



جامعة وهران 2

كلية العلوم الاجتماعية

اطروحة

للحصول على شهادة دكتوراه في الطور الثالث تخصص فلسفة عامة  
الموسومة بـ

المنعرج الفينومينولوجي من التحليل الإستيمولوجي إلى التأمل الانطولوجي

اعداد الطالب :

إشراف :

عبد الناصر مجاهد

أ.د سواريت بن عمر

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة
منير بهادي	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2
بوعرفة عبد القادر	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2
عمر الزاوي	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2
بلوبلة مصطفى	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة الشلف
شارفي عبد القادر	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة الشلف

الموسم الدراسي: 2018/2017

# إهداء

إن الفلسفة في نظري هي " إرادة الصراع من أجل التعقل،  
والحرب على الخرافة والأوهام"، وإذا كان التفكير الفلسفي  
وشيوعه في مجتمع ما هو معيار التقدم والحضارة كما يقول  
الحكماء، فإنني أهدي هذا العمل إلى كل من يحمل هموم فكر  
متفلسف في قضايا الإنسان.

# كلمة شكر

أشكر كل الأساتذة والطلبة الذين قدموا لنا إسهاماتهم في إعداد  
أطروحة دكتوراه لا تخلو من جهد فكري.

# مقدمة

شترك الأنظمة الفلسفية المعاصرة في معالجة "أزمة العقل"، "أنطولوجيا الإنسان"، و"مصير البشرية"؛ فإذا ما توجهنا إلى كتابات كل من هوسرل (1859-1938) وهيدغر (1889-1976)، وسارتر (1905-1980)، وغيرهم من الفلاسفة المعاصرين سنجد نوعاً من التركيز على قضايا الحقيقة، الأصل، النشأة، المعنى، الغاية، الآخر، الغيرية. الخ، وذلك لإعادة بلورة وطرح مسألة العدمية وشقاء الوعي في الأزمنة المعاصرة.

إن شقاء الوعي، وأزمة العقل في نظر هوسرل تعود في أحد عللها البعيدة إلى العلم الغاليلي الذي استطاع إقصاء كل الخطابات المتعالية، وفي مقدمتها الخطاب الفلسفي والخطاب الديني.

ومع حلول القرن التاسع عشر للميلاد كان النموذج الميكانيكي للطبيعة قد سيطر على الفكر البشري بعامته، والتفكير الفلسفي بصورة أخص، حيث ظهرت اتجاهات فلسفية تدعو إلى "رفع الفلسفة إلى مستوى العلم<sup>1</sup>، وتحقيق أعلى درجات الصرامة والدقة في التصور ونتج عن ذلك كله طرح مفاهيم جديدة تتوافق مع روح ذلك العصر، كمفهوم العقلانية ومفهوم اليقين، والثقة في الاستقرار وانتصار الإنسان، كما تعزز موقع الفلسفة المادية و الفلسفة التجريبية.

ومع حلول الأزمنة المعاصرة أراد هوسرل أن يجعل من الفلسفة "علماً صارماً" Une Science Rigoureuse، لذا قدم الفينومينولوجيا بوصفها علم الماهيات العقلية، أو النظرية الوصفية لماهية الخبرات والمعيشات المحضة للوعي<sup>2</sup>.

وإذا كان بعض الباحثين يؤكدون على صعوبة وضع مذهب هوسرل تحت اسم محدد كما هو الحال بالنسبة للمذاهب الفلسفية الأخرى، فإن هوسرل كان يؤكد منذ البداية على

<sup>1</sup>: G.W.F.Hegel, Phénoménologie de L'esprit, trad :Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarière, Gallimard 1993. (Preface du livre).

<sup>2</sup>: Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, trad :Paul Ricoeur, Gallimard, 1950, (pp) :233-234.

اعتبار الفينومينولوجيا مذهباً وضعياً حيث يقول: «إذا كانت كلمة وضعي ليست معناها إلاّ الأخذ بالمبدأ القائل بأن كل علم يجب أن يؤسس على ما هو في نفسه وضعي ... دون أدنى إفتراضات أخرى، أي على ما يدرك على نحو أصيل مباشر، فنحن الوضعيون حقاً»<sup>1</sup>.

لقد وجهت الفينومينولوجيا النقد للعلم والفلسفة لا لدحضهما بل لأنها لم تقتنع بهما معا ولذلك لم يكن في ذهن هوسرل أن يقوض البناء القديم ليحل محله بناءً جديداً، بل هو أراد أن يزحزح البناء القديم عن موضعه ليحفر تحته منقبا عن جذور وعن بدايات، أي عن أساس متين يمكن أن يقوم عليه هذا البناء فلسفياً كان أو علمياً.<sup>2</sup>

أمّا مارتن هيدغر (Martin Heidegger) باعتباره الوريث الشرعي لهوسرل، فقد حاول تحويل مسار الفينومينولوجيا إنطلاقاً من كتابه "الوجود والزمان"، على الرغم من أنه في أبحاثه المتعلقة بالوجود أو بنظرياته في "الأنطولوجيا والهرمينوطيقا" لم يكن باستطاعته إجراء مثل تلك المقاربات الفكرية دون اللجوء إلى أستاذه هوسرل «فقد وجد ... في فينومينولوجيا هوسرل أدوات تصويرية لم تكن متاحة لغيره، وجد فيها منهجاً يمكن أن يسلط الضوء على كينونة الوجود الإنساني بطريقة يمكن للمرء بها أن يكشف النقاب عن الوجود ذاته لا عن مجرد أهوائه وتحيزاته وإيديولوجيته»<sup>3</sup>. ربما يحاول سارتر مواصلته مطلب هيدغر في هذا العمل وتطوير مشروعه الفلسفي، لكن كما سنبين في عملنا هذا أن المهمة الجديدة التي وضعها سارتر لكل من الفينومينولوجيا و الأنطولوجيا تضمنت أدوات منهجية ونحت مفاهيم جديدة.

## 1- إشكالية البحث: تشكل أعمال هوسرل في الفينومينولوجيا إنطلاقاً من كتاب "أبحاث

منطقية" سنة (1901)، حتى "تأملات ديكارتية" سنة (1928)، ثم "المنطق الصوري

<sup>1</sup>: نقلاً عن ثابت الفندي مع الفيلسوف، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، (د.ط) - بيروت، 1980، ص: 209.

<sup>2</sup>: سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية، دار الطباعة للنشر والتوزيع، مصر، 2002، ص: 23.

<sup>3</sup>: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار النهضة العربية، بيروت، 2003، (ص.ص): 148-149.

والمنطق الترنسندنتالي " سنة 1929 قطيعة إبستيمولوجية مع الأنظمة المعرفية التي شكلت الخطاب الفلسفي الحد يث في أوروبا (ديكارت-كانط-هيغل) وهذا جوهر كل الفلسفة المعاصرة، إذا ما نظرنا إلى القضية من زاوية التأمل النقدي، حيث تشكل هذه الفلسفة قطيعة راديكالية مع الفلسفة الحديثة.

يرتبط مضمون هذا العمل بالفرضية التالية: **الفينومينولوجيا - في بعض التوجهات الفكرية والتي سنشير إليها بالتفصيل لاحقا في هذا العمل - هي مجرد نزعة ظاهرية تعمل على وصف الخبرة المتناهية للوعي وشتى أشكال الظواهر في عالم العيش، مما يتعارض مع الطرح القائل بأنها تشمل على فلسفة نظرية تتجاوز نطاق نظرية المعرفة . وبغية توضيح هذه الإشكالية قمنا بطرح جملة من التساؤلات التي تمت صياغتها على الشكل التالي: إذا كان مشروع هوسرل الفلسفي يهدف بالدرجة الأولى إلى جعل الفينومينولوجيا علما دقيقا وصارما فهل وفق في تحقيق ذلك المطلب؟ هل يمكن التأسيس للمشروع الفلسفي الذي بدأ هوسرل يضع له حجر الأساس منذ البدايات الأولى لكتابه [ مشروع قيام الفلسفة الأولى، والعلم الصارم والدقيق، وبالتالي الأساس النظري الذي تستند عليه كل العلوم]؟**

هل يمكن إعتبار أعمال هيدغر خصوصا "الوجود و الزمان" أين تتجسد عملية "التحطيم الفينومينولوجي للميتافيزيقا الغربية" نوعا من القطيعة مع إبستيمي الفينومينولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل؟ وهل ما ذهب إليه هيدغر في نعت صاحب الفينومينولوجيا بعدم كونه فينومينولوجيا بالمعنى الدقيق للكلمة، بل لا يتعدى كونه فيلسوفا أنثروبولوجيا له ما يبرره؟ وكيف استطاع هيدغر نقل الفينومينولوجيا إلى ميدان الأنطولوجيا والهرمينوطيقا ليحدث بعدها المنعرج الفينومينولوجي؟

قد يعترض علينا أحدهم بقوله: لماذا الفينومينولوجيا اليوم؟ ولم استعملتم لفظة **المنعرج بدل المنعطف**؟ في حين نجد أن المعنى المتداول في كتابات الفينومينولوجيين المعاصرين

يركز على اللفظ الثاني للكلمة؟ لقد كلفنا أنفسنا بالوقوف عند هذه الإشكالية اللغوية في الفصل الثالث من الأطروحة. ثم إنه إذا كان منعرجا أو منعظا فهو في كلتا الحالتين تحول وتغير، والمشكل المطروح: لماذا هذا التحول في الفكر الفلسفي الفينومينولوجي المعاصر؟

لا نرعي القول بأننا وصلنا إلى أجوبة لكل الأسئلة التي قدمنا على طرحها الآن، بل إن البعض منها لم نخصص له فصلا أو مباحث مستقلة حتى، ولكن لا يعتبر أحدهم هذا "ذهولا عن المقصد" وخروجا عن الإطار العام للعمل والبحث فيه، وإنما هو إيمان منا على أنه حتى ولو قسمنا الفلسفة إلى مباحث وأفكار ونظريات فليْن الوحدة ستظل قائمة في صميم تعدد الهياكل الفلسفي. وليست الفلسفة تقديم أجوبة لكل ما يطرحه عقل الإنسان من تساؤلات واستشكالات وإنما هي فن طرح الأسئلة وإثارة العقل وإزعاجه للاستفاقة من سباته وتحطيم الأوهام التي تحول دونه ودون الوصول إلى الحقيقة.

إننا نعتقد بأن أول منعرج ظهر في الفينومينولوجيا كان في المرحلة الثالثة من مراحل تطور فلسفة هوسرل أين اتخذ مفهوم **البيندائية** (intersubjectivité) مدخلا لدراسة عالم العيش، والتواصل بين الذات في ذلك العالم، ولدينا عدة أدلة لتبرير موقفنا هذا سنعرضها في طيات هذا العمل.

وبصدد ذكر المرحلة الثالثة من مراحل تطور فينومينولوجيا هوسرل نطرح التساؤلات التالية: هل الحديث عن الغيرية والتواصل والتأسيس لفكرة البيندائية كانت تحركه قصدية نحو التفكير في الإنسانية كلها، أم هو حديث عن غيرية المختلف في أوروبا وحدها؟

وإلى جانب مسألة **التداوت**، تركزت أبحاث الفينومينولوجيين على بعض المواضيع الجديدة في تاريخ الفلسفة، أو مواضيع قديمة تم إعادة بعثها وإخضاعها للبحث الفلسفي بعد قذفها في دائرة النسيان من قبل الفلاسفة، وفي مقدمة تلك المواضيع نجد "الجسد"، هذا المفهوم الذي أصبح يشكل أرضية بحث خصبة ليس في مجال الفلسفة فحسب، بل حتى في

مجال الدراسات النفسية والسوسولوجية والفن والأدب، الخ. لذلك من حق المرء أن يتساءل : لماذا العودة إلى الجسد وإلى عالم العيش خاصة في أبحاث هوسرل وسارتر؟ هل هي الحرب التي عاشتها أوروبا وكشفت عما سمّاه فرويد **بوهم الحضارة** وبالتالي القضاء على طموح فلسفة الأنوار؟ هل الحرب التي طالما همشت الجسد وقضت على العقل والروح والإنسان كانت وراء قيام الإصلاح الجذري للفلسفة في الفينومينولوجيا المتأخرة؟ أم أن العودة إلى الجسد تفسر تخلي هوسرل عن اليهودية كديانة تجسد مقولة **السيد والعبد**، وبالتالي تهيمش الجسد الذي طالما اعتبر رمزا للخطيئة في نصوصها؟ لكن إذا كان هذا الافتراض صحيحا فلماذا اعتنق هوسرل المسيحية وهي التطور الحتمي لليهودية؟ أليست المسيحية ذاتها فلسفة ضد الجسد؟ أم هو اختيار تمويه يفسر لنا الحكم الذي أطلقه بعض الباحثين على عقيدة هوسرل القائلة باللحلول؟

وبالنسبة لصاحب "**الكيونونة والعدم**": "ألا يمكن اعتبار فلسفة الحرية والعبث التي حركت مشروع هوسرل ذلك المشروع بللتوجه نحو إعادة النظر في أنطولوجيا الجسد وفينومينولوجيا الغيرية وربطها بعالم العيش والسينما والأدب، كنقطة فصل بين عالمي المعقول واللامعقول؟

## 2- هيكل البحث: قسمنا العمل إلى مقدمة عامة، أربعة فصول، وخاتمة نقدية.

## 3- مضمون البحث: بالتالي يكون الفصل الأول: "**الشبكة المفاهيمية**" مقسما إلى أربعة

مباحث، يختص كل مبحث فيها بمفهوم من المفاهيم الوارد ذكرها في عنوان الأطروحة، فلاشتغال على المفاهيم يشكل أحد الأعمال الكبرى في دائرة التفكير العقلاني الممنهج، من منطلق أن ماهية الفلسفة تحددت اليوم بكونها "**محبة للمفهوم**"، وعليه تكون عملية العودة إلى المفاهيم بغية دراستها دراسة أكاديمية، أو القدرة على نحت مفاهيم جديدة في حقل التجربة الفكرية، أو في درجة أقل تبيئتها في ثقافة معينة ما تتطلب من الباحث الوقوف على تلك المفاهيم وقفة نقدية لا تخضع لمنطق الإنفعال أو التقديس للأفكار وللأشخاص، لأن

ذلك كله لا يخدم العقل و التفكير بقدر ما يهدمهما . إن الفلسفة في أسمى معانيها - لو جاز لي في هذا العمل تقديم تعريف لها- هي "إرادة الصراع من أجل التعقل"، وبالتالي فإن عملية الصراع هذه تحمل في طياتها آليات النقد و التفكير المنهجي، و التخلص من سلطة الانفعال، و تقديس أية فكرة أو أي عمل في التاريخ.

لقد أراد هوسرل أن يجعل من الفلسفة علما دقيقا و صارما (Streng) (wissenschaft) لأجل ذلك أكدنا على ضرورة تحديد المفاهيم العامة المؤسسة لعنوان الأطروحة و التي تشترك في ما بينها في الحمولة اللغوية و تفرق في الدلالة و المعنى، لكن القراءة التفكيكية، و الإيثيمولوجية للمفاهيم كشفت لنا عن التداخل الشديد بين تلك المفاهيم، سواء وضعت تلك المقاربت السيميولوجية عن قصد أم عن غير قصد.

أما **الفصل الثاني** تحت عنوان: "المصادر و السياقات الكبرى لفينومينولوجيا هوسرل" فلقد حاولنا الوقوف من خلاله على أبرز الفلسفات و الكتب المؤسسة للفينومينولوجيا عند هوسرل، و قد تم تقسيم هذا الفصل إلى مبحثين: الأول تحت عنوان: "من الماهيات الأفلاطونية إلى الكوجيتو الديكارتي". تعد مثالية أفلاطون أحد المراجع الهامة لفلسفة هوسرل، ذلك من خلال ما أطلق عليه بعض الباحثين اسم "أدوار أفلاطون الفينومينولوجية"<sup>1</sup>. لقد أسس كل من أفلاطون و سقراط للفلسفة بناءها العقلي، و تحولت بعد الأزمة التي أدخلها فيها التفكير الربي إلى فكرة نظرية و عملية و استحالت إلى علم برهاني دقيق، علم يرتكز في الأساس على منهج مكن من وضع الفلسفة على أسس ثابتة، و قدّم برهنة على مناهجها و نظرياتها بطريقة عقلانية<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> محمد محسن الزارعي، إدموند هوسرل الفينومينولوجيا و المسألة المثالية، التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، ط1، بيروت،

2010، ص: 50.

<sup>2</sup> Edmund Husserl, Philosophie Première, 1<sup>er</sup> partie, trad : Arion L. Kelkel, P.U.F, Paris, p : 14

الثاني "من مسألة الارتباب عند دافيد هيوم إلى الترنسندنتالية الكا رطية وظاهريات الروح عند هيغل": وقفنا على أهم الأفكار و النظريات التي جاء بها الفلاسفة الثالث و التي كان لها تأثير مباشر على فينومينولوجيا هوسرل، نذكر من ذلك مبدأ الرببية والشك كما جاء به دافيد هيوم. إن عودة هوسرل إلى صا حب كتاب "الطبيعة البشرية" يعد بمثابة منعرج جديد في عملية العودة إلى الأصل والتي شدد هوسرل في الكثير من كتاباته على حضورها، أين شرع في التأسيس لها منذ العمل الأول لمشروعه الفلسفي. إن العودة إلى هيوم تعني تجسيد الفكرة القائلة بديالكتيك الأفكار، فعلاقة هوسرل بهيوم تتجاوز إشكالية الصراع بين الفكر العقلاني والفكر الإمبريقي، فلم يجد صاحب الفينومينولوجيا مشكلا في الأخذ بأفكار تجريبية خالصة كما كان سائدا في العصور الحديثة [الصراع والاكتفاء الذاتي بالأفكار بين العقلانيين والتجريبيين].

إن مفهوم العقل انطلاقا من اللحظة الكانطية سينحى منحى جديدا على ما كان عليه من قبل، فعلى سبيل المثال ا عتبر العقل في فلسفة أفلاطون ك قبس من العقل الكلي واقتصرت وظيفته في فلسفة أرسطو على التصنيفات المنطقية، لكن مع صاحب النقدية المتعالية أصبح للعقل نشاطا و فعالية في إعادة بناء الواقع والتجربة، حيث يقول في كتابه نقد العقل المحض: «الحقيقة الواقعية هي من تصميم العقل أولا على أساس أن المعطيات الحسية لا بد أن تدخل في إطارات من صنع العقل»<sup>1</sup>، فحقيقة العالم المادي مرهونة بمدى اتصالها بعالم العقل<sup>2</sup>، والعقل هو ملكة استنباط الخاص من العام استنباطا من ملكة الذهن المتعالية على عالم التجربة<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>: إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإتحاد القومي، لبنان، ص: 45.

<sup>2</sup>: voir l'introduction de (critique de la raison pratique), par Ferdinand Alquié Quadrige/PUF-Paris, 3<sup>e</sup> éd 1989. P :31

<sup>3</sup>: Kant, La Raison pure, Extraits de La Critique, présenté par : Florence Khodoss, 13<sup>e</sup> éd 1990, PUF-Paris, p :198.

عرفت فلسفة كانط في تاريخ الفكر الفلسفي بالنقدية الترنسندنتالية، والسبب في ذلك يعود إلى كونها فلسفة "تتجاوز معطيات الحس عن طريق إطارات عقلية منظمة، أي تتجاوز مواد العيان الحسي، أما الحقيقة العميقة للأشياء فتتد لنا ولا نقدر الوصول إليها"<sup>1</sup>.

لقد بحث كانط في إمكانية قيام المعرفة، وفي ماهية شروطها، فقيمة كانط « تظل متحددة عند هوسرل بنقديته، أي بنزعتة الراديكالية لإخضاع محاصيل العقل كلها لنقد أساسي تأوله هوسرل بشكل إيجابي فرأى فيه نقدا جذرياً للمعرفة »<sup>2</sup>.

نفس الفكرة تقريبا يأخذ هيغل على عاتقه تطويرها ليربطها بميدان المجتمع والتاريخ والدين والفن والمعرفة، حيث يعلن أن الفكرة الوحيدة التي تجيئنا بها الفلسفة هي هذه الفكرة البسيطة التي تحملها كلمة عقل، ألا وهي أن العقل يحكم العالم، وبالتالي فإن التاريخ الكلي الشامل إنما سار على نحو عقلي، كل ما هو عقلي واقعي، وكل ما هو واقعي عقلي، ولقد كان هيغل وما يزال الفيلسوف المدخلي لروح العصر، فلا غرو أن نجد مفكرا مثل فيورباخ يعلن بلبن: «فلسفة هيغل هي التي تمثل إكمال الفلسفة الحديثة، لهذا السبب، فإن الضرورة والتبرير التاريخيين للفلسفة الجديدة يرتبطان قبل كل شيء بنقد هيغل»<sup>3</sup>.

تغفل الكثير من الدراسات الفينومينولوجية تأثيرات الهيغلية و انعكاساتها على فينومينولوجيا هوسرل، وسنبين في هذا العمل كيف كان للكثير من المقولات الهيغلية تأثيرا على فلسفة هوسرل خصوصا في المرحلة الثالثة من مراحل تكونها.

<sup>1</sup>:بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (د.ط)، 1984، ص:579.

<sup>2</sup>:محمد محسن الزارعي، إدموند هوسرل الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص:71.

<sup>3</sup>:ديب حنا، هيغل و فيورباخ، دار أمواج للطباعة والنشر، (د.ط)، 1994، ص:249.

خصصنا **الفصل الثالث** : "فينومينولوجيا هوسرل (المفهوم، الميكانيزمات والأبعاد)

لدراسة مشروع هوسرل الفكري ، ويحمل هذا الفصل في طياته بحثين ، المبحث الأول: "فينومينولوجيا هوسرل" ، تم تكريسه للحديث عن مبادئ فلسفته ومنهجه ، ومحطاتهما وأهم المؤلفات التي كتبها.

أراد هوسرل أن يجعل من الفينومينولوجيا **العلم الكلي والدقيق** وتتحدد نقطة البداية لهذا العلم في مجال محايد هو الشعور ؛ دراسة الشعور دراسة وصفية دون التفكير في محاولة تفسيره، وكان الهدف من وراء ذلك إدراك الماهيات الكامنة وراء الشعور اعتمادا على الحدس، وعليه قمنا بطرح بعض التساؤلات: ما الفينومينولوجيا عند هوسرل؟ ما هي مبادئها وميكانيزماتها؟ ما هي المراحل و الأطوار التي عرفت الفينومينولوجيا عند هوسرل ومتى ظهر المنهج الفينومينولوجي؟ ماذا كان يقصد هوسرل بالعلم الكلي والفلسفة الأولى؟

أما المبحث الثاني : "**المنهج الفينومينولوجي**" فتدور أفكاره حول هذا المنهج و شفعاؤه بالأسئلة التالية: ما المنهج الفينومينولوجي؟ ما هي المبادئ العامة والقاعدة الفلسفية التي تأسس عليها؟ ما هي مبادئه وميكانيزماته؟

هل استطاع هذا المنهج تحقيق غاية هوسرل في التأسيس للعلم الكلي والفلسفة الأولى؟ أم أننا يمكن اعتبار الفينومينولوجيا بنسقتها الفلسفية، ومنهجها العلمي مشروعاً فكرياً لم يكتمل بعد؟ إذا كان طموح هوسرل يتمثل في محاولة جعل الفلسفة "**علماً دقيقاً وصارماً**" فماذا يقصد من خلال عبارة "**دقيق وصارم**" في معناها الفلسفي؟ وماذا ينقص العلوم المضبوطة لكي تكون علوماً دقيقة وصارمة؟ وهل الدقة والصرامة هنا تتماثل مع ما نطلقه عادة على العلوم الرياضية أو العلوم الدقيقة؟

وإذا كان هوسرل يعمل على جعل الفينومينولوجيا العلم الكلي والفلسفة الأولى فإننا نجد كتاباته تشهد التركيز على المنهج و الطريقة، والسؤال المطروح في هذه المسألة تحديداً :هل

يمكن اعتبار الفينومينولوجيا - على الرغم من الجانب النظري التي تقدمت به - مجرد منهج علمي موجه بصورة دقيقة إلى العلوم الإنسانية؟ أم أننا يمكن القول بأن الفينومينولوجيا عند هوسرل تجمع بين المنهج والمذهب؟

أخيرا تركزت أبحاث **الفصل الرابع** على دراسة ماهية المنعرج الفينومينولوجي وتجلياته في الأنطولوجيا والهرمينوطيقا، لأجل ذلك عنواننا هذا الفصل بـ "**من الفينومينولوجيا إلى الأنطولوجيا والتأويل**"، اشتمل على مبحثين، كان الأول تحت عنوان: "مارتن هيدغر من الظاهرية إلى الأنطولوجيا و الهرمينوطيقا" معدا بطريقة مباشرة لدراسة بدايات ظهور المنعرج الفينومينولوجي على يد هيدغر الذي حاول تحويل مسار الفينومينولوجيا إنطلاقا من كتابه "الوجود والزمان" نحو مواضيع أكثر ثراء وغنى فكري.

لم يأخذ هيدغر من فينومينولوجيا هوسرل سوى الأدوات المنهجية لتأسيس مشروع فلسفي خاص به، فليس من الضروري على حد تعبيره لكي يكون الفيلسوف فينومينولوجيا أن يكون هوسرليا قلبا وقالبا.

وللتأسيس لهذا المشروع "**الفينومينولوجيا التأويلية**" استخدم هيدغر المنهج الفينومينولوجي لتحليل بنية الموجود الإنساني و كينونته "أي أنه قام بنقل الفينومينولوجيا من دائرة الإبستيمولوجيا إلى دائرة الأنطولوجيا، وهو ما يعتبر تحويلا واضحا للفينومينولوجيا"<sup>1</sup>.  
تجد الفينومينولوجيا كمنهج جديد معناها الحقيقي في الهرمي نوطيقا، ذلك أن الأبعاد الأصلية لأي منهج فينومينولوجي تجعله بالضرورة هرمينوطيقيا، بعبارة أدق: يجب أن نفهم الفينومينولوجيا باعتبارها التعبير التأويلي للوجود ومن ثم ندرك أن بلورة مسألة الوجود تستند

<sup>1</sup>مفجر جمال، الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية عند هيدغر، أيس، العدد 03 دار الأخبار للصحافة-الجزائر، 2008-2009، ص: 20.

إلى المنهج الفينومينولوجي، وتمارس من خلال تحليلات لغوية لا تتعدى نطاق الظواهر أو ما يظهر.

الظواهر - عند هيدغر - لا تظهر بشكل مباشر، وبالتالي فإنها تحتاج إلى تفسير<sup>1</sup>. مشكلة علاقة الوجود بالفينومينولوجيا<sup>2</sup> وبالهرمينوطيقا وحل هذه المشكلة رهين إلى حد بعيد بحل مشكلة العلاقة بينهما، خاصة وأن الفينومينولوجيا التي أنشأها هيدغر يطلق عليها اسم "الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية"؛ هي فينومينولوجيا لأنها تعالج الظواهر أو الأشياء ذاتها، وهرمينوطيقا لأنها تعتقد أن عالم الظواهر يحتاج إلى تأويل. وينطلق مشروع هيدغر الفلسفي من السؤال المركزي، السؤال عن الوجود، في حين أنه لا يمكن أن نبحث عن المعنى الحقيقي للوجود - فيما يرى هيدغر - إن لم نبحث عن حقيقة من يطرح السؤال، أي الموجود الانساني "الدازين".

إن تحليل الوجود الانساني هو السبيل الوحيد لفهم الوجود ذاته وقد استخدم هيدغر في تحليله للموجود الانساني المنهج الفينومينولوجي أي أنه قام بنقل الفينومينولوجيا من دائرة الابستمولوجيا إلى دائرة الأنطولوجيا<sup>3</sup>.

تعني الفينومينولوجيا عند هيدغر "ترك الأشياء تظهر على ما هي عليه، أو تكشف عن نفسه ا"، وهذا الطرح الجديد هو عكس المعنى الذي اعتدنا على تداوله، أي المعنى القائل بلأننا نحن من يشير إلى الأشياء، والأشياء تكشف عن نفسها من خلال الفهم، والفهم في ما يؤكد هيدغر قد أسيء فهمه من الأساس لهذا يحمل على عاتقه مهمة الكشف عن المعنى الحقيقي له، فإذا كان الفهم عند شليرماخر (1834-1768) Schleiermacher هو تماثل للعوامل الداخلية، أي تجاوب المرء مع من يحدثه حينما يقع بينهما نوع من التواصل

<sup>1</sup> سعيد توفيق الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهريانية، مرجع سابق، ص: 20.

<sup>2</sup> مفرج جمال، الفينومينولوجيا الهرمينوطيقا عند هيدغر، مرجع سابق، ص: 19.

<sup>3</sup> المرجع السابق، ص 20.

يطرح فيهما للمعاني و الدلالات، وعند ديلتى (1833-1911) Dilthey هو التعبير عن الوقائع الباطنية أو التعبير عن الحياة ذاتها : فهو عند هيدغر Heidegger قدرة الإنسان على إدراك إمكانات وجوده ضمن السياق العام للحياة التي وجد فيه<sup>1</sup>. بمعنى أن الفهم عنده هو شيء نكوته أو هو شكل من أشكال الوجود في العالم .

لخص هيدغر المشكل الإنساني في الوجود ، اللوغس، اللغة. ثم ربط مسألة الكينونة بإشكالية التراث، في حين رفعه سارتر إلى قضايا الحرية، العبث، الالتزام، الوجود والعدم، الخ، لينحوا بذلك منحى جديدا في المواقف والالتزام وأسئلة فلسفيق أخرى متعلقة بالآخر، الغيرية، الجسد... وغيرها، وبغية التعرف على تلك الأفكار خصصنا المبحث الثاني من الفصل الرابع لسارتر تحت عنوان "سارتر والمهمة الجديدة للفينومينولوجيا".

لم تؤثر الحركة الماركسية على فكر سارتر الشاب، بل إن مشروعته الفكري فرض عليه الإهتمام بالفينومينولوجيا، حتى إننا نجده يعلن في الفصل الرابع من "الخيال" تحت عنوان هوسرل: « إن أكبر حدث فلسفي في فترة ما قبل الحرب هو مما لا شك فيه ظهور الجزء الأول من الكتاب السنوي للفلسفة والبحث الفينومينولوجي محتويا على الكتاب الأساسي لهوسرل أفكار لتأسيس فينومينولوجيا خالصة وفلسفة فينومينولوجية»<sup>1</sup>.

يعد الكتاب ثورة جديدة في علم النفس وانقلابا جذريا عليه، فلقد جاءت الفينومينولوجيا كحركة إصلاحية في علم النفس الذي ظل لعدة عقود رهينا ل إتجاه الطبيعي الذي حاول بدوره أن يحوله إلى علم تجريبي.

<sup>1</sup>: نقلا عن المقدمة التي كتبها الدكتور حسن حنفي في ترجمته لكتاب تعالي الأنا موجود، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2008، ص:16.

جاءت الفينومينولوجيا كعلم للشعور الباطني الذي يعمل على [تحليل المعاني باعتبارها ماهيات تدرس بالحدس في رؤية واضحة] لذلك يعتبرها هوسرل كشرط لقيام علم نفس صارم ولكل علم ممكن.

في مؤلفه "تخطيط لنظرية الإنفعالات" يرد سارتر على الدعاوى القائلة بمعاداة هوسرل للبيكولوجيا. لقد قدمت فينومينولوجيا هوسرل خدمات جليلة لعلم النفس، وأعطت دفعة نوعية وحلت الكثير من مشكلاته دون الإستناد إلى مناهج العلوم الرياضية الإستنباطية، وهذا ما حاول سارتر تجذيره في مشروعه الفلسفي الجديد.

حاول سارتر تجذير مطلب هوسرل في إقامة علم وصفي جديد للظواهر الشعورية لأن «الإتجاه النفسي الصرف لا يكفي لإقامة علم النفس الذي يحتاج إلى أساس نظري آخر يمكن للفينومينولوجيا أن تعطيه له لأنه يقرر استحالة قياس علوم الماهيات على علوم الوقائع، بل إن الماهيات هي التي تسمح بتصنيف الوقائع»<sup>1</sup>.

في الأعمال الثلاثة: "الخيال"، "الخيالي" "الإنفعال"، يقدم دراسات تطبيقية في علم النفس الفينومينولوجي الجديد.

أما الخاتمة حاولنا من خلالها تقديم خلاصة نقدية عامة وتقديم قراءة جديدة للفينومينولوجيا على ضوء الأبحاث الفلسفية المعروضة في تاريخ فلسفات الوعي ونخص بالذكر فلسفات كانط، هيغل، هوسرل. وفي ختام هذه المذكرة حاولنا إثارة بعض النقاط الجوهرية في البحث الفلسفي قد تكون بمثابة أسس لمشروع بحث جديد في إطار الفكر العربي المعاصر، فعلى ضوء الفينومي نولوجيا نتساءل نحن كباحثين عرب: ما هي آفاق تطوير وعي الإنسان في البلدان العربية والتأسيس لفلسفة الحداثة والتنمية والتطور انطلاقاً من الفينومينولوجيا بالذات، ثم تجاوز تلك الفينومينولوجيا بعد أن يحقق الفكر العربي

<sup>1</sup>:المصدر السابق، ص:17.

مصالحة مع ذاته أولاً، ثم مع التراث الذي يحاول الرجوع إليه باستمرار بغية التأسيس لفلسفة التقدم والتغيير والصراع من أجل الاعتراف؟

**4- المنهجية المتبعة :** دفع بنا اختلاف مضامين الفصول الأربعة إلى الإعتماد على جملة من مناهج البحث أهمها : المنهج الكرونولوجي والمنهج الجنيالوجي بالنسبة للفصلين الأول والثاني نظرا لما تفرضه طبيعتهما من البحث في الأصل والجذور، سواء تعلق الأمر بإيثيمولوجيا المفاهيم الفلسفية ، أو المصادر الكبرى للفينومينولوجيا و البحث عن تاريخية تطورها، أما الفصلين الأخيرين فوجدنا أن المنهج الأصح لطبيعة البحث فيهما هو المنهج الفينومينولوجي، لكن هذا لم يمنع من الوقوف على المنهج التحليلي النقدي الذي أرى بأنه المنهج المشترك بين الفصول الأربعة من منطلق أن العمل أو البحث الأكاديمي الحقيقي لا يكتفي صاحبه من خلاله بعرض الأفكار والآراء الفلسفية وسردها تاريخيا، فهذا ما يتنافى مع روح العمل والفكر النقدي، خصوصا إذا تعلق الأمر بالفكر الفلسفي، وعليه فالتحليل والدراسة النقدية للفلسفات والنظريات والآراء الفكرية هي الأساس في كل بحث أو عمل أكاديميا كان ، أو غير أكاديمي.

**5- الدراسات السابقة :** لا أزعم القول بأن موضوع عملنا هذا جديد كل الجدة على القارئ العربي، ولا يبلغ الصرامة والدقة في البحث إذا ما تمّت مقارنته ببعض الأعمال التي سنشير إليها لاحقا، وإنما أقول هو عبارة عن محاولة للولوج إلى عالم الفلسفة والفكر النقدي الذي نحن بحاجة ماسة إليه اليوم في ال عالم العربي، فإذا كان ديكرت يعتبر الفلسفة هي عنوان الحضارة والتقدم، فعلىنا أن نجعل من الفلسفة ذاتها اليوم - بما أن حضارتنا شهدت التدهور والأفول منذ عدة قرون - أقول علينا أن نجعل من الفلسفة ذاتها عنوان إعادة البعث والإحياء لتلك الحضارة التي مضت، قبل أن نقول أنها معيار للتحضر، لأن الحضارة عندنا لم تعد بعد، وإذا كان مشروع وطموح كل نهضة فكرية مرهون بمدى ارتباط ذلك المشروع

باحتراف الفكر الفلسفي العقلاني والممنهج، فإننا سنحاول الولوج إلى هذا النوع من النمط الفكري من خلال الفينومينولوجيا عينها، باعتبارها فلسفة للوعي.

بدأ الإهتمام بالدراسات الفينومينولوجية في البلدان ال عربية أولاً بالترجمات القيمة التي قام بها المفكرون والباحثون العرب لأعمال هوسرل وهيدغر و سارتر في مجال الظواهرية، حيث قام السيد تيسير شيخ الأرض بترجمة كتاب التأملات الديكارتية " عام (1958)، وأعاد نازلي إسماعيل ترجمته سنة (1969)، إضافة إلى المجهودات الجبارة التي قام بها جيل من الباحثين العرب في ترجمة مؤلفات الفينومينولوجيا، لترجمة مؤلف "الفلسفة علما دقيقا" من قبل محمود رجب (2002) ومؤلف "فكرة الفينومينولوجيا"، لفتحي إنقزو سنة (2007)، ثم يعيد أحمد الصادق ترجمته (2009)، ويكلف الدكتور اسماعيل المصدق نفسه بترجمة مؤلف "الأزمة" (2008).

أما بالنسبة لمؤلفات هيدغر و سارتر التي تحيل بالمباشرة إلى الأعمال الفينومينولوجية نجد ترجمة لكتاب "الوجود والعدم" لعبد الرحمن بدوي عام (1966) ويعيد نيكولا متيني ترجمته سنة (2009) وهي الترجمة التي اعتمدنا عليها في هذا العمل، كما نقل الدكتور حسن حنفي مؤلف آخر لسارتر "تعالى الأنا موجود" (2008)، وقام هاشم الحسين بترجمة "نظرية الإنفعال-دراسة في الإنفعال الفينومينولوجي"، ونقل لنا منذر عياشي كتاب هام لبول ريكور "دراسات هيرمينوطيقية" (2005). و"الحقيقة والمنهج" لغادامير (2007) ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، وإلى جانب مشروع الترجمة تظهر مؤلفات هامة تتعلق بالدراسات الفينومينولوجية نذكر منها: مؤلف "هيدغر-الفن و الحقيقة أو التحطيم الفينومينولوجي للميتافيزيقا" لعلي الحبيب الفريوي (2008)، إدموند هوسرل والمسألة المثالية" محمد محسن الزارعي (2010)، هذا بالنسبة للكتب، أما فيما يتعلق بالدراسات والمقالات والأبحاث، نشير إلى البعض منها : الدراسة القيمة التي قام بها عبد الفتاح الديدي

"الإتجاهات المعاصرة في الفلسفة" (1966)، والمقارنة التي أجراها بين فينومينولوجيا هوسرل وانعكاساتها على فلسفة هيدغر وميرلوبونتي.

كما نشر حسن حنفي مقاليتين في مجلة الفكر العربي المعاصر سنة (1970)، الأولى بعنوان "الظاهرية وأزمة العلوم الأوروبية"، والثانية "فينومينولوجيا الدين عند هوسرل"، وأعمال أخرى لا يسعنا المجال إلى الإتيان بذكرها كلها في هذا العمل.

قد يعترض علينا أحدهم بالقول أن ما ذكرتموه هنا بعيد كل البعد عن ماهية الدراسات السابقة كما هو متعارف عليه أكاديميا، فبدلا من عرض جملة من العناوين والأطروحات الجامعية التي تناولت موضوع البحث الذي تشتغلون عليه في عملكم هذا ذهبتم إلى ذكر الترجمات والكتب والمقالات التي تناولت بطرق مختلفة فكرة الفينومينولوجيا وتجلياتها، وهذا يعد خرقا للعرف الأكاديمي ومخالف للمألوف. نقول ولكن ألا يعد الإلتزام بقوالب فكرية وأكاديمية معينة لمدة طويلة من الزمن يعد اعتداء على العقل وتطور الفكر والبحث الفكري ذاته؟ إذ ليست المنهجية مجموعة من القوالب التي يتم صياغتها بطريقة تعسفية في مرحلة من مراحل تطور العقل البشري نلزم الباحث من خلالها باتباع طريقة محددة قد تعيقه عن الابداع والتجديد، وإنما المنهجية هي طريقة يستطيع الباحث من خلالها تنظيم أفكاره، وحينما قدمنا على تجاوز ما هو متداول أكاديميا لم نقصد من خلال ذلك سوى التحرر من القوالب الفكرية والأصنام التي تحول الدارس إلى آلة تقوم بصياغة الأفكار وإجترارها، كما أن أعظم الأطروحات والأفكار الابداعية في التاريخ كانت أفكار متحررة من القوالب الجامدة، فلو لم يتحرر أرسطو من منهج السفسطائيين لما أنتج لنا المنطق الصوري، ولو لم يتحرر ديكارت من منهج السكولائيين لما كتب لنا مقالة في المنهج، ولا نقصد بذلك أن ما كتب و صنف في الميثودولوجيا المعاصرة لا يصلح للعمل والبحث، وإنما لكل مرحلة من مراحل العصور مقدر عليها أن تنحت أفكارا ومناهج ومقولات تتوافق وروح العصر الذي تحيا فيه. قدمنا على عرض الأبحاث والدراسات والترجمات حتى نعيد لها جانبا من الروح الذي تحيا به خلف

رفوف المكتبات وصفحات الكتب وإعادة بعثها من جديد، حتى وإن ظهر عليها بعض أوجه النقصان والدقة في التعامل مع النص الفينومينولوجي، وحرصنا على الابتعاد عن إصدار أحكام قيمة تتعلق ببعض الأخطاء التي عرفت هذه الكتابات، ذلك، واعترافا منا مسبقا بالنقصان والقراءات المقتضبة لأعمال هوسرل وهيدغر و سارتر في مجال الفينومينولوجيا التي يحملها عملنا هذا، ولتغطية ذلك العجز أو على الأقل وضع بصيص أمل في سد النقص الذي يعتريه، يحتمي المرء هنا وراء مقولة هيغل: "إن أصغر عمل متحقق له أكبر قيمة من أجمل فكرة لم تستطع أن تتجاوز دائرة الإمكان، فبقيت مجرد مشروع"<sup>1</sup>.

لكن على ألا يفهم من هذا الكلام بأننا سنكتفي بالتحسر على ضعف مجهوداتنا والوقوف أمام العوائق التي تعترض الباحث في عملية البحث، بل يجب خلق نوع من فلسفة لإرادة المعرفة تعمل على بعث دفعة قوية لجعل العمل الصغير المتحقق يتحول إلى مشروع فكري لم يتحقق بعد.

## 6- دواعي الاختيار: الحديث عن مهمة الفينومينولو جيا اليوم أو الكتابة عنها ليس

بالضرورة تبني أفكارها كاملة، وإذا كان هيدغر يقول: **ليس بالضرورة لكي يكون المرء فينومينولوجيا أن يكون هوسرليا قلبا و قالبا، فإنني أؤكد على القول بأنه ليس بالضرورة إذا بحث المرء في الفينومينولوجيا أو به** أن يكون متبنيا لأفكارها بالجملة، لأن أشد ما نمقته هو التحيز للآراء والمذاهب والأفكار والتشيع لها. بل إن التعصب لفكرة أو نظرية أو مذهب من المذاهب الفلسفية كما نراه اليوم خصوصا في العالم العربي هو قتل للفلسفة ذاتها، ولم نختر الفينومينولوجيا أيضا - وهذا ما يجب التأكيد عليه - بسبب كونها فلسفة جديدة أو موضوعة العصر، ونحكم بالتالي على حيويتها وقيمتها مقارنة بفلسفات ومناهج فكرية ماتت كما يزعم البعض، بل الفلسفات خالدة بخلود قضاياها وعلاجاتها التي قدمتها للبشرية عبر التاريخ وبالتالي، فلا مجال للحديث عن فلسفة جديدة وأخرى قديمة كما لا يمكن الحكم على موت

<sup>1</sup>: زكريا إبراهيم، هيدغر أو المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة، (د.ط.ب)، 1970، ص: 10.

فلسفة وانبعث أخرى، فالفكر الفلسفي فكر خالد ومتطور، وهو يشكل بالرغم من وجود الصراعات بين مذاهبه بنية كاملة ووحدة تحمل في طياتها الكثرة.

توجهنا إلى الفينومينولوجيا والبحث عن آليات الشرح و المنعرج الذي عرفته هذه الفلسفة/المنهج اهتماما منا بآليات تطوير الوعي في العالم العربي، فمهمة الفينومينولوجيا في نظري تكمن في محاولة أصحابها توحيد الرؤية لوجهات نظر البشر الذين تناحروا عبر التاريخ من أجل اختلافات في المصالح ، بالرغم من أن المصلحة قد تكون واحدة وهي الحفاظ على الجنس البشري ، وما شدد على اهتمامي بالفينومينولوجيا أكثر هو الفكرة القائلة بوحدة العالم واختلاف التصورات والآراء حوله م ما يجعله في نظر البشر عوالم متع ددة، تتحكم فيها إيديولوجيات ومفاهيم وتصورات بقدر ما حاولت تطوير العوالم وتقدمها بقدر ما أخذت تدفع بهذه العوالم نحو الهاوية.

كما حاولنا الكشف عن النقائص التي عرفتتها الفينومينولوجيا في كل مرحلة من مراحل تطورها، الأمر الذي دفع بالفينومينولوجيين الجدد إلى تكريس جهودهم لفهم تلك العوائق ومعالجتها معالجة دقيقة حتى لا يؤول بالفينومينولوجيا إلى ما آلت إليه الكثير من الفلسفات ومناهج البحث في التاريخ.

#### 7-العوائق و الصعوبات: لا يدعي المرء القول بندرة ا لنصوص المتعلقة

بالفينومينولوجيا، ولا بقلّة الدراسات والأبحاث في هذا المجال، لكن الصعوبة الوحيدة تكمن حقا في عدم إتقاننا للغة الألمانية وهي اللغة التي كتبت بها نصوص هوسرل وهيدغر، الأمر الذي دفع بنا إلى المجازفة بالبحث والقراءة والكتابة عن أعمالهما من خلال الترجمات العربية أو الفرنسية، وأستثني الحديث هنا عن جون بول سارتر بحكم أن ما قرأناه عنه من كتب لم يؤلف باللغة الألمانية، لكن يبقى في الأخير القول بأن المحاولة الخاطئة قد تؤدي بالضرورة

إلى نجاح نسبي، ولقد حاولنا من خلال هذا العمل الحذر قدر المستطاع من تأويلات القراء  
والشراح للفينومينولوجيا، وربطها في الكثير من الأحيان بإيديولوجيات معينة.

# الفصل الأول

## الشبكة المفاهيمية

المبحث الأول: الفينومينولوجيا

المبحث الثاني: الإستيمولوجيا

المبحث الثالث: الأنطولوجيا

المبحث الرابع: الميتافيزيقيا

خلال عملية البحث في المفاهيم المؤسسة لعنوان الأطروحة، والتي وضعناها على الترتيب التالي: **الفيينومينولوجيا، الإيستيمولوجيا، الأنطولوجيا، وأضرفنا إليها الميتافيزيقا** لسبب سنأتي على ذكره لاحقاً، وجدنا أنه يوجد علاقة وتداخل بين المفاهيم الأربعة رغم اختلافها في الحمولة اللغوية والفارق الزمني الذي يفصل بين ظهورها، حيث بدأنا ب**الفيينومينولوجيا** من حيث المعنى الإشتقاقي ثم الإصطلاحي لها وجينياالوجيا المفهوم، فوجدنا بأن هوسرل يعتبر ال فيينومينولوجيا بمثابة فلسفة أولى وأنطولوجيا داخل إطار إيستيمولوجي معرفي عام، فالفيينومينولوجيا إلى جانب كونها فلسفة، هي كما يعرفها هوسرل علم ومنهج، وبالتالي نقول بأنها تنشط في مجال الإيستيمولوجيا من جهة كونها فلسفة علم صارم ودقيق.

أما بالنسبة للإيستيمولوجيا فهي ذاتها والغريب في الأمر أن نجد مباحثها تحم ل في طياتها الميتافيزيقي والأنطولوجي و الفيينومينولوجي، فالأبحاث التي توصلت إليها نظريات فيزيائية معاصرة كفيزياء الكم والنسبية مثلاً فرضت على البعض اليوم الإقرار بعودة الميتافيزيقا ولوج المباحث الأنطولوجية في صميم التفكير العلمي، ولعل المنعرج الجديد الذي عرفه العلم المعاصر و تطور التقنية دفع بالعديد من المفكرين إلى رفع شعارات تقول بنقد العلم [ميتاعلم]، وأنطولوجيا التجربة العلمية . نفس الكلام يمكن قوله على مفهوم ال"أنطولوجيا".

**والفيينومينولوجيا المعاصرة كما الأنطولوجيا** جاءتنا للتعبير عن أزمة العقل البشري والعلوم من جهة فيينومينولوجية و إيستيمولوجية محضة ، بل إنها تفكر داخل العبارة الميتافيزيقية بالرغم من ظهور صيحات مناهضة تقول بخرافة الميتافيزيقا ، الأمر الذي دفع بنا إلى إلحاق مصطلح **الميتافيزيقا** ضمن قائمة الشبكة المفاهيمية ، على الرغم من خلو العنوان من ذلك المصطلح.

**المبحث الأول**  
**الفينومينولوجيا**

الفينومينولوجيا:1/إيثيمولوجيا المفهوم:

الفينومينولوجيا (Phénoménologie) :ظواهرية، أو ظهورية من Phénomène وتعني ظاهرة، أو مظهر (Erscheinung)، ما يتراءى للوعي، ما هو مدرك مرئي في المستوى الطبيعي والمستوى النفسي<sup>1</sup> ومن لوغوس (Logos) التي تحيل بدورها إلى القول (Parole) الخطاب (Discours)، العلم (Science). في معناها الإيثيمولوجي تعني علم أو نظرية في الظواهر. تعود الكلمة في استعمالها الأول من الناحية التاريخية إلى الفيلسوف الألماني لامبجيت Lambert (1777-1728)<sup>2</sup>. يغلب عند أرسطو استعمال الكلمة phénomene بمعنى الخادع<sup>3</sup>.

2/المعنى الإصطلاحي: الفينومينولوجيا هي الدراسة الوصفية لمجموعة ظواهر، كما تتجلى في الزمان أو المكان، بالتعارض إما مع القوانين المجردة والثابتة لهذه الظواهر، وإما مع الحقائق المتعالية التي يمكنها أن تكون من تجلياتها، وإما مع النقد المعياري

<sup>1</sup>لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، مج2، منشورات عويدات، ط2-بيروت-باريس، 2001، ص:970.

<sup>2</sup>:Paul Foulquié, dictionnaire de la langue philosophique, P.U.F, Paris, 1962, p :537

<sup>3</sup>:تحمل كلمة Phénomène ثلاثة معاني دلالية : وهذا ما أشار إليه مارتن هيدغر عندما عاد إلى الإغريق ليحدد المعنى الحقيقي للكلمة : المعنى الأول كما يقول جون غرايش أصلي و إيجابي (ظاهرة-رؤية، تجلي، كشف) والثاني ثانوي وسلبى (فينومينون:البادي، الظاهر، التشابه، الوهم) وهذا الإستعمال نجده لدى أفلاطون و أرسطو في ما يتعلق بعالم الكون والفساد عندهما، أما المعنى الثالث : قال به هيدغر في (الوجود والزمان) وهو في نظره أيضا معنى ثانوي يتطابق مع الكلمة الألمانية erscheinung - apparition الحاضرة بقوة في كتابات كانط، فيصبح تعريف الفينومين في هذه الحالة: كل ما له صفة عرض - symptôme م-لا-يظهر، مثل الحمى التي تظهر أعراضها دون ماهيتها، (أنظر: المبحث الأول من الفصل الرابع من الأطروحة).

لمشروعيتها<sup>1</sup>. لكن في تحديد دقيق للمعنى الذي تحمله فينومينولوجيا هوسرل: هي الدراسة أو الوصف للتجربة الإنسانية الواعية أمام موضوعات العالم المدركة.<sup>2</sup>

يقدم بول فولكوي ثلاثة تعاريف للفينومينولوجيا حسب التخصص الذي ترد فيه :1/ في علم النفس: علم النفس الفينومينولوجي (Psychologie Phénoménologique) : دراسة الظواهر النفسية، أو أفعال الوعي، تتعلق بأبحاث علم النفس الكلاسيكي الذي يعمل على الدراسة الوصفية لمعطيات الواقع الصرف، وصف وتأويل التجربة الأصلية للوعي .2/ الفينومينولوجيا كفلسفة: (أنطولوجيا فينومينولوجية) (Ontologie Phénoménologique) علم الظواهر أو الظهور، دراسة الظواهر بغية تحديد بنيتها والشروط العامة لظهورها، وهنا يميز فولكوي بين لحظتين للفينومينولوجيا: أ/ دراسة تفسيرية أو تحليلية للمعطى الظاهري (étude descriptive ou analytique du donné phénoménal) سنفصل الحديث عن هذا المعنى بالتدقيق في الفصل الثاني من الأطروحة. ب/ دراسة تفسيرية (étude explicative): بحوث متعلقة بالنشأة والأصل، وجوهر الظاهرة، وهذا ما أشار إليه هوسرل في مواضع كثيرة من كتاباته<sup>3</sup>، 3/ الفينومينولوجيا الترنسندنتالية (phénoménologi transcendantal) لدى هوسرل ويعتبرها منهجا تستطيع من خلاله الروح عن طريق منهج الرد الماهوي والرد الفينومينولوجي أن تتواجد أمام الوعي المحض، أين تعتبر مستقلة عن كل المعطيات الحسية أو الأنا المتعالي (شرط كل تجربة ممكنة) لذلك سيعرف سارتر الفينومينولوجيا لاحقا وبوحي من هوسرل بأنها "عملية وصفية لبنيات الوعي المتعالي مؤسسة على حدس ماهيات هذه البناءات"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>: لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص: 973.

<sup>2</sup>: Variuos Authors ,A dictionary of philosophy,A.R.Lacey- Routledge,London,1996,p :252.

<sup>3</sup> : Paul Foulquié,dictionnaire de la langue philosophique,op-cit,pp :537-538.

<sup>4</sup>:Ibid,p :538

أما روزنتال وجماعة من الأساتذة السوفيات فهم يقدمون الفينومينولوجيا بوصفها نظرية في المعرفة، تقوم على أساس مسلمة، بأن الأحاسيس وحدها هي الموضوع المباشر للمعرفة وعلى أساس هذا التعريف ذهبوا إلى تقسيم الفينومينولوجيا إلى 1/ظواهرية متطرفة (extrême): تؤول هذه الظواهرية إلى مثالية مطلقة، حيث تصور العالم "مجمل كلي من الأفكار" أو "مركبات الأحاسيس" [هذا ما وصلت إليه على حد تعبيرهم مثالية جورج بيركلي] أو تتحول إلى لا أدرية، تفر بعجزنا على معرفة ما يختفي وراء الأحاسيس (هيوم). 2/ظواهرية معتدلة (phénoménologie modérée): تفر بوجود الأشياء كما تتبدى في الأحاسيس وهي تفضي بدورها إلى: "مادية غير متماسكة، تعتبر الموضوعات أشياء مادية" وهذا اتجاه فلسفة "لوك" أو إلى لأدرية كما تتجسد في فلسفة كانط الذي اعتبر الموضوعات "أشياء في ذاتها" غير قابلة لأن تعرف "3/ظواهرية منحدرية من الوضعية المنطقية: موضوعها اللغة، أما النقطة البؤرية في هذه الفلسفة فهي التعبير عن الخبرة في لغة "شيئية" أو "ظواهرية".<sup>1</sup>

تقال الهوم بنحو خاص على منهج إ. هوسرل ونسقه؛ مذهب أسسه هوسرل (1859-1938)، وكان من أنصاره ماكس شيلر في ألمانيا، وجان بول سارتر في فرنسا، وتأثر به مارتن هيدغر والوجودية بعامة<sup>2</sup>.

خلافًا للأساتذة السوفيات يميز جماعة من الباحثين الإنجليز بين **مذهب الظواهر وعلم الظواهر (الفينومينولوجيا)**، الأول: مذهب فلسفي يجعل المعرفة الإنسانية مقصودة فقط على الظواهر التي تظهر للحواس مباشرة، وبالتالي فالظواهر وفقا لهذا الاتجاه هي الأصل والمبدأ لكل معرفة ممكنة، ولقد انقسم مذهب الظواهر هذا إلى **اتجاهين رئيسيين**: الأول قائم على

<sup>1</sup>: روزنتال وآخرون، الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، (د.ط.)، بيروت، 1987، ص 288.

<sup>2</sup>: بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1984، ص: 61.

نظرية عامة في المعرفة يبحث عن شروط المعرفة، وأساسها، ومصدرها، والثاني وهو الأكثر تداولاً وشيوعاً في وقتنا الحاضر، فهو اتجاه يتأسس على نظرية في الإدراك الحسي<sup>1</sup>.

يرى أصحاب مذهب الظواهر، القائلون بالنظرية العامة في المعرفة أنه لا إمكان لحدوث معرفة إلا عند ربطها بما هو حاصل في الخبرة الحسية. إننا لا نعرف سوى ما هو كائن، لأن ما هو كائن ليس سوى الحس وحده (سيقلب هيغل هذه الفكرة حينما يعلن أن ما هو كائن ليس سوى العقل ذاته). إنهم ينكرون صحة الاستدلالات "التي نستدل عليها من أشياء تقع خارجها"، لكن ما هي النتيجة التي حصلوا عليها وفقاً لمنطق تحليلهم؟ نقول: نتج عن هذا المذهب الإتجاه الفلسفي المعروف باللاأدرية، الذي أقر أصحابه بأنه بالرغم من أننا لا نملك إمكانية الاستدلال على خاصية ما يخرج عن نطاق خبرتنا الحسية، إلا أنه في مقدورنا على الأقل الاستدلال على وجود شيء ما خارج نطاق هذه الخبرة، وهذه الأشياء الخارجة عن نطاق الخبرة الحسية عبر عنه كانط بـ "الشيء في ذاته"، وقال عنه هاملتون بـ "اللامشروط"، وعند سبنسر "الممتنع عن المعرفة"، لكن على الرغم من النتائج التي توصل إليها هؤلاء، إلا أنهم يقرون بوجود أشياء ما وراء الظاهر. حقا لقد ظهر اتجاه يحمل نفس التصور ويقول بالخبرات الحسية، لكنه ينفي القول بوجود شيء وراء الظواهر الماثلة أمام الحواس، وهذا الإتجاه هو ما نطلق عليه عادة بمذاهب "الحسيين" يمثلته دافيد هيوم، جون ستيوارت مل، برتراند راسل<sup>2</sup>.

تتجسد النقطة البؤرية في مذهب الحسيين في القول بأنه لا إمكانية لمعرفة الأشياء كما هي في الحقيقة، بل كما تبدو لنا فقط. إن ما يذهب إليه أنصار المذهب الحسي في القول بأننا لا نعرف الأشياء في جوهرها هو اعتراف ضمني بوجود أشياء ما وراء الظواهر أو

<sup>1</sup>:تأليف جماعي، الموسوعة الفلسفية المختصرة، تر:فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، دار القلم،بيروت-

لبنان، (د.س)، ص:415.

<sup>2</sup>:المرجع نفسه، ص:416.

متعالية عليها، وهو في الحقيقة يناقض البناء الفكري الذي يؤسسون عليه مذهبهم، بل هو مصادرة على المطلوب، ونتيجة تحسب لصالح كانط واللاأدريين.

أما الاتجاه الثاني في مذهب الظواهر فهو الإتجاه القائل بنظرية في الإدراك الحسي ولقد وضع أسس هـ.ج.س.مل (ت 1873). إنه يقول بأن "الشيء المادي إمكانية دائمة م ن الإحساس" هذا ما سيؤكد عليه راسل لاحقاً بالقول بأن الشيء ليس سوى مجموع ظواهره . يتفق أصحاب الاتجاه الثاني من مذهب الظواهر على القول بأن كل تصور أو اعتقاد يحصله الإنسان في عقله لا يمكن التعبير عنه سوى في حدود ما هو معطى في الخبرة الحسية المباشرة، فليس هناك في الوجود سوى مُدرك، أو مُدرك (بركلي)، فكل ما نعرفه عن طريق هذا الإدراك الحسي لا يخرج عن نطاق هاذين الاحتمالين.

إما أن يكون المدرك مستنتجاً أو غير مستنتج، فإذا كان بعض الشيء غير مستنتج فإن ذلك سوف يوقعنا في دور، مثل الدور الديكارتي، لكن الحسيين خلافاً لديكارت يقولون بأن هذه المعارف غير المستنتجة هي في حد ذاتها "معرفة الظواهر التي هي معطيات الحس"، وربما نجد هذه القاعدة هي الأساس والنقطة البؤرية في نظريات معظم القائلين بالإدراك الحسي « لا يمكن أن يكون هناك استدلال صحيح من الظواهر بحيث يؤدي بنا إلى القول بوجود الأشياء المفارقة لعالم الخبرة، أو بعبارة أخرى الأشياء التي لا تبدو لنا والتي من أجل هذا-لا نملك عنها معرفة مباشرة- فما الدليل الذي يسوغ لنا أن نعتقد في أنه يوجد الآن شيء ما غير مرئي على علاقة ما، كأن يكون سبباً مثلاً بما نلاحظه الآن؟ »<sup>1</sup>.

ليس هناك ما نملكه من دليل، والدليل الوحيد الذي نملكه هو : القول بأننا قد اعتدنا على ملاحظة الأشياء في الماضي كما كانت تقع بطريقة حتمية ومنظمة ومطرودة على هذه العلاقة بالمعطيات الحسية (مبدأ السببية لهيوم)، فملاحظتنا لوقوع هذه الأشياء على نحو

<sup>1</sup>:المرجع السابق،ص:416.

مطرد لا يؤدي بالضرورة إلى القول بوجود دليل على وجود أشياء مفارقة لخبراتنا الحسية، بدليل أن تلك الأشياء المفارقة هي غير قابلة لأن تدرك بالحواس.

إن النتائج التي يوصلنا إليها هذا التصور لا تقول بمذهب "الانحصار في الذات" أي بمعنى أن هؤلاء لا يدعون القول بعدم إمكانية معرفة شيء ما فيما عدا خبراتنا الحسية الخالصة، إنهم فقط يرفضون كل استدلال على أشياء لا تقع في نطاق الخبرة، بل كل أنواع الاستدلال التي يمكن تصورها حسب اعتقادهم ليست سوى ضربا من أضرب الخبرة الحسية، فليس هناك سوى الإدراك الحسي للعيان، ولقد تعددت الأسماء الخاصة بهذه الأضرب لدى الفلاسفة الحسيين فنجد "الإحساسات الممكنة" عند مل، و"الإحساسات بالقوة" لدى راسل.<sup>1</sup>

يدين مذهب الظواهر بكثير من مبادئه لنظرية بركلي في الإدراك الحسي. لقد حاول بركلي تبسيط مذهب الظواهر إلى درجة وقوعه في الفشل الذريع في عملية إتمامه واستكمال له، ولقد أعلن بأن ما نسميه استدلالا لشيء ما ليس هو خبراتنا الخاصة بنا، ولا نتائج عن تلك الخبرات الممكنة، بل هو على حد قوله "خبرات الله الفعلية التي تبدو مفارقة لعالم خبراتنا مفارقة تامة" هذا ما دفع بجون ستيوارت مل إلى أن يبتعد عنه ويتبع دافيد هيوم الأكثر وثوقية على حد زعمه، لكن يحاول مل في دراسته للإدراك الحسي تقديم تعديل جوهرى لنظرية هيوم الشكية، فما اعتبره صاحب "الطبيعة البشرية" وهما تخيليا جعل منه "مل" جزءا حقيقيا وهاما من "البناء الذهني".<sup>2</sup>

لسنا هنا بصدد الحديث عن المذهب الظاهري ولا على الوقوف عند حدود الفلسفة التجريبية الإنجليزية بالدراسة والتحليل، وإنما نحاول الإشارة إلى وجوب التفرقة والتمييز بين الظاهرية (Phénoménisme) والفينومينولوجيا (Phénoménologie)، ولقد استطاع

<sup>1</sup>: المرجع السابق، ص: 417.

<sup>2</sup>: المرجع السابق والمكان نفسه.

الباحثون الإنجليز في موسوعتهم الفلسفية على خلاف السوفيات التفرقة بينهما، وذلك من خلال وضع مقابلة صارمة بين الاتجاهين، إذن ما هو التعريف الذي يقدمه الإنجليز ل علم الظواهر أو الفينومينولوجيا؟: « يدل [...] بمعناه الواسع على الفلسفة الوصفية للخبرة واسم هوسرل هو أكثر هذه الأسماء ارتباطا بهذا المصطلح في فكر القرن العشرين ... »<sup>1</sup>، لست أدري لماذا وقع روزنتال وجماعته في هذا الخلط ولكن حتى الباحثين الإنجليز قد وقعوا في بعض الأخطاء في اعتقادي عند محاولتهم الوقوف على ماهية الفينومينولوجيا بقولهم أن " هذا الاتجاه يدين للكثير لأعمال برنتانو وجيمس والتجريبين البريطانيين وديكارت و ليبنتز وكانت"، ثم يقولون: « رأي هوسرل في علم الظواهر لا يمت تاريخيا إلى فكرة هيغل عن "علم ظواهر الروح"»<sup>2</sup>. إنني لا أتفق معهم في هذا الرأي صراحة، وستكون لدينا الفرصة المواتية في الفصل الثاني لتبرير تفنيدي هذا.

ظهرت الفينومينولوجيا في مطلع القرن العشرين، وكان الهدف من ظهورها "التوفيق بين الصدق القبلي للتدليلات الصورية و العمليات النفسية" وإلى توسيع نطاق "الماقبلي" حتى يشمل كل مجال الخبرة، هذا هو الدافع الأول الذي أدى إلى ظهور علم الظواهر الخالص.<sup>3</sup> ولقد عرفت الفينومينولوجيا في السنوات الأولى من ظهورها ك "علم نفس وصفي"، لكن بعد تعديلات جوهرية، وتحويرات لا تخلو من جهد فكري، تتحول الفينومينولوجيا إلى فلسفة ترسندنتالية.

لقد أشار لالاند في موسوعته الفل سرفية أيضا إلى التباين و الاختلاف بين الظاهرية والظواهرية كما أتينا على ذكره سابقا مع إضافة هامة، وهي التفريق بين (مذهب الظاهر)، وهو المذهب القائل أنه ليس في استطاعة البشر معرفة سوى المظاهر، وليس الأشياء ذاتها،

<sup>1</sup>:المرجع السابق،ص:282.

<sup>2</sup>:المرجع السابق،ص:282.

<sup>3</sup>:المرجع السابق،ص:283.

على ألا يفهم من هذا الكلام أنه ينفي وجود الأشياء، بل هو يسلم بوجودها صراحة، إلا أن المعرفة التي نحصلها على هذا الوجود إنما هي معرفة ظاهرية . يجعل لالاند من مذهب النقدية الكانطية والوضعية لأوغست كونت و حتى نشؤية سبنسر جزء من هذا المذهب، والملفت للنظر هو أن لالاند لا يدخل في تلك القائمة مذهب الحسيين.<sup>1</sup>

كتب رينان في مستقبل العلم يقول: « لا توجد كلمة في اللغة لا يمكن أن تفسح المجال لأغلاط كبيرة إذا فهمت على هذا النحو بمعنى مادي مضخم، بدلا من جعلها تدل على أصناف من الظواهر [...] إن الظاهرية وحدها صحيحة، فأمل ألا يتهمني أحد أبدا بأنني مادوي، ومع ذلك فإنني أنظر إلى فرضية الجوهرين المتدامجين لتشكيل الإنسان كأنها خيال من أضخم الخيالات المصطنعة في الفلسفة ... ليس الروحاني ذلك الذي يؤمن بجوهرين متدامجين بفضافة، بل هو ذلك الذي اقتنع بأن لمعطيات العقل وحدها قيمة إعلانية »<sup>2</sup>.

أما في الصفحات اللاحقة من موسوعته فيكتب: ظاهرية، مظهرية (phénoménisme)، المذهب القائل "بعدم وجود شيء سوى الظواهر [...] المفهوم المزعوم عن الشيء بذاته أو القول بأن الحقيقة العقلية ليست سوى ك لمة" وينقل لنا عن إيسلر وبالدين القول بأن الظاهرية أو المظهرية (phénoménisme) لا أثر لها في اللغتين الألمانية والإنجليزية، وبالتالي فلو اقتصر الباحثون على مصطلح مذهب الظاهر فهذا بجانب الصواب، لأن الظاهرية إنما هي إضافة للمعنى الأول الذي أدخله رينوفيه إلى فرنسا.<sup>3</sup>

يصرف لالاند مذهب كونت باللاأدرية والظاهرية، وربما يعود السبب في ذلك إلى تأثيره بهوكسليه في مططح اللاأدرية (Agnosticism) الذي ابتكره عام (1869) يقول

<sup>1</sup>: لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، ج2، مرجع سابق، ص:969.

<sup>2</sup>: المرجع نفسه، أنظر الهامش، (ص.ص):969-970.

<sup>3</sup>: المرجع السابق، ص:973.

لالاند: "يدل حالياً إما على عادة فكرية قوامها اعتبار كل ميتافيزيقا (أنطولوجية) باطلة أو تافهة [...] وإما على مجمل المذاهب الفلسفية الشديدة الاختلاف فيما بينها على أصعدة أخرى، التي تسلم بوجود مرتبة من مراتب الحقيقة التي لا يمكن معرفتها بحكم طبيعتها خصوصاً وضعية positivisme أوغست كونت، تطويرية هربرت سبنسر، نسبية هاملتون، وأحياناً انتقادية كانط مع بعض التحفظات"<sup>1</sup>، لكن لست أفهم عدم إدخال لالاند للوضعية المنطقية هنا في عدائها للميتافيزيقا؟

### 3/ جينالوجيا مفهوم الفينومينولوجيا:

ظهرت فكرة الفينومينولوجيا بوصفها علماً قبل هيغل (فينومينولوجيا الروح)، لكنها كانت قد تكونت في إطار صوفي إشراقي، وكانت تستعمل كطريقة بحث لتقصي ظواهر الوجود من حيث دلالتها على العلة الأولى، ولعلنا نجد هذا التوظيف الإستمولوجي حاضراً بقوة في كتابات المتصوف الألماني ف. ش. أوتنغر سنة (1762)، وفي نفس الفترة تقريباً كتب يوهان هاينرش لامبرت مقالته في ((الفينومينولوجيا أو البصريات الترنسندننتالية)) و**phaenomenologia oder optica transcendentalis** ولقد قدم لامبرت الفينومينولوجيا في هذه المقالة بوصفها ((فقه الظاهر)) [Die Lehre des Scheins]، أي تمييز الحق من الظاهر في مستوياته الحسية، والنفسية والأخلاقية وبالتالي اعتبارها أورغانونا جديداً، الغرض منه تحويل (لغة الظاهر) إلى لغة فيزيقية تستمد مفاهيمها الرئيسية من عالم الجسمية"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>: لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، مرجع سابق، (ص.ص): 39-40.

راجع البحث الذي كتبه الدكتور ناجي العونلي تحت عنوان (فكرة فينومينولوجيا الروح و سابقاتها النظرية)، ولقد وضع هذا البحث و ألحقه في ترجمته لكتاب فينومينولوجيا الروح: أنظر: هيغل، فينومينولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة/مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت-لبنان، 2006، (ص-ص): 16-17.

اتفق الباحثون حول قيمة مقالة "فقه الظاهر" التي كتبها لامبرت في مؤلفه (Neues Organon)، فالتمييز بين الحق والظاهر، والظاهر من الزلل سيشكل القاعدة الفلسفية التي تنطلق منها المذاهب الفكرية لاحقاً، فلقد وضع لامبرت في هذا العمل يده على إشكال الميتافيزيقا القديم الرئيسي "علاقة الحاسة بالعقل المحض".

سيترسخ مفهوم الفينومينولوجيا كما جاء في المقالة بوصفه المبحث الذي يتقدم ((نظرية المبادئ)) على يد الفيلسوف الألماني كانط، حيث جعل من الفينومينولوجيا العامة مقدمة للميتافيزيقا، ولو عدنا إلى الرسالة التي بعث بها إلى لامبرت في 2 أيلول-سبتمبر 1770 لوجدناه يصرح قائلاً بأن: «قوانين الحاسة الأكثر كلية تؤدي دوراً مغلظاً في الميتافيزيقا مع أن دوراً هاماً يعود ببساطة إلى المفاهيم والمبادئ التي للعقل المحض. إنه يبدو لي دقيقاً جداً أن تتقدم فينومينولوجيا عامة (phaenomenologia generalis) وإن كانت علماً سلبياً بإطلاق الميتافيزيقا، حيث تقيد لمبادئ الحاسة صلاحيتها وحدودها، فلا تغالط بذلك الأحكام في أغراض العقل المحض، وهو الأمر الذي ما انفك يحدث أبداً [...] ويبدو لي أيضاً [...] أنه من اليسير لهذا المبحث التمهيدي الذي يدفع عن الميتافيزيقا الأصلية كل ذلك الاختلاط بالمحسوس أن يصير من غير عناء مبحثاً مفصلاً وبديهيها يمكن استخدامه»<sup>1</sup>.

واصل أحد تلامذة كانط وهو الفيلسوف (ليونهارد راينهولد) مهمة تجذير الفينومينولوجيا في العبارة الفلسفية حين أصدر عام (1802) مقالة بعنوان "عناصر الفينومينولوجيا أو إيضاح الواقعية العقلانية من خلال تطبيقها على الظواهر"، وقد اشتملت هذه المقالة على نظرية المبادئ الأولية وعلى التمييز بين مفهومي الظاهرة والظاهر، ولقد شدد راينهولد على القول بأن أساس المبحث الفينومينولوجي إنما يتمثل في التجربة (Die Erfahrung)، وأعلن

<sup>1</sup>: المرجع نفسه، ص: 17.

من جهة أخرى أن الفينومينولوجيا إنما في الحقيقة هي ((فلسفة خالصة في الطبيعة)) Reine Natur Philosophie<sup>1</sup>.

انطلاقاً من هذه اللحظة التاريخية سيقرن مفهوم الفينومينولوجيا بالتجربة لتصير "نظرية في التجربة"، أي تتحول إلى مبحث من مباحث مذهب الطبيعيات . إن هذا التصور الجديد للفينومينولوجيا كان بمثابة « منحى سيخرج عنه هيغل تماماً ، بل ستجد مقالة هيغل في فينومينولوجيا الوعي ذلك التقيد الطبيعي للتجربة ما دامت الطبيعة تعدم بال جوهر كل وجه من وجوه لا زمانية وكل تاريخية، وما دام الروح يفوت الطبيعة على الإطلاق»<sup>2</sup>.

استطاع راينهولد على الرغم من انحرافه عن مقصد لامبرت و كانط من العمل على تجذير مفهوم الفينومينولوجيا في حقل المباحث الفلسفية، ولقد تعزز هذا الإستقرار المفهومي مع فيخته في كتابه (فقه العلم) Die Wissenschafts lehre، خصوصاً في الباب الثاني تحت عنوان "فقه الظاهرة والظاهر"، أين يستحيل فقه العلم في النهاية إلى فينومينولوجيا في "الأنا المطلق"، ترقى إلى المستوى الإشراقي من حيث هو مقام للتفكير عنده لتكون الفينومينولوجيا على هذا الأساس الرؤية المطلقة للعقل أين تحصل عملية التركيب بين الأنا واللاأنا "حيث تبين الظاهرة نفسها بما هي ا عتمال ذاتي (ein sich machen) للعقل المطلق"<sup>3</sup>.

قد لا يكون هيغل اطلع على عمل فيخته في مشروعه الفلسفي عند الشروع في تأليفه لكتاب فينومينولوجيا الروح، ذلك أن مقالة (فقه العلم) لم تنشر إلا عام (1834) حيث يرى بعض الباحثين تقارب العرض الفلسفي بين أعمال الفيلسوفين في الفينومينولوجيا، ما عدا في النتيجة التي توصل إليها فيخته والتي تتعارض مع مفهوم "المطلق" عند هيغل الذي يستدعي

<sup>1</sup>: المرجع السابق، (ص.ص): 17-18.

<sup>2</sup>: المرجع السابق، ص: 19.

<sup>3</sup>: المرجع السابق، ص: 20.

عمليات التوسط واللامباشرة، والسلب، لكن على الرغم من الطابع العقلي الذي يشدد عليه هيغل في الفينومينولوجيا إلا أن بعض الباحثين استطاعوا أن يكشفوا عن بعض الجوانب الصوفية في فينومينولوجيا الروح (1807)، التي اتخذت صورة تمجيد شبه صوفي لتلك الوحدة الحية التي تؤلف بين شتى مظاهر التعدد والكثرة.

بل لقد ظهرت تأويلات متعددة للفينومينولوجيا عند هيغل تجعل من الكلمة الأخيرة للكتاب كله في "الغوغثا" (Golgotha)، أي طريق الآلام أو الصليب، لكن هل تأويلات الشراح "الفينومينولوجيا الروح" كانت تعسفية، أم أنه ثمة في النص المركزي لهيغل ما يدفع بالقارئ إلى وضع مثل تلك التأويلات؟ إن الباحثين يستدلون على رأيهم بالعبارة النهائية التي ختم بها هيغل مؤلفه حين كتب: «إن السبيل الموصل إلى الهدف النهائي، ألا وهو المعرفة المطلقة أو الروح العارفة بذاتها من حيث هي روح، إنما هو استحضار الأرواح أو إعادة الجمع بينها [...] ولو أننا اقتصرنا على استبقائها في صميم وجودها الحر الظاهر على شكل عرضية محضة، لكننا هنا بإزاء التاريخ، وأما إذا عمدنا إلى استبقائها في صميم تنظيمها التصوري، لوجدنا أنفسنا بإزاء علم "المعرفة الظاهرية"، أو علم ظهور المعرفة. وأما إذا نجحنا في الجمع بين هذين الجانبين، أعني إذا بلغنا مستوى "التاريخ التصوري"، فهناك نكون قد وصلنا إلى الروح المطلق في وحدته الكلية وآلامه الحية، ووجوده الفعلي، وحقيقته العينية، ويقين عرشه، وهي الأمور التي لولاها لاستحال هذا الروح إلى عزلة موحشة بلا حياة»<sup>1</sup>.

سنة 1917 يعلن هوسرل خلال المحاضرة الافتتاحية بجامعة فرايبورغ عن ميلاد علم جديد وفلسفة مغايرة تماما لما كان سائدا في تاريخ الفكر الفلسفي حسب اعتقاده. إن هذا العلم الجديد وهذه الفلسفة يخالفان بصورة جذرية جميع العلوم والفلسفات السائدة في ذلك

<sup>1</sup> نقلا عن: زكريا إبراهيم، هيغل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر-دار مصر للطباعة، 1970، (ص) 460-461

العصر، ولقد عبر عن ذلك بقوله: "ها هو علم أساسي جديد ينشأ داخل مجال الفلسفة، إنه الفينومينولوجيا الخالصة (البحثية)، إنه علم ذو نمط جديد تماما و مجال عويص لا نهاية له، ولا يقل صرامة منهجية عن أي من العلوم الحديثة، على هذه الفينومينولوجيا الخالصة تتأسس جميع أفرع الفلسفة<sup>1</sup>. إن اكتشاف الفينومينولوجيا يشكل الخطوة الصحيحة في التفكير الفلسفي<sup>2</sup>.

لكن الطموح في ظهور علم جديد والإعلان عنه لم يقتصر على محاضرات فرايبورغ التي تلت مرحلة المثالية الترنسندنتالية فحسب، أي بعد نشر كتاب (الأفكار) سنة (1913)، بل هو مطلب قديم تضمنته كتابات سابقة مثل "اللوعس" أو "الفلسفة علما دقيقا" الذي نشره هوسرل ما بين سنتي 1910 - 1911، وهو الكتاب الذي يعتبره الكثير من المختصين في الفينومينولوجيا خصوصا كيلكل kelekel وبيمل bemel، القاعدة الأساسية للحركة الظاهرانية كلها، ويرى بعض الباحثين بأن اكتشاف الفينومينولوجيا الجديد يعزز العبارة الهيكلية في المعرفة المطلقة و تجلياتها عبر تاريخ الفلسفة ال غربية التي بلغت ذروتها في المط لق في الأزمنة الحديثة<sup>3</sup>.

ولقد أعلن هوسرل في مقدمة هذا الكتاب عن "مهمة" الفينومينولوجيا و"مطلبها الأساسي في أن تكون علما دقيقا، وهو في الحقيقة مطلب دائم للفلسفة منذ النشأة، هذا ما عبر عنه بقوله: "لقد كان المطلب الدائم للفلسفة-منذ بدايتها الأولى-أن تكون علما دقيقا، بل أن تكون ذلك العلم الذي يفي بأعمق المقترضيات النظرية للعقل، ويمكن من وجهة نظر أخلاقية-دينية- من قيام حياة تحكمها معايير العقل الخالصة<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> نقلا عن: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، دار النهضة العربية، ط1، بيروت-لبنان، 2003، ص:110.

<sup>2</sup> A.D.Smith, Husserl and the cartesian meditation, Routledge, London, 1<sup>st</sup> ed, 2003, p:01.

<sup>3</sup> Ibid, p :02

<sup>4</sup> هوسرل الفلسفة علما دقيقا، تر: محمد رجب، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2002، ص 23.

إن مطلب الفلسفة في أن تكون علما دقيقا لم يتحقق في نظر هوسرل في أي عصر من عصور تاريخ الفكر الفلسفي، حتى العصر الحديث الذي تميّز بإبداء بعض المحاولات الجادة لتمكين الفلسفة من أن تبني نفسها بنفسها علما دقيقا وظهر اتجاهات فكرية تدعوا إلى "رفع الفلسفة إلى مستوى العلم"، وتحقيق أعلى درجات الصرامة والدقة في التصور، ونتج عن ذلك كله طرح مفاهيم جديدة تتوافق مع روح ذلك العصر، كمفهوم العقلانية ومفهوم اليقين، والثقة في الاستقرار وانتصار الإنسان، كما تعزز موقع الفلسفة المادية والفلسفة التجريبية، كل ذلك لم يفلح في تحقيق مطلب الفلسفة الرئيسي، لكن ما سبب هذا القصور؟ لماذا لم تتحقق طموحات الفلاسفة وظلوا طوال تاريخ الفكر عاجزين عن تحقيق مطلب الفلسفة القديم؟ يقول هوسرل: "لأنه لم يزل يعوزنا في الفلسفة مشاكل، ومناهج، ونظريات محددة تحديدا محكما، وموضحة توضيحا كاملا من حيث معناها<sup>1</sup>.

إذا كان المشروع الفلسفي الحديث الذي رفع شعاره كل من ديكارت وكانط و هيغل يتلخص في العبارة التالية "رفع الفلسفة إلى مستوى العلم"، فما هو البديل الذي قدمه هوسرل بما أن الفينومينولوجيا هي "فلسفة البدائل"؟ حاول هوسرل تجاوز مشروع الفلسفة الحديثة من خلال البحث عن علم جديد يخالف من حيث الماهية جميع العلوم المعروفة إلى ذلك العهد. علم له موضوع ومنهج يعد كأساس قبلي وقاعدة فلسفية لكل العلوم. فالفينومينولوجيا فكرة قامت ضد الأسلوب التقليدي للفلسفة<sup>2</sup>.

لم ينكر هيدغر الدور الذي لعبته فينومينولوجيا هوسرل في الأزمنة المعاصرة من خلال تقديمها للأدوات التصورية والمنهجية للتفكير، وشد انتباهه في الفترة الأولى من تطوره الفكري مؤلف "الأبحاث المنطقية"، وعلى الرغم من التحول الذي سيطرأ على تفكيره لاحقا إلا أننا نلمس تأكيده على الدور الكبير الذي يلعبه المنهج الفينومينولوجي في فهم الوجود.

<sup>1</sup>:المصدر نفسه،ص:24.

<sup>2</sup>:Dermot Moran,introduction to Phenomenology,Routledge,London,1999,p :04.

إن الفينومينولوجيا **كمنهج** تجد كل معناها في نظر هيدغر في **الهرمينوطيقا** مروراً **بالأنطولوجيا**، بل إن الأبعاد الأصلية لأي منهج فينومينولوجي تجعلنا نسلم بالقول أن هذا المنهج سيكون منهجاً هرمينوطيقياً بالضرورة، ذلك وأن الفينومينولوجيا يجب أن تفهم باعتبارها التفسير الهرمينوطيقي للوجود، ولقد صرح هيدغر في **"الوجود والزمان"** بأن المهمة المنوطة بالفينومينولوجيا هي مماثلة لمهمة **الهرمينوطيقا**<sup>1</sup>.

استند هيدغر على المنهج الفينو مينولوجي لمعالجة إشكالية الوجود والكيونة، وكان السؤال الذي حرك مشروعه الفكري هو السؤال عن **الوجود والكيونة**، لكن هذا السؤال بدوره لا يمكن أن يمنح مشروعية السؤال عنه إذا لم نسأل ونفكر (عن/في) من يطرح السؤال، بمعنى أن السؤال عن الوجود و الكيونة سيدفعنا بالضرورة إلى التساؤل عن **الموجود** الذي يطرح هذا السؤال عن الوجود، وبما أن الموجودات متعددة و نطاقاتها متباينة في هذا العالم، فإن الموجود الوحيد الذي يملك إمكانية السؤال هو الموجود الإنساني الذي يصفه هيدغر بأنه **دازاين**. إذن فالطريقة الوحيدة لفهم الوجود ذاته وفي حقيقته هي تحليل الموجود الإنساني، أما المنهج المعتمد في مشروع فكري كهذا فهو المنهج الفينومينولوجي، وهنا تحديداً تبدأ معالم **المنعرج الفينومينولوجي** تتضح للقارئ أو المعنى الذي أردنا بلوغه من خلال عنوان عملنا هذا **"المنعرج الفينومينولوجي من التحليل الإبستمولوجي إلى التأمل الأنطولوجي"**.

إننا نؤكد من خلال عملنا هذا على أن **الفينومينولوجيا** مشروع فلسفي لم يكتمل بعد وهذا ما أكد عليه هيدغر بقوله أن **الفينومينولوجيا** مشروع فكري قابل للتطوير (أنظر المبحث الأول من الفصل الرابع).

إن أحد مبادئ الفينومينولوجيا التي لفتت انتباه سارت ر هي العودة إلى الأشياء ذاتها وإلى الأصول، ووضع القاعدة الصحيحة لكل علم ممكن، لذلك يلتزم الفينومينولوجي في

<sup>1</sup> : Martin Heidegger, Etre et Temps, trad : François Vesin, Gallimard, Paris, 1986, p : 65.

نقطة البدء في أعماله بجوهر الأفعال، وتثبيت مفاهيم محتواها، فلو نبقى مع علم النفس التجريبي فإن الفائئة التي يمكن أن يستنبطها من الفينومينولوجيا هي فكرة الجوهر والأصل.

علم النفس هو علم الإنسان في جزء منه إذا ما أخذنا بعين الاعتبار علم نفس الحيوان والنبات، ففكرة الإنسان وفقا للمنظور الفينومينولوجي لا يمكن أن تكون منذ هذه اللحظة مفهوما تجريبيا ناتجا عن التعميمات التاريخية بل علينا العودة إلى جوهر هذه الكلمة و هي "إعتبارنا مسبقا أننا بشريون" حتى نتمكن من إعطاء الأساس المتين لتعميمات عالم النفس، لذلك يقول سارتر: إذا شئنا تأسيس علم النفس علينا أن نعود إلى ما هو أعلى من الموضوع النفسي أو إلى أعلى من موقف الإنسان في العالم، علينا أن نعود إلى كل من مصادر الإنسان والعالم الموضوعي النفسي الوعي التجاوزي و التكويني الذي نصله إليه عن طريق الاقتصار الفينومينولوجي *Réduction phénoménologique*<sup>1</sup>.

يدعو سارتر إلى ضرورة قيام علم فينومي نولوجي للإنفعال مطبقا منهج الرد والإيبوخيا من شأنه دراسة الانفعال كحادث تجاوزي صرف، بعبارة أدق: البحث في جوهر الانفعال وتصنيفه ضمن قائمة أصناف الوعي، فما استطاع هوسرل الكشف عن حقيقته و عجزت السيكولوجيا أيضا عن كشفه هو التقارب بين الوعي المطلق وذاته «إن كل وعي إنمّا هو موجود بمقدار ما هو وعي لوجوده»<sup>2</sup>.

يعرف سارتر الفينومينولوجيا بقوله: «والفينومينولوجيا هي كل دراسة للحوادث، قبل أن تكون دراسة للأفعال، كما نفهم بالحوادث "ما ينبئ عن نفسه" إعتباطيا[...]. فوجود الموجود ليس بالشيء "الذي وراءه" شيء لا يظهر»<sup>3</sup> لذلك يلقي سارتر على كاهل الفينومينولوجيا

<sup>1</sup>:جان بول سارتر، نظرية الإنفعال-دراسة في الإنفعال الفينومينولوجي،تر:هاشم الحسيني،منشورات دار مكتبة

الحياة،بيروت،(د.س.ط)،ص:13.

<sup>2</sup>:المصدر والمكان نفسه.

<sup>3</sup>:المصدر نفسه، ص:15.

مهمة الوصف للظواهر التي تعرض على الوعي في كل مرة . ولتكن في هذه اللحظة ظاهرة الانفعال.

المبحث الثاني  
الإستيمولوجيا

1/ المعنى الاشتقاقي لكلمة إبستمولوجيا: <sup>1</sup> Epistémologie: من الكلمة الإغريقية (episteme) والتي تعني معرفة، و (Logos) التي تحيل بدورها إلى العلم . ولم يشكّل المعنى الاشتقاقي للكلمة epistemologie/wissenschaftslehre، أي عائق أمام الباحثين إلا بعد وضع المعاني الاصطلاحية للكلمة.

2/ المعنى الإصطلاحي: الإبستمولوجيا اصطلاحاً تعني بوجه عام نظرية المعرفة، «تسمى عادة نظرية المعرفة (Theory of Knowledge)، [...] بحث في طبيعة ونشأة المعرفة والعلم والفهم، ماذا يمكننا أن نعرف؟ وكيف؟ هذه هي الأسئلة الرئيسية في الفلسفة»<sup>2</sup> لكن ثمة من يشدد على ضرورة التمييز بين نظرية المعرفة **théorie de la connaissance** والإبستمولوجيا، فالأولى في نظرهم تبحث في طبيعة المعرفة بشكل عام، في أصلها، وقيمتها، ووسائلها. باختصار البحث في العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك. وما يترتب عن هذه العلاقة من مشكلات فلسفية. أما الإبستمولوجيا أو فلسفة العلوم فهي تُعنى بدواسة مبادئ العلوم وفرضياتها ونتائجها دراسة نقدية<sup>3</sup>.

سنقدم أمثلة توضيحية فيما بعد للتحويلات الخطيرة التي عرفها العلم المعاصر خصوصاً في الفيزياء، كذلك مشكلات أثارها بعض النظريات الفيزيائية في القرن العشرين (الكوانطا نموذجاً)، ولربما تبدأ المهمة الأساسية للمباحث الإبستمولوجيا وتعرف المنعرج الحاسم مع ظهور كتاب (بنية الثورات العلمية) لتوماس كوهن، وإذا كان بعض الدارسين لتاريخ الفلسفة يقولون بأن الدراسات الفلسفية المعاصرة تتجه بمعظمها نحو اللغة، وبالتالي يجزمون القول بأن الفلسفة المعاصرة هي فلسفة لغة بامتياز، فإنني أؤكد في هذا العمل خلافاً لتصورهم هذا، بأنه لو جاز لنا تحديد الإطار العام الـذي تتحرك فيه المباحث الفلسفية

<sup>1</sup>: الحفني عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ط3، القاهرة، 2000، ص:17.

<sup>2</sup>: Variuos Authors, A dictionary of philosophy, A.R. Lacey-Routledge, London, 1996, p: 96.

<sup>3</sup>: المرجع السابق، (ص.ص): 17-18.

المعاصرة، لقلنا بأن هذه الفلسفة هي **فلسفة علم**، وما تحمله كلمة علم في طياتها من مباحث في الإبستمولوجيا، واللغة والسياسة والأخلاق، والدين... الخ، علما بأن الفلسفة المعاصرة ليست فلسفة **شريدة**، بل لكل عصر من عصور الفلسفة طابعه العام، ومباحثه التي يشغل عليها من منطلق أن العقل ابن بيئته و الفلسفة التي ينتجها هذا العقل ربيبة زمانها.

هناك من يطلق على الإبستمولوجيا مصطلح **نظرية العلوم**، على ألا يفهم من هذا الكلام أن الإبستمولوجيا تدرس **المناهج العلمية**، بل نثمة علم مكلف بهذه الدراسة هو علم **Méthodologie**، أحد فروع المنطق. لكن لماذا انفردت المدرسة الفرنسية بتمييزها الشهير بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة؟

يقدم لالاند وجهة نظر "الباحثين الفرنسيين" التي تدعوا إلى ضرورة التمييز بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة، ففي موسوعته الفلسفية يقول صراحة بأن الإبستمولوجيا تدل على فلسفة العلوم، فهي ليست حقا دراسة المناهج العلمية التي هي موضوع الطرائقية<sup>1</sup> وتنتهي إلى المنطق، كما أنها ليست توليفا أو إرھاصا ظنيا بالقوانين ال علمية (على منوال المذهب الوصفي والنشوي). جوهرها المعلوماتية هي الدرس النقدي لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها و نتائجها الرامي إلى تحديد أصلها المنطقي، قيمتها ومداها الموضوعي، ويقول لالاند بهذا الصدد: «يتراءى لي أننا حين نميز الإبستمولوجيا من نظرية المعرفة إنما يغدو من المستحسن أن نوسع من جهة أخرى معنى المفردة الأولى، بحيث تشمل على نفس العلوم

1: يترجم السيد خليل أحمد خليل الإبستمولوجيا ب: معلوماتية، وحجته في ذلك اشتقاق هذه الكلمة اللغوي من العربية الراهنة. ((ليكن في علميتك)) أي في علمك. ولكن أرى أنه كان بلبسطاعته الإستغناء عن هذه الكلمة التي تبدو غير متلائمة مع الموضوع صراحة وأن يكفي بتعريب الإبستمولوجيا إن لم يتم العثور في اللغة العربية على الكلمة المرادفة لها.

بالذات: لأن دراسة تطورها الحقيقي لا يمكن فصله بل ضرر عن نقدها المنطقي و لا سيما فيما يتعلق بعلوم أكبر مضمون عيني»<sup>1</sup>.

إنني أؤيد الطرح القائل بضرورة الفصل و التمييز بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة، لكن أعتبر الإبستمولوجيا بمثابة إيساغوجي Isagoge نظرية المعرفة، أي مقدمة أو مدخل لها، ولقد دعا الدكتور جميل صليبا إلى التفرقة بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة وعلّة ذلك في تصوره، أن الإبستمولوجيا لا تبحث في المعرفة من جهة "ما هي مبنية على وحدة الفكر" كما هو الحال في نظرية المعرفة " بل "تبحث فيها من جهة ما هي معرفة بعيدة مفصلية على أبعاد العلوم، وأبعاد موضوعاتها"<sup>2</sup>.

قد يعترض علينا أحد القائلين بضرورة الجمع بين نظرية المعرفة و فلسفة العلم تحت مصطلح إبستمولوجيا بقوله أنه حينما تم ترجمة الإبستمولوجيا من الإغريقية ب "نظرية المعرفة" فالسبب يعود إلى كون عدم وجود فصل تام بين العلم وسائر المعارف الأخرى في عهد الإغريق، ولا انفصال صريح من العلوم عن الفلسفة ذاتها ؟ نقول: ولكن مصطلح الإبستمولوجيا لم يظهر من الناحية التاريخية إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر للميلاد، وبالتالي فحينما نجتمع بين فلسفة العلوم و نظرية المعرفة تحت كلمة إبستمولوجيا نكون بذلك غير محترمين لتاريخية المفهوم، ومتعسفين في وضع ترجمة في غير موضعها الصحيح، فلم يقل أفلاطون مثلا ولا أرسطو بالإبستمولوجيا، حتى نقول أنهما تحدثا عن نظرية المعرفة وفلسفة العلم في الوقت نفسه، وإنما تحدثا عن نظرية المعرفة دون إدراكهم لفلسفة العلم، وبالتالي فالأجدر بنا بعد هذا كله القول بأن الغنوزولوجيا هي نظرية المعرفة والتي قد عرفها الإغريق، و الإبستمولوجيا وهي فلسفة العلوم التي كانت بعيدة عن معرفة

<sup>1</sup>: لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، ج2، الهامش - (ص.ص): 356-357.

<sup>2</sup>: صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1 دار الكتاب اللبناني، (د.ط) بيروت لبنان، 1982، ص: 33.

الإغريق لها، لأنه لم يكن ثمة فصل صريح بين العلم و المعرفة بعد حتى تظهر الإبستمولوجيا كمبحث خاص يُعنى بدراسة مبادئ ومناهج وفرضيات العلوم.

**3/ جينالوجيا المفهوم:** يعتبر أفلاطون المؤسس الحقيقي لهذا العلم، حينما أعلن عدم ثقته بالمعرفة الحسية، وربط المعرفة العلمية والفلسفية على حد السؤال بالعقل، لكن أفلاطون لم يستخدم مصطلح إبستمولوجيا، بل إن ظهور هذا المصطلح كان سنة (1854) على يد الفيلسوف الاسكتلندي ج. ف. فيريير في كتابه ((سنن الميتافيزيقا)) الذي قسم فيه وصنف مباحث الفلسفة إلى: مبحث الوجود (الأنطولوجيا)، ومبحث المعرفة (الإبستمولوجيا). سنشئ لاحقاً إلى إحدى نظريات العلم المعاصرة في الفيزياء (نظرية الكوانطا)، والتي استطاعت بحق إثارة الكثير من الإشكاليات الفلسفية، ومنه الجمع بين حقول و مفاهيم فلسفية متعددة منها الإبستمولوجي والأنطولوجي والميتافيزيقي.

ساهم العلم التجريبي الحديث في بلورة نظرة جديدة إلى العالم، وتصور عن الكون والحياة يختلف اختلافاً جذرياً عن النظرة الكلاسيكية القديمة التي سادت أوروبا منذ عصر أرسطو حتى نهاية القرون الوسطى، وهي النظرة القائمة على التصور الغائي للطبيعة والكون، والقول بمركزية الإنسان، مما يتناقض جذرياً مع النموذج الحديث الذي يركز على النظرة السببية الحتمية للكون.

إن النظرة الجديدة إلى العالم تمثلت في النموذج الميكانيكي للكون، النموذج الذي يحيل العالم بما فيه من م واد جامدة وظواهر حيّة إلى "مادة" تحكمها قوانين السببية الحتمية. ((و تبلور مفهوم السببية في أن البحث عن الأسباب الماديّة للتغيّر هو السبيل الوحي لفهم الطبيعة، والتعامل معها والسيطرة عليها لمصلحة الإنسان))<sup>1</sup>

1: أبو زيد سمير، من الحتمية إلى القدرة على الاختيار، نحو صياغة للنموذج الميكانيكي الجديد للطبيعة، [فلسفة الحرية] الدورة السنوية السابعة عشر للجمعية الفلسفية المصرية، ديسمبر 2005، ص: 01

ومع حلول القرن التاسع عشر للميلاد كان النموذج الميكانيكي للطبيعة قد سيطر على الفكر البشري، بما في ذلك التفكير الفلسفي، حيث ظهرت اتجاهات فلسفية تدعو إلى "رفع الفلسفة إلى مستوى العلم"، وتحقيق أعلى درجات الصرامة والدقة في التصور، ونتج عن ذلك كله طرح مفاهيم إبستمية جديدة تتوافق مع روح ذلك العصر، كمفهوم العقلانية ومفهوم اليقين، والثقة في الاستقرار، وانتصار الإنسان، كما تعزز موقع الفلسفة المادية و الفلسفة التجريبية.

ولقد رد الكثير من الباحثين كل نشاط عقلي إلى العلم، لاسيما بعد الإنجازات المدوّية التي لا يزال العلم يحققها في كل لحظة من مسيرة التقدم العقلي<sup>1</sup>.

لكن مع حلول القرن العشرين، وفي ضوء الثورة الكاسحة التي شملت الفيزياء وامتدّت إلى علوم طبيعياً أخرى وانعكست على الفكر الفلسفي والعلوم الاجتماعية، بات مشروعاً أن يسأل عالم مثل هيزنبرغ عن ماهية محتوى الحقيقة أو الصدق في الفيزياء الكلاسيكية أو الحديثة<sup>2</sup> والاعتقاد الذي ساد لعدة قرون بأن المعرفة العلمية هي أعلى درجات المعرفة لانطباقها مع الواقع طرح في الأزمنة المعاصرة جملة من التساؤلات: ما هو دور العقل البشري في تكوين المعرفة العلمية<sup>3</sup>؟ وإلى أي مدى يمكن فهم العالم أو الطبيعة؟ وما معنى هذا الفهم؟ كيف يتطور العلم في التاريخ؟ أو ما هي الدينامية الباطنية لحركة العلم في التاريخ؟ وما معنى فهم العالم أو الطبيعة ومعنى الحقيقة والعلم؟

2: بن سعيد محمد، في معنى الفلسفة (إشكالية الماهية)، من كتاب حوار الفلسفة والعلم-سؤال الثبات التحول منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، 2012، ص: 297.

2: انظر مقدمة: شوقي جلال، في ترجمته لكتاب توماس كون (بنية الثورات العلمية)، عالم المعرفة-المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (د.ط.)، الكويت، 1992.

3: المرجع السابق، ص: 08.

وعلى أساس هذه الأسئلة وبالأخص السؤال عن ماهية الحقيقة العلمية، ظهرت قراءات نقدية للعلم، ونظريات علمية معاصرة قدمت تصورات جديدة للعلم والطبيعة والكون، لعل أبرزها في هذا المجال نظرية الكوانطا Quantum Theory التي ظهرت في مطلع القرن العشرين على يد ماكس بلانك . ثم تطوّرت مبادئها في عشرينيات القرن الماضي على يد كل من شرودنجر، وهييزنبرغ ونيلز بور وماكس بورن وغيرهم. وقدمت طرحا فلسفيا، وتصورا جديدا عن العلم والطبيعة.

كان من نتائج نظرية الكم [الكوانطا] قلب كل الفرضيات التي تأسس عليها النموذج الميكانيكي كمبدأ الحتمية والسببية العلمية، ومبدأ اطراد الظواهر، ووحدة القوانين الكونية . وعلى النقيض من ذلك طرحت مفاهيم وتصورات بديلة كمفاهيم الفوضى المنظمة (الكاوس) chaos، والكلية holisme، والأنظمة المعقدة complex sistemas، والتشابك (entanglement)، واللاتحديد (uncertainty)، والمنطق الغائم (fuzzylogic)، والغائية الجديدة<sup>1</sup>.

تحوّلت الافتراضات الأساسية لمفهوم النظرية الميكانيكية إلى افتراضات فلسفية خاصة بالطبيعة ذاتها؛ فمفهوم المادة تغيّر وأصبح معبرا عن التصورات التي ينتجها علماء الفيزياء نتيجة ملاحظاتهم للمعدّات و الأجهزة في المعامل، فتحوّلت الماديّة كمفهوم غير دقيق إلى الفيزيائية. فالمادة لم تعد تعرف على أساس كيانات واقعية ملموسة و إنما ما يتوصل إليه علماء الفيزياء من تصوّرات.

أما علاقة السببية الحتمية التي كانت السبب الأساسي في شعورنا بقوة النموذج الميكانيكي تحوّلت إلى صورة أخرى للسببية، فظهرت السببية الاحتمالية والسببية الصاعدة والسببية النازلة... الخ. وهي مفاهيم تتناقض مع مبدأ السببية بمفهومه الآلي . كتب العالم

<sup>1</sup>: أبو زيد سمير، من الحتمية إلى القدرة على الاختيار، مرجع سابق، ص: 03.

البريطاني جيمس يقول: "هناك اليوم اتفاق على نطاق واسع يكاد يقترب من الإجماع في الجانب الفيزيائي على أن سبيل المعرفة يتجه نحو حقيقة غير ميكانيكية، لقد بدأ الكون يبدو أقرب إلى الفكرة الضخمة منه إلى الآلة الضخمة ولم يعد العقل يبدو دخيلاً عارضاً على دنيا المادة، وأحرى بنا أن ننادي به خالقاً وحاكماً لدى المادة".<sup>1</sup> وقد ساعد في ظهور مثل هذه التصورات ما أثبتته التجارب العملية على المستوى الذري و دون الذري التي تعمل طبقاً لميكانيكا الكم، من تفاعل وارتباط بين الجزيئات دون الذرية وبعضها البعض فيما يسمى بالترابط entanglement، بل وأن هذه الجسيمات تتفاعل مع العقل الإنساني ذاته وأنها يمكن أن تغير مسارها بناء على احتمال ملاحظتها بشكل دقيق.

كما انبثقت مفاهيم جديدة تتعارض تماماً مع النظرة المادية للطبيعة جراء التصور اللاميكانيكي للكون، كفرضية القدرة على الاختيار التي تنص على أن المادة الطبيعية ليست مادة جامدة لا تتحرك إلا تحت تأثير خارجي، بل هي موجود يحمل القدرة بحرية على الاختيار وعلى الفعل، وأن ظاهرة الوعي أو القصدية لم تعد تتوقف على الإنسان ككائن عقلائي فحسب، بل أضحت تشمل كل مظاهر الطبيعة بما في ذلك المادة الجامدة، لكن بدرجات متفاوتة.

**من الأطروحات الجديدة التي تقدمت بها الإستمولوجيا أيضاً نجد نقد العلم:** ففي مقال له تحت عنوان (ما معنى أن نكون مناهضين للعلم)<sup>2</sup>، يصرح السيد شابين Shapin بالقول أن النزعات والأصوات المناهضة للعلم لم تعد تتعالى من خارج الحقل العلمي، خصوصاً من قبل الفلاسفة وعلماء الاجتماع، والمؤرخين ورجال الدين، بل أضحت تلك

1: فيليب فرانك، فلسفة العلم-الصلة بين العلم والفلسفة، تر: علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت 1983، ص:290.

: س. شابين، ما معنى أن نكون مناهضين للعلم، تر: رشيد دحدوح، مجلة الحوار الفكري، عدد 01، مطبوعات جامعة منتوري-قسنطينة، جويلية 2001، (ص ص): 112-113.

النزاعات والأصوات تصدر من الأوساط العلمية ذاتها جزاء الثورة العلمية الكاسحة التي شملت الفيزياء والبيولوجيا في أواخر القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين.

يطلق شايبين على ظاهرة "مناهضة العلم" مصطلح [ميثا علم] Meta Science، وهي ظاهرة تمّ تصنيفها ضمن ما يعرف بـ "حرب العلوم" التي برزت بقوة في خطابات رجال العلم المعاصرين، وهي خطابات تدور حول ماهية نشاطاتهم العلمية في الأساس، والنتائج المتوصل إليها. لكن ما هي مبررات هذا التوجه الجديد في حركة تاريخ العلوم لمناهضة العلم؟ بعد طرح قضية مناهضة العلم كظاهرة جد يدة في ميدان الدراسات العلمية و الفلسفية المعاصرة، يضع شايبين قائمة لبعض المزاعم الميثا علمية- كما يقول- نذكر منها بعض النقاط:

1/ لا وجود لشيء يمكن تسميته بـ "الطريقة العلمية".

2/ لا نستطيع أن نعزو الظواهر المشاهدة إلى حقيقة واقعية مستقلة بالمعنى الشائع في الفيزياء إلا بالنسبة للملاحظ فقط.

3/ إن القاعدة المفاهيمية للفيزياء هي ابتكار حر من طرف الفكر البشري.

4/ إن ضرورة رجل العلم ذي الفكر المتفتح والذي يقبل معطياته على أكثر من وجه هي مجرد هراء شائع.

5/ إن المجتمع العلمي غالبا ما يتسامح مع بعض الخرافات التي تفتقر لأي أساس.

بل هناك من ذهب لحدّ القول بأنّ العلم: "ليس نسق قضايا يقينيّة، أو موضوعيّة ولا حتّى نسقا يتطوّر تدريجيّاً نحو وضع نهائيّ، فعلمنا ليس معرفة حقّة Episteme: لا يمكن الإدّعاء أبداً أنّه وصل إلى الحقيقة ولا حتّى إلى بدائلها مثل الإحتمال" وهذا موقف كارل بوبر<sup>1</sup>.

إنّ ظاهرة "مناهضة العلم" تحيل بالضرورة إلى الإنزلاقات التي وصلت إليها المجتمعات البشرية جراء التوظيف اللاعقلاني للعلم في شتى دروب الحياة، نتيجة لما ترتّب عن نتائج العلوم التطبيقية كمشكلة التقيّة "التي نرعت من الإنسان آدميته، وأغرقتة في أوحال الاغتراب، وجعلت منه دمية بين أنياب الآلات و مخالبتها"<sup>2</sup> ونحن إذا اخترنا بعض المواضيع في "القراءة النقدية للعلم" لا نقصد بذلك الوقوف على القراءة النقدية لنتائج العلم كلها وفروضة، بل عملنا يتجسد في إجراء مقارنة فكريّة فينومينولوجية لنقد مبادئ ومناهج وفرضيات العلم ال غلبي الذي تأسست وفق مبادئه العامة النظريات الإبستمولوجية، فالنموذج الميكانيكي للطبيعة تم نقده من قبل علماء فيزياء الكم التي تلعب دورا بارزا في النقاشات والسجلات المعاصرة حول علوم المادّة فيما يذهب لودفيتش بوت Ludvic Bot<sup>3</sup>.

قدّم النموذج الميكانيكي للعالم تصوّراً جديداً للكون والطبيعة و الحياة، وطرح العلماء نموذجا للكيفيّة التي تعمل بها الطبيعة، وتم تأسيسها على مستويات ثلاث:

-المستوى الأول: تم فيه تقديم افتراض عن طبيعة العالم، وظهرت الفرضية القائلة أن العالم "هو عالم مادّي"، يتألّف من ذرّات مصمّمة غير متناهية العدد، يحكمها مبدأ الحركة.

<sup>1</sup>: مذبح لخضر، كارل بوبر ومشكلة المعرفة، مجلة أوراق فلسفية، العدد 24، ط1، القاهرة، 2009، ص: 240

<sup>2</sup>: مصدق حسن، السياسة في عصر التقيّة، مجلة أيس، العدد 03 أكتوبر 2008/مارس 2009، دار الصحافة-القبة الجزائر، ص: 79.

<sup>3</sup>: Ludovic Bot ,Philosophie Des Sciences De La Matière,L'harmattan-Paris2007,p :12

-المستوى الثاني: تقديم تصوّر عن العلاقات التي تحكم الموجودات، فظهر تصوّر الحتمية السببية، ومبدأ اطراد الظواهر.

-المستوى الثالث: عن ماهية القوانين التي تحكم العالم، ظهر تصور عن القوانين الميكانيكية<sup>1</sup>.

لكن مع ظهور تحولات جديدة في العلم المعاصر، والنتائج الثورية التي توصل إليها الفيزيائيون لاسيما مع نظرية الكوانتم، ونظرية النسبية لألبرت أينشتين، بات من الضروري طرح نموذج بديل عن النموذج الميكانيكي. يناقض كل الفرضيات والمبادئ التي تأسس عليها العلم الحديث.

و يعدّ مبدأ الحتمية Principe of Determinisme الذي دار حوله النقاش في القرن العشرين من أبرز القضايا التي حاول علماء الكوانتم تغييره، فبدلاً من الاعتقاد الذي ساد طويلاً، بأن الإيمان بالحتمية ضروري من أجل التعميم العلمي، بل و من أجل قيام العلم ذاته، بدأت تطفوا على السطح تساؤلات في صحة هذا المبدأ وكذلك الأساس الذي يقوم عليه<sup>2</sup>.

أمّا على طبيعة المستويات الثلاثة التي قدّمها النموذج الجديد، أو ما اصطلح على تسميته بالنموذج اللاميكانيكي للطبيعة، فقد تمّت صياغته في أدبيات فلسفة العلوم المعاصرة على الشكل الآتي:

-على المستوى الأول: إن العالم في جوهره ليس فقط مادّة، بل ((ليس هناك في الطبيعة ما يمكن اعتباره الصورة النهائية للمادة، وأتّه هناك دائماً جانبين للوجود، أحدهما

1: أبو زيد سمير، من الحتمية إلى القدرة على الإختيار، مرجع سابق، ص: 04.

1: بدوي عبد الفتاح محمد، فلسفة العلوم-العلم و مستقبل الإنسان... إلى أين؟، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع (د.ط)-القاهرة، 2007، ص: 337.

يعبر عن المادّة، والآخر يعبر عن الفكر ((...ثم إن الطبيعة تتسم بالتعقيد complexity theory وأنها تتسم بالترابط الكلي المشابك (holisme)<sup>1</sup>.

-**المستوى الثاني:** فيما يتعلّق بالآليات والروابط التي تحكم الأشياء ببعضها في هذا العلم، فقد طرحت بدائل جديدة لمفهوم الحتمية السببية، ومبدأ القوانين الكلية، واطراد الظواهر وظهر لأول مرّة في ميدان العلوم التجريبية مصطلح حرية الاختيار الذي يعتبره البعض هو البديل لمفهوم الحتمية والسببية.

-**المستوى الثالث:** بالنسبة للقوانين التي تحكم العالم فهي تنشأ من الكيانات نفسها "ونتيجة لصفاتها وميولها الطبيعية والقوى الكامنة فيها . وهي قوانين جزئية ترتبط بالمستويات المختلفة للوجود ولكنها تقبل التكامل في ص ورة عامة بموجب النظرة الكلية للوجود . وهذه الفرضية تعتمد على المبدأ التأصيلي للقوانين "Essentialist"<sup>2</sup>.

**أما المضامين الفلسفية لنظرية الكوانتوم كما تم طرحها في أدبيات فلسفة العلوم فنلخصها كالآتي:**

تقدّم نظرية الكوانطا كبديل لميكانيكا نيوتن من ناحية تفسير حركة الجسيمات في العالم دون الذري، حيث حاول علماء ميكانيكا الكم إعادة قراءة لجملة من المفاهيم التي ظلت تسيطر على الفكر الإنساني منذ العصور الحديثة، لا سيما في مجال الفيزياء، كمفهوم المادّة ومفهوم الحتمية والسببية، واطراد الظواهر.. الخ، فألّفوا على أنّ «المادّة المحسوسة وهم فارغ، وأنّها في الحقيقة ليست إلّا جسيمات غير مرئية على الإطلاق، نستدل على وجودها من الآثار الناتجة عنها كالكهرباء مثلا، فما من إنسان رأى مما تتكوّن، ولكننا جميعا على يقين

<sup>1</sup>: سمير أبو زيد، من الحتمية إلى القدرة على الاختيار، مرجع سابق ص: 05.

<sup>2</sup>: المرجع السابق، ص: 27.

من وجودها في كل شيء حولنا، أي أن نظرية الكوانتم تحوّلت من منطق التجربة إلى منطق الإقناع العقلي»<sup>1</sup>.

لقد أكد العالم الفيزيائي هيزنبرغ على أن عدم قابلية رصد بعض الكائنات دون الذرية والتي نستدل على وجودها من خلال آثارها العلمية يفتح المجال أمام العودة إلى قضايا العوالم الميتافيزيقية، والتي حاولت الفلسفة المادية مرتكزة على العلم الحديث إقصاءها ويقول بهذا الصدد "إنّ قضايا الرّوح والوعي والقيم يمكن ربطها على نحو جديد بالتصوّر العلمي السائد في عصرنا هذا"<sup>2</sup>

إن موقف هيزنبرغ هذا يتناقض تماما مع الطرح الذي قدّمه رودلف كارناب في كتاب "الأسس الفلسفية للفيزياء" «لقد كان الاعتقاد السائد عند فلاسفة العصور القديمة، أن ميدان المعرفة الحقيقي يكمن "فيما وراء الطبيعة"، وأنّ هذا الميدان أعمق وأكثر أهمية من أي علوم تجريبية، وكانت مهمّة الفلاسفة في ذلك الحين، تتحصر في تفسير الحقائق الميتافيزيقية، أمّا اليوم فإنّ فلاسفة العلوم لا يعتقدون في وجود مثل هذه الميتافيزيقا فقد استبدلت فلسفة العلوم بفلسفة الطبيعة القديمة، وأصبحت هذه الفلسفة الحديثة لا تولي اهتماما باكتشاف الحقائق والقوانين (فهي مهمّة العلماء التجريبيين)، ولا بصياغة مفاهيم ميتافيزيقية عن العالم وإنّما بدلا من ذلك تولي اهتماما فقط بالعلوم ذاتها...»<sup>3</sup>.

لسنا هنا بصدد مناقشة موقف كارناب الذي يهدف إلى غاية معينة يسير نحوها كل البناء الفكري للوضعية المنطقية، وهي إقصاء الميتافيزيقا من دائرة التفكير، وإنّما استعرضنا

<sup>1</sup>: بدوي عبد الفتاح محمد، فلسفة العلوم-العلم و مستقبل الإنسان... إلى أين؟ مرجع سابق، ص: 227.

<sup>2</sup>: المرجع والمكان نفسه.

<sup>3</sup>: رودلف كارناب، الأسس الفلسفية للفيزياء، تر: السيّد نفاذي، دار التنوير، (دط.س)، ص: 193-194.

هذا الموقف "الوضعي" من أجل التأسيس لموقف علماء الك وانتم من قضية الميتافيزيقا والعوالم الماورائية، وإن كانت مواقف العلماء المعاصرين في مجال النظرية جد متباينة.

من القضايا الرئيسيّة التي حاول علماء الكوانطا معالجتها هي قضية "المادة" التي صارت تشكل «في جانب تشخيص أصولها مرتكزا من مرتكزات الخلاف على فهم العالم بين مختلف تيارات المعرفة، ذلك أنّ فريقا من الناس ذهب لحدّ تشييد فلسفته على صرح المادة، وجعل منها إلها يحاكي نفسه ويطوّر ذاته، ويروي عبرها نشأة الكون والمعارف»<sup>1</sup>

إن المادّة وفقا للمنظور الجديد للعلم المعاصر ليست هي ما يعبر عن حقيقة العالم والوجود، بل إن الطاقة من حيث ماهيتها كنز غير منظور تؤثر في الأشياء دون إدراكها بالحواس، وخلافا للتصور القائم حول ماهية المادة منذ عصر اليونان (ديمقريطس) إلى العصور الحديثة، وضع العلماء المعاصرون مواصفات جديدة لها أهمها [التشابه بين أفراد المادّة الأولى وهو ما يعبر عنه بالتوأمة بين الجسيمات، والقدرة على التفاعل والإبداع ولهذه الصفة عمق لا يخلو من معنى فلسفي، فلو لم تكن المادّة حائزة وبامتياز على هذه الخصائص لكانت مجرد تجمع لأفراد غير قابلين للتجمع، منغلقيين على ذواتهم، ولصار عالما رتبيا تظهر فيه الفوضى والبشاعة، فاقتدا للجمال والتناظر والتوازن]<sup>2</sup>.

يعد هيزنبرغ من بين العلماء المعاصرين الأوائل الذين تصدّوا لفكرة وصف المادّة الأولية [اللبنات الأولى لتشكيل المادّة]، حيث عرض موقفه النقدي للمسألة خلال مؤتمر انعقد في خمسينيات القرن الماضي بجامعة كارل ماركس الألمانية يقول فيه: "من الممكن أن تكون حقلا (مجالا)، وحيدا متّصلا ومتفاصلا في آن واحد [...] وحيث أنّه متّصل فمن الممكن أن يمتدّ ليشمل العالم بأسره، بما في ذلك الفضاء الحر للجزيئات، فالكون عالم متناهي الكبر

: عبد الله زيعور، مفهوم المادّة في فلسفة العلم المعاصر [وقائع علمية و أبعاد معرفية]، مجلة دراسات

<sup>1</sup> عربية، العدد 10/9، أوت، دار الطليعة بيروت، 1995 ص: 87.

<sup>2</sup>: المرجع السابق، ص: 99.

ربّما لا يكون سوى محيط لا متناهي من "المادّة الأولى"، ونظرا لأنّه متفاصل في الوقت نفسه، فمن الممكن أن يكون الحقل الفيزيائي الوحيد مكونا من كمّات (كوانتات)، أجزاء من المادّة الأولى التي لا تقبل الإنقسام<sup>1</sup>

لقد طرحت فكرة اللاتعيين، ومبدأ الإحتمال التي قدّمها هيزنبرغ وشرودنغر في منتصف القرن العشرين تصورا جديدا في الفيزياء يقول بالكون الإحتمالي اللايقيني وتطوّرت الفكرة إلى درجة صرف التحولات و التغيرات في العالم الموضوعي إلى الذات البشرية من زاوية عدم استقلالية رصد الأشياء في المختبرات العلمية عن الرّاصد، ونتج عن ذلك كله **جدل فلسفي وميتافيزيقي**.

إنّ النقطة البؤرية في ميكانيكا الكم هي القول باستحالة التنبؤ بشكل دقيق بحركة الجسيمات دون الذريّة، ونتج عن ذلك تقديم نظرية الاحتمالات لدراسة حركات الجسيم، أو ضبط موضعه "فأصبحنا نتعامل في المجالات الذرية التي لا تخضع للتحديد الميكانيكي الكلاسيكي الذي يستند إلى الموضع والسرعة في لحظة معيّنة (مبدأ اللاتحديد لهيزنبرغ) واضطررنا إلى الاستعانة بحساب الاحتمالات لتتمكّن من رصد عنصر المصادفة<sup>2</sup> على ألا يفهم من هذا أنّ تطبيقات النظرية تتم على مستوى الجسيم الواحد، وإنّما على أكبر عدد ممكن من الجسيمات. كما أنّ الزمن الذي تستغرقه عملية التطبيق الكومومي لا تتم في مدة قصيرة من الزمن، بل تستغرق مدة أطول مما يتوقّع بغية دراسة حركة تلك الجسيمات دون الذريّة، ولهذا السبب تعدّ نظرية الكوانطا نظرية «ناجحة في تطبيقاتها التكنولوجية العديدة التي

<sup>1</sup> المرجع السابق والمكان نفسه.

<sup>2</sup>: السيد نفادي، السببية في العلم، دار التنوير، (دس.ط)، ص:118.

تتم على المستوى الكبير، وكذلك في التنبؤ بالتفاعلات دون الذرية التي تتم في مدى زمني طويل بالنسبة لمكونات الذرة»<sup>1</sup>

لكن النجاح التاريخي الذي حققته ميك انيكا الكم، كان نجاحا على مستوى التطبيق العملي، أما بالنسبة للتفسير النظري المتعلق بعالم الفيزياء الجزيئية، فالنظرية لم ترق بعد إلى المستوى النهائي، لأن المشكلات التي تعترض العلماء في المجال الذري حال دون الوصول إلى حلول قطعية، مما دفع بنظرية الكم إلى الدخول في مرحلة الانفتاح على التفسيرات المختلفة، "وسرعان ما تلقفتها العقول المنهكة من ضغوط الفكر المادي، وراحت تبني عليها صروحا هائلة من التأويلات المثالية والروحية التي لم تخطر يوما ببال العلماء [...] فزعم البعض منهم أن هذه النظرية تمثل لطفة للمذاهب المادية والإلحادية عندما كشفت عن العنصر الروحي الموجود في صميم الكون، وكانوا يقصدون بذلك أن الكون قوامه موجات ضوئية وليست مادية"<sup>2</sup>.

وبما أنه تعذر على العلماء التوصل إلى تقديم تفسير كامل و دقيق لحركة الجسيمات على المستوى الذري، ظهرت توجهات مختلفة في الأوساط العلمية أخذت طابع التعارض الصارخ فيما بينها، بين القول بتجاوز مسألة حركة الجسيمات بحجة عدم قابليتها للتفسير وبين القول بمبدأ الاحتمية.

ولقد حاول بعض العلماء تقديم مفهوم "الاحتمية" على أنه "القدرة على الاختيار، ذلك أنه إذا كان نفي الحتمية معناه عدم خضوع الجسيمات لمبدأ السببية الميكانيكية، وأن حركة الأجسام الذرية ليست نتيجة لمحرك خارجي عنها يدفعها إلى إتخاذ مسار معين وفق قوانين محددة، بل هي-الحركة-نابعة من ذات الأشياء نفسها-محرك داخلي-فهذا يعني أن الأشياء

<sup>1</sup> سمير أبو زيد، من الحتمية إلى القدرة على الاختيار، مرجع سابق، ص: 29.

<sup>2</sup>: بدوي عبد الفتاح محمد، فلسفة العلوم-العلم و مستقبل الإنسان... إلى أين؟ مرجع سابق، ص: 225.

والمواد الجامدة لسيما في عالم دون الذري تملك القدرة على الاختيار في حركاتها، ويعتبر توماس شالكو (Thomas Chalko) من أبرز المدافعين عن مبدأ القدرة على الاختيار الذي فسر سلوك الجسيمات دون الذرية بعملية التبادل الذكي للمعلومات المشفرة داخل بنية هذه الجسيمات، وبالتالي تكون القدرة على الاختيار التي تفسر سلوكا معيناً للجسم الميكروفيزيائي تشمل كل الواقع المادي<sup>1</sup>.

بناء على كل هذه المبادئ والنتائج التي أوصلتنا إليها فيزياء الكم ظهر التفسير الميتافيزيقي للنظرية، فمن بين النتائج العلمية التي أسفر عنها البحث العلمي في داخل مجال هذه النظرية وسرعان ما انكب عليها الفلاسفة والمفكرون ذوي النزعة الروحانية ليعملوا على تأويلها تأويلاً ميتافيزيقياً نجد مبدأ "التشابك والتعلق" بين الأجسام الذرية ومبدأ "اللاحتمية" أو "اللاتعيين" الذي قدمه هيزنبرغ سنة (1927) كبديل لمبدأ الحتمية والسببية العلمية اللذان سادا في العصور الحديثة بغية تفسير حركات الجزيئات والإلكترونات حول النواة.

أما بالنسبة لمبدأ التشابك Entanglement، فقد أظهرت التجارب العلمية لميكانيكا الكم أن العلاقة التي تحكم الفوتونات والإلكترونات هي علاقة تشابك وتعلق « فإذا كان أي فوتونين ضوئيين... مرتبطين ببعضهما البعض و ناشئين من مصدر واحد، فإنهما يضلان مرتبطين ببعضهما البعض حتى إذا أصبح أحدهما عند جانب المجرة، والآخر على الجانب الآخر لها»<sup>2</sup>.

فكل تأثير يمارسه العلماء على أحد الفوتونين من دوران أو استقطاب، فإنه يلحق الفوتون الثاني في اللحظة عينها. ويطلق على هذه الظاهرة أيضاً مصطلح اللامحلية No

<sup>1</sup>: سمير أبو زيد، من الحتمية إلى القدرة على الاختيار، مرجع سابق، ص:32.

<sup>2</sup>: المرجع السابق، ص:18.

Locality وهو أن الجسيمات على المستوى الكمومي يمكن أن تتأثر ببعضها البعض بشكل آني بغض النظر عن تواجدها في مكان أو محل واحد<sup>1</sup>.

ولقد أثبتت التجارب العلمية أيضا و فقا لقوانين ميكانيكا الكم أن باستطاعة الإلكترون التمرکز في مكانين مختلفين في اللحظة الواحدة، ما يعادل تواجد الإنسان في موضعين من الأرض تفصل بينهما مسافات طويلة في اللحظة عينها، ثم إن هناك ظاهرة غريبة كشف عنها علماء الكوانتم داخل الأجسام الجزيئية وهي أن العديد من الجزيئات الصغيرة الحجم قد تحمل بداخلها جزيئات أكبر منها، فالميزونات تحمل البروتونات في اللحظة التي تحمل فيها البروتونات الميزونات.

لقد أكد هيزنبرغ أن الإلكترونات لا تخضع في حركتها داخل الذرة لأي قانون، أو محرك خارجي، وهذا ما عبر عنه بمبدأ اللاتحديد، وكانت النتيجة الحتمية لكل ما توصل إليه علماء الكوانتم هي ظهور الكثير من التفسيرات والتأويلات الميتافيزيقية والدعوة إلى إدخال العنصر العقلي أو الروحي في الكون « وإذا شئنا أن نعرف على وجه التحديد إلى أي درجة فسرت الفيزياء الذرية على أنها دعم للمذهب الروحي فيمكننا العودة إلى أعمال الفيلسوف الألماني المعاصر "ألويز وينزل" الذي كتب يقول: «هذا العالم المادي الذي قد تحدث فيه أحداث تلقائية وحررة... هذا العالم لا يمكن أن يكون عالما ميتا، وإذا شئنا أن نضع نصا بشأن جوهره، نقول أن هذا العالم هو عالم أرواح سفلى يمكن التعبير عن العلاقات المتبادلة بينها بشكل رياضي ونحن لا نعرف معنى هذا الشكل، ولا يمكن أن يعرف ماذا يعنيه هذا الشكل جوهريا سوى الشكل نفسه أو الله<sup>2</sup>.

يلق الدكتور بدوي عبد الفتاح محمد على هذا النص بقوله: «ذهب وينزل إلى أنه كما نقول أن هناك جسيمات أولية كذلك هناك أرواح أولية، هذه الأرواح تتخذ من أجسامنا سكنا

<sup>1</sup> :المرج السابق والمكان نفسه.

<sup>2</sup> : فيليب فرانك، فلسفة العلم- الصلة بين العلم والفلسفة، مرجع سابق، ص: 290.

لها، كما يتخذ الإلكترون من الذرة مك ان له، وكما تتفاوت الإلكترونات في مداراتها قريبا أو بعدا عن نواة الذرة، كذلك أرواح البشر ليست كلها من مرتبة واحدة، وإنما تتفاوت قريبا أو بعدا عن الله بحسب ما قدّمته في حياتها من خير أو شر»<sup>1</sup>.

وبالمثل ظهر اتجاه جديد حاول استثمار نتائج الكوانتم لتبرير موقفه المثالي ويعرف هذا الاتجاه عادة باسم "أنصار الطاقة" يمثلهم كل من رانكين في إنجلترا وبيير دوهم في فرنسا وأوزفلد في ألمانيا، ويعرفون أيضا باسم "المنكرون لحقيقة المادة"، ذهبوا إلى حد القول أن "الطاقة كتصور نظري يمكن أن تتجسد في صور عدة كالحركة والحرارة، والضوء والصوت، بمعنى أن حقيقتها تتبلور في أنها ليست شيئا، بل فاعلية ونشاط"<sup>2</sup>.

لقد فسرت قوانين ميكانيكا الكم التي تحدد مستويات الطاقة في ذرة الهيدروجين على سبيل المثال على أنها أرواح "من الدرجة الدنيا"، وبالمثل فإن قوانين الكم التي لا تبدوا في حقيقتها مخالفة للفطرة السليمة قدمت كتفسير مماثل للفطرة، فقوانين الاحتمال مثلا هي عبارة عن ظواهر عقلية، بل تطورت التفسيرات الميتافيزيقية للعالم الذري إلى حد القول أن ذرة الهيدروجين ذاتها ناتجة عن "قوة روحية" بما أن تفسير حركة هذه الذرة و مركباتها تخضع لمبدأ الاحتمال.

<sup>1</sup>: بدوي عبد الفتاح محمد، فلسفة العلوم-العلم و مستقبل الإنسان... إلى أين؟ ص:227.

<sup>2</sup>: المرجع نفسه، ص:228.

المبحث الثالث

الأنطولوجيا

## 1/ المعنى الاشتقاقي للكلمة:

تتحدّر الكلمة من (Ontologia) اللاتينية السكولائية (Lat.Scolat)، مركبة بدورها من الكلمات الإغريقية أنتوس (Ontos)-أون (On) وإنائي (Einai) التي تعني الوجود (être)، ومن كلمة لوغوس و التي تشير كما رأينا في موضع سابق من العمل إلى الخطاب (Discour) أو العلم (Science).<sup>1</sup>

## 2/ التعريف الإصطلاحي:

الأنطولوجيا أحد مباحث الفلسفة، موضوعها الوجود، أو بصورة أدق "الوجود بما هو موجود" كما أشار إلى ذلك أرسطو. ويعتبرها البعض أحد مرادفات الميتافيزيقا العامة التي تتقابل مع الميتافيزيقا الخاصة والتي موضوعها المقولات العامة للوجود (Les catégories les plus générales d'êtres).<sup>2</sup>

يترجم خليل أحمد خليل الأنطولوجيا ب: "أيسية" esse، الكون ككون، مسندا رأيه في ذلك إلى التفرقة التي أقامها الكندي بين الأيس (الكون) والليس (اللاكون). يقول خليل بهذا الصدد: "ومن الأيس ولدنا الأيسية".<sup>3</sup>

الانطولوجيا أحد مباحث الفلسفة، تقوم بدراسة "الكون من حيث هو كون" دراسة عقلية فيما يذهب أرسطو. إن مصطلح أنطولوجيا جديد في تاريخ الفكر الفلسفي لكن العلم كان موجودا لدى السكولائيين مع التعريف ذاته، حيث كانوا يطلقون اسم transcendentia على ما هو مشترك بين الكائنات من تعيينات وتحديدات. وكان يطلق على الانطولوجيا أيضا الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا العامة، يقول دلامبير (D'Alembert): «بما أن للكائنات

<sup>1</sup> : Paul Foulquié, dictionnaire de la langue philosophique, P.U.F, Paris, 1962, p : 497.

<sup>2</sup> : Ibid, p : 497.

<sup>3</sup> : لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، مج2، منشورات عويدات، ط2-بيروت-باريس، ص: 911.

الروحية والمادية، بعض الخواص العامة مثل الوجود، المكان، الديمومة، فإن فحص هذه الخواص يشكل أولاً الفرع الفلسفي الذي تستعير منه الفروع الأخرى كله، بعضاً من مبادئها، إنها تسمى الأيسية، أو علم الكون/الكائن أو ميتافيزيقا عامة»<sup>1</sup>.

في الفلسفة الإغريقية لا نلاحظ وجود تفرقة بين الأنطولوجيا و الميتافيزيقا، فلقد كان مبحث الوجود لدى أرسطو يعني بالمثل عينه المتجسد في الميتافيزيقا (الفلسفة الأولى)، أي نظرية الوجود بشكل عام عبارة أرسطو "الوجود بما هو موجود" في استقلالية تامة عن أشكاله الخاصة وعوارضه و مظاهره الصرفة، لذلك قلنا بأن مبحث الوجود كان معادلاً للميتافيزيقا ويعود الفضل لأرسطو في إدخال هذا المفهوم وتلك النظرية بما هي نسق من التعريفات الكلية التأملية في الوجود<sup>2</sup>.

الأنطولوجيا (مبحث الفلسفة) يدرس الوجود بصفة عامة: أي الخاصية التي تشترك فيها جميع الموجودات، وعلى أساسها نحكم على هذه الأشياء الموجودة "بالوجود". إنها لا تدرس الموجودات دراسة جزئية، أي صفات الأشياء وخصائصها المختلفة، أو ما اصطلح الفلاسفة على تسميته بالعوارض أو أعراض الأشياء، وإنما هي تطرح من بحوثها تناول الأعراض الزائلة للموجودات، ولا تستبقي من العلم سوى المعنى الواحد والثابت و هو "الوجود" وجود الأشياء. لكن الدارس لمباحث الفلسفة والمفاهيم الكبرى المؤسسة لها سيجد تقارباً شديداً بين مفهوم الأنطولوجيا كما تواضع عليه المفكرون و بين الميتافيزيقا، فإذا كان الهدف من الأنطولوجيا هو دراسة الخاصية المشتركة بين جميع الموجودات، ولا تبحث سوى عن معنى واحد وهو كون الأشياء موجودة في وجود «تكون هذه الدراسة هي نفس ما يقصده المشاعون من دراستهم لما بعد الطبيعة كما تصورهما أرسطو»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>: المرجع السابق، ص: 911.

<sup>2</sup>: روزنتال وآخرون، الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، (د.ط)، بيروت، 1987، ص: 448.

<sup>3</sup>: أبو ريان محمد علي، الفلسفة و مباحثها، دار المعرفة الجامعية، ط4، (د.ب)، 2005، ص: 139.

تدرس الأنطولوجيا إذن مشكلة الوجود، وهنا سنقوم بطرح معظم الأسئلة التي أثارها الفلاسفة في هذا الميدان الهام في الفلسفة: ما الوجود؟ هل الوجود موجود أم غير موجود؟ وإذا كان غير موجود فما هو الموجود إذن؟ هل العدم موجود؟ أم غير موجود؟ هل الوجود واحد أم متعدد؟ هل الوجود مقولة كلية كما قال أفلاطون تشارك فيها الموجودات الجزئية؟ وتكون بالتالي هي جنس الوجود على ما تم طرحه في محاوره السوفسطائي؟ بمعنى أدق هل الوجود هو جنس الأجناس كلها ومنه تتخذ الأشياء صفاتها العامة؟<sup>1</sup>

هل الوجود هو وجود الأشياء في ذاتها، أي وجود الجواهر، أم أن الجوهر لا وجود له بل كل ما هو موجود ليس سوى وجود الظواهر؟ هل الوجود ليس سوى رابطة منطقية بين الموضوع والمحمول، قد تكون هذه الرابطة مضمرة كما هو الحال في لغة العرب؟ هل النفس هي التي تتدخل في وضع معنى الوجود كما قال الفلاسفة المثاليون و مدرسة التصورات العقلية، أم أن الوجود منفصل تماما عن النفس وعن أحوالها الشعورية وبالتالي تكون الأشياء الخارجية مستقلة عنا تماما ولها القدرة على أن تفرض نفسها على وجودنا، وعلى مجرى الشعور النفسي وجودا مقاوما ومعارضاً كما ذهب إلى ذلك الماديون؟<sup>2</sup>

هل الوجود ثابت ساكن لا يتحرك؟ أم أنه متغير خاضع لمبدأ الـ صيرورة وبكون الصيرورة بالتالي هي الوجود؟ هل الوجود المتغير الدائم هو وجود موضوعي حسي أم وجود شعور متدفق كالوثبة الحيوية عند برغسون؟<sup>3</sup>

إذا كان الوجود يحمل معنى من المعاني الواردة في هذه الأسئلة المطروحة فهل هو أزلي لا بداية له؟ أم أن له بداية؟ وإذا كان له بداية فكيف بدأ؟ وهل هو أبدي لا نهاية له؟ وإذا كانت له نهاية فما هي نهايته؟ وهل من بدء لهذه النهاية أو بدء بعد النهاية؟

<sup>1</sup>: المرجع السابق، ص: 141 (بتصرف).

<sup>2</sup>: المرجع السابق، ص: 142.

<sup>3</sup>: المرجع السابق والمكان نفسه.

### 3/ جينالوجيا المفهوم:

تذكر المصادر التاريخية أن الفيلسوف بارم نيدس الإيبي (القرن الخامس قبل الميلاد) كان أول مفكر بحث في مسألة الوجود بحثاً فلسفياً، وأول من تكلم عن الوجود في قصيدة شعرية تحمل دلالات فلسفية<sup>1</sup>

فبعد أن اقتصرت دراسات الفلاسفة الماديين الأوائل على البحث في الدراسات الكوسمولوجية، أي البحث في أصل نشأة الكون و عن العناصر الأولى التي تشكل البنات البدائية لظهور الموجودات واكتفت بتقديم دراسة تحليلية لهذه الموجودات بردها إلى العنصر الطبيعي الأول الذي صدرت عنه، جاء بارمينيدس لي حول مسار التفكير من الموجودات وأصل نشأتها و تكونها في الوجود إلى البحث عن الإطار الكلي و الحامل الوجودي لهذه الأشياء<sup>2</sup>، وهو ما نشير إليه بـ "الوجود"، فالأشياء موجودة، وانحدرت عن عناصر مادية أولى، لكن أين توجد هذه الأشياء وما معنى أنها موجودة؟

تظن بارمينيدس إلى ضرورة البحث عن المقوم الوجودي لهذه الأشياء وكان عليه «أن يوجه النظر الفلسفي لأول مرة إلى ضرورة البحث عن معنى الوجود و منفصلاً عن الأشياء الموجودة و بذلك يعد هذا الفيلسوف أول من وضع الميتافيزيقا وأصول الـ فكر الميتافيزيقي وبصفة خاصة مبحث الأنطولوجيا وذلك قبل أن يتصدى لمعالجة هذا الموضوع بطريقة منهجية»<sup>3</sup>.

إن الوجود موجود و قد أضفى عليه بارمينيدس صفة الإله، كل، واحد، كامل، ثابت ليس متعدد، وبهذا المعنى ينفي عن الوجود الحركة والكثرة والتعدد، ويضيف إليه صفة السكون والثبات، فجاءت فلسفة بارم نيدس في الوجود كردة فعل لنظرية هيراقليطس في

<sup>1</sup>: المرجع السابق، ص: 143.

<sup>2</sup>: المرجع السابق والمكان نفسه.

<sup>3</sup>: المرجع السابق، ص: 143.

الصيرورة والتغير والتي تقول بأن الحياة صيرورة، والحرب أبو الأشياء، وكما أنه ليس في استطاعة المرء أن يستحم في النهر مرتين فكذلك لا يستطيع العقل تقبل فكرة ثبات الأشياء وسكونها.

قال هيراقليطس لا يوجد في هذا الكون سوى التغير، وقال بارمينيدس بأن التغير تناقض ولا استقرار، وهو عدم أما الحقيقي فهو الوجود. لكن بارمينيدس ينطلق من الفكرة الآتية: ليس ثمة إلا الوجود، فكيف نجزم القول بالتغير، فإذا لم يكن سوى الوجود وحده هو الحقيقي فالى أي شيء يمكنه أن يتغير؟ حتى ولو افترضنا تغيره فإنه لن يتغير سوى إلى وجود، ويقول أيضا بأن الوجود موجود، أما العدم فليس له وجود بل هو ليس بشيء أصلا حتى نقول عنه أنه موجود «وصفات الوجود هي إذن أنه واحد، وأنه هو هو نفسه، وأنه ضروري (أي لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن)، وأنه دائم سرمدى، وأنه متصل، ومتجانس، والوجود والفكر شيء واحد»<sup>1</sup>.

إن التعارض بين مذهبي هرقليطس وبارمينيدس شكل القاعدة الأساسية لنظرية الوجود لدى السوفسطائيين لاحقا، فقد أخذ "بروتاغوراس" فكرة الحركة المستمرة عن هرقليطس وشيد على أساسها نظرية النسبية في معارفنا، وجعل من مقولة "الإنسان مقياس الأشياء جميعها" عنوان خطابه التي كان يرددتها في ساحة الآغورا، فالإنسان مقياس الأشياء كلها، مقياس ما يوجد منها ومقياس ما لا يوجد، وليس ثمة حقيقة موضوعية، فللمعارف نسبية ومتغيرة، ونسبية المعارف وتغيرها مرده إلى الإنسان ذاته، وبما أن الإنسان جزء من هذا الوجود، فالوجود صيرورة تنفي عن الوجود الثابت أية حقيقة موضوعية.

وقد أخذ جورجياس من بارمينيدس فكرة تعطيل الموجودات "والفكرة الناتجة منطقيا من نظرية ثبات الوجود وسكونه، فخلص جورجياس إلى القول بأن: الوجود غير موجود، وحتى

<sup>1</sup>: بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1984، ص:626.

إذا وجد أي شيء في هذا الوجود فلا يمكننا معرفته وحتى وإن حصل لنا إمكانية معرفته فإنه ليس بمقدورنا التعبير عنه بواسطة لغة وإيصال معارفنا به إلى الآخرين.

ظلت المسألة التي أثارها بارم نيدس وهرقليطس مطروحة حتى مع مجيء سقراط وأفلاطون اللذان حاولا تقديم حل توفيقي بين الفيلسوفين، فقالا بوجود **التغير والصور** و**الفساد والعدم** وهذا فيما يتعلق بالجزئي، وقالوا **بالثبات والحقيقة واليقين والوجود** عن الكلي (التصور)، لذلك يعلن أفلاطون أنه من الخطأ نعت الوجود أو تصور ماهيته بحيث أنه لا ينبغي أن يكون متحركا فقط، ولا واحدا فقط ولا غيرا فقط، ولا ماديا فقط، ولا غير مادي فقط.<sup>1</sup>

يقر أفلاطون بوجود مبدئين بصدده حديثه عن الوجود، مبدأ الهوية الحقيقية والثبات لجميع الوجودات، يقابله مبدأ التنوع والتغير<sup>2</sup>، ليخلص إلى القول بأن الوجود يقابله العدم لكن ما لم يتقطن إليه أفلاطون و أشار له جماعة الشكاك القدامى هو أنه حينما نقول بوجود العدم، إذن فالعدم موجود، وهو داخل في صميم الوجود، فإذا كان العدم موجودا في الوجود فما هو هذا الوجود الذي يحمل في طياته عدما؟ أي نقيضا له (سيثير هيغل هذه الإشكالية لاحقا في موسوعته الفلسفية) لتضحى فكرة أفلاطون القائلة بثنائية الوجود والعدم تحتاج إلى إعادة النظر فيها.

جاء أرسطو ليدخل تعديلات على نظرية أستاذه، فقال بأن «الوجود ينبغي ألا يدرك بالتواطؤ، أي بمعنى واحد، والوجود ليس جنسا، بل هو فوق كل الأجناس، ليعلن عن النظرية التالية: إن الوجود يمكن أن يصدر عن الوجود، كما أنه يمكن أيضا أن يصدر عن اللاوجود، ولا يمكن فهم هذه النظرية سوى بردها إلى نظرية المبادئ والعلل الأولى، وفي

<sup>1</sup>: المرجع السابق، ص: 626.

<sup>2</sup>: المرجع السابق والمكان نفسه.

مقدمتها (القوة والفعل). فلوجود في نظر أرسطو حالتين : وجود بالقوة ووجود بالفعل، الوجود بالقوة يطلق عليه مصطلح الإمكان، والوجود بالفعل تقتضيه الضرورة، وعلى ضوء هذا التحليل يفسر أرسطو مبدأ التغيير بأنه انتقال بين حالتين، من حال القوة إلى حال الفعل.<sup>1</sup>

قلنا آنفا بأن بارم نيدس وبعده سقراط، أفلاطون، وأرسطو قد طابقوا بين الوجود والتصوير، فجاء أفلوطين ليحسم المسألة حينما أعلن عن امتزاج المعقول بالموجود في نظرية العقول الأولى، وقال بأن العقل الأعلى يتعقل ذاته بوصفه "وجوداً أعلى"، كما أنه (يتعقل ماهيته بوصفها قابلة للتحديد في الموجودات المعقولة الجزئية)<sup>2</sup>، وهذه المسألة ستجد لها رواجاً في نظريات المتصوفة في العالم بين المسيحي والإسلامي، كما أننا نجد بعض الفلاسفة العقلانية تقول بذلك صراحة (سبينوزا-هيغل).

نقل جميل صليبا في معجمه الفلسفي نصاً هاماً للكندي جاء فيه : «يتضح لك أن الله جل ثناؤه، وهو الانية الحق التي لم تكن ليس، ولا تكون ليساً أبداً، لم يزل ولا يزال أيضاً أبداً وإنه هو الحي الواحد الذي لا يتكرر بته، وأنه هو العلة الأولى التي لا علة لها، الفاعلة التي لا فاعل لها، والمتممة التي لا تتم لها، والمؤيس الكل عن ليس، والمصير بعضه لبعض أسباباً وعللاً»<sup>3</sup> ، فالأيس لدى الكندي تدل على الوجود، أما اللاوجود فقد أطلق عليه مصطلح الليس.

قسم ابن سينا بعد ذلك الموجودات إلى "واجب الوجود" و"ممكن الوجود" بغية فهم ماهية الوجود، فنجده يصنف الموجودات ويرتبها في درجات الوجود من الأشرف حتى يصل إلى الهولي ثم يعود من الأخس فالأخس ليمر بالأشرف فالأشرف حتى ينتهي إلى المقامات العليا "النفس الناطقة والعقل المستفاد".

<sup>1</sup>: المرجع السابق والمكان نفسه.

<sup>2</sup>: المرجع السابق، ص: 626.

<sup>3</sup>: صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، (د.ط) بيروت-لبنان، 1982، ص: 184.

أما في كتابه "المعتبر في الحكمة" يقول المفكر أبو البركات البغدادي: «الوجود... أظهر من كل ظاهر، وأخفى من كل خفي، بجهة وجهة، أما ظهوره فلأن من يشعر بذاته يشعر بوجوده، وكل من شعر بفعله شعر معه بذاته الفاعلة ووجودها ووجود ما يوجد عنها ويصدر من الفعل، فمن يشعر بذاته يشعر بالوجود، أعني وجود ذاته... وكذلك الزمان: يشعر به كل إنسان أو أكثر الناس جملة... وإن لم يعرف جوهر الزمان وماهيته وكذلك الوجود يشعرون بآنيته وإن لم يشعروا بماهيته»<sup>1</sup>.

لفتت مسألة الوجود انتباه توما الإكويني فخصص لها مبحثاً هاماً متأثراً فيه بكتابات أرسطو وابن سينا فقال بنظرية التعالي، أي أن الوجود يعلو كل الأنواع والأشياء، فهو يعنقه بالصفة التي أطلقها عليه أرسطو [حد متعال (Terme Transcendantal)]، أي يعلو الأجناس والأنواع، والفصول النوعية والخاصة والعرض العام. إنه يشير إلى كل شيء، وبه يشار إلى كل شيء، وبذلك فهو يحتوي على كل شيء<sup>2</sup>.

لكن ما نلاحظه هو اقتصار نظرية الوجود على التعريفات عنده، فحينما يعلن بأن الوجود معنى متفق، أي أنه ليس متواطئاً ولا مشتركاً سوى من جهة الاتفاق في وجود الموجودات، فهو إذن لا وجود لشيء يماثل وجوده شيء غيره، فإذا ما أطلقنا الوجود على الجوهر فهو غيره إذا ما أطلقناه على العرض، ويعتقد توما الإكويني بأنه من الضروري أن نصف الوجود بـ "الهيولي" أو "الأساس" لكل الموجودات، وبالتالي فحقيقة الوجود "مشتركة بين كل الكائنات، لا بمعنى وحدة الوجود"<sup>3</sup>.

انطلاقاً من القرن السادس عشر للميلاد أصبح ينظر إلى الأنطولوجيا كأحد مباحث الميتافيزيقا، أي نظرية في البناءات المافوق حسية غير المادية للأشياء كلها و ترسخت تلك

<sup>1</sup>: المرجع والمكان نفسه.

<sup>2</sup>: بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج2، مرجع سابق، ص: 626.

<sup>3</sup>: المرجع السابق والمكان نفسه.

الفكرة لدى الفيلسوف رودولف جوكلينوس عام (1613)، بيد أن مبحث الأنطولوجيا لم يتخذ شكله النهائي إلا مع الميتافيزيقي الألماني فولف (Wolfe)، أين ستفقد معه الأنطولوجيا لكل صلاتها بمضمون العلوم العينية، وأصبح مبحث الوجود يرتكز إلى حد كبير على "التحليل الاستنباطي والنحوي المجرد لمفاهيمها [الوجود، الإمكان والواقع، الكم والكيف، الجوهر والعرض، العلة والمعلول...الخ]"<sup>1</sup>.

انطلاقاً من العصور الحديثة خصوصاً من القرن الثامن عشر للميلاد تحول مسار البحث الأنطولوجي من فكرة المشاركة و قياس النظر إلى فكرة الشيء المجسم الطبيعي، الأمر الذي أدى به إلى عدم التفرقة بين فكرة "الوجود" وفكرة "الموضوع" وبالتالي أصبح الوجود هو (ما يمكن امتثاله). أدى ذلك كله في النهاية إلى تداخل مباحث الأنطولوجيا بنظرية المعرفة، ففي كتابه "نقد العقل المحض" نجد كانط يستخدم مثلاً مقولتي "الواقعية" و"الكينونة"، تتعلق المقولة الأولى بالحكم كعملية استنباطية للخاص من العام، أما المقولة الثانية فهي تشير إلى ظواهر الطبيعة العينية (العيان والحس)، ولقد أشرنا في موضع سابق (المبحث الأول) إلى إيمان كانط الشديد بفكرة "الشيء في ذاته" مستقلاً أو خارجاً عن العقل، الأمر الذي دفع به إلى شن هجوم على مثالية باركلي.

أدت النظريات الحديثة التي تبناها هوبز ولوك في إنجلترا والفلاسفة الماديون الفرنسيون إلى التحطيم المادي للأنطولوجي والميتافيزيقي على حد سواء، حتى في ألمانيا القرنين الثامن والتاسع عشر للميلاد تعرضت الأنطولوجيا للنقد الشديد على يد المثاليين الكلاسيكيين (كانط وهيغل)، وكان نقد المثاليين الألمان مختلفاً عن نقد الماديين، فلقد قالوا بأن مبحث الوجود لغو، وأنه خال من أي معنى، لكنهم لم يرفضوه، بل نادوا بقيام أنطولوجيا جدية أكثر كمالاً<sup>2</sup> ما أدى في النهاية إلى ظهور المثالية الترنسندننتالية لدى كانط، والمثالية الترنسندننتالية

<sup>1</sup>: روزنتال وآخرون، الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، بيروت، 2006، ص: 448.

<sup>2</sup>: المرجع السابق، ص: 448.

لدى شيلنغ بتوجهاتها نحو فلسفة الطبيعة، **والمثالية المطلقة** عند هيغل، الذي تحول مسار مبحث الوجود على يده نحو الجدل و المنطق ونظرية المعرفة، وحاول من خلال منهجه الجدلي التخلص من إطار البناءات الفلسفة التأملية الجامدة ليحل محلها المعرفة الوضعية الحقيقية بالعالم (رفع الفلسفة إلى مستوى العلم).<sup>1</sup>

إن نظرة هيغل إلى الوجود تختلف اختلافا جذريا عما كانت عليه الفلسفات السابقة عليه منذ أفلاطون حتى كانط «... فالوجود منذ اليونان حتى كانط كان مرتبطا في معناه بالطبيعة أو الكون، وكانت مهمة الإنسان وعلاقته بالعالم محصورة في تلك المعرفة الكونية»<sup>2</sup>، لكن مع مجيء هيغل أصبح للوجود معنى آخر مرتكز تماما على مدى فاعلية الإنسان في الوجود المعين ومدى تأثيره فيه «ولم يعد التأمل النظري والفهم المعرفي وحدهما اللذان يتعاملان مع الوجود، بل أصبحت أفعال الإنسان و أعماله هي التي تشكل الوجود...»<sup>3</sup>.

أضفت **فلسفة الوعي** لدى هيغل على الوجود ميزة الكينونة الإنسانية من خلال الحركة الجدلية القائمة بين أشكال الوعي في الوجود و التاريخ، والتي عبر عنها في فينومينولوجيا الروح بجدلية **"العبد والسيد"**، والوجود يقوم على أساس التناقض أو مبدأ الديالكتيك الذي يشمل عالمي المادة والروح، وبما أن العالم يسير بمعظمه نحو التقدم ونحو الحقيقة المطلقة وفق مبدأ الصيرورة فالعالم في صيرورته يمر عبر لحظات تاريخية، وما التلوخ إلا تاريخ الروح في تجلياته الواقعية لبلوغ المطلق.

أما في الأزمنة المعاصرة فلقد ازدهرت المباحث المتعلقة بالوجود بفضل أعمال مارتن هيدغر وباسيوس وسارتر ونيكولاي هارتمن، واللافت للنظر هو تأكيدهم الشديد على ضرورة

<sup>1</sup> :Hegel, Phénoménologie de L'ésprit, trad : Gwendoline Jarczyk, Gallimard, France, 1933, p : 71.

<sup>2</sup>: الهويدي يحيى، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع (د.ط)، 1993، ص: 79.

<sup>3</sup>: المرجع والمكان نفسه.

التفكيك والفصل بين الوجود (Sein)، والوجود (Seiende). فعند هارتمن الموجود هو المعطى الأول والأساس لكل بحث ولكل مذهب في الفلسفة. والوجود ليس مجرد "موضوع امتثال" بل هو معطى حاضر"<sup>1</sup>.

أما هيدغر في "الوجود والزمان" فلقد اهتم بمسألة الوجود وجعل من السؤال عن محرك التفلسف الرئيس، واعتنى بمسألة العلاقة بين الإنسان والوجود، كما أنه ركز بحوثه على مسألة الكينونة (Dasein)، ويعتقد هيدغر بأن بارمينيدس هو الفيلسوف الوحيد الذي استطاع وضع مسألة الوجود في سياقها الصحيح، أما كل ما كتب بعده عن هذه المسألة فكان يصب كله في دائرة الموجود، وبالتالي تم إسقاط الوجود و السؤال عنه في دائرة النسيان<sup>2</sup>. إننا نعتقد بأن هدف هيدغر وأحد المهام المنوطة بفلسفته (الأنطولوجيا الأساسية) هو مواصلة مطلب بارمينيدس والمتمثل في البحث في مسألة الوجود.

<sup>1</sup>: بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج2، مرجع سابق، ص:627.

<sup>2</sup>: المرجع و المكان نفسه.

المبحث الرابع

الميتافيزيقيا

الميتافيزيقا:

**1/المعنى الإيثيمولوجي :** الميتافيزيقا (Métaphysique):يعود مصطلح "ميتافيزيقا"

في أصله الاشتقاقي إلى الكلمة الإغريقية "تا ميتاتا فوسيكاً" ta méta ta phusika والتي تعني "ما وراء الطبيعة"<sup>1</sup>.

إنّ القراءة التفكيكية لكلمة "ميتافيزيقا" تحيلنا على التصور التالي: الميتافيزيقا كلمة يونانية مكونة من كلميتين : ميتا (Méta) وتعني: ما وراء، وفيزيقا Physique وتعني الطبيعة. بعد عملية التفكيك نقوم بالجمع و التركيب بين الكلميتين لن حصل على النتيجة المفاهيمية التالية: إن الميتافيزيقا تعني بالحرف الواحد "ما وراء الطبيعة".

في كتابه "الإنسان الميتافيزيقي" (L'homme Métaphysique) يقول جوليفي :«في الواقع، إن المعنى الإيثيمولوجي لكلمة ((ميتافيزيقا)) يقول تقريبا كل شيء»<sup>2</sup>.

**2/المعنى الإصطلاحي:** ظهر مصطلح ميتافيزيقا بعد عملية التصنيف والترتيب الشاملة

التي قام بها أندرونيكوس الروديسي (Andronicos de Rhodes) لكتب أرسطو في القرن الأول قبل الميلاد.<sup>3</sup>

وضع أندرونيكوس في البداية كتاب (الطبيعة) في التصنيف الأول<sup>4</sup>، وكان موضوع هذا الكتاب هو حوادث الطبيعة، ظواهر الكون والفساد، أو عوالم ما تحت فلك القمر، أمّا المباحث أو الكتابات التي تناولت بالدراسة مواضع الفلسفة الأولى والإلهيات وجواهر الأشياء وصفاتها الباطنة فقد تم وضعها في الترتيب التالي لكتاب "الطبيعة"، وكان عددها حوالي أربعة عشر مقالة جمعت تحت عنوان "ميتافيزيقا".

<sup>1</sup> : Paul Foulquié,dictionnaire de la langue philosophique,op-cit.,p :438.

<sup>2</sup> :Ibid :438.

<sup>3</sup> :Ibid :438.

<sup>4</sup> : Variuos Authors,A dictionary of philosophy,A.R.Lacey-Routledge,London,1996,p :206.

حينما نقول بلقن أرسطو أجرى مباحث حول عالم الطبيعة المحسوس، وأخرى عن مواضيع ليست من جنس هذا العالم و في مقدمتها: (المحرك الأول، الأفعال المحضه، عقول الأفلاك، الموجودات العاربية من المادة...الخ)، فإن هذا لا يعني بأن المعلم الأول يعتقد بوجود عالم يتجاوز نطاق العالم المحسوس (الكوسموس)، بحيث لا يوجد وراء هذا العالم شيء كما هو الحال عند أفلاطون<sup>1</sup>، وإنما جاء الفصل الأرسطي بين موجودات تخضع لعالم الحس وأخرى تخضع لعالم المبادئ والتصورات العقلية لضرورة منهجية فقط، وبالتالي تكون عملية ترتيب الموجودات عنده وأسبقيه بعض الكائنات على الأخرى في هيراركية الكون هي فقط ترتيب منطقي وأسبقيه صوريه، وبناء عليه فإن مصطلح الميتافيزيقا الذي وضعه أندرونيكوس الروديسي لم يكن يقصد مضمون العلم الجديد (الفلسفة الأولى) كما أراده أرسطو أن يكون، وإنما كان يقصد من وراء هذا المصطلح فقط «الكتاب التالي في الترتيب لكتاب (الطبيعة) أي مجموع مؤلفات أرسطو...ولا علاقة له بمضمون أو موضوع هذا العلم»<sup>2</sup>.

تشير بعض المصادر التاريخية إلى أن الإسكندر الأفروديسي [أحد تلامذة أرسطو وشراحه] ربما قد يكون أول من استخدم مصطلح الميتافيزيقا للدلالة على هذا العلم الذي نظر له أرسطو<sup>3</sup>.

إن توجه الباحث إلى المعنى الاصطلاحي لكلمة "ميتافيزيقا" والذي تواضع عليه المتخصصون في الدراسات الفلسفية، يجد بأن هذا المصطلح يحمل معنى واحد مشترك بين تلك التعاريف الموضوعية في القواميس والمعاجم و الموسوعات الفلسفية، وهو أن الميتافيزيقا

<sup>1</sup> : Sylvain Auroux, encyclopédie philosophique universitaire,(Les notions philosophique)tome2,(P.U.F),Paris,p :1617

<sup>2</sup>: بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج2، مرجع سابق، ص:493

<sup>3</sup>: المرجع نفسه، ص:494

مبحث رئيسي في الفلسفة، لكن بعد هذا المعنى أو الصفة التي اتفق الباحثون على إطلاقها للمصطلح، تتباين تعريفاتهم له .

في المعنى الضيق للكلمة، تتطابق الميتافيزيقيا مع الأنطولوجيا، ومع الفلسفة الأولى عند أرسطو: "علم الوجود بما هو موجود" (La Science de L'être en tant qu'être) أي دراسة المبادئ الأولى والأساسية للوجود والمعرفة.

نقل لالاند عن بوسيه (Boussuet): «معرفة كائنات لا تقع تحت الحواس، إن العلوم النظرية هي الميتافيزيقيا التي تتناول الأشياء الأقل مادية، مثلما تتناول الكون/الكائن عموما وخصوصا الله و الكائنات العقلية المصنوعة على صورته، وإن الفيزياء هي التي تدرس الطبيعة»<sup>1</sup>.

يعود هذا التعريف في الأصل إلى توما الإكويني الذي حدد موضوع الميتافيزيقيا (الله، النفس، الجوهر)، نفس الرؤية نجدها في العصور الحديثة مع ديكارت و ليبنتز كما سنشير إلى ذلك لاحقا.

أما في المعنى الأوسع، فمصطلح ميتافيزيقيا يطلق على كل تفكير منهجي موجه لمعرفة معمقة لطبيعة الأشياء، يقول دالامبير (D'Alembert): «الميتافيزيقيا علم يعنى بدراسة أسباب الأشياء، كل وله ميتافيزيقاه و تطبيقه، إسألو رساما، شاعرا، موسيقيا، عالم هندسة، إنكم سوف ترغمونه على الإحاطة بهذه العمليات، بمعنى جره إلى ميتافيزيقا فنه»<sup>2</sup>.

**3/المعنى الفلسفي:** كما أشرنا سابقا إننا لا نعثر على مصطلح الميتافيزيقيا في أعمال أرسطو للدلالة على علم الوجود، إنما أعطى على وجه الدقة اسم الفلسفة الأولى

1 :لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، مج2، منشورات عويدات-بيروت-باريس، ط2، 2001، (ص.ص):790-791.

2: Paul Foulquié et Raymond Saint- Jean ,dictionnaire de la langue philosophique ,op-cit,p :440.

لعلمه (Philosophie première) إنه إذن من الواضح والبديهي أن يظهر علم يدرس كل الموجودات بما هي موجودة<sup>1</sup>، وهذا العلم هو الفلسفة الأولى.

حدد أرسطو بشكل دقيق موضوع الميتافيزيقا "العلل الأولى للموجودات ويشتمل على معرفة الأحوال الإلهية، وكذلك معرفة مبادئ العلوم والعمل"<sup>2</sup>.

يقول أرسطو: «إنه لما كنا لا نفهم حق الفهم، ولا نعلم شيئاً ما في كل بحث منهجي له مبادئ وأسباب أو عناصر، كان العلم اليقيني إنم يحصل حينما نعرف هذه الأسباب والمبادئ، (ذلك أننا نعتقد أننا قد نعرف أسبابه، ومبادئه الأولى حتى نبلغ إلى عناصره)<sup>3</sup>».

يتضح لنا من خلال هذا النص أن موضوع الميتافيزيقا هو البحث في العلة الأولى والأسباب القصوى للموجودات، وعليه يعتقد بأن الفلسفة الأولى هي أعم العلوم (العلم الكلي) لأنها تبحث في أعم العلة و المبادئ التي تشمل جميع أنواع العلة الأخرى، والفلسفة الأولى هي أشرف العلوم أكثرها صرامة ودقة وصدقاً، أما شرفها فيعود إلى شرف طبيعة موضوعات بحثها (الله وصفاته، النفس) وأما دقتها وصرامتها فتعود إلى منهجها المؤسس على العودة إلى المبادئ والأصول<sup>4</sup>.

أطلق المدرسيون اسم الميتافيزيقا على أحد بحوث أرسطو، وإذا لم يكن وارداً هذا الاسم في كتاباته إلا أنه أعطاه أوصافاً متعددة ولكن غير متباينة، فنجد أنه يصفه بـ"دراسة المبادئ الأولى للأشياء" وتارة "علم الوجود عامة" أو "علم الوجود بما هو موجود" وبالتالي فهو يضع الميتافيزيقا في مقابل العلوم الخاصة أو الجزئية، لكن هناك وصف آخر هام يطلقه أرسطو

<sup>1</sup>: Elie During, La Métaphysique-texte choisis et présenté par Elie During, Flammarion, Paris, 1998.p:91

<sup>2</sup>: لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ج2، مرجع سابق، ص:790.

<sup>3</sup>: أرسطو، الفيزياء-السماع الطبيعي، تر: عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق، (د.ط)، بيروت-لبنان، 1998، ص:11.

<sup>4</sup>: Elie During, La Métaphysique, op-cit, p:107.

على الميتافيزيقا بكونها تعنى بدراسة "الجواهر" وهذا المصطلح نجده حاضرا بقوة في كتابات الميتافيزيقيين اللاحقين على أرسطو في التاريخ.

يرى أرسطو بلن الجواهر هو "ما وجد منذ البداية" ووجوده سابق على وجود الأشياء الأخرى من الناحية الأنطولوجية، بمعنى أن الجواهر سابق على الأشياء من جهة وجودها وحتى من جهة التفسير و المعرفة التي نحصلها عليها، فنحن ندرك الأشياء و نعرفها بجواهرها، فمعرفة الشيء تقتضي في البدء معرفة بجوهره، وعليه يرى أرسطو بأن وجود هذا الشيء في جوهره يتوقف على وجود جوهره «وهكذا ينظر أرسطو إلى الميتافيزيقا باعتبارها دراسة فريدة شاملة الحد ما هو جوهري في الوجود والمعرفة والتفسير جميعا»<sup>1</sup>.

حاول تلامذة أرسطو و شراحه التدقيق في مسألة "الفلسفة الأولى" بعدما انتقل إليهم التعريف الأرسطي في متن الكتابات المتأخرة عن الطبيعة، حيث عكف الإسكندر الأفروديسي على تعريف الميتافيزيقا بقوله: «إن الفلسفة الأولى تبحث في الموجود بما هو موجود، ولا تبحث في موجود معين بالذات، أو في جزء من أجزاء الموجود مثلما تفعل سائر العلوم، وهي أيضا الإلهيات من حيث أنها في بحثها عن المبادئ الأولى و العلل الأولى لا تستمر إلى غير نهاية بل ترى ضرورة التوقف عند موجود أول»<sup>2</sup>.

هنا عودة صريحة إلى أرسطو في مقولة "المحرك الأول"، فكل محرك لا بد له من محرك يحركه حتى نصل إلى المحرك الأول الذي لا يتحرك والذي بموجبه تتحرك الأشياء.

أما في فلسفة القرون الوسطى فلقد حاول توما الإكويني تكييف علم الميتافيزيقا مع العقيدة المسيحية، لكنه شدد على الطابع العقلاني لهذا العلم و ليس على الطابع الروحي

تأليف جماعي، الموسوعة الفلسفية المختصرة، تر: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، دار القلم، بيروت-

<sup>1</sup> لبنان، (د.س)، ص: 466

<sup>2</sup> بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص: 494.

له<sup>1</sup> فهو يسمى الميتافيزيقا بالعلم الكلي، أما أغراض هذا العلم فيطلق عليها اسم **transphysica** [ما فوق الطبيعي]، وهي ذات الأغراض الموضوعية في الكتاب المقدس (الله، الغاية الأخيرة، خلود النفس). لا يريد توما الإكويني إقامة فصل جذري بين اللاهوت المسيحي والميتافيزيقا كما نظر لها اليونان. يمكن لهذا العلم أن يتداخل في موضوعاته مع اللاهوت لكن يختلف عنه من حيث طبيعة نموذج المعرفة «فمصدر اللاهوت والوحى المنزل على بعض البشر و الميتافيزيقا لا تستخدم إلا العقل و المعقولة، أي العقل المشترك بين الناس كافة»<sup>2</sup>.

نلمس من خلال هذا الطرح محاولة جديدة من قبل توما الإكويني لتحويل مفهوم الميتافيزيقا وتبنيته في منطقة جديدة من البحث الفلسفي، غير أن التحول الجذري و المنعرج الجديد الذي عرفته الميتافيزيقا لم يظهر إلا مع اللحظة الديكارتية في العصور الحديثة، حيث أطلق ديكارت والديكارتيون الجدد صفة اللامادية على موضوعات الميتافيزيقا<sup>1</sup> واعتبروها صفات العلامة المميزة لأغراض الميتافيزيقا.

يفهم ديكارت من الميتافيزيقا المعرفة العقلية المحضة لمبادئ الفلسفة، إنه أعاد المعنى الأصلي للكلمة في العبارة الأرسطية الأولى عن الفلسفة العامة. بالنسبة لديكارت اليقين الحقيقي يتجلى في الميتافيزيقا، ومباحث هذا العلم لا تتعلق بالعلوم الوضعية، بل الميتافيزيقا هي أساس هذه العلوم وأورغانونها.<sup>3</sup>

اعتقد ديكارت بأن موضوعات الميتافيزيقا لا تكون طبيعية ولا صورية محضة كما هو الحال في "الهندسة" ففي مبادئ الفلسفة يقابل بين الميتافيزيقا والفيزيقا وبين مجمل العلوم

<sup>1</sup>: Elie During, La Métaphysique, op-cit, p: 114

<sup>2</sup>: لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، ج2، مرجع سابق، ص: 790.

<sup>3</sup>: Sylvain Auroux, encyclopédie philosophique universitaire, (Les notions philosophique) tome2, (P.U.F), Paris: 1617.

العملية لجعل الميتافيزيقا جذر شجرة المعرفة، أما في كتابه "تأملات ميتافيزيقية" فنجده يقدم لنا تصورا عن مضمون هذا العلم وموضوعاته، ففي الإهداء الذي كتبه في الكتاب إلى عمداء وعلماء الكلية اللاهوتية في باريس يقول «دائما ما اعتقدت أن معضلي الله والنفس هما أخطر المعاضل، الذي ينبغي أن تبرهن بأدلة الفلسفة، خيرا مما تبرهن بأدلة اللاهوت»<sup>1</sup>

وليس بعيدا عن الموقف الديكارتي، نجد مباحث الميتافيزيقا تدور كلها حول فكرة الله وماهية النفس بالنظر العقلي عند ليبنتز، ففي كتابه "مقالة في الميتافيزيقا" يقول: «إن تصور الله الأكثر شيوعا ودلالة، يعبر عنه تعبيرا جيدا بهذه الكلمات: إن الله كائن كامل بإطلاق لكننا لا نقدر استتبعات هذا التصور بما فيه الكفاية، وحتى نعمن النظر أكثر [في هذه المسألة] حري بنا ملاحظة وجود كمالات في الطبيعة يختلف بعضها عن بعض تماما، وهي كمالات لله جميعا، كل واحد منها ملك لله ملكا مطلقا لا بد أن نعرف أيضا ما الكمال»<sup>2</sup>. تدور مباحث الميتافيزيقا عند ليبنتز حول دراسة العلل الصورية والغائية للموجودات، ولقد ربط فلسفة الميتافيزيقا بمشروع المونادولوجيا عنده والتي تعني الذرات الميتافيزيقية، والهدف من وراء ذلك هو الولوج إلى معرفة ماهية الأشياء في ذاتها وبذاتها في مقابل ما يظهر منها لتتحول الميتافيزيقا على يده إلى نظرية في المعرفة.<sup>3</sup>

عرفت الميتافيزيقا **منعرجا** جديدا يختلف اختلافا جذريا عما كانت عليه في القرن السابع عشر للميلاد، وهذا الاختلاف راجع إلى المهمة الأساسية والإنقلاب الذي قام به مشروع كانط النقدي، وبالتالي نتساءل عن ماهية **المنعرج الميتافيزيقي** في الفلسفة النقدية الترنسندنتالية؟ إعتبر كانط الميتافيزيقا بمثابة العلم الذي يهدف إلى معرفة ما لا يمكن أن

رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تر: كمال الحاج، منشورات عويدات، ط4، بيروت-باريس 1988، ص:09.

لايبنتز، مقالة في الميتافيزيقا، تر: الطاهر بن فيزة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 2006، (ص.ص)83-84.

<sup>3</sup>:Sylvain Auroux, encyclopédie philosophique universitaire,(Les notions philosophique) tome2, (P.U.F),Paris,p :1618.

يعرف من خلال الموجود إذ كتب يقول: «إن الإسم القديم لهذا العلم ما بعد الطبيعة يعطي بالفعل توضيحا في هذا الدرب من المعرفة، والتي كانت الغاية فيه موجهة من نفسها، إن المرء يريد بواسطتها أن يتجاوز كل موضوعات التجربة الممكنة ليكون بوسعه أن يعرف ما لا يمكن أن يعرف من خلال الموضوع»<sup>1</sup>.

عاب كانط على القدماء و على رأسهم أرسطو تعريفهم للميتافيزيقيا بأنها "علم المبادئ الأولى للمعرفة الإنسانية"<sup>2</sup>، لأن هذا التعريف على حد تعبيره لا يقيم تمييزا بين المبادئ العقلية الخالصة وبين المبادئ التجريبية. ويشير إلى النسق الكلي للميتافيزيقيا الذي يتألف من أربعة أجزاء رئيسية: 1/ الأنطولوجيا، 2/ علم الفيزيولوجيا العقلية، 3/ علم الكوسمولوجيا العقلية، 4/ اللاهوت العقلي، ويقصد بالفيزيولوجيا العقلية النظرية الطبيعية للعقل الخالص وتتضمن بدورها: الفيزياء العقلية، وعلم النفس العقلي، إلا أن هذا التقسيم الكانطي الذي تم وضعه تحت تأثير أعمال أستاذه وولف في الميتافيزيقيا سرعان ما تجاوزه حين وضع تقسيمًا جديدًا (سوف يطبع كل النسق الفلسفي للفلسفة النقدية لاحقا) وهو: **العقل النظري والعقل العملي**.

العقل النظري يحمل مصطلح "ميتافيزيقيا الاستعمال التأملي"، والعقل العملي يحمل بدوره "ميتافيزيقيا الاستعمال العملي للعقل الخالص"، ذلك أن العقل الخالص هو في جوهره عقل عملي. وبعد هذا التقسيم الجديد لنسق الميتافيزيقيا العام يقدم الحكم التالي على هذا العلم: إما أن تكون الميتافيزيقيا طبيعية تتضمن مبادئ العقل المحض من مفاهيمه المجردة "عن المعارف النظرية لكل الأشياء" باستثناء الرياضيات وإما ميتافيزيقيا لأخلاق التي تتضمن المبادئ المضطربة للمعرفة التأملية<sup>3</sup>، حيث يقول: «ولما كنت أعترم نشر

<sup>1</sup>: جمال محمد أحمد سليمان، أنطولوجيا الوجود، دار التنوير للطباعة و النشر التوزيع، (د.ب.)، 2009، (ص.ص): 184-185.

<sup>2</sup>: Elie During, La Métaphysique, op-cit, p: 129

<sup>3</sup>: جمال محمد أحمد سليمان، أنطولوجيا الوجود، مرجع سابق، ص: 187.

ميتافيزيقيا الأخلاق يوما ما، فإنني أمهد لها بهذا الكتاب الذي يرسي أسسها، ولا ريب في أنه ليس هناك ما هو أقدر على إرساء هذه الأسس بحسم من نقد العقل الخالص العملي، كما أنه من أجل إرساء أسس الميتافيزيقيا لا بد من نقد العقل الخاص التأملي الذي نشر من قبل ولكن، من جهة أخرى ليس للجزء الأول من هذا النقد<sup>1</sup>.

حاول كانط تقديم بديل لمبادئ الميتافيزيقيا وأحدث تحولا جذريا<sup>2</sup> لمبادئ هذا العلم انطلاقا من إشكال "مقدمة إلى أي ميتافيزيقيا مقبلة يمكن أن تتجلى علما (1783)، والسؤال لا يتعلق بماهية الميتافيزيقيا و لا بتاريخها بل عن كلمة الميتافيزيقيا ذاتها؛ هل يمكن قيام ميتافيزيقيا على أساس علمي؟ يعتقد كانط أن علمية الميتافيزيقيا مرهونة بتأسيس الفلسفة على المبادئ الأولى لمعارفنا، والمنهج الذي اقترحه للمباحث الميتافيزيقية في عمله هو المنهج التحليلي.

ولقد أكد على القول بضرورة انطلاق الميتافيزيقيا من التجربة لا من التصورات العقلية أو التعريفات، معتمدة في ذلك على المنهج التحليلي، لتصل إلى معاني "أساسية" و"كلية" وإذا كان تصور القدماء للميتافيزيقيا على أنها البحث في العلل الأولى للوجود، كذلك البحث في وجود الله وصفاته، وفي خلود النفس وطبيعتها، إلى جانب البحث عن المبادئ الأولى التي تقوم عليها العلوم، فإن المهمة الجديدة للميتافيزيقيا انطلاقا من اللحظة الكانطية تتجسد في تحديد الحدود التي ينبغي على العقل ألا يتجاوزها، بعبارة أدق: "الميتافيزيقيا هي العلم الباحث في العقل الإنساني"<sup>3</sup>.

ففي مشروعه النقدي يشير كانط إلى أن الميتافيزيقيا لا يستعمل مفاهيم خاوية أو خالية من أي معنى، بل المفاهيم المستخدمة في حقل الميتافيزيقيا نجد لها تطبيقات خاصة

<sup>1</sup>: المرجع السابق، (ص.ص):44-45.

<sup>2</sup>: Sylvain Auroux, encyclopédie philosophique universitaire, (Les notions philosophique) tome2, (P.U.F), Paris, p :1618.

<sup>3</sup>: بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج2، مرجع سابق، ص:496.

في الخبرة الإنسانية العادية، أو أننا نجد على الأقل اشتقاق تلك المفاهيم من مفاهيم أخرى مستخدمة على نحو كذا في التجربة. ما يعيبه كانط على الميتافيزيقيين هو طريقة استعمالهم لهذه المفاهيم التي تؤدي بالضرورة إلى تجاهل الشروط التجريبية الخاصة باستعمال تلك المفاهيم أو تجاوزها، ثم يفند رؤية الفلاسفة و طموحهم في توسيع تلك المفاهيم أي توسيع استعمالها إلى درجة أنه يؤدي إلى جعل معرفتنا بالأشياء تمتد إلى ما وراء الخبرة (العقل العملي)<sup>1</sup>.

في الرسالة التي بعث بها إلى مندلسون Mendelsson (1729-1786) حاول كانط إعادة الإعتبار للميتافيزيقا بقوله: «إنني أبعد ما أكون عن النظر إلى الميتافيزيقا على أنها شيء تافه يمكن الاستغناء عنه، لدرجة أنني مقتنع تماما بأن الوجود الحق و الدائم للجنس البشري لا يقوم إلا عليها ولا يكون إلا بها و هو يصفها بأنها ملكة العلوم Regina scientiarum [...] وكما أن الإنسان لا يستطيع أن يحيا بلا تنفس، فهو لا يقوى على أن يتخلى عن الميتافيزيقا»<sup>2</sup>. لكن بعد الوقوف على ماهية الميتافيزيقا في المشروع النقدي نطرح التساؤل التالي: ما هي مهمة الميتافيزيقا عند كانط؟

يعتقد كانط بوجود مهمتين رئيسيتين للميتافيزيقا، الأولى منهما إيجابية تتمثل في تبيانها إلى أن المدركات العقلية التي نتحدث عنها إنما هي مدركات مترابطة فيما بينها، تشكل عن طريق تآلفها الإطار المنظم للمبادئ والأفكار، وهو الإطار الذي يزودنا بالشروط الضرورية لأنواع المعرفة والخبرة التي نملكها في واقع الأمر، الثانية سلبية تبين كيف أنه من المحتوم علينا التعرض للإغراء الميتافيزيقي الذي يدفعنا إلى استخدام تلك المدركات العقلية العامة بطرائق تتغاضى عن الشروط التجريبية الخاصة باستخدامها، وكيف أنه من المحتوم علينا

<sup>1</sup>: تأليف جماعي، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص: 469.

<sup>2</sup>: بدر الدين مصطفى، غادة الإمام، الميتافيزيقا، دار المسيرة للنشر والتوزيع، ط1، الأردن، 2012 (ص: 17-18).

أيضا أن تأتي نتائج الاستسلام لهذا الإغراء خاوية<sup>1</sup>. وهنا تحديدا نجد شقا من النزعة في الفلسفة الكانطية القائلة باستحالة قيام ذلك الضرب من الميتافيزيقا (الضرب السلبي).

إن من واجب الميتافيزيقا أن توضح لنا الإطار العام للأشياء كما تظهر لوعينا وليس إطارا للأشياء كما هي في ذاتها. إننا لا ندرك الأشياء في حقيقتها كما يقول كانط بوحى من هيوم، بل كل ما ندركه إنما هو في الحقيقة مجرد ظواهر للأشياء، وهذه المقولة ستشكل أحد المسلمات الكبرى التي ستأسس عليها الفينومينولوجيا المعاصرة لاحقا «على أن هذا الحقيقي الذي لا تبلغه المعرفة قد كان له دور أكثر إيجابية حين اهتمت بأن يضمن للأخلاق أسسا ميتافيزيقية، فعندئذ بدا ذلك الحق في ذاته على أنه مصدر السلطة في أوامر الأخلاق»<sup>2</sup>.

أما في الأزمنة المعاصرة اعتبر أوغست كونت الميتافيزيقا "حالة ما بعد الطبيعة" حالة فكرية م توسطة ما بين الحالة اللاهوتية والحالة الوضعية، تتميز هذه الحالة الفكرية بميل العقل إلى البحث عن حقائق الأشياء وأصلها ومصيرها، كما تتميز بسيطرة المجردات العقلية والتفسيرات اللفظية على التفسيرات الحقيقية<sup>3</sup>.

والميتافيزيقا عند أوغست كونت لا قيمة لها إلا بوصفها نقدا للحالة الأولى (اللاهوتية) في سبيل الحالة الثانية. "تسعى الميتافيزيقا بنحو خاص إلى تفسير الطبيعة الحميمية للكائنات، أصل كل الأشياء ومجراها النمط الأساسي لإنتاج كل الظواهر"<sup>4</sup>.

إن الحملة التي شنّها الوضعيون على الميتافيزيقا لم تكن هي الأولى من نوعها في التاريخ، فلو عدنا إلى القرن الثامن عشر للميلاد نجد الفيلسوف و عالم الرياضيات د-

<sup>1</sup>: تأليف جماعي، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص: 469.

<sup>2</sup>: المرجع السابق، (ص.ص): 469-470.

<sup>3</sup>: صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني (د.ط)، بيروت-لبنان، 1982، ص: 303.

<sup>4</sup>: لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، ج2، مرجع سابق (ص.ص): 794-795.

لميرت D-Lambert (1771-1783) يزدي الميتافيزيقا وتحليلاتها حينما ي قول: «ينبغي علينا ألا نندهش عندما نجد أولئك الذين يطلق عليهم اسم الميتافيزيقيين قلما يحترم بعضهم بعضا وأنا لا أشك مطلقا في أن صفة الميتافيزيقي هذه قد أصبحت مهانة أمام العقل السليم، مثلها مثل كلمة السوفسطائي التي كانت تعني قديما الحكيم، ومع ذلك فقد هيمنت هذه الكلمة عند اليونان على أيدي أولئك الذين كانوا يحملونها في حين كان الفلاسفة الحقيقيون قد رفضوها بالفعل»<sup>1</sup>.

في نفس المرحلة تقريبا أعلن فولتير (1694-1778) هجومه على الميتافيزيقيين بقوله: «إذا رأيت اثنين يتناقشان في موضوع ما، ولا يفهم أحدهما الآخر فاعلم أنهما يتناقشان في الميتافيزيقا»<sup>2</sup>، أما كوندياك فقد كان على ما يبدو معتدلا في رأيه حين وضع تفرقة بين ما يطلق عليه اسم الميتافيزيقي (النظرية الخاصة حول أصل الأفكار البشرية ومبادئ المعرفة) وبين الميتافيزيقا السيئة التي دافع عنها الفلاسفة السابقون عليه، ونجد الفيلسوف الألماني هيغل (1770-1831) يهاجم الميتافيزيقا القديمة بالرغم من أن الكثير من الدارسين لتاريخ الفكر الفلسفي يصف تصوره للوجود والتاريخ بأنه تفسير ميتافيزيقي، بيد أن هيغل حينما يحل ال منهج الجدلي كطريقة في البحث و الوجود فهو يعتبر الميتافيزيقا ويصفها بالجمود، ليحل محلها ميتافيزيقا جديدة أساسها الجدل كمنهج<sup>3</sup>.

كتب هيغل يقول: «لقد تعاونت الفلسفة مع الحس المشترك الساذج جنبا إلى جنب في هدم الميتافيزيقا، فقدمت لنا بذلك مشهدا غريبا هو شعب متحضر بلا ميتافيزيقا، وهو مشهد ما يكون بمنظر المعبد الضخم الذي زينت جميع جوانبه بزينات فخمة، لكنه فقد قدس أقداسه»، ولو عدنا إلى التصدير الطويل الذي كتبه في فينومينولوجيا الروح لوجدناه يؤكد

<sup>1</sup> بدر الدين مصطفى، عادة الإمام، الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص: 17.

<sup>2</sup> المرجع والمكان نفسه.

<sup>3</sup> المرجع والمكان نفسه.

على هذه المسألة بقوله: "كأن الناس وقد نسو الإلهيات نسيانا مطبقا باتوا كالدود على وشك أن يقنعوا بماء و تراب. كأنما كان زمان حظي فيه الن اس بسماء مرصعة بكنوز من الفكر والأخيلة. في هذا الزمان كان لكل موجود معنى مرسوم في خيط الضوء الذي يربطه بالسما، وكان البصر بدل أن يقيم في هذه الدنيا يزلف إلى ما علاها، إلى الماهية الإلهية إلى حضور وراء حضور الدنيا- إذا استقام هذا التعبير . كان العقل لا ترتد عينه إلى ما هو أرضي ولا تمكث فيه إلا مكرهة. لهذا لزم وقت غير قصير حتى يتطرق جزء من هذا الجلاء المنسوب إلى السماويات وحدها في حاسة الدنيويات، قبل أن يحظى الانتباه إلى الحاضر بما هو كذلك- هذا الانتباه الذي أطلق عليه إسم الخبرة-بشيء من القيمة والإهتمام. واليوم يبدو أن الإحتياج إلى العكس: أن الحسي قد توغلت جذوره في الأرض حتى لم يعد بد- أو هكذا نخال- من عنف مماثل كي يرد عنها . العقل يلوح خ الي الوفاض حتى أنه كما يتوق المسافر في الصحراء ولو إلى قطرة من الماء كذلك يتوق هو، كي يستريح، ولو إلى خصاصة من الإحساس بالإلهي عموما".<sup>1</sup>

في نفس السياق اعتبر برادلي (1846-1924) أن الطبيعة البشرية م جبولة على التفكير ميتافيزيقيا ولعل هذا ما فسره شوبنهاور (1788-1860) بقوله أن الإنسان حيوان ميتافيزيقي، لكن «أصبحت نظرية استحالة قيام الميتافيزيقا من السنن المتبعة في جزء كبير من العالم الفلسفي في هذا القرن، كما صارت صفة "ميتافيزيقي" من النعوت التي تطلق للزراية والتحقير»<sup>2</sup>.

نفي الميتافيزيقا في اعتقادي و تجريد الفلسفة من أحد مباحثها هو الذي جعل الفلسفة اليوم خادمة للعلم بعدما كانت خادمة للدين في الأزمنة الوسطى . الفلسفة تأمل في الكون والحياة، فما نعجز عن تصوره أو إدراكه بالعيان لا يجب أن نعدم تصوره أو إدراكه أو بعبارة

<sup>1</sup>: هيغل، علم ظهور العقل، تر:مصطفى صفوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2-بيروت، 1994،(ص.ص):15-16

<sup>2</sup>: تأليف جماعي، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص:470.

أدق وجوده، لأن حدود العقل لا تعني بأن للفكر والوجود حدود، وإذا كان العلم مثلا لا يجزم بوجود علة لهذا الوجود من عدم وجودها فليس من حق العلماء حينها القول بالصدفة والعشوائية واللانظام، لأن العلم لا يؤمن إلا بالنظام ، كما أنه لا مجال للصدفة في هذا الكون، بل حتى الصدفة و العشوائية لها قانون يحكمها في عالم المادة الفيزيائي . حتى العشوائية هي عشوائية لأن ثمة قانونا جعلها على تلك الحالة التي صارت عليها، وبالتالي فحدود العقل الخالص لم ينف من ورائها كانط وجود أشياء ، بل جعل لها عالمها الخاص بها هو عالم (النومين).

في اعتقادي، أن خصوم الميتافيزيقا الذين يقولون بخرافتها إنما هم وراءهم جهل بوجود أشياء نظرا لقصور العقل العملي يدفعهم إلى محاربتها ، وانخداعهم بفكرة حدود العقل الخالص والعقل العملي على حد سواء، أو سوء فهمهم لهذه الفكرة، مما دفع بهم في نهاية المطاف إلى القول بنقض الميتافيزيقا، ليس في مجال الفلسفة فقط بل حتى في مجال العلوم الوضعية: إن بعضا من علماء الفيزياء مثلا يقولون بأن ما وراء حدود الكون هو عدم، لكن هذا يعني حسب منطقهم أن عدم موجود وبالتالي يحق للفيلسوف التفكير فيه، وإذا قلنا وفقا لنظرهم أن حدود الكون عدم، وأن الكون في نظرهم في اتساع ره يب فهذا معناه أن الكون يتمدد ويتسع في عدم الذي يحيط به ، وبالتالي يكون الوجود هو الذي يملأ عدم في كل خطوة يخطوها الكون في تمده واتساعه، وهنا إشكالية تضعنا فيها فلسفة الفيزيائيين دون أن يدركوا حقيقتها، فلسفة ميتافيزيقية، طالما حاول الماديين محاربتها وإن كان ليس كل الماديين خصوما للميتافيزيقا.

من جهة أخرى قال بعض اللغويين المعاصرين بأن كلمات الميتافيزيقيين تخلو من كل معنى وقيمة لأننا لا نجد لها مقابلا في العالم الواقعي والمادي، وبالتالي فهي خرافة، ونحن نرد عليهم بالقول: كيف تفسرون كلمات من قبيل الحرية، الحق، العدالة... الخ ، وهي كلمات

ليس لها واقع مادي ملموس ، بل نشعر بها ونعيشها في عالم الخبرة المحسوس؟ هل ستقفون وجودها كما عملتم دائما على نفي الميتافيزيقا والإعلان عن خرافتها؟

## الفصل الثاني:

### المصادر والسياقات الكبرى لفينومينولوجيا هوسرل

المبحث الأول: من الماهيات الأفلاطونية إلى الكوجيتو الديكارتي

المبحث الثاني: من مسألة الإرتياب عند دافيد هيوم إلى  
الترنسندننتالية الكانطية وظاهريات الروح عند هيغل

سنستعرض في هذا الفصل أبرز المؤثرات والسياقات الكبرى لفلسفة هوسرل ومنهجه، فلفينومينولوجيا تشكل تركيباً لأفكار و آراء أهم الفلاسفة المؤسسة للحضارة الغربية، حيث نجد العودة الصريحة إلى الإغريق وبصورة أدق أفلاطون<sup>1</sup> الذي أخذ عنه فكرة (الماهيات العقلية)، ثم التوجه بطريقة غير مباشرة إلى فلاسفة القرون الوسطى ليأخذ عنه مفهوم القصدية عن طريق فرانتز برنتانو (1838-1917) و(ماينونج)، لينتقل إلى الفلسفة الحديثة فيأخذ عن ديكارت قيمة الكوجيتو<sup>2</sup> وعن لايبنتز المونادولوجيا ومشروع الرياضيات الكلية (Mathesis Universalis) والمنطق (علم العلوم)<sup>3</sup>، كما أخذ عن كانط (1724-1804) ميكانيكا العقل، ومحاولة تأسيس العقل على مبادئ يقينية ثابتة بعدما استفادت من النزعة الربيبية التي قدمتها كتابات دافيد هيوم (1711-1776). كما أن الفينومينولوجيا في الطور الثالث من أطوارها تحولت نحو الهيجلية، على الرغم من وجود العديد من أوجه التعارض بين فلسفة هوسرل وهيغل (1770-1831).

<sup>1</sup>: Edmund Husserl, Philosophie Première, 1<sup>er</sup> partie, trad : Arion L. Kelkel, P.U.F, Paris, p :14

<sup>2</sup>: Edmund Husserl, Méditations Cartésiennes, trad : Gabrielle Peiffer et Emanuel Levinas, nouvel édition, Librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1996, p :25

<sup>3</sup>: Emmanuel Levinas, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, 3<sup>em</sup> édition, librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 2001, (pp)12-18.

# المبحث الأول

من الماهيات الأفلاطونية إلى الكوجيتو الديكارتي

أ- أفلاطون ومدرسة التصورات العقلية

يعد الحضور الأفلاطوني ضئيلاً في كتابات هوسرل إذا ما تمت مقارنته بالحضور الديكارتية أو الكانطية مثلاً، ذلك أنه قلماً نجد في كتابات هوسرل نصوصاً وإحالات مباشرة توجه القارئ للمحاورات الأفلاطونية، باستثناء النص الوحيد الذي كتبه هوسرل بخصوص الفلسفة الأفلاطونية في مؤلفه (دروس في الفلسفة الأولى) وذلك في القسم الأول من الجزء الأول تحت عنوان ((من فكرة الفلسفة حسب أفلاطون إلى بدايات تحقيقها في العصر الحديث مع ديكارت))، إلى جانب بعض الفقرات القليلة و الموزعة بين كتب [الأفكار، المنطق، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية].

لكن على الرغم من ندرة النصوص التي كتبها هوسرل حول فلسفة أفلاطون إلا أن صاحب الجمهورية إلى جانب سقراط وإن لم نقل "مدرسة التصورات العقلية" إذا ما تم إلحاق أرسطو بذلك، تعد الدعامة الرئيسية للفينومينولوجيا المعاصرة، ذلك أن «وجه أفلاطون الفينومينولوجي يظهر فيما خطّه من معالم جوهرية لمسار الفلسفة ولمسار الفكر، وأوصلته إلى صفة المفكر الأساسي عند هوسرل بما مثلته فلسفته كلحظة هيكلية في تاريخ الفكر عامة، أي بما أحدثته من منعطف أ سس لتاريخ الفلسفة بدايته العقلانية ووجه تطوره اللاحق إلى تحقيق مطلب تلك البداية ذاتها»<sup>1</sup>.

أعلن هوسرل خلال الدرس الافتتاحي بجامعة فرايبورغ سنة (1923) يقول: "إذا كان عليّ اليوم أن أكشف عمّن قد وجّه من بين الفلاسفة إهتمامي ضمن ذلك التحليل الإستردادي لتاريخ الفلسفة الأوروبية كله، فإنّي سأذكر بالنظر إلى قناعات حصّلتها خلال

محمد محسن الزارعي، إدموند هوسرل الفينومينولوجيا و المسألة المثالية، التنوير للطباعة و النشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط1، 2010، ص:47.

العشرينيات الأخيرة اثنين، أو بالأحرى ثلاث، إنها أسماء...دعاة الفلسفة ومعلميها فأسمي في الصدارة أفلاطون أو قل نجما فريدا ذا نورين هما سقراط وأفلاطون...ثم أسمي ديكارت<sup>1</sup>.

إن عودة هوسرل إلى سقراط وأفلاطون تشكل اتجاها موازيا لكتابات نيتشه<sup>2</sup>، وهيدغر<sup>3</sup> لاحقا، ذلك من خلال طرحهما لفكرة العدمية في الفكر الغربي وشقاء الوعي في أوروبا حيث يشترك الفيلسوفان في إثارة الإشكال حول أصالة مثالية سقراط و أفلاطون وإغريقيتهما، لكن على خلاف هذا التصور نجد الفيلسوف غادامير يواصل في كتابه ((بداية الفلسفة) طريق هوسرل وتوجهاته الفكرية نحو المثالية اليونانية حيث يبدى -غادامير- الكثير من الإعجاب والإحترام لشخص أفلاطون من خلال طرحه لنظرية تأويلية للبدء، تجد أصولها الأولى في فينومينولوجيا هوسرل.

إن التأسيس الأفلاطوني للمعرفة الفلسفية هو تأسيس للعلم الحقيقي، فجدور العلم بمعناه الحديث تعود إلى التأسيس الأفلاطوني للمنطق كأداة بحث و اشتغال على مسائل المعرفة الأساسية والعلم الصارم، وبالتالي فمنهج الديالكتيك الأفلاطوني ليس بحثا فلسفيا يقع في دائرة التصورات والأبحاث النظرية فحسب بل هو منهج علمي في الأساس، أو على حد تعبير هوسرل ((مذهب في العلم)) تسند إليه مهمة وضع القواعد و القوانين المثالية، كذلك البراهين الفلسفية المجسدة للمرجع الأساسي الذي تستمد منه العلوم جهازها النظري ومفاهيمها ومناهجها ف«لقد كانت البحوث المنطقية (1900-1901) محاولة أولية لتخطي تأسيس نفسي للعلم يستند إلى نموذج العلوم الطبيعية، فلعل ما انتهت إليه تلك المحاولات هو اثبات استقلال نظام المنطق ومعاييره عن كل ما هو نفسي وعن كل ما هو طبيعي، فحقيقة

<sup>1</sup>: المرجع السابق، ص: 47.

<sup>2</sup>: Nietzsche, La naissance de la tragédie, trad : Cornélius Heim, Gonthier, Paris, 1964, (p.p) : 86-87.

<sup>3</sup>: Boutot(A), Heidegger et Platon le problème de nihilisme, P.U.F, Paris, 1987, p : 17.

المنطق حقيقة مثالية محضة تتكشف ترنسدنت اليا في ذات محضة و تتوضح تاريخيا باستئناف التأسيس الأفلاطوني للمنطق»<sup>1</sup>.

اعتبر هوسرل نموذج أفلاطون أساس فلسفته الخاصة وبالتالي فلم تكن فكرة "الماهيات" هي المرجع الوحيد الذي يعود إليه هوسرل في كتاباته بل هناك بعض المقاربات الفلسفية - إلى جانب ما صرح به هوسرل نفسه في (ملحق أفكار I) أو (الفلسفة الأولى) - تقول بأن «وجه أفلاطون الفينومينولوجي يظهر فيما خطّه من معالم جوهرية لمسار الفلسفة ولمسار الفكر أوصلته إلى صفة المفكر الأساسي عند هوسرل بما مثّلته فلسفته كلحظة هيكلية في تاريخ الفكر عامّة: أي بما أحدثته من منعطف أسّس لتاريخ الفلسفة بدايته العقلانية و وجه تطوره اللاحق إلى تحقيق مطلب تلك البداية ذاتها»<sup>2</sup>. فلأفلاطون يعود الفضل في تأسيس علم المنهج الذي يحقق عقليا فكرة الفلسفة القصوى، واستطاع مع أستاذه أن يحدثا قطيعة مع أحد أشكال التفكير ما قبل الفلسفي أو التفكير المضاد لجوهر الفلسفة الحقيقية وتخليصها من الفكر الريبي في نموذج السفسطائي.

تقتضي مسألة العودة إلى الإغريق في فلسفة هوسرل عملية تقصّي لبحوث كل من [سقراط-أفلاطون-أرسطو] في تحقيق مطلب الفلسفة الأساسي والمتمثل في جعل الفلسفة "علما صارما" Une science rigoureuse، وهذا ما تجسّد على حد تعبير هوسرل بصورة تقريبية في فلسفة أفلاطون ومنهجه، لهذا السبب وجد هوسرل نفسه مضطرا إلى إعادة إحياء وبعث مطلب الفلسفة القديم في أن تكون علما دقيقا (Streng wissenschaft)، ولتحقيق هذا المطلب يجب العودة إلى الإغريق، أي إلى البدايات الأولى لتأسيس الفكر الفلسفي.

<sup>1</sup>: محمد محسن الزارعي، إدموند هوسرل الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص: 52.

<sup>2</sup>: المرجع نفسه، ص: 47.

أراد هوسرل أن يبدأ في فلسفته من المباشر إستنادا إلى القاعدة الفينومينولوجية "العودة إلى الأشياء ذاتها"، غير أنّ المباشر عنده ليس العالم المحسوس، ذلك أن المعطيات الحسيّة لا يمكنها أن تقدم لنا معرفة يقينية بالموجودات ولقد أشار السفسطائيون قديما إلى إمكانية الشك المطلق في وجود العالم المحسوس، ويعتقد هوسرل بأن موضوعات هذا العالم ليست في حقيقتها سوى "معطى شعوري" أو أحد الممكنات التي يقابلها "الأنا أفكر"، لذلك "فإن العالم كله المحيط بي ليس غير ظاهرة وجود وليس عالما موجودا بيقين"<sup>1</sup>.

إن المباشر و الحقيقي ليس غير الماهيات (Wisenheiten essences)، ماهيات الأشياء بصفقتها أمورا معقولة معطاة للفكر، وتقسم هذه الماهيات حسب مراتبها الوجودية إلى ماهيات عامة كماهية: الإدراك، التصور، العدد، الحقيقة، الوجود، وماهية الأشياء المادية كماهية: اللون، الضوء... الخ، لكن حينما يقرر هوسرل بأن الأمر الحقيقي و المباشر هو الماهيات، فلا يريد بذلك القول بأن الماهيات العقلية هي الموجودات في حقيقتها بل هي ((تركيبات للدلالة أو المعنى )) يصل بواسطتها العقل إلى الحقيقة المعقولة للمعطيات الحسية.

حدد بعض الباحثين مناهج مختلفة لاستخلاص الماهيات ومشاهدتها وفقا لما تم طرحه في فلسفات وعلوم مناهج سابقة، وكان من بين أهم المناهج التي تم تحديدها «منهج التغيرات التخيلية و مفاده أنه للوصول إلى معرفة ماهية الموضوع علينا أن نخضع هذا الموضوع لتغيرات عديدة نتخيلها بحيث نستطيع أن نحدد ال عناصر المهمة التي يجب أن يكشف عنها هذا الموضوع ليضل كما هو هو . وعلينا أن نكشف عن الأحوال النموذجية للوجود المعطى

<sup>1</sup>:بدوي عبد الرحمن،مدخل جديد إلى الفلسفة،وكالة المطبوعات،الكويت، ط1، 1975،ص:131.

أو ظهور الموضوع، الموضوع كما يدرك، الموضوع كما يتخيل، الموضوع كما يراد، الموضوع كما يحكم عليه»<sup>1</sup>.

يعود هوسرل في فلسفته إلى عالم الماهيات الأفلاطونية ليتأول هذا العالم فينومينولوجيا بعد أن يقوم بتعليق الحكم على بدهاة عالم التصورات العقلية وحقيقته كما تصورها أفلاطون، لقد شكل عالم الماهيات العقلية النقطة البؤرية في أبحاث أفلاطون المتأخرة واتخذة كآلية لطرح نظرية في المعرفة بغية تفسير الكون وماهية المعرفة على حد السواء.

أحدث سقراط منعرجا في مباحث الفلسفة من خلال تحويله لمسار التأمل الفكري من المباحث الكوسمولوجية إلى الإنسان. إن هذا المنعرج كان له تأثير حاسم على فلسفة أفلاطون الذي أدرك أن تأمل الإنسان في عالم الطبيعة الحسية يطرح إشكالا يتعلق بطبيعة المعرفة، فالعالم المحيط بنا هو في جوهره عالم مركب من الأشياء المادية المحسوسة المتصفة بالتغير والسيرورة والفساد، وبالتالي فإذا أردنا أن نقدم أية محاولة لمعرفة الكائنات الحسية فإن النتيجة المنطقية لكل محاولتنا ستكون سلبية، أي الحصول على معرفة ضمنية غير ثابتة، والعلة في ذلك كما يعتقد أفلاطون تتمثل في خداع الحواس.

اقترح أفلاطون مواصلة مشروع أستاذه في التأسيس للمعرفة العقلية لكن الإشكال في نظره لم يرفع بعد حتى بعد الشروع في التأسيس لذلك المشروع، إذ أن الاحكام العقلية عادة ما تكون مصحوبة بانطباعات حسية تعرضها للنسبية والريب، لأجل ذلك اقترح إدخال تعديلات على محاولات سقراط، وتمثلت تلك التعديلات في رفع الماهيات العقلية والاحكام المتصلة بها ووضعها في عالم خاص بها لا يتأثر بأفعال الذات ولا بالتغيرات "الهرقليطية" في عالم المادة.

<sup>1</sup>: المرجع السابق، ص: 132.

أراد أفلاطون أن تكون هذه الأمور المعقولة موضوعية، فأنشأ لها عالماً مفارقاً أطلق عليه مصطلح "عالم المثل"، ويقصد أفلاطون بالمثل الصور أو الماهيات العقلية الثابتة للأشياء. وكان يعتقد بأن وجود هذا العالم المفارق حقيقة لا يمكن الشك فيها، ولقد كتب كانط تعليقا على هذا الاعتقاد يقول فيه: «هكذا غادر أفلاطون العالم الحسي لأنه يضع أمام الفاهمة حدوداً بالغة الضيق، فجازف خارج هذا العالم على أجنحة الأفكار في خلاء العقل المحض ولم يلاحظ أن جهوده لم تجعله يتقدم في الطريق لأنه لم يكن لديه أي موضع يركز عليه لاستعمال قواه كي يحقق نقلة لعقله»<sup>1</sup>.

اعتقد أفلاطون بأن أصل المعرفة الإنسانية هو العالم المفارق، أين حصل للنفس معرفة بأشكال العالم السفلي وصوره، بيد أن السقوط في هذا العالم والاتصال بالجسد حال دون بقاء المعرفة المطلقة للنفس التي دخلت في مرحلة النسيان العام أين تم محو كل معرفة حصّلتها في عالم المثل، ولم يبق من تلك المعرفة وذلك العلم إلا ما تم ترسيخه بالقوة، وبالتالي فإذا أرادت النفس العودة إلى ماهيتها الأولى والحصول على معارف يقينية فلا بد من الإنعتاق والعودة إلى عالم المثل عن طريق الذاكرة، ذلك أن المعرفة وفقاً للمنظور الأفلاطوني تذكر.

تساءل أفلاطون في الكتاب السابع من "محاورة الجمهورية" إذا كانت الماهيات والحقائق العقلية الثابتة موجودة في عالم مفارق فما السبيل إلى الوصول لتلك الموضوعات بما هي صور وأجناس كلية للأشياء؟ حقا لقد اقترح أفلاطون كما أشرنا آنفاً لعملية الرد المعرفي إلى عالم المثل مفهوم التذكر لكن يلزم هذا المفهوم أو العملية المعرفية منهاجاً يسير على خطه حتى لا تقع في الخلط بين عالم المعقولات المفارقة وبين عالم الضلال، وعليه فالمنهج الذي يقترحه أفلاطون في مشروعه الفلسفي هو منهج الجدل أو الديالكتيك بشقيه

<sup>1</sup>: عمانوئيل كنت، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت-لبنان، (د.ب)، ص: 48.

الصاعد والنازل. لسنا هنا بصدد تقديم شرح شامل لفلسفة أفلاطون ولمنهجه الفكري، وإنما نريد الوقوف على المسائل النظرية التي أفرزتها الأفلاطونية والتي تدخل في تشكيل الكثير من المباحث الفينومينولوجية المعاصرة.

تمكننا الفينومينولوجيا من دراسة الماهيات ف "لقد توجه هوسرل إلى عالم الماهيات لفهمها فهما صحيحا بعيدا عن التفسيرات الأفلاطونية التي ترتبط بعالم المثل"<sup>1</sup> وهنا تحديدا تظهر بوادر الخلاف الهوسرلي الأفلاطوني، ويمكن رصد حيثيات هذا الخلاف من زوايا متعددة وفقا للقراءات التي قدمها هوسرل للمثالية الأفلاطونية في كتابات ه لسيما بعض النصوص التي أحدثت قطيعة مع التصور الأفلاطوني والفلسفة المثالية ومهمتها في معالجة أزمة الماهيات.

إن هذه القطيعة تمكننا من فهم فلسفة هوسرل و دورها كعلم يعنى بدراسة الظواهر كما تتجلى للوعي أول مرة، وفي الوقت نفسه كنظرية تقوم بدراسة ماهية الظاهرة المعرفية "إنها رؤية للأشياء الخالصة أي رؤية الماهيات حيث ينتقل الحدس العيني التجريبي إلى رؤية الماهية"<sup>2</sup>.

يظهر الخلاف الفينومينولوجي مع مثالية أفلاطون في رفض هوسرل "النظرية المثل" بصفقتها الأساس الميتافيزيقي للأفكار الأفلاطونية، لذلك يحاول هوسرل- في الدروس الفلسفية التي ألقاها عام (1907) بجامعة غوتنجن- تخلص الماهيات من التصورات الميتافيزيقية التي اقترحها أفلاطون كحل لأزمة الماهيات ومشكل المعرفة الريبية. لقد أقام أفلاطون الماهيات في عالم المثل الذي يستحيل- وفق تصوره- إدراكه بصورة مباشرة، لذلك

:علي الحبيب الفريوي، قراءة في المنهج الفيميائي (الفينومينولوجيا) هوسرل، ميرلو-بونتي، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز

<sup>1</sup> الإنماء القومي، لبنان، العدد: 106-1998، 107، ص: 107.

<sup>2</sup>: المرجع السابق، ص: 107..

يرفض هوسرل كل تعال عن الوعي المحض كما أنه لا يحاول استخلاص وجود الماهيات بطريقة ديالكتيكية بل هو ي قترح منهج الرد الفينومينولوجي و المفاهيم المتعلقة بهذا المنهج كالمحاثة والمفارقة والتضاييف والتأسيس والتعليق... الخ. وعليه فالتصورات الميتافيزيقية التي يبني عليها أفلاطون نسقه الفلسفي كانت محل انقلاذ من طرف هوسرل.

أقر أفلاطون بأسبقية الفكرة وتعاليتها عن الموجودات مما يؤدي إلى نتيجة تجعل الوجود متولد بالضرورة من الفكرة، أي التأكيد على أن الوجود مائل في صميم الفكرة ذاتها وهذا في الحقيقة هو موقف كل الفلاسفات المثالية من أفلاطون إلى هيغل، وهو موقف في نظر هوسرل ليس إلا من جنس المحال في الفلسفة<sup>1</sup>. "فبالنسبة لهوسرل تصبح الماهية ذات خصوصية فكرية لا مدارية لا يمكن حدسها إلا فكريا عبر انتزاعها من كل اللواحق والأشلاء و التوابع المادية، وعندئذ نتمكن من حدس هذه الماهيات منطقيا عبر عملية المضاييفة التي تحيلنا إلى إدراك الشيء المادي ماهويا بمجرد إبصاره، فلقد أعلن هوسرل بأن رؤية الماهية هي حدس، وإذا كانت رؤية في المعنى القوي ليس مجرد تصور بسيط أو غامض فهي حدس بدئ يقبض على الماهية في إنيتها الجسدية"<sup>2</sup>.

لا يحاول هوسرل الفصل بين عالم الأفكار و عالم الأشياء ذاتها، وهو فصل نشأ في التقاليد الفلسفية القديمة حيث لا يمكن في نظره تصور أفكار دون موضوعات لها، فالفكرة هي دوما فكرة لشيء ما أي لشيء واقعي يكون أحد شروط تعيينها، كما أنه لا يمكن أيضا تصور موضوع لا يمكن تصوره، بمعنى آخر لا يمكن إقامة فكرة حول موضعه، وبالتالي فالعلاقة بين الفكرة وموضوعها ليست علاقة أسبقية في الوجود، أو تسلسل منطقي وإنما هي على حد تعبير هوسرل ((علاقة تضاييف))، ولعل هذا ما دفع بالمفكر لوي (Louit) إلى

<sup>1</sup>:Husserl,Idée directrices pour une phénoménologie,tra :Paul Ricoeur,tom 1,Gallimard,1950,p(p)72-79.

<sup>2</sup>: علي الحبيب الفريوي،قراءة في المنهج الفيميائي(الفينومينولوجيا)هوسرل،ميرلو-بونوتي،مرجع سابق،ص:107..

القول بأن الفكرة في تصور هوسرل تتضمن دوماً "إحالة فردية، ولو كانت تلك الموضوعات لا توجد وجوداً واقعياً، فليس للفكرة سبب وجودها في ذاتها إذا ما كانت معنى لحقائق واقعية. إن سبب وجودها متضمن في تلك الحقائق ذاتها" <sup>1</sup>، وعليه تتحول مهمة الأفكار في الفينومينولوجيا إلى مهمة إِبَسْتِيمولوجية، أي إلى وسيلة منهج و أداة معرفية تعمل على توضيح الموجودات ذاتها.

يظهر الخلاف الهوسرلي مع مثالية أفلاطون على مستوى الأفكار وتحديد ماهيتها ودورها، فإذا كنا نفهم ماهية الفكرة استناداً للشرح الأفلاطوني الذي يرتكز في أساسه على "نظرية المشاركة" فإن الفينومينولوجيا تحاول تجاوز هذا الشرح إلى إبراز الدور المنهجي الذي تلعبه الأفكار. ذلك أن تحديد ذلك الدور يحيلنا بالضرورة إلى الكشف عن وظيفة معرفية تتجلى لنا من خلال تضاييف تلك الأفكار مع موضوعاتها و تقوم معنى الأشياء في الذات بفعل المعرفة دون أن تكون منتجة للأشياء.

حدد هوسرل الأساس الذي يفهم على ضوءه عملية التضاييف بـ "الأنا الترنسندنتالي" وبالتالي لا يمكن تقديم تفسير دقيق لماهية الفكرة ومهمتها استناداً لنظرية "المشاركة" كما حددها أفلاطون بل فيما اقترحه هوسرل في عملية "التقوم الترنسندنتالي". حقا لقد استطاع أفلاطون أن يوجه فكرنا نحو نظرية "التقوم" من خلال مثال "النفس المجنحة" الذي اتخذهُ هوسرل كمدخل نظري لعملية الحصر أو التعليق الفينومينولوجي، حيث استخدم مجاز أفلاطون في النفس المجنحة ليبين لنا أن عملية التفلسف تسمح بـ تخليص الوعي مما هو طبيعي ساذج و انفتاحه على الأفق الترنسندنتالي، بيد أن أفلاطون لم يستطع إدراك مجال الفلسفة الأساسي، أي المجال الترنسندنتالي بسبب عدم عنايته بتلك النظرية، وبالتالي فشل المشروع الأفلاطوني في تحقيق فلسفة ترنسندنتالية «أي فلسفة لا تبدأ من الأفكار بصفاتها

<sup>1</sup>: محمد محسن الزارعي، إدmond هوسرل الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص: 61.

مستقلة عنا ولا تعد الأشياء مجرد صور للأفكار بل تتأسس على معنى أساسي وهو أن مبدأ تضاييف الشيء والفكرة يوجد فينا كذوات ترنسندنتالية»<sup>1</sup>.

أما في كتاب (الأفكار) وبالخصوص في الفقرات الثلاثة 30-31-32، نجد الحضور الأفلاطوني بارزا من خلال التحليلات المستفيضة التي قدمها هوسرل حول المثالية، ولقد قام فنك (Fink) بدفع تلك التحليلات الفينومينولوجية ونسبها إلى "المسار المنهجي" الذي خطه أفلاطون في الكتاب السابع من محاورة الجمهورية، وقدم فنك مقارنة فلسفية تحيلنا بالضرورة إلى فكرة المنهج الفينومينولوجي المؤسس ضمنا على "أسطورة الكهف".

إن المدقق في مسألة الحقيقة كما طرحت في "أمثلة الكهف" سيجد نفسه يتأول تلك التحليلات الأفلاطونية كمنهج فينومينولوجي يعمل على تعليق كل المعارف الطبيعية (المعارف التي حملها عقل سجناء الكهف) والتي تحمل طابعة السذاجة و التبعية لأحكام المسبقة. إن محاولة سجناء الكهف الأ فلاتوني التخلص من أوهام العقل و الإنخراط في عملية الكشف عن الحقيقة يمكن فهمه كـ "إيبوخيا" لها «وجها أفلاطونيا لأنها يمكن أن تتحدد شأنها في ذلك شأن الديالكتيك بفعل إرادي يحرر المتفلسف من ملهاة الساذج والعامي، فهي مسار فكري-ذاتي لتحصيل باتوس الفلسفة ولتوضيح ماهية فعل التفكير نفسه»<sup>2</sup>.

إن عملية إدراك الماهيات مرهونة بقابلية العقل لإرادة التحرر من الأفكار والمواقف والأحكام التي نحصلها عن العالم ما قبل ال فلسفي، عالم الموقف الطبيعي الذي يفتقد كل منخرط في مجاله الشجاعة الفكرية لإدراك المعنى الحقيقي للوجود . وعليه فالإيبوخيا تضع عالم ما قبل الفلسفي لتتخرط في مجال التفكير العقلاني المؤسس على الأنا المتعالي المحض. وهنا وجه مقارنة جديد بين الفينومينولوجيا وديالكتيك المعرفة الأفلاطوني كمنهج

<sup>1</sup>: المرجع السابق، ص:62.

<sup>2</sup>: المرجع السابق، ص:54.

للفكر يحرق العقل من أوهام الأسطورة والعرف والمقدس بما هي مفاهيم مضادة للعقل الحر ويقول فنك بهذا الصدد: "العصر ليس في وسعه أن يدرك فلسفة هوسرل إلا بمغادرة كهف الإلتزام العالمي والمرور بألم التحرر الذاتي فهو ليس نقدا متوقفاً على فهم ساذج للعالم، يخضع تماماً إلى عادات في التفكير طبيعية ويتورط في معنى أفاظ اللغة العادية أو العلمية المحددة بصورة مسبقة"<sup>1</sup>.

**إن عملية التفلسف تقتضي الشجاعة و العودة إلى الذات كأساس لكل فكر عقلائي والتحرر من أصنام العقل** هذه هي المهمة الجديدة التي ارتبطت بالمشروع الفينومينولوجي المعاصر، لكن كما يؤكد هوسرل فلأفلاطون يعود الفضل في وضع الأسس العقلانية للتحرر من أوهام العقل و الحس على حد سواء . إن الرد الفينومينولوجي كما فهمه هوسرل في فلسفته كطريق للتحرر من الأحكام المسبقة و بلوغ الحقيقة يمكن تأويله كديالكتيك على الطريقة الأفلاطونية، على الرغم من أن الفينومينولوجيا تتعارض مع كل شكل من أشكال الديالكتيك. لكن ما هو مشترك بين المنهجين هو الكشف عن الحقيقة من خلال ربط السؤال عنها بدائرة الوعي المحض، أي بإلحاق حقيقة الوجود الطبيعي للأشياء بدائرة ذلك الوعي أين تتحول كل قطاعات الوجود كحوادث لقصدية الوعي، أي كظاهرة تتجلى لنا الترنسندنتالي. فلو تأملنا في عالم الأشياء بعقل فينومينولوجي أو عقل مثالي لأدركنا ببساطة أن هذا العالم منضم في أفكار خاضعة لقصدية الوعي وهذا ما يمكن اكتشافه في تحليلات الفكر المثالي اليوناني بشقيه السقراطي والأفلاطوني اللذان طرحا فكرة البدئ في الفلسفة من خلال العودة إلى الذات ، وإعادة وجود الأشياء و تقومها في مكان وفقاً لقصدية الوعي .

<sup>1</sup>: المرجع السابق، والمكان نفسه.

**ب- الكوجيتو الديكارتى ومركزية الذات**

كان مطلب ديكارت الفلسفي يتمثل في إصلاح الفلسفة ذاتها، لذا كان كتاب هوسرل "تأملات ديكارتية" يعد بمثابة تجذير لذلك المطلب، فالتأملات الديكارتية تقودنا إلى إصلاح جذري للفلسفة لكي تكون علما صارما، الأمر الذي اقتضى منه إصلاح موازي لجميع العلوم باعتبارها أجزاء للعلم الكلي والذي ليس شيئا آخر سوى الفلسفة<sup>1</sup>.

يتأول هوسرل فلسفة ديكارت كإصلاح حقيقي وضروري للفلسفة «فهو يصلحها لتكون علما وأساس العلوم الأخرى كلها، إنه قد حافظ بذلك على قصد أصلي بعث منذ أفلاطون، ووجه التفلسف نحو مشكل تام للفلسفة الترنسندننتالية بما هي فينومينولوجيا»<sup>2</sup>.

إن العودة إلى التأملات الديكارتية وبالأخص التأملين الأول والثاني تمكنا من الكشف عن إشكالية الفينومينولوجيا و مهمتها حيث يقول هوسرل: «إنه بفضل دراسة هذه التأملات استطاعت الفينومينولوجيا الناشئة أن تتحول من جديد إلى فلسفة ترنسندننتالية، وإنه ليحق لنا تسميتها بالديكارتية الجديدة (néo-cartésianisme) مع أنها ترفض تقريبا كل المضمون المذهبي المعروف عند ديكارت»<sup>3</sup>.

إن فعل الإصلاح الجذري للفلسفة لا يتقوم إلا بالعودة إلى تأملات ديكارت الفلسفية ، لأن أزمة الفلسفة والعلوم الأوروبية في نهاية القرن التاسع عشر ووضعيتها التي أدركها عليها هوسرل ماثلت على وجه التقريب الحالة التي أدركها عليها ديكارت عند البدايات الأولى لنشأة الأزمة في العصور الحديثة، وعليه كان من الضروري بلورة عمل جديد يعنى بدراسة وتشخيص أوضاع الفلسفة والعلم المعاصرين.

---

<sup>1</sup>Edmund Husserl, Meditations Cartésiennes, trad :Gabrielle Peiffer et Emanuel Levinas, nouvel édition, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1996, p : 17.

<sup>2</sup>:محمد محسن الزارعي، إدموند هوسرل الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص: 84.

<sup>3</sup>Edmund Husserl, Meditations Cartésiennes, op-cit, p : 17.

على الرغم من وجود بعض أوجه النقصان في تأملات ديكارت الفلسفية إلا أن مهمة الفينومينولوجيا تجسدت في إصلاح تلك النقائص، لكن ثمة نقطة إبستمومية لا بد من الإشارة إليها في هذا العمل والتمثلة في الإحتراز من تأويل عودة هوسرل إلى ديكارت كعودة قارئ ظلّ حبيسا للأفكار الديكارتية ومنهجها، فهذا ما لم يقل به هوسرل الذي أعلن في مواضع كثيرة من كتاباته عن اختلاف الرؤى وجهات النظر بينه وبين ديكارت ذلك أن «الإتفاق في الهدف ونقطة الإنطلاق لا يعني حتما الإتفاق في جميع المراحل والنتيجة»<sup>1</sup>.

تتدرج قراءة هوسرل لـ"تأملات ديكارت" في إطار المنعرج الذي شهدته الفينومينولوجيا انطلاقا من مرحلة "فريبورغ" حيث قدم هوسرل الفينومينولوجيا في هذه المرحلة كـ"فلسفة مثالية ترنسندننتالية" لذلك فإن مؤلفه "تأملات ديكارتية" لا يركز على التأملات كما طرحها ديكارت حول الفلسفة الأولى وبالأخص البحوث الثيولوجية المتخصصة في إثبات وجود الله وظاهريات النفس حيث كتب ديكارت في نفس المؤلف يقول: "دائما ما اعتقدت أن معظمتي الله والنفس هما أخطر المعاضل الذي ينبغي أن تبرهن بأدلة اللاهوت"<sup>2</sup>. بل إن هوسرل يقرأ التأملات الميتافيزيقية ليخلصها من طابعها الثيولوجي، إذ لم يستبق منها سوى مسألتين أساسيتين في اعتقاده هما "منهج الشك" الذي يتأوله كإيبوخيا (Epoché) و"الكوجيتو" كأساس للفلسفة الترندننتالية «ينبغي التذكير هنا أن إظهار معنى الكوجيتو الفينومينولوجي لم يكن ممكنا إلا باقتراح هوسرل تعديلات جديدة جعلته لا ينكشف مدخلا ثيولوجيا يصنع التفكير قبالة بدهة إله ضامن أو مجرد أنا بشري يكون مبدأ لنزعة نفسية، فتلك تعديلات صار

بونفكة نادية، فلسفة إدموند هوسرل-نظرية الرد الفينومينولوجي، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون-الجزائر، 2005، ص:37.

رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تر: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط4، 1988، ص2، 09

بمقتضاها الكوجيتو الديكارتية نواة فعلية لذاتية ترنسندنتالية حتى كادت قيمة ديكارت الفينومينولوجية تنحصر في التأملين الأول والثاني من تأملاته في الفلسفة الأولى<sup>1</sup>.

يسمي هوسرل فلسفته بالفينومينولوجيا الترسن دنتالية، اشتقاق هذا المصطلح من دائرة البحوث الفينومينولوجية المحضة التي تدور بمعظمها حول مركزية الذات بوصفها المصدر النهائي لكل التبريرات، لأجل ذلك نجد هوسرل يقدم الفينومينولوجيا بوصفها علم الذ اتية الترسن دنتالية، علم البدئ والمصادر الأصلية، المثالية الترسن دنتالية وأخيرا الفلسفة الأولى. إن تعدد المسميات والنوعت هذا يمكن جمعه تحت مصطلح "العلم الكلي" الذي يدرس الوجود في شموله ويبرهن على نفسه بنفسه بصورة مطلقة.

ليست الفلسفة الأولى ولا العلم الكلي من إبداع هوسرل نفسه، بل تعود جذورهما الأولى إلى أفلاطون وأرسطو، وديكارت الذي استطاع أن يعيد للفلسفة اعتبارها من خلال منهجه الجديد "منهج الشك" في الوجود وقيمة العلوم. وبالتالي كانت العودة إلى ديكارت من طرف هوسرل هي عودة موجهة نحو البحث عن م نهج جديد مؤسس على قاعدة ثابتة و مصدر مطلق من شأنه أن يمنح تلك العلوم البره نة المطلقة (Absolute Rechtfertigung) ثم مبدأ المبادئ الذي حدده هوسرل باكتشاف "الانا أفكر" كمصدر نهائي لعملية التأسيس المطلقة للمعرفة.

أكد ديكارت على أن الفلسفة الترسن دنتالية هي نقطة البدء لكل معرفة لاحقة، لكن ما كان ينقص الديكارتية هو الشجاعة في تطبيق منهج الشك و تعميمه على كل قطاعات المعرفة، فقد استثنى ديكارت من شكه "فكرة الله" بصفته الضامن الحقيقي لمعارفنا، وعلم الرياضيات بوصفه العلم البديهي والمطلق.

<sup>1</sup>: محمد محسن الزارعي، إدموند هوسرل الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص: 84-85-86.

على الرغم من هذا القصور الذي ظهرت به الديكارتية فقد استطاع ديكارت أن يضع يده على المشكلة الرئيسية في الفلسفة وذلك بعد أن أعاد إلى "الانا أفكر" إعتبره حيث يقول هوسرل: «كان للرجة التي عرفها ديكارت ذاته عند اكتشاف الأنا (Ego) دلالة بالنسبة لنا، كعقول أقل منه شأنًا من حيث هي علامة على أن شيئًا عظيمًا يفصح هنا عن ذاته، يجب أن يأتي إلى النور عبر كل الإرتباكات و الأخطاء بصفته "النقطة الأرشميدية" لكل فلسفة حقة»<sup>1</sup>. لكن عودة ديكارت إلى الأنا أفكر كانت مسبوقه من الوجهة التاريخية بلحظة الشك، أي بنوع من الإيبوخي الشكي الجذري، فهو سرل كما أشرنا من قبل يتأول الشك الديكارتية كإيبوخيا يتم بواسطتها تعليق الحكم على الأشياء.

لقد تقطن السفسطائيون قديما إلى قيمة الشك، واتخذوه كوسيلة في عملية بناء الحكم القيمي حيث وضعوا الإبستيمي (المعرفة العلمية) موضع سؤال، بل وأنكروها، لكن الشك السفسطائي كما يرى هوسرل لم يخرج عن دائرة اللادرية (Agnostizismus) ولم يستطيعوا "إنكار هذه التركيبات النظرية (Substruktionen) العقلية ((الفلسفة)) التي تفترض من خلال ما تزعم أنه حقائق في ذاتها، وجودا في ذاته عقليا و تعتقد بإمكانية بلوغه<sup>2</sup>، فأضحى العالم بالنسبة إليهم غير قابل للمعرفة، بل ونفوا حتى حقيقة وجود العالم.

إن ما كانت تفنقه الشكية السفسطائية هو "الحافز الديكارتية الأصيل"، النفاذ عبر جحيم إيبوخي شبه ريببي لا يمكن مجاوزته إلى بوابة سماء فلسفة عقلية مطلقة و بناء هذه الفلسفة ذاتها بكيفية نسقية<sup>3</sup>. إن منهج الشك الديكارتية يمنح الذات الوقوف على أرض

<sup>1</sup>: إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، مصدر سابق، ص: 148.

<sup>2</sup>: المصدر نفسه، ص: 142.

<sup>3</sup>: المصدر والمكان نفسه.

البداهة المباشرة والقطعية ، أعني "الأنا المتعالي" الذي يقصي مطلقا كل شك ممكن كما صوره ديكارت كموطن للبداهة والوضوح .

تساءل ديكارت عن حدود منهج الشك: إذا كنت أشك في كل شيء فما هي حدود شكّي هذا؟ إذا كنت أشك فلا بد من وجود شيء لا يطاله شكّي وهو الشك ذاته [ أشك في كل شيء إلا شيئا واحدا لا يمكنني أن أشك فيه و هو أنني أشك لأن شكّي هو تفكيري ، أنا أفكر إذن أنا موجود ] . يقول هوسرل بهذا الصدد: « وهنا بالذات أجد الأرضية القطعية التي أبحث عنها والتي تقصي مطلقا كل شيء مملئ مهما دفعت الشك إلى أبعد مدى و حاولت أنا ذاتي أن أتصور بلن كل شيء هو موضع شك بل و غير موجود في الحقيقة، فإنه من البداة مطلقا أنني أنا موجود بصفتي من يشك ومن ينفي كل شيء<sup>1</sup> ، وهذا يعني بالنسبة لديكارت أن "الأنا المنجز للإيبوخي، هو الوحيد الذي لا يمكن الشك فيه مطلقا".

إن العالم لا يقين من وجوده إلا في وجود ذات تثبت يقينه ، ليس المقصود هنا نفي وجود العالم كما ذهب إلى ذلك جماعة الشكاك القدامى، بل إن قيمة وجود العالم و المعنى المحصل عنه إنما يقفان عند حدود صلاحية الذات التي تدركه . يواصل هوسرل تحليلاته لفلسفة ديكارت ويؤكد على أن العالم الذي يتوفر بالنسبة لي على وجود و صلاحية يصبح مجرد ظاهرة وجود، فنحن لا ندرك الوجود في حقيقته، بل كل ما ندركه هو مجرد ظواهر للوجود ذلك أن الأشياء المعطاة للوعي في حالة تضاريفها إنما هي نتاج لأفعال تفكيري أي للأنا المحض.

إن الأنا الديكارتية ليس هنا الإنسان الحسي للحياة العادية كما يتصوره أصحاب المذهب الطبيعي، إن هذا الأنا يحدد "كروح أو نفس أو عقل"<sup>2</sup>. لكن ينبهنا هوسرل إلى أن

<sup>1</sup>:المصدر السابق والمكان نفسه.

<sup>2</sup>:المصدر نفسه،ص:146.

تصور ديكارت للأنا أحدث ثغرة في مشروع الإصلاح الجذري للفلسفة من خلال ما يطلق عليه "التحريف السيكولوجي للأنا (Ego) الخالص"، فلطالما كان هدف ديكارت بلوغ الأنا المتعالي المحض لكن هذا الهدف سرعان ما اصطدم بعائق نزوع ديكارت إلى النزعة الموضوعية إلى (( صورة وبيلة تدس الأنا النفسي محل الأنا الترنسندنتالي )) أو بلغة هوسرل: «المحاثة السيكولوجية محل المحاثة الإيجولوجية (Egologische) الإدراك الذاتي الإيجولوجي»<sup>1</sup>.

انحرف المشروع الديكارتية عن مقصده إذن، لكن على الرغم من ذلك يعترف هوسرل بمجهود ديكارت، رغم تحريفاته وتعديلاته فقد استطاع أن يفتح عصرا جديدا للفلسفة و أن يزرع فيه غاية Telos جديدة بمجرد ما دخل الحافز الجديد للرجوع إلى الأنا، إلى التاريخ الذي أبدى قوته الداخلية. إن ما يسميه العصر الحديث نظرية الفهم أو العقل، أو بعبارة أدق نقد العقل توجد جذور معناه في التأملات الديكارتية.

أسس ديكارت المعرفة الفلسفية على فكرة البداية ، فكل معرفة في تصوره يجب أن ترتكز في الأساس على قاعدة ثابتة تستبعد أي شك يمكن تصوره . لكن يجب التأكيد مع ديكارت أن اليقين و البداية لا بد و أن تسبق تاريخيا بنظرية في الشك . يتساءل هوسرل في هذه النقطة تحديدا : إذا كنا سنضع كل معرفة موضع سؤال ألا نقع بعدها في الدور الديكارتية؟ إن كان علم نقد المعرفة ممكنا و إن كان هذا العلم يضع كل معرفة موضع سؤال فكيف يتسنى له الشروع في عملية النقد ما دامت كل معرفة عنده هي معرفة تحت طائل السؤال؟<sup>2</sup>

<sup>1</sup>:المصدر السابق،(ص.ص):149،148.

<sup>2</sup> لبنان، ط2007، 1، ص:32. : إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة-مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-

ينبه هوسرل إلى أن هذه الأسئلة لا تتطوي سوى على صعوبة ظاهرة، فلو أنعمنا النظر في ماهية المعرفة التي صارت [موضع سؤال] لأمكننا القول بلأنها معرفة غير مسلوقة، أي بمعنى أنها معرفة غير مشكوك فيها، ذلك لأن السؤال عن المعرفة لا يطال كل أصناف المعرفة وإنما هو ينصب على بعض الإجراءات التي تنسب إليها، فحينما يشير هوسرل على أن إمكان المعرفة يبقى لحد الساعة لغزاً فهو في حقيقة الأمر تأكيد على أن هذا اللغز لا يطال كل أنواع المعرفة الممكنة «إذا أرادت نظرية المعرفة أن تعتني بإمكان المعرفة فإنه يجب عليه أن تمتلك حول إمكانات المعرفة و حول إمكان المعرفة الخاص "بها" معارف لا يبلغها الشك من حيث هي كذلك»<sup>1</sup>.

يشدد هوسرل على القول بأن حل لغز المعرفة مرهون بقيام معارف أولية لا يطالها الشك، معارف ممكنة تبلغ موضوعاتها بما هي محايثة فيها بالضرورة «إن الإعتبار الديكارتية للشك هو الذي يعطينا هنا بدء: إن وجود الفكر (Cogitation) المعيش، وفي الوقت الذي نحن نعيشه ونتأمل أمره فقط هو وجود واثق، أخذ الفكر أخذاً حضورياً مباشراً وامتلاكه هو أصلاً معرفة، والأفكار (Cogitationes) هي المعطيات المطلقة الأولى»<sup>2</sup>.

لندقق أكثر في هذه المسألة حتى نتمكن من رفع اللبس والغموض الذي أضحي سمة بارزة في التأويل الفينومينولوجي لفلسفة ديكارت و لنطرح هذا السؤال: إذا كان ثمة ضرورة تقتضي - في عملية البدء في نقد المعرفة - وجود معرفة يقينية وثابتة، وإذا كانت قضية الغموض واللبس لا تطال كل قطاعات المعرفة بل ثمة معارف تتصف بطابع البدهة والوضوح واليقين فما هي تلك المعارف التي نتخذها كأساس للبدء في عملية التفكير الصحيح؟ وما هي الحالات الأخرى التي تشكل في نظرية المعرفة "أزمة يقين"؟

<sup>1</sup>:المصدر السابق، ص:32.

<sup>2</sup>:المصدر نفسه، ص:33.

قدم هوسرل مفهومين جديدين في تحليلاته الفينومينولوجية للإجابة على هذه الأسئلة وهما مفهوم ان تم توظيفهما بصورة جذرية في الدروس الخمسة التي ألقاها بالجامعة حول "تقوم الأشياء في مكان " وحول "إمكانية قيام علم جديد يعنى بنقد المعرفة " وهما مفهوما [المحاينة والمفارقة].

إن المعرفة الأصلية للبدء في التفكير العقلاني والتي لا تفتح مجالاً للشك هي "المعرفة الحضورية للفكر" لأنها معرفة تتصف بالمحاينة للذات المفكرة، أما المعارف المتصلة بالعلوم المضبوطة فهي م عارف مفارقة تكون عرضة للريب والشك. إذن ثمة مشكلة تتعلق بماهية تلك العلوم ومناهجها، تتمثل في مشكلة المفارقة . يتساءل هوسرل: كيف للمعرفة أن تقدر للخروج عن نفسها، كيف لها أن تبلغ وجوداً ما ليس في نطاق الوعي؟ إن هذا المشكل سيرفع إذا ما ولجنا إلى دائرة المعرفة الحضورية للفكر<sup>1</sup>.

تساءل هوسرل في موضع آخر من كتابه "فكرة الفينومينولوجيا عن "معنى المحايث"، ما الذي نقصده بهذه الكلمة؟ ألا يقتضي منا الأمر في البدء تأويل فكرة "المحاينة" بوصفها محاينة فعلية؟ يقول بأن المبتدئ والرجل العادي يقدم لنا تفسيراً جاهزاً لهذا المفهوم: المحايث هاهنا فيّ، أما المفارق فهو خارج عنيّ، منفصل عن ذاتي. إن هذا التفسير المعطى لا يخلو من طابع السذاجة، فلو أنعمنا النظر في جوهر المسألة لوجدنا أنفسنا نقوم بعملية تفرقة بين "المحاينة الفعلية" أي ما هي هنا فيّ، وبين المحايثة بمعناها الفينومينولوجي أي المحايثة بمعنى الإنعطاء بالنفس الذي يتقوم بالبداهة، وعليه نخلص إلى تقديم تفسير جديد لمفهوم المحايثة طرحه هوسرل في مؤلفه المذكور آنفاً «إن ما هو محايت فعلاً يعتبر واثق الوجود من قبل أنه لا يشهد لغيره لا (يقصد خارج) نفسه شيئاً، لأن ما هو مقصود هاهنا هو كذاك

<sup>1</sup>: إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص:33.

معطى بنفسه وبنحو مطابق تماما في بادئ الأمر ليس لضرب آخر من الإنعطاء بالنفس غير ما هو محايث فعلا أن يدخل أفق النظر»<sup>1</sup>.

إن المحايث لا يطرح أمامنا مشكلة، إن ما يثير مشكلة أمام الذات هو "المفلوق" (غير المحايث فعلا)، ما يستحيل على الذات استخدامه على أغراضها العملية إلا بعد إنجاز الرد الفينومينولوجي المانع رفع كل الأوضاع المفارقة ، فالعلوم المفارقة عاجزة عن حل لغز المفارقة. يتساءل هوسرل: كيف تبلغ المعرفة المفارق و الذي هو في ماهيته ليس معطى بنفسه وإنما هو "مقصود في خارج"؟ فما دما نحن بصفتنا فلاسفة نبحت عن الوضوح وما دام لعلم نقد المعرفة مهمة تبيين (Aufklären) لضروب المعرفة وأشكالها فإنه في إنجاز هذه المهمة لا يجب أن يستند على أي علم من العلوم الوضعية ولا إلى نتائجها ذلك أن هذه العلوم بالموازاة مع علم نقد المعرفة ليست سوى ((ظاهرات علم))<sup>2</sup>.

تقدم لنا العلوم ال وضعية معرفة مفارقة ، وبالتالي فإن كل مفارق من وجهة نظر فينومينولوجية بحتة يماثل العدم . فوجود المفارق وصدقه ليس وجودا محضا بل هما (ظاهرة صدق)، وهنا تحديدا يؤكد هوسرل على عزمه في تعليق الحكم على وجود العلوم كلها «لا يحق لي أن أستبقها إلا بما هي ظاهرات، لا بما هي أنظمة لحقائق صادقة بإمكانني استعمالها على منوال مقدمات أو فرضيات»<sup>3</sup>.

على هذا النحو استطاع ديكارت أن يخضع علوم عصره لإرادة الشك الذي اعتمده كمنهج وطريقة للكشف عن بدهة المعرفة، فلديكارت يعود الفضل في تحريض العقول وتوجيهها إلى البحث عن كل ما هو عقلاني وبديهي " ألا أقبل أي شيء على أنه حق ما

<sup>1</sup>:المصدر نفسه،ص:34.

<sup>2</sup>:المصدر السابق،ص:35..

<sup>3</sup>:المصدر السابق والمكان نفسه.

لم يتضح لي بالبداهة أنه كذلك "، لذلك كانت مهمة الفيلسوف الديكارتية متمثلة في التخلص من كل فرض مسبق يفتقد إلى اليقين العقلي.

لقد نبهنا ديكارت إلى خداع الحواس ونسبية المعرفة الحسية، لكن حتى العقل لم يسلم عنده من إرادة الشك المطلق من منطلق أن للعقل اتصالا بعالم المادة المتغير، لأجل ذلك لزم على كل طالب للحقيقة في رأيه أن يعود ولو مرة واحدة في عمره إلى ذاته وأن يشك في كل شيء، ولعل هذا ما حدا بهوسرل إلى طرح مسألة الإنعتاق الذاتي بقوله «إنه من يريد حقا أن يصبح فيلسوفا أن يعمل في المقام الأول إلى العودة إلى ذاته مرة في حياته، وأن يعمل على قلب جميع العلوم المقبولة حتى الآن من داخل ذاته»<sup>1</sup> وهنا مواصلة لما كان ديكارت قد شرع في كتابته في مؤلفه العمدة "مقالة في المنهج".

---

<sup>1</sup>:Edmund Husserl,Meditations Cartésiennes,op-cit.,(p.p)18-19.



## المبحث الثاني

من مسألة الإرتياب عند دافيد هيوم إلى الترنسندنتالية  
الكانطية وظاهريات الروح عند هيغل

أ- دافيد هيوم ومسألة الشك المطلق

في سياق حديثنا عن المصادر و السياقات الكبرى لفلسفة هوسرل لم نخرج عن دائرة "تماثل الأفكار" أقصد العلاقة المنطقية بين مصادر الفينومينولوجيا عند هوسرل، وهي علاقة تتضمن محايدة كل ما هو عقلي في بناء القاعدة الأساسية لكل فلسفة عقلانية ممكنة . إن هوسرل فيلسوف عقلاني دون منازع، وبالتالي فعودته إلى كل من أفلاطون وديكارت لا تخرج عن نطاق القاعدة الإبيستيمية التالية : "كل ما هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي عقلي"، بيد أن التحدي الذي يواجهنا الآن يخرج عن نطاق المؤلف، بحيث أننا أمام فيلسوف عادة ما يصنف في خانة الفلاسفة التجريبيين -دافيد هيوم- وبالتالي نجد أنفسنا بالضرورة داخل صراع إبديولوجي من الناحية التاريخية بين النزعة الإمبريقية في مقابل النزعة العقلية.

إذا أنعمنا النظر في النصوص التي كرسها هوسرل لدراسة الفلسفة الإنجليزية لاتضح لنا بصورة جلية التأثير القوي الذي أحدثه رواد هذه الفلسفة (لوك، بركلي، هيوم) على هوسرل، فعلى الرغم من المآخذ التي نجدها عند هوسرل على الفلسفة التجريبية خصوصا في موقفها المناهض للعقل، إلا أننا نجد في مقابل تلك المآخذ إبداء نوع من الإحترام و التمجيد لرواد هذه المدرسة خاصة دافيد هيوم و كتابه العمدة "دراسات في الطبيعة البشرية" يقول هوسرل: «يحتل هيوم كما نعرف مكانة خاصة في التاريخ... بفضل التحول الذي أحدثته في تطور الفكر الكانطي، كانط نفسه يقول في الكلمة التي كثيرا ما يتم إيرادها بأن هيوم أيقضه من غفوته الميتافيزيقية وأعطى لأبحاثه في مجال الفلسفة النظرية وجهة أخرى»<sup>1</sup>.

كانت البوادر الأولى للتأسيس لفكر ترنسنندننتالي في كتاب "الطبيعة البشرية" فهو مؤلف يمكن اعتباره المشروع التمهيدي للفينومينولوجيا المحضة، ومشروع م مهد لفكر نقدي مؤسس على فكرة الأنا المحض «إن أهمية هيوم مقارنة بديكارت تتحدد بسعيه لتجذير "الأنا أفكر" وإقامته على أساس العلم ذات ه، فلقد استبعد كل تعال مطلق للعالم وكل منهج استنتاجي

<sup>1</sup>: إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندننتالية، مصدر سابق 2008، ص: 161.

لإدراك حقيقة ذلك التعالي، وكل ضمان خارجي من شأنه أن يكون شرطاً للتطابق بين الأنا وأشياء العالم. فهيوم يتخطى ثنائية الأنا و العالم، ويثبت أن العالم ينتج عن نفس أو عن إدراك داخلي، فحقيقته لا تتحدد إلا من خلال انطباعات وأفكار»<sup>1</sup>.

لن تكتمل لنا الصورة التي نتلقاها عن فلسفة هيوم و الولوج إلى تفاصيلها حتى نعود إلى التراث التجريبي في الفلسفة الإنجليزية (لوك وبركلي). إن ما لا يخضع لإرادة الشك المطلق حسب جون لوك هو التجربة الذاتية المحضة فهي وحدها التي تؤسس الأرضية للمعرفة الحقيقية. إنطلاقاً من هذه الفكرة تحديداً سيفسر بركلي وجود الأشياء الجسمية في التجربة الطبيعية كنوع من المعطيات الحسية التي تظهر فيها وتتجلى للعيان، أو بلغة هوسرل "انعطاع الأشياء وتقومها في مكان".

يمكن الإستنباط من هذه المعطيات الحسية معطيات حسية جديدة تخضع لعملية الإستقراء الإستنتاجي، أي تنشؤ عما يطلق عليه هيوم مصطلح "تداعي الأفكار"، ولقد أكد لوك في وقت سابق أنه من مظاهر الإختلاف الفلسفي "الإعتقاد في شيء لا أعرف ما هو". كل هذه التصورات كانت ممهدة لنزعة هيوم الريبية، حيث سيذهب بالمسألة إلى أقصى حدودها ف«كل مقولات الموضوعية التي ن فكر فيها عالماً موضوعياً خارج النفس هي أوهام، سواء المقولات العلمية التي فيها تفكر الحياة اليومية أو المقولات قبل العلمية التي تفكر فيها الحياة اليومية»<sup>2</sup>.

خلص هيوم - انطلاقاً من قانون تداعي الأفكار وترابطها - إلى النتيجة التالية: إن المفاهيم الرياضية كالعدد والمقدار المتصل، الشكل الهندسي ومقولات الموقف الطبيعي، أو

محمد محسن الزارعي، إدموند هوسرل الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط 1

<sup>1</sup>، 2010، ص: 94

<sup>2</sup>: إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنالتالية، مصدر سابق، ص: 156.

مقولات العالم قبل العلمي ، كفكرة هوية الجسم الثابتة مثلا و التي طالما اعتقد أنها تكمن في تجربة الحدس المباشرة كحديثنا عن هوية الشخص التي نعتقد بأنها معطاة بصورة مباشرة في التجربة، كل ذلك في نظر هيوم ليس سوى مجموعة أوهام ، ولقد علق هوسرل على ريبية هيوم هذه بقوله :«إننا نتكلم مثلا عن "هذه" الشجرة هناك ونميز بينها و بين كفيات تجليها المتغيرة لكن لا يوجد في النفس بصفة محايثة إلا "كفيات التجلي" هذه. هنالك مركبات من المعطيات وهناك دائما من جديد مركبات أخرى من المعطيات "مترابطة" طبعا فيما بينها على نحو منتظم بفعل التداعي وهذا ما يفسر الوهم بوجود هوية تتم تجربتها»<sup>1</sup>.

كل فكر في اعتقاد هيوم وهم سيكولوجي، ويضرب لنا عدة أمثلة للتأكيد على موقفه الريبية هذا، لنأخذ على سبيل المثال فكرة السببية<sup>2</sup> أو التعاقب الضروري للأشياء، وبالتالي يمكن اعتبار مؤلف هيوم في "الطبيعة البشرية" مؤلف حول الوهم السيكولوجي، فكل شيء عنده تحول إلى مجموعة أوهام، عالم الطبيعة والعلم الموضوعي المتعلم بهذا العالم، عالم الأشخاص، مقولات العالم قبل العلمية ومقولات العلم الوضعي كلها تحولت إلى أوهام ، ولقد اعتبر هوسرل ذلك بمثابة ((إفلاس المعرفة الموضوعية)) فالدافع الفلسفي وراء فكر هيوم تمثل في "زعزعة النزعة الموضوعية".

تساءل هوسرل عن قيمة كتاب هيوم "رسالة في الطبيعة البشرية " لماذا يمثل حدثا لتوخييا يمثل هذه الأهمية؟ ليس الكتاب وحده يحضى بتلك الأهمية من قبل الكثير من رجالات الفكر بل كل أفكار هيوم ذات قيمة و معنى في التاريخ. إذ يشكل هيوم أحد النماذج النادرة في الفكر الحديث والتي استطاعت تجذير المقصد الديكارتي، المتمثل في العمل على

<sup>1</sup>:المصدر والمكان نفسه.

<sup>2</sup>:David Hume,Essais et traités sur plusieurs sujets,tome1,Enquête sur l'entendement Humain Dissertation sur les passions,trad :Michel Malherb,librerie philosophique,J.Vrin,Paris,2004,(section IV).

التحرر من الاحكام المسبقة السلبية والتأسيس لمعرفة علمية صارمة انطلاقا من الذات . إن هيوم "أول من صدق موقف ديكارت المنثني إلى باطن الذات " ، لقد استدعى ديكارت ليتجاوزه، وعمل على التصدي لمشكلة الثنائيات الديكارتيّة من خلال إدخاله للتصور المثالي في صميم الفكر التجريبي.

تجاوز هيوم ثنائية الذات والموضوع أو الأنا والعالم واستبدلها بالنظرية القائلة بأن العالم ليس سوى نتاجا للعالم للنفس أو الإدراك الداخلي للذات . إن حقيقة العالم الخارجي تتح دد بجملة من الإنطباعات الحسية وتقوم تلك الإنطباعات وتشكلها في الذات<sup>1</sup>.

إلى جانب مسألة الربيبية والشك لدى دافيد هيوم التي استفاد منها هوسرل كثيرا نجد التحليلات التي قدمها صاحب ((رسالة في الطبيعة البشرية)) توجه بصورة واضحة التصور الذي يقدمه هوسرل لاحقا حول العلاقة بين الذات والموضوع. فلقد وظف هيوم مفهوم التمثل لدراسة "انوجد العالم" وتشكلاته، والتمثل عند هيوم ليس مجموعة من التصورات التي ينتجها العقل عند اتصاله بالعالم الخارجي ، بل هو الكشف عن الوجود الأصلي للعالم من خلال العودة إلى "ظهوره" مباشرة دون الإستناد إلى التحليلات العقلية التي قد تحجب الصورة الحقيقية لذلك العالم، بل يجب الكشف عن وجوده الأصلي باعتباره وجودا محايثا لإدراكنا الداخلي.

عمل هوسرل على تقديم شروحات لنظرية التمثل كما صاغها هيوم في مؤلفه [ رسالة في الطبيعة البشرية] فأشار إلى أن النفس حسب تلك النظرية تعمل على انتاج العالم كما هو لا لصورة (نسخة) عنه، وهنا وجه المقاربة بين هيوم و التصور المثالي لنظري المعرفة لكن يضيف على هذا التصور مفهوم "الإنطباعات الحسية" ، ذلك أن عملية انتاج العالم تستند على فكرة الإنطباعات الحسية وتداعي الأفكار.

<sup>1</sup>:Ibid ,p :49

يواصل هوسرل تحليلاته لفلسفة هيوم في العديد من المؤلفات (الفلسفة الأولى، الأزمة، المنطق) ويذهب إلى حد القول بأن مشكل الفينومينولوجيا و الحل المفترض تقديمه لهذا المشكل ينبغي أن يبدأ مما كان قد نبه إليه هيوم أي ضرورة فهم العالم استنادا إلى تجذير معنى عطائه الساذج فينا . ولقد تساءل هوسرل في سياق حديثه : كيف يمكن لذلك اليقين الساذج في العالم أن يسمو إلى مرتبة الفهم؟ لحل تلك المشكلة يقترح هيوم مجموعة من النظريات أبرزها رد العالم إلى انطباعات حسية<sup>1</sup> وأفكار، فالعالم في مجمله ليس سوى انعكاسا لانطباعات ذاتية، ويمكن اعتبار هذه النظرية أحد الأسباب القصوى وراء نظرية "التقوم" و"التأسيس" التي جاء بها هوسرل في الأزمنة المعاصرة . أما النظرية الأخرى فتجسدت في فكرة السببية<sup>2</sup> فإذا كانت العلوم المضبوطة تقوم على أساس هذه الفكرة فإن هيوم خلافا لذلك يردّ السببية إلى عادة يضعها الناس في العالم . وتأتي النظرية الثالثة والمتمثلة في تنفيذ هيوم للنظرية القائلة بوجود حقائق ثابتة خارج الذات . إن هيوم الفينومينولوجي يعلن عن الفكرة الأساسية للفينومينولوجيا ((كل مقولات الموضوعية التي نفكر فيها عالما موضوعيا خارج النفس هي أوهام )) وبالتالي فالموضوعية عنده لا تعني تخلي الذات عن تحيزاتها و الإنخراط في عالم مستقل عنها تماما ، أو خضوع الذات إلى مناهج علوم تتصل بهذا العالم وتتخذها نموجا و مقياسا تزن به أحكامها، فلا شيء يمكن تأسيه خارج دائرة "الأنا أفكر".

تلتقي الفينومينولوجيا مرة أخرى مع فلسفة هيوم في تصوره لوجود العالم الخارجي والذي يصدر كما يقول هوسرل «عن عطاء ذاتي و بدهاة ذلك الصدور تقضي بعدم وجود عالم آخر غيره»<sup>3</sup> والفينومينولوجيا كونها علم الظواهر أو دراسة الكيفية التي تتجلى بواسطتها تلك

<sup>1</sup>:Ibid,p :49

<sup>2</sup>:Ibid ,pp :66-67.

<sup>3</sup>: محمد محسن الزارعي، إدموند هوسرل الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص:96.

الظواهر تستدعي فكرة هيوم حول "وجود العالم" حينما تختزل ماهية الظواهر في الذات وعليه، فحينما يعلن الفينومينولوجي بأن واقعية العالم وتقوم الأشياء في مكان إنما تعود إلى الذات، فهذه عودة صريحة إلى فلسفة هيوم التخيلية، ذلك أن هيوم «يعد أول من أدرك مشكل الفلسفة الترنسندنتالية الكلي لأنه كان أول من أدرك "مسائل التقوم" بمعرفته معرفة تامة ضمن تلك الذاتية»<sup>1</sup>.

إن جملة الحلول التي قد مها هيوم لحل مشكل وجود العالم و طبيعة المعرفة البشرية ساهمت بطريقة مباشرة في توجيه الفينومينولوجيا المعاصرة ومباحثها.

---

<sup>1</sup>:المرجع نفسه، ص:97.

**ب- كانط: مشروع نقد العقل والتأسيس**

**لفينومينولوجيا ترنسندنتالية**

أشار ردولف بويم في مقالة له تحت عنوان "هوسرل والمثالية الكلاسيكية" إلى ذلك التحول التاريخي الذي شهدته فكر هوسرل بعد العودة إلى المثالية الألمانية<sup>1</sup>، وبالخصوص كانط وفخته. بيد أن العودة إلى كانط ما كانت لتتم لولا تحرر هوسرل من الأحكام السلبية عن الترنسندنتالية الكانطية وهي أحكام قد ورثها عن أستاذه برانتانو، فقد كان هذا الأخير يتميز بعدائه البارز لكانط. إن الكانطية في نظره ليست سوى تعبيراً عن انحطاط كلي في الفلسفة، وجراء هذا الحكم السبي على الفلسفة النقدية ظلت علاقة هوسرل بكانط سلبية طيلة أعوام<sup>2</sup>.

لكن منذ سنة (1907) بدأت تظهر ملامح العودة إلى كانط بارزة، حيث قدم هوسرل الفينومينولوجيا في تلك المرحلة بوصفها منهجاً يكشف عن إمكانية قيام الميتافيزيقا ويقول بهذا الصدد: «إن علماً جديداً شأنه أن يولد هنا هو نقد المعرفة يعترف بإلغاء الإحراجات وأن يبين لنا ماهية المعرفة، ويبين أن توفيق هذا العلم شأنه أن يفتح السبيل إلى إمكان الميتافيزيقا»<sup>3</sup>.

يعلن هوسرل في موضع آخر من نفس الكتاب أن مشكلة العلوم الطبيعية تكمن في كون هذه العلوم لا تقدم لنا حلاً نهائياً لإشكالية الوجود، إن العلوم المضبوطة على حد قوله أقست كل الأسئلة الحاسمة التي يطرحها العقل البشري، ويمكن القول استناداً إلى هذا الرأي أن العلوم الوضعية لا تستطيع تقديم إجابات لكل الأسئلة التي يطرحها الإنسان، فهي على حد تعبيره علوم تفنقر للنظرة الكلية للوجود. إن العلوم الطبيعية بالوجود ليست علوماً نهائية بالوجود، ثمة حاجة إلى علم بالموجود على معنى مطلق، هذا العلم هو الميتافيزيقا. يقول

<sup>1</sup>:Bohem(R),«<Husserl et l'idéalisme classique>>in Revue philosophique de Louvain ,57,1959,p(353-354-355).

<sup>2</sup>:Kelkel(L),«<Husserl et Kant>>in revue de métaphysique et de morale,2,1966,p :157.

: إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة-مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-<sup>3</sup> لبنان، ط2007، ص: (67-68).

هوسرل أن هذا العلم الذي عرّفه القدامى بلّغته "علم الموجود بما هو موجود" يضحى فلسفة نقدية تستنبط نقدا للمعرفة الطبيعية في ال علوم الوضعية أو العلوم الجزئية من النقد العام للمعرفة، أي البحث عن ماهية المعرفة وعن موضوعها.<sup>1</sup>

أعلن كانط سنة (1871) عند صدور مؤلفه (نقد العقل المحض) القول بلّغ الهدف من وراء تأليف ذلك الكتاب هو إحداث تغيير جذري في طريقة التفكير، هذا التغيير تأوله البعض على أنه (ثورة كوبرنيكية) أو (ثورة ترنسندنتالية)، ولسنا هنل بصدد تقديم قراءة لمؤلف كانط ولا لعرض فلسفته النقدية وإنما نريد الكشف عن الجانب الفينومينولوجي منها.

لقد بحث كانط في إم كانية قيام المعرفة و في ماهية شروطها فعظمة كانط «تظل متحددة عند هوسرل بنقديته أي بنزعتة الراديكالية لإخضاع محاصيل العقل كلها لنقد أساسي تأوله هوسرل بشكل إيجابي فرأى فيه نقدا جذريا للمعرفة»<sup>2</sup>.

جاء كانط في مرحلة تزامنت بسيطرة العلوم الوضعية التي تربط الم عرفة بللواقع على نظرة الإنسان و تصوره للكون وعالم المعيش ، إلى جانب ظهور مادية جديدة (المذهب الوضعي) الذي يفسر كل شيء بالمادة من خلال تبنيه للأطروحة التي تفسر كل شيء بما في ذلك الإنسان كجزء من العالم الطبيعي.

إن العلوم التجريبية و الفلسفة المادية التي تؤسس جزءا كبيرا من مفاهيمها على هذه العلوم أبدت معارضة شديدة لفلسفة كانط ، لكن اتضح في نهاية المطاف أن الكثير من رواد العلوم الوضعية و الفلسفات المادية أصبحوا يسلمون بالكثير من النتائج التي توصلت إليها الفلسفة النقدية الكانطية التي تعلن بأن الفلسفة تقدم لنا بديلا نظريا، فالعلم لا يستطيع فك كل أغاز الكون ، ولقد تبين للفلاسفة فيما بعد أن المشكل الإبيستيمولوجي الراهن لا يتعلق

<sup>1</sup>:المصدر السابق نفسه،(ص.ص):55-56.

<sup>2</sup>: محمد محسن الزارعي، إدموند هوسرل الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص:71.

بالطريقة التي تظهر بها أغاز الكون و لا بالطريقة التي تنقل بها معرفتنا صورا عن الواقع، حيث قام كانط بضد التصور الذي يجعل وجود العالم مستقل عن الذات . ليس الواقع هو الذي يحدد معرفة الذات وإن كان كانط لا ينفي التحديد الإمبريقي للمعرفة البشرية<sup>1</sup>، لكنه يعتقد بأن الواقع ليس في حقيقته سوى جملة من الصور التي تتجلى للوعي ((فالأمر إذن يتعلق بالواقع الظاهراتي (Réalité phénoménal) ذلك الذي يتشكل وفق تركيبية إبستمولوجية ومعايير للمعرفة يعد الإنسان مقياسها))<sup>2</sup>.

إننا نعيش في عالم واحد لكن التصورات التي نحصلها عن هذا العالم متعددة ومختلفة نتيجة اختلاف توج هاتنا الإيديولوجية والعقائدية و الإجتماعية. يشدد كانط على القول بأن الذات في لقائها الأنطولوجي بالموضوع تشكل معرفة، بيد أن هذه المعرفة ليست موجودة في عالم خال من الوجود البشري بل في كل زاوية من زوايا هذا الوجود نلمس بصمة من بصمات الإنسان « فنحن...من يشكل مفاهيمه الخاصة حول هذا العالم الوحي د في شكل ثقافات ورموز مختلفة ونسعى من خلال هذه التصورات لتفسير وفهم وجودنا»<sup>3</sup>

تتشكل المعرفة وفقا للتصور الكانطي نتيجة اجتماع عام لين أساسين هما التجربة الحسية والمقولات العقلية، أو الشروط القبلية، المتمثلة في صورة استعدادات تتدخل في تنظيم الموضوعات الحسية و ترتيبها وفقا للمقولات العقلية التي تشكلها يقول كانط : "وقد أنت طبيعتنا على نحو أن الحدس لا يمكن أن يكون إلا حسيا، أي لا يتضمن سوى نمط تأثرنا بالموضوعات، وأن الفاهمة هي، على العكس، القدرة على تفكير موضوع الحدس الحسي ولا تفضل واحدة من هاتين الخاصيتين الأخرى، فمن دون الحساسية لن يعطى لنا أي موضوع

هانس يورج زاند كولر، كانط والنقد-ثورة في طريقة التفكير وفلسفة الديمقراطية، تر: خيرة عماري، مجلة أيس، العدد 03، أكتوبر

<sup>1</sup>2008-2009 مارس، دار الصحافة-القبة الجزائر، ص: 09.

<sup>2</sup>: المرجع والمكان نفسه.

<sup>3</sup>: المرجع والمكان نفسه.

ومن دون الفاهمة لن يفكر شيء . والأفكار من دون مضمون فارغة، والحدوس من دون مفاهيم عمياء<sup>1</sup>.

المعرفة وفقا للتصور الكانطي ظاهرة في الوعي و مهمة الفيلسوف النقدي تتمثل في الكشف عن شروطها في صميم ذلك الوعي ذاته، وحينما يعلن كانط مثلا على أن العقل هو ملكة استنباط وتحليل وتركيب فليس ذلك بعيدا عن فهمه للإستعدادات كأفعال للوعي تعمل على تنظيم الإنطباعات الحسية و تفسير معطياتها، حقا إن المعرفة قد تبدأ حسية لكن يتساءل كانط عن إمكانية قيام معارف قبلية<sup>2</sup> «لقد بحث كانط في حقيقة موضوعات المعرفة فتوصل إلى أن هذه الموضوعات ليست هي الأشياء في ذاتها بل هي مجرد تمثيلات لحساسيتنا، والشيء في ذاته لا يمكن معرفته»<sup>3</sup>. ولذلك لا يدهش المرء حينما يعلن الفيلسوف الفينومينولوجي لاحقا بأن ما يعرض أمام الوعي ليس الوجود في ذاته وإنما ظاهرات وجود، وإن كان لهوسرل بعض المآخذ على نظرية الشيء في ذاته كما صاغها كانط في مشروعه النقدي.

إننا لا ندرك الأشياء في ذاتها لأننا نتوجه بالبداهة إلى الوقائع و الأحداث التي تظهر في الوجود أمام الوعي . إن الوقائع تشكل موضوعا للتصورات ويمكن أن تكشف عن حقيقة هذه الوقائع عن طريق العقل المحض، أي العودة إلى الحدس المناسب، ولقد كتب هوسرل بهذا الصدد يقول: «الذات التي تتأثر في التجربة الخارجية من "الخارج" تكون متيقنة من الموضوعات التي تؤثر فيها بواسطة هذه التجربة و لكنها لكي تعرف هذه الموضوعات في حقيقتها تحتاج إلى العقل الخالص»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>: عمانوئيل كنت، نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص: 75.

<sup>2</sup>: المرجع نفسه(ص.ص): 45-46.

<sup>3</sup>: هانس يورج زاند كولر، كانط والنقد-ثورة في طريقة التفكير وفلسفة الديمقراطية، مرجع سابق، ص: 12.

<sup>4</sup>: إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، مصدر سابق، ص: 164.

كانط هو الفيلسوف الذي استطاع أن يوجه الفكر إلى دراسة المعرفة دراسة علمية حينما أسس المعرفة على ظاهريات الوعي، فالفيلسوف النقدي يبحث داخل الوعي عن شروط إمكان المعارف الصحيحة.

يحتل نص هوسرل حول "كانط وفكرة الفلسفة الترنسندنتالية" مكانة بارزة في كتابات هوسرل، وهو عبارة عن محاضرة ألقاها بجامعة فريبورغ سنة (1924) بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد كانط. إن قراءة هوسرل لكانط تسير في خط مواز لما اقترحه رواد الكانطية المحدثين من إعادة وبعث وإحياء الفلسفة الكانطية، لكن هوسرل خلافاً لذلك كان يهدف إلى إدراك معنى مقصد النقد الكانطي في شموله، أن نفهم كانط فينومينولوجيا يعني أن نكشف عن معنى تفكيره الترنسندنتالي ضمن راديكالية فينومينولوجية، فلكانط يعود الفضل في وضع الأسس للتفكير الترنسندنتالي.

إن النقطة البؤرية في أعمال كانط تتجسد في "النقد" كمبحث في المنهج، فهو أساس الفلسفة الترنسندنتالية لا مجرد مرحلة من مراحلها ذلك «أن الفكر الفلسفي يحوي جميع مجالات المعرفة باعتباره منهجا في النقد واستخداما للعقل في كل من العلم والفنون الجميلة والآداب والأخلاق وفي السياسة»<sup>1</sup> مما جعل مفهوم الفلسفة عند كانط مرادفاً لمفهوم الأنوار، وليس من قبيل الصدفة أن نجد كانط يعلن بأن مهمة منهج النقد لا تتعلق بالكشف عن حدود العقل فحسب، بل تمكننا من الوصول إلى الإجابة من داخل العقل نفسه عن المسائل الأساسية كلها «فالفلسفة الترنسندنتالية تمتاز عن سائر المعارف النظرية في أنه لا يوجد سؤال يخص موضوعاً معطى للعقل المحض إلا وله حل في العقل البشري نفسه»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>: هانس يورج زاند كولر، كانط والنقد-ثورة في طريقة التفكير وفلسفة الديمقراطية، مرجع سابق، ص: 08.

<sup>2</sup>: محمد محسن الزارعي، إدموند هوسرل الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص: 72.

ينعت هوسرل النسق الفلسفي الكانطي بالنسق الترسندنتالي، بيد أن كانط في نظر هوسرل كان بعيدا كل ال بعد عن إنجاز عمل جذري لمقصد الفلسفة، ولكلية العلوم لأنه لم يستطع تجذير المقصد الديكارتي "المنبع الأخي لكل معرفة وما وجده صعب التأسيس أقصد الحق المطلق المي تافيزيقي للعلوم الموضوعية و بكيفية عامة للفلسفة بصفتها العلم الشامل الموضوعي الواحد"<sup>1</sup>.

إن الفلسفة الترسندنتالية تحتاج في قيامها إلى عملية "الإنعقاد الذاتي" أي نفاذ الفيلسوف إلى فهم واضح لذاته كذاتية تلعب دور المنبع الأصلي. لقد كان كانط على مقربة من تحقيق غاية الفلسفة الترسندنتالية، ففلسفته خلافا للزرعة الموضوعية تجعل من الذات الأساس المطلق والمصدر النهائي للمعرفة، ولقد استطاع صاحب النقدية أن يكشف عن مطلب الفلسفة القديم بحيث يقول هوسرل: «وبالفعل فإن النسق الكانطي يمثل - إذا استثنينا فلسفة هيوم السلبية- الريبية المحاولة الأولى التي تم إنجازها بجدية علمية عالية لفلسفة ترسندنتالية شمولية بالفعل مفهومة كعلم صارم، بالمعنى الحق الوحيد للعلمية الصارمة الذي لم يتم إلا الآن اكتشافه»<sup>2</sup>.

خلافا للزرعة الفلسفية السائدة في القرنين السابع عشر و التاسع عشر للميلاد يرى هوسرل بأن فلسفة كانط و المثالية الألمانية المنحدرة من صلبها، ترى بأنه على الرغم من الإنجازات العظمى التي حققها العلم الوضعي إلا أنها لم ترق إلى مستوى "المعرفة المطلقة" وإلى مستوى "العلم الصارم" فهي ليست علوما بعد بالمعنى الحقيقي للكلمة، إنها تدرس الوجود وتشكل معارف أولية عنه لكنها ليست معارف نهائية بالموجود.

<sup>1</sup>: إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترسندنتالية، مصدر سابق، ص: 162.

<sup>2</sup>: المصدر نفسه، ص: 172.

لا يعتقد كانط بأن مقولات العلم الوضعي وهم كما ذهب إلى ذلك هيوم، بل هو يعتقد فقط بأن بدهاة هذا العلم و بدهاة العالم الذي نعيش فيه تشكل لغزا . إن ما يعيبه كانط على علماء الطبيعة هو إغفالهم للأساس الخفي وراء كل إنجازاتهم، إنه الأساس الذاتي الذي لم يتم مساءلته حتى الآن. إن هناك انزياحا واضحا نحو الموضوعات الخارجية من قبل العلماء الوضعيين يقابله إغفال شبه تام للذات.

حتى العقلانية السائدة في ذلك العصر لم تسلم من انتقادات كانط الذي ما إن شرع في التأسيس لمشروعه الفلسفي حتى أدرك بأن فلسفته ستؤدي بالعقلانيات السائدة إلى الإنهيار، ومن جملة المآخذ التي سجلها كانط على الفلاسفة العقلانيين نجد إغفالهم للأسئلة الجذرية والحاسمة في دراسة البنية الذاتية لوعينا بالعالم الطبيعي . إن سؤالاً جوهرياً تم إغفاله على حد تعبيره: كيف يكون العالم الذي يظهر لنا ببساطة سواء كبشر أو كعلماء قابلاً لأن يعرف قبلنا؟ وبالتالي كيف يكون علم الطبيعة الدقيق ممكناً؟<sup>1</sup> لكن على الرغم من المجهودات التي بذلها كانط في محاولة تقديم إصلاح جزري للفلسفة، إلا أنه ثمة انتقادات قدمها هوسرل لفلسفة كانط التي تركز على حد تعبيره على جملة من المفاهيم والإفتراضات التي لم يكلف كانط نفسه بمهمة السؤال عنها، في مقدمتها [ نظرية الشيء في ذاته، الفاهمة العليا، الوعي ونظرية القبلي].

أشرنا في موضع سابق من هذا العمل إلى القول بأن هوسرل لا يريد من خلال عودته إلى فلسفة كانط إعادة بعث للكانطية كما فعل الكانطيون الجدد، بل يريد فقط تقديم قراءة فينومينولوجية لها. إن الحديث عن العودة لفلسفة كانط يقتضي الإقرار بوجود أصول للمثالية

<sup>1</sup>:المصدر السابق، ص:175.

الهوسرلية في فلسفة كانط أو على حد تعبير بول ريكور «ضرورة الإقرار بفينومينولوجيا  
ضمنية خلف إبستيمولوجيا كانط يعود إلى هوسرل فضل إظهارها»<sup>1</sup>.

تقتضي العودة إلى كانط نوعا من التأويل الفينومي نولوجي، أن "نقرأ كانط بعقل جديد"  
هذه القراءة تسمح لنا بتخليص فلسفته من الأحكام المسبقة ومن بعض الفرضيات التي تفتقر  
للتأسيس العلمي.

تحولت الترنسندنتالية الكانطية تحت تأثير فلسفات عصره السائدة إلى فلسفة  
أنثروبولوجية حالت دون تحقيق مقصد كانط [ التأسيس للفلسفة الترنسندنتالية تأسيسا علميا ]  
ذلك لأن المعرفة المستردة إلى الذات الترنسندنتالية تحولت في نهاية المطاف إلى معرفة  
متصلة بوجود بشري متناهي، وبالتالي فعلية رد المعرفة إلى العقل الم تناهي، أي إلى  
الموجود البشري المشخص كان سببا كافيا في الوقوع في "ترنسندنتالية فاسدة" على حد تعبير  
هوسرل. على ألا يفهم من هذا الكلام أن هوسرل يحاول رد المعرفة إلى ال عقل اللامتناهي،  
أي إلى كائن متعالى و مفارق للذات بل نجده يؤكد على القول بأن: "حلا أنثروبولوجي مثل  
الذي اقترحه كانط يتأسس على إثبات تعال مطلق لا تبلغه المعرفة ، أي تعال لا يرد إلى  
إدراكاتنا"<sup>2</sup>واقصر بالتالي إدراكنا على عالم الظواهر فحسب. وتبقى أمام إدراكنا هوة لا يمكن  
اختراقها تتمثل في منطقة النومين.

كتب كانط في نقد العقل المحض يقول: "عندما نسمي موضوعات معيّنة من حيث هي  
ظاهرات كائنات حسيّة (Phaenomena) مفرقين بين طريقتنا في حدسها و قوامها في ذاتها  
فإننا نكون قد نوينا أن نضادها نوعا ما إما بتلك الموضوعات منظورا إليها من حيث قوامها  
في ذاتها على الرغم من أننا لا نحدسها به، وإما بأشياء أخرى ممكنة ليست قط موضوعات

<sup>1</sup>: محمد محسن الزارعي، إدموند هوسرل الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص:75.

<sup>2</sup>: المرجع نفسه، ص:76.

1 لحواسنا، وأن نسميها من حيث هي موضوعات مفكرة فقط بالفاهمة كائنات فاهمية (noumena)."

إن نظرية التعالي المحض تحولت نتيجة عدم تخلص كانط من مشكلة الثنائيات الميتافيزيقية إلى تعالي يبقى خارج نطاق نظام الظواهر المحسوسة و هي منطقة "الشيء في ذاته" أو نظريتها التي هدمت لكل مقاصد الثورة الكوبرنيكية الجديدة . ذلك أن قدرة العقل المطلقة في التشريع للعالم اصطدمت في فلسفة كانط بما ينعته هوسرل ب "اللامعنى في الفلسفة".

لا وجود لشيء خارج الذات لا يمكن إدراكه "لأن كل عالم هو حسب هوسرل من تقويم ذاتية ترنسندنتالية أو تكوين دلالي أو معنوي لتلك الذاتية"<sup>2</sup> ولأن هوسرل يريد توجيها عقولنا نحو مقولة هيغل الشهيرة "كل ما هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي عقلي".

---

<sup>1</sup> عمانوئيل كنت، نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص: 167.

<sup>2</sup> محمد محسن الزارعي، إدموند هوسرل الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص: 78.

ج- هيغل وظاهريات الروح في التاريخ

بيّ غورفيتش في كتابه "النزعات الراهنة في الفلسفة الألمانية" تعارض الفينومينولوجيا المعاصرة مع فلسفة هيغل في الكثير من المسائل: إن الفينومينولوجيا ترفض كل شكل من أشكال الديالكتيك، فالمنهج الفينومينولوجي ظهر كردة فعل للمنهج الجدلي عند هيغل. إن الجدل الهيجلي يقف على أساس عمليّة استنتاج المفاهيم و ينبذ فكرة المباشرة والعودة إلى ماهية الأشياء ذاتها دون توسط لبعض العمليات الفكرية، في حين تهدف الفينومينولوجيا إلى بلوغ عالم قبلي يخص الماهيات العقلية خارج عمليات الصيرورة والتطور والجدل و هي مفاهيم مركزية في فلسفة هيغل.<sup>1</sup>

يضيف غورفيتش قائلاً بأن فينومينولوجيا هوسرل ظهرت كسدّ "بوجه التجدد الهيجلي"، فكل المسلمات التي بنيت عليها نظرية [الأنا الترنسندنتالي] في الفينومينولوجيا نجدها متضمنة في الميتافيزيقا القديمة، فعلى سبيل المثال نظرية "الحدس المحض" التي يستند إليها هوسرل تهدف إلى أفنمة المباشر وتستبعد كل أشكال التوسط التي أقام عليها هيغل منهجه الجدلي لتفسير نظرية الحدس الكلي.<sup>2</sup>

لكن على الرغم من وجود تعارض بين الفلسفتين إلا أن رونييه سرّو يشير إلى وجود نقاط مشتركة بينهما حين كتب يقول: «أمّا ما هو مشترك بين الفينومينولوجيتين فيقتصر على أن كليهما تبحثان في الظاهرات عن الحقائق في ماهياتها وليس عمّا هو عرضي، وتبغيان تحديد ما هو قبلي وليس ما هو امبريقي، كما أنهما تغضان النظر عن المعطى الفوري كما يفهمه علم النفس والتاريخ من أجل بلوغ الماهوية»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>: رونييه سرّو، هيغل والهيجلية، تر: أدونيس العكرة، دار الطليعة-بيروت، ط1993، ص100.

<sup>2</sup>: المرجع والمكان نفسه.

<sup>3</sup>: المرجع نفسه، ص:99.

نشر هيغل كتابه العمدة "فينومينولوجيا الروح" سنة (1807) وكان الهدف من وراء ذلك تقديم الكيفية التي نتمكن بواسطتها من تطبيق المنهج الجدلي على الوعي، إلى جانب محاولة تحقيق مقصد الفلسفة في العصر الحديث والمتمثل في "رفع الفلسفة إلى مستوى العلم واصطناع أعلى درجة من درجات الدقة و الصرامة في التفكير التصوري"، فلو عدنا إلى التصدير الطويل الذي كتبه في "فينومينولوجيا الروح" نجده يعلن القول بـ: «الحقيقة لا يمكن أن توجد على وجه آخر سوى النسق العلمي الذي تنتظم فيه، والمشاركة في هذا الجهد تقرب الفلسفة من صورة العلم تلك الغاية التي ببلوغها يحل للفلسفة أن تطرح اسمها من حيث هي محبة للحكمة لتصبح كمال المعرفة بالفعل»<sup>1</sup>.

أكد هيبوليت على أن "فينومينولوجيا الروح" تعد بمثابة عملية وصفية لمسار النفس في حركتها المتصاعدة نحو الروح من خلال مرورها بمرحلة الوعي أو الشعور<sup>2</sup>، ولهذا "فلقد ذهب بعض النقاد إلى القول بـ: فينومينولوجيا هيغل إنما هي بمثابة عرض لكل الفلسفة الهيغلية من وجهة نظر معينة ألا وهي وجهة نظر (الوعي) أو (الشعور) ولكنه عرض يروي لنا قصة الثقافة الفلسفية بإسرها متتبعا تطور الوعي، حين يتخلى عن معتقداته الأولى لكي يبلغ في النهاية عبر الكثير من الخبرات، وجهة النظر الفلسفية المحضنة، ألا وهي وجهة نظر المعرفة المطلقة"<sup>3</sup>.

خصص هيغل الجزء الثاني من كتاب "فينومينولوجيا الروح" لدراسة الأخلاق الكانطية، فتحدث عن النظرة الأخلاقية إلى العالم، ولقد تصور هيغل فلسفة كانط العملية بمثابة النظرة الشاملة إلى الكون أين يتخذ الوعي البشري فكرة المطلق من الواجب المحض، وكان الهدف من وراء -كانط- التأكيد على الرابطة بين الفضيلة و الطبيعة، أو لنقل بين النظام الأخلاقي

<sup>1</sup>: هيغل، علم ظهور العقل، تر:مصطفى صفوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، بيروت، 1994، ص:13.

<sup>2</sup>: J.Hippolite, Genèse et structure de la phéno-de l'esprit de Hegel, vol1, 1946, p16.

<sup>3</sup>: زكريا ابراهيم، هيغل أو المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة والنشر، ط1970، ص176.

ونظام العالم. بيد أن كل الجهد الكانطي كان منصباً منذ البداية على فكرة فصل الحرية عن الطبيعة، ثم يأتي في مصادرات العقل العملي ليجعل من إلتحام النظام الأخلاقي مع الطبيعة الموضوعية الشرط الأول و الضروري لقيام المسلمة الأولى . فبعدما كانت الأخلاق الكانطية قائمة على نظرية الصراع بين الحرية و الطبيعة (مبدأ تعارض العقل مع الحرية ) يعود ليعلن عن تطابق الحرية مع الطبيعة و توافق الحساسة مع العقل، هذا ما دفع بهيغل إلى القول بوجود تناقضات صارخة في الفلسفة الكانطية ، ولو تأملنا جيدا في الفلسفة الكانطية لوجدنا أنها حافلة بالثنائيات: **ثنائية الحساسة و العقل، ثنائية الضرورة و الحرية، ثنائية الظاهر والباطن، ثنائية الظاهرة والشئ في ذاته، ثنائية الطبيعة والواجب...الخ.**

تظن كانط إلى وجود هذه الثنائيات فحاول عن طريق "مصادرات العقل العملي" حلها ولكن هذا العمل ما لبث أن قضى على روح الفلسفة النقدية ، إذ قضى على أولوية الذات واستقلال العقل في سبيل مبدأ متعالى - هو في الحقيقة - مجرد مزيج من الطبيعة و العقل، وحين جعل كانط من الله موجودا أسمى يعطو على العقل، فإنه في الحقيقة قد افترض وجود كائن مفارق تستلزمه الأخلاق دون أن يكون في وسع العقل أن يعرفه، وكأنما هو عالم معقول يقف وجها لوجه أمام العقل<sup>1</sup>.

كانت محاولات كانط الأولى موجهة نحو إثبات عدم وجود أي مبدأ متعالى عن "الوعي الترنسندنطالي" في مجال الفلسفة النظرية، بيد أن المنعرج الذي شهدته الكانطية انطلاقا من لحظة ظهور مصادرات "العقل العملي" و"نقد ملكة الحكم" أدى إلى ال تخلي عن مطلب النقدية الكانطية والتسليم بوجود حقيقة مفارقة تسمو على العقل المحض.

يعتبر هيوليت النقد الهيغلي الموجه إلى فلسفة الأخلاق عند كانط في جوه ره نقدا لفلسفة كانط في شمولها، ولقد تعرض هيغل من جهة أخرى لنقد نظرية المعرفة الكانطية،

<sup>1</sup>:المرجع السابق (ص-ص)، 102-103 .

فبدل أن يجعل صاحب النقدية المعرفة بالذات معرفة عامة بالوجود كله، انتهى إلى افتراض وجود [ ذات متعالية]، لكن على الرغم من ذلك فهيجل يعترف بالدور الذي لعبته فلسفة كانط في تاريخ الفلسفة كلها، فلو عدنا إلى كتاب هيغل في "علم المنطق" نجده يشيد بالعمل الكبير الذي قام به - كانط- من خلال وضعه للمنطق الجدلي في سياقه الصحيح . فمع مجيئه تم رد الاعتبار للجدل بوصفه طريقة مشروعة للبرهنة العقلية، فعلى الرغم من قصور الأساليب والأدوات المنهجية التي وظفها كانط في المنطق، إلا أنه استطاع أن يحيلنا على مبادئ هامة في المنطق الجدلي أهمها : الكشف عن "موضوعية الظاهر" وعلى أساس هذه الفكرة تحديداً سيبنى هوسرل تصوره حول فكرة المنطق الترنسندنتالي، إضافة إلى فكرة التناقض التي تسمح للعقل اكتشاف العنصر السلبي المائل في باطن المقولات العقلية بما هي تحديرات للفكر<sup>1</sup>.

لم يرض هيغل بهذه النتيجة التي أوصلتنا إليها التحليلات الكانطية في المنطق الترنسندنتالي، ذلك أن العقل الكانطي يحذرنا من الخوض في أمور الميتافيزيقا ، وبالتالي فليس في استطاعته إدراك المطلق ومعرفة اللامتناهي ، ولقد تساءل -هيغل- بهذا الصدد قائلاً أنه إذا ما كان اللامتناهي إنما هو في جوهره "العقلي" أي من خلق العقل ذاته فكيف يعجز هذا العقل على الخوض في مسائل لا تخرج عن دائرة إمكاناته؟ إن كانط على حد تعبير هيغل يريد أن يقنعنا بأن "العقل" عاجز عن معرفة العقلي !!

لسنا هنا بصدد عرض أفكار كانط المنطقية ولا الوقوف عند كل الإنتقادات التي وجهها له هيغل في "الفينومينولوجيا" أو "علم المنطق" ولكن نريد الوقوف عند ما هو مشترك بين هيغل وهوسرل في الفينومينولوجيا استناداً إلى النقدية الكانطية و نعني بذلك المنطق الترنسندنتالي، إن ما يميز هذا المنطق هو كونه يتناول بالدراسة و البحث المبادئ القبلية

<sup>1</sup>:Hegel,Science de la logique,vol1,trad :franç,p.p.42-43.

للعقل والتصورات المتعلقة بالموضوعات المتجهة إليها "قصدا"، إلى جانب دراسته لمفاهيم مرتبطة بمضمون المعرفة الموضوعية، هذا ما سمح لكانط بتقديم دراسة شاملة لقواعد الفكر المحض. ولعل النقطة المشتركة بين كل من كانط و هيغل وهوسرل تكمن في ربط المنطق الترنسندنتالي بلأنا المحض، وتكمن أصالة كانط في ربطه للمقولات العقلية بالأنا الذاتي أو "الشعور بالذات"، بيد أن الخطأ الجسيم الذي وقع فيه هو تسليمه بوجود "شيء في ذاته" خارج عن دائرة الوعي، وبالتالي التسليم بوجود شيء خارج عن الفكر، في حين يرى هيغل أن "الشيء في ذاته" ليس سوى شيئا من انتاج الفكر ذاته.

حاول هيغل تحقيق مطلب الفلسفة القديم [ تأسيس بناء جديد لنظرية فلسفية يمنحها القدرة على أن تتحول إلى علم دقيق] أي بلغة الأزمنة الحديثة [رفع الفلسفة إلى مستوى العلم] إلا أن هوسرل يشير إلى فشل المشروع الهيجلي في تحقيق ذلك المطلب «فعلى الرغم من أن هيغل يتمسك هو أيضا بما في منهجه ومذهبه من صحة مطلقة، فإن نسقه الفلسفي يفتقر إلى ذلك النقد للعقل الذي هو الشرط الأول لقيام فلسفة علمية»<sup>1</sup>.

يحمل هوسرل المذهب الهيجلي مسؤولية إضعاف النزوع إلى قيام علم فلسفي، ذلك أن فلسفة هيغل الوضعية قد أثارت ردود فعل من قبل رجال العلم منحت المذهب الطبيعي دفعة قوية لإقصاء الخطاب الفلسفي، وبالتالي السيطرة على ساحة الفكر، حيث أضحى هو الحاكم المطلق في النظرة العامة إلى العالم ضاحدا (كل طابع مثالي وكل طابع موضوعي مطلق)، فالفلسفة الهيجلية تعلن على أن مهمة الفيلسوف إنما تقتصر على فهم العالم والتكيف معه في حين تقدم لنا العلوم المضبوطة نفسها بوصفها نظرة تهدف إلى تغيير ذلك العالم.

<sup>1</sup>: هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، تر: رجب محمود، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2002، ص: 27.

يضيف هوسرل قائلاً بأن الفلسفة الهيجلية تعد السبب المباشر في ظهور النزعات الشكية في الأزمنة المعاصرة، إلى جانب قيام الفلسفة الجديدة "فلسفة النظرة العامة إلى العالم" «فقد كان للفلسفة الهيجلية من حيث هي ميل إلى إضعاف النزوع العلمي في الفلسفة عواقب نشأت عن نظرياتها في التبرير النسبي لكل فلسفة بحسب عصرها ، ولا شك أن لهذه النظرية نسق يدعي الصحة المطلقة بمعنى مختلف تمام الإختلاف عن المعنى الذي ينسبه إليها المعنى التاريخي و هو المعنى الذي أخذت به تلك الأجيال التي فقدت بفقدان إيمانها بفلسفة هيغل كل إيمان بقيام فلسفة مطلقة أيًا كانت»<sup>1</sup>. وبالتالي ما البديل الذي قدمه هوسرل بعدما وقف على الفلسفات السابقة عليه بغية مواصلة المشروع الفكري [ الفلسفة كعلم صارم ودقيق] الذي بدأت معالمه تلوح في الأفق منذ عهد الإغريق؟

---

<sup>1</sup>:المصدر السابق ،ص:28.

## الفصل الثالث:

فينومينولوجيا هوسرل (المفهوم-الميكانيزمات  
والأبعاد)

المبحث الأول: فينومينولوجيا هوسرل.

المبحث الثاني: النهج الفينومينيولوجي.

كانت الحياة الفكرية في أوروبا في القرن التاسع عشر للميلاد تمر بمرحلة حاسمة من تاريخها تميّزت بسيطرة النموذج الميكانيكي للطبيعة على الفكر والانتصارات العظيمة التي حققتها العلوم الوضعية في شتى المجالات، الأمر الذي دفع بالمنشغلين بمجال الظواهر الإنسانية التفكير بنقل المنهج العلمي الوضعي إلى حقول أبحاثهم.

لكن انطلاقاً من سنة (1880) دخل العلم الوضعي في أزمة، وتعرضت العلوم المضبوطة إلى جملة من الانتقادات، حيث طرحت إشكالية حقيقة العلم، ونسبية القوانين العلمية، ومناهج العلوم، هذا في مجال العلوم التجريبية، أما في مجال العلوم الرياضية والمنطق، فقد اتجهت المباحث النظرية نحو مسألة البحث عن ماهية العلاقة بين المفاهيم المنطقية والرياضية بعلم النفس أو الشعور البشري وأفعال النفس عامة.

لقد وجد العلماء في منتصف القرن التاسع عشر للميلاد أنفسهم مضطرين إلى إعادة النظر في الذات المفكرة التي تم إلغاؤها على حساب الموضوع، وهذا ما دفع بأنصار "الكانطية الجديدة" إلى طرح نظريات جديدة لحل بعض المشاكل المتعلقة بأزمة العقل الأوروبي.

في نفس الفترة الزمنية تقريباً كان الفيلسوف وعالم النفس (فرانتز برانتانو) يحضر أعماله الفكرية بجامعة Würzburg، وجامعة فيينا خصوصاً كتابيه (علم النفس من وجهة النظر التجريبية) و(حول أصل المعرفة الأخلاقية). تأثر برانتانو بفلسفة أرسطو وبالتقليد المدرسي وكان يبدي إعجاباً بالمنهج التجريبي الذي أصبح النموذج الوحيد الذي يحتذى به عند دراسة الظواهر الطبيعية والنفسية على حد سواء، لك أنه من جهة أخرى كان خصماً لفلسفة كانط النقدية، والمثالية الألمانية خصوصاً في شقها الهيغلي، لأنه كان يحمل فكرة مشروع التأسيس لفلسفة باعتبارها "علماً دقيقاً"، إلا أن جانباً كبيراً من أعماله كان موجهاً نحو "علم النفس" و"الدراسات السيكولوجية"، ولقد أثرت أبحاثه في الشعور والقصدية تأثيراً

بارزا على فينومينولوجيا هوسرل لاحقا، ولعل الفكرة الأساسية التي سيعمل هوسرل على تطويرها لاحقا بعد القصديّة هي "فكرة الفلسفة الدقيقة والعلم الصارم".

يحاول هوسرل رفع العلم إلى مستوى الفلسفة الدقيقة والصارمة، ولكن هذه المحاولة ستبوء بالفشل إن لم يستطع أولاً تحقيق مطلب الفلاسفة القديم منذ عهد الإغريق والمتجسد في إنتاج هذه الفلسفة أولاً، ولتحقيق هذا المشروع الفكري الجديد أوجد هوسرل منهجا فلسفيا جديدا يعنى بدراسة الظواهر والماهيات العقلية هو المنهج الفينومينولوجي، وعليه طرح السؤال التالي: ما هو الجديد الذي قدّمه هوسرل للفلسفة ولتطوير فكرة الفينومينولوجيا التي ظهرت في الأزمنة الحديثة؟ وما هو المنهج الفينومينولوجي؟

المبحث الأول

فینومینولوجیا هوسرل

يقدم هوسرل الفينومينولوجيا بوصفها منهجا يرمي إلى تأسيس الفلسفة كعلم صارم انطلاقا من "أبحاث منطقية"<sup>1</sup> (1901-1900) بعد أن أحدث القطيعة مع اتجاهات التحليل النفسي السائدة في ذلك العصر، والدخول في جدال مع المدرسة الاسمية. تجعل النفسانية (Le Psychologisme) من قوانين المنطق حدثا نفسيا، فكل ما هو منطقي ليس سوى التعبير عن القوانين و التمثلات النفسية التي يستند إليها في التحليلات الأولى. يهدف هوسرل من خلال "أبحاث منطقية" إلى الدفاع عن مثالية المنطق المحض وقوانينه<sup>2</sup>، لكن انطلاقا من المبحثين الخامس والسادس من الكتاب تظهر الأسس العامة للتحليل الفينومينولوجي للوعي. على الرغم من بدائية تلك التحليلات، إلا أن كل النقائص سيتم إدراكها لاحقا في كتاب "أفكار من أجل فينومينولوجيا خالصة و فلسفة فينومينولوجية" (1913)، أين يثدد هوسرل على ضرورة إرجاع كل القضايا والأحكام في مجال الفلسفة والعلم إلى معطيات الحدس.

بدأ هوسرل مسيرته الفكرية بأبحاث حول علم الرياضيات<sup>3</sup> فنشر سنة (1891) الجزء الأول من كتابه [فلسفة الحساب] ولكن الباحثين يرون بأن ذلك المؤلف لا يدل في شيء على الطريق الذي سوف تأخذه من بعد فلسفة هوسرل، ثم ينشر ما بين سنتي 1900-1901 مؤلفه الأساسي [أبحاث منطقية] حيث يفحص فيه أسس المنطق.

<sup>1</sup> :Edmund Husserl, Recherche Logiques, Tom1, trad :Hubert Elie, Alion L, Kelkel, René Scherer, PUF, Paris, 5<sup>em</sup> edition 2002, p:12.

<sup>2</sup> :Ibid , p :12

<sup>3</sup> :les principaux écrits d'Edmund HUSSERL :

1/Philosophie der arithmetik(1891) فلسفة الحساب

2/Logische Untersuchungen, 1<sup>er</sup> éd, T1, 1900, t2, 1901. أبحاث منطقية في جزأين

3/Philosophie als strenge Wissenschaft. 1910(الفلسفة علما صارما)

4/Ideen zu einer reinen phaenomenologie und phaenomenologischen philosophie I, teil, 1913(أفكار من أجل)

فينومينولوجيا خالصة و فلسفة فينومينولوجية)

5/Vorlesungen Zur phaenomenologie des inneren Zeit bewussteins(1905-1910)publié en 1928.(دروس في)

(فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن)

6 Formale und Transzendente Logik 1929(المنطق الصوري و المنطق الترنسندنتالي)/

7/ Meditations Cartésiennes(1931) تأملات ديكارتية..

8/Die Krisis der europaeischen wessenschaft und die transzendente phaenomenologie, 1936-1939(أزمة العلوم (الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية)

يتألف كتاب "أبحاث منطقية" من جزئين: نشر الجزء الأول تحت عنوان [تمهيدات للمنطق الخالص] وتضمن توجيه نقد للاتجاه النفسي وللاتجاه النسبي من وجهة نظر عقلية وموضوعية<sup>1</sup>، أما الجزء الثاني فتم تخصيصه لدراسة بعض المشكلات المعينة في المنطق وتطبيق المبادئ التي احتواها الجزء الأول على تلك المشكلات.

حاول هوسرل من خلال كتاب "أبحاث منطقية" تقديم نقد للمذهب الاسمي الذي سيطر على الفكر الفلسفي الغربي وقد ظهر تحت أسماء مختلفة مثل (المذهب التجريبي أو المذهب النفساني).

طرح أصحاب المذهب الإسمي نظرية في المنطق تقول بأن القوانين المنطقية ليست في الحقيقة سوى تعميمات تجريبية واستقرائية شأنها شأن قوانين العلوم الوضعية، وبناء على هذا التصور خلصوا إلى القول بأن [الكلي] ما هو إلا تصور عام هيكلي . خلافا لهذا الطرح شدد هوسرل على القول بلبن القوانين المنطقية ليست سوى مجرد قواعد، وليس المنطق في النتيجة علما معياريا بل هو أساس العلوم، حقا إن المنطق في تصور هوسرل يعد أساسا لمذهب معياري و للعلوم النظرية كلها لكنه ليس علما معياريا بل هو "يشكل مجالا خاصا للحقيقة"<sup>2</sup>.

يوجه هوسرل نقده من جهة ثانية للاتجاه النفساني الذي جعل المنطق فرعا من فروع علم النفس، ويقدم تبريرا لنقده ذلك بقوله أنه لو كان المنطق فرعا من فروع علم النفس لكانت القوانين المنطقية غامضة وملتبسة مثل قوانين علم النفس ، وبالتالي تضحى قوانين المنطق احتمالية. خلافا لهذا الطرح يرى هوسرل بأن القوانين المنطقية تختلف اختلافا جذريا عن القوانين السيكلوجية لأنها على حد تعبيره "قوانين نموذجية وقبلية". ومن الإنتقادات الأخرى

<sup>1</sup> : Edmund Husserl, Recherche Logiques, Tom1-p :voire[ chapitre VII-Le Psychologisme en tant que relativisme sceptique]

<sup>2</sup> :Emmanuel Levinas,En découvrant L'existence avec Husserl et Heidegger, p :18.

التي يوجهها هوسرل للنفسانية قولها بأن القوانين المنطقية لا تهتم بالفكر ولا بالقضايا ولا بالأحكام وإنما هي تهتم بما هو موضوعي، وعليه فموضوع المنطق و ماهيته لا يتمثلان في "الحكم" الذي يطلقه الإنسان على ذلك الموضوع بل إن مضمون الحكم ومحتوا ه دلالاته تنتمي إلى مستوى نموذجي.<sup>1</sup>

إذا كان ديكارت في حاجة إلى علم الرياضيات لإقامة مبادئ العلم الكلي فإن هوسرل بالرغم من اعترافه بخصوصية المنهج الرياضي إلا أنه اتجه إلى المنطق ليُجعل منه المدخل الأساسي لتأسيس الفينومينولوجيا، ولعل هذا ما حدا بأحد تلامذته فيلش (welch) في الكتاب الذي خصصه لدراسة الفينومينولوجيا عند هوسرل إلى القول بأن مرحلة در اسة المنطق في تفكير هوسرل تعد (شبه الفينومينولوجيا). ولو عدنا إلى هوسرل ذاته نجده يعبر عن ذلك بقوله: «إنني بالنسبة للعالم سأظل حتى نهاية حياتي مؤلف الأبحاث المنطقية [...] وإن هذا العمل هو أساس ضروري باعتباره معبرا لفهم كتاباتي الخاصة بالمرحلة الأخيرة من نضجي»<sup>2</sup>.

كان الهدف من وراء الأبحاث والدراسات المنطقية التي كتبها هوسرل هو إعادة تجديد القوانين والنظريات وثبيت المقولات المثالية العليا و المفاهيم المشتركة بين العلوم، وعليه لا يكون المنطق الخالص جزءا تابعا لل سيكولوجيا كما ترى النزعة النفسانية، وإنما هو علم مستقل بذاته موضوعه الشروط الم ثالية لإمكانية قيام العلم الكلي كما يهدف هوسرل من خلال المنطق وإلى جعله الحجر الأساس للفينومينولوجيا و مدخلا للفلسفة الكلية حيث يقول: «إن نتيجة أبحاثنا هي تأسيس علم كلي خالص يقيم أهم أساس لكل نظام خاص بالفن العملي والمعرفة العلمية، وكذلك يحتوي على خاصية القبلي والعلم اليقين الخالص»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> : Edmund Husserl, Recherche Logiques, Tom1-op-cit-[paragraphes-13/14/15/16]

<sup>2</sup>:Husserl, les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, P.U.F, Paris, 1991, p : 100.

<sup>3</sup>.نقلا عن: الفريوي علي الحبيب، مارتن هايدغر ((الفن و الحقيقة))، دار الفارابي، ط1-بيروت-لبنان، 2008، ص: 13.

حاول هوسرل على غرار ما فعل كانط التوفيق بين القبلي التحليلي والبعدي التركيبي حين بحث عن آلية التوحيد بين جميع العلوم الممكنة، وهذا ما أشرنا إليه في الفصل السابق ببعث مقصد الفلسفة القديم، والمساهمة في قيام فلسفة أولى وعلم صارم.

أراد هوسرل تجذير مقصد الفلسفة و مطالبها الأول حيث حاول إعادة كل العلوم إلى أصل مشترك، أين يجعل من المنطق العلم الذي يدرس مشكلة الأصل والأسس ، لذلك فلا غرابة حينها نجده يصرح بالقول أن مؤلف "أبحاث منطقية" كان هو الأساس الضروري لنشأة الفينومينولوجيا وتطورها.

كشفت الأبحاث المنطقية عن عوائق الاتجاه النفساني التي حالت دون ربط المنطق بكلية العلوم وتوجيهها عندما فهمت المنطق لا بوصفه علم الأصول و الماهيات الثابتة، بل بوصفه علما معياريا أو مبحثا في السيكولوجيا.

إلى جانب التحليلات المستقيضة للمنطق في مؤلف "أبحاث منطقية" نجد ظهور مفهوم القصدية في كتابات هوسرل لأول مرة بطريقة منهجية. يشكل مفهوم القصدية النقطة البؤرية في الفينومينولوجيا " توجيه الوعي في أفعاله أو مضمون يقصده بالفعل"، ولقد أخذ هوسرل هذا المفهوم عن أستاذه فرانز برنتانو.

أشار برنتانو من خلال مفهوم القصدية إلى الخاصية النوعية التي تتميز بها الظواهر النفسية عن الظواهر الفيزيائية . إن الظواهر النفسية تكون موجهة عن قصد إلى شيء ما باستمرار، وعي لشيء ما، فالشعور هو شعور بشيء ما، والإدراك هو إدراك لشيء ما. لكن سيظل هذا المفهوم محصورا في إطاره النفسي السيكولوجي الذي فرضته عليه تحليلات برنتانو، إذن ما هو البعد الجديد الذي سيقدمه هوسرل للقصدية و ما هو النقد الذي وجهه لأستاذه برنتانو في هذه القضية بالتحديد؟

تشير القصدية في إطارها الفينومينولوجي إلى العلاقة الدينامية والمتبادلة بين أفعال الوعي [Noesis] والموضوعات التي تتعلق بها تلك الأفعال [Noéma]<sup>1</sup>.

ساعد توظيف مبدأ "القصدية" على حل مشكل في نظرية المعرفة ؛ لقد أرجع المثاليون إدراك العالم إلى الذات التي تؤسس شرط وجود العالم وحقيقته، في حين اتجهت المدرسة الإمبريقية إلى الموضوع المعطى و ما تقدمه لنا المعطيات الحسية من لبنات أولية للمعرفة. رفض هوسرل مثل هذا النوع من اللاتواصل المعرفي ، وأقر خلافاً لذلك بللعلاقة المتبادلة بين أفعال الذات وموضوعاتها.<sup>2</sup> فالشعور كفعل ذاتي ليس شعوراً مستقلاً عن العالم، إنما هو "شعور بشيء ما"، كما أن شعور الأشياء في مكان وحصولها على معنى لا يتم إلا من خلال "التأسيس" داخل الذات، وهنا تتجلى قيمة "القصدية" في حل مشكلة نظرية المعرفة ولو نسبياً.

يحاول هوسرل من خلال تحليلاته القصدية في مؤلفاته "أبحاث منطقية"، فكرة الفينومينولوجيا"، "أفكار" وغيرها تجذير مطلب الكثير من الفلاسفة والمتمثل في الوصول إلى المعرفة المطلقة والبحث عن اليقين الذاتي الذي يتعذر فيه الشك. ولتحقيق هذا المطلب يقترح هوسرل تطوير الفينومينولوجيا وذلك من خلال إنشاء منهج جديد في العلم نسعى من ورائه إلى تطوير الموقف الطبيعي و النظريات الفلسفية الكلاسيكية ونظرتها إلى العالم بشكل جذري وصارم.

أطلق هوسرل على منهجه الجديد اسم "الرد الفينومينولوجي". إننا في الموقف الطبيعي نصدر أحكاماً تتعلق بكيونة الشيء ، وبالتالي نشترك مع الحس المشترك والإنسان العادي في الإيمان بوجود الأشياء كما هي موجودة موضوعياً، في حين يمتنع الفينومينولوجي عن

<sup>1</sup>: Husserl, Idée directrices pour une phénoménologie, tra : Paul Ricoeur, tom1, Gallimard, 1950, pp(300-301)

<sup>2</sup>: Paul Ricoeur, A l'école de la phénoménologie, librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1993, p145.

إصدار أي حكم على كينونة الشيء ووجوده. علينا تعليق الحكم على وجود العالم وموجوداته. إننا لا ندرك العالم في جوهره، إن كل ما ندركه في الحقيقة ليس سوى ظواهر للوجود، ولفهم كينونة الظاهرة و حقيقتها أي لإدراك ماهية الأشياء علينا تعليق الحكم على وجود الأشياء و كينوناتا في أول خطوة نخطوها للبحث عن عنصر الحق، ثم الانتقال إلى الخطوة الحاسمة في المنهج الفينومينولوجي وهي عملية الرد، رد الأشياء إلى "الأنا الترنسندنتالي" وتقومها به، أين يصير تأمل الوعي المحض ممكنا بعدما نكون قد تخلصنا من الأحكام المسبقة.

يعرف هوسرل الفينومينولوجيا بأنها العلم الوصفي للشعور، ويظهر هذا التعريف في المقالة التي نشرها بدائرة المعارف البريطانية، وتتحدد قيمة هذا العلم بمنهجه الوصفي الذي يضعه هوسرل في مقابل علم النفس التجريبي الذي حاول دراسة النظام النفسي، أو الشعور كما هو في الطبيعة، في حين تهتم الفينومينولوجيا بدراسة الشعور الخالص وأفعاله القصدية بسبب اتخاذه مبدأ مطلق للمعرفة.

كان الهدف من وراء وصف الشعور دون تفسيره هو إدراك الماهيات الحية الكامنة في الشعور، لهذا نجد هوسرل يقدم تعريفاً آخر للفينومينولوجيا بوصفها (علم الماهيات)، ففي مؤلف [فكرة الفينومينولوجيا] يعرف الفينومينولوجيا بوصفها منهجا وعلماً في الوقت نفسه، لكن في الدرس الثالث من الدروس الخمسة التي يحملها الكتاب يضع العنوان التالي "المعرفة الفينومينولوجية باعتبارها معرفة للماهيات"، حتى أن موريس ميرلوبونتي ظل طوال حياته محتفظاً بهذا التعريف لسيما في كتابه (فينومينولوجيا الإدراك الحسي . المقدمة ص: 01) حينما كتب: «إن الفينومينولوجيا دراسة للماهيات وتبعاً لذلك فإن كل المشكلات عندها ترتد إلى تحديد الماهيات، ماهية الإدراك وماهية الوعي على سبيل المثال»، ولعل هذا ما دفع بأحد الباحثين في مجال الفينومينولوجيا إلى القول بأن: «إدراك هذه الماهيات المجردة من

وجهة نظر هوسرل هو الأساس الذي يؤدي إلى قيام العلم الكلي الشامل في صورة قبلية متعالية تعتمد عليها كل العلوم الأخرى وبقيّة المعارف الممكنة، لكي تستمد منها يقينها ودقتها وشرعية وجودها<sup>1</sup>.

لكن لماذا شدد هوسرل على جعل الفينومينولوجيا العلم الكلي و الفلسفة الأولى التي تتحدر منها كل المعارف والعلوم الممكنة، والقول بأن هذه العلوم لا بد وأن تستمد شرعية وجودها وأساس يقينها من الفينومينولوجيا؟ لأن هوسرل كان قلقاً بشأن الأسس الريبية التي أسند إليها بناء المعرفة<sup>2</sup>.

ظهر تعريف الفينومينولوجيا بوصفها العلم الكلي والفلسفة الأولى في العديد من مؤلفات هوسرل لسبب (التأملات)، فلو عدنا إلى خاتمة هذا الكتاب لوجدناه يعلن: "يمكننا أن نقول جيداً أن تأملاتنا قد بلغت في جوهرها هدفها لسبب أنها قد بينت الإمكان العيني للفكرة الديكارتية عن العلم الكلي ابتداءً من أساس مطلق له " ليضيف بعد ذلك قائلاً: "ونستطيع أن نقول أيضاً أن جميع العلوم الضرورية تجد بصفة عامة مصدرها الأخير في "الفينومينولوجيا" القبلية والمتعالية وتجد فيها أسسها الأخيرة، فهي (أي جميع العلوم) بالنظر إلى مصدرها تنتمي بذاتها إلى الفينومينولوجيا الكلية والقبلية بوصفها فروعاً في نسقها"<sup>3</sup>.

أما في كتاب (الأفكار) نجد هوسرل يتحدث عن الفينومينولوجيا بعد تحديد الهدف من تأسيسها بقوله: "ومن ثم يستتبع هذا أن ترتبط الفينومينولوجيا بطبيعتها الماهوية حيث تسعى

<sup>1</sup>: سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل - دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، دار الشؤون الثقافية العامة ط1، بغداد، 1991، ص96.

<sup>2</sup>: Emmanuel Levinas, En découvrant L'existence avec Husserl et Heidegger, op-cit p :12.

<sup>3</sup>: نقلاً عن: سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص:93.

لأن تكون فلسفة أولى<sup>1</sup>، لكن ما الذي كان يقصده هوسرل بقوله أن فلسفته هي الفلسفة الأولى، والتي يجب أن تتحقق كعلم كلي؟

ينبهنا هوسرل في تحليلاته للإدراك الحسي أن هذا الإدراك كثيرا ما يكون مخ تلهفا ببعض الأفكار والتأويلات والمراسات التي تفسد الإدراك الصرف. نأخذ مثلا على ذلك هذا الحاسوب الذي هو أمامي الآن، فإدراكي البصري له عادة ما يكون مصحوبا بإدراك من الناحية الجمالية كلونه أو شكله، ومن الناحية البر اغمائية لما يجلبه لي من منفعة و تحقيق عملي في الهتث مثلا، ومن الناحية الخيالية وما قد يثيره الحاسوب في عقلي وما يبعثه في خيالي من صور.

وعليه نستنتج بأن إدراك ي البصري للحاسوب لم يكن إدراكا صرفا بل هو محمل بمجموعة من النظرات والأحكام التي قد تفسد عملية الإدراك، لذلك يقول هوسرل بأن الطريق الوحيد للمحافظة على استقلالية الشعور والإدراك الحسي الصرف هو العمل على إسقاط كل تلك النظرات النفعية والجمالية وحتى الأخلاقية من عملياتنا الإدراكية، وهذا لن يحصل إلا بالعودة إلى الأشياء ذاتها معتمدين في ذلك على منهج الإيبوخيا والرد.

يقدم لنا الأستاذ يحيى الهويدي في كتابه "قصة الفلسفة الغربية" مثلا يشرح فيه بعض جوانب الفينومينولوجيا حين يبدأ من النقطة التي بدأ منها هوسرل فلسفته وهي تأمله في حقائق الرياضيات والمنطق، فالعدد الحسابي ستة على سبيل الم ثال نستطيع أن نربط بين مفهومه ومثل ستة برتقالات، أو بين معناه و قيامنا بعد ستة أصابع، وسيكون هذا الفهم تقييدا لمعنى هذا العدد بالواقع الحسي، وهذا اتجاه نفساني فيزيقي ساذج، ونستطيع أن نجعل للعدد الحسابي ماهية عقلية فنقول: إن العدد ستة يساوي 3+3، أو 4-10، أو جذر 32... الخ، وفي هذه الحالة يكتسب هذا العدد ماهية عقلية ووجودا موضوعيا يجعل له كيانا

<sup>1</sup>: المرجع السابق، ص: 94.

مستقلا عن العالم ويعلو فيه في الوقت نفسه على حكمي أنا و حكم الآخرين أيضا، وقد أراد هوسرل أن تكون لموضوعات الإدراك والمعرفة تلك الموضوعية وهذا الإستقلال ليس فقط في وجود الأشياء المادية المحسوسة فحسب بل عن وجود الوقائع الشعورية نفسها<sup>1</sup>.

يحاول هوسرل من خلال الفينومينولوجيا بلوغ معرفة دقيقة وصارمة، معرفة -على حد تعبيره- متحررة من كل الأحكام المسبقة، بيد أن تحقيق هذا الهدف يضل بعيدا عن التحقق إذا ما ضلت الأبحاث الفينومينولوجية مقتصرة على دراسة ماهية مجالات محددة أو بعض قطاعات الوجود، لأنه لا يوجد ضامن من وقوع تلك الأبحاث والتحليلات في شراك الأحكام المسبقة التي تتسلل إلى حقول البحث عبر قطاعات لم تندرج بعد في مجال التحليل الفينومينولوجي.

لقد تظن هوسرل لهذه الإشكالية ، لأجل ذلك جاءت المهمة الجديدة بالنسبة إليه هي تحويل الفينومينولوجيا إلى "فلسفة" بالمعنى التقليدي للكلمة [معرفة بكلية الموجود]، «يحدد هوسرل مفهومه للمعرفة الفلسفية انطلاقا من تعارضها مع الموقف الطبيعي، أي مع الموقف الذي يتبناه الإنسان تلقائيا وضمنا قبل كل فلسفة، لهذا يجب البدء بتحديد الكيفية التي يبدو بها العالم للإنسان في الموقف الطبيعي»<sup>2</sup>.

تتمثل مهمة الفينومينولوجيا في تحويل الموقف الطبيعي من العالم إلى الموقف الفلسفي، فالإنسان يتوفر في حياته الطبيعية على موقف خاص بالعالم (الموقف الطبيعي) أين يكون الوعي القصدي فيه متجها نحو الموضوعات التي تنصب عليها اهتماماته دون تعليق الحكم على وجودها أو ردها إلى الكيفيات الذاتية للعتاء.

<sup>1</sup>:الهويدي يحيى،قصة الفلسفة الغربية،دار الثقافة للنشر والتوزيع-(د.ط)، القاهرة،1993،ص114.

<sup>2</sup>:إسماعيل المصدق،المحطات الأساسية لفينومينولوجيا هوسرل،مجلة"مدارات فلسفية"،العدد 4، 2000،ص:50.

يكون الإنسان في الموقف الطبيعي في حالة اعتقاد يقيني بوجود العالم ولا يتساءل صراحة عن كفيات هذا العطاء التي من خلالها يتعلق الوعي بتلك الأشياء (الموضوعات) لذلك تبقى خارج دائرة انتباهه، هنا تظهر مهمة الفينومينولوجيا أين تجعل من كفيات العطاء هذه محل اهتمامها. إن الفينومينولوجي لا يوجه اهتمامه نحو الموضوع الذي يقصده الوعي بل نحو الموضوع في كفيات عطاءه للوعي. إننا لا ندرك العالم في حقيقته بل نحن ندرك العالم في كفيات عطاءه للوعي.

أدى ظهور الكتب الأولى من مؤلف "الأفكار" إلى ظهور منعرج في تحليلات هوسرل الفينومينولوجية، انطلاقاً من هذا المؤلف سنتقل الفينومينولوجيا من المرحلة الأولى [الفينومينولوجيا كبحث في الماهيات] إلى المرحلة الثانية، أين يضع هوسرل الفينومينولوجيا في إطار الفلسفة الترنسندننتالية. لكن ما المقصود بالفلسفة الترنسندننتالية؟ يحدد كانط في مقدمة الطبعة الثانية من "نقد العقل المحض" الفلسفة الترنسندننتالية بأنها لا تهتم بالموضوعات بل بكيفيتنا القبلية لمعرفة هذه الموضوعات.

يوسع هوسرل مجال الفلسفة الترنسندننتالية، بحيث أنه لا يقتصر حسب رأيه على معرفة الموضوعات بل يشمل كل العلاقات الممكنة للوعي بموضوعاته، أي كل أشكال ظهور الموضوعات، كل أشكال تعلق الوعي بموضوعه القصدي: نزوع، رغبة، إهتمام عملي، تقييم أخلاقي. لكن على الرغم من هذا التوسع في إطار البحث الترنسندننتالي يظل هوسرل ملتزماً بتحديد كانط للفلسفة الترنسندننتالية، فالفينومينولوجيا فلسفة ترنسندننتالية لأنها لا تتساءل عن موضوعات الوعي بالمباشرة، بل عن الكفيات التي تعطى بها هذه الموضوعات للوعي، ولأنها تعتبر هذه الكفيات قبلية.

إن شرط تحقق الفلسفة الترنسندننتالية يتوقف على شمولية "الإيبوخيا"، يجب ألا نستثني في مجال التعليق أي موقف اتجاه وجود الموضوعات، وفي هذه المسألة تحديداً تظهر أمام

هوسرل عقبه التحقق الفينومينولوجي : إن مهمة الفينومينولوجي هي التوقف عن إصدار الأحكام، في المقابل يعمل على الكشف عن كفيات عطاء الموضوعات للوعي، لكن هذه الكفيات والبحث عن قيامها يبتدعي من إصدار أحكام تتضمن ولو بصورة ضمنية "موقفا" من وجود هذه الكفيات، لتدخل بذلك في مسألة لا نهائية المفهوم.

تفطن هوسرل لهذه المسألة منذ ظهور الكتاب الأول من مؤلف (الأفكار) فقال بضرورة وجود مجال يستثنى منه الإيبوخي الشمولي، حيث يكون هذا المجال هو مصدر الأحكام التي نطلقها على الأشياء بعد عملية الحصر، وبما أن موضوع الفينومينولوجيا يتجه نحو الموضوعات القصدية للوعي فلن يكون هذا المجال الذي يستثنى من عملية الحصر والتعليق سوى الوعي ذاته<sup>1</sup>.

لإنجاز هذه المهمة اقترح هوسرل نظرية جديدة نتبين من خلالها أن الوعي الخالص لا ينتمي إلى العالم؛ إن الوعي لا ينتمي إلى عالم موضوعات العالم لأن نمط وجوده يختلف عن نمط وجود الموضوعات في العالم، وبالتالي نجد أنفسنا بعد إنجاز الإيبوخي بصدد مواجهة العالم، يبقى أماننا مجال خاص نتخذه كأرضية لإصدار أحكامنا بصدد وجود الموضوعات في العالم وهذا المجال كما يقول هوسرل هو "الوعي المحض"<sup>2</sup>.

لكن كيف يمكن التمييز بين نمط وجود الموضوعات في العالم و نمط وجود الوعي ذاته؟ يتم ذلك التمييز من خلال إدراك أوجه المفارقة بين كفيات العطاء للموجودات من جهة والوعي الخالص من جهة أخرى. يتميز الوعي بخاصية أساسية وهي إمكانية الارتباط الداخلي بذاته. إن أفعال الوعي القصدية تكون محايدة لمجاله، فعند إدراك الوعي لتلك الأفعال يكون إدراكه داخليا محايتا وليس مفارقا، بينما تكون الموضوعات الخارجية متعالية

<sup>1</sup> : voire : Husserl, Idée directrices pour une phénoménologie, chapitre (III) [la région de la conscience pure].

<sup>2</sup> : Ibid, pp : 157-158

على الوعي، أي تتخطى دائرته الداخلية، الأمر الذي يجعلها لا تعطى للوعي إلا بكيفية نسبية في مظاهر متعددة، مما يدفعنا إلى تعليق الحكم على وجودها لأن نسبة عطائها تعني إمكانية الخداع، ولأن المطلق وحده هو اليقيني.

إن هدف الفينومينولوجي هو إدراك الأرضية المطلقة و الثابتة التي تنطلق منها أبحاثنا . فالوعي يتميز بوجوده المطلق ق و الثابت الذي يختلف كما قلت عن الوجود النسبي للموضوعات، لهذا السبب ينعت هوسرل معطيات الوعي بأن ها (reell) لأنها موجودة باستمرار في منطقة الوعي الخالص، في حين يصف موضوعات العالم بأنها (irreell) لأنها موجودة باستمرار خارج دائرة الوعي<sup>1</sup>.

بعد حل مشكل الإيبوخي تظهر أمامنا عقبة جديدة، فبعد عملية تعليق الحكم على وجود الأشياء، وعدم إصدار أحكام قبل ع مليّة الرد الفينومينولوجي نتساءل إذا كان ثمة مجال خاص بالوعي المحض في مقابل ذلك توجد الموضوعات المتعالية على الوعي ، كيف يتوصل الوعي إلى الاعتقاد بوجود موضوعات متعالية عليه؟ وكيف نحصل معرفة مفارقة؟ «إن كون الوعي يعتبر أنواعا من الموضوعات موجودة في ذاتها يجب أن يفسر انطلاقا من ظهورها في كفيات مناسبة للعطاء، عندما يتخطى الوعي بناء على حوافز معينة العطاء الأصلي الذاتي النسبي، يتأسس كيان العالم مع مجال موضوعاته المتميزة ح سب ماهيتها هذا التأسيس للعالم انطلاقا من إنجازات التعالي التي يقوم بها الوعي حسب حوافز معينة يسميه هوسرل البناء»<sup>2</sup>، لكن ماذا يقصد هوسرل بالبناء؟

<sup>1</sup> : : Husserl, Idée directrices pour une phénoménologie, op-cit, (pp) :303-304.

<sup>2</sup>: إسماعيل المصدق، المحطات الأساسية لفينومينولوجيا هوسرل، مرجع سابق، ص:52.

أخذ مفهوم البناء مصطلحات متعددة في فلسفة هوسرل كالتقوم و التأسيس مثلا، ولقد أشار بعض الباحثين إلى عدم استقرار هذا المفهوم في الفينومينولوجيا عند هوسرل<sup>1</sup>، حيث تراوح بين معان متعددة مثل: الخلق (Kreation) والفعل المنتج أو الإنتاج (Production)، وفعل الملء (ActiveErfüllung). إن البناء أو التأسيس «لا يعني الخلق créé، مثلما يخلق الله العالم، وإنما الرجوع (remonter) بواسطة الحدس إلى الأصل المطلق للشعور المتعلق بمعنى كل ما هو موجود أي إلى أصل المعنى الذي لا يمكن لأي أصل آخر ذي معنى أن يسبقه»<sup>2</sup>.

أشار برغر في كتابه "الكوجيتو في فلسفة هوسرل" إلى هذا التصور بقوله: «يجب أن نتعلم توحيد تصورات تعودنا أن نجعلها متعارضة: الفينومينولوجيا هي فلسفة الحدس الإبداعي، إن الرؤية الفكرية تبدع créé موضوعها حقا، إنها لا تبدع المظهر الخارجي simulacre، النسخة copie، أو صورة الموضوع بل الموضوع نفسه، إن البداهة، هذه الصورة المنجزة للقصدية، هي التي تؤسس أو هي المؤسسة»<sup>3</sup>.

إذا كانت مهمة الفيلسوف تتحدد منذ هذه اللحظة حسب هوسرل بتحويل كل ما هو موجود ومعقول، وذلك بطبيعة الحال من خلال الشعور التأسيسي الذي يمثل قصدية عملية أو إنتاجية (leistende)، فهذا يعني أن التأسيس هو التفسير الوحيد للوجود حيث يقول: "لا شيء يوجد إذا لم يكن وجوده بواسطة عملية خاصة آنية أو كامنة (potentielle)، للشعور" نستنتج من هذه العبارة أن المعنى الكلي للوجود يعود إلى القصدية الإنتاجية أو القصدية

<sup>1</sup>: محمد محسن الزارعي، إدموند هوسرل الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط)، بيروت-لبنان، 2010، (ص.ص)، 166، 165.

<sup>2</sup>: بونفكة نادية، فلسفة إدموند هوسرل-نظرية عالم الحياة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2012، ص: 58.

<sup>3</sup>: المرجع والمكان نفسه.

العملية لحياة الشعور، وانطلاقاً من قناعة هوسرل بهذه الحقيقة يؤسس فلسفة تدعو إلى العودة الراديكالية إلى الذات<sup>1</sup>.

يؤكد هوسرل على أن كل معرفة متعلقة بالموضوعية هي متضمنة بالضرورة في معرفة الذات لذلك فهو يدعو إلى تجاوز هذا النسيان للذات، وعليه فإن قيام الفلسفة الأولى و العلم الكلي مرهون بالاعتراف والعمل على جعل وجود العالم وظهور معناه مرتبط بصفة ضرورية بالذات الترنسندنتالية التي تؤسسه.

إن أول ما يفرض نفسه بصورة تلقائية على الشعور هو العالم كموضوع لا يمكن الشك في بدايته بسبب حضوره الدائم أمام الشعور، وعلى هذا الأساس يجب أن تكون الفينومينولوجيا علماً بالعالم لتحقيق هدفها المتمثل في إدراك معنى الوجود في كليته.

إن العالم من وجهة نظر فينومينولوجية «هو مجموع ما هو مؤسس في هوية دائمة مع ذاته، في القصدية الإنتاجية للشعور»<sup>2</sup>. إن المعرفة الأولية للذات المؤسسة هي في جوهرها معرفة بالعالم، بما أن معنى العالم يكون في كل لحظة متوقفاً على الذات التي تضي عليه معنى، لذلك يقول هوسرل بأن الذات ال ترنسندنتالية تسبق وجود العالم بما أنها تؤسس في ذاتها معنى هذا الوجود.

لكن ألا يمكن العودة إلى الإعتقاد السائد في الموقف الطبيعي بأن العالم الذي نعيش فيه يمثل البداهة القطعية والتي لا تحتاج إلى برهان؟ يرفض هوسرل مثل هذا الإعتقاد ليبين لنا في "التأملات الديكارتية" أنه لا يمكن تصور بداهة العالم على أنها هي البداهة القطعية، بل هي بداهة -على حد تعبيره- تحتاج بدورها إلى نقد قبلي.

<sup>1</sup> : Edmund Husserl, Méditations Cartésiennes, op-cit, pp :42.43

<sup>2</sup>: بونفكة نادية، فلسفة إدموند هوسرل -نظرية عالم الحياة، مرجع سابق، ص:132.

يرفض هوسرل بدهاة العالم كأساس ثابت لتأسيس العلم الكلي، لكن ما هي البدهاة الأصلية المؤسسة لهذا العلم في تصوره؟ يقول هوسرل ببدهاة "الأنا أفكر". فالعودة إلى الأنا أفكر هي المجال الأخير واليقيني الذي ينبغي أن تتأسس عليه كل فلسفة ممكنة.

يمثل الأنا بدهاة بديهية بذاتها بوصفها ذاتية ترنسندننتالية، وللوقوف عند هذه الحقيقة علينا الانقطاع عن كل يقين حسي واعتقاد تجريبي، ومن منطلق كوني فيلسوفا فإنني لا أقبل بالاعتقاد الوجودي بالتجربة الطبيعية، إذ لا أسلم بهذا الاعتقاد أبدا بوصفه صحيحا مع أنه في الوقت نفسه دائما هنا.

تم اكتشاف "الأنا الترנסندننتالي" عند تطبيق التعليق الفينومينولوجي، والتعليق عند هوسرل يختلف عن منهج الشك الديكارتية: إن ديكارت فشل في تجذير مقصد الفلسفة في أن تكون علما كليا لأنه اعتمد على الرياضيات كمنهج لبلوغ الحقيقة، في حين أن الحكم الرياضي كمسلمة للمعرفة يحتاج بدوره إلى مراجعة ونقد "لأنه لا يظهر عدم كفاية الشك كطريقة للمعرفة البديهية".

ما يؤاخذ هوسرل على ديكارت هو اتخاذ ل"الأنا أفكر" كبديهية أولية لا تخضع للشك والأخذ بعملية الإنعتاق الذاتي القائمة على مبدأ الحدس و البدهاة، لكن المقصد الديكارتية انحراف عن مساره، لأن الذات الترנסندننتالية عند هوسرل لا تعني الاستغراق التام في الذات لأن هذا يمثل حسب تصوره سقوطا في النزعة المثالية.

ما يشرده عليه هوسرل هو العلاقة القصدية بين الذات و الموضوع خلاف لما كان سائدا في نظريات المعرفة الكلاسيكية. فمهمة الفينومينولوجيا إنطلاقا من (تأملات ديكاريتية) أو قبلها بقليل في (فكرة الفينومينولوجيا) تتمثل في التصدي للفصل التعسفي بين الذات والموضوع، خلافا لذلك يعمل هوسرل على غرس الموضوعية في قلب الذاتية «هناك توازن

بين الذات والموضوع في الفينومينولوجيا، وإن كان العالم الواقعي من حيث وجوده، أي من حيث ماهيته منسوبا إلى ذات ترنسندنتالية تنسب أعمال هوسرل الأخيرة العالم إلى الذات»<sup>1</sup>.

حاول هوسرل إصلاح الفلسفة الديكارتية حينما اتجه إلى الكشف عن المسكوت عنه في هذه الفلسفة حتى يتسنى للفينومينولوجيا الوصول إلى مطلبها الرئيس . إن فكرة البداهة التي يقيم عليها ديكارت فلسفته تحتاج في نظر هوسرل إلى مراجعة، في نفس السياق يقول أنه لا يمكن أن أسلم بصحة شيء ما إذا لم أكن قد استقيته من البداهة ومن التجريب «التي تكون فيها الأشياء والوقائع المطلوبة حاضرة هي أيضا بذاتها... إنه يجب علي أن أتبين بأية درجة تكون الأشياء المعطاة فهي في ذاتها في الواقع»<sup>2</sup>.

ذكرنا في موضع سابق بأن كتاب "الأفكار" يعد نقطة تحول في الفينومينولوجيا وهذا ما يؤكد عليه هوسرل ذاته، غير أن بعض الباحثين يرون بأن التحوّل الجذري في الفينومينولوجيا وفي بنية الخطاب الفينومينولوجي إنما يبدأ مع "تأملات ديكارتية" وأن التوجه الحقيقي نحو العلم الكلي يبدأ مع تجديد آفاق الفلسفة وبنائها على أساس ماهوي ثابت يغيّر بصورة جذرية الشكل الذي اقترحه ديكارت.

اشتمل مؤلف "تأملات ديكارتية" على طريقة في المنهج جديدة، دواعي هذه الطريقة ومنطلقاتها تبدأ من التأمل الأول . والأساس الثابت والمطلق الذي يتخذه هوسرل لقيام العلم الكلي هو "الأنا الترندنتالي" «لما كتب هوسرل التأملات الديكارتية كان يبحث عن طريق لبلورة معالم الأنا الترندنتالي و ليعرض مجمل التحولات التي عرفها في تأسيسه للفينومينولوجيا»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>: الفريوي علي الحبيب،مارتن هايدغر((الفن والحقيقة))،مرجع سابق،ص:18.

<sup>2</sup>:المرجع السابق،(ص.ص):18-19.

<sup>3</sup>:المرجع السابق،ص:16.

عرفت الفينومينولوجيا و التحليلات الإبستمولوجية عند هوسرل في أواخر المسيرة الفينومينولوجية منعرجا جديدا تمثل في الولوج إلى **عالم الحياة** من خلال مفهوم "التذات". يتساءل هوسرل: كيف يتوفر لأننا مستقلة تختص بمجموعة من أحداثها المعيشة (الخبرة) أن نتواصل مع أنا غريبة عنها أو تقبل بوجودها في محيطها المعيش؟ للإجابة عن هذا التساؤل يقترح هوسرل إدخال أبحاث جديدة في الفينومينولوجيا تعنى بدراسة **الغريبة والجسد**. يتوقف وعي وجود أنا مغايرة وقبولها الولوج إلى تجربتي الخاصة بالجسد<sup>1</sup>.

بيد أن الولوج الحقيقي لعالم الحياة **والمنعرج الأخير** الذي عرفته الفينومينولوجيا عند هوسرل سيبدأ مع ظهور كتاب "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجية" أين تتحول الفينومينولوجيا إلى "نظرية لعالم العيش". ستتجه أبحاث هوسرل في هذه المرحلة نحو التاريخ الداخلي للوعي، وإذا كان هوسرل يقوم بالتمييز بين الفينومينولوجيا الستاتيكية والفينومينولوجيا التكوينية فهو لا يريد بذلك إقامة تعارض بينهما، بل هما خطوتان ضروريتان لتطور التحليل الفينومينولوجي.

ينطلق البحث في الفينومينولوجيا الستاتيكية من موضوعات ثابتة وواقعية أو مثالية ليتم فحص سياق الخبرة التي تسمح ببناء هذه الموضوعات في الذات. تصير هذه الموضوعات بعد عملية الرد الفينومينولوجي كأشياء تضاف على الوعي الترنسندنتالي، وتكون المهمة الأساسية للفينومينولوجيا الستاتيكية بذلك الكشف عن معنى تلك الموضوعات و صلاحية وجودها بعد أن يتم العودة إلى الأشياء ذاتها أو إلى أنساق ظهورها.

أما بالنسبة للفينومينولوجيا التكوينية يكون الأمر مغايرا تماما، حيث لن يبقى الأمر في هذه المرحلة متعلقا بتحليل كيفيات إنعطاء الأشياء و انوجادها، بل بالبحث عن تكوينها الأصلي.

<sup>1</sup> : Edmund Husserl, Méditations Cartésiennes, voire [cinquième méditation/Détermination du Domaine Transcendental comme <<intersubjectivité Monadologique>>.

اعتقد هوسرل في الكتاب الأول من مؤلف (الأفكار) أن الأنا قطب ثابت لذاته، وأنه نتاج للأفعال والمعيشات القصدية للموضوعات، لكن في المرحلة التالية أقصد في الفينومينولوجيا التكوينية نجد تحولاً جديداً لمفهوم الأنا و علاقاته بالموضوع. إننا لأول مرة نعثر على حديث هوسرل عن "الأنا في التاريخ"، أنا جماعي له قدرات ومواقف واقتناعات. يرى هوسرل أنه بمجابهة وتحمل القدرات و الاقتناعات فقط "يعطى للأنا عالم كأفق للاستطاعة يستطيع انطلاقاً منه أن يجعل الموضوعات تعطي " <sup>1</sup> . إن هذه القدرات والاقتناعات التي يحصلها "الأنا" تحيله بدورها إلى تجارب ومواقف سابقة هي عبارة عن عادات مكتسبة من قبل الأنا لها بدورها أصلها التكويني وتاريخها، وبالتالي نجد لأول مرة توجه هوسرل نحو فلسفة التاريخ من وجهة نظر فينومينولوجية.

إن التاريخ هو حصيلة لما قد تمّ خبرته في عالم العيش إما عن طريق تجاربنا الخاصة التي نحصلها، أو عن طريق التعلم من تجارب الآخرين «إن ذخيرة تجربتنا هي ذخيرة جماعية حتى إنجازات الآخرين تدخل إليها وتندمج فيها، فهم يشاركون في تحديد العالم الذي نعيش فيه» <sup>2</sup>.

استطاع هوسرل في المرحلة الأخيرة من تطوره الفكري أن يبني نظرية جديدة في النكوين تحاول تطوير نظرية البناء التي أشرنا إليها في مرحلة الفينومينولوجيا الترنسندنتالية . إن فينومينولوجيا التكوين تساعدنا على إدخال كل تحليلات البناء في نسق كلي يحيلنا على إدراك ماهية الوعي وموضوعاته، فالوعي انطلاقاً من هذه اللحظة لا يبني موضوعات منعزلة تفتقن للوحدة، بل هو يحاول بناء آفاق في مقدمتها أفق عالم ال عيش، وهذه هي الطريقة

<sup>1</sup>: إسماعيل المصدق، المحطات الأساسية لفينومينولوجيا هوسرل، مرجع سابق، ص:53.

<sup>2</sup>: المرجع والمكان نفسه.

الأصلح في نظر هوسرل لكي تصير الفينومينولوجيا فلسفة ترنسندننتالية، فلسفة تساءل الكائن في كليته بما هو ظاهرة تتجلى للوعي.

تحولت اهتمامات هوسرل في المرحلة الأخيرة من تطوره الفكري نحو إنشاء نظرية للعالم، لذلك فمسألة العالم أصبحت هي المهمة الأساسية في تحليلاته المتأخرة لسيما في كتاب "الأزمة".

تدور تحليلات مؤلف "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترندننتالية" حول النقطة البؤرية والتمثلة في تشخيص أزمة المعنى والتوجهات في الحضارة الأوروبية، هذه التوجهات ارتبطت بإضفاء الطابع العلمي والتقني على عالم الحياة.

دخلت أوروبا في أزمة، والسرب في ذلك يعود إلى النزعة الوضعية وتأويلاتها الضيقة للعلم. فبعد سيطرة النموذج الميكانيكي للطبيعة كما وضع أسسه كل من غاليليو ونيوتن شدد أصحاب النزعة الوضعية على وجوب إحداث قطيعة بين العالم الذي يشكل موضوع المعرفة العلمية وبين الآفاق الذاتية النسبية للتجربة، فالعالم في نظرها ليس سوى كلية الموضوعات التي توجد باستقلال عن كل تجربة وعن كل وضعية ذاتية نسبية، والتي يمكن متابعتها بمناهج ملائمة.<sup>1</sup>

إن فصل العالم عن طابعه الأفقي يقتضي بالضرورة تجريده من طابعه الإنساني، ومفهوم الإنساني هنا لا يتعدى دائرة الإمكان بوصفه مفهوما يتجسد في العلاقة الجدلية بين الحرية والمسؤولية التي يتحملها الأنا لترندننتالي في عملية التذاوت و التواصل مع الأناث الأخرى في عالم المعيش.

<sup>1</sup>: إسماعيل المصدق، المحطات الأساسية لفينومينولوجيا هوسرل، مرجع سابق، ص: 53.

يكون الإنسان مسؤولاً عن أفعاله القائمة على اختياره الحر لمجموعة من الـ لممكنات المرتبطة بوعي الأفق الذي يشكل المجال المنفتح على الخبرة الإنسانية، وبالتالي فلا يمكن فصله عن الإنسان بما هو ذات فاعلة حرة ومسؤولة.

يرى هوسرل أن ما تقوم به العلوم الحديثة و النزعة الوضعية هو فصل العالم بكيفية جذرية عن ظهوره الأفقي، ما يؤدي في نهاية المطاف إلى فقدان معناه وهذا ما سوف يشير إليه سارتر لاحقاً بوحى من هوسرل إلى فقدان علاقة البحث بمسؤولية الفعل «إن أزمة العلوم الأوروبية تكمن في فقدان المعنى الذي ينشأ عن أن عالماً مستقلاً تماماً عن الـ ذات سيلغى إذا وجد مسؤولية الإنسان»<sup>1</sup>

أدرك الإنسان المعاصر هذه الأزمة واعتقد بعدم وجود مخرج لها، والسبب في ذلك يكمن في جذور تلك الأزمة أي في التأسيس الأصلي للعلم الحديث، وعلى هذه الوتيرة نشأ في حركة التاريخ ما يعرف بـ "الموقف المعرفي الموضوعي النزعة" الذي أدخل العقل الأوروبي في أزمة، وبالتالي فإن الحل المقترح من قبل هوسرل يت مثل في تنفيذ النزعة الموضوعية والكشف عن مغالطاتها و تحريفاتها عن طريق تحليل يستعيد التأسيس الأصلي للعلم الحديث.<sup>2</sup>

أشرنا في موضع سابق إلى أن الفينومينولوجيا التكوينية تحددت معالمها مع ظهور كتاب (الأزمة) لكننا قد نجد بوادر الظهور الأولى في الكتاب الثاني من مؤلف (الأفكار) أين قدم هوسرل "أبحاثاً فينومينولوجية في البناء" قام من خلالها بدراسة الكيفية التي يبني بها الوعي النظريات العلمية والفيزيائية و طبيعتها، لكن هذه الدراسة لم تخرج عن نطاق الفينومينولوجيا الستاتيكية، وظلت المسألة عالقة حتى بعد اكتشاف هوسرل للبعد التاريخي

<sup>1</sup>: المرجع السابق، ص: 54.

<sup>2</sup>: المرجع السابق والمكان نفسه.

للعوي في المراحل المتأخرة من تطوره الفكري، أي بعد اكتشاف نظرية "البناء التكويني" التي طبقت في كتاب (الأزمة) أين سيعمل هوسرل على ربط العلم الوضعي بسلسلة من الإنجازات التي يقوم بها "الأنا" في التاريخ.

قدم هوسرل تحليلاً دقيقاً في (الأزمة) توصل من خلاله إلى رد علم الطبيعة وما يتضمنه من قوانين ونظريات إلى الإنجازات الذاتية للعوي القصدي، لأن هذه الإنجازات إنما تعود في أصلها إلى معطيات التجربة اليومية. إن علماء الطبيعة حينما نسوا الإنجازات الخلاقة التي كانت سبباً في وجود العلم الطبيعي فهم بذلك يعضون الطرف عن التجارب اليومية التي تعطي في أفق العالم بكيفية نسبية و ذاتية يدعي العلم التحرر منها «إن النزعة العلمية تقوم على نسيان عالم العيش بصفته الأفق الذات ي النسبي لكل إمكانيات تجربتنا والأرضية التي تنشأ عليها كل ممارساتنا بما فيها الممارسة العلمية»<sup>1</sup>.

يستعمل هوسرل مفهوم "عالم العيش" كمفهوم وظيفي لتمييزه عن الصورة التي تقدمه بها النزعة الموضوعية. إن عالم العيش هو كلية الموضوعات القائمة في ذاتها، ليس عالماً مفارقاً قائماً بذاته، بل هو عالم تجربتنا اليومية، العالم الذي تعيش فيه الذوات قبل كل موقف علمي أو نظري أين تعطي فيه الأشياء بوضعيات ذاتية نسبية، وهنا ينبهنا إلى أن العالم الذي يقدمه لنا رجل العلم استناداً إلى قوانين ونظريات تدعي الموضوعية ليس مستقلاً عن الذات، بل إنه لا يمكن له أن يقوم إلا على أساس الذاتية. إن "موضوعات العلم الدقيق هي أيضاً أشكال للمعنى مدبنة بوجودها لإنجازات ذاتية لممارسة نظرية خاصة تنتمي هي ذاتها إلى العيش في عالم العيش"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>: المرجع السابق، ص: 55.

<sup>2</sup>: المرجع السابق والمكان نفسه.

أحدث العلم الغاليلي **منعرجا** خطيرا في بنية الفكر الغربي اتجه به إلى أسوأ لحظة عرفها العقل الأوروبي. إن مفهوم العقلانية الصارمة الذي أنتجته "الحدائثة" شمل كل نطاقات الوجود بما في ذلك العلوم الوضعية، حيث تم تحويل المجال الطبيعي وفق دلالات رياضية ونموذج ميكانيكي آلي أسقط المجال الروحي من عملها في دائرة النسيان.

ارتبط ظهور الفينومينولوجيا بظهور أزمة العقل الغربي والعلوم الأوروبية<sup>1</sup>، ولقد وجه هوسرل من خلال الفينومينولوجيا النقد للعلم وللفلسفة، وأدركت تحليلاته المتأخرة أن أوروبا المعاصرة تتجه نحو الهاوية، وكمخرج لهذه المعضلة طالب أوروبا التوجه نحو استعادة المغزى الإنساني من العلم وأن تراهن على إثراء المشهد الثقافي.

إن مفردات الحدائثة و النماذج العلمي للمعقولة المنحدر من الرياضيات أدخل أوروبا في أزمة، وبالتالي فإن المهمة المنوطة بمؤلف (الأزمة) تجسدت في تحليل أزمة المعنى والتوجهات في الثقافة الأوروبية الحديثة، ذلك أن النزعة الموضوعية التي سيطرت على هذه الثقافة قدمت العلم على شتى أنواع المعرفة الأخرى، واستطاعت أن تقصي كل الخطابات الإنسانية (فلسفي، دينية، سياسية... الخ) إلا من جهة خضوع تلك الخطابات لبراديجم العلم الوضعي.

هذه النظرة الضيقة للعلم فيما يرى هوسرل دفعت بالعقل الأوروبي إلى اقتصاد الأسئلة الحاسمة للوجود البشري، وفي مقدمتها أسئلة المعنى والغاية، الحرية والتاريخ، وعليه يشير إلى القضية الجوهرية في الفكر وهي ارتكاز العلوم الوضعية على الرغم من ادعائها الدقة والموضوعية على التجارب اليومية الوجودية للإنسان، إن نسيان العالم المعيش بصفته الأفق الذاتي لتجارنا هو الذي أدخل العلم والفكر في أزمة.

<sup>1</sup> :Merleau-Ponty, les sciences de l'homme et la phéno, CDU, Paris, 1972p1 cité par André Dartique in «qu'esc ce que la phénoménologie».

لم يوجه هوسرل نقده للعلوم الطبيعية و الفيزيائية فقط، بل امتد نقده ليشمل علم الرياضيات و علوم الروح . إن الرياضيات العلم الذي طالما اتخذ كنموذج للدقة والوضوح تحتاج بدورها إلى نقد، لأنها كعلم ماهوي لم تكن قادرة على إدراك الماهيات ، بدليل أن الماهيات الرياضية ليست ماهيات حدسية بل هي ماهيات خالصة تتعذر على الحدس، أما بالنسبة لعلوم الروح فإن الأزمة التي طالت تلك العلوم بسبب محاولتها نقل المنهج التجريبي إلى موضوعها ساهمت "في تعميق الأزمة الحضارية والثقافية الأوروبية"<sup>1</sup>. إن نقل منهج العلوم الوضعية إلى ميدان علوم الروح حول الإنسان إلى موضوع أو شيء قابل للدراسة ، ولناخذ على سبيل المثال علم النفس التجريبي الذي غيب وعي الإنسان لتتحول المعرفة الإنسانية على يديه في الأخير إلى مجرد أحداث سيكولوجية.

ردا على النزعة النفسانية يعمل هوسرل على إنشاء علم نفس فينومينولوجي حيث يقول « لقد صادفنا علما لم يتعرض له معاصرونا بعد بتوسع، هو حقا علم للوعي وليس علما للنفس، إنه فينومينولوجيا الوعي وذلك في مقابل العلم الطبيعي للوعي، وما نود أن نذكره هو أن علم النفس يهتم بالوعي التجريبي أي الوعي من الجهة التجريبية كما هو قائم في النظام الطبيعي بينما تهتم الفينومينولوجيا بالوعي الخالص أي الوعي من الوجهة الفينومينولوجية»<sup>2</sup>.

يقدم هوسرل الفينومينولوجيا كحل راديكالي للأزمة، ولكي تصبح العلوم الأوروبية علوما بحق فهي تفتقد للوحدة العضوية المنظمة لها كي تصير علما كليا . إن أزمة العلوم ليست أزمة أصل لأن جوهر العقلانية فيما يرى هوسرل لا تمسه الأزمة، وإنما ظهور الأزمة اقترن بتحول العقلانية إلى ضحية لهيمنة المذاهب العلمية وانقساماتها اللامتناهية (العلوم المضبوطة، السيكولوجيا، النزعة التاريخية...الخ).

<sup>1</sup>: إسماعيل المصدق، المحطات الأساسية لفينومينولوجيا هوسرل، مرجع سابق، ص: 52.

<sup>2</sup>: Husserl, La philosophie comme science rigoureuse, op-cit, p69.

يقدم هوسرل أزمة العلوم الأوروبية بوصفها أزمة جذرية تمس حياة البشرية الأوروبية<sup>1</sup>، وعلى إثر ذلك التشخيص يتساءل عن شرعية الحديث عن أزمة للعلوم رغم النجاح المطرد الذي تحقّقه: "في هذا المكان المكرس للعلوم لا بد من أن يثير عنوان هذه المحاضرات (أزمة العلوم الأوروبية والسيكولوجيا) هو ذاته ردود فعل معارضة"<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>: إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندننتالية، تر: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت-لبنان، 2008، ص41.

<sup>2</sup>: المرجع السابق والمكان نفسه.

المبحث الثاني  
المنهج الفيثومينولوجي

أعلن هوسرل خلال المحاضرة الإفتتاحية بجامعة فرايبورغ عام 1917 عن ميلاد علم جديد يخالف بصورة جذرية جميع العلوم السائدة في ذلك العصر، ولقد عبر عن ذلك بقوله: «ها هو علم أساسي جديد ينشأ داخل مجال الفلسفة، إنه الفينومينولوجيا الخالصة (البحثة) إنه علم ذو نمط جديد تماما ومجال عويص لا نهاية له، ولا يقل صرامة منهجية عن أي من العلوم الحديثة، على هذه الفينومينولوجيا الخالصة تتأسس جميع أفرع الفلسفة»<sup>1</sup>.

إن الإعلان عن ميلاد علم جديد لم يكن وليد محاضرات فرايبورغ التي تلت مرحلة المثالية الترنسندنتالية، أي بعد نشر كتاب (الأفكار) 1913، بل هو مطلب قديم نجده متجسدا في كتابات هوسرل السابقة خصوصا مقال "اللوغس" أو "الفلسفة علما دقيقا" الذي تم نشره ما بين سنتي 1910 و1911، وهو الكتاب الذي يعتبره الكثير من المختصين في الفينومينولوجيا خصوصا كيلكل kekel، وبيمل bemel، القاعدة الأساسية للحركة الظاهرانية كلها.

فضلا عن ذلك إننا نجد السيد محمد رجب في ترجمته للكتاب يعتبر أهميته تعود بمثابة همزة وصل بين مرحلتين أساسيتين من مراحل تفكير هوسرل، عرفت المرحلة الأولى نشر مؤلفه "أبحاث منطقية" 1900 أين تم وضع أسس الظاهرانية الوصفية، والمرحلة الثانية نشر كتاب "الأفكار" الذي أعلن من خلاله هوسرل عن الفينومينولوجيا بوصفها فلسفة ترنسندنتالية<sup>2</sup>.

ولو عدنا إلى مقدمة الكتاب (الفلسفة علما دقيقا) نجد هوسرل يعلن عن "مهمة" الفينومينولوجيا ومطلبها الأساسي في أن تكون علما دقيقا، وهو في الحقيقة مطلب دائم للفلسفة منذ النشأة، هذا ما عبر عنه هوسرل بقوله: "لقد كان المطلب الدائم للفلسفة - منذ

<sup>1</sup>: نقلا عن: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، دار النهضة العربية، ط1، بيروت-لبنان، 2003، ص: 110.

<sup>2</sup>: انظر مقدمة الترجمة لكتاب: هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، تر: محمد رجب، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2002، ص: 05.

بدايتها الأولى- أن تكون علما دقيقا، بل أن تكون ذلك العلم الذي يفى بأعمق المقتضيات النظرية للعقل، ويمكن من وجهة نظر أخلاقية- دينية- من قيام حياة تحكمها معايير العقل الخالصة<sup>1</sup>.

لكن مطلب الفلسفة في أن تكون علما دقيقا لم يتحقق في نظر هوسرل في أي عصر من عصور تطورها، حتى في العصر الحديث الذي تميّز بإبداء بعض المحاولات الجادة لتمكين الفلسفة من أن تبني نفسها بنفسها علما دقيقا، فما هو سبب ذلك القصور؟ لماذا لم تتحقق طموحات الفلاسفة و ظلوا عاجزين عن تحقيق مطلب الفلسفة القديم؟ يجيب هوسرل "لانه لم يزل يعوزنا في الفلسفة مشاكل ومناهج، ونظريات محددة تحديدا محكما، وموضحة توضيحا كاملا من حيث معناها"<sup>2</sup>.

لا يقول هوسرل بأن الفلسفة علم ناقص، بل هي في تصوره ليست علما بعد، أي لم تخط خطواتها الأولى بوصفها علما . حقا إن العلوم ناقصة من حيث التركيبية حتى جملة العلوم المضبوطة والتي أضحت في أيامنا هذه النموذج الذي يحتذى به في عملية بناء الفكر وفهم العالم، ويعود سبب النقص هذا إلى علتين : تتمثل الأولى في الأفق اللانهائي للمشاكل القائمة بدون حل، وهي مشاكل تدفع نزوع العقل باستمرار إلى المعرفة دون خمود . والثانية تتجلى في مضمون العلوم المضبوطة عينها، فلو تفحصنا بدقة صارمة مبادئ تلك العلوم ومناهجها لأدركنا دون أدنى شك "بقايا من الغموض أو بقايا أوجه نقص"<sup>3</sup>.

لكن مشكلة النقصان في ميدان الفلسفة تتعلق بصورة ضمنية بماهية النسق؛ إن الفلسفة علاوة على احتياجها لمناهج ونظريات كما هو الحال بالنسبة للعلوم الأخرى، فهي لا تملك نسقا «ففي الفلسفة لا يقتصر الأمر على كونها تم لك نسقا من التعاليم يتسم بالنقص ولا

<sup>1</sup>: هوسرل الفلسفة علما دقيقا، مصدر سابق، ص 23.

<sup>2</sup>: المصدر نفسه، ص: 24.

<sup>3</sup>: المصدر السابق، (ص-ص)، 24-25.

يكون قاصرا إلا في حالات بعينها، بل هي ببساطة لا تملك مثل هذا النسق البتة، ذلك أن كل شيء في الفلسفة موضوع للجدل وكل موقف يتخذ هو مسألة اقتناع شخصي أو تفسير مدرسة أو وجهة نظر»<sup>1</sup>.

اشتغل هوسرل على عملية وضع الحد ود الفاصلة بين العلوم الطبيعية وعلوم الروح وكان هدفه وضع الأسس و المبادئ الصارمة للمعرفة الإنسانية، فالهدف من وراء قيام المشروع الفينومينولوجي هو وضع القاعدة الثابتة التي تقام على أساسها كل العلوم، والقاعدة الأساسية أو الثابتة الإبتست يمولوجي في نظره هو الوعي المانح الأصلي أو الكوجيتو المحض.

كان هدف المشروع الفلسفي الح ديث الذي رفع شعاره كل من ديكرت و كانط وهيغل يتمثل في "رفع الفلسفة إلى مستوى العلم" هذا ما يحاول هوسرل تجاوزه من خلال البحث عن علم جديد يخالف من حيث الماهية جميع العلوم المعروفة في ذلك العصر، علم له موضوع ومنهج يعد كأساس قبلي وقاعدة فلسفية لكل العلوم.

هذا الطموح الجديد لفيلسوف الفينومينولوجيا أثار الإشكال الحديث حول ماهية الفينومينولوجيا كمشروع فكري يجمع بين المذهب الفلسفي و المنهج العلمي : هل الفينومينولوجي نسق فلسفي له مبادئه وأسسها العامة و حقوله المعرفية المميزة له كغيره من الأنساق الفلسفية التي ظهرت في التاريخ؟ أم هو منهج بحث وطريقة يهدف من خلالها الفيلسوف الوصول إلى غاية م حددة مسبقا؟ سوف نؤجل الإجابة عن هذين السؤالين حتى نصل إلى الحديث عن أسس المنهج ا لفينومينولوجي، ونكتفي الآن بالقول أن الغاية من الفينومينولوجيا هي تحديد الكيفية التي تجعل من الفلسفة علما دقيقا - علما أنها ليست الغاية

<sup>1</sup>: المصدر السابق(ص-ص)،25-26.

النهائية- بل هناك غايات وأهداف أخرى قامت من أجل تحقيقها لا يتسع لنا المجال للحديث عنها في هذا المبحث.

إذا كان طموح هوسرل يتمثل في جعل الفلسفة **علما دقيقا** *Strenge Wissenschaft* فما هو مضمون هذا العلم؟ أو بصورة أدق ما هو موضوع الفينومينولوجيا باعتبارها العلم الصارم الذي يجب تحقيقه في المستقبل؟

إن موضوع الفينومينولوجيا هو **الماهيات** *Essences*، ومهمتها تتمثل في العودة إلى ماهية الأشياء ذاتها، مما يقتضي التأسيس لعملية البدء من المباشر<sup>1</sup> ولا نعني بالمباشر هنا العالم المحسوس كما يتصوره الموقف الطبيعي ورجل الشارع، بل إن المباشر والحقيقي من وجهة نظر الفينومينولوجي هو الماهيات «أي الأمور المعقولة بوصفها معطاة في الفكر، وهذه الماهيات هي أولا ماهيات عامة: ماهية الإدراك، ماهية التصور، ماهية العدد، ماهية الحقيقة، ثم القواعد التي تحدد علاقاتها، مثل قواعد البرهان. وهي ثانيا ماهيات الأمور المادية مثل: ماهية الصوت، ماهية اللون، والعلاقات بينها وبين غيرها من الأمور المادية»<sup>2</sup>.

يتجه القصد الفينومينولوجي إلى عالم الماهيات بغية تقديم فهم جديد له يخالف ما جاء في تصورات أفلاطون الذي ربط مفهوم الماهية بعالم المثل، ودافيد هيوم انطلاقا من تصوