو ما يجعل الموضوع تابعًا للذات العارفة لا العكس. ومن هذا المنطلق، يعلن كانط: "إننا كائنات عاقلة تُشرّع للطبيعة"، أي أنّ الطبيعة لا تُدرك إلاّ من خلال القوانين التي يسنّها العقل نفسه. وهذا التصور العقلاني للمعرفة هو ما سيفتح لاحقًا المجال أمام المنهج الفينومينولوجي عند هوسرل، والذي سيطور هذه الفكرة إلى تصور أكثر جذرية، يرى فيه أنّ الوعي هو مصدر المعنى ومكان تشكل الظواهر، وأنّ كل وعي هو وعي بشيء، أي أنه قصدي بطبعه.

1- كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص111.

2- المرجع نفسه، ص215.

ج/- هيغل

يُعدّ كتاب فينومينولوجيا الروح(Phänomenologie der Gesten) لهيغل خطوة تأسيسية لفهم تطور الوعي الإنساني ضمن إطار جدلي تاريخي. الفينومينولوجيا، عند هيغل، ليست مجرّد وصف للظواهر كما تظهر، بل مسارًا ديناميكيًا تتطور فيه الذات عبر تفاعلها مع العالم، لتبلغ في نهاية المطاف ما يُعرف بـ "الروح المطلق"، أي التحقق الكامل للوعي في الواقع.

1- الوعي الحسي: البداية والمحدودية.

تبدأ الفينومينولوجيا الهيغلية بالوعي الحسي، وهو أبسط أشكال الوعي، والذي يتعامل مع الظواهر كما تُعطى للحواس من ألوان وأصوات وأشكال. هذا النمط من الوعي ينحصر في إدراك مباشر للعالم الظاهر، لكنه لا يرقى إلى معرفة حقيقية، لأنّه لا يتجاوز ما هو معطى حسيًا ولا يدرك التناقضات الكامنة في الأشياء نفسها.[1]

2- من الوعي الحسي إلى الإدراك العقلي: الديالكتيك في حركته.

عندما يدرك الوعي محدوديته، ينتقل إلى مستوى أعلى، هو "الوعي الإدراكي " (Perception)، حيث يبدأ في ملاحظة أنَّ الشيء الحسي ليس كما يظهر، بل يتضمن تمايزات داخلية. هذا التحول يمثل حركة جدلية ينتقل الوعي من أطروحة أولية (المعطى الحسي) إلى نقيض (إدراك التناقض في الظواهر) ثم إلى توليف (مفهوم مركب يدرك الشيء في تعقيده).[2]

1 – G.W.F. Hegel, The Phenomenology of Spirit, trans. A.V. Miller, Oxford University Press, 1977, pp. 58–66.

2 -G.W.F. Hegel, Phenomenology des Geistes [Phenomenology of Spirit]، trans. A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977, pp. 56-58.

3- الروح المطلق: التحقق الأعلى للوعي.

الغاية القصوى لهذا المسار الجدلي هي "الروح المطلق"، حيث يدرك الوعي ذاته في العالم، ويصل إلى انسجام تام بين الذات والموضوع. فالروح، عند هيغل، ليست وعيًا فرديًا فحسب، بل هي وعي جماعي وتاريخي، يختبر العالم ويتجاوزه باستمرار نحو اكتماله. [3]

التمايز مع الفينومينولوجيا الحديثة من هيغل إلى هوسرل:

إذا كانت الفينومينولوجيا عند هيغل تمثل مسارًا جدليًا تاريخيًا يسير فيه الوعي عبر تناقضاته الداخلية نحو تحقيق ذاته في الروح المطلق، فإن الفينومينولوجيا الحديثة كما صاغها إدموند هوسرل تتخذ طابعًا منهجيًا مختلفًا تمامًا، يستند إلى وصف الظواهر كما تُعطى مباشرة في الوعي، مع تعليق كل أحكام الميتافيزيقا المسبقة.

1- المنهج الجدلي التاريخي مقابل المنهج الوصفي القصداني:

يتمثل الاختلاف الجوهري في أن هيغل ينظر إلى الفينومينولوجيا كـ "علم لتجربة الوعي"، يتقدم جدليًا من خلال أطوار متصاعدة تبدأ بالوعي الحسي وتنتهي بالروح المطلق، معتمدًا في ذلك على مبدأ النفي والتجاوز (Aufhebung) ، حيث يتخطى كل طور ما سبقه ويتجاوزه من خلال التناقض. [1]

أما هوسرل، فيرى أن الفينومينولوجيا لا تقوم على تجاوزات جدلية، بل على "العودة إلى الأشياء ذاتها (Zu den Sachen selbst)، من خلال تحليل كيف تظهر الظواهر للوعي ظهورا قصدياَ، أي بوصفها معطيات تتوجه إليها الذات من خلال أفعالها الإدراكية. [2]

1 -Hegel, G. W. F., Phénoménologie des Gestes, Suhr Kamp Verlan, 1970, S. 49-60.
2 -Husserl, Edmund, Idée zut eider reinen Phénoménologie und phänomenologischen Philosophie, Erste Buch, Niemeyer Verlag, 1913, §27.

2- العلاقة بين الذات والموضوع: فاعلية الذات مقابل تعليقها.

إنّ الوعي عند هيغل ليس سلبيًا في مواجهة الموضوع، بل هو في حالة فاعلية دائمة، حيث يشكّل ذاته ويشكّل الواقع من خلال التفاعل الجدلي مع العالم. الذات تُنتج الحقيقة من خلال العمل على تجاوز التناقضات، فلا وجود للموضوع إلاّ بقدر ما تدركه الذات في حركة الوعي التاريخي. [1]

بالمقابل، عند هوسرل، فإنَّ الموضوع يُدرس كما يظهر للوعي ضمن تجربة قصدية محددة، دون أن يتدخل الباحث في تشكيله أو في "الحقيقة الماهوية" له، بل يسعى فقط إلى وصف كيفية ظهوره في الشعور. وهذا هو جوهر "**الإبوخي**" أو "**تعليق الحكم**"، الذي يمنعنا من اتخاذ موقف أنطولوجي تجاه الوجود، مكتفين فقط بوصف الماهيات كما تُعطى للوعي.[2]

3- الكلية التاريخية مقابل البنية الزمنية للوعي.

يُركّز هيغل على الحركة الكلية للوعي في التاريخ بوصفه مسارًا عقليًا متكاملاً، تشكّل فيه الفينومينولوجيا تمهيدًا للمنظومة الفلسفية الشاملة. أما هوسرل، فيؤكد أنّ كل وعي هو وعي زمني، وأنّ البنية الداخلية للزمن (الاحتفاظ . الاستباق . الآن الحاضر) هي الأساس الذي ينبني عليه الوعي بالموضوعات، مما يجعل الزمنية عنصراً بنيوياً في تكوّن المعنى.[3]

1 -Taylor, Charles, Hegel and Modern Society, Cambridge University Press, 1979, p. 83.
2 -Zahavi, Dan, Husserl's Phenomenology, Stanford University Press, 2003, pp. 38-44.
3 -Husserl, Edmund, Zur Phénoménologie des inneren Zeitbewusstseins.1893. Hrsg. Von Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, 1966, §§10–14.

د/- برينتانو:

إنَّ الأساس المفاهيمي الذي قامت عليه الفينومينولوجيا الهوسرلية يعود في جزء كبير منه إلى التأثير العميق لفكر فرانتس برينتانو (Franz Brentano)، خاصة من خلال نظريته في القصدية (Intentionalität)، التي أعادت تعريف العلاقة بين الوعي وموضوعاته. فقد انطلق برينتانو من إشكالية تتعلق بكيفية التوفيق بين علم النفس من جهة، والمنطق من جهة أخرى، وسعى إلى تجاوز التعارض بين الداخلي الذاتي والخارجي الموضوعي عبر تقديم مبدأ "الإحالة المتبادلة" بين الشعور ومحتواه.[1]

في هذا الإطار، بلور برينتانو أطروحته الشهيرة بأن "كل ظاهرة نفسية تتميز بأنها تتجه نحو موضوع ما"، أي أن كل وعي هو وعي بشيء .هذه الخاصية القصدية تمثّل عنده الحد الفاصل بين الظواهر النفسية والظواهر الفيزيائية؛ فالأولى تنطوي دائمًا على بعد موضوعي مرافق للفعل النفسي، بينما الثانية لا تملك هذا التوجه الداخلي.[2]

وقد وجد ألكسيوس مينونغ (Alexius Meinong)، المعاصر لبرينتانو، في القصدية أساسًا لبناء نظرية في الموضوعات المتخيلة أو غير الموجودة، وهو ما أضاف بعدًا جديدًا لفهم طبيعة المحتوى الذهني، رغم بقاء تحليله عند مستوى التوصيف النفسي.[3]

لكن إدموند هوسرل، الذي تتلمذ على يد برينتانو، تجاوز هذا الإطار النفسي بتأسيس علم جديد هو الفينومينولوجيا بوصفه علمًا وصفيًا للشعور الخالص، لا بوصفه ظاهرة نفسية، بل كمجال قصداني مستقل يتمحور حول "الماهية" لا "الواقعة".

1- فرانش برينتانو، علم النفس من وجهة نظر تجريبية، ترجمة: فالح عبد الجبار، دار الجمل، بيروت، 2010، ص124.

2- برينتانو فرانتش، علم النفس من وجهة نظر تجريبية، ترجمة: فالح عبد الجبار، مرجع سابق، ص145.

3- مينونغ ألكسيوس، نظرية الموضوعات والخيال، ترجمة: أحمد عبد الحليم عطية، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2017، ص98.

صحيح أنَّ هوسرل صرّح بأنه اِستلهم من أستاذه مفهوم القصدية، غير أنه اِنتقد محدودية هذا المفهوم في الإطار النفسي الفردي الذي التزم به برينتانو.[1]

لقد أعاد هوسرل صياغة القصدية ضمن أفاق ابستيمولوجية خالصة، فحَوَّل التحليل القصداني من تحليل لأفعال نفسية فردية إلى تحليل للمعاني الكلية التي تتكشف من خلال "**الرد الفينومينولوجي**" (Phénoménologie Reduktion)، أي تعليق الحكم الطبيعي عن الوجود للتركيز على كيفية إعطاء الموضوع في الشعور.[2]

وهكذا انتقل هوسرل من دراسة حالات إدراكية متفرقة إلى البحث في البنية الكلية للوعي، أي البحث في الماهية بوصفها ما يتعالى عن الظرفية والتاريخية.[3]

بهذا، لم يعد هدف هوسرل مجرد وصف التجربة الشعورية كما تُعطى، بل تحليل الشروط القبلية التي تجعل التجربة ممكنة من خلال فحص البنى القصدية في الوعي كما تُعطى في "**الحدس الماهوي**"(Intuition eidétique) وبهذا، غدت الفينومينولوجيا عند هوسرل منهجًا صارمًا لفهم الظواهر، لا بوصفها ظواهر طبيعية أو نفسية، بل كما تُمنح في تجربة الوعي الخالص، متحررة من افتراضات "الموقف الطبيعي" (die natürliche Position) الذي يجب أن يُعلَّق في بداية كل تحليل فينومينولوجي.[4]

1- هوسرل إدموند .بحوث منطقية، ترجمة: عز العرب لحكيم بناني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ج1، ص76.

2- هوسرل إدموند .الأفكار التمهيدية لعلم الظاهراتية، تر: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص135.

3- جلال محمد، الظاهراتية ونظرية المعرفة، دار الفارابي، بيروت، 2015، ص59.

4- زهافي دان، فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة: حسن الطالب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2020، ص44.

المبحث الثالث: تحولات القرن العشرين: الحروب، العلمنة، فقدان اليقين.

شهد القرن العشرين تحولات كبيرة وجذرية على مستويات عدة، فقد مثّل هذا القرن لحظةً تاريخيةً فارقة انكشفت فيها هشاشة البنى التي كانت الحداثة تستند إليها في إنتاج المعنى وتثبيت اليقين؛ إذ تضافرت الحروب الكونية، وانزاحت العلمنة، وتصدّعت المرجعيات الميتافيزيقية والأخلاقية، لتدفع الإنسان الحديث إلى مواجهة أزمةٍ عميقة في تصوراته عن الذات والعالم والتاريخ. ولم تعد الحقيقة تُفهم بوصفها معطًى جاهزاً أو أفقًا مكتملًا، بل غدت مجالًا للمساءلة والتفكيك وإعادة التأسيس، في سياقٍ تتنازع فيه الذاكرة التاريخية مع القلق الوجودي، وتتشابك فيه التجربة الإنسانية مع فقدان السند اليقيني الذي كان يمنحها تماسكها الرمزي والمعرفي. وفيما يلي تفصيل لهذه التحولات:

1. الحروب العالمية وتداعياتها:

شكّلَت الحروب العالمية في القرن العشرين، بما انطوت عليه من عنفٍ شاملٍ ودمارٍ غير مسبوق، لحظةَ انكشافٍ تاريخيٍّ حادٍّ أظهرت حدود المشروع الحداثي ذاته. فالحرب لم تعد مجرد صدامٍ بين جيوش أو تنازعٍ بين دول، بل غدت حدثًا كاشفًا عن هشاشة التصور الذي كان يربط التقدّم العلمي والعقلانية التقنية بارتقاء الإنسان أخلاقيًا وحضاريًا. وقد بيّنت التجربة التاريخية أن أدوات التقدّم يمكن أن تنقلب إلى وسائل للإبادة المنظمة، وأن العقل الأداتي، حين ينفصل عن البعد القيمي والإنساني، قد يتحول إلى قوة تدمير أوسع أثرًا من العنف التقليدي. [1]

ومن هنا، فإن تداعيات الحروب العالمية لم تكن سياسية وعسكرية فحسب، بل كانت أيضًا ابستيمولوجية وأخلاقية ووجودية، لأنها زعزعت الثقة في المفاهيم التي كانت تؤسس للمعنى والشرعية والنظام، حيث أدى الصراع الكبير إلى تدمير حياة ملايين البشر. فالنتائج

1- انظر: البحث في تاريخ الحروب ومجازية العلاقة بين الحداثة والأخلاق، أخبار الخليج، 1أوت 2025

المدمرة لهذه الحروب، جعلت من المستحيل على البشر الحفاظ على تصورهم السابق للمعنى والحقيقة. مثل استخدام الأسلحة الحديثة والتكنولوجيا العسكرية المتقدمة، مثل القصف الذري على هيروشيما وناغازاكي.

على المستوى السياسي، أدّت هذه الحروب إلى انهيار إمبراطوريات كبرى، وإعادة رسم الخرائط الجيوسياسية، وظهور أنماط جديدة من السلطة والتحالف والصراع. غير أن الأثر الأعمق تمثل في التحول الذي أصاب الوعي الجمعي؛ إذ انتقل الإنسان الحديث من الإيمان بإمكان السيطرة العقلانية على العالم إلى الإحساس الدائم بالتهديد واللااستقرار.

كما أسهمت مشاهد القتل الجماعي، ومعسكرات الإبادة، وتوظيف الدعاية الشمولية، في تعميق الشك في قدرة المؤسسات الحديثة على حماية الكرامة الإنسانية. وبذلك، لم تعد الحرب حدثًا عابرًا في التاريخ، بل أصبحت بنيةً كاشفة عن تناقضات الحداثة نفسها. [1]

أما فلسفيًا، فقد دفعت هذه التجربة كثيرًا من المفكرين إلى إعادة التفكير في مفهوم الإنسان، وحدود العقل، ومعنى التقدم. فالحرب كشفت أن التقدم التقني لا يضمن التقدم الأخلاقي، وأن المعرفة العلمية لا تكفي وحدها لتأسيس عالمٍ أكثر عدلًا أو أقوى معنى.

ومن ثمّ، تزايد الاهتمام بمسائل **الاغتراب، والعدم، والأزمة، وفقدان اليقين**، وهي موضوعات ستغدو مركزية في الفلسفات النقدية والوجودية والظاهراتية اللاحقة. [2]

1- انظر مقال بعنوان تطور الحرب الحديثة وحرب ما بعد الحداثة لصاحبه حسين باسم عبد الأمير عن مجلة العلوم السياسية العدد 61.

2- زيجمونت باومان، الحداثة والهولوكوست، تر: فالح عبد الجبار، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص52.

بهذا المعنى، يمكن القول إن الحروب العالمية لم تدمّر المدن والبنى الاجتماعية فحسب، بل هزّت أيضًا البنية الرمزية التي كان الإنسان الغربي يستند إليها في فهم ذاته وتاريخه ومستقبله.

2. الوجودية والشك المنهجي:

في سياق الأزمة الفكرية التي وسمت القرن العشرين، برزت الفلسفة الوجودية بوصفها أحد أهم الاتجاهات والتي مثلها مفكرون بارزون مثل جان بول سارتر ومارتن هايدغر، والتي حاولت مساءلة معنى الوجود الإنساني داخل عالم فقد كثيرًا من يقينياته التقليدية. فهي لم تنطلق من افتراض وجود معنى كلي جاهز أو غاية نهائية سابقة على التجربة "**الهدف النهائي للوجود**"، بل من التشديد على أنَّ الوجود الإنساني يُعاش بوصفه انفتاحًا على الإمكان والاختيار والقلق، وأن الإنسان لا يملك جوهره مسبقًا، بل يصوغه عبر أفعاله وقراراته ومواقفه العملية.

ومن هنا اكتسبت مفاهيم الحرية والقلق والمسؤولية مكانةً مركزية في التحليل الوجودي، إذ لم تعد الحرية مجرد امتياز نظري، بل عبئًا وجوديًا يضع الإنسان أمام ضرورة التأسيس الذاتي للمعنى في عالم لا يضمن له قيمًا مطلقة. ولذلك يمكن فهم الوجودية بوصفها فلسفةً نشأت من رحم اللايقين الحديث، وجعلت من أزمة المعنى نفسها نقطةَ انطلاقٍ لإعادة التفكير في الإنسان والعالم والآخرين. [1]

1- جان بول سارتر، الوجود والعدم، تر: جورج طرابيشي، دار الفارابي، بيروت، 1987؛ مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2012، ص32.

– انطلقت الفلسفة الوجودية من رفض التصور الذي يردّ معنى الوجود إلى ماهية ثابتة أو معيار متعالٍ، مؤكدةً أنّ الإنسان لا يكتشف معناه جاهزًا، بل ينتجه بنفسه عبر الحرية والمسؤولية بصيرورة داخل عالم متحوّل لا يمنح أجوبة نهائية.

وفي موازاة هذا التحول، شهد الفكر المعاصر عودةً نقدية حادة إلى سؤال المعرفة والحقيقة، وإنْ لم تكن على صورة الشك الديكارتي التقليدي، بل في هيئة مساءلة للأنظمة التي تُنتج الحقيقة وتحدد شروطها وحدودها. [1]

ففي هذا السياق، يبرز ميشيل فوكو بوصفه أحد أهم المفكرين الذين أعادوا التفكير في العلاقة بين **المعرفة** و**السلطة**، مبيّنًا أنّ ما يُعدّ حقيقة في أي حقبة تاريخية لا ينفصل عن البنى الخطابية والمؤسساتية والثقافية التي تُشكّله وتمنحه المشروعية. [2]

وهكذا لم يعد الشك موجّهًا فقط إلى مطابقة الفكر للواقع، بل إلى الشروط التاريخية والاجتماعية التي تجعل بعض الخطابات قابلة للاعتراف، فيما تُقصى أخرى إلى الهامش أو الصمت. [3]

وبهذا المعنى، فإن الأزمة التي فجّرها القرن العشرون لم تقتصر على انهيار اليقين الوجودي، بل امتدت إلى زعزعة الثقة في أنماط المعرفة ذاتها.

1- ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة ماهر شفيق فريد، دار التنوير، بيروت، 2007، ص44.

2- انظر: ميشيل فوكو، *حفريات المعرفة*؛ *إرادة المعرفة*، ترجمة جورج أبي صالح، دار الآداب، بيروت، لبان، 1990.

3- الفشل في الحفاظ على التقاليد القديمة والأنماط الفكرية الذي صاحب الفلسفة الوجودية في مواجهة الانسان لعالمه دون إجابات جاهزة والتحديات العميقة التي يفرضها الواقع. فتح الباب أمام حركات أخرى مثل عودة الشك المنهجي لتُطرح من جديد في القرن العشرين، مع الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو وإحياء فكرة الشك في الحقيقة المعرفية والأخلاقية، مشيرين إلى أنَّ معرفتنا محكومة بالأطر الثقافية والاجتماعية التي تشوه الواقع.

3. العلمنة وفقدان المرجعية الدينية: [1]

تُعدّ العلمنة أحد المسارات العميقة التي أسهمت في إعادة تشكيل أفق **المعنى** في القرن العشرين، لا بوصفها مجرد تراجعٍ شكليٍّ لحضور الدين في المجال العام، بل باعتبارها تحوّلًا بنيويًا أصاب طريقة الإنسان في فهم العالم وتمثّل ذاته داخل التاريخ.

فقد انتقلت المجتمعات الغربية عامة والأوبية خاصة، عبر مسار طويل بدأ منذ القرن التاسع عشر وتكثّف في القرن العشرين، من رؤيةٍ كونيةٍ كانت تمنح المقدس موقع المركز في تفسير الوجود وإضفاء المشروعية على القيم، إلى أفقٍ حداثيٍّ تتوزع فيه المرجعيات بين العلم والتقنية والعقل الأداتي والمؤسسات الوضعية. وهذا الانتقال لم يكن محض تطور معرفي أو انتظامًا إداريًا جديدًا، بل كان انزياحًا أنطولوجيًا وثقافيًا عميقًا، إذ فقد العالم وحدته الرمزية القديمة، وتحوّل المعنى من كونه معطًى مستندًا إلى **مرجعية متعالية** إلى كونه **بناءً تاريخيًا متنازعًا عليه**، تصوغه أنساق مختلفة وتعيد تعريفه بحسب تحولات الاجتماع والسلطة والمعرفة. [2]

في هذا السياق، لم تعد المرجعية الدينية قادرة على الاضطلاع بالوظيفة الجامعة التي كانت تمارسها في المجتمعات التقليدية، أي وظيفة تنظيم المجال الأخلاقي وإمداد الوجود الجماعي بنسق من الدلالة الشاملة. فالعلمنة، من هذا المنظور، لم تقتصر على الفصل بين الدين والدولة أو على إعادة توزيع السلطات بين المؤسسات، بل أدت أيضًا إلى تفكيك الأُطر التي كانت تمنح الإنسان يقينًا بوجود نظام كوني ذي معنى ثابت. "يُبشّر بكوننا

1- تُفهم العلمنة بوصفها عملية تاريخية وفكرية تؤدي إلى فك الارتباط والتعالق بين المجال العام والمرجعية الدينية، بحيث تصبح القيم والتشريعات وتفسير الظواهر أكثر اعتمادًا على العقل والعلم والمؤسسات الوضعية بدل الإحالة إلى المقدس (الديني). وفي هذا السياق، يرتبط فقدان المرجعية الدينية بتراجع حضور الدين بوصفه مصدرًا جامعًا للمعنى والشرعية، وانتقاله تدريجيًا من موقع التوجيه الشامل إلى موقع أكثر فردية أو هامشية داخل الحياة الاجتماعية ومؤسسات الدولة.

2- انظر كتاب العلمانية في الفكر الغربي لكاتبه تيجاني محمد الأمين.

دخلنا عصرًا علمانيًا لن يكون الدين غير تجربة معيشة لنوع معين من الامتلاء، أو في الدخول في علاقة مع مكان امتلاء مخصوص تعدّه جماعة بشرية دون أخرى عنصرًا مكونًا لهويتها"[1]

ومع صعود العقلانية العلمية والتكنولوجيا الحديثة، جرى استبدال التفسير الغائي للوجود بتفسير وظيفي–إجرائي، وأصبح العالم يُقرأ من خلال قابلية الظواهر للقياس والتحكم والتوظيف، لا من خلال انتمائها إلى نظام رمزي مقدس. وقد أسهم هذا التحول في تعميق أزمة المعنى، لأن الإنسان الحديث وجد نفسه أمام واقعٍ شديد التعقيد، غنيٍّ بالإنجازات التقنية، لكنه أقل قدرة على إشباع الحاجة الوجودية إلى الغاية والاتساق والانتماء. وفي هذا السياق يقول الدكتور فؤاد زكرياء في كتابه **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل:** "إنّ الضجة التي أثيرت حول استخلاص كلمة العلمانية من العالم أو من العلم Science هي ضجة مبالغ فيها، لأنّ كل من المعنيين لا بد أن يؤدي إلى الآخر".

كما أن أثر العلمنة لم يكن واحدًا في كل المستويات، بل تدرّج من المجال المؤسسي إلى المجال الثقافي ثم إلى البنية العميقة للوعي. ففي المجال المؤسسي، تراجع الدين عن موقعه الحاكم في التشريع والتوجيه العام. وفي المجال الثقافي، خفتت اللغة الرمزية التي كانت تربط الإنسان بالمقدس وتفسّر العالم بوصفه نظامًا ذا قصدية متجاوزة. أما في مستوى الوعي، فقد تشكلت ذات حديثة تعيش الانقسام بين الرغبة في السيطرة العقلانية على العالم وبين الإحساس بفقدان الأساس النهائي الذي يمنح هذه السيطرة معناها.

هنا تتجلى المفارقة الكبرى؛ فكلما اتسعت قدرة الإنسان على تفسير الظواهر والتحكم فيها، ازداد شعوره بأنّ المعنى نفسه لم يعد مضمونًا، وأن العالم رغم قابليته الهائلة للمعرفة،

1– المسكيني فتحي، الإيمان الحر أو ما بعد الملة، مباحث في فلسفة الدين، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، 2018، ص 253.

أصبح أفقر من حيث الدلالة الوجودية. ومن ثمّ، فإن العلمنة لا تُفهم فقط كتحرر من السلطة الدينية، بل كذلك كدخول في وضعٍ تاريخي جديد بات فيه **المعنى** ذاته موضوعًا للشك وإعادة البناء، لا حقيقةً جاهزة تسكن النظام الاجتماعي أو تستقر في مرجعية واحدة. فما ذلك لتشابه في اللفظ، بل كذلك للعلاقة المضمونية، فالعلماني بالإجمال هو من يأخذ بالتصور العلمي للعالم في مقابل التصور الديني. وقد ورد في الموسوعة الفلسفية العربية صفحة 914: "ولكن ليس من قبيل الصدفة أن تذهب الأذهان إلى العلم عند ذكر العلمانية".

في أفق العلمنة، شرع الفرد الحديث يفقد تدريجيًا تلك المرجعية الدينية التي كانت تؤدي وظيفةً تأسيسية في تشكيل رؤيته لذاته وللعالم، وتمنحه إطارًا دلاليًا يربط الوجود **بالمعنى** و**الغاية**. فقد كان الدين، في البنى التقليدية، لا يقتصر على كونه نسقًا اعتقاديًا، بل كان يشكّل أفقًا كونيًا جامعًا تُفهم من خلاله الذات وموقعها في الوجود، وتُستمدّ منه **القيم** و**التصورات النهائية** عن **المصير** و**المعنى**.

غير أنّ انحسار هذا الأفق وضمور سلطته الرمزية أفضيا إلى اِنكشاف الإنسان على أسئلة وجودية مفتوحة، لم يعد يجد لها سندًا مطلقًا داخل مرجعية متعالية، الأمر الذي عمّق لديه الإحساس بالقلق واللايقين والضياع الوجودي، وجعل المعنى ذاته موضوعًا للمساءلة بدل أن يكون معطًى ثابتًا ومستقرًا. [1]

1- شارل تايلور، عصر العلمنة، ترجمة نادر المصمودي، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث، 2018، ص110.

4. أزمات الأيديولوجيات الكبرى:

لم تعد أزمة المعنى حبيسة المجال الديني وحده، بل امتدت لتصيب الأيديولوجيات الكبرى التي ادّعت، في القرن التاسع عشر امتلاك المفاتيح النهائية لتفسير التاريخ وتوجيه المصير الإنساني. ويمكن حصرها في أزمتين كبيرتين من منظور أريك فروم.

فالشيوعية والرأسمالية مثّلتا، في القرن العشرين، قطبي الوعد الحديث: فبشّرت الأولى بالخلاص عبر المساواة والعدالة وإلغاء الاستغلال، ووعدت الثانية بالوفرة والحرية والازدهار عبر منطق السوق والتقدم التقني. غير أنّ التجربة التاريخية سرعان ما كشفت حدود هذا الوعد؛ إذ أخفقت الشيوعية في تحقيق صورتها المثالية للإنسان المتحرر، وانتهت إلى التصلب ثم الانهيار، خاصة مع أفول الاتحاد السوفيتي في نهاية القرن العشرين.

وفي المقابل، لم تستطع الرأسمالية، رغم فعاليتها الاقتصادية وقدرتها الهائلة على الإنتاج، أن تُنهي مأساة الفقر أو أن تُخفف اتساع الهوة بين الطبقات، فبقيت العدالة فيها وعدًا مؤجّلًا قريبا للحلم أكثر منها واقعًا متحققًا. وهكذا انكشفت الأيديولوجيات الحديثة بوصفها صيغًا كبرى للمعنى السياسي والاجتماعي، لكنها صيغٌ عاجزة عن الإحاطة الكاملة بتعقيد الإنسان وعمق حاجته إلى العدل والكرامة والمعنى. "الأولى أهلكت عشرات الملايين من الأشخاص وأجبرت مئات الملايين الآخرين على العيش تحت أشكال جديدة أكثر قساوة من العبودية".[1]

أدى ضعف التوافق الفكري في عصرنا الحالي إلى تحويل الحروب والثورات إلى صراعات أيديولوجية بامتياز، مما جعلها أكثر ضراوة ووحشية. فالنماذج التاريخية الحديثة — كالثورات الشيوعية في روسيا والصين، والاجتياح النازي خلال الحرب العالمية الثانية

1- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، تر: حسين الشيخ، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1993، ص43.

— لم تكن مجرد نزاعات عسكرية، بل شكلت عودة مأساوية ومضخمة للتعصب الإقصائي الفتاك الذي طبع الحروب الدينية الأوروبية في القرن السادس عشر. "جعل النقص في التوافق الفكري الحروب والثورات في عصرنا أكثر ايديولوجية، وبالتالي أكثر عنفاً مما كان يجب أن تكون عليه : فالثورتان الروسية والصينية والغزوات النازية خلال الحرب العالمية الثانية شهدت العودة بشكل أكثر تضخيماً للوحشية القاسية التي تميزت بها الحروب الدينية في القرن السادس عشر"[1]

بعد هذه الأزمات، بدأ المفكرون يتساءلون حول كيفية إعادة بناء المعنى في ظل غياب الأيديولوجيات الكبرى، وعدم وجود مرجعيات ثابتة مثل الدين أو الأيديولوجيا السياسية. فانشغل الفلاسفة في البحث عن إجابات تتجاوز هذه الأطر، ما دفع الفكر الفلسفي في القرن العشرين إلى البحث في مجالات جديدة مثل النظريات النقدية والفلسفات ما بعد الحداثية التي شككت في قدرة الإنسان على الوصول إلى الحقيقة المطلقة.[2]

تُحيل أزمة الأيديولوجيات[3] الكبرى إلى أحد المنعطفات الحاسمة في التاريخ الفكري للحداثة، حيث بدأت السرديات الشاملة التي ادّعت امتلاك مفتاح التاريخ ومعناه النهائي تفقد قدرتها على الإقناع والهيمنة، فقد قامت هذه الأيديولوجيات، في تجلياتها الليبرالية والشيوعية والقومية الشمولية، على افتراضٍ ميتافيزيقي ضمني مفاده أنّ الواقع الاجتماعي

1- فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص44.

2- إريك هوبزباوم، عصر التطرف: القرن العشرون القصير، تر: فاضل جتكر، بيروت: دار الساقي، 1996، ص14.

3- هي كل مجموعة منظمة من الأفكار تشكل رؤية متماسكة تعتبر طريقة للرؤية القضايا والأمور التي تتعلق بالأمور اليومية أو تتعلق بمناحي فلسفية معينة سياسية بشكل خاص أو قد تكون مجموعة من الأفكار تفرضها الطبقة المهيمنة من المجتمع على باقي أفراد المجتمع.

والتاريخي قابل للاختزال في منطق كلي واحد، وأنّ الإنسان يمكن إدراجه داخل مشروع شامل يمنح أفعاله ومصيره معنى سابقًا على التجربة.

غير أنّ التجربة التاريخية في القرن العشرين، بما حملته من حربين عالميتين، وصعود الأنظمة التوتاليتارية[1]، وتكثف أشكال العنف الجماعي، وانهيار النموذج الاشتراكي لاحقًا، كشفت هشاشة هذه الادعاءات، وأظهرت أن الأيديولوجيا حين تتضخم حتى تبلغ مقام الحقيقة المطلقة، تنقلب من أفق للتفسير والتحرر إلى جهاز رمزي لإخضاع الواقع، وتوحيد الوعي، وإقصاء الاختلاف باسم الضرورة التاريخية أو المثال الأعلى. [2]

ومن ثمّ، فإنّ الأزمة هنا لا تتعلق بإخفاقات سياسية ظرفية فحسب، بل تمسّ البنية العميقة للعقل الحديث نفسه، بما هو عقل كان يطمح إلى بناء العالم على نسق واحد متماسك، فإذا به يواجه تعددًا لا يُختزل، واختلافًا لا يُمحى، وواقعًا يرفض الانصياع لسلطة الكلية المغلقة. [3]

1- التوتاليتارية أو الشمولية (Totalitarianism)هي نظام سياسي تسيطر فيه الدولة سيطرة مطلقة على كافة مناحي الحياة العامة والخاصة، ولا تعترف بحدود لحكمها .تقوم على أيديولوجيا رسمية واحدة، حزب جماهيري يقوده زعيم، واستخدام الإرهاب والبوليسا السياسي لإذابة الفرد داخل "الكل الاجتماعي" وإلغاء أي معارضة أو حرية شخصية.
ومن أبرز ملامح الأنظمة التوتاليتارية:

أ- **أيديولوجيا شاملة:** تتبنى الدولة عقيدة رسمية تهدف إلى تغيير المجتمع جذرياً وتفسر كل جانب من جوانب الحياة.

ب- **حزب واحد وزعيم واحد** :حكم مطلق لحزب واحد (عادة ما يقوده ديكتاتور) لا يسمح بوجود معارضة سياسية.

ج- **الإرهاب البوليسي** :استخدام الشرطة السرية والعنف لإخضاع المواطنين ونفي أو إبادة العناصر التي تعتبر مضرة أو معارضة.

د- **السيطرة على الإعلام والتعليم** :احتكار وسائل الإعلام والتعليم لضمان نشر أيديولوجيا الدولة وتشكيل وعي الأفراد.

هـ- **إلغاء الفردية** :إذابة الفرد ومؤسسات المجتمع المدني في "الكل الاجتماعي" (الدولة أو الأمة).

2- انظر كارل ماركس وفريدريك إنجلز، الأيديولوجيا الألمانية، تر فالح عبد الجبار، دار الفارابي، بيروت، لبنان، د.ت.

3- أنظر زيغمونت باومان، الحداثة والهولوكوست، تر هيثم السر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2006.

وعلى المستوى التحليلي الأعمق، تكشف هذه الأزمة عن تحوّل جذري في علاقة الإنسان الحديث بالحقيقة والمعنى؛ إذ لم يعد ممكنًا الركون إلى خطاب يزعم احتكار التفسير النهائي للتاريخ والمجتمع والإنسان. وقد أسهمت الخيبات المتراكمة للمشروعات الكبرى في زعزعة الثقة في الكليات المغلقة، وفي فتح المجال أمام نقدٍ فلسفي واسع لما سُمّي بالسرديات الكبرى، أي تلك البنى التفسيرية التي كانت تمنح المعرفة والشرعية والغاية وحدةً ظاهرة.

في هذا الأفق، تتبدّى التحولات النظرية المرافقة لما بعد الحداثة بوصفها إعادةً جذرية لصياغة الإشكال المعرفي، حيث لم يعد السؤال موجَّهًا إلى تحديد موضوع الحقيقة بقدر ما أصبح منصبًّا على تفكيك الشروط الإبستيمولوجية والخطابية التي تجعل إمكان القول بالحقيقة قائمًا داخل نسق معين.

وبذلك ينتقل التحليل من مستوى التأسيس الماهوي إلى مستوى التوليد البنيوي، ومن افتراض الحقيقة كمعطى متعالٍ إلى مساءلتها كأثر مشروط داخل تشكّلات لغوية وثقافية ومؤسساتية متداخلة. كما يغدو المعنى، في هذا السياق، ليس جوهرًا سابقًا على الخطاب، وإنما نتاجًا لتقاطع آليات التمثيل والتقنين والتأويل، بما يجعل كل ادعاء بالحقيقة خاضعًا لمنظومات الشرعنة التي تحدد إمكان ظهوره وفاعليته وحدوده. ومن ثمّ، فإن الأهمية النظرية لهذه المقاربة لا تكمن في استبدال حقيقة بأخرى، بل في زحزحة مركزية الحقيقة ذاتها، وإعادة إدراجها ضمن أفق **تاريخي بنيوي** يُظهر شروط إنتاجها وآليات تداولها وأشكال إقصائها[1]

لا تُفهم أزمة الأيديولوجيات الكبرى بوصفها مجرد نهايةٍ تاريخية لبعض المشاريع السياسية أو انحسارًا عابرًا لبعض الصيغ التنظيمية التي سادت في مرحلة معينة، بل ينبغي

1- أنظر بول ريكور. من النص إلى الفعل: أبحاث في التأويل، تر: محمد برادة، حسن بورقية، دار بوتقال، الدار البيضاء، المغرب، 1986.

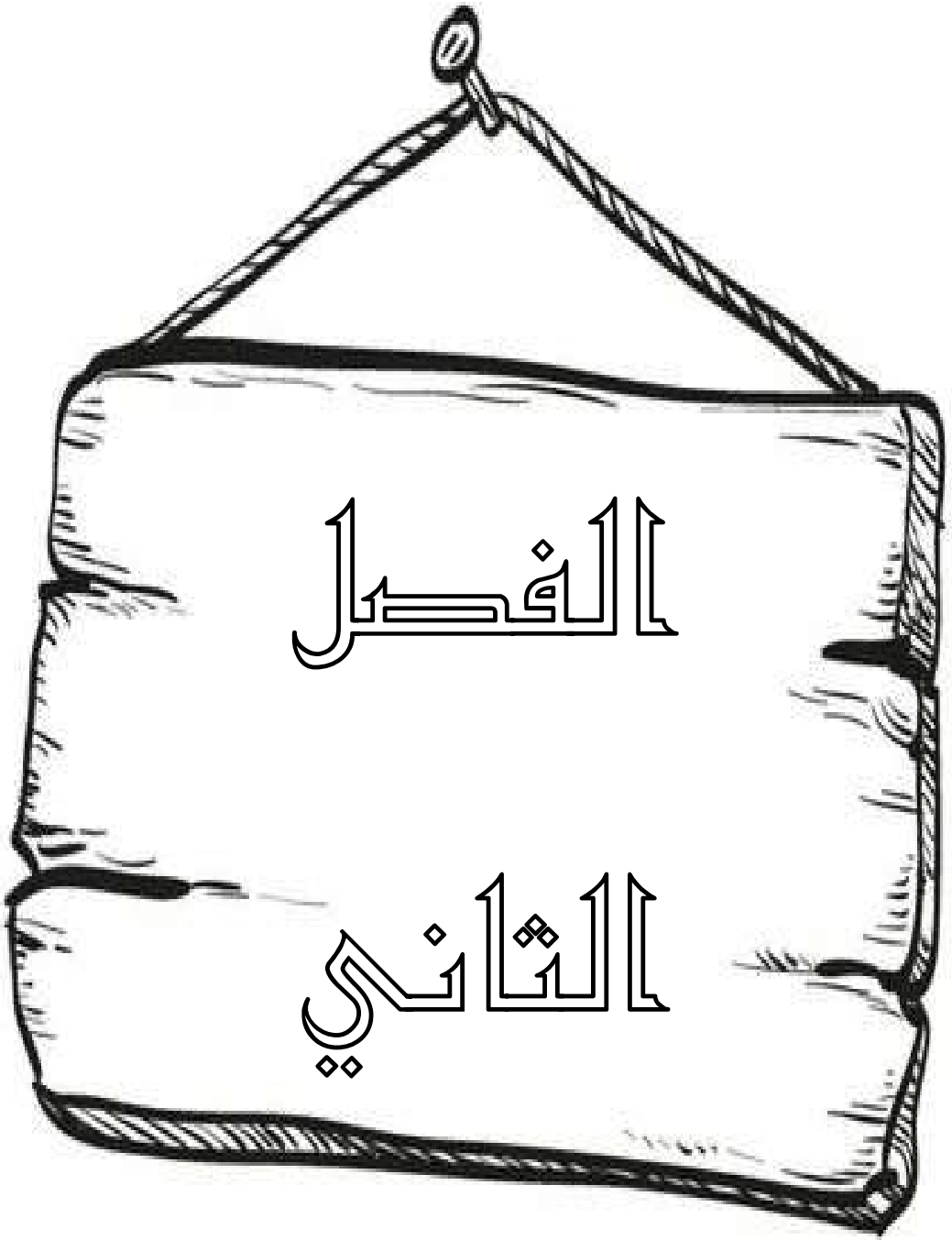
النظر إليها باعتبارها علامةً دالة على اهتزاز نموذجٍ معرفيٍّ كامل كان يطمح إلى الإحاطة الشاملة بالواقع، وإخضاعه لتفسيرٍ واحدٍ ذي طابع كلي ونهائي.

هذه الأزمة لا تنصرف إلى سقوط مضمون أيديولوجي محدد فحسب، بل تكشف عن تآكل التصور الذي افترض أن التعدد يمكن ردّه إلى وحدة، وأن الاحتمال يمكن تحويله إلى يقين، وأن التاريخ بما يحمله من انفتاحٍ وتحوّلٍ وصراع يمكن احتواؤه داخل سردية مكتملة تستوعب بدايته ونهايته ومآله.

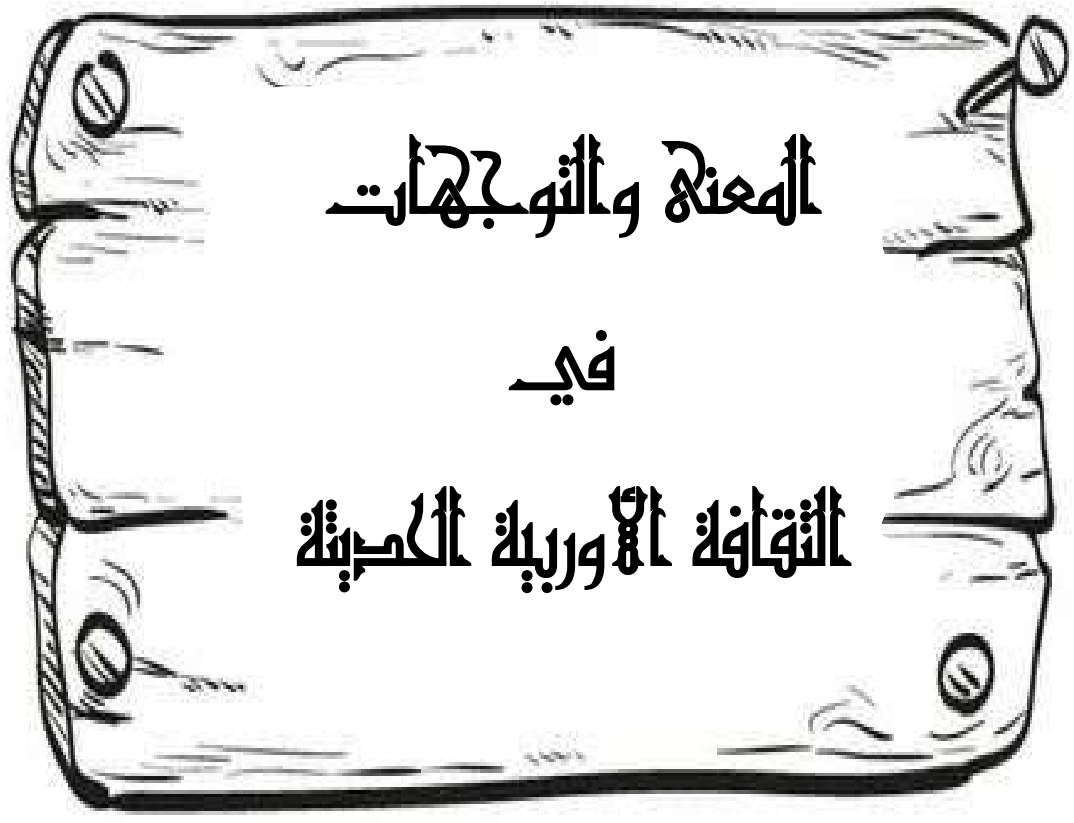
ومن ثمّ، فإن ما يتعرض للاهتزاز هنا ليس مجرد برنامج سياسي أو مشروع اجتماعي، بل البنية الذهنية التي كانت تمنح تلك المشاريع مشروعيتها من خلال ادعاء القدرة على تفسير الإنسان والعالم والتاريخ تفسيرًا شاملًا لا يترك خارجَه ما لا يمكن إدراجه فيه.

كما أن هذا التحول يعبّر عن انتقالٍ أعمق في بنية الوعي الحديث، إذ غدت الحقيقة أقل قابليةً للاختزال في خطابٍ واحد، وأصبح الواقع أكثر تعقيدًا من أن يُستوعب داخل نموذج أحادي يدّعي امتلاك المفاتيح النهائية للفهم.

لذلك، فإن أزمة الأيديولوجيات الكبرى تمثل، في أفق التحليل النظري، لحظة انكشاف لحدود التصورات الشمولية ذاتها، ولعجزها عن استيعاب التعدد البنيوي للخبرة الإنسانية، وتنوع مسارات التاريخ، وتنازع الدلالات داخل الحقل الاجتماعي والثقافي.



الفصل الثاني



المعنى والتوجهات في الثقافة الأوربية الحديثة

مدخل:

في أواخر القرن التاسع عشر، كان المنهج العلمي في العلوم الطبيعية يعتبر المثل الأعلى، وهو ما اعتُبر أحد أبرز إنجازات الحضارة الأوروبية منذ عصر النهضة. أصبح هذا المنهج هو النموذج الذي يجب أن يحتذى به كل علم يسعى للوصول إلى اليقين. بفضل هذا المنهج، استطاعت العقلية الأوروبية التخلص من العديد من الأفكار الذاتية والميتافيزيقية والأسطورية التي كانت تسيطر على الفكر البشري.

أصبح المنهج العلمي في العلوم الطبيعية شرطًا للوصول إلى اليقين، حيث تحولت الظواهر الخارجية إلى ظواهر قابلة للقياس يمكن اختبارها في المختبرات، مما يتيح الوصول إلى القوانين الموضوعية التي تحكم هذه الظواهر.

في تلك الفترة، كانت العلوم الإنسانية تقتصر على نظريات فلسفية عقلية تفتقر إلى المنهجية العلمية، ولم تكن قد تبنت بعد منهج العلوم الطبيعية. ومع بداية العصر الحديث، الذي يُعتبر عصر العلم، بدأ المنهج العلمي يتجاوز الفلسفات الميتافيزيقية والدينية، مما أدى إلى تقدم العلوم الإنسانية. تم تبني منهج العلوم الطبيعية، وبالتالي تم التخلي عن النظرات الفلسفية الذاتية والجوانب الأسطورية التي كانت تؤثر في الفكر الإنساني.

لكن، مع بداية القرن العشرين، بدأت أزمة المنهج العلمي في الظهور، فقد اكتشف إدموند هوسرل وآخرون أنَّ الظواهر الإنسانية تختلف بشكل جذري عن الظواهر الطبيعية. فالظواهر النفسية والاجتماعية لا يمكن معالجتها بنفس الطريقة التي تُقاس بها الظواهر الفيزيائية. على سبيل المثال، لا يمكن قياس الظواهر النفسية أو الاجتماعية بنفس دقة الظواهر الفيزيائية التي يمكن تمثيلها رياضيًا أو تجريبيًا، بينما يمكن قياس الظواهر الطبيعية والتنبؤ بها، فإن الظواهر الإنسانية تظل خارج نطاق القياس العلمي، مما يجعلها خارج القانون.

من ناحية أخرى، رأى بعض المفكرين أنَّ المنهج الرياضي يمثل النموذج الأمثل للعلم، حيث يتمثل اليقين في اتساق الفكر مع نفسه، وبالتالي فإن العلوم الرياضية أكثر يقينًا من العلوم الطبيعية لأنها لا تعتمد على التجربة الحسية بل على المبادئ العقلية الخالصة.

طرح هذه المسألة دفع بعض الفلاسفة والعلماء إلى التفكير في إمكانية تطبيق المنهج الرياضي في العلوم الإنسانية لتحقيق نفس مستوى اليقين الذي تحققه العلوم الطبيعية، هذا التوجه الفلسفي أسهم في إعادة تقييم المنهج العلمي في العلوم الإنسانية وطرح تساؤلات جديدة حول كيفية تطبيق المنهج العلمي في دراسة الإنسان والمجتمعات.

دخلت الفلسفة الغربية في أزمة عميقة، تجسدت في ظهور حركات فكرية تتعارض مع المذهبين الرئيسيين في الفكر الأوروبي الحديث: **المذهب الميكانيكي** و**المذهب الذاتي**. هذا التحول لم يكن مقتصرًا على الفلسفة فقط، بل امتد إلى مجالات أخرى، ويمكن مقارنته بالأزمة الكبرى التي نشأت في عصر النهضة الأوروبية. على الرغم من صعوبة تفسير هذه الأزمة بشكل كامل بسبب تعدد أسبابها وتعقيدها، إلاّ أن الواقع كان واضحًا؛ فقد كانت أوروبا في تلك الفترة تمر بتأثير حركة فكرية اجتماعية عميقة.

اتفق المؤرخون على أنّ بداية القرن العشرين لم تكن مجرد نهاية مرحلة تاريخية، بل كانت إسدال الستار على مرحلة طويلة انتهت، وأصبح العصر الجديد في الحضارة الغربية مختلفًا عن مفهوم العصر الحديث السابق. الثورة الفكرية التي حدثت في هذا الوقت كانت أكثر حذرًا مقارنة بثورة عصر النهضة ضد القرون الوسطى، لكنها عبرت عن تحولات كبيرة في مجالات الحياة كافة، مما ساهم في تسريع عملية التحلل الفكري في الغرب وفتح الباب أمام الأزمة الثقافية.

فكان من المفترض أن تكون الرياضيات نموذجًا يُحتذى به في العلوم الأخرى، بحيث تصبح الأساس الذي يُبنى عليه فهم العلم، فإنَّ هذه المحاولة قد سبق وطرحها "ليبنتز" الذي

وضع أسسًا لهذا المشروع. في حين يعتبر هوسرل هذا المشروع بمثابة السعي الأوروبي لبناء نظرية شاملة للعالم، وهو سعي يرتبط بالبحث عن الحقيقة نفسها.

في مجال العلوم الإنسانية، كان قد تم الخلاص من قبلُ على يد "فرانسيس بيكون" و"جون ستيوارت ميل"، إلاّ أنّ الخلاص الجديد الذي طرأ كان على يد "كانتور" في مجال الرياضيات. ومع ذلك، ظهرت أزمة أخرى في هذا السياق تمثلت في أنَّ الظاهرة الإنسانية لم تعد قابلة **للتحليل الرياضي البحث**، بل تحولت إلى **ظاهرة حية**، بينما أصبحت الرياضيات مجرد علم صوري لا يمكنه دراسة الحياة من خلال منهج موضوعي. "إن هذا التحول أدى إلى فقدان عالم الحياة".[1]

وبالتالي تحولت أزمة العلوم الإنسانية إلى أزمة عميقة في جوهر الشعور الأوروبي ذاته. ومع تصاعد هذه الأزمات، بدأت الفينومينولوجيا في البحث عن منهج مميز للعلوم الإنسانية، منهج يُحافظ على خصوصية الظاهرة الإنسانية ويفصلها عن الظواهر الطبيعية والرياضية. وهكذا بدأت الفينومينولوجيا تشق طريقًا مغايرًا، ساعيًا إلى تقديم مقاربة جديدة لفهم الظواهر الإنسانية.

1- هوسرل إدموند، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، تر: نظير جاهل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2008، ص77.

المبحث الأول: أزمة المعنى عند ايدموند هوسرل.

إن المعالجة الهوسرلية لمفهوم "**الأزمة**" لا تأتي في سياقٍ ظرفيّ أو عابر، بل تتأسس على رؤية نقدية جذرية لمسار تطور الثقافة الأوروبية الحديثة، وبخاصة من حيث علاقتها بالعلوم والذات الإنسانية. فهوسرل لا ينظر إلى الأزمة بوصفها تعثّرًا مؤقتًا في حركة العلم أو الفكر، بل كتحول بنيوي في العلاقة بين الإنسان والعالم، وبين الذات والمعنى. ويتبدّى هذا الموقف جليًا في كتابه "أزمة العلوم الأوروبية الفينومينولوجيا التراسندنتالية"، حيث يسعى إلى إعادة توجيه الثقافة الأوروبية انطلاقًا من إعادة تأسيس الفلسفة كعلم شامل ينبثق من عالم الحياة.[1]

يلاحظ هوسرل أنَّ الحداثة العلمية الأوروبية قد أسهمت في تشييد معرفة دقيقة وفعالة، لكنها في المقابل انفصلت عن جذورها القصدية والوجودية. لقد هيمنت على الفكر العلمي نزعة موضوعية صارمة، عبّرت عنها الرياضيات والعلوم الطبيعية، أدّت إلى تهميش التجربة الحية للذات، تلك التي تُعدّ المصدر الحقيقي لكل معرفة ذات معنى. ولهذا فإن "الأزمة" التي يتحدث عنها هوسرل ليست أزمة نتائج أو مناهج علمية، بل **أزمة في المعنى**، أي في قدرة الإنسان على أن يفهم ذاته وعالمه انطلاقًا من هذه العلوم.[2]

1. في معنى الأزمة عند هوسرل

يرى هوسرل أنَّ الأزمة التي تعاني منها الثقافة الأوروبية تتجلى في فقدان الارتباط بين العلم والحياة، بين النظرية والممارسة، بين العقل والوجود. فالعلم الذي انبثق تاريخيًا من حاجات إنسانية ملموسة، تحول إلى منظومة تجريدية مغلقة، تتعامل مع العالم بوصفه

1 -Edmund Husserl, Die Crisis der europäischen Wissenschaft und die transcendental Phenomenology, ed. Walter Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954). p6
2 -Ibid.p 9.

موضوعًا صوريًا قابلاً للقياس فقط. لقد أصبح العلم، بحسب هوسرل، "بلا معنى بالنسبة للحياة"، رغم نجاحه الكبير على المستوى التقني.[1]

هذه المفارقة أنتجت ما يسميه هوسرل **بـ"الاغتراب"**، حيث صار الإنسان غريبًا عن عالمه الخاص، عن عالم العيش اليومي(Lebenswelt) ، الذي هو المجال الأساسي لتجلي الظواهر والحقائق. فقد انفصل العلم عن هذا العالم، ولم يعد يستمد منه مشروعيته، بل بات يُنتج واقعه الخاص عبر صيغ رياضية ورمزية معقدة. إنّ هذا الانفصال هو جوهر الأزمة، لأنه يُفقد الإنسان علاقته القصدية بالعالم، ويُقصيه عن مركز المعنى.[2]

من هنا تتضح مهمة الفلسفة، في نظر هوسرل، ليس فقط باعتبارها نقدًا للعلم، بل كمحاولة لاستعادة الأسس التراسندنتالية التي تجعل من المعرفة ممكنة بالأساس. فالفلسفة، بوصفها علمًا كليًا، ينبغي أن تعود إلى **الأنا** العارفة وإلى عالمها المعاش، لتُعيد تأسيس المعنى المفقود وتفتح أفقًا جديدًا للثقافة.[3]

2. نحو فهم نقدي للعلم والموضوعية:

يرى هوسرل أنَّ من أبرز مظاهر الأزمة في العلوم الأوروبية أنها جعلت من العالم الطبيعي بنية قائمة بذاتها، مستقلة عن الذات المدركة. وانغلقت على نفسها في نموذج رياضي–فيزيائي أدى إلى اختزال العالم إلى "**موضوعية فارغة من المعنى**"، أي عالم يُقاس ويحسب لكنه لا يُفهم أو يُعاش بالمعنى الوجودي؛ هذا ما يسميه هوسرل "**النزعة الموضوعية**" (objectivisme)، التي تفصل بين الذات والموضوع، وتُقصي الذاتية بوصفها مصدرًا للمعنى والمعقولية.[4]

1 -Edmund Husserl, Die Crisis der europäischen Wissenschaft und die transcendental Phenomenology, ed. Walter Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954). P06.
2 -Ibid. pp 13–14.
3 -Ibid. pp 17–18.
4- هوسرل إدموند، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترسندنتالية، مرجع سابق، ص ص49-51.

وقد تجلت هذه النزعة منذ غاليليو، حين بدأت الفيزياء تنظر إلى العالم كنسق رياضي من العلاقات، معزول عن الخبرة المعاشة. هذه الرؤية، رغم نجاحها في تفسير الظواهر الطبيعية، قامت على إقصاء الذاتية، أي على نسيان أنَّ كل معرفة علمية هي في الأصل **تجربة قصدية لذاتٍ عارفة.**[1]

هذا النسيان هو ما يشكل، بحسب هوسرل النواة العميقة للأزمة. فبدل أن تكون الموضوعية ثمرة تفاعل جدلي بين الذات والعالم، تحولت إلى سلطة تقصي الذات من مجال الحقيقة. لقد تم نزع الطابع **القصداني** (intentional) عن العالم، فأصبح يُفهم بوصفه مجرد "**شيء هناك**"، مستقل عن كل تجربة بشرية.[2]

بهذا المعنى، فإنّ النزعة الموضوعية ليست مجرد توجّه معرفي، بل هي من وجهة نظر هوسرل، شكل من أشكال "الردّة الفلسفية" لأنها هجرت سؤال المعنى والغاية وركّزت حصريًا على سؤال الكيفية والفاعلية. إنّها انحراف عن المهمة الأصيلة للفكر الفلسفي الذي يجب أن ينطلق من التجربة الذاتية بوصفها منبعًا لكل دلالة ممكنة. وبهذا، تغدو الموضوعية في صيغتها الحديثة أداة للهيمنة المعرفية، لا أفقًا للحقيقة بالمفهوم الفينومينولوجي، إذ تُقصي الذات العارفة من عملية الكشف عن المعنى، وتستبدل بها نموذجا تقنويًا (technocratic) محايدًا، خاليًا من أي بعد تأويلي أو أنطولوجي.[3]

3. عالم الحياة كمصدر لكل علم:

في مواجهة هذه النزعة، يستعيد هوسرل مفهوم **عالم الحياة** (Lebenswelt)باعتباره الأرضية الأصلية التي تنبثق منها كل المفاهيم والمناهج العلمية، فعالم الحياة ليس مجرد

1 -Husserl, *Krisis*, pp 21–23.
2 -Husserl, *Krisis*, pp 25–26
3- هوسرل إدموند، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترسندنتالية، مرجع سابق، ص52.

خلفية ميتافيزيقية، بل هو البنية القصدية الأولى التي تمنح للظواهر دلالتها. هو العالم الذي نعيش فيه قبل كل تنظير، قبل كل اختزال رياضي أو نمذجة تجريبية.[1]

إن العلوم، عندما تتجاهل عالم الحياة، فإنها تفقد صلتها بالمعنى، وتتحول إلى أنظمة رمزية مغتربة. لذلك يدعو هوسرل إلى "**ردّ الفعل العلمي**" (Rückfrage) إلى جذوره التراسندنتالية، أي إلى **الذات التي تمنح المعنى للعالم**. هذه العودة لا تعني رفض العلم، بل تأسيسه من جديد انطلاقًا من تجربتنا الأصلية كذوات واعية.[2]

4. الفينومينولوجيا كفلسفة للأزمة:

أمام هذا الوضع، تطرح الفينومينولوجيا نفسها كإستجابة فلسفية جذرية للأزمة، لأنها تنطلق من تحليل مباشر للتجربة الحية، وتعيد الاعتبار للذات في إنتاج المعنى. فهي تسعى إلى تجاوز الانقسام بين الذات والموضوع، بين النظرية والحياة، عبر كشف البُنى القصدية التي يتأسس عليها كل فهم للعالم.

إنَّ مهمة الفينومينولوجيا ليست فقط وصف الظواهر، بل الكشف عن شروط إمكانها، أي عن كيفية تشكل المعنى في تجربة الوعي. وهنا تصبح الفلسفة، في تصور هوسرل، **علمًا كليًا**، لا ينفصل عن العالم بل يغوص في أعماقه، ويعيد إلى الإنسان موقعه بوصفه كائنًا مانحًا للمعنى، لا مجرد متلقٍّ سلبي للوقائع.[3]

5. نقد العلم الطبيعي وتفكيك وهم الموضوعية:

يمضي هوسرل في تعميق نقده للعلم الطبيعي الحديث، وخاصة الفيزياء التي نشأت على يد غاليليو ونيوتن، معتبراً أنَّ هذه العلوم استبدلت العالم المعاش، المليء بالمعنى

1 -Ibid.p 48.
2 -Ibid. pp54–56.
3 -Husserl, Krisis.pp 62-64.

الحي، بنسق رمزي مجرد. لقد حدث نوع من **الاختزال الرياضي** للعالم، بحيث أُعيد بناء الواقع في صورة مجردة، لا تربطه أية علاقة مباشرة بالخبرة البشرية الأولية.[1]

لقد قام غاليلي، كما يبين هوسرل، **بـ مثقلة عالم الحياة**(mathématisation) ، حيث لم تعد الأشياء تُدرك بما هي عليه في التجربة، بل بما يمكن تمثيله منها رمزياً ورياضيًا. وهكذا نشأ "**وهم الموضوعية**" الذي يفترض أن الحقيقة تكمن فقط فيما يمكن قياسه وصياغته بقوانين. أما الجوانب الكيفية، القيمية، المعاشة للعالم، فقد أصبحت غير علمية وبالتالي بلا أهمية من منظور العلم.[2]

إنَّ خطورة هذا التصور لا تكمن فقط في نزع الطابع الذاتي عن المعرفة، بل في كون العلم أصبح منفصلاً عن أصوله التراسندنتالية، أي عن الفعل الواعي الذي يمنح المعنى. فلم يعد يُسأل: **كيف تظهر الأشياء في وعينا؟** بل فقط: **ما هي قوانين الأشياء الخارجية؟**

وهكذا، انفصلت الممارسة العلمية عن الذات التي تؤسسها، مما أدى إلى اغتراب مزدوج يكمن في:

1- **اغتراب الإنسان عن العالم:** (من الوجود في العالم الى الانفصال عنه).

عُدَّ اِغتراب الإنسان عن العالم إحدى النتائج الجوهرية لما يسميه هوسرل بـ"**أزمة المعنى في الثقافة الأوروبية الحديثة**". فقد أدى انبثاق النزعة العلمية–الموضوعية إلى نوع من القطيعة بين الذات والعالم، حيث لم يعد الإنسان يُدرك ذاته ككائن يشارك في تشكيل المعنى، بل صار يراه محاطًا بعالم خارجي منفصل مكتفٍ بذاته يمكن تحليله وقياسه، ولكن لا يمكن الإقامة فيه بالمعنى الوجودي الفينومينولوجي للكلمة.[3]

1- Ibid. pp20-22.
2- Husserl, Krisis. pp23-27.
3 – ادموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا التراسندنتالية، تر: نظير جاهل، مرجع سابق، ص ص52–55.

لقد أصبح الإنسان، في ظل سيطرة هذه النزعة الوضعية، **غريبًا** عن العالم الذي يعيش فيه، لأنه فقد العلاقة الحية مع عالم الحياة (Lebenswelt) الذي هو المصدر الأصلي لكل تجربة ومعرفة؛ فالعالم لم يعد يُدركُ كأفق حي من الدلالات والغايات، بل كمنظومة من الكيانات المحايدة الخاضعة لقوانين الطبيعة. هذا ما يسميه هوسرل **التشييء** (Verdinglichung)، أي تحويل الظواهر إلى أشياء مادية صماء، تُفصل عن سياقها الوجودي والقصداني.[1]

هذا الاغتراب لا يمس فقط علاقة الإنسان بالعالم الخارجي، بل يطال علاقته بذاته. فحين يُختزل الإنسان إلى مجرد "ذات معرفية" أو "كائن بيولوجي"، يُغفل بذلك عن كونه كائنًا **قصدانيًا**، يَمنح ويُنتج المعنى من خلال انخراطه العياني في العالم. ومن ثَمَّ، فإنّ اغتراب الإنسان هو اغتراب عن الوجود ذاته، لأن العالم لم يعد يُعاش كفضاء للمعنى، بل كمعطى خارجي يتعامل معه بعقلانية تقنية خالية من الدهشة أو التساؤل.[2]

في هذا السياق، تشكل الفينومينولوجيا عند هوسرل محاولة لاستعادة هذا الاندماج الأصلي بين الإنسان والعالم، من خلال العودة إلى "**الأشياء ذاتها**"، أي إلى الخبرة المعاشة المباشرة، باعتبارها المنبع الحقيقي لكل معنى. فالحل لا يكمن في رفض العلم أو التقدم، بل في إعادة تأسيس العلاقة بالعالم على أساس الفهم القصداني والتجربة الذاتية، بحيث تُستعاد دلالة "**الوجود في العالم**" بوصفه علاقة دينامية ووجودية لا تختزلها المفاهيم الموضوعية.[3]

1- ادموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا التراسندنتالية، تر: نظير جاهل، مرجع سابق، ص ص56-58.

2- مرسيا إلياد، الإنسان والقدسي، ترجمة: نهاد خياطة، دمشق، دار دمشق، 1994، ص ص18-20

3- إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا التراسندنتالية، مرجع سابق، ص ص60-62.

2-**اغتراب الفكر عن الحياة:** (القطيعة بين التنظير والتجربة).

يرى هوسرل أن إحدى السمات العميقة لأزمة الحداثة الفكرية تكمن في اغتراب الفكر عن الحياة، أي انفصال النشاط النظري والعلمي عن العالم المُعاش، مما أدى إلى تشوه في وظيفة الفكر ذاته. فبدل أن يكون الفكر تعبيرًا عن الحاجة الإنسانية لفهم الذات والعالم، تحوَّل إلى نسق مغلق من المفاهيم المجردة، بعيد عن الشروط الوجودية والتاريخية للذات المفكّرة.[1]

لقد انفصل الفكر الحديث، خصوصًا في أشكاله العلمية والفلسفية، عن جذوره الحية، أي عن عالم الحياة(Lebenswelt) ، ذلك المجال الأصلي الذي تنبثق منه كل التجارب والمعاني. وهذا الاغتراب يجعل من الفكر نسقًا تقنيًا، لا يعبّر عن القلق الإنساني أو عن حاجته الوجودية للمعنى، بل يشتغل في فراغ محايد، متجاهلاً السياقات القصدانية التي تمنحه شرعيته.[2]

وهنا ينتقد هوسرل بشكل حاد الانفصال بين **العقل النظري** و**الممارسة الحياتية**، إذ يرى أن الفلسفة الحديثة منذ ديكارت انزلقت إلى تصور العقل كآلة استنباطية باردة، تغفل عن كونها نشاطًا حيًا متجذرًا في التجربة الإنسانية. وهكذا فإن "**العقلنة المفرطة**" التي ميّزت العلم والفكر الأوروبيين، لم تؤدِّ إلى تنوير الإنسان بقدر ما زادت من بعده عن ذاته وعن العالم.[3]

هذا الاغتراب الفكري لا يطال فقط البُعد المعرفي، بل يمتد إلى البعد الأخلاقي والسياسي، حيث فقدت الفلسفة دورها الإرشادي في توجيه الحياة الإنسانية. وصار المفكرون والعلماء يتعاملون مع الأفكار بوصفها موضوعات تقنية، بدل أن تكون أُطرًا لفهم الوجود.

1- ادموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا التراسندنتالية، تر: نظير جاهل، مرجع سابق، ص ص66-68.

2- المصدر نفسه، ص ص 70-72.

3- المصدر نفسه، ص 74.

هذا ما دفع هوسرل إلى التحذير من أنّ الفكر الأوروبي مهدد بالانهيار لأنه فقد صلته بالحياة الحقيقية ولم يعد يعبر عن معاناة الإنسان أو تطلعاته.[1]

ومن هنا، فإنّ الحل الذي يقترحه هوسرل لا يتمثل في رفض الفكر النظري أو الطموح العلمي، بل في إعادة توجيه الفكر نحو الحياة، وجعله متجذرًا في الخبرة المعاشة، فالعودة إلى عالم الحياة هي بمثابة استعادة الأصل الوجودي للفكر، وجعل الفلسفة علمًا كليًا يهتم بالمعنى مرة أخرى، لا فقط بالفاعلية أو التقنية.[2]

6. نحو علم ترنسندنتالي: الفلسفة بوصفها تأسيسًا للمعنى.

يرى هوسرل أن الخروج من هذه الأزمة لا يكون بإنكار العلم، بل بإعادة تأصيله في **الفلسفة الترنسندنتالية**، التي تنطلق من الذات القصدية كأصل لكل معرفة. فالفلسفة بهذا المعنى، ليست مجرد تأمل ميتافيزيقي في الوجود، بل هي علم تأسيسي يحاول أن يكشف عن الشروط القبلية التي تجعل التجربة والمعرفة ممكنتين.[3]

وفي هذا السياق، تصبح الفينومينولوجيا الترنسندنتالية مشروعًا نقديًا مزدوجًا:

أولاً: نقد للعلم الطبيعي الحديث الذي نسي جذوره الذاتية.

يرى هوسرل أن إحدى أخطر مظاهر أزمة الحداثة تكمن في التحول الجذري للعلم الطبيعي الحديث، لا من حيث تقدّمه التقني، بل من حيث **نسيانه للأصل الذاتي والمعيشي**

1- ادموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا التراسندنتالية، تر: نظير جاهل، مرجع سابق، ص ص76-78.

2- المصدر نفسه، ص ص80-83.

3- Husserl, Krisis. Pp 60-62.

للمعرفة. فالعلم الحديث الذي بدأ مع غاليلي ونيوتن قام على تصور للواقع يقوم على التجريد والحساب والكمّ، وأقصى بذلك التجربة الذاتية والعيش الإنساني من دائرة الحقيقة.[1]

يصف هوسرل هذا التحول بأنه **رياضة الطبيعة** (Mathematisierung der Natur)، أي تحويل الطبيعة إلى نسق من المعادلات والعلاقات الكمية، بمعزل عن الكيفيات الذاتية التي تختبر بها الطبيعة فعليًا. لقد جعل غاليلي من الطبيعة "كتابًا مكتوبًا بلغة الرياضيات"، لكن ما أغفله هو أن هذه اللغة الرياضية تنطلق من **تصورات وبنى قصدانية أولية** كامنة في وعي الإنسان، أي أنها ليست معطاة بشكل محايد بل مؤسّسة ذاتيًا.[2]

هنا يبرز جوهر النقد الهوسرلي، فالعلم الطبيعي يدّعي الموضوعية التامة، أي الاستقلال التام عن الذات، لكنه في الحقيقة يستند إلى **عمليات إدراكية وتجريبية وقصدانية** ينفّذها الوعي الإنساني؛ غير أن هذا الوعي جرى تهميشه فصار العلم يتعامل مع نفسه كما لو أنه كلي ومحايد ومفصول عن الذات التي تنتجه.[3]

إن هذا **النسيان الفينومينولوجي** – أي نسيان الشروط الذاتية للمعرفة – هو ما يشكّل في نظر هوسرل **جوهر الأزمة.** فالعلم لم يعد يُسائل نفسه عن المعنى، بل اِكتفى بالفاعلية والنجاعة، وترك وراءه **عالم الحياة،** أي المجال الذي تتجلى فيه الأشياء أولاً من خلال التجربة الإنسانية الحية.[4]

ومن هذا المنظور، فإن العلم الحديث لا يُنتقَد من موقع معادٍ للعلم، بل من أجل **استعادة إنسانيته.** فالعلم لا يكون علمًا بحق إلا حين يعي شروطه الذاتية، ويستند إلى

1- ادموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا التراسندنتالية، تر: نظير جاهل، مرجع سابق، ص ص49-50.

2- ادموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا التراسندنتالية، تر: نظير جاهل، مرجع سابق، ص ص51-55.

3- المصدر نفسه، ص ص56-58.

4- المصدر نفسه، ص ص60-62.

الوعي الذي يكوّن المعنى لا أن يتنكر لهذا الوعي ويختبئ خلف ستار من الموضوعية الخادعة.[1]

وهكذا يدعو هوسرل إلى **إعادة تأسيس العلم على أسس فينومينولوجية**، تدمج بين الدقة المفاهيمية والمسؤولية الذاتية. أي أن على العلم أن يعود إلى جذوره في **الوعي القصداني**، وأن يعترف بأنه لا يمكن أن يُبنى إلاّ انطلاقًا من عالم الحياة وتجربة الذات.[2]

ثانيًا: نقد للفلسفات الوضعية والذرائعية التي اختزلت الفهم الإنساني في النفع والفعالية.

ينظر هوسرل إلى الفلسفات الوضعية والذرائعية بوصفها تجليات فكرية للنزعة الموضوعية التي هيمنت على العقل الأوروبي منذ القرن التاسع عشر، والتي أفرغت الفلسفة من بعديها التأمل والسؤال المتعلق بالمعنى، ووجهتها نحو غايات عملية ونفعية. ويعتبر أن هذا التحول لم يكن بريئًا أو محايدًا، بل أدى إلى تشويه جوهري لوظيفة العقل والفهم الإنساني نفسه.[3]

أ. الفلسفة الوضعية: العقل كأداة تصنيف خارجي.

يرى هوسرل في الفلسفة الوضعية أنها تسعى إلى تأسيس المعرفة على أساس الملاحظة والتجربة الحسية فقط، وتستبعد كل بعد تأملي أو ميتافيزيقي بدعوى أنه غير قابل للتحقق؛ وهكذا يصبح الفهم البشري، بحسب هذه الفلسفة مجرد عملية تجميع وتوصيف للوقائع الخارجية، أي أنّ الإنسان يتحول إلى **آلة تسجيل** لا أكثر، ويُفصَل عن ذاته بوصفه كائنًا يسائل المعنى ويبحث عن الغايات.[4]

1- المصدر نفسه، ص ص64-66.

2- ادموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا التراسندنتالية، تر: نظير جاهل، مرجع سابق، ص ص67-70.

3- المصدر نفسه، ص ص73-75.

4- المصدر نفسه، ص ص76-78.

الخطير في النزعة الوضعية، هو أنها تحاكي منطق العلم الطبيعي وتطبقه على كافة مجالات المعرفة، بما فيها الفلسفة والعلوم الإنسانية. لكنها بذلك تُفقر الفهم الإنساني، لأنها تتجاهل البعد **القصداني** للتجربة، وتتعامل مع الإنسان كمجرد كائن فيزيائي–بيولوجي، لا كذات فاعلة تُضفي المعنى على العالم.[1]

ب. الذرائعية: الحقيقة بوصفها ما ينجح (ما ينفع).

الذرائعية (البراغماتية)، وخصوصًا في صيغتها الأمريكية كما يمثلها وليم جيمس وجون ديوي، تذهب إلى مدى أبعد في تشييء المعنى، فالحقيقة لم تعد تُفهم بوصفها انكشافًا أو مطابقة مع الواقع؛ بل بوصفها ما ينجح في التطبيق العملي. أي أنّ معيار الحقيقة هو الفعالية، وليس الصدق أو الأصالة. وهكذا، تصبح كل معرفة رهينة للنجاعة، وكل تفكير محصورًا في دائرة "ما ينفع".[2]

ينتقد هوسرل هذا التوجه بشدة، لأنه يرى فيه إلغاءً جوهريًا لجوهر الفلسفة؛ فالفلسفة بحسب تصوره ليست وسيلة لتحقيق نتائج نفعية، بل هي مسعى وجودي لفهم العالم والذات والآخر. والذرائعية، بهذا المفهوم، تسهم في تفريغ المعنى من مضمونه، وتجعل الفكر مجرد وظيفة خادمة لأهداف عملية آنية، دون أي مساءلة للغايات أو القيم.[3]

ج. اختزال الإنسان في الأداتية (الوسيلة).

ما يجمع بين الوضعية والذرائعية، بحسب هوسرل، هو تحول الفهم الإنساني إلى وظيفة أداتية. لم يعد الإنسان كائنًا يسعى للحقيقة من أجل ذاتها، بل أصبح مجرد فاعل في منظومة إنتاجية، يُقاس عقله بمدى قدرته على الحل والإنجاز، وهذا التحول يُعبّر عن

1- ادموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا التراسندنتالية، تر: نظير جاهل، مرجع سابق، ص ص79-80.

2- المصدر نفسه، ص ص81-83.

3- المصدر نفسه، ص ص84-86.

أزمة عقلانية عميقة، فالعقل لم يعد يبحث عن الحقيقة بوصفها قيمة، بل صار يُسخّر لتحقيق الكفاءة.[1]

ويرى هوسرل أن هذه النزعة التي يطلق عليها **عقلانية بلا روح** هي التي قادت إلى الاغتراب المعرفي والروحي في أوروبا الحديثة، إذ فقدت الفلسفة رسالتها التأملية، وفقد الإنسان معها صلته الأصيلة بالعالم كعالم حامل للمعنى.[2]

لذلك، لا يرى في الفلسفة مجرد فرع من فروع المعرفة، بل يعتبرها **علمًا كليًا**، مهمته تأسيس كل العلوم الأخرى على أرضية الوعي.[3]

هذه النظرة إلى الفلسفة تؤكد مركزية الذات، لا باعتبارها جوهرًا ميتافيزيقيًا، بل بوصفها **بنية قصدية حية**، تمنح العالم دلالته وتجعله قابلاً للفهم .الفينومينولوجيا هنا ليست مجرد منهج، بل أسلوب في النظر إلى الوجود، يعيد ربط العلم بالحياة، والمعرفة بالمعنى.

د. إعادة الاعتبار لعالم الحياة:

في قلب هذا المشروع التأسيسي، يقع مفهوم **عالم الحياة** (Lebenswelt) كمقولة محورية. فعالم الحياة، بحسب هوسرل، هو ما نعيش فيه قبل كل تأمل نظري أو علمي، إنه **العالم القَبلي** (Vorläufige Welt) الذي تنبثق منه كل الظواهر، وكل المناهج، وكل المفاهيم العلمية، لكن هذه الأخيرة تنسى أصلها فيه حين تنفرد بنفسها وتستقلّ بذاتها.[4]

هكذا يصبح عالم الحياة مفتاحًا لفهم الأزمة. فعندما تنفصل المفاهيم العلمية عن أفقها الحياتي، فإنها تفقد قدرتها على منح المعنى. وهذا ما يؤدي إلى ما يسميه هوسرل **باغتراب**

1- ادموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا التراسندنتالية، تر: نظير جاهل، مرجع سابق، ص ص87-88.

2- المرجع نفسه، ص ص90-92.

3- Ibid., pp 63–65.

4- Husserl, *Krisis. pp68-70.*

العقل، أي تحوّل الفكر إلى مجرد آلة رمزية تشتغل في الفراغ، دون اتصال بجذورها الإنسانية.

من هنا تأتي دعوة هوسرل إلى "**ردّ**" كل المعرفة إلى عالم الحياة، وهذا لغرض تأسيس العلم على أسس إنسانية ترنسندنتالية لا بهدف نفيه، فالفلسفة–بوصفها علمًا كليًا– تسعى إلى **إعادة وصل ما فصلته الحداثة: الفكر بالحياة، والعقل بالقصد، والموضوع بالذات.**

المبحث الثاني: إعادة التفكير في العلاقة في المعنى بين الذات والعالم.

لقد أسفرت التحولات الفكرية الكبرى في الحداثة الأوروبية عن انفصال جذري بين الذات والعالم، وهيمنت تصورات معرفية تعتمد على الفصل التام بين العارف والموضوع، وبين الشعور والواقع، وبين القيمة والواقع. هذا الانقسام الذي بدأ مع ديكارت وبلغ ذروته في الفكر الوضعي، أدى إلى أزمة شاملة في التصور الإنساني للوجود.[1]

في هذا السياق، تحولت المعرفة من كونها تجربة حية إلى عملية تقنية تهدف إلى السيطرة على العالم بوصفه مادة محايدة، بدلاً من فهمه بوصفه تجربة إنسانية ذات معاني مرتبطة بالذات. وقد أشار الفيلسوف مارتن هايدغر إلى أنّ الحداثة الغربية قد تعاملت مع الكائن كـ "مورد" أو "مخزون" قابل للاستغلال(Bestand) ، بدلاً من أن يُنظر إليه ككائن ذي قيمة داخل ذاته. وبهذا لم يعد العالم مكانًا للسكينة والتأمل، بل تحول إلى مجرد مجال لإنتاج المعطيات واستخدامها في سياقات تقنية بحتة. [2]

وفي إطار هذا التحول، أشار هوسرل إلى أن هذا الانفصال أدى إلى تشييء **المعنى،** حيث لم يعد المعنى مستمدًا من **الذات والتجربة الحية،** بل أصبح يُنتج عبر منظومات رمزية مجردة، سواء في مجالات التعليم أو الاقتصاد أو الإعلام. وفي هذه المنظومات، تُستخدم لغة محايدة تهدف إلى قياس الفعالية، مما يؤدي إلى إقصاء الشعور وإلغاء الفهم الباطني.[3]

هذا التغيير المعرفي العميق جعل الإنسان **يفقد إحساسه بالعالم.** لم يعد يعيش فيه كما كان في السابق، بل بات ينظر إليه من الخارج، كموضوع يمكن فصله وقياسه وتحليله،

1- إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة حسن هاشم، بيروت، لبنان، دار الكتاب اللبناني، 1979، ص112.

2- مارتن هايدغر، الكينونة والزمن، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت، لبنان، دار التنوير، 2006، ص83.

3- إدموند هوسرل، مقدمة في الفينومينولوجيا، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة، مصر، دار المعارف، 1985، ص56.

ولقد عبر الفيلسوف موريس ميرلوبونتي عن هذا التغيير العميق بقوله: "إن العالم لم يعد يُعاش، بل يُستخدم"، مما يعكس تلك القطيعة الحادة بين الإنسان وعالمه.[1]

يرى هوسرل أن هذه الأزمة ليست مجرد خلل معرفي، بل هي مأزق حضاري وأخلاقي يهدد هوية الإنسان. فالمعنى عندما يُفصل عن الذات، يصبح مجرد تركيب صوري فارغ، لا يمت بصلة للتجربة الإنسانية. ومن هنا تنشأ **الحيرة** و**القلق** و**فقدان الاتجاه**، وهي سمات رئيسية تعكس حال الإنسان الحديث.[2]

ووفقًا لعدد من الفلاسفة، مثل وولف، يظهر أن ما هو مبتكر وجديد في الفلسفات المعاصرة ليس في المضمون أو النظريات بوصفها معارف، بل في الطرائق الحديثة في القراءة والتركيب، وفي المناهج التي تتناسب مع الروح المعاصرة دون إلغاء القديم؛ في هذا السياق، تعتبر الفينومينولوجيا الترنسندنتالية الفلسفة الجديدة التي تمثل في القرن العشرين ما مثلته الديكارتية في القرن السابع عشر. في هذا السياق، اعتبر هوسرل الفينومينولوجيا ديكارتية جديدة، وكان هدفها إنقاذ الوضعية الراهنة للفلسفة والعلوم في عصره. وقد أُعتبرت هذه الفلسفة فلسفة قوية نظرًا للتطور الذي شهدته بعده، حيث أصبحت موجودة في معظم البلدان حول العالم.

يرى هوسرل أن الفلسفة لا ينبغي أن تُختزل في اختصاص معرفي ضيق أو أن تُعامل على قدر المساواة مع العلوم الجزئية، بل يجب أن تنهض بوصفها **علمًا كليًا**، أي أنها مطالبة بأن تؤسس لجميع العلوم وتضع أُسسها الإبستيمولوجية، وتوضح الشروط التي تجعل من المعرفة ممكنة أصلاً. [3]

1- موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الادراك، تر: عبد الله قاري، دار التنوير، بيروت، لبنان، 1990، ص67.

2- Husserl, Méditations cartésiennes, p. 379.

3 – ادموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية الفينومينولوجيا التراسندنتالية، تر: ترجمة مازن المتني، بيروت، دار التنوير، 2012، ص ص15-17.

يُؤكد هوسرل أن الفلسفة بهذا المعنى ليست خطابًا تأمليًا أو تنظيرًا عامًا، بل هي مشروع علمي يتمتع **بأعلى درجات الصرامة المنهجية**، بحيث يتفوق في دقته على العلوم الوضعية نفسها. فبينما تشتغل هذه الأخيرة داخل معايير كمية وتجريبية، فإن الفلسفة في تصور هوسرل، تتجه نحو الكشف عن الشروط القبلية للمعنى، والروابط القصديّة التي تجعل للظواهر دلالة داخل الوعي.

ومن هذا المنطلق، يتصل المشروع الهوسرلي بتراث فلاسفة كبار مثل ديكارت وكانط، الذين سعوا إلى تأسيس الفلسفة على قواعد عقلانية صارمة، تجعل منها المرجع الأول في بناء الحقيقة، لا مجرد فرع نظري منفصل عن الحياة.[1]

1.المشروع الهوسرلي كاستعادة فلسفية للمعنى:

في سياق التحولات الفكرية الكبرى في أوروبا الحديثة، حيث بدأت الهوة تتسع بين الذات والعالم، وتصاعدت النزعة الوضعية والعقل الأداتي في الثقافة الأوروبية، ظهر مشروع إدموند هوسرل كدعوة فلسفية جذرية تهدف إلى استعادة المعنى. هذه الاستعادة تتم من خلال العودة إلى تجربة الوعي الأصلية التي تتجذر فيها كل دلالة ومعرفة. لم يكن الرد الهوسرلي على الأزمة الأوروبية مجرّد استجابة تقنية أو مؤسسية، بل كان ردًا إبستيمولوجيًا وأنطولوجيًا في آن واحد. فقد أعاد هوسرل التفكير في العلاقة بين الذات والعالم بوصفها علاقة قصديّة، أي علاقة لا يمكن اختزالها في المفاهيم الوضعية أو العلمية الصلبة.

لقد أشار هوسرل إلى أن الأزمة التي تعيشها أوروبا هي أكثر من مجرد تعقيد معرفي أو تقني؛ إنها أزمة روحية ناجمة عن ضياع الهدف الروحي للعلم والفلسفة معًا. فالعلم، حين ينسى جذوره في التجربة الحية للذات يتحول إلى جهاز تقني خالٍ من القيمة، وبالتالي

1 – ادموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي انغزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2007، ص56.

يفقد معناه. ومن هنا تأتي الحاجة إلى الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، التي تسعى إلى إعادة بناء المعرفة والمعنى انطلاقًا من "**الذات المتأملة**"، لا من الموضوع الخارجي فقط.[1]

فالفينومينولوجيا من هذا المنطلق لا ترفض العلم، بل تتجاوز حدوده نحو بحثه عن أساسه المعرفي المفقود. فهي تهدف إلى الكشف عن الشروط المسبقة لكل معرفة ممكنة، أي تلك التي تقوم داخل الوعي القاصد، وفي بنيته الترنسندنتالية. بمعنى آخر، فإن المعنى ليس موجودًا في العالم ككيان جاهز، بل هو ما تضفيه الذات على العالم من خلال الفعل القصدي. [2]

يمكننا القول إن جوهر المشروع الهوسرلي يكمن في استعادة وحدة التجربة الإنسانية التي مزقتها الحداثة بين **موضوع وذات**، بين **عقل وشعور**، وبين **علم وقيمة**. فبالنسبة له، كل معرفة هي في الأساس تجربة مُعاشة، وكل حقيقة تنبع من العلاقة الحية بين الذات والعالم، لا من علاقات رياضية أو إحصائية مجردة. [3]

من هنا، تسعى الفينومينولوجيا إلى تحرير المعنى من اغترابه عبر استعادة شروطه الأصلية. وهذا يشمل: **التوجّه القصدي، والوعي المباشر، والعالم المعيش**. ومن هذا المنطلق، تصبح العودة إلى الذات فعلاً فلسفيًا تأسيسيًا، لا يعني الانغلاق أو الذاتوية، بل هو إعادة تأصيل للوجود الإنساني في أفق المعنى. [4]

على الرغم من أن المشروع الهوسرلي يحمل طابعًا نظريًا عميقًا، إلاَّ أنه يشتمل أيضًا على هم حضاري وأخلاقي كبير. فهو يمثل دعوة لإنقاذ الثقافة الأوروبية من الانهيار

1 – ادموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة: محمد عبد الله، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص59.

2 -Edmund Husserl, Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy – First Book, trans. F. Kersten, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1983, §§ 36–41

3 -Edmund Husserl, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, trans. David Carr, Evanston: Northwestern University Press, 1970, pp. 54–59

4 -Ibid, pp 102-108.

الروحي، ويحث الإنسان الحديث على إعادة التفكير في "**أصله المعرفي**"، قبل أن يضيع في متاهات التقنية والعدمية ضياعا تاماً. [1]

2. مركزية الذات في إنتاج المعنى (قصد الوعي):

يشغل مفهوم الوعي القاصد (Intentional Consciousness) مكانة محورية في البنية المفهومية للفينومينولوجيا الهوسرلية، إذ يُعدّ الأساس الذي تتبني عليه مجمل تجربتنا المعرفية والوجودية. والوعي القاصد يعني أن كل فعل شعوري هو دائمًا وعي بشيء ما؛ أي أن الوعي ليس نشاطًا باطنيًا منغلقًا، بل هو دائم الانفتاح على العالم ومتجه نحوه.[2]

لقد أعاد هوسرل الاعتبار إلى هذا المفهوم بعد أن قام فرانتس برينتانو بإحيائه من التراث المدرسي (السكولائي)، لكن هوسرل أعطاه بعدًا ترنسندنتاليًا غير مسبوق، حيث لا تعني القصدية مجرد علاقة بين شعور وموضوع، بل تشير إلى البنية الأساسية التي تجعل المعنى ممكنًا. بهذا، يصبح الوعي القاصد قدرة على إنشاء المعنى عبر علاقة دينامية بين الذات والعالم لا مجرد عملية إدراك.

وفي هذا السياق، فإنّ كل تجربة شعورية – سواء كانت إدراكًا، تخيّلًا، تذكّرًا، حبًا أو كرهًا – إنما تفترض وجود موضوع تُوجَّه نحوه، وهو ما يعني أن المعنى لا يُمنح من الخارج، بل يُبنى في لحظة التفاعل بين الذات والموضوع " إن كل شعور هو شعور بشيء". [3]

وإذا كان الفكر الكلاسيكي قد ميّز بين الذات والموضوع على نحو صارم، فإن الفينومينولوجيا الهوسرلية تسعى إلى تجاوز هذه الثنائية من خلال الكشف عن البنية القصدية التي تجعل من العلاقة بينهما علاقة تأسيسية. فليس هناك ذات بدون عالم، ولا عالم بدون

1 -Ibid, pp 270-275

2 -Edmund Husserl, Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book, trans. F. Kersten (The Hague: Martinus Nijhoff, 1983)، p192.

3- Franz Brentano, Psychology from an Empirical Standpoint, trans. Antos C. Rancurello, D.B. Terrell, and Linda L. McAlister (London: Routledge, 1995)، p88.

ذات تقصده. وهكذا يصبح العالم "**معيشًا**" كشبكة دلالات مرتبطة ببنية الوعي الإنساني وليس بوصفه كيانًا مستقلاً.

وتكمن القيمة الإبستيمولوجية لهذا التصور في قدرته على خلخلة التصور الكلاسيكي للمعرفة بوصفها مطابقة بين الذهن والواقع. فالمعرفة في المنظور الفينومينولوجي ليست تمثيلاً للواقع، بل انخراطًا حيًا فيه، أي أن المعرفة تُبنى في قلب التجربة، لا في خارجها.[1]

وهكذا تتحول الذات من مجرد متلقٍ سلبي إلى فاعل مركزي في إنتاج المعنى، إنها لا تعكس العالم كما هو، بل تمنحه دلالته، تُؤوّله، وتُشكله بحسب بنيتها القصدية وتجربتها المعاشة؛ ومن ثم، فإنّ مشروع هوسرل يمثل محاولة فلسفية شاملة لـ **ردّ المعنى إلى أصله الوجودي في الوعي**، باعتباره شرط إمكان كل تجربة معرفية أو روحية. وهذا ما يجعل الفينومينولوجيا ليست فقط نقدًا للأزمة، بل دعوة إلى إعادة بناء المعنى انطلاقًا من مركزه الحقيقي "الذات الواعية"، والتي لا تكتفي بإدراك العالم، بل تعيشه وتمنحه دلالته.[2]

3. العلاقة بين الذاتية والعالم والمعنى في الفلسفة الفينومينولوجية:

تحتل العلاقة بين الذاتية والعالم والمعنى مكانة محورية في مشروع هوسرل الفينومينولوجي، حيث تشكّل هذه العلاقة المفتاح الأساسي لفهم رؤيته لأزمة المعنى في الثقافة الأوروبية الحديثة. فخلافًا للتصورات الوضعية أو الطبيعية التي تفصل بين الذات والعالم، يؤكد هوسرل أن العالم لا يُفهم إلا من خلال علاقة القصد التي تقيمها الذات الواعية تجاهه؛ فالمعنى ليس موجودًا في العالم بشكل مستقل، بل يُمنح له عبر فعل **القصدية** الذي تقوم به الذات. [3]

1 -Edmund Husserl, Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology, trans. Dorion Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960)، p16.

2 – أنطوان خوري، مدخل الى الفلسفة الظاهراتية، دار النهار، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص97.

3– ادموند هوسرل، أفكار ممهدة لفينومينولوجيا خالصة وليفنومنولوجيا فلسفية، تر: عزيز لزرق، دار توبقال، الرباط، 2012، ص ص56–59.

في هذا الإطار، تتحد الذات والعالم ضمن ما يسميه هوسرل **بالتجربة المعاشة** (Erlebnis)، حيث تكون **الذات القاصدة** (intentionnel subjectif) حاضرة دومًا في كل تجربة للعالم، والعالم لا يظْهرُ أبدًا في فراغ، بل يُفهم في ضوء بنيات الوعي.[1]

وهذا يعني أن المعنى لا يوجد كمعطى خارجي، بل هو نتيجة لتفاعل حي وديناميي بين الذات والعالم، يتمّ ضمن أفق **عالم الحياة** (Lebenswelt) الذي سبق كل تنظير علمي أو تصوّر تجريدي.[2]

وهنا يرفض هوسرل الانقسام الكلاسيكي بين الذات والموضوع الذي ساد في الفلسفة الحديثة، ويرى أنه مسؤول عن تهميش البعد المعنوي للوجود. فالوعي لا يقف أمام العالم كمشاهد سلبي، بل يشارك في تشكيل دلالته. ولهذا السبب، فإن أي علم أو فلسفة تنطلق من عالم موضوعي بحت تُغفِل الأساس الفينومينولوجي للمعنى، وتقع فيما يسميه هوسرل **الردة الفلسفية** أو **أزمة الجذور**[3].

1- ادموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية الفينومينولوجيا التراسندنتالية، تر: نظير جاهل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2008، ص ص91-94.

3- المرجع نفسه، ص ص106-107.

3- المرجع نفسه، ص ص123-125.

المبحث الثالث: الفينومينولوجيا عند هوسرل (السبيل لحل الأزمة)

إن الكشف عن الأبعاد الفلسفية العميقة التي انطوى عليها الرد الهوسرلي على أزمة المعنى، يكون من خلال تحليل دقيق لمفاهيمه الأساسية، وتتبع منطقها الداخلي، واستجلاء ما تنطوي عليه من تصحيح جذري للتوجهات السائدة في الفكر الغربي الحديث. وسنحاول إظهار كيف أن هذا الرد لم يكن مجرد رفض للعلم، بل مسعى لتأسيس معرفة تتجاوز النزعة الأداتية، نحو عقلانية تتجذر في التجربة الحية، وتعترف بالدور الجوهري للذات في إضفاء المعنى على العالم.

شكّلت الفينومينولوجيا الهوسرلية استجابة فلسفية أصيلة للأزمة العميقة التي عصفت بالمعنى في الثقافة الأوروبية الحديثة، فمع تصاعد النزعة الوضعية، وهيمنة النموذج العلمي على كل أشكال المعرفة، أصبح الإنسان مُقصى من عالمه، وتحوّل إلى "وعي شاحب" يعيش على هامش الموضوعية والعقلنة التقنية.

لقد صار العالم مجرّد موضوع للقياس والملاحظة، بينما غُيّبت الذات كفاعل قصدي ومنتج للمعنى من قلب التجربة المعرفية؛ في هذا السياق جاء مشروع هوسرل ليُعيد الاعتبار إلى الذات بوصفها مركزًا للوعي، ومنبعًا أصيلاً لكل تجربة ومعنى، وذلك عبر إعادة بناء العلاقة المبتورة بين الذات والعالم، خارج ثنائية (الذات/الموضوع) الكلاسيكية، ومن خلال مفاهيم فلسفية جديدة مثل الوعي القاصد، والإيبوخيه، والعالم المعيش. فالفينومينولوجيا الهوسرلية ليست فقط دعوة إلى العودة إلى الذات، بل هي مشروع لإعادة ترميم العلاقة المعطلة بين الذاتية والعالم والمعنى، على أساس أنّ كل تجربة للواقع هي تجربة معنًى، وكل إدراك للعالم يتضمن بنية قصدية ومعيارية. [1]

1- جان بول سارتر، الوجود والعدم، بحث في الانطولوجيا الظاهراتية، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الأداب، بيروت، لبنان، ط1، 1966، ص ص47-50.

تقوم الفينومينولوجيا على وصف الظاهرة كما هي معطاة وهذا من أجل تحليلها محددة خصائصها وصفاتها، متطرقة الى مسألة التجلي للموضوعات على ساحة الوعي.

يتأسس المنهج الفينومينولوجي عند هوسرل على فكرة أصيلة ألا وهي أنّ الأشياء لا توجد كأشياء بذاتها بطريقة وآلية خارجية قبلية بالمفهوم الكانطي، بل الأشياء تجليات وظهور للذات المدركة وهي "أشياء يفترضها أو يقصدها الوعي".[1]

الفلسفة الظاهراتية فلسفة وصفية تهتم بالعلاقات الجوهرية الماهوية فهي فلسفة تعمل بثبات وأمان متناهيين، فهي مذهب يقول بعدم وجود شيء سوى الظواهري وهي علم دقيق ويقيني وتجعل من الماهية الخالصة مصدرها الرئيس، وتستبعد كل المصادر الأخرى للمعلومات، وهي مذهب فلسفي معاصر ويهتم بدراسة الظواهر دراسة وصفية خالصة بغية الوصول إلى فهم محتواها المثالي، أعني ماهيتها أو حقيقتها. [2]

إنَّ فعل النوع هو الذي يوجد الموضوعات والأشياء فلا يمكن أبداً أن توجد إلاَّ به وبهذا فلا موضوع مدرك إلاّ بذات مدركة (الذات والموضوع) في العملية المعرفية الادراكية للعالم الخارجي.

يستعمل هوسرل لفظ (Noesis) للدلالة على فعل الوعي، ولفظ (Noema) للدلالة على الموضوع الذي يخوض فيه الوعي، يمكن القول إذاً إنّ الوعي القصدي يحمل في ذاته الارتباط بالموضوع. من هذا المنطلق يكون هوسرل قد وضع الأساس لتجاوز ثنائية الذات والموضوع التي هيمنت على الفلسفة الظواهرية خاصة والفلسفة الحديثة المعاصرة بشتى نواحيها ومجالاتها.

---

1 – إدموند هوسرل، موسوعة ستانفورد للفلسفة، آخر تعديل في يناير 2020، https://plato.stanford.edu/entries/husserl/.

2 - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001، ص970.

هذا التلاحم والاتفاق بين الذات والموضوع يعرف في المعجم الهوسريلي **بالقصدية**[1] بمعنى عودة الأشياء الى الذات ثم توجيهها الى العالم الخارجي. "إن قصد الشيء أو عينه هو التوجه اليه، وكل فعل معيش يتوجه الى شيء".[2]

بادئ الأمر يجب الالتفات الى أنّ فكرة القصدية تعتبر الأساس المعرفي لفلسفة الفينومينولوجيا وهي نقطة البداية لهذه الفلسفة، فتعريف القصدية هو أنّ كل فعل شعوري بشري هو شعور قصدي أي أنه يقصد المدرك حسياً، لذلك الشعور هو دائماً شعور بشيء ما، وهذا الشعور يقصد الشيء لذاته.[3]

وقد ميّز هوسرل بين بُعدين في بنية القصدية:

- **القصدية المفعولية :(Noesis)** وهي الفعل الشعوري الذي يصدر عن الذات (كالرؤية، التذكّر، التخيل...).
- **القصدية الموضوعية :(Noema)** وهي الموضوع كما يظهر في الوعي، أي تمثّله الشعوري.

"يقول هوسرل في كتابه "أفكار ممهدة لعلم الظاهريات" : "كل وعي هو وعي بشيء، وكل تجربة شعورية تتّجه نحو موضوع".[4]

يترتب على هذا التعريف أن كل فعل شعوري لديه مدركه الخاص به، ويجب التأكيد أيضا بأنّ القصدية هنا لا تعني القصدية الإرادية الخاصة بالبشر بل هي تختص بنظرية

---

1 – l'intentionnalité: يعود هذا المفهوم الى الحضارة اليونانية عند أفلاطون وارسطو، وهو علاقة تربط الفعل بالفاعل أي المُدرِك بالمُدْرك.

2– أنطوان خوري، مدخل الى الفلسفة الظاهراتية، دار النهار، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص75.

3– كلمة فينومينولوجيا مشتقة في الأصل من كلمة الظاهر والتي تعني عند لامبرت المظاهر الخداعة في التجربة الإنسانية، ليميز كانط فيما بعد بين الأشياء فيما تبدو لنا والاشياء في ذاتها. وبمعنى أعم هي كل دراسة وصفية.

– هناك تعاريف عدة للفينومينولوجيا: فقد عرفها هوسرل بأنها علم البحث المحايد الذي تنبث منه جدور شتى العلوم.

4 -Husserl, E. Ideas I: General Introduction to Pure Phenomenology, §84.

المعرفة. وبهذا تهدف الفينومينولوجيا الى دراسة الخبرات بقصد بلوغ ماهياتها أو عللها الجوهرية.

القصدية بهذا المفهوم لا تكون علاقة عادية أو مجرد عمل سطحي، بل هي ناتجة عن التآلف بين ذات مفكرة وموضوع يتجه نحوه الفهم من أجل التحليل واستخلاص النتائج المعبرة. فيجب ملاحظة أنَّ القصدية لا تكون علاقة عادية مثل الجلوس فوق الشيء أو ضربه باليد. بل يرتبط مفهوم القصدية عند هوسرل بفكرة **التعالق**[1] بين فعل الوعي وموضوعه وهي التي تحكمها علاقة الارتباط الوثيق.

إن الوعي ليس وعاءً فارغاً أو منسلخاً محايداً إزاء ما يمكن أن يُملأ به، بل إنَّه يتكون من أفعال يتحدد طابعُ كلٍّ منها حسب نوع الموضوع الذي يتعلق به في عالم الفيزياء المتزامن مع الشعور الذاتي، والذي قال عنه كانط بأنه يسكن الأشياء لا مستقلاً عنها وإنما داخلها. هذا الشيء الذي لا يمكن أن يظهر للوعي إلاّ في كيفيات العطاء المناسبة له من خلال الشعور وأحواله، أي الأحوال النفسية وما تضفيه على الذات المدركة.[2]

وبهذا إنّ الأفعال المستخلصة من الطبيعة هي لا شيء دون الموضوعات التي هي وعي بها وإن صح التعبير اعتراف استدلالي بها.

إنَّ الفعل القصدي، سواء أكان إدراكاً أو تذكراً أو تخيلاً، حباً أو كرهاً، رغبة أو نزوعاً، قراراً عملياً أو تقييماً أخلاقياً، فإنّ الإدراك إدراك لشيء والتمثل تمثل لشيء والتذكر تذكر لشيء، والحب حب لشيء والأمل أمل بشيء وهلم جرا.[3]

1- يمكن الإشارة إلى هذا المفهوم بالتداخل والتشابك الذي يحدث بين الذات العارفة والموضوع المدرك أو المستقى من الفيزيقي (الطبيعة).

2 – أنطوان خوري، مدخل الى الفلسفة الظاهراتية، دار النهار، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص83.

3 – أنطوان خوري، مدخل الى الفلسفة الظاهراتية، مرجع سابق، 2003، ص84.

هذا الإدراك يتحدد كمعيش يتعلق انطلاقا من تعالق ذاته بموضوع ما، وهذا ما عناه هوسرل في أنّ الطامح ليكون فيلسوفاً لابد أن يعود لذاته ولو مرة واحدة بهذه الكيفية أو تلك. ليدرك الفكر البداهة في وجوده والعودة.[1]

وبهذا تتميز القصدية عند هوسرل في الفصل بين **الظاهرة العقلية والظاهرة الطبيعية**، وهذا لأنّ العمل العقلي لا يكون في فراغ الشعور. فالشعور شعور بشيء والإدراك إدراك لشيء.

1. الفينومينولوجيا كنقد للعلموية والاغتراب.

تحتلّ الفينومينولوجيا الهوسرلية موقعًا نقديًا حاسمًا في مواجهة النزعة العلموية التي استبدّت بالفكر الأوروبي الحديث، وخصوصًا في الطريقة التي تم بها اختزال كل أشكال المعرفة والخبرة إلى ما هو **قابل للقياس** و**الملاحظة العلمية**. لقد كشف إدموند هوسرل عن أن العلوم الطبيعية، على الرغم من إنجازاتها التقنية الهائلة، قد تسببت في **أزمة مزدوجة** : أزمة معرفية تمثّلت في طغيان التكميم والنموذج الرياضي؛ وأزمة وجودية تمثّلت في **اغتراب الإنسان عن عالمه وتجربته الحية**.

فقد لاحظ هوسرل أنَّ العلم الحديث، بدلاً من أن يكون أداة لتحرير الإنسان وتوسيع أفق تجربته، قد أصبح سلطة معرفية تُقصي الذات وتختزل العالم إلى مجرد موضوعات قابلة للحساب والصياغة الرياضية. وبهذا، تحوّل العلم إلى نظام مغلق، يستبعد الخبرة المُعَاشة ويُهمّش البعد الإنساني الأصيل في إدراك الواقع.[2]

إن هذه الوضعية أدت إلى تهميش الذات العارفة، أي الإنسان نفسه، باعتباره لم يعد جزءًا من منظومة المعرفة، بل عنصرًا خارجيًا محايدًا. ولقد لخّص هوسرل هذا الانفصال

1 – ادموند هوسرل، تأملات ديكارتية، تر. تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1958 ص70.

2 - Edmund Husserl, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, trans. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), pp6–9.

بين الذات والعالم في كتابه "**أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية** "بقوله: "لقد أصبح العالم مفهوماً على نحو متزايد من خلال العلم، لكنه بات فاقدًا للمعنى بالنسبة للإنسان الذي يعيش فيه".[1]

بهذا المعنى، فإنّ الإنسان المعاصر، رغم امتلاكه أدوات علمية دقيقة، يعيش **انفصالاً جوهريًا** عن العالم الذي أصبح موضوعًا ميتًا جامداً بدلاً من أن يكون فضاءً دلاليًا حيًا، وهذا ما يفتح الطريق أمام الشعور بالعدمية، ويُفقر الوجود من معناه، ويُحوِّل الحياة إلى مجرد تكرار آلي لمعادلات وتجارب مختبرية لا تتصل بالكينونة.

ترى الفينومينولوجيا أنَّ حلّ هذه الأزمة لا يتم من خلال تطوير أدوات العلم، بل من خلال العودة إلى "**العالم المعيش**" (Lebenswelt)، أي إلى الخبرة الحية التي يتم فيها إدراك المعنى قبل أن يُختزل إلى مفاهيم علمية. فالعالم في حقيقته الأولية ليس تجميعًا من الكيانات الموضوعية، بل هو "**عالمي**"، أعيشه وأتفاعل معه بوصفه مشبعًا بالقصدية والمعنى.[2]

هكذا، تتجاوز الفينومينولوجيا التصور العلمي الذي يرى الكائنات على أنها أشياء ثابتة ومنفصلة، وتعيد الاِعتبار إلى العلاقة القصديّة التي تجعل من العالم مجالاً للدلالة؛ فالمعرفة ليست حيادًا موضوعيًا، بل هي انخراط حيّ في الواقع، والفهم الحقيقي لا يتم إلا حين نستعيد نظرة الذات إلى العالم لا كمجرد مرآة، بل كمصدر خلاق للمعنى.

وعلى هذا الأساس، ينتقد هوسرل النزعة الوضعية التي لا تستبعد الذات فقط، بل تُقصي كل ما لا يمكن اختباره تجريبيًا: القيم، الأخلاق، الجمال، الإيمان، والفلسفة ذاتها. فالعلموية لا تكتفي بالوصف، بل تتحول إلى نموذج تفسيري شامل يَقمع كل ما لا يُقاس، وهو ما يسميه هوسرل بـ"**أزمة المعنى**" التي تعصف بالثقافة الأوروبية الحديثة.[3]

1 - Ibid, p5.
2 - Maurice Merleau-Ponty, Phenomenology of Perception, trans. Colin Smith (London: Routledge, 2002), xviii–xx.
3 – أنطوان خوري، مدخل الى الفلسفة الظاهراتية، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص112.

2. العالم المعيش والعودة إلى الأصل:

في إطار مشروعه الفينومينولوجي، ينبه هوسرل إلى أن تجاوز الأزمة التي تعيشها الثقافة الأوروبية لا يمكن أن يتم من خلال الحلول التقنية أو الإصلاحات المؤسسية، بل من خلال العودة إلى "**العالم المعيش**" (Lebenswelt)، بوصفه الحقل الأولي الذي تنبثق منه كل دلالة وكل معرفة. فالعالم المعيش في نظر هوسرل، ليس عالم الفيزياء أو الرياضيات، بل هو ذلك العالم الذي **تُدركه الذات في تجربتها اليومية المباشرة**، والذي يتجلى في أنماط الحياة، والممارسات الاعتيادية، واللغة، والقيم، والمشاعر. إنه عالم "مُعاش"، سابق على كل تنميط علمي أو تصنيف منهجي.[1]

وقد أدرك هوسرل أنّ الحداثة، بانخراطها الكامل في مشاريع العلم والتقنية، قد فقدت صلتها بهذا الأصل المعرفي والتجريبي .فبدلاً من النظر إلى المعرفة بوصفها انبثاقًا من العلاقة الحية بين الذات والعالم، أصبحت تُختزل في معايير الدقة، والتكميم، والتجريد. وبهذا المعنى، فإنَّ العالم الحديث لم يعد يُرى كما يُعاش، بل كما يُقاس، وهذا ما يجعل الإنسان معاصرًا لكل شيء تقنيًا، لكنه غريب عن نفسه وجوديًا.

من هنا، تأتي أهمية الفينومينولوجيا كدعوة إلى **العودة إلى "الأشياء ذاتها"**، أي إلى الخبرة المعاشة كما تتجلى في وعي الذات قبل أن تُفرض عليها أشكال الفهم العلمي أو النظري، هذه العودة نكوصًا إلى ما قبل العلم، بل هي محاولة لتأسيس العلم على أساس متين من التجربة والوعي، لا على نماذج رياضية مجردة فحسب.[2]

يرى هوسرل أنَّ كل علم مهما بلغ من الدقة، ينطلق ضمنيًا من **أفق العالم المعيش**، لكنه يغفل هذا الأصل حين يتحول إلى منظومة مغلقة لا ترى سوى مناهجها ومعاييرها. لذا فإن الفينومينولوجيا تحاول أن تسترد هذا الأصل المنسي، وأن تجعل من العالم المعيش

1 - Edmund Husserl, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, trans. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970), pp103–107.
2 - Ibid. p117.

موضوعًا للفحص والتحليل بوصفه المجال الذي يتشكل فيه المعنى ويتجسد فيه الفهم الإنساني.[1]

إنَّ هذه العودة إلى الأصل تتضمن إعادة تأهيل العلاقة بين الذات والعالم، على أساس **قصدي ووجودي**، لا على أساس **موضوعي وآلي**. فالعالم ليس "شيئًا هناك"، بل هو مجال تجربة، يتكون في لحظة التقاء الذات بما حولها. وهذا ما يعني أن **المعنى لا يُعطى، بل يُنتَج**، ولا يكون خارج الذات، بل ينبثق من داخل سيرورة العيش والتفاعل والتأويل.

وبذلك، تصبح الفينومينولوجيا مشروعًا لتجديد الفلسفة ذاتها، لا من خلال استحداث نظريات جديدة، بل من خلال **إعادة مساءلة الأسس** التي تقوم عليها المعرفة والوجود. فهي لا تكتفي بنقد أزمة المعنى، بل تقدم أفقًا بديلاً يتأسس على **التجربة الحية، والقصديّة، والعالم كما يُعاش**، لا كما يُحدَّد علميًا فقط.

3. الوعي القاصد: مركزية الذات في إنتاج المعنى.

يشكل مفهوم **الوعي القاصد** (Intentionales Bewusstsein) أحد الركائز الأساسية في البنية الفينومينولوجية التي شيدها هوسرل، فبالرغم من أنّ هذا المفهوم له جذور ضاربة في الفلسفة المدرسية (السكولائية) وتم تطويره لاحقًا بشكل منهجي على يد برينتانو، إلاّ أنّ الفضل يعود إلى هوسرل في إعادة إحياء هذا المفهوم وتثبيته في صلب المشروع الفلسفي المعاصر، باعتباره الأفق الذي تنبثق منه كل تجربة ذات دلالة ومعنى.[2]

فمن حيث الأساس، يعتبّر القول بأنّ الوعي قاصد عن بنية بنيوية داخلية للوعي الإنساني، مفادها أنّ كل وعي هو وعي بشيء ما. أي أنّ الوعي، خلافًا لما تصورته بعض النزعات الفلسفية السابقة، ليس جوهرًا مغلقًا أو كيانًا ساكنًا، بل هو حركة دائمة، فعل حيّ

1 – أنطوان خوري، مدخل الى الفلسفة الظاهراتية، دار المشرق، بيروت، لبنان، 2006، ص ص130–132.

2 - Edmund Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, trad. Paul Ricœur (Paris : Gallimard, 1950), p67.

يتجه نحو الخارج، نحو العالم والموضوع. ومن هنا، فإن القصدية تمثل الشرط القبلي لكل تجربة إدراكية أو معرفية. فلا وجود لإدراك أو تفكير أو تذكّر أو شعور دون أن يكون متعلّقًا بشيء ما، أي دون أن يُمارس كقصد نحو موضوع ما.[1]

لقد شكّل هذا الفهم تحولاً عميقًا في فلسفة الذات، حيث حررها هوسرل من اختزالها إلى مجرد آلة تفكير كما كانت عند ديكارت "أنا أفكر إذن أنا موجود"، أو من تقويضها كما في الاتجاهات العلمية الوضعية التي همّشت كل ما هو ذاتي بوصفه غير قابل للقياس؛ ففي المنظور الفينومينولوجي، تتأسس الذات من خلال فعل القصد ذاته، أي من خلال انفتاحها الدائم على العالم وتشكيلها المستمر للمعنى عبر تلك العلاقة الجدلية مع الموجودات.

بهذا المعنى، لا تكون الذات مجرد وعاء يتلقى المعنى، بل هي الشرط المولد له. فكل تجربة تحمل في طياتها بعدًا قصديًا يجعل منها حاملة لمعنى ناتج عن التقاء الوعي بالعالم. وهكذا، يصبح المعنى ليس شيئًا يُمنح من الخارج، بل يُنتَج داخليًا في بنية الوعي، في لحظة قصديّة يلتقي فيها الذات والموضوع.[2]

هنا تتبدّى الأبعاد الإبستيمولوجية والجذرية لهذا التصور. فالمعرفة ليست مطابقة آلية بين الذهن والواقع؛ بل هي انخراط قصدي وجودي في التجربة. أن "أعرف" يعني أن أتفاعل، أن أعي، أن أعيش حضور الموضوع داخل أفق وعينا، لا بوصفه شيئًا مستقلاً، بل بوصفه معنى يُشكّل عبر علاقتنا به. ومن هنا، تنهار الثنائية التقليدية (الذات/الموضوع) لصالح وحدة بنيوية تقوم على فعل القصد، أي على ترابط الذات والموضوع ضمن تجربة حيّة وفاعلة.[3]

1 - ERobert Sokolowski, Introduction to Phenomenology (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p15.
2- Dan Zahavi, Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation (Evanston: Northwestern University Press, 1999), p40.
3 - Ibid. pp42–45.

والأهم من ذلك أن هذا المفهوم يُفضي إلى نقد للنموذج العلمي الوضعي الذي يرى في المعرفة تمثيلاً موضوعيًا خالصًا، معزولاً عن التجربة الذاتية. فهوسرل يرفض هذا التصور ويطرح بديلاً يقوم على أنَّ كل إدراك للمعنى يمر عبر أفق الذات الواعية. فالعالم لا يُقدم بذاته ككتلة موضوعية صمّاء، بل يُعاش ويُفهم من داخل الوعي، وبالتالي فإن الذات ليست مرآةً في العملية الادراكية بل فاعلاً خلاقًا (Ein kreativer Schauspieler).[1]

ولذلك، فإنّ استعادة المعنى، في سياق الأزمة التي يصفها هوسرل، تتطلب إعادة الاعتبار للذات ولقدرتها على توليد الدلالة من داخل التجربة. فالعالم ليس جاهزًا مسبقًا، وإنما يُعاد بناؤه باستمرار من خلال فعل القصد، وهو ما يمنح الفينومينولوجيا مشروعيتها كفلسفة تعيد للذات مركزيتها، وتعيد للعالم دلالته، من خلال تجاوز الموضوعية الصورية إلى تجربة معاشة ومفتوحة على إمكانات المعنى.

4. الإيبوخيه كاستراتيجية نقدية لإعادة المعنى:

يحتل مفهوم **الإيبوخي** (Epoché)، أو ما يُعرف بـ"**تعليق الحكم**"، مكانة محورية في المنهج الفينومينولوجي الهوسرلي، حيث يشكّل الأداة الإجرائية التي تمنح الفلسفة القدرة على التحرر من الانحرافات المعرفية والتصورات المسبقة التي تراكمت عبر القرون، خصوصًا تلك المتأتية من النزعة الوضعية والعلموية الحديثة. فهوسرل لم يقترح الإيبوخي بوصفه عملية إنكار أو تشكيك راديكالي في وجود العالم، وإنما كتعليق مؤقت لكل أحكام الواقع المسبقة، من أجل التمكّن من العودة إلى ما يظهر كما هو في ذاته، أي إلى "الظواهر" في حالتها النقية كما تتجلّى للوعي.[2]

إن هذا التعليق لا يُقصد به رفض الوجود أو التشكيك فيه كما عند الشك الديكارتي، بل هو تعليق يتوخّى إعادة تأصيل المعرفة من خلال تحرير الفيلسوف من إكراهات العادة

1 - mmanuel Levinas, La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl (Paris: Vrin, 1963)، p89.
2 - Edmund Husserl, Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie, trad. Gabrielle Peiffer (Paris : Vrin, 1966), p54

والتلقّي والذاتوية. إنه يقوِّض ما يسميه هوسرل بالإيمان الطبيعي بالعالم (le naturalisme naïf) أي تلك النظرة البديهية التي نتعامل بها يوميًا مع الواقع كشيء موجود مسبقًا ومستقلاً تمامًا عن وعينا، دون النظر في الكيفية التي نحياه بها.[1]

ومن خلال هذه الممارسة الفينومينولوجية الجذرية، يتمكن الفيلسوف من التحرر من المواقف الدوغمائية، سواء كانت علمية أو دينية أو ميتافيزيقية؛ والعودة إلى الظواهر كما تُعطى، في طابعها المباشر والأصلي. في هذا السياق، يقول هوسرل بوضوح: "علينا أن نكف عن اتخاذ العالم الخارجي كأمر مسلم به، لا لإنكاره، بل لإعادة النظر فيه من خلال ما يعطينا إياه هو نفسه في التجربة".[2]

وهكذا، لا يبقى الهدف من الفلسفة هو بناء نسق نظري منفصل عن الحياة، بل العودة إلى التجربة الحية بوصفها منبع المعنى وأصله. فالإيبوخي يمثل استراتيجية نقدية مزدوجة:

أ- من جهة، هو تفكيك للمسلمات التي فرضها النموذج العلمي الحديث على الفكر.

ب- ومن جهة أخرى، هو تمكين للذات من استعادة موقعها كشرط للمعنى، كذات تؤسس وتُؤول، لا ككائن محايد أو مرآة سلبية للعالم.[3]

وما يمنح الإيبوخي قيمته الإبستيمولوجية والوجودية هو أنه لا يقتصر على كونه تقنية تحليلية أو منهجية صورية، بل هو موقف فلسفي جذري، يتطلب قدرًا كبيرًا من الشجاعة الفكرية، باعتباره يزعزع اليقينيات ويعيد الفيلسوف إلى حالة من البدء والتساؤل الدائم. وبذلك، تصبح الفينومينولوجيا مشروعًا نقديًا وتحرريًا، لا يكتفي بتفسير العالم، بل يسعى إلى تطهير أدوات إدراكنا له، عبر تجاوز الحجب والتشييء الذي تفرضه أنظمة التمثيل.

1 - Jean-Luc Marion, Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie (Paris: PUF, 1989)، p21

2 - Husserl, Méditations cartésiennes, p54.

3 - Jitendra N. Mohanty, The Philosophy of Edmund Husserl: A Historical Development (New Haven: Yale University Press, 2008)، p84.

كما أن الإيبوخي يفتح الباب أمام تجاوز الانقسام التقليدي بين الذات والموضوع، إذ أنه لا يتعامل لا مع "الشيء في ذاته" الكانطي المعزول، ولا مع "الذات المغلقة" الديكارتية، بل مع الظاهرة كما تتجلّى داخل علاقة حيّة بين الوعي والعالم. إنه دعوة للانخراط في تجربة المعنى كما تنبثق في العالم المعيش (Lebenswelt) ذلك الفضاء الذي لا يُختبر كمعطى خارجي جامد، بل كمجال للمعايشة الدائمة، حيث تتشكّل الدلالات في أفق من التفاعل والقصديّة.[1]

إن استعادة هذا الأفق، كما يؤكد هوسرل، هو ما يتيح الرد الحقيقي على أزمة المعنى التي تعصف بالحداثة الأوروبية؛ ليس عبر تأسيس ميتافيزيقا جديدة، بل عبر الرجوع إلى الأصل، إلى ما هو معطى في التجربة، إلى "**الظواهر كما تُعاش**" (Phänomene, wie sie lebten). فبهذه العودة تتكشف إمكانية بناء فهم جديد للعالم والذات، فهم ينطلق لا من مفاهيم موروثة، بل من معايشة مباشرة وحقيقية للوجود.

5. العالم المعيش: تجاوز الثنائية واستعادة المعنى.

يُشكّل مفهوم **العالم المعيش**(Lebenswelt) أحد أبرز التحولات المفاهيمية في الفلسفة الهوسرلية المتأخرة، وهو يمثل اللحظة التي بلغ فيها المشروع الفينومينولوجي نضجه الأنطولوجي والنقدي معًا. لقد جاء هذا المفهوم في سياق أزمة عميقة، لم تعد تطال فقط العلوم الوضعية التي انفصلت عن جذورها الإنسانية، بل اِمتدت إلى البنية الثقافية للعقل الأوروبي نفسه، الذي أُغري بوعود التقدم العلمي واليقين الرياضي، على حساب التجربة الحيّة والواقع المُعاش.

ففي كتابه "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا التراسندنتالية"، يعبّر هوسرل عن قلقه اِزاء ما يسميه بـ"**الانحراف البنيوي**" (Strukturelle Abweichung) الذي أصاب العقل

1 - Dan Zahavi, Phenomenology of Self, (Cambridge: MIT Press, 2005), p103.

الغربي، والمتمثل في اِختزال العالم إلى صيغ رياضية وموضوعية محايدة، مما أدى إلى فقدان المعنى الوجودي للعالم.

لقد أُنتجت معرفة دقيقة وفعالة، لكنها معرفة فقدت صلتها بالتجربة الأصلية التي تمنحها مشروعيتها الأولى. ومن هنا تظهر الحاجة إلى استعادة ما أُقصي ونُسي. العالم كما يُعاش لا كما يُمثل، كما يُختبر لا كما يُصاغ نظريًا.[1]

العالم المعيش، ليس واقعًا ثانيًا يُضاف إلى العالم الفيزيائي، بل هو الشرط التأسيسي لكل علاقة ممكنة بالعالم. إنّه المجال الذي تُولد فيه المعاني بشكل مباشر، وبدون وساطة مفاهيمية أو تأويلية. إنّه الحقل الذي تتجلى فيه الأشياء قبل أن يُنتزع منها حضورها العياني عبر التحليل أو الاِختزال.

بهذا المعنى، يمثل العالم المعيش الحقيقة المُضمرة خلف كل بناء نظري، وهو ما يجعل العودة إليه ليست مجرّد حركة وصفية لظاهرة طبيعية، بل فعلاً نقديًا يستهدف زعزعة التصورات العلمية المتصلبة والسائدة، وكشف الجذور الوجودية الأصيلة للمعنى.[2]

إنَّ ما يدعو إليه هوسرل في استحضاره للعالم المعيش هو "استعادة كثافة الحضور الوجودي للعالم" الذي نعيشه في يومياتنا، حيث تختلط الإدراكات بالانفعالات، والعلاقات بالذكريات، والموضوعات بالقيّم. فبدل أن تكون الأشياء كيانات محايدة تنتظر توصيفًا خارجيًا، تصبح محمّلة بالمعنى من خلال انخراطنا الوجداني والقصدي فيها. وبذلك، فإنَّ الفينومينولوجيا، في صيغتها المتأخرة، لم تعد تحليلاً خالصًا لبنية الوعي، بل تفكيكًا لأوهام الموضوعية، واستعادة للذات في حضورها الحي.[3]

1 - Edmund Husserl, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, trad. Gérard Granel (Paris: Gallimard, 1976), pp135–138.
2 - Ibid, p138.
3 - Bernhard Waldenfels, Phänomenologie der Aufmerksamkeit (Frankfurt: Suhrkamp, 2004)، pp51–54.

لقد سعت الحداثة العلمية إلى تجريد العالم من معطياته، لونه، صوته، ودفئه، لتحيله إلى نسق من القوانين الصورية التي لا تُبقي مجالاً للفردنة أو الحضور العياني (المعاينة). ولكن هذه العملية التي بدت في الظاهر، تقدمًا معرفيًا، أدت إلى جعل الإنسان شيئاً من أشياء العالم الخارجي (تشيئ الإنسان ذاته)، وجعلته ينظر إلى ذاته كعنصر داخل منظومة حسابية، بدل أن يكون كائنًا يحيا ومنشئاً للمعنى. ومن هنا يُفهم العالم المعيش كمجال لإعادة التوازن، حيث يرد الاعتبار إلى الذات الحية كعنصر رئيس ومهم لا يمكن الاستغناء عنه بوصفه مصدرًا لكل دلالة ممكنة.[1]

هذه العودة إلى العالم المعيش تترتب عليها إعادة صياغة العلاقة بين **الذات** و**العالم** . فلم تعد الذات وموضوعها مفصولين ببنية معرفية أو ميتافيزيقية، بل هما متداخلان في نسيج التجربة. فالذات ليست محايدة ولا متعالية، بل منخرطة في العالم، والعالم ليس معطى خارجي بحث، بل هو **يتشكل داخل أفق القصدية.**

بهذا تتجاوز الفينومينولوجيا الانقسام الكلاسيكي بين الذات والموضوع، بين ما هو داخلي وما هو خارجي، لصالح رؤية تقوم على "التداخل البنيوي" بين الذات والعالم.[2]

كما أنَّ استعادة العالم المعيش تمثل في العمق دعوة أنطولوجية وأخلاقية إلى إعادة النظر في الإنسان ككائن حيّ، يشعر، ويتألم، ويُفكّر، لا كمجرد ذات معرفية. فهي مواجهة نقدية مع منطق السيادة التقنية الذي تجعل من الإنسان أداة ضمن نسق الإنتاج، وتطمس أبعاده الحسية والشعورية والرمزية في العالم المعيش، ويُستعاد الإنسان بوصفه وحدة متعددة، عقل وجسد، شعور وتفكير، مشاركة وتاريخ. [3]

1 - Sara Heinämaa, Toward a Phenomenology of Sexual Difference (Lanham: Rowman & Littlefield, 2003), p74.
2 - Martin Heidegger, Sein und Zeit (Tübingen: Niemeyer, 1927)، §12–13.
3 - Dan Zahavi, Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation (Evanston: Northwestern University Press, 1999), p145.

وبناءً عليه، فإنَّ العالم المعيش لا يُمثل فقط حقلاً اِبستمولوجياً سابقًا على النظرية، بل هو أفق للمعنى ولإمكان الفهم ذاته. الفينومينولوجيا، إذ تدعو للعودة إليه، فإنها لا تسعى إلى تجاوز العلم، بل إلى تأصيله داخل التجربة الإنسانية، وتنقيته من الادعاءات الميتافيزيقية الخفية التي يتضمنها. وبهذا، يغدو العالم المعيش ردًّا فلسفيًا جذريًا على أزمة المعنى وذلك من خلال الإنصات لما هو حاضر، لما هو معاش، لما هو حي. لا عبر بناء بديل نظري متعالٍ عن الواقع (المعطى الخارجي).

6. الرد الفينومينولوجي كمسار عقلاني لاستعادة المعنى:

في قلب المشروع الهوسرلي المتأخر، يتجلى الرد الفينومينولوجي بوصفه محاولة تأسيسية تهدف إلى إنقاذ المعنى من ضياعه داخل مسارات الحداثة الأوروبية التي اختزلت العقل في أدوات حسابية وتجريدات تقنية. ولا يتعلّق الأمر هنا بمجرد نقد للعلم أو لِانحرافات التحديث، بل بتأسيس بديل عقلاني جذري، يتجاوز ما أسماه هوسرل بـ"**العقلانية المنقوصة**"، من خلال العودة إلى منبع المعنى الأصلي: الوعي القاصد والتجربة الحية.[1]

هذه العودة لا تعني الانكفاء إلى الذات بوصفها معزولة، وإنما الانفتاح على تجربة تأسيسية تنشأ من داخل العلاقة القصدية بين الذات والعالم، حيث لا يكون المعنى مفروضًا أو مشتقًا من نظام خارجي، بل يُبنى من خلال اللقاء العياني بين الوعي وما يُعطي نفسه.

هكذا، فإنّ الفينومينولوجيا لا تطرح بديلاً عقليًا فحسب، بل تدعو إلى تحول في نمط النظر نفسه، من العقل الأداتي إلى العقل المُؤسّس؛ ومن الفهم الكمي إلى المعنى الكيفي؛ ومن الخارج إلى الداخل.[2]

1 - Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, hrsg. v. W. Biemel (Hamburg: Meiner Verlag, 2009), p345

2 - Dermot Moran, Introduction to Phenomenology (London: Routledge, 2000)، p170.

في هذا السياق، يتحدث هوسرل عن ضرورة "إنقاذ العقل من اغترابه"، أي تحريره من الهياكل الموضوعانية التي تنفي المصدر الأصلي لكل معرفة (الذات العارفة). وهذا لا يعني نفي العلم أو رفضه، بل توسيع أفقه، من خلال إدراجه ضمن مشروع عقلانية شاملة (umfassende Rationalität)، تتسع لتشمل إضافة الى المفاهيم والتحليلات، القيم والوجدانات والمشاركة الوجودية.

الفينومينولوجيا إذن ليست ضد العلم كلية، لكنها ضده حين يتحول إلى ميتافيزيقا خفية تدّعي الحياد والاكتمال، بينما تُقصي الذات وتُشيّئ العالم.[1]

العقلانية التي يقترحها هوسرل لا تفصل بين المعرفة والوجود، بل تؤكد على أنَّ كل معرفة أصيلة هي تجلٍّ لتجربة أنطولوجية سابقة، فالمعرفة ليست تمثيلاً، بل حضورًا. والمعنى لا يُستخلص من الخارج، بل يُبنى من الداخل، من خلال فعل القصدية الذي يُشكّل بنية الوعي نفسها. وبهذا المعنى، يكون الرد الفينومينولوجي دعوة إلى تحرير المعنى من استلابه في النماذج الصورية المغلقة، وإعادته إلى سياقه الطبيعي: التجربة التي تُعاش في الزمان، الجسد، والانفعال.

ويؤكد هوسرل في هذا الإطار أنّ الحل لا يكمن في "**علمنة العقل**"، أي فصله عن أفاقه المعنوية، وأنما في إعادته إلى مصدره الذاتي الأصيل، حيث تكون الذات الشرط التكويني لكل ظهور ممكن وليست مجرد متلقية للمعرفة. إنَّ وعي الذات ليس مجرد حالة نفسية، بل هو بنية قصدية تكوِّن العالم، وتُعطيه معناه ضمن نسق من التفاعل المستمر.[2]

هذا التأسيس الفينومينولوجي الجديد للعقل له بعد أخلاقي وروحي أيضًا، إذ لا ينحصر في إعادة هيكلة العلاقة بين الذات والمعرفة، بل يتضمن إعادة تصور للإنسان ذاته. فهوسرل لا يقدِّم فقط نقدًا معرفيًا، بل يدعو إلى " تربية جديدة للعقل"، حيث يُعاد للذات الحية موقعها

1 - Anthony Steinbock, Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl (Evanston: Northwestern University Press, 1995)، pp112–113.
2 - Ibid, p115

المركزي، لا بوصفها كيانًا تقنيًا أو عقلانيًا صرفًا، بل بوصفها كائنًا يشعر، يُعاني، ويُعطي معنى. إنّ هذه التربية لا تنتمي إلى الحقل التربوي الكلاسيكي، فهي تنتمي إلى حقل تكويني عميق، يتعلّق بطريقة الكينونة ذاتها في العالم.[1]

ومن هذا المنظور، تصبح الفينومينولوجيا فلسفة للتحرر؛ تحرير الذات من الاستلاب الذي فرضته منظومات العقلانية الأداتية، وتحرير العالم من التشيئ الذي حرمه من نكهته الإنسانية. إنها نداءٌ لاستعادة الكثافة الوجودية للعالم من خلال **العودة إلى الأصل المعاش** الذي تندُ عنه كل إمكانات المعنى.

إنّ الفينومينولوجيا من خلال هذا المعنى، لا تُعيد الاعتبار للذات كقوة مركزية للسيطرة، وإنما كمصدر ينبثق منه المعنى. إنها تفتح أفقًا جديدًا يُعيد الربط بين الإدراك والوجدان، بين المعرفة والقيم، بين العقل والإنسان، فتجعل من التجربة الحية نقطة الانطلاق لتأسيس معرفة مسؤولة وإنسانية تتجاوز تحليل معطيات العالم وتمثيله الى الانصات له والتفاعل معه.

7. العالم المعيش كمجال لاستعادة المعنى وتقدير الذات:

يمثل مفهوم **العالم المعيش** (Lebenswelt) أحد الركائز المفهومية الحاسمة في فكر هوسرل المتأخر، وتحديدًا في كتابه "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا التراسندنتالية" حيث يقدّمه بوصفه الشرط القبلي لكل معرفة ممكنة، والأفق الذي تستمد منه الذات معناها وعلاقتها بالعالم، فالعالم المعيش ليس واقعًا آخر موازيًا للعالم العلمي أو الواقعي، بل هو **العالم ذاته كما يُعاش ويُختبر مباشرة**، قبل أن تتدخل أنساق التمثيل النظري أو التجريد الرياضي لعزله عن جذوره الأصلية.

1 - Donn Welton, The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology (Bloomington: Indiana University Press, 2000)، pp197–199.

في هذا السياق، يعارض هوسرل التصور الوضعي للعلم الحديث، الذي يُخضع العالم لتجريد رياضي يختزل الكائنات إلى موضوعات قابلة للقياس والتكميم. فبدل أن يكون العالم ساحة حيّة للمعنى، يتحوّل في ظل هيمنة النموذج العلمي إلى "عالم مفرغ" (Entweltlichung)، يُسحب منه بُعده المعاش ويُفرّغ من حمولاته القيمية والوجودية. أما العالم المعيش، فيقوم على تجربة الذات الكاملة، بوصفها كائنًا متجسدًا يحيا ويتفاعل ويُفهم من خلال إدراك مقصدي، لا عبر نماذج نظرية متمركزة حول الموضوع.[1]

ومن هنا، فإنّ العودة إلى العالم المعيش لا تُمثّل تراجعًا إلى التجربة المباشرة في صورتها الخام، بل هي دعوة فلسفية إلى استعادة الجذور القصدية للمعرفة، أي الوعي بأن كل علم وكل تفسير يقوم على خلفية خفية، غير مفكَّر فيها، هي بالذات التجربة الحية كما تتجلى في الحياة اليومية. وبهذا المعنى، فإن العالم المعيش يتجاوز كونه ساحةً للمعايشة، الى كونه الأفق التكويني لكل فهم ممكن، وشرط إمكان المعنى نفسه.[2]

والعالم المعيش هو أيضًا عالم مُشبّع بالقيم، بالعلاقات البينذاتية، بالممارسات، والرموز الثقافية. فهو ليس بنية محايدة أو فضاء شفافًا، بل نسيج معقّد من التفاعلات والمعاني التي تتجلى في لغة الحياة، وفي العادات، وفي القيم الأخلاقية، وفي الأفق التأويلي الذي يحكم رؤيتنا للواقع. ولهذا فإنّ استعادة العالم المعيش تعني، من الناحية الفلسفية، **تحرير الذات من الاستلاب** الذي تفرضه أنساق المعرفة المغلقة، وإعادة بناء العلاقة بين الإنسان والعالم على أساس من الوعي الحي والانخراط الوجودي.[3]

1 - Husserl, E., La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, Gallimard, 1976, p 119.
2 - Schutz, A., The Phenomenology of the Social World, Northwestern University Press, 1967, p35.
2- Natanson, M., The Journeying Self: A Study in Philosophy and Social Role, SUNY Press, 1970, pp. 92–94.

في ضوء ذلك، فإنّ استحضار العالم المعيش في المشروع الفينومينولوجي يُمثل خطوة تأسيسية لإعادة بناء المعنى، لا بوصفه معطى خارجي جاهز، بل كنتاج للتفاعل القاصد بين الذات والعالم.

وبهذا، تنتقل الفلسفة من كونها ممارسة نظرية مجردة إلى كونها فعلاً تأويليًا يعيش الواقع ويعيد تأويله. فالمعنى لا يُكتشف في مكان ما خارج التجربة، بل يُبنى داخلها، انطلاقًا من تعقيد الذات، وتعدد مستويات تفاعلها مع محيطها.

وعليه لا يتوقف مشروع هوسرل عند حدود نقد النزعة الوضعية أو مساءلة التصور العلمي الاختزالي للعالم، بل ينفتح على أفق فلسفي أكثر جذرية، يسعى إلى إعادة تأسيس العلاقة بين الذات والحقيقة على قاعدة التجربة الأولى، أي تلك التي تتجلى في **الوجود في العالم**.

ففي مقابل النزعة التي تفصل الذات عن العالم وتحوّل الحقيقة إلى موضوع خارجي مجرّد، تؤكد الفينومينولوجيا أنّ الحقيقة ليست شيئًا يُكتشف خارج الذات، بل تُبنى من داخل التجربة الحية التي تنخرط فيها الذات بجسدها ووجدانها ووعيها القاصد. إنّ ما تقترحه الفينومينولوجيا، في جوهرها، ليس مجرد بديل معرفي، بل تحوّل أنطولوجي في فهم الذات من كائن يُنظر إليه **كأداة إدراك**، إلى **كينونة متجذّرة** في العالم، تُنتج المعنى عبر التفاعل، والحضور، والتجربة المُعاشة.[1]

بهذا المعنى، تُعيد الفينومينولوجيا الاعتبار إلى الذات الإنسانية بوصفها مركزًا تكوينيًا للمعنى، لا مجرد نقطة استقبال سلبية للمعطى الموضوعي. فهوسرل يرى أنّ المعرفة لا

1 - Husserl, E., Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Meiner Verlag, 2009, pp112–114.

يمكن فصلها عن الشروط الذاتية لتكوّنها "الوعي القاصد" الذي لا يكتفي بتمثل العالم، بل يمنحه دلالته ضمن سياق معيّن.[1]

وهكذا، تُصبح العودة إلى الذات شرطًا ضروريًا لاستعادة الحقيقة الإنسانية للوجود، وللخروج من أزمة المعنى التي فرضها التصور التقني والعلمي للعقل على الانسان. [2]

8. العالم المعيش استعادة التجربة وتأسيس المعنى:

يُعدّ مفهوم **العالم المعيش** (Lebenswelt) من أهم الإضافات المفهومية التي قدّمها هوسرل في كتابه "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا التراسندنتالية"، حيث يشكّل هذا المفهوم لحظة انفتاح فلسفية على أرضية التجربة الأولى في مواجهة التجريدات المتعالية التي هيمنت على الفكر الغربي منذ عصر الحداثة؛ لقد جاء هذا المفهوم كاستجابة نقدية وجذرية لما اعتبره هوسرل **استلابًا علميًا للوجود**، تجلّى في تحويل العالم إلى معادلات ونماذج حسابية، على حساب التجربة الحيّة التي تُشكّل نسيج الواقع كما يُعاش.

إن "العالم المعيش"، كما يبلوره هوسرل، ليس مجرد خلفية للعلم أو محيط سابق على النظرية، بل هو الأفق الأصلي لكل ظهور، والحقل الأولي الذي فيه تنبثق المعاني وتُختبر القيم، وتُبنى العلاقة الأولية بين الذات والعالم. فقبل أن يكون العالم موضوعًا للعلم أو نظرية للتفسير؛ هو واقعٌ يُعاش، يُلمس، يُشعر به، ويُفهم من خلال الحضور الجسدي والوجداني، لا عبر وسائط المفاهيم أو رموز الرياضيات.[3]

في هذا السياق، يُميز هوسرل بين "العالم كما يُمثَّل علميًا" و"العالم كما يُعاش وجوديًا". فالعلم، رغم دقته وتقدّمه، لا يُقدّم العالم إلا من خلال نظرة اختزالية، تُقصي الذات وتُهمّش خبرتها. أما العالم المعيش، فهو المجال الذي تُستعاد فيه الكرامة الوجودية للذات، حيث

1 - Moran, D., Introduction to Phenomenology, Routledge, 2000, p142.
2 - Steinbock, A., Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl, Northwestern University Press, 1995, pp90–92.
3 - Husserl, E., La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, Gallimard, 1976, pp50–52.

المعرفة لا تُنتج من مسافة حيادية وانما من خلال الانخراط الحي في العالم، في سياق العلاقات، القيم، والممارسات اليومية.[1]

يقول هوسرل في هذا الصدد: "لقد نسينا العالم الذي ننطلق منه، العالم الذي نعيش فيه بالفعل، وتحوّلنا إلى كائنات تفكر فقط ضمن رموز رياضية وتجريدات علمية".[2]

إن استدعاء العالم المعيش لا يعني نفي العلم، بل إعادة تأسيسه على قاعدة أكثر أصالة. أي على الاعتراف بأنّ كل معرفة مهما بلغت دقتها تستند إلى تجربة أولى لا يمكن تجاوزها. ولذلك، فإنّ العالم المعيش يمثل في فكر هوسرل الشرط الأنطولوجي والإبستيمولوجي لكل فهم ممكن. فهو ليس معطى خارجي، بل بنية توليدية، يُعاد من خلالها المعنى إلى جذوره، ويتم تحرير الذات من اغترابها في نظام معرفي فقد صلته بالحياة.

بهذا الطرح، لا يعود دور الفلسفة مجرد تحليل نظري، بل يتحوّل إلى مشروع **استرداد للمعنى وتحرير للوعي**، عبر العودة إلى ما يُعاش بالفعل، لا ما يُفترض أو يُبنى نظريًا.[3]

فالعالم المعيش هو المكان الذي تتقاطع فيه المعرفة والوجود، والعقل والحس، والمعنى والتجربة.

9. البنية القصدية للعالم المعيش وديناميكية المعنى:

إنّ **القصديّة** (Intentionalität) تمثّل حجر الزاوية في البنية المفهومية للفينومينولوجيا الهوسرلية، إذ لا يُتصوّر الوعي في ذاته ككيان فارغ أو مغلق خال من كل معنى، بل دائمًا وعي بشيء ما. فالوعي ليس جوهرًا منعزلاً، بل علاقة حية بالعالم، علاقة تتخذ شكل التوجّه نحو موضوع، يكون دائمًا ضمن أفق من المعنى.[4]

1 - Nathanson, M., The Journeying Self, State University of New York Press, 1970, pp92–94.
2 - Husserl, E., op. cit., p51
3 - Husserl, E., La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, Gallimard, 1976, pp51.
4 -Zahavi, D., Husserl’s Phenomenology, Stanford University Press, 2003, p63.

غير أنَّ هذا الموضوع الذي يُقصَد لا يُعطى في عزلة أو فراغ أنطولوجي، بل يتجلّى دومًا ضمن سياق معيش، حيوي، متشابك. وبهذا، لا يكون "العالم المعيش" إطارًا خارجيًا أو محايدًا، بل **بنية قصدية أصيلة** تتخلل كل فعل للوعي وتكوّن خلفية حضوره. فالعالم لا يُقابلنا بوصفه شيئًا مكتملاً ومعطى نهائي جاهز، وإنما يُبنى ويتكوَّن داخل التجربة ذاتها، حيث المعنى لا يُستنتج، بل يُعاش.[1]

وعليه، فإن كل تجربة إنسانية تنطوي على بعدين متلازمين:

- **بُعد ذاتي:** يتمثّل في فاعلية الوعي الذي يقصد.
- **بُعد موضوعي:** يتمثل في العالم الذي يُقصَد ويُدرك بوصفه حاملاً للمعنى.

غير أن هذا "العالم الموضوعي" لا يُفهم هنا بوصفه موجودًا مكتفيًا بذاته، بل هو نتاج لتراكب طبقات من القصدية والمعنى تتبلور تدريجيًا داخل النسق الحي للتجربة، فهو ليس شيئًا جاهزًا يُلقى على الوعي من الخارج، بل يُنتَج عبر الحضور المتبادل بين الذات والعالم.

فعلى سبيل المثال، حين تنظر الذات إلى كرسي، فإنها لا تدرك مجرد كتلة مادية، بل تفهمه فورًا بوصفه "كرسيًا" يحمل معنى وظيفيًا (للجلوس)، وربما رمزيًا أو ثقافيًا (كرسي سلطة، أو مقعد مدرسة). هذا الإدراك لا ينبثق من تفكير تجريدي خالص ومحض، بل من أفق قصدي غني بالمعنى، راسخ في نسيج العالم المعيش.

هنا تتجلى ديناميكية المعنى، فالمعاني ليست معطيات ثابتة، بل هي سيرورة متغيرة، تتكوّن ضمن تدفّق التجربة، وتتجدد باستمرار في ضوء التحولات التي تطرأ على العلاقة الثنائية بين الذات والعالم. فالمعنى يُصاغ ويُعاد تأويله، ويُعاد إنتاجه في كل لحظة معيشة.

1 - Husserl, E., La crise des sciences européennes, op. cit., p57

لأن القصدية لا تتوقف عن الانفتاح على الأفق، والعالم المعيش لا يتوقف عن التوسّع والتحوّل.[1]

يقول هوسرل بهذا الخصوص: "العالم المعيش هو الأفق الذي لا يُفكَّر فيه، لكنه حاضر دائمًا، يسبق كل فعل قصدي ويُشكّل شرط إمكانه."[2]

إذًا، العالم المعيش ليس مسرحًا سكونيًا تقف عليه الظواهر، بل هو شريك أنطولوجي في تشكّلها، وحقل توليدي لا يُمكن تجاوزه أو تهميشه. ومن خلال هذا التصور، يصبح الواقع ذاته غير منفصل عن البنية القصدية للوعي، بل ناتجًا عن تشابك عميق بين الذات والعالم في نسيج لا يمكن فصله دون الوقوع في وهم الموضوعية الخالصة.

وعليه فإن الفينومينولوجيا تكشف لنا أن كل معنى هو وليد لحظة معيشة، وكل معيشة هي انفتاح على واقع لا يُدرك إلا عبر القصد، وأنّ المعرفة الحقّة لا تنبع من موضع متعال أو خارجي، وانما من التشابك الحي بين الذات العارفة والعالم الحاضر.

10. من الطبيعي إلى المتعالي. العالم المعيش كأفق ترنسندنتالي للمعرفة:

يشكّل مفهوم **العالم المعيش** (Lebenswelt) في الفينومينولوجيا الهوسرلية لحظة مفصلية يتجاوز فيها الفكر حدود النظر الطبيعي (naïver Blick) إلى أفق النظر الترنسندنتالي(transzendentale Einstellung) ، فلا يعود العالم المعيش مجرد إطار يومي للحياة أو خلفية غير مفكر فيها، بل يتبدّى كبنية أنطولوجية وإبستمولوجية تُؤسّس لإمكان التجربة والمعرفة معًا. وهنا يظهر ما يسميه هوسرل بـ"**أفق الأفق**" البنية المتوارية التي تُتيح للأشياء أن تُمنح في التجربة وتُصبح قابلة للفهم والتأويل.[3]

1 - Zahavi, D., Husserl's Phenomenology, Stanford University Press, 2003, p63
2 - Natanson, M., The Journeying Self, SUNY Press, 1970, p96.
Husserl, E., op. cit., p57.
3 - Moran, D., Introduction to Phenomenology, Routledge, 2000, p138.

في إطار النظرة الطبيعية، نتعامل مع الأشياء كما هي، بوصفها موجودات جاهزة قائمة خارج الوعي، وموضوعية بمعنى بداهتها الحسّية. غير أن هذه البداهة، في منظور هوسرل، ليست سوى إغفال للشرط القبلي للظهور، أي لما يجعل الشيء يُعطى أصلا للوعي. ومن هنا، تأتي أهمية الممارسة الفينومينولوجية، التي تبدأ بالإيبوخي، كخطوة ضرورية لتحويل السؤال من **ما هو هذا الشيء؟** إلى **كيف يُعطى هذا الشيء؟، وتحت أية بنية قصدية يُدرك؟** [1]

إنّ هوسرل لا يقترح تخليًا عن العالم، بل يدعونا إلى العودة إليه، وليست هده الدعوة كما تصوّره العلم الوضعي، وانما كما يُعاش قبل كل تأطير أو تنميط. فالمجال الترنسندنتالي الذي يدعو إليه ليس بُعدًا ميتافيزيقيًا مفارقًا، بل صبر لما هو كامن في قلب التجربة، فالعالم المعيش ليس موضوعًا من مواضيع العلم، بل هو شرط إمكانه الخفي، إذ أنّ كل نشاط علمي، مهما بلغ من تجريد، لا بد أن يفترض أفقًا قبليًا للتجربة، تُستقى منه المعاني وتُشتق فيه المفاهيم.[2]

يقول هوسرل في هذا السياق: "كل علم، وكل موضوع علمي، يرتكز – وإن بشكل غير واع – على بنية العالم المعيش، التي هي شرط كل فهم".[3]

إنّ هذا القول يُحيلنا إلى فكرة مركزية في مشروع هوسرل، وهي أنّ المعنى ليس خاصية جاهزة في الأشياء، بل هو نتاج لتاريخ من التراكمات المعرفية والثقافية التي تُعاش على نحو بديهي. فحين ترى الذات شيئًا ما بوصفه أداة، فهي لا تُمارس فعلاً إدراكيًا محايدًا، وانما تستند إلى طبقة كثيفة من المعيش، تتضمن الأعراف، العادات، وأنماط الاستخدام الموروثة.

1 - Zahavi, D., Husserl's Phenomenology, op. cit., p70.
2 - Embree, L. Reflective Analysis: A First Introduction to Phenomenology, Open Court, 1997, p91.
3 - Husserl, E., La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, Gallimard, 1976, p112.

من هنا تتبيّن الوظيفة الترنسندنتالية للعالم المعيش فهو ليس فقط مجالاً إدراكيًا، بل الحاضن الفعلي لتكوّن الفهم البشري، والبنية التحتية التي تتأسس عليها كل إمكانية للمعرفة، فلا وجود لعلم دون خلفية قبلية، ولا وجود لمعنى دون تجربة سابقة تؤطره وتوجّهه.

وعليه، فإنّ الفينومينولوجيا لا تُعدّ مشروعًا معرفيًا فحسب، بل هي محاولة لتغيير نمط علاقتنا بالعالم. فهي تسعى إلى تخليص العقل من اختزاله إلى آلة قياس أو حساب رياضي، وإعادته إلى أصله الحيّ عقل ينخرط في تجربة معيشة، عقل يُؤوّل، يُحاور، ويتفاعل داخل أفق معنوي وتاريخي مشترك. وبذلك، فإن الرد الفينومينولوجي على أزمة المعنى لا يكمن في تأسيس نظرية بديلة فحسب، بل في إحداث انقلاب جذري في نمط الوجود ذاته، حيث تُستعاد الذات في علاقتها بالعالم، وليس من موقع التجريد، بل من موقع الحضور، والمسؤولية، والانفتاح.

11. البُعد البينذاتي ودور الغيرية في استعادة المعنى:

من بين المساهمات الفينومينولوجية الأعمق في مواجهة أزمة المعنى، تبرز أهمية البُعد **البينذاتي** (Intersubjektivität)، بوصفه بنية تأسيسية لا تُغني فقط عن النظر الفرداني في تكوين الوعي، بل تعيد كذلك صياغة العلاقة بين الذات والغير على نحو يجعل من المعنى نتاجًا مشتركًا، لا يُختزل في قطب واحد من العلاقة.

لقد أدرك هوسرل في مشروعه الترنسندنتالي المتأخر أنَّ أي إدعاء بالمعقولية أو الموضوعية لا يمكن أن يُبنى على الوعي الفردي وحده، بل يستدعي افتراض علاقة مسبقة بالآخر، تُضفي على التجربة الذاتية طابعها المشترك والقابل للتعميم.

في هذا السياق، لا يُنظر إلى **الآخر** بوصفه موضوعًا خارجيًا من بين موضوعات العالم، بل باعتباره **ذاتًا** تُقابلني عبر جسدها، وحركتها، وتعابيرها، وبعبارة أكثر وضوحاً عبر تجسّدها المعيَّن.

وما يجعل هذا التجسّد قابلاً للفهم، هو ما يسميه هوسرل بعملية **التقمص** (Einfühlung)، وهي تلك القدرة التي تتيح لي أن أعيش التجربة الداخلية للغير بشكل غير مباشر، عبر تمثل نواياه ومقاصده كما تنعكس في سلوكاته الظاهرة (Seine offensichtlichen Verhaltensweisen). ومن هنا، لا يُختبر الآخر من الخارج، بل من الداخل، بقدر ما ينفتح الوعي القاصد على وعي مغاير من نفس الطبيعة. "الآخر ليس ظاهرة بين غيرها، بل هو شرط لتأسيس المعنى الموضوعي للعالم".[1]

البينذاتية كمفهوم أو منطلق للتعايش، ليست مجرد عنصر عرضي في الحياة الإنسانية، بل شرط بنيوي للمعنى والمعرفة. فالمعنى لا ينبثق من تجربة فردية مغلقة، كما لا يُلقى على الذات من خارجها كمعطى ميتافيزيقي، بل ينشأ في منطقة التماس بين الذوات، حيث تتقاطع التجارب، وتتفاعل الأفق، وتُبنى الحقيقة من خلال تبادل متواصل للوجهات والمنظورات.

ولعل القيمة الفلسفية العميقة لهذا التصور تتضح في ارتباطه المباشر بسياق أزمة الثقافة الأوروبية، حيث يشخّص هوسرل أحد مظاهر هذه الأزمة في تفكك العلاقة البينذاتية وتحول المعرفة إلى نسق تجريدي محايد يفصل الذات عن الغير. لقد تم اختزال الحقيقة إلى ما هو قابل للقياس والصياغة الرياضية، على حساب المعنى الحي المتولد من العلاقة الحية بين الأنا والآخر.[2]

وبناءً عليه، لا تسعى الفينومينولوجيا فقط إلى تأسيس علم للمعرفة، بل إلى إحياء الأفق الإنساني الذي يجعل هذه المعرفة ممكنة وذات صلة بالوجود الحقيقي للإنسان.

ومن هنا، يُمكن القول إنّ المعنى لا هو نتاج ذاتي صرف، ولا هو موضوع مفارق يُلقى علينا، بل هو ظاهرة حوارية، تتشكّل في فضاء بينذاتي مفتوح على الاحتمال والتعدد.

1 - Husserl, Cartesian Meditations, §58.
2 - Husserl, E., Cartesianische Meditationen, §§57–60.

إنَّ كل تجربة للمعنى هي، في جوهرها، انخراط في مشروع مشترك، تُسهم فيه الذوات من خلال تقاطع رؤاها، وتمفصل نواياها، وتلاقي تجاربها ضمن عالم يُفهم على أنه عالم مشترك للحياة والمعنى.[1]

وهكذا يتضح أنّ البينذاتية عند هوسرل ليست مجرد علاقة اجتماعية عرضية، بل هي أفق أنطولوجي ومعرفي في آن، تُبنى فيه الحقيقة، وتتأسس فيه العقلانية لا بوصفها تطابقًا حسابيًا، بل باعتبارها قدرة على التفاهم، والتشارك، وبناء المعنى من خلال الآخر.

12. الزمان والذاكرة كأفقين لبناء المعنى الذاتي والتاريخي:

يشكل البُعد الزمني أحد المرتكزات الأساسية في الفينومينولوجيا الهوسرلية، لا من حيث كونه إطارًا كرونولوجيًا خارجيًا، بل باعتباره بنية ترنسندنتالية داخلية، تشكّل شرط إمكان التجربة والمعنى معًا. فالرد الفينومينولوجي على أزمة المعنى لا يمكن أن يتم من دون إعادة الإِعتبار للزمان كنسيج معيش يتخلّل كل فعل إدراكي وكل تجربة وجدانية.

إنَّ الذات، بحسب هوسرل، لا تتلقى العالم في لحظة جامدة أو معزولة، بل في تدفق مستمر، حيث يتقاطع الحاضر بالماضي والمستقبل في نسيج واحد من الوعي الزمني والذي اصطلح عليه معاصراً بمفهوم الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون **الديمومة الشعورية**.

في هذا السياق، طور هوسرل ما يُعرف بـ **الزمانية الداخلية** (innere Zeitlichkeit)، وهي بنية وعي تُقابل كل تجربة بثلاثية:

- **الاحتفاظ** (Retention): وهو البُعد الذي يحتفظ بما مضى لتستمر التجربة دون انقطاع.
- **التوقع** (Protention): وهو الانفتاح المسبق على ما لم يحدث بعد، أي أفق الاحتمال والتطلّع.

1 - Zahavi, D., Subjectivity and Selfhood, MIT Press, 2005, p95.

- **الحاضر الحي** (Lebendige Gegenwart): وهو النقطة الدينامية التي تتقاطع فيها البنيتان السابقتان وتُبنى فيها وحدة المعنى.

يقول هوسرل: "كل إدراك حاضر يتضمن تعقّبًا لما سبق، وتوقعًا لما سيلي، وبالتالي فإن المعنى هو دائمًا زمنٌ معيش". [1]

وبهذا التدليل، لا يُفهم المعنى باعتباره حاصلاً مباشرًا للإدراك الحسي الآني، بل هو نتيجة تعقيد زمني، **تراكمي** و**استعادي**، يشمل طبقات من التذكر، والتوقع، والانفعالات المختزنة في الذات. فالمعنى لا يُخلق من العدم، بل يُعاد بناؤه باستمرار عبر ما تحفظه الذاكرة من التجارب السابقة، وما ينتجه الخيال من إمكانات آتية.

إنَّ هذه الرؤية لا تنطبق فقط على الزمان الفردي، بل تمتد إلى ما يمكن تسميته بـ**الذاكرة الجماعية** أو **التاريخ الحي**، حيث يتأسس المعنى أيضًا داخل أفق سردي يربط الذات بتاريخها الثقافي والحضاري. فالهويّة لا تُبنى إلا من خلال استحضار الماضي وإعادة تأويله في ضوء الحاضر والمستقبل. ومن هنا، تصبح الذاكرة **بُنية منشئة للمعنى**، تتيح للفرد أن يتجذر داخل سياق أوسع من تجربته الخاصة، في علاقة تواصل وتفاعل مع السرد التاريخي المشترك.[2]

يُظهر هذا التأسيس الزمني للمعنى أهميته الخاصة في تشخيص هوسرل لأزمة الحداثة. فقد ساهمت سيطرة العقل الأداتي والتقنيات الحديثة في **تفتيت التجربة الزمنية**، وتحويل الزمن إلى سلسلة محطمة الروابط من اللحظات المنفصلة والآنية، ما أدى إلى انفصال الذات عن عمقها الزمني وفقدانها لإحساس المعنى. وقد أصبح الإنسان، في ظل هذا الوضع، مهددًا بالعيش في سطحية دائمة، محرومًا من الجذور التاريخية التي تُغني تجربته وتمنحها الاتساق والاستمرارية.

1 - Husserl, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, §8.
2 - Husserl, E., Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, §8.

في المقابل، تقدّم الفينومينولوجيا تصورًا بديلاً، يجعل من الزمن نسيجًا حيًا، ومن الذاكرة أفقًا خلاّقًا، ومن الحاضر نقطة تفاعل دائمة بين ماضٍ يُستعاد ومستقبل يُتوقّع.

إنها محاولة لإعادة بناء **وحدة الذات في الزمن**، تلك الوحدة التي تُعتبر شرطاً لبناء المعنى، سواءً على المستوى الذاتي أو الجماعي؛ الشخصي أو التاريخي. وهكذا يتضح أن الفينومينولوجيا ليست فقط فلسفة للوعي، بل فلسفة للزمانية الحية، التي تؤسس كل فهم ممكن للعالم.[1]

13. أزمة المعنى في ضوء الفينومينولوجيا السياسية والاجتماعية:

إذا كانت الفينومينولوجيا الهوسرلية قد انطلقت من تحليل بنى الوعي الفردي والتجربة الذاتية كأفق أصلي لبناء المعنى، فإنها سرعان ما اصطدمت، خاصة في تطورها المتأخر، بحدود الفردية المعزولة **(التخوم)**، وبدأت تُبنى داخل منظور أوسع يأخذ بعين الاعتبار الأبعاد الاجتماعية والسياسية التي يتشكّل فيها الوعي ذاته.

إن المعنى، وفق هذا المنظور، ليس نتاجًا لذات منغلقة، بل هو مُنتَج في سياق بينذاتي، تفاعلي، وتاريخي، حيث تلعب العلاقات الاجتماعية والمؤسسات السياسية دورًا تأسيسيًا في تشكيل إدراكات الأفراد وهوياتهم.

تُبرز هذه المقاربة أهمية ربط الفينومينولوجيا بالأزمة السياسية والاجتماعية للحداثة، حيث يعاني الإنسان المعاصر من انفصال عميق عن المجال الاجتماعي والسياسي الذي يفترض أن يكون امتدادًا له؛ لقد أدى تصاعد النزعة الفردانية، إلى جانب العولمة، وهيمنة العقل الأداتي، إلى تفكك الشبكات التقليدية للانتماء، وإلى تآكل الشعور بالهوية الجماعية، ما أنتج **أزمة في بناء المعنى الاجتماعي**. فلم يعد الإنسان يجد نفسه جزءًا من "عالم

1 - Carr, D., Time, Narrative, and History, Indiana University Press, 1986, pp 40–42.

مشترك" له دلالة متفق عليها، بل صار يعيش ضمن شظايا من التجارب، وضمن فضاء ثقافي مفكك تهيمن عليه التكنولوجيا والوسائط الإعلامية المتسارعة.

في هذا السياق، يصبح من الضروري توسيع الأفق الفينومينولوجي ليشمل الفضاء العمومي، حيث تتفاعل الذوات ضمن بنى مؤسسية وتاريخية. فهوسرل نفسه، وإن ظل ملتزمًا بمركزية الذات، لم يغفل في مؤلفاته المتأخرة "تأملات ديكارتية" و "أزمة العلوم الأوربية" عن البُعد الاجتماعي والسياسي للأزمة الأوروبية. "المعنى لا يتشكل في الفراغ، بل هو نتاج تفاعل مستمر بين الوعي الفردي والتجارب الجماعية التي تُشكل الواقع الاجتماعي والسياسي".[1]

إنّ وعي الذات، في نظره، لا يتكون فقط من خلال علاقتها بالموضوعات، بل من خلال تداخلها الحيوي مع الآخرين ومع البنيات الثقافية والاجتماعية التي تحيط بها "إن معنى العالم الاجتماعي يتشكل من خلال تفاعلاتنا المستمرة مع الآخر، ويُبنى من خلال السياقات الاجتماعية التي نعيش فيها".[2]

هنا يلتقي هوسرل مع بول ريكور، الذي طوّر مفهوم **الذات المتعددة** (Ipseité narrative)، مؤكدًا أنّ الذات ليست وحدة صلبة، بل كائن سردي يتشكل في الزمن، وعبر تفاعلاته مع الآخر ومع المؤسسات والتاريخ.

إنّ الهوية، من هذا المنظور، ليست معطًى ثابتًا بل مشروعًا تاريخيًا، يُعاد بناؤه باستمرار ضمن أفق جماعي وسردي. ولذلك، يصبح فقدان المعنى في العالم المعاصر انعكاسًا مباشرًا لضعف الروابط التاريخية والرمزية التي كانت تؤطِّر الذات داخل سياقاتها المجتمعية.

1 - Husserl, Phänomenologische Psychologie, Springer, 1977, p129
2 - Ricoeur, Temps et récit, Seuil, 1983, p102.

كما تُشير الفينومينولوجيا إلى أنّ الوعي الفردي لا يمكن فصله عن الذاكرة الجماعية، وعن سياق تاريخي تتراكم فيه التجارب والمعاني. فأحد أوجه الأزمة يتمثل في التمزق الزمني الذي أصاب المجتمعات الحديثة، حيث صار الماضي منسيًا أو مشوّهًا، والحاضر مبعثرًا، والمستقبل مفتوحًا على احتمالات غير مستقرة. هذا الانقطاع الزمني يؤدي إلى تشويش في إدراك الهوية والمعنى، ويجعل من إعادة بناء تجربة ذات دلالة تحديًا حقيقيًا في ظل تغير القيم وتآكل المرجعيات. "حين تنقطع الذاكرة، تنقطع إمكانات المعنى".[1]

من هنا، تقدّم الفينومينولوجيا تصورًا نقديًا للواقع المعاصر، حيث الوعي لا يُفهم كحالة نفسية معزولة، بل ككيان تاريخي اِجتماعي، يتخلّق ضمن بنى السلطة، والتقاليد، والتفاعل الجماعي. إنها تقترح العودة إلى "**تجربة العيش**" لا بوصفها مجرد حالة فردية، بل بوصفها نقطة التقاء بين الوعي والتاريخ، بين الذات والعالم، بين الإدراك والسلطة. وهذا ما يجعل من الفينومينولوجيا، في أحد أوجهها، مشروعًا نقديًا لفهم وتفكيك أزمة المعنى السياسي والاِجتماعي في العالم الحديث.[2]

14. التفاعل بين الذاتية والجماعية في بناء المعنى:

ضمن الأفق الفينومينولوجي، لا تُفهم الذات بوصفها جوهرًا منغلقًا، بل ككائن يعي ذاته وعالمه من خلال انخراطه المستمر في شبكة من العلاقات البينذاتية والاجتماعية. فبناء المعنى لا يتم من موقع العزلة، وإنما يتولد داخل سياق معقّد من التفاعلات مع الآخر، سواء على المستوى الحسي أو الرمزي أو التاريخي. إن الذات لا تعي ذاتها ولا تجربتها إلا من خلال الآخر، في علاقة تعكس جوهر البينذاتية التي تشكّل أحد أعمدة المشروع الفينومينولوجي عند هوسرل.

1 - Ricoeur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, Seuil, 2000, p45.
2 - Husserl, E., Phänomenologische Psychologie, Springer, 1977, p114.

لقد أشار هوسرل في تحليله للبينذاتية إلى أنّ الوعي بالآخر، والاعتراف به كذات واعية، هو ما يسمح بتأسيس عالم مشترك (Mitwelt)، أي عالم يُدرك كواقع قابل للمشاركة والفهم المتبادل. بهذا المعنى، تُشكّل الذات الجماعية والذاكرة المشتركة بنيةً مؤسسة للمعنى، حيث لا يعود المعنى مجرد انطباع فردي، بل يتحول إلى بناء رمزي مشترك يُستمد من اللغة، العادات والتقاليد، والتاريخ. "ليس هناك وعي فردي خالص؛ فكل تجربة واعية هي مُنخرطة سلفًا في أفق بينذاتي مشترك".[1]

في هذا السياق، يبرز دور الفيلسوف يورغن هابرماس، الذي طوّر فكرة "العقل التواصلي" كمقابل للنموذج الأداتي للعقل الحداثي. فيرى هابرماس أن المعنى الاجتماعي لا يُبنى من خلال الأفعال الفردية فحسب، بل من خلال التواصل القائم على التفاهم المشترك (Verständigung).[2]

إن المعايير والقيم الاجتماعية لا تُفرض من الخارج، بل تتولد من خلال التفاعل الكلامي المتبادل بين الذوات، حيث يصبح الحوار وسيلة لإنتاج اتفاق عقلاني حول المعاني، فتُضفي هذه الرؤية بعدًا اجتماعيًا حاسمًا على الفينومينولوجيا، لأنها تُظهر أن الذات لا يمكن أن تُنتج المعنى إلا داخل علاقات تشاركية، وأن فقدان هذه العلاقات أو تهميشها – كما هو الحال في الحداثة المتأخرة – يؤدي إلى تفسخ المعنى وتشظيه. وآخرها اضمحلاله وضموره.

في ضوء ذلك، تحتل الذاكرة الجماعية موقعًا محوريًا في تشكيل الوعي الجمعي والمعنى الاجتماعي، فهي ليست مجرد تجميع آلي للذكريات، بل بنية رمزية تُعيد تأويل الماضي وتمنحه دلالة ضمن الحاضر. كما أشار بول ريكور، فإنّ الهوية الجماعية لا تنبثق من الذات الفردية فقط، بل من السرد المشترك الذي ترويه الجماعة عن ذاتها، ومن خلاله تحدد من هي، وما الذي يعنيه أن تنتمي إلى ثقافة أو أمة أو تقليد معين. "إن الهوية

1 - Husserl, E., Cartesianische Meditationen, Meiner, 1992, p42.

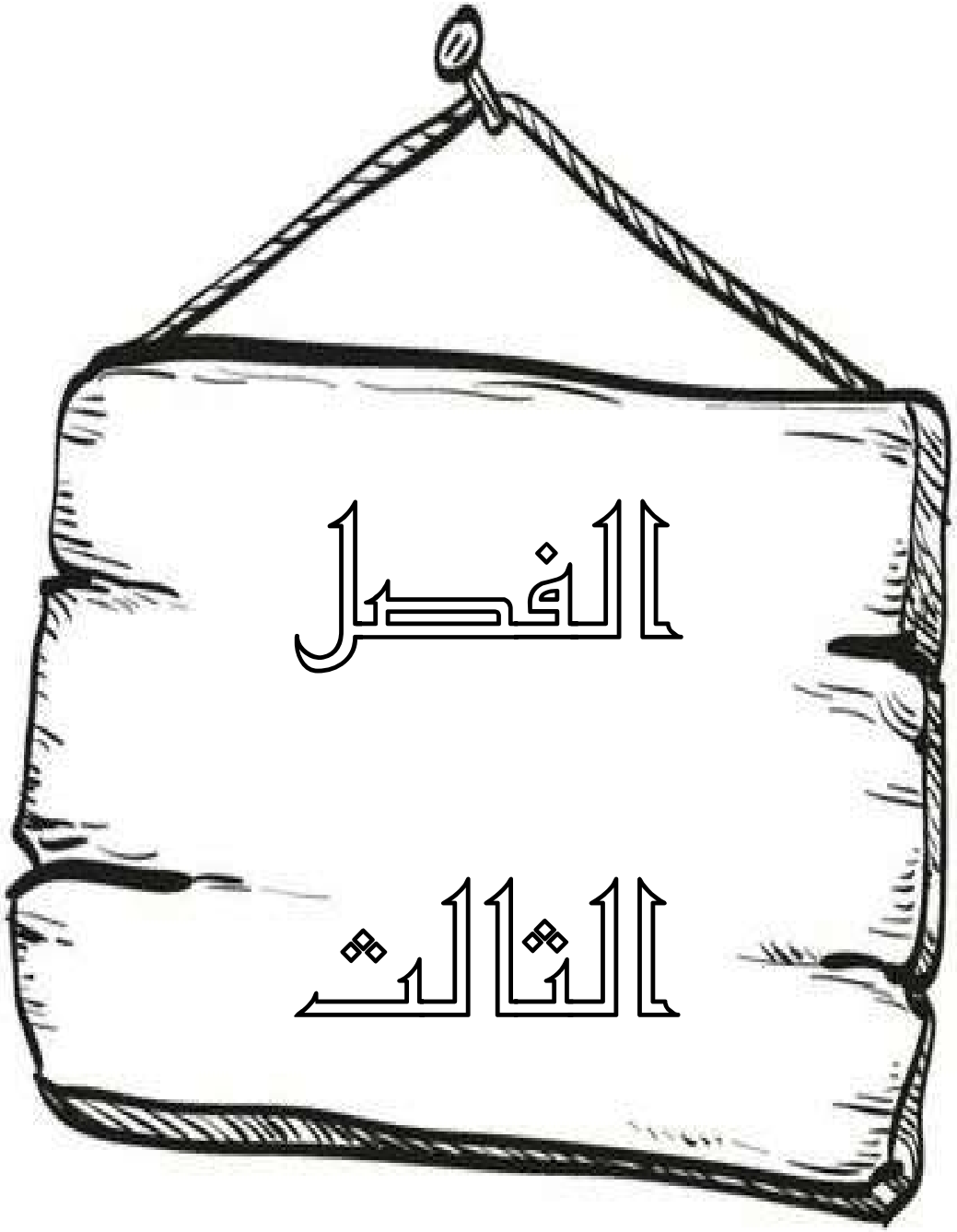
2 - Habermas, J., Theorie des kommunikativen Handelns, Suhrkamp, 1981, Bd. 1, p120.

الجماعية لا تُبنى فقط من خلال الذاكرة الفردية، بل من خلال الذاكرة المشتركة التي تشكّل وتُحدد معاني المجتمع".[1]

هذا التفاعل بين الذاتية والجماعية يكتسب طابعًا حرجًا في زمن تتفكك فيه المرجعيات الجماعية وتتآكل فيه الهويات الثقافية بسبب العولمة، وتكثف الأطر التقنية والرقمية التي تُعيد تشكيل التجربة الذاتية خارج سياقها التاريخي والاجتماعي.

إن أزمة المعنى المعاصرة، في جزء كبير منها، هي أزمة انفصال بين الفرد وسياقه الجماعي والتاريخي، وهو ما تسعى الفينومينولوجيا إلى تجاوزه عبر استعادة أفق المعنى المشترك بوصفه ناتجًا عن تفاعل الذات مع الآخر ضمن بنية زمنية وتاريخية.

1 - Ricoeur, La mémoire, l’histoire, l’oubli, Seuil, 2000, p 99.



الفصل الثالث



التأثيرات المعاصرة للفينومينولوجيا (تجاوز الحداثة)

مدخل:

إذا كانت الفينومينولوجيا الهوسرلية قد ظهرت في بدايات القرن العشرين كردّ فلسفي عميق على أزمة المعنى التي عصفت بالعقل الأوروبي، فإن تأثيراتها لم تبقَ حبيسة الحقل الفلسفي الخالص، بل امتدت لتعيد تشكيل وجه الثقافة الأوروبية المعاصرة في جوانب متعددة: الفكر، الفن، السياسة، علم النفس، والتأويل. لقد ساهمت الفينومينولوجيا، كحركة فكرية متكاملة، في تفكيك الأسس الوضعية والميتافيزيقية التي قامت عليها الحداثة، وأعادت الاعتبار للذات بوصفها مركزًا لتكوين المعنى وتجذير القيم، فإنها كانت في نظر بعض المفكرين والفلاسفة قاصرة ومحدودة.

الأمر الذي جعل فلاسفة العصر المعاصر ينتقدونها من عدة جهات ومن أهمها:

1- أنها لا تزال تدور في دائرة الذاتية، إذ أنّ تركيزها على تجربة الفرد والوعي قد يجعلها عاجزة عن تقديم مقاربة موضوعية تمامًا للواقع.[1]

2- هناك من يرى أن الفينومينولوجيا تفتقر إلى الجانب العملي، حيث أنها فلسفة وصفية لا تقدم حلولاً ملموسة للمشكلات الاجتماعية والسياسية المعاصرة.

3- تم اتهام الفينومينولوجيا في بعض التيارات الفلسفية المعاصرة، لا سيما ما بعد البنيوية، بأنها لا تزال تركز على مركزية الذات والوعي، في وقت أصبح فيه مفهوم الذات محل تفكيك وتحليل لغوي وثقافي.[2]

ومع ذلك، فإنَّ الفينومينولوجيين المعاصرين سعوا إلى الرد على هذه الانتقادات، بتوسيع مجال الظواهر ليشمل البعد الاجتماعي والتاريخي والثقافي.

وفي ظل عالم متسارع تتحكم فيه التقنية، ويطغى فيه العقل الأداتي على الأفق الإنساني، وفّرت الفينومينولوجيا أدوات نقدية ومنهجية مكنت العديد من التيارات الفكرية

1 -Herbert Spiegelberg, The Phenomenological Movement, Martinus Nijhoff, 1960. P40.
2- Michel Foucault, The Order of Things, 1966; Jacques Derrida, Margins of Philosophy, 1972. P52

الأوروبية من إعادة التفكير في الإنسان، والتاريخ، والعالم من منطلق تجريبي معيش، وليس مجرد نموذج رياضي أو تصوّر تجريدي.

وبهذا المعنى، شكّلت الفينومينولوجيا أرضية خصبة لِانبثاق تيارات فلسفية كبرى في أوروبا الغربية، مثل الوجودية، والتأويلية، وفلسفات اللغة والتواصل، بل وحتى بعض الحقول المعاصرة في علم النفس والأنثروبولوجيا.

ولعلّ ما يميّز حضور الفينومينولوجيا في الثقافة الأوروبية المعاصرة ليس فقط اتساع نطاق تأثيرها، بل أيضًا مرونتها في التكيّف مع الأسئلة الجديدة، وقدرتها على التفاعل النقدي مع تحديات ما بعد الحداثة، كأزمة الهوية، وتعدد المعاني، وانهيار السرديات الكبرى. فهي، وإن انطلقت من مشروع هوسرل في تأسيس فلسفة علمية للمعنى، فقد تحوّلت على يد تلامذته وقرّاءه إلى تيار حيّ ومفتوح، يتغذى من التجربة الإنسانية ويغديها.

في هذا الفصل، سنعمل على تتبع أبرز التأثيرات التي مارستها الفينومينولوجيا على الثقافة الأوروبية المعاصرة، سواءً على المستوى النظري أو العملي، مع التركيز على مساهمات مفكرين بارزين مثل هايدغر، ميرلوبونتي، سارتر، ليفيناس، وريكور، والكيفية التي أعادوا بها توجيه المشروع الفينومينولوجي نحو أفق إنساني، وأخلاقي، وسياسي جديد.

كما سنحلل التفاعلات المتبادلة بين الفينومينولوجيا وسياقات الثقافة الأوروبية ما بعد الحرب العالمية الثانية، في ضوء التحولات الكبرى التي عرفها الإنسان الأوروبي في علاقته بذاته، وبالآخر، وبالعالم.

المبحث الأول: التحول من الوعي المحض إلى الوجود في العالم (مارتن هايدغر وإعادة صياغة الفينومينولوجيا) .

1. من الوعي إلى الوجود: نقد هايدغر لهوسرل.

يشكّل التحول من فينومينولوجيا الوعي إلى فينومينولوجيا الوجود أحد أبرز التحولات الفكرية التي ميّزت الفلسفة القارية في القرن العشرين، وهو التحول الذي مثّله مارتن هايدغر في انقلابه الجذري على مشروع أستاذه إدموند هوسرل. فبينما اِهتم هوسرل بالبنية القصدية للوعي بوصفه مفتاحًا لفهم الظواهر، أعاد هايدغر توجيه السؤال الفلسفي نحو الوجود باعتباره الأصل والمصدر لكل دلالة ممكنة. **فكيف تم التحول من الوعي الى الوجود؟**

يرى هايدغر أنّ الوجود هو أكثر المفاهيم غموضًا، فالوجود لا يعني ذلك الإنسان الكونيّ المشخّص، إنّما الطبيعة التي يتعيّن من خلالها ذلك الإنسان ككائن؛ لذلك فإنَّ فهم مشكلة الوجود يتعلّق بمحاولة فهم هذا الكائن؛ لأنَّ من يسأل عن وجوده هو في الوقت نفسه يبحث في مسألة الوجود بصفة عامّة.[1]

أولاً: من نقد الذات الترانسندنتالية إلى سؤال الكينونة.

اعتبر هايدغر أنّ الفينومينولوجيا الهوسرلية، رغم نقدها للنزعة الطبيعية والعلمية، ظلّت سجينة لنموذج الكوجيتو الديكارتي، إذ ظلت تدور حول الوعي الذاتي بوصفه مركزًا للمعرفة. وقد دعا إلى تجاوز هذا الطرح نحو التفكير في الكائن بوصفه موجودًا منفتحًا على **سؤال الوجود** (Seinsfrage)، وهو السؤال الذي أهملته الفلسفة الغربية منذ أرسطو حسب

1- فريدة غيور، مفهوم الوجود عند مارتن هايدغر، مجلّة التواصل، عدد 10، مارس، قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة، 2003، ص ص129-130.

رأيه. "الوعي ليس أصلاً للمعنى، بل هو حالة من حالات الكائن الذي نطرحه نحن كسؤال عن الوجود".[1]

ثانيًا: من الوعي القاصد إلى الوجود في العالم.

أعاد هايدغر تأويل القصدية –المفهوم المركزي عند هوسرل – ليُبيّن أنها لا تعني بالضرورة أنَّ كل وعي هو وعي بشيء، بل إنّ الكائن البشري **(الدازاين)** هو دائمًا في حالة انخراط في عالم قبلي، سابق على أي إدراك نظري.[2]

لقد رأى هايدغر أنَّ الإنسان ليس ذاتًا معرفية في المقام الأول، بل كائنًا وجوديًا يسبق كل تحديد نظري. إنه (*Dasein*)، أي "**الوجود–هناك**"، الذي يتميز بكونه الكائن الوحيد القادر على مساءلة وجوده والقلق عليه. فالدزاين لا يعيش خارج الزمن، بل يوجد دائمًا في أفق زماني، في توتر بين الماضي (الذي يرثه)، والحاضر (الذي ينخرط فيه)، والمستقبل (الذي يتجه نحوه). "إن الدازاين يُفهم انطلاقًا من الزمن، لأنّ الزمن هو أفق فهم الكينونة ذاتها".[3]

في هذا المعنى، تصبح الزمانية بنية أنطولوجية للوجود الإنساني، لا مجرد مقياس فيزيائي للأحداث. فالزمن ليس مجرد سياق يجري فيه الوجود، بل هو الشرط الذي يجعل فهم الوجود ممكنًا.[4]

1– مارتن هايدغر، الوجود والزمان، تر وتقديم فؤاد كامل، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1992، ص86.

2– شنوف نصر الدين، الفينومينولوجيا التأويليّة وفلسفة المنعطف عند مارتن هايدغر، مجلة جسور المعرفة، المجلّد 06، العدد 01، جامعة حسيبة بن بوعلي، الجزائر، 2019، ص53.

3– مارتن هيدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، تر: فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1998، ص55.

4 -Heidegger, Sein und Zeit, p65.

وقد عبّر عن ذلك بقوله: "إنَّ الإنسان لا يُدرك العالم كموضوع مقابل، بل هو منخرط فيه وجوديًا، ويجد ذاته دائمًا في عالم مليء بالأشياء، بالآخرين، بالمهام، بالقلق، بالزمن. الدازاين ليس ذاتًا تقابل موضوعًا، بل هو موجود في العالم، وجود سابق على أي تقابل أو تمييز بين الذات والموضوع".[1]

ثالثًا: التأويل الزمني للوجود.

على خلاف هوسرل الذي تعامل مع الزمن كعنصر من عناصر تدفق الوعي، أعاد هايدغر تأسيس الزمن بوصفه أفق كل فهم للوجود؛ فالزمن عنده ليس مجرد إطار لمرور الوقائع، بل هو البنية الأساسية التي تُمكِّن الدازاين من أن يكون كائنًا مفتوحًا على الإمكان والعدم والموت.

اِنّ الفرق الجوهري بين "الموجود" و"الوجود" يمثّل جوهر الانتقال من فينومينولوجيا الوعي إلى الأنطولوجيا الأساسية كما صاغها هايدغر. فالموجود هو ما يُعطى حسّياً، متميزاً بالثبات والتحدّد والتمركز، بينما الوجود يتّصف باللاّتحدد واللاّتمركز، وهو انكشاف متواصل يتجلّى في صيرورة زمنية لا نهائية. بهذا المعنى، لا يكون الزمان مجرّد سياق خارجي يحتوي الموجودات، بل يصبح هو ذاته أحد أبعاد الوجود، إن لم يكن هو ذاته الوجود من حيث انفتاحه وتجليه المتغيّر باستمرار.[2]

فالوجود لا يُدرَك كموضوع قائم خارج الذات، بل هو يظهر "يتكشف" من خلال الموجودات في كل مرّة. أي أنَّ هذه الموجودات ليست سوى تمظهرات للوجود، وما يبدو لنا كوجود واحد لتفاحة مثلاً هو في الحقيقة تعدد للكيفية التي تتكشف بها تلك التفاحة لذوات مختلفة، فهي قد تظهر لذيذة لأحدهم وسيئة الطعم لآخر، دون أن يعني هذا أن هناك حقيقة

1- مارتن هايدغر، الوجود والزمان، تر وتقديم: فؤاد كامل، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1992، ص112.

2- مارتن هايدغر، الوجود والزمان، تر: فتوح نشاطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1997، ص135.

واحدة قابلة للقياس المشترك. وبالتالي، فإنّ الوجود ليس شيئًا قارًّا وراء التمثلات، بل هو الكيفية التي ينكشف بها الموجود في كل تجربة حسّية أو وجدانية. وهو بهذا يتجاوز السرديّات الذاتية التي تسعى إلى فرض معنى معيّن على حساب معانٍ أخرى، ليغدو سؤال الوجود فضاءً جامعًا لكلّ إمكانيات المعنى، لا يقصي ولا يختزل.[1]

ورغم هذا الانفتاح، يقع هايدغر في مغالطة فلسفية حسب بعض النقّاد، حينما يجعل من انكشاف الوجود مرهونًا بالكائن الإنساني. فهو يتصرّف وكأنّ الوجود لا يُفكَرُ فيه إلاّ بنا، ولا ينكشف إلاّ لنا، وكأن الإنسان هو الشرط المطلق لكلّ ظهور. وإذا سلّمنا بذلك، فإنّنا نجازف بالقول إنّ الوجود ليس سوى صورة من صور وجود الإنسان، وهذا ما يتعارض مع الطابع المتعالي للوجود لهايدغر نفسه.[2]

مع ذلك، يصرّ هذا الأخير على أنّ سؤال الوجود لا يُعنى بوضع نظرية أو مقاربة جزئية، بل هو سؤال جامع، تنفتح داخله كل الفلسفات من دون إقصاء. فالوجود، كما يفهمه، ليس حقيقة مكتملة، بل هو انكشاف دائم وتحوّل مستمرّ؛ فلا توجد حقيقة ثابتة، بل فقط تعددية في التجلّي وهو ما يعكس تأثر هايدغر العميق بفكر هيرقليطس الذي يرى أن كل شيء في تغيّر دائم.[3]

1- فتحي المسكيني، الهوية والزمان: من فينومينولوجيا هوسرل إلى أنطولوجيا هايدغر، دار جداول، بيروت، لبنان 2011، ص173.

2- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2002، ص117.

3- مارتن هيدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، تر: سعيد لبيب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2010، ص82.

يطرح هايدغر سؤالاً جوهريًا مفاده **إذا كان الموجود الحسّي يُدرَك من خلال الوعي أو العقل، فكيف يُدرَك الوجود المتحوّل على الدوام؟**

وجوابه يأتي من خلال مفهوم **الدازاين** (Dasein)، فالدازاين ليس كائنًا يسعى إلى المعرفة من خلال العقل التحليلي، بل هو كائن مسلّح بالفهم، أي بقدرة أنطولوجية على التفاعل مع الوجود والانفتاح عليه. لا يطلب الدازاين الحقيقة بمعناها الكلاسيكي، بل يسعى إلى **فهم الوجود** في صيرورته وتحوّله. وهو بهذا الكائن الوحيد المؤهّل لتلقّي تجليّات الوجود، لأن بنيته الزمانية تتماهى مع بنية الوجود نفسه، فكلاهما صيرورة وتحوّل لا يتوقّف.[1]

إنَّ الوجود، بحسب هايدغر، لا يتحقّق خارج الإنسان، بل فيه وبواسطته. بيد أنّ هذا الفهم لا يُفهم على نحو فرديّ نفسيّ، بل هو أنطولوجي، لأنَّ الإنسان بوصفه دازاين هو مشروع، أي أنّ كيانه لا يتحدّد بما هو عليه الآن، بل بما سيكون عليه لاحقًا، ووجوده ليس جوهرًا ثابتًا بل هو "**إمكان**"، أي أنه يُحيل دائمًا إلى مستقبل لم يتحقّق بعد، في إطار من الانخراط في العالم والارتباط بالأشياء من حوله، والتي تظهر له ضمن حالة من "السقوط" في الواقع المعيش.[2]

ورغم هذا التصوّر الديناميكي، يمكن توجيه نقد مهم إلى هايدغر: **إذ كيف يمكننا الحديث عن وجود إنساني دون التطرّق إلى ماهيته الفردية؟**

فالمشروع الوجودي الذي يتحدّث عنه هايدغر قد يغفل الفروق النوعية بين الأفراد، أي تلك السمات التي تشكّل جوهر كل إنسان على حدة. وفي هذا يتجلى نوع من التعميم

1- فتحي المسكيني، الفيلسوف والوجود هايدغر بالعربية، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2014، ص96.

2- عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي عند هايدغر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، مصر، 1967، ص63.

يجعل من الوجود الإنساني تجربة متماثلة بين الجميع، بينما الماهية الفردية تظلّ عاملاً حاسمًا في تشكيل المعنى.[1]

إنَّ سؤال الوجود عند هايدغر ليس ميتافيزيقيًا بالمعنى التقليدي، بل هو محاولة لتجاوز الميتافيزيقا ذاتها، والعودة إلى التجربة الأصلية للوجود كما تظهر في "**الآنية**". وهذه الأخيرة هنا ليست مجرد لحظة زمانية، بل هي الشرط الذي يجعل فهم الوجود ممكنًا. والوسيط الأساسي لهذا الفهم هو **اللغة**، إذ لا يمكن للوجود أن يُفهم أو يُمتلك خارج إطار التعبير اللغوي. فاللغة، في فلسفة هايدغر، هي "**منزل الوجود**"، أو " **بيت الوجود**" أي الحيّز الذي يُفتح فيه المعنى وتتجلّى فيه الحقيقة.[2]

خامساً: نحو أنطولوجيا تأويليّة.

يشكّل التحوّل من الفينومينولوجيا الوصفيّة إلى الأنطولوجيا التأويليّة أحد أبرز إنجازات هايدغر الفلسفية. فقد رأى أنَّ الفلسفة لا ينبغي أن تظلّ حبيسة منهج يصف كيف تظهر الأشياء للوعي، كما هو الحال عند هوسرل، بل عليها أن تتقدّم خطوة أبعد نحو تأويل الشروط الأنطولوجيّة التي تجعل هذا الظهور ممكنًا في المقام الأول.

وبهذا المعنى، تنفصل الفينومينولوجيا الهايدغريّة عن نزعة التمثيل أو الانعكاس، لتتّجه إلى تحليل الوجود نفسه، لا بما هو موضوع للوعي، بل بما هو شرط وجودي سابق لأي تمثّل أو إدراك.[3]

رفض مارتن هايدغر الانخراط الكامل في المشروع الفينومينولوجي كما صاغه أستاذه هوسرل، مفضلاً الإِنعطاف نحو فينومينولوجيا تأويليّة تخرج عن الإطار الوصفي الصارم

1- ناصيف نصار، الذات والحضور، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1995، ص149.

2- مارتن هايدغر، حول الحقيقة، تر: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 1982، ص49.

3 -Heidegger, Martin. Being and Time. Trans. John Macquarrie & Edward Robinson. New York: Harper & Row, 1962, pp. 34–36.

الذي التزمت به الفينومينولوجيا الهوسرليّة. فقد رأى أنّ الاقتصار على وصف كيفيّة ظهور الظواهر للوعي، دون مساءلة الشروط الأنطولوجية التي تجعل هذا الظهور ممكنًا، يبقى قاصرًا عن بلوغ السؤال الأساسي حول معنى الوجود.[1]

وفي هذا الإطار، تتصدّر الأنطولوجيا التأويليّة كبديل راديكالي عن الفينومينولوجيا الوصفيّة، حيث لا يُفهم الإنسان بوصفه ذاتًا معرفيّة، بل بوصفه كائنًا في العالم، مشروطًا بالزمن والمحدوديّة. فالمعرفة ليست هي المعطى المركزي، بل **الإنوجاد** ذاته (Inugad) (التواجد الدائم)، أي كيف يُوجَد الإنسان في العالم، وفي الزمن، ومع الآخرين.

وهنا يبرز مفهوم **القلق** (Angst)، بوصفه تجربة أنطولوجيّة لا انفعالا نفسياً يكشف فيها الإنسان عن هشاشته ومحدوديّته، ويدرك من خلالها كينونته الأصيلة في مقابل انشغاله اليوميّ السطحيّ.[2]

كما أنّ الوجود نحو الموت (Sein zum Tode) يمثّل عند هايدغر معطًى أنطولوجيًا حاسمًا، إذ لا يُفهم الموت هنا كحادثة بيولوجيّة مستقبليّة، بل كحقيقة وجوديّة دائمًا ما ترافق الدازاين. فالموت هو الإمكانيّة القصوى التي لا يستطيع أحد أن يحلّ محلّ الإنسان فيها، وهو الحدّ الذي يفتح إمكانات الوجود أمام الإنسان ويدفعه إلى التحقّق الأصيل لذاته. وبهذا يصبح الوجود نحو الموت لحظة كشفٍ أنطولوجيّ، يدفع الإنسان إلى الخروج من الاغتراب في اليوميّ نحو التحقّق في الذات الحقيقيّة.[3]

1 -Heidegger, Martin. Being and Time, Trans. Macquarrie & Robinson, Harper & Row, 1962, pp. 36–39.

2- فتحي المسكيني، الفيلسوف والوجود، هايدغر بالعربية، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2014، ص118.

3- عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي عند هايدغر، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، مصر،1967، ص82.

وما يترتّب عن ذلك هو أنّ الفهم لم يعد فعلاً معرفيًّا يقوم به الوعي المحايد، بل هو تأويل أنطولوجي يتمّ من داخل تجربة العيش نفسها. إنَّ كلَّ وعي بالوجود، وكلّ محاولة لفهمه، تمرّ من خلال **تاريخانيّة الكائن البشري**، أي من خلال زمانيّته، وسياقه، وحدوده.

وهذا ما يجعل من اللغة الأفق الذي يتمّ فيه هذا الفهم، لأنّ اللغة ليست مجرّد أداة للتواصل، بل هي، كما يقول هايدغر، "منزل الوجود"، أي الحيّز الذي يُقال فيه المعنى، ويظهر فيه الكائن كما هو.[1]

إنّ هذا التحوّل نحو أنطولوجيا تأويليّة يجعل من فلسفة هايدغر انخراطًا في تجربة الكينونة **كما تُعاش**، لا كما **تُدرَك مفهوميًّا**، وبهذا تصبح الفلسفة دعوة إلى فهم الذات من داخل وجودها الزمني، متجاوزة ذلك المفهوم الكلاسيكي الذي جعل منها مفاهيم مجرّدة خارجة عنها. وهذا الفهم ليس نسبيًا أو ذاتيًا بالمطلق، بل هو انكشاف للوجود في أفق الزمان والذي يتمّ عبر التأويل، لا عبر التمثيل.

1- مارتن هايدغر، في الطريق إلى اللغة، تر: نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2003، ص45.

المبحث الثاني: امتدادات ريكور في فينومينولوجيا هوسرل.

يُعدّ بول ريكور من بين أبرز الفلاسفة الذين سعوا إلى تجديد الفينومينولوجيا الهوسرلية وتوسيع أفقها عبر إدماجها في حوار خصب مع التأويلية (الهيرمينوطيقا) وفلسفة اللغة والسرد. فقد وجد ريكور في مشروع هوسرل أساسًا خصبًا للتفكير، لكنه لم يتوانَ عن نقد محدوديته الإبستيمولوجية، خاصة من حيث اختزال الظاهرة في معطيات الوعي الخالص دون اعتبار الوساطة اللغوية والزمنية التي تتوسط علاقتنا بالعالم.

لقد حاول ريكور أن يمنح الفينومينولوجيا بعدًا تأويليًا يسمح بفهم المعنى لا بوصفه معطى مباشرًا للحدس، بل كنتاج لسيرورة معقدة تتقاطع فيها الذاتية، اللغة، التاريخ، والرمز.

ويأتي هذا المبحث ليتناول كيف أعاد ريكور توجيه بعض المفاهيم الفينومينولوجية الهوسرلية، مثل القصدية، والزمانية، وعالم العيش، عبر إدماجها في أفق تأويلي أوسع يسعى إلى تجاوز الثنائية التقليدية بين (الذات والموضوع)، بين (الفهم والتفسير).

وسنقف على كيفية انتقال ريكور من فينومينولوجيا الوعي إلى فينومينولوجيا النص، ومن قصدية المعنى إلى ديناميكية التأويل، ومن الزمان الفيزيائي إلى الزمان السردي، موضحين بذلك كيف استطاع أن يمنح الفينومينولوجيا حياة جديدة تتجاوز أفق هوسرل دون أن تقطع معه.

أولاً: الأسس المشتركة بين ريكور وهوسرل:

1/- الوعي والقصدية:

تُعد القصدية [1] (Intentionalität)، أي خاصية الوعي بأنه دائم التوجه نحو موضوع، من المرتكزات الأساسية التي تجمع بين هوسرل وريكور. فالوعي، من المنظور الفينومينولوجي، ليس وعيًا خالصًا ومنغلقًا على ذاته، بل هو وعي بشيء، أي أنّ كل تجربة شعورية هي دائمًا تجربة بشيء معيّن، سواء أكان شيئًا ماديًا أم معنىً متخيّلاً. هذا المبدأ المركزي، الذي ورثه هوسرل من برينتانو، يشكّل نقطة انطلاق لكل تفكير فينومينولوجي، وقد احتفظ به ريكور، وإن كان قد أعاد تأويله داخل أفق جديد يتجاوز النزعة الذاتية الصارمة لهوسرل.

يرى ريكور أنّ مبدأ القصدية شرط دائم لكل فهم للذات والواقع، لكنه لا يحصرها في العلاقة الثنائية بين **الوعي** و**الموضوع** كما فعل هوسرل، بل يوسّع معناها لتشمل البعد التأويلي. ففي قراءته الفينومينولوجية–التأويلية، تصبح القصدية أكثر تعقيدًا لأنها تمرّ عبر وسائط مثل **اللغة، الرمز، النص، التاريخ**... أي أنّ الموضوع لا يظهر مباشرة للوعي، بل من خلال شبكة **رمزية–لغوية** تفرض الحاجة إلى التأويل (يعرف التأويل هو الشرح والتفسير وجعل الشيء قابل للفهم، وهو الإدراك والتصور)[2]

ففي كتابه "الذات عينها كآخر" (Soi-même comme un autre)، يعيد ريكور التفكير في الوعي القاصد باعتباره وعيًا يتكوّن عبر **اللغة** و**الخطاب**، ويعبّر عن نفسه عبر **السرد** و**الرموز**. وهنا لم تعد القصدية مجرد توجّه نحو الأشياء، بل انخراط في عالم من المعاني

1- أنظر الفصل الثاني من المذكرة.

2 -André la lande André la lande, vocabulaire technique et critique de la philosophie, neuvième édition, 1962,puf, p75.

يتطلب التفسير عبر التاريخ والتأويل "الذات التي تفهم، هي ذات تؤول، أي ذات تنفتح على المعنى عبر القصدية الرمزية."[1]

2/- الذاتية والتجربة:

تُعدّ العلاقة بين الذات والتجربة من المحاور الجوهرية التي يلتقي فيها كلٌّ من هوسرل وريكور، غير أنّ هذه العلاقة تمرّ عبر مسارين فلسفيين مختلفين من حيث الطرح والمنهج. فهوسرل يقيم الذاتية على أساس ترنسندنتالي صارم[2] ، بينما يعيد ريكور تأويلها في أفق هيرمينوطيقي يدمج بين **الذات** و**الفعل** و**المعنى**. ومع ذلك، فإنهما يتقاطعان في الإقرار بأنّ التجربة لا تنفصل عن الذات، وأنّ كل معرفة أو معنى ينبثق من علاقة الذات بالعالم.

ينطلق ريكور من ذات الفرضية القائلة بأنّ التجربة لا تنفصل عن الذات، لكنه لا يُبقي الذات في مقام الأصل المؤسس للمعنى، بل يرى فيها نتيجة لتاريخ من التأويلات والسرديات التي تتشكّل عبرها؛ فالذات ليست "**جوهرًا**" أو "**أنا متعاليًا**"، بل هي كينونة تتكشف في الزمان، وتتوسّطها اللغة والرمز والسرد. ولهذا اِعتبر ريكور أنّ الفينومينولوجيا يجب أن تدمج داخل أنطولوجيا تأويلية تُعنى بتفسير تجربة الذات في ضوء النص والمعنى.

في كتابه "الذات عينها كآخر"، يذهب ريكور إلى أنّ الذات تُفهم من خلال أفعالها، لا من خلال تأملها في ذاتها. إنها ذات تتشكل عبر الزمن، تتذكر، تتعهد، تتحدث، وتسرد فليست الذات إذًا "أنا متعالي" بل مشروع تأويلي، ينكشف في العالم من خلال أفعال مثل: الكلام، الوعد، التذكر، والانخراط في الفعل الأخلاقي. "الذاتية ليست معطًى مباشرًا، بل هي مشروع تأويلي، ينكشف من خلال الفعل واللغة والتاريخ"[3]

1 –Ricoeur, P. Soi-même comme un autre, Seuil, 1990, p32.

2– أنظر الفصل الثاني من المذكرة.

3 -Ricoeur, P. Soi-même comme un autre, Seuil, 1990, p20.

كما يشير ريكور إلى أنّ التجربة الذاتية ليست مجرد وعي بالأشياء، بل تجربة تُفسَّر من خلال رموز وثقافة ونصوص، أي أنها لا تُدرك بشكل مباشر، بل بواسطة شبكة من الوسائط الرمزية. وهذا ما يدفعه إلى دمج الفينومينولوجيا بالهيرمينوطيقا."الذات لا تُبنى في لحظة تأمل، بل في لحظة تأويل، أي حين تعيد تأويل تجربتها في ضوء الزمن واللغة"[1]

ثانياً: التحول من الفينومينولوجيا إلى الهيرمينوطيقا.

فينومينولوجيا هوسرل كانت محاولة منهجية لتأسيس المعرفة انطلاقًا من تحليل الوعي القَصديّ، وذلك عبر وصف مباشر للظواهر كما تُعطى في التجربة. غير أنّ هذا المشروع، رغم طموحه الترنسندنتالي المتعالي، أثار عددًا من الإشكالات، خاصة ما يتعلّق بإمكانية العودة إلى "الأشياء ذاتها" في عالم مشبع بالتأويلات الثقافية واللغوية والتاريخية.

انطلاقًا من هذه الثغرات، شرع بول ريكور في تجاوز محدوديات الفينومينولوجيا عبر إدخالها في أفق التأويل، أي الهيرمينوطيقا، مُعيدًا بذلك التفكير في مفهوم الذات، التجربة، والزمان، بوصفها معطيات تُفهم لا بوصفها معطًى مباشرًا، بل عبر وسيط اللغة والنص.

1/- محدودية وقصور التحليل الفينومينولوجي والدعوى الى التجديد:

رغم الطابع الثوري لمنهج هوسرل، إلاّ أنَّ ادعاءه بإمكانية الوصول إلى المعنى الخالص للظواهر عبر تعليق الحكم الطبيعي (الإيبوخي) والحدس الفينومينولوجي ظلّ محلّ نقاش؛ فقد بيّن نقّاد كُثر، ومنهم ريكور، أنّ الظاهرة لا تُعطى مباشرة للوعي، بل هي دومًا مسبوقة بلغة، بتاريخ، بثقافة، وبِبُنى لا واعية تُشكّل أفق ظهورها.[2]

لذلك رأى ريكور أن الفينومينولوجيا – بوصفها وصفًا مباشرًا للتجربة – لا تستطيع وحدها أن تُفكّك البنية الرمزية التي تحكم المعنى، وأنها بحاجة إلى أفق تأويلي يفسّر لا فقط

1 -Ricoeur, P. Temps et récit, Seuil, 1983, vol. I, p71.
2 -Ricoeur, P. Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Seuil, 1986, pp9-25.

ما يظهر، بل إضافة الى ما يظهر شروط ظهوره، وانحجابه، وسياقه. ومن هنا، يقترح ما يسميه "**فينومينولوجيا هيرمينوطيقية**" أو "**فينومينولوجيا في طور التأويل**"، تتوسّع في فهم الظواهر البشرية بما هي نصوص يجب تأويلها، وليس الاكتفاء بمعايشتها.

2/- اللغة كوسيط للمعنى:

في الفينومينولوجيا الهوسرلية، يُفترض أن الظاهرة تُعطى كما هي، في حدس مباشر. لكن ريكور يؤكّد أن التجربة الإنسانية لا تنكشف إلا عبر اللغة. وهنا يكمن التحول الأساسي في صميم المعنى حيث أن المعنى لا يُعاش فقط، بل يُقال، ويُحكى، ويُكتب، ومن ثَمَّ يُفسَّر.

وهكذا تصبح **اللغة**، في مقابل الوعي، هي الوسط الذي تُفهم من خلاله التجربة. وهذا يتطلب أدوات التأويل بدل أدوات الوصف. فكل ظاهرة إنسانية (الفعل، الحلم، التذكّر، الألم ...) ليست فقط تجربة، بل أيضًا نصًّا، أو على الأقل يمكن قراءتها كنصٍّ، وبالتالي فهي موضوع للهيرمينوطيقا.[1]

إنّ الطريق إلى الذاتية يمرّ عبر الموضوع، ثم إلى ما يُقال عنها، ثم إلى ما يُروى عنها، ثم إلى ما يُحكى في النصوص التي تنقلنا من تجربة إلى أخرى.[2]

فتكمن نقطة التحوّل الأساسية عند ريكور حين يعيد النظر في مفهوم "القصدية" عند هوسرل، محاولاً تأويله من الداخل لا رفضه، لينتقل بعد ذلك إلى أفق هيرمينوطيقي مستوحى من هايدغر، دون الوقوع في النزعة الأنطولوجية الصارمة لهذا الأخير.

فريكور لا يكتفي بأن يفهم القصدية كـ "توجّه للوعي نحو موضوع"، بل يسعى إلى تبيئة هذه العلاقة داخل العالم المعيش، حيث تتداخل اللغة، والرموز، والنصوص، والذاكرة

1- بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان 2005، ص ص21-29

2- أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1995، ص ص178-180.

في تشكيل المعنى. لذا فإن الفينومينولوجيا عنده تصبح بمثابة خطوة أولى نحو فهم أعمق للوجود الإنساني بوصفه "وجودًا مؤولاً" في الزمان والتاريخ.[1]

في المقابل، ينظر ريكور إلى اللغة متجاوزاً وصفها انها مجرّد أداة للتواصل أو التعبير عن وعي مسبق، الى **بنية رمزية مستقلّة** تُعيد تشكيل العلاقة بين الذات والعالم. وبهذا تصبح اللغة المجال الذي يُمارَس فيه الفهم والتأويل، وموطن تشكُّلها ذاته، فالكلمة عند ريكور تحمل إمكانات متعددة من الدلالة، لا يمكن بحال من الأحوال اختزالها إلى قصدية وعي مفردة.[2]

ولهذا السبب، يتجاوز ريكور الفينومينولوجيا الوصفية نحو هيرمينوطيقا فلسفية ترى في النص نموذجًا للعلاقة بين الذات والمعنى، فنحن نفهم ذواتنا عبر فهم النص الذي يعرفه بكونه "كل خطاب تثبته الكتابة"، فبالكتابة يسجل النص شهادة ميلاده ويعبر عن إبداعية كاتبه؛ غير أنه بمجرد التعبير عنه كتابة، فإنه يؤسس لانفصاله عن قصد المؤلف، حيث تُصبح اللغة وسيلة لوساطة مزدوجة: (بين الذات والعالم)، و(بين الذات ونفسها).

ومن هنا تنبثق فكرة **"الذات المؤولة"**، أي الذات التي لا تفهم ذاتها مباشرة، وإنما عبر تأويل العلامات والرموز والنصوص التي تُعبِّر عنها وتُشكّلها في آن. فالمعنى ليس مُعطى مباشرًا للوعي، بل يُبنى ويُفهم عبر البنية الرمزية للغة.[3]

1- بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث في التأويل، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2006، ص ص52-56.

2- بول ريكور، الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي، تر: سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، ج1، ص87.

3 -Ricoeur, P. Temps et récit I, Seuil, 1983, p76.

إنَّ هذا التحوّل يجعل من مشروع ريكور جسرًا نقديًا بين الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا، حيث يظل مخلصًا للأساس القصداني في تحليل التجربة، ولكنه يُدمجه ضمن رؤية تأويلية تضع اللغة والرمز والسرد في قلب فلسفة المعنى.

3/- اللغة كأفق تأويلي في الفينومينولوجيا (اللغة جوهر المعنى).

تُعدّ اللغة عنصرًا بنيويًا محوريًا في مشروع بول ريكور الفينومينولوجي-التأويلي، إذ لا يراها مجرّد وسيلة تواصل أو أداة نقل معلومات، بل يعتبرها الأفق الرمزي الذي يتم من خلاله تشكيل التجربة الإنسانية وتأويلها.[1]

فاللغة، في تصوره، لا تكتفي بعكس العالم أو تمثيله، بل تُشارك في بناء الوجود ذاته من خلال ما تنقله من رموز ودلالات تتجاوز البعد الوصفي أو التقريري. وهذا ما يتجلّى في نظرته إلى النص باعتباره بنية دلالية مفتوحة، لا تُختزل في نية المتكلم أو في لحظة إنتاجها، بل هي تفتح نفسها على قراءات متعددة تتجاوز السياق الأصلي وتعيد تشكيل المعنى في كل مرّة تُقرأ فيها.

ووفقًا لريكور، فإنّ الفهم البشري للذات والعالم لا يتحقّق خارج هذا الوسط الرمزي، بل يتمّ من خلاله وفيه، مما يجعل اللغة تتجاوز وصفها حامل للمعنى الى مولّدة له، حيث تُصبح التجربة الإنسانية ذاتها تجربة تأويلية متجددة تتحقّق في علاقتها بالنص والخطاب.[2]

وبذلك تنتقل الفينومينولوجيا عند ريكور من مستوى وصف الوعي إلى مستوى فهم المعنى في الزمان عبر اللغة، أي إلى أفق الهيرمينوطيقا. ومن هنا، فإن مشروع ريكور

1- بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2005، ص 32.
2- بول ريكور، من النص إلى الفعل، مقالات في الهرمنيوطيقا الثانية، تر: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2001، ص ص15-27.

يمثّل تجاوزًا نقديًا للفينومينولوجيا الهوسرلية من خلال إدماج اللغة كوسيط تأويلي أساسي، يربط بين الذات والعالم، ويعيد صياغة التجربة في شكل رمزي متجدّد باستمرار.[1]

1. التأويل الديناميكي:

يمثّل التأويل الديناميكي عند بول ريكور انتقالاً حاسمًا من الفهم الساكن للمحتوى النصي إلى تصور أكثر حركية وانفتاحًا للمعنى، يقوم على جدلية مستمرة بين الذات والنص، بين اللغة والعالم، وبين الفهم والتفسير. فقد تخطى ريكور الفينومينولوجيا الهوسرلية التي اهتمت بوصف التجربة الذاتية كما تُعطى في الوعي، نحو هيرمينوطيقا ترى أنّ الفهم لا يتحقق إلاّ داخل دينامية اللغة التي تتوسط علاقتنا بالعالم، وتُعيد باستمرار إنتاج المعنى عبر التفاعل بين الذات المؤولة والنص المؤوَّل.[2]

إن التأويل، بحسب ريكور، ليس مجرد كشف مباشر عن المعنى الكامن خلف النص، بل هو عملية ثلاثية الأبعاد تبدأ أولاً بالفعل اللغوي الذي يعبّر عن قصدية ما، ثم تنتقل إلى مستوى النص الذي يفكّك هذا الفعل ويحوّله إلى بنية دلالية مستقلة، وتنتهي أخيرًا بالفعل التأويلي الذي يعيد تفعيل النص داخل أفق القارئ من خلال فهم جديد يتجاوز السياق الأصلي للنص دون أن ينفصل عنه تمامًا.[3]

في هذا السياق، يتحدث ريكور عن "**الاستحواذ الخلاق للمعنى**"، أي أنّ التأويل لا يقتصر على استرجاع ما قاله النص، بل يوسّع إمكانيات معناه ويُفعّلها في ضوء الحاضر (الزمن المعاش).[4]

1- عبد العزيز العيّادي، بول ريكور من فينومينولوجيا الإرادة إلى فينومينولوجيا اللغة، دار محمد علي للنشر، تونس، تونس، 2009، ص ص81-94.

2- بول ريكور، من النص إلى الفعل، مقالات في الهرمنيوطيقا الثانية، تر جورج زيناتي، مرجع سابق، ص41.

3- بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، مرجع سابق، ص90.

4- عبد العزيز العيادي، بول ريكور، من فينومينولوجيا الإرادة إلى فينومينولوجيا اللغة، دار محمد علي للنشر، تونس، تونس،2009، ص134.

تقوم هذه الدينامية على ثلاث حركات أساسية: **الفهم**(compréhension) ، ثم **التفسير** (explication)، ثم **التطبيق**(application) ، وهذا ما يجعل من التأويل عند ريكور فعلاً وجوديًا، يتجاوز الحدود التقنية للفلسفة اللغوية نحو أفق أنطولوجية وأخلاقية.[1]

إن القارئ لا يفهم النص من الخارج، بل يندمج داخله ويُعيد تشكيل ذاته من خلاله، فكل تأويل حقيقي هو تأويل للذات عبر النص.[2] بهذا المعنى، تتحوّل الهيرمينوطيقا عند ريكور إلى فضاء جدلي يتقاطع فيه السؤال الفلسفي عن الذات مع إشكالية المعنى، في إطار لا يحسمه اليقين النهائي، بل يستبقيه ضمن تعدد التأويلات وانفتاح النصوص.[3]

2. الذات والنص:

لمفهوم العلاقة بين الذات والنص موقعًا مركزيًا في فلسفة ريكور التأويلية، حيث لم تعد الذات مصدرًا مباشرًا للمعنى كما في الفينومينولوجيا الكلاسيكية، بل أصبحت نقطة التقاء بين **اللغة، التاريخ، والتأويل.**

يعتقد ريكور أنّ الذات لا تُفهم في معزل عن النص، بل إنّ فهم الذات لا يتحقق إلاّ عبر المرور بالنص؛ إذ إنّ النص يُشكّل المرآة التي ترى الذات من خلالها ذاتها، ليس بوصفها وعيًا شفافًا بذاته، بل ككائن مؤول في أفق اللغة والتاريخ.[4]

فتأتي أهمية النص في كونه وسيطًا رمزيًا يُعيد تشكيل المعنى من خلال المسافة التأويلية التي يفصل بها بين القارئ والمؤلف، وبين العالم الواقعي والعالم الممكن الذي يخلقه النص. وهذا يعني أنّ الذات القارئة تدخل في علاقة جدلية مع النص، لا بهدف استرجاع

1- عبد العزيز العيادي، بول ريكور، من فينومينولوجيا الإرادة إلى فينومينولوجيا اللغة، مرجع سابق، ص ص81-94.

2- ميشال فابر، اللغة والتأويل عند بول ريكور، ضمن فلاسفة التأويل، تر: حسن احجيج، أفريقيا الشرق، الرباط، المغرب، 2018، ص121.

3- نوال العلي، إشكالية المعنى والذات في الفلسفة الهرمنيوطيقية المعاصرة، بول ريكور نموذجًا، دار رؤية، بيروت، لبنان، 2014، ص167.

4- بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، مرجع سابق، ص42.

نية المؤلف الأصلية كما تفعل الهيرمينوطيقا التقليدية مع شلايرماخر، وديلتاي، بل من أجل إعادة تفعيل المعنى في أفقها الخاص، بما يسميه ريكور **بتطبيق الفهم**(l'application).[1]

ويبرز هنا الطابع الجدلي للتأويل عند ريكور، حيث يضع الذات في حوار دائم مع النص، لاكتشاف أفق جديد للوجود، فيما يسميه بـ **الذات المؤولة** (le soi interprété)، فالذات ليست معطى ثابتًا، بل هي مشروع دائم لإعادة الفهم والتكوين عبر النصوص التي تقرأها وتعيد من خلالها تشكيل علاقتها بالعالم.[2] وبالتالي، فالذات ليست ما تبدأ به الهيرمينوطيقا، بل ما تنتهي إليه: "الذات لا تسبق التأويل، بل تنبثق منه".[3]

ويؤكد ريكور على أن هذا التفاعل بين الذات والنص لا يتحقق إلا في أفق اللغة التي لا تعكس العالم بل تبنيه وتعيد خلقه، بحيث يصبح النص مجالاً خصبًا لفهم جديد للذات والواقع معًا. وهذا ما يجعل من التأويل، في فلسفته، طريقًا أنطولوجيًا وأخلاقيًا لفهم الإنسان من حيث هو كائن لغوي وزمني.[4]

3. التفاعل مع المعاني المتعددة:

يعد التفاعل مع تعدّد المعاني(la pluralité du sens) من الأسس الجوهرية في الهيرمينوطيقا عند ريكور، إذ انه يعارض الفهم الأحادي للنصوص ويرى أنّ المعنى لا يُختزل في قصد المؤلف أو في البنية اللغوية المغلقة، بل يتعداه ليتكوَّن في فضاء التلاقي بين النص والقارئ ضمن أفق من الانفتاح والتعدد. فالنص حسبه، لا يحمل معنى واحدًا

1- المرجع نفسه، ص42.

2- عبد العزيز العيادي، بول ريكور: من فينومينولوجيا الإرادة إلى فينومينولوجيا اللغة، مرجع سابق، ص155.

3- نوال العلي، إشكالية المعنى والذات في الفلسفة الهرمنيوطيقية المعاصرة: بول ريكور نموذجًا، دار رؤية بيروت، لبنان، 2014، ص210.

4- ميشال فابر، اللغة والتأويل عند بول ريكور، ضمن فلاسفة التأويل، تر: حسن احجيج، مرجع سابق، ص130.

ساكنًا، بل هو شبكة من الدلالات الممكنة التي تنفتح أمام تأويلات متعدّدة بحسب السياقات التاريخية والذاتية واللغوية.[1]

ويؤكد ريكور أنَّ النصوص، لا سيما **الأدبية** و**الدينية** و**الفلسفية**، تمتلك ما يسمّيه الوفرة الدلالية (la surdétermination sémantique)، أي أنّ بنيتها الرمزية والإيحائية لا تسمح بإغلاقها على تأويل وحيد. وبدلاً من أن يسعى التأويل إلى الكشف عن المعنى الصحيح الوحيد، فإنّه يتحرك في أفق الاحتمال والتعدّد، ساعيًا إلى إضاءة وجوه متعددة للنص دون ادّعاء الامتلاك النهائي للحقيقة.[2]

وفي هذا السياق، لا يكون التأويل مجرد استخراج لمعنى خفيّ أو خلفيّ، بل هو فعل إنتاجي(productif)، يتداخل فيه أفق القارئ مع إمكانات النص، ما يسمح بـ توليد المعنى لا اكتشافه فقط. فالمعنى ليس شيئًا جاهزًا خلف النص، بل يُولد ويتجدد داخل عملية التفاعل المستمر بين الذات والنص.[3]

ولذا يرى ريكور أن التأويل (herméneutique) هو دائمًا فعلٌ جدلي بين **تفسير** (expliquer) و**فهم**(comprendre) ، حيث يُفكك النص أولاً في مستواه البنيوي واللغوي، ثم يُعاد تركيبه في أفق الذات القارئة.[4]

ومن هذا المنطلق، تتحوّل القراءة إلى **حدثٍ تأويلي** يجعل من تعدّد المعاني مصدرًا للثراء والانفتاح، لا للغموض أو اللبس. وهذا ما يمنح النص حياةً دائمة، ويجعل من التأويل

1 -Paul Ricœur, Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II, Paris: Seuil, 1986, p124.

2- بول ريكور، من النص إلى الفعل، مقالات في الهرمنيوطيقا الثانية، تر: جورج زيناتي، مرجع سابق، ص78.

3- عبد العزيز العيادي، بول ريكور: من فينومينولوجيا الإرادة إلى فينومينولوجيا اللغة، مرجع سابق، ص179.

4- نوال العلي، إشكالية المعنى والذات في الفلسفة الهرمنيوطيقية المعاصرة: بول ريكور نموذجًا، مرجع سابق، ص220.

مشروعًا لا ينتهي، يعبّر عن الطابع الزمني والمفتوح للمعنى. فكل قراءة جديدة تعني إعادة خلق النص واحياءه من جديد في سياقات مختلفة، وتعبيرات جديدة عن الذات المؤوِّلة.[1]

4. الظروف الثقافية والتاريخية:

لا يمكن فصل الظروف الثقافية والتاريخية عن مشروع ريكور والتي شكّلت خلفيته الفكرية ووجّهت انشغالاته الفلسفية، فقد جاءت فلسفة ريكور في سياق ما بعد الحرب العالمية الثانية، حيث كانت أوروبا تعيش أزمة عميقة على مستويات القيم والمعنى والهوية، وكان الفكر الغربي يمرّ بتحوّلات جذرية انتقلت من النزعة العقلانية والوضعية إلى الاهتمام بالوجود واللغة والتاريخ.[2]

في خضم هذا المعترك وجد ريكور نفسه إزاء تراث مزدوج من جهة، الفينومينولوجيا الهوسرلية التي عنيت بتحليل الوعي من خلال القصدية والتجربة الحيّة؛ ومن جهة أخرى، التيارات التأويلية التي عمّقها دلتاي وهايدغر والتي أولت أهمية قصوى للغة والتاريخ والذات المؤوِّلة.[3]

وقد لعبت هذه الظروف دورًا أساسيًا في دفع ريكور إلى تجاوز النزعة الذاتية المحضة عند هوسرل نحو تأسيس أنطولوجيا تأويلية متفتحة على الزمن والسرد والرمز واللغة.

إن التحوّل اللغوي في الفلسفة المعاصرة خصوصًا مع هايدغر وفتغنشتاين لاحقًا، شكّل خلفية حاسمة لريكور، إذ أدرك هذا الأخير أنّ المعنى لا يُستخلص من تجربة مباشرة

1- حسن احجيج، الهرمنيوطيقا بين هايدغر وريكور، مجلة فكر ونقد، العدد 24، 2001، ص64.

2 -Ricoeur, Paul, Le conflit des interprétations, Paris: Seuil, 1969, p. 9.

3- عبد العزيز العيادي، بول ريكور، من فينومينولوجيا الإرادة إلى فينومينولوجيا اللغة، مرجع سابق، ص36.

أو وعي خالص، بل يتوسّط دائمًا بـ **العلامة** و**النص** و**الرمز**. ومن هنا نشأت رؤيته للغة كأفق لفهم الذات والعالم، بوصفها بنية رمزية وتاريخية وثقافية تؤطر كل تأويل ممكن.[1]

كما أنّ تأثر ريكور بالتراث اللاهوتي لدى القديس أوغسطين والتراث الفلسفي الفرنسي أمثال باسكال، وجبريال مارسيل والذي دفعه إلى الاعتراف بوجود بُعد روحي وأخلاقي في فعل التأويل يتجاوز التفسير التقني للنصوص، وهذا ما جعله يهتم بالسرديات الدينية والرموز الأسطورية، ويسعى لفهم كيف يُعاد بناء المعنى عبر التفسير، لا فقط تحليله عقلانيًا.[2]

إنّ الظروف الثقافية والتاريخية التي عايشها ريكور من حروب، وصراعات أيديولوجية، وأزمات هوية، وتحوّلات في بنية المعرفة أسهمت في بلورة هرمنيوطيقا تتسم بالانفتاح والديناميكية، ترفض الحسم والمطلق، وتقبل التعدّد والتنوع، وتسعى إلى فهم الوجود الإنساني في تعقيده وتاريخه وتعدّده الرمزي.

5. الهيرمينوطيقا والتأويل:

تعتبر الهيرمينوطيقا أو علم التأويل من أبرز التيارات الفلسفية المعاصرة التي اهتمّت بفهم النصوص وتفسير المعاني العميقة الكامنة فيها. وقد بدأت تاريخيًا كتقنية لتفسير النصوص الدينية، خاصة في التقليد اليهودي المسيحي، ثم تطورت لاحقًا لتشمل النصوص القانونية والأدبية، وصولاً إلى الفهم الأنطولوجي للوجود نفسه، كما ظهر عند هيدغر وغادامير، فالتأويل (herméneutique) لم يعد مجرد وسيلة لفهم النصوص بل أصبح، كما يؤكد ريكور، مسلكًا لفهم الذات عبر وساطة النصوص الرمزية، أي أنّ التأويل يحقق انفتاح الذات على العالم عن طريق اللغة ومن خلالها.[3]

1- محمد المصباحي، التحول الهرمنيوطيقي في الفلسفة المعاصرة، مجلة فكر ونقد، العدد 22، 2000، ص14.

2- نوال العلي، إشكالية المعنى والذات في الفلسفة الهرمنيوطيقية المعاصرة، بول ريكور نموذجًا، مرجع سابق، ص105.

3 -Ricoeur, Paul. Du texte à l'action, Paris : Seuil, 1986, p20.

في هذا السياق، لم يعد التأويل فعلاً تقنيًا أو مهارة تابعة لمجال ضيق، بل غدا نشاطًا إنسانيًا مركزيًا؛ فالإنسان كائن يؤوّل باستمرار، إذ لا يتلقى العالم كمعطًى مباشر، بل عبر طبقات من الفهم الرمزي والتاريخي. ولعل أبرز مساهمة جاءت من هيدغر، الذي رأى أن الفهم سابق على كل تفسير، وأنَّ التأويل هو شكل من أشكال الوجود في العالم، مما يضفي على الهيرمينوطيقا طابعًا أنطولوجيًا.[1]

أما بالنسبة لريكور، فالتأويل هو ما يسمح بالانتقال من الشرح (explication) إلى الفهم(compréhension) ، وهو ليس فعلاً فرديًا أو ذاتيًا صرفًا، بل يتضمن انخراطًا في جدلية الحوار بين النص والقارئ في سياق زمني وتاريخي متغير.[2]

واللغة هنا ليست وسيطًا شفافًا، بل بناء رمزي يحمل تعددية المعاني ويحتوي على إمكانات غير متناهية من الفهم والتأويل، وهي ما يُسميه ريكور بـ **التأويل الديناميكي**، حيث يُعاد تشكيل المعنى من خلال فعل القراءة بوصفه حدثًاً خلاقاً منتجاً.[3]

من هنا، يُمكن القول إن الهيرمينوطيقا الحديثة، لا تسعى إلى تثبيت معنى نهائي، بل تؤمن بانفتاح المعنى على تعدد القراءات، وارتباطه بالسياقات الثقافية والتاريخية التي يتشكل فيها.

1- هانس جورج غدامير، الحقيقة والمنهج، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2007، ص312.

2 -Grondin, Jean. Introduction à la métaphysique herméneutique, Paris : PUF, 2004, p. 21.

3- عبد العزيز بديع، بول ريكور والتأويل الفلسفي، مجلة أفكار، العدد212، 2014، ص45.

المبحث الثالث: رهانات الفينومينولوجيا في مواجهة أزمة المعرفة والمعنى.

1/- من صرامة المنهج إلى أفق الإبداع والتعبير.

لقد شهدت الفينومينولوجيا، منذ الانبثاق تغيرات ومنعرجات جعلت أمكانية ضبطها شبه مستحيلة (محاولة أكثر تعقيداً)، فبعد أن كانت تُطرح بوصفها مشروعًا معرفيًا يطمح إلى تأسيس علم صارم للظواهر من خلال العودة إلى الأشياء ذاتها غدت الفينومينولوجيا المعاصرةً اليوم حاضرةً في مجالات متعدّدة متجاوزة الطرح التقليدي والفهم الأول.

ففي مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، تسربت الفينومينولوجيا إلى علم النفس الإكلينيكي، كما هو ظاهر في أعمال موريس ميرلوبونتي، والذي أعاد التفكير في الجسد من مجرد موضوع فيزيائي الى ألية حاملة للمعنى والتجربة المعاشة.[1] كما نجد امتداداتها في علم الاجتماع مع ألفرد شوتز[2]، والذي استثمرها لتطوير سوسيولوجيا للفعل اليومي قائمة على الفهم الذاتي للعالم الحياتي.[3] (Lebenswelt)، بل إنّ الحقول التطبيقية الحديثة مثل تصميم تجربة المستخدم(UX Design) ، وعلم التسويق الحسي، بدأت تستلهم من المفاهيم الفينومينولوجية مثل القصدية والتجسيد والانخراط في العالم.

إنّ حضور الفينومينولوجيا في دراسة المعنى والحديث عن الذات قد تجاوز الحقول العلمية والأكاديمية ليصل إلى الفضاءات الثقافية والإبداعية؛ إذ صارت الفينومينولوجيا اليوم رمزًا تعبيريًا يستلهم منه الفنانون والشعراء وصنّاع المحتوى الرقمي عناوين لأعمالهم ومنطلقات لرؤيتهم. فنجد معارض فنية تحمل عناوين مثل "**الفينومينولوجيا البصرية**"، ومجموعات شعرية معاصرة تتوسّل المفهوم لتجسيد اللحظة المعاشة، بل وحتى أعمال

1- موريس ميرلوبونتي، فينومينولوجيا الإدراك، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2005، ص ص73-79.

2- الفرد تشوتز (1899-1959) عالم اجتماع نمساوي.

3 -Schütz, Alfred. The Phenomenology of the Social World. Northwestern University Press, p1967.

موسيقية تُنشر على منصّات مثل (Sound Cloud) تحت عنوان "**فينومينولوجيا الصوت**"، أو قصائد منشورة على (Poetry Soup) تحت راية "**الوجود والتجربة**".

يبدو إداً أنّ الفينومينولوجيا قد تحوّلت من مجرّد منهج فلسفي صارم إلى أفق دلالي مفتوح، أو لنقل إلى حساسية معرفية وجمالية تسمح بتوسيع نطاق التأمل الفلسفي في العالم، وتمنح اللغة والتجربة طاقة جديدة لإعادة تشكيل المعنى والواقع. هذا التحوّل لا يعني تخلّي الفينومينولوجيا عن بعدها المنهجي الصارم، بل يشير إلى اتساعها الداخلي وراهنيتها على الانفتاح على أنماط وأشكال وأوجه متعددة من الفهم والتعبير.

2/- الفينومينولوجيا كحساسية ثقافية:

لم تعد الفينومينولوجيا مجرد نظرية معرفية أو مشروع فلسفي متماسك، بل تحوّلت في السياقات الراهنة إلى ما يمكن تسميته بـ **حساسية ثقافية**، والتي تُعنى بالمعيش والمباشر والحميمي، وتستند إلى تجربة الوجود كما يُعاش لا كما يُصنّف أو يُؤطر نظريًا. هذا التحوّل يبرز بوضوح مع اتساع رقعة تطبيق الفينومينولوجيا لتشمل مجالات غير فلسفية، مثل: (الفن، والسينما، والعمارة، والتصميم، والتحليل النفسي، وحتى التسويق وتجربة المستخدم)، حيث يتم التركيز على تجربة المعنى والوعي بالعالم من الداخل.[1]

في هذا الأفق، باتت الفينومينولوجيا تُستثمر ثقافيًا بوصفها موقفًا من العالم قبل أن تكون منهجًا. فبدل أن تنشغل بتشييد النسق النظري المغلق، تدعو الفينومينولوجيا إلى ممارسة نوع من "الإصغاء الأنطولوجي" لما يُعطى في التجربة، بما يشمل الانفعال، والانتباه، والجسد، والزمن الداخلي، والآخر، بوصفها مكوّنات للوجود لا يمكن استيعابها عبر الطرح الموضوعي فقط.[2]

1 -Ihde, Don. Experimental Phenomenology: Multistabilities. SUNY Press, 2012, pp. 3–10.
2 -Merleau-Ponty, Maurice. Phenomenology of Perception. Translated by Colin Smith, Routledge, 2002, pp. xviii–xxiii.

إن هذه الحساسية تجد امتدادها أيضًا في التجارب الفنية المعاصرة، فأصبح يُستثمر المنهج الفينومينولوجي في الشعر، والرسم، والموسيقى، والفنون البصرية. حيث تستوحي أعمال فنية عديدة روح الفينومينولوجيا من حيث العناية بالتجربة، والذاتي، والزمني، والتأويلي.[1]

كما أن الفينومينولوجيا في ظل الأزمات المعرفية والأنطولوجية المعاصرة تقدم ما يشبه الإصلاح الثقافي الصامت، إذ تدعو إلى مقاومة التشييء، والتسطيح الرقمي، والتجريد الفارغ، من خلال استعادة الحضور للمعيش واليومي. إنها فلسفة تُراهن على الانخراط الأصيل في العالم، وتؤسس لما يمكن أن نسميه بـ "**ثقافة الإصغاء للوجود**"، بوصفها بديلاً لما بعد الحداثة التي أغرقتها الإشارات والرموز في التفكيك دون إعادة بناء.[2]

3/- الفينومينولوجيا كأفق للعيش الإنساني في عصر التقنية:

في ظل الهيمنة المتزايدة للتقنية على جميع مجالات الحياة، من العمل إلى العلاقات، ومن التفكير إلى الإحساس. يطرح السؤال:

- ما الذي تبقّى من الإنسان؟
- وهل لا تزال هناك فسحة للمعنى، للتجربة الأصيلة، للعيش الذي لا يُختزل في الأداء والوظيفة؟

هنا بالذات تستعيد الفينومينولوجيا راهنيتها بوصفها أكثر من مجرد منهج أكاديمي؛ إنها طريقة في النظر والعيش معًا.[3]

1- أنظر: المنصّات الرقمية كـ (www.poetrysoup.com) Poetry Soup و (www.soundcloud.com) Sound Cloud عبر كلمات البحث "phenomenology" حيث تظهر أعمال فنية متأثرة بالحس الفينومينولوجي.

2- بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، مرجع سابق 2006، ص54.

3- أحمد عبدو، الإنسان والتقنية في الفلسفة المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2017، ص35.

يرى الفينومينولوجيون، من هوسرل إلى هايدغر وريكور، الى ميرلوبونتي وهابرماس الى ليفيناس أن الإنسان لا يُختزل في أدواته أو بياناته، بل هو كائن قاصد للمعنى، يعيش في عالم مُعاش مملوء بالقيم والرموز والدلالات، وليس مجرد فضاء محايد كما تعرضه التقنية.

فبينما تميل التقنية إلى تشييء العالم والإنسان معًا، فإن الفينومينولوجيا تسعى إلى استعادة التجربة الأصلية، وتفعيل الوعي بما يُعطى في العيش اليومي لا بوصفه موضوعًا مادياً قابلاً للقياس، بل كحضور إنساني غني.[1]

3/- رهانات الأمل في الفينومينولوجيا كطريقة عيش:

ـ **العودة إلى الذات الحية:** عوضًا عن الغرق في البيانات والمعالجات التقنية، تقترح الفينومينولوجيا إعادة التواصل مع التجربة الداخلية، مع الشعور والمعنى والانفعال. إن الذات هنا ليست وحدة مغلقة بل كينونة منفتحة تتفاعل مع العالم لا بوصفه أشياء، بل كعالم ذي مغزى (life Word) عند هوسرل.[2]

ـ **تحرير الزمان من استعجال التقنية:** التقنية تميل إلى تسريع الإيقاع، بينما تدعو الفينومينولوجيا إلى بطء التأمل، إلى استعادة الإيقاع الذاتي للزمن الإنساني. إنها مقاومة صامتة لـ **الآن الفوري** الذي تفرضه التقنية الرقمية.[3]

ـ **استعادة العلاقة بالآخر:** في عالم تفرض فيه التقنية علاقات افتراضية ومشروطة، تعيد الفينومينولوجيا بناء اللقاء الإنساني من خلال القصدية والعاطفة والانفتاح على حضور الآخر كوجه (كما عند ليفيناس).[4]

---

[1]- ادموند هوسرل، الظواهر والعالم المعاش، الترجمة العربية، دار المدى، 2001، ص45.

2 -Ricoeur, Paul. From Text to Action: Essays in Hermeneutics II. Northwestern University Press, 2007, p12.

3 -Heidegger, Martin. Poetry, Language, Thought. Harper & Row, 1971, pp. 190–195.

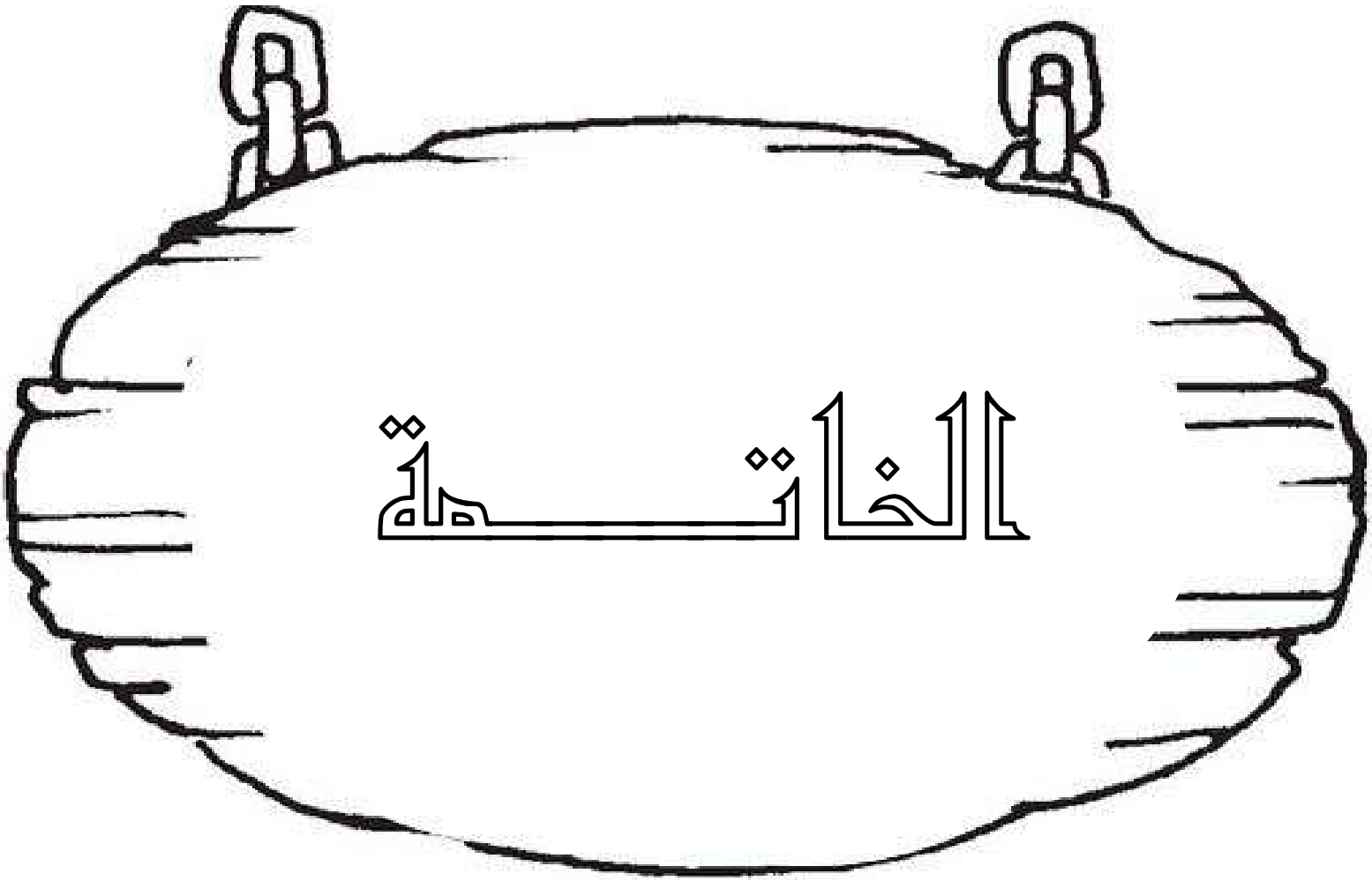
4- بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، مرجع سابق 2006، ص54.

ـ **تأويل العالم لا السيطرة عليه:** عوضًا عن إخضاع العالم للقياس والتشيء، تقترح الفينومينولوجيا فهمه وتأويله. وهذا يُفضي إلى علاقة أكثر تواضعًا بالعالم، تنبع من الإنصات لا من الإرادة الهيمنية.[1]

ـ **فتح إمكانيات العيش الشعري والفني:** فالفينومينولوجيا لا تُختزل في التحليل النظري، بل تجد صداها في الشعر ، والرسم، والرقص، والموسيقى، وكل تعبير يفتح الوجود على إمكاناته المتعددة.[2]

1- Nancy, Jean-Luc. The Sense of the World. University of Minnesota Press, 1997, p. 53.

2- ريكور، بول .الذات عينها كآخر، تر: جورج كتورة، مرجع سابق، 2010، ص. 144.


الخاتمة

إن أزمة المعنى التي تناولها إدموند هوسرل في طيات مشروعه الفينومينولوجي، ليست أزمة طارئة أو معزولة، بل هي انعكاس لأزمة أعمق في البنية الثقافية والمعرفية التي تشكلت في رحم الحداثة الأوروبية. وإذا كانت الفلسفة قد وُجدت أصلاً بوصفها محاولة لفهم الإنسان والعالم والوجود في كليّته، فإنها في العصر الحديث فقدت الكثير من أبعادها الجوهرية، بعد أن احتكرت العلوم الوضعية تعريف المعنى وطرق إنتاجه، متجاهلةً البعد الذاتي، القيمي، والتأملي في الفهم البشري.

لقد كشف البحث في فصوله الثلاثة عن تداخل معقد بين التوجهات الثقافية الحديثة من نزعة علمية ورياضية، وتشييء للذات، وتهميش للرؤية الميتافيزيقية؛ وبين التحولات التي عرفها الفكر الغربي منذ عصر الأنوار، وصولاً إلى أزمة المعنى التي نبه إليها هوسرل في مؤلفه المرجعي "أزمة العلوم الأوروبية". وقد بيّن أنّ هذه الأزمة لم تكن فقط أزمة في المناهج العلمية أو في مسارات البحث، بل في جوهر الإنسان ذاته، الذي صار مهددًا في علاقته بالعالم، ومعزولاً عن بعده الأصلي كذات عاقلة . قاصدة . تبحث عن المعنى والقيمة والغائية.

إنّ التوجه العلمي التقني، رغم ما حققه من نجاحات هائلة، قد ساهم بشكل حاسم في تقويض مركزية الذات المتسائلة، المستبطنة، المبدعة. فالرياضية، بوصفها النمط الأعلى للمعرفة في الثقافة الحديثة، استبدلت المعنى بالتكميم، والغاية بالحساب، والمعقول بالعملي، فأصبح العالم "شيئًا" لا "ظاهرةً" تُدرك، وانحدر الإنسان إلى مجرد عنصر من عناصر سلسلة سببية مغلقة. وهذا ما أدّى، في رأي هوسرل، إلى اغتراب الذات عن ذاتها وعن العالم، وفقدانها للرؤية الشاملة التي كانت تتمتع بها الفلسفة الإغريقية، وما تبعها من رؤى ميتافيزيقية تأسيسية.

لقد حاول هوسرل من خلال منهجه الفينومينولوجي أن يعيد للفلسفة دورها الأصيل، بوصفها "علمًا صارمًا" قادرًا على استئناف المعنى من خلال العودة إلى الذات في قصدانيتها، وفتح المجال أمام التجربة الأصلية التي يتشكل فيها العالم في وعينا، قبل أن يُعاد تشكيله كمجرد "موضوع علمي". وقد دلّت دراستنا على أن هذه العودة الهوسرلية لا

تُعد مجرد إعادة تموقع ذاتي، بل هي مشروع لإعادة تأسيس الفلسفة نفسها على أسس قادرة على استيعاب المأزق التاريخي والثقافي للحداثة.

وعلى هذا الأساس، فكل فصل من فصول هذه المذكرة لم يكن سوى محاولة لتفكيك مظاهر هذه الأزمة من جهة، وتحليل الأسس الثقافية والفلسفية التي شكلتها من جهة أخرى.

ففي الفصل الأول، قمنا بتأصيل تاريخي وفكري لأزمة المعنى، وبيّنّا كيف انتقلت الثقافة الغربية من مركزية المعنى الغائي إلى أفق التشظي والتفكك.

وفي الفصل الثاني، استعرضنا الأسس الإبستيمولوجية والأنثروبولوجية لهذا التحول، مؤكدين على تداخل العلم والتقنية والسلطة في بناء خطاب جديد حول الإنسان.

أما الفصل الثالث، فقد عالجنا فيه التوجهات الثقافية الكبرى في العصر المعاصر والبحث عن استشراق الظواهرية من خلال التطور الذي شهدته مع المشتغلين عليها.

وما ينبغي التأكيد عليه، أنّ مشروع هوسرل لم يكن مجرد صيحة تحذير، بل كان محاولة حقيقية للتجاوز. لقد نادى بضرورة "التفلسف من جديد"، أي العودة إلى الجذر، إلى التجربة الأصلية، إلى الذات وهي تُؤسس العالم من خلال قصدها وتوجهها الواعي. وهذا الموقف لا يستند فقط إلى نقد خارجي للعلم أو للثقافة، بل ينبع من وعي فلسفي عميق بضرورة استئناف السؤال الفلسفي حول الوجود والمعنى والقيمة.

لقد أثبتت الدراسة أن هوسرل لم يكن ناقدًا للعلم في ذاته، بل للعلم عندما يتحول إلى نسق شمولي يقصي الذات، فالعلم ينبغي أن يظل في خدمة الفهم الإنساني، لا أن يحل محله.

كما أنّ الفينومينولوجيا التي دعا إليها، ليست رفضًا للموضوعية، بل هي تأسيس لها على أسس أكثر عمقًا ووعيًا، تنبع من العيش التجريبي المباشر، لا من مجرد تمثلات رمزية أو رياضية.

إننا اليوم، وبعد مضي أكثر من قرن على طرح هوسرل لمشروعه، نجد أنفسنا في قلب أزمة جديدة، أزمة وجودية ومعنوية وفكرية، تفوق في تعقيدها ما عرفته أوروبا في مطلع القرن العشرين. ولعل العودة إلى هوسرل، لا بوصفه ماضٍ فلسفي، بل كمشروع مفتوح، يُمثل رهانًا ضروريًا للرد على تحديات ما بعد الحداثة، وعلى التشييء المتسارع للإنسان.

ختامًا، يمكن القول إن أزمة المعنى كما صورها هوسرل ليست مسألة ظرفية، بل قضية وجودية ومصيرية، تتعلق بمصير الإنسان ذاته، وبموقعه في العالم. وإذا كانت الفلسفة الحديثة قد دفعت ضريبة هذا الانحراف، فإن المسؤولية اليوم تقع على عاتق كل فكر أصيل، يُدرك أن المسألة لا تتعلق فقط بطرق المعرفة، بل بمصير الكينونة الإنسانية ذاتها.

ولذلك فإن من واجب الباحثين المعاصرين أن يستأنفوا السؤال الهوسرلي، لا بتكراره، بل بتجاوزه، وتوسيع أفقه، وتجديد آلياته، وفتح حوار دائم بين الذات والعالم والمعنى، بوصفها أركان كل مشروع فلسفي حقيقي.

إن التحديات التي طرحها هوسرل في مشروعه الفينومينولوجي تبقى قائمة في عصرنا الحالي، خاصة في ظل التحولات الجذرية التي يشهدها العالم المعاصر في التكنولوجيا الحديثة، وعولمة الاقتصاد والثقافة، والانقسام الحاد بين العلوم الإنسانية والتقنية، تمثل مظاهر جديدة لأزمة المعنى التي كان هوسرل قد تنبأ بها، بل وشخصها بدقة في بداية القرن العشرين.

اليوم، يواجه الإنسان تحديات فكرية ووجودية أكثر تعقيدًا؛ إذ لم يعد يكفيه البحث عن المعنى في الأنماط العلمية والتقنية فقط، بل أصبح من الضروري أن يُعيد التفكير في ذاته وعلاقته بالعالم، في إطار من التأمل الفلسفي العميق الذي يستوعب بعده الذاتي والوجودي.

إن الفينومينولوجيا، كما طرحها هوسرل، تقدم لنا أدوات لفهم هذه العلاقة المتشابكة بين الذات والعالم، ولإعادة بناء الوعي بالمعنى، بعيدًا عن الانحرافات التي خلقها التطور العلمي والتقني في نظرته إلى الإنسان.

ولعل دور الفلسفة في هذا السياق ليس مجرد العودة إلى الماضي أو إعادة تكرار مفاهيم قديمة، بل هو محاولة حيوية للانخراط في الأسئلة الأساسية التي تتعلق بكينونة الإنسان، وعلاقته بالأشياء، وبالعالم.

في هذا السياق، يعد العودة إلى الفينومينولوجيا بمثابة دعوة لإعادة تعريف الأطر المعرفية والوجودية التي على أساسها يمكن للإنسان أن يحقق توازنه في هذا العالم المتغير.

إن مشروع هوسرل، الذي يهدف إلى فهم الظواهر كما تظهر لنا في وعيها المباشر، يجب أن يُفهم في إطار مشروع مفتوح ودائم. فالذات الإنسانية، التي تكمن في قلب هذا المشروع، ليست ثابتة أو جامدة، بل هي ذات حية ومتجددة تسعى دائمًا لتأسيس العالم من خلال وعيها وغاياتها. ولذلك، فإن الفينومينولوجيا ليست مجرد وسيلة لفهم الماضي، بل هي مشروع ديناميكي يعكس طموح الإنسان الدائم للبحث عن المعنى في لحظاته الحاضرة والمستقبلية.

وعليه نجد أن الفكر الفينومينولوجي، رغم جذوره العميقة في فلسفة القرن العشرين، يحمل في طياته إمكانيات استكشافات جديدة لمشكلات الوجود والمعنى. لا يزال الفكر الفينومينولوجي يقدم لنا مفتاحًا لفهم أعمق لحقيقة الإنسان، سواء في تفاعله مع العالم، أو في سعيه المستمر لفهم ذاته ومعنى وجوده.

ومهما كانت التحولات الفكرية والتقنية التي يشهدها العصر، فإن العودة إلى الأسئلة الكبرى حول الذات، والمعنى، والعالم، ستظل تمثل الأساس الذي يجب أن يستند إليه أي تفكير فلسفي حقيقي في المستقبل.

إن الأسئلة التي طرحها هوسرل حول الذاتية والمعنى والوجود، تبقى حية في عالم اليوم الذي يشهد تحولاً مستمرًا في طبيعة الفهم والتفاعل مع العالم. صحيح أنّ العلم والتكنولوجيا قد تقدما بشكل كبير، ولكن هذه الإنجازات لا تقدم إجابات عن أسئلة الإنسان الجوهرية حول غاية وجوده.

فالعلم رغم فاعليته في تفسير الظواهر الطبيعية والكونية، لا يمكنه تقديم تفسير كامل للعلاقة بين الإنسان والعالم، ولا يكفي لفهم الأعماق الوجودية للإنسان. ومن هنا تظهر أهمية العودة إلى الفلسفة الفينومينولوجية، التي تتأمل في المعنى كما يظهر في التجربة الحية، وتحاول بناء جسر بين الذات والعالم بمعزل عن التفسيرات الجامدة والمجردة.

ان معايشة المستقبل تتطلب أن نعيد التفكير في المعنى من خلال الجمع بين الأبعاد الذاتية والعقلية مع التقدم العلمي. في هذا السياق، قد تكون الفينومينولوجيا هي الأداة الفعّالة لتحدي التصورات السطحية للإنسان والطبيعة، وإعادة إحياء الفهم المتكامل للوجود، الذي يدمج بين الذات والعالم بشكل يتجاوز التوترات الحالية بين العقل والتقنية.

إن الباحثين المعاصرين مطالبين بتجديد الفينومينولوجيا بشكل يتناسب مع معطيات عصرنا الحالي، ويعكس الحاجة الملحة لفهم العلاقة بين الإنسان وعالمه من منظور جديد ومتنوع، ويجب أن يكون هذا التجديد ليس مجرد تكرار لآراء هوسرل، بل تطويرًا لنظريته ليتلاءم مع التحديات الوجودية والمعرفية المعاصرة.

فإذا كان مشروع هوسرل قد ركز على العودة إلى الذات كمصدر للفهم والمعنى، فإنّ هذا الاتجاه يجب أن يُترجم اليوم إلى ضرورة العودة إلى الوعي البشري وتجربة العالم بشكل أصيل. في ظل الانشغالات التكنولوجية والعلوم التطبيقية وجب أن تكون الفلسفة حية وملهمة، قادرة على إلقاء الضوء على معنى الوجود في هذا العالم المتغير، وعلى إعادة صياغة الطريقة التي نفهم بها أنفسنا وعلاقتنا بالعالم.

إن الفلسفة، كما طرحتها الفينومينولوجيا، ليست مجرد فحص نظري أو مجرد تحليل للمفاهيم المجردة، بل هي دعوة حية لإعادة التفكير في الطريقة التي نعيش بها، نختبر بها عالمنا، ونعي بها وجودنا في عالم يزداد فيه التقدم العلمي والتقني بشكل مستمر، فإننا نجد أنفسنا في مواجهة تساؤلات وجودية أعمق تتعلق بكيفية فهمنا للواقع والإنسان والمجتمع.

فالفينومينولوجيا، بهذا المعنى، لا تقتصر على محاولة فهم الظواهر كما هي، بل هي في جوهرها دعوة لتطوير نوع من الوعي النقدي الذي يدمج بين التجربة الحية للإنسان وبين الأسئلة الفلسفية الكبرى حول المعنى.

ومن بين القضايا الأساسية التي يعالجها مشروع هوسرل الفينومينولوجي هي ضرورة إرجاع الفلسفة إلى تجاربنا اليومية، بعيدًا عن الأطر النظرية المجردة، فالتفكير الفلسفي وفقًا لهذا المنهج، يجب أن يبدأ من المكان الذي توجد فيه الذات، من التجربة الإنسانية البسيطة التي يتم من خلالها إدراك العالم. وهذا يعني أن الإنسان لا يعيش في العالم فقط ككائن معزول أو منفصل، بل هو كائن مشارك في خلق المعنى في تفاعل دائم مع البيئة المحيطة به.

في هذا السياق، يبين هوسرل أن التفكير الفلسفي لا ينبغي أن يكون عملية معزولة عن المعيش اليومي وليس الفيلسوف أنسان متربع في برج عاجي، بل يجب أن يكون عملية حية وديناميكية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالواقع المعاش.

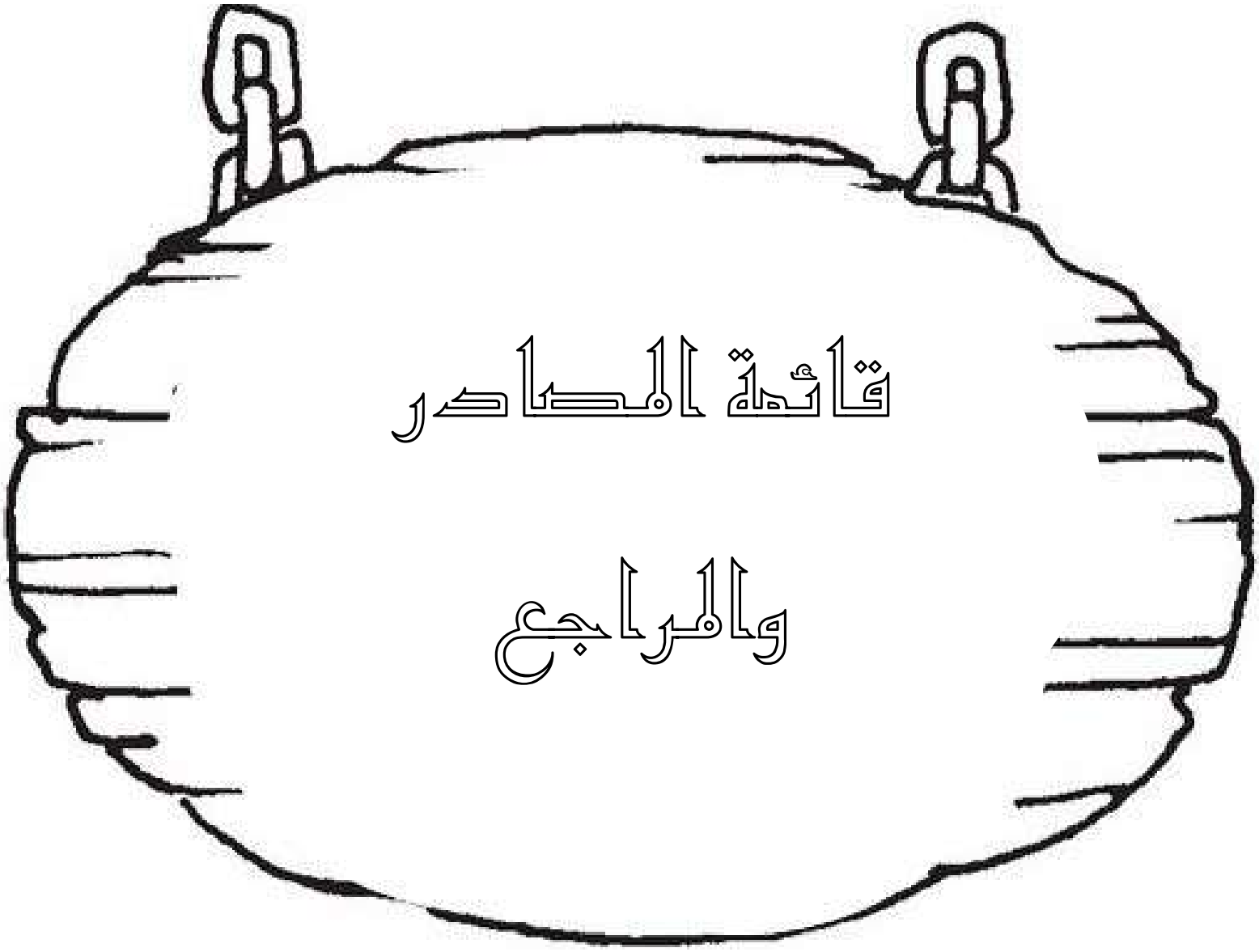
فالإنسان لا يمكنه أن يفهم نفسه والعالم إلا إذا تفاعل معهما بشكل أصيل، وهذا التفاعل ليس مجرد تفاعل سطحي أو ميكانيكي، بل هو تجربة وجودية عميقة تتسم بالتأمل والتساؤل المستمر.

علاوة على ذلك، فإن الفينومينولوجيا تدعونا للتفكير في مكونات وجودنا بشكل شامل. فهي تأخذنا بعيدًا عن النظرة التجريبية التي تركز فقط على الظواهر الظاهرة، وتوجهنا نحو الاستبطان العميق، حيث يكون للذات دور محوري في تشكيل تجربتها للواقع، هذا المنهج لا يهتم فقط بما يحدث في الخارج، بل يهتم بكيفية معايشة الإنسان لهذه الأحداث وكيفية إدراكه للعالم.

إن هذا الفكر الفينومينولوجي يظل ذا صلة عميقة بعصرنا الحالي، لا سيما مع الأزمة المعرفية والفكرية التي نشهدها في مجتمعاتنا المعاصرة. في عالم تتزايد فيه الانقسامات بين الأبعاد المعرفية والعلمية، وبين الإنسان ووجوده، تزداد الحاجة إلى العودة إلى أسئلة أعمق

حول معنى الحياة، والوجود، والطبيعة الإنسانية. الفلسفة الفينومينولوجية تقدم رؤية متجددة تركز على الفهم العميق لذات الإنسان ككائن عاقل وواع، ولتجربة الإنسان في هذا العالم بكل تعقيداتها وفرادتها.

في النهاية، يمكن القول إنّ الفينومينولوجيا ليست مجرد أداة لفهم الماضي، بل هي مشروع مستمر، قابل للتجديد والتطوير، يجعلنا في مواجهة مستمرة تعالقية مع التحديات الوجودية والفكرية في عالمنا المعاصر. إن المضي قدما في هذا المشروع الفلسفي يتطلب منا ليس فقط العودة إلى هوسرل ولكن أيضًا إعادة التفكير في دور الفلسفة، في فهم المعنى ومعالجة قضايا الإنسان الحديثة. فالمعنى لا يُكتسب إلاّ من خلال التساؤل المستمر والبحث المتواصل، وهو ما يجب أن يستمر في قيادة الفكر الفلسفي في المستقبل، بما يسهم في بناء فهم أعمق للإنسان وعلاقته بالعالم. فهل يمكن إعادة بناء مشروع هوسرلي حسب العالم المعيش اليوم؟



قائمة المصادر

والمراجع

أولا: قائمة المصادر:

أ- باللغة العربية:

1. ادموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي انغزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2007.
2. ادموند هوسرل، أفكار ممهدة لفينومينولوجيا خالصة ولفينومنولوجيا فلسفية، تر: عزيز لزرق، دار بوقال، الرباط، 2012.
3. ادموند هوسرل، الظواهر والعالم المعاش، الترجمة العربية، دار المدى، 2001.
4. ادموند هوسرل، المقدمة إلى المنهج الفينومينولوجي، تر: مصطفى الحجازي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2006.
5. ادموند هوسرل، تأملات ديكارتية، تر: تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1958.
6. إدموند هوسرل، مقدمة في الفينومينولوجيا، تر: فؤاد زكريا، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1985.
7. إدموند هوسرل، الأفكار التمهيدية لعلم الظاهراتية، تر: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008.
8. إدموند هوسرل، بحوث منطقية، تر: عز العرب لحكيم بناني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ج1، 2008.
9. إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، تر: نظير جاهل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2008.

ب-باللغات الأجنبية:

1. E. Husserl. The Paris lectures Trans by. Petrkoesten. Baum the hague. 1967.
2. Edmund Husserl, Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology, trans. Dorion Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960).
3. Edmund Husserl, Die Crisis der europäischen Wissenschaft und die transcendental Phenomenology, ed. Walter Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954).
4. Edmund Husserl, Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book, trans. F. Kersten (The Hague: Martinus Nijhoff, 1983).
5. Edmund Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, trad. Paul Ricœur (Paris : Gallimard, 1950).
6. Edmund Husserl, Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie, trad. Gabrielle Peiffer (Paris : Vrin, 1966).
7. Husserl, E., Phänomenologische Psychologie, Springer, 1977.Husserl,
8. Husserl, Edmund, Zur Phénoménologie des inneren Zeitbewusstseins.1893. Hrsg. von Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, 1966.
9. Husserl, Edmund. Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology. Trans. Dorion Cairns, Springer, 1960.
10. Husserl, Phänomenologische Psychologie, Springer, 1977.

ثانيا: قائمة المراجع:

أ- باللغة العربية:

1. أحمد عبد الحليم عطية، كانط وانطولوجيا العصر، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2010.
2. أحمد عبدو، الإنسان والتقنية في الفلسفة المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2017.
3. إريك هوبزباوم، عصر التطرف، القرن العشرون القصير، تر: فاضل جتكر، دار الساقي بيروت، لبنان، 1996.
4. المسكيني فتحي، الإيمان الحر أو ما بعد الملة، مباحث في فلسفة الدين، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، 2018.
5. أفلاطون، الجمهورية، تر: فؤاد زكريا، دار وفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، 2003.
6. أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1998.
7. أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1995.
8. أوغست كونت، مدخل إلى الفلسفة الوضعية، تر: عادل زعيتر، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، مصر، 1969.
9. إيميل برهيه، تاريخ الفلسفة، القرن 17، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطبعة والنشر، بيروت، لبنان، 1993.
10. ايميل بريه، تاريخ الفلسفة، ت جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، ج3، 1977.
11. فرانتش برينتانو، علم النفس من وجهة نظر تجريبية، ترجمة: فالح عبد الجبار، دار الجمل، بيروت، 2010.
12. بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2005.
13. بول ريكور، الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي، تر: سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، ج1، 2006.

14. بول ريكور، من النص إلى الفعل، مقالات في الهرمنيوطيقا الثانية، تر: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2001.

15. تايلور، تشارلز. مصادر الذات: نشأة الهوية الحديثة. تر: حيدر حاج إسماعيل، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 2003.

16. جان بول سارتر، الوجود والعدم، بحث في الانطولوجيا الظاهراتية، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الأداب، بيروت، لبنان، ط1، 1966.

17. جان بول سارتر، الوجود والعدم، تر: جورج طرابيشي، دار الفارابي، بيروت، 1987؛ مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2012.

18. جلال محمد، الظاهراتية ونظرية المعرفة، دار الفارابي، بيروت، 2015.

19. جورج طرابيشي، معجم الفلسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيوت، لبنان، ط1، 1987.

20. جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، تر: جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، د.ت.

21. ديكارت، رينيه. تأملات ميتافيزيقية. تر: كمال الحاج، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1970.

22. روديجر بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، تر: فؤاد كامل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1996.

23. رونيه ديكارت، مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخضيري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1968.

24. زهافي دان، فينومينولوجيا هوسرل، تر: حسن الطالب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2020.

25. زيجمونت باومان، الحداثة والهولوكوست، ترجمة فالح عبد الجبار، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.

26. شارل تايلور، عصر العلمنة، تر: نادر المصمودي، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، 2018.

27. طه عبد الرحمن، سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2002.

28. عبد الرحمان بدوي، المنطق الصوري والرياضي، وكالة المطبوعات، الكويت، الكويت، 1977.

29. عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي عند هايدغر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، مصر، 1967.

30. عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي عند هايدغر، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، مصر،1967.

31. عبد العزيز العيّادي، بول ريكور من فينومينولوجيا الإرادة إلى فينومينولوجيا اللغة، دار محمد علي للنشر، تونس، تونس، 2009.

32. عبد العزيز العيادي، بول ريكور، من فينومينولوجيا الإرادة إلى فينومينولوجيا اللغة، دار محمد علي للنشر، تونس، تونس،2009.

33. فتحي المسكيني، الفيلسوف والوجود هايدغر بالعربية، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2014.

34. فتحي المسكيني، الهوية والزمان: من فينومينولوجيا هوسرل إلى أنطولوجيا هايدغر، دار جداول، بيروت، لبنان 2011.

35. فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة حسين الشيخ، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1993.

36. إيمانويل كانط. نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة وكمال الحاج، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2005.

37. مارتن هايدغر، الكينونة والزمن، تر: عبد الرحمن بدوي، بيروت، لبنان، دار التنوير، 2006.

38. مارتن هايدغر، الوجود والزمان، تر: فؤاد كامل، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1992.

39. مارتن هايدغر، الوجود والزمان، تر: فتوح نشاطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1997.

40. مارتن هايدغر، حول الحقيقة، تر: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 1982.

41. مارتن هايدغر، في الطريق إلى اللغة، تر: نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2003.

42. مارتن هيدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، تر: سعيد لبيب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2010.

43. مارتن هيدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، تر: فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1998.

44. محد سبيلا، حصاد الفكر الفلسفي، دار توبقال للنشر السلسلة: دفاتر فلسفية، الرباط، المغرب، 2008.

45. مرسيا إلياد، الإنسان والقدسي، ترجمة: نهاد خياطة، دمشق، دار دمشق، 1994.

46. موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الادراك، ترجمة عبد الله قاري، دار التنوير، بيروت، لبنان، 1990.

47. موريس ميرلوبونتي، فينومينولوجيا الإدراك، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2005.

48. ميشال فابر، اللغة والتأويل عند بول ريكور، ضمن فلاسفة التأويل، تر: حسن أحجيج، أفريقيا الشرق، الرباط، المغرب، 2018.

49. ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة ماهر شفيق فريد، دار التنوير، بيروت، 2007.

50. مينونغ ألكسيوس، نظرية الموضوعات والخيال، تر: أحمد عبد الحليم عطية، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2017.

51. ناصيف نصار، الذات والحضور، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1995.

52. نوال العلي، إشكالية المعنى والذات في الفلسفة الهرمنيوطيقية المعاصرة، بول ريكور نموذجًا، دار رؤية، بيروت، لبنان، 2014.

53. هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2007.

54. ولتر سيتس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1984.

55. بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث في التأويل، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2006.

56. نوال العلي، إشكالية المعنى والذات في الفلسفة الهرمنيوطيقية المعاصرة: بول ريكور نموذجًا، دار رؤية بيروت، لبنان، 2014.

ب- باللغات الأجنبية:

1. André la lande André la lande, vocabulaire technique et critique de la philosophie, neuvième édition, 1962.
2. Anthony Steinbock, Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl (Evanston: Northwestern University Press, 1995).
3. Bernhard Waldenfels, Phänomenologie der Aufmerksamkeit (Frankfurt: Suhrkamp, 2004).
4. Carr, D., Time, Narrative, and History, Indiana University Press, 1986.
5. Dan Zahavi, Phenomenology of Self, (Cambridge: MIT Press, 2005) .
6. Dan Zahavi, Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation (Evanston: Northwestern University Press, 1999).
7. Dan Zahavi, Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation (Evanston: Northwestern University Press, 1999).
8. Dermot Moran, Introduction to Phenomenology (London: Routledge, 2000).
9. Donn Welton, The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology (Bloomington: Indiana University Press, 2000).
10. ERobert Sokolowski, Introduction to Phenomenology (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
11. Franz Brentano, Psychology from an Empirical Standpoint, trans. Antos C. Rancurello, D.B. Terrell, and Linda L. McAlister (London: Routledge, 1995).
12. Grondin, Jean. Introduction à la métaphysique herméneutique, Paris : PUF, 2004.
13. Habermas, J., Theorie des kommunikativen Handelns, Suhrkamp, 1981.
14. Hegel, G. W. F., Phénoménologie des Gestes, Suhr Kamp Verlan, 1970.
15. Heidegger, Martin. Being and Time, Trans. Macquarrie & Robinson, Harper & Row, 1962.
16. Heidegger, Martin. Being and Time. Trans. John Macquarrie & Edward Robinson. New York: Harper & Row, 1962.
17. Heidegger, Martin. Poetry, Language, Thought. Harper & Row, 1971.
18. Herbert Spiegelberg, The Phenomenological Movement, Martinus Nijhoff, 1960.
19. Jean-Luc Marion, Réduction et donation : Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie (Paris : PUF, 1989).
20. Jitendra N. Mohanty, The Philosophy of Edmund Husserl: A Historical Development (New Haven: Yale University Press, 2008).

21. Kant, Immanuel. What Is Enlightenment? in Practical Philosophy, Cambridge University Press, 1996.
22. M. Heidegger : être et temps. Tr f.vizin ; éd Gallimard, Paris, 1986.
23. Martin Heidegger, Sein und Zeit (Tübingen: Niemeyer, 1927).
24. Maurice Merleau-Ponty, Phenomenology of Perception, trans. Colin Smith (London: Routledge, 2002).
25. Merleau-Ponty, Maurice. Phenomenology of Perception. Translated by Colin Smith, Routledge, 2002.
26. mmanuel Levinas, La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl (Paris : Vrin, 1963).
27. Moran, D., Introduction to Phenomenology, Routledge, 2000.
28. Nancy, Jean-Luc. The Sense of the World. University of Minnesota Press, 1997.
29. Natanson, M., The Journeying Self, State University of New York Press, 1970.
30. Natanson, M., The Journeying Self: A Study in Philosophy and Social Role, SUNY Press, 1970.
31. Paul Ricœur, Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II, Paris: Seuil, 1986.
32. Ricoeur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, Seuil, 2000.
33. Ricoeur, P. Soi-même comme un autre, Seuil, 1990.
34. Ricoeur, P. Temps et récit I, Seuil, 1983.
35. Ricoeur, Paul. From Text to Action: Essays in Hermeneutics II. Northwestern University Press, 2007.
36. Sara Heinämaa, Toward a Phenomenology of Sexual Difference (Lanham: Rowman & Littlefield, 2003).
37. Sartre, Jean-Paul. Being and Nothingness. Trans. Hazel E. Barnes, Routledge, 2003, especially "The Look".
38. Schutz, A., The Phenomenology of the Social World, Northwestern University Press, 1967.
39. Schütz, Alfred. The Phenomenology of the Social World. Northwestern University Press, 1967.
40. Steinbock, A., Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl, Northwestern University Press, 1995.
41. Taylor, Charles, Hegel and Modern Society, Cambridge University Press, 1979.
42. Zahavi, D., Husserl's Phenomenology, Stanford University Press, 2003.

43. Zahavi, D., Husserl's Phenomenology, op. cit., p. 70.- Embree, L. Reflective Analysis: A First Introduction to Phenomenology, Open Court, 1997.
44. Zahavi, D., Subjectivity and Selfhood, MIT Press, 2005.
45. Zahavi, Dan, Husserl’s Phenomenology, Stanford University Press, 2003.
46. Zahavi, Dan. Husserl and Transcendental Intersubjectivity: A Response to the Linguistic Turn. Ohio Université Presse, 2001.

ثالثا: الموسوعات

1. فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية، الفلسفة وفلسفة التاريخ، مركز الشرق الأوسط الثقافي، بيروت، لبنان، ط1، ج5، 2011.
2. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001.

رابعا: المجلات

1. عبد العزيز بديع، بول ريكور والتأويل الفلسفي، مجلة أفكار، العدد212، 2014.
2. عصفور جلال، إشكالية الظاهرة والشيء في ذاته عند كانط، مجلة الفكر الفلسفي المعاصر، العدد 12، 2019.
3. إدموند هوسرل، موسوعة ستانفورد للفلسفة، آخر تعديل في يناير 2020، https://plato.stanford.edu/entries/husserl/.
4. فريدة غيور، مفهوم الوجود عند مارتن هايدغر، مجلّة التواصل، عدد 10، مارس، قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة، 2003.
5. محمد المصباحي، التحول الهرمنيوطيقي في الفلسفة المعاصرة، مجلة فكر ونقد، العدد 22، 2000.
6. شنوف نصر الدين، الفينومينولوجيا التأويليّة وفلسفة المنعطف عند مارتن هايدغر، مجلة جسور المعرفة، المجلّد 06، العدد 01، جامعة حسيبة بن بوعلي، الجزائر، 2019.
7. بوشلاغم سمير، التحول الفينومينولوجي في فلسفة كانط"، حوليات الجامعة التونسية، العدد 59، 2014.
8. حسن احجيج، الهرمنيوطيقا بين هايدغر وريكور، مجلة فكر ونقد، العدد 24، 2001.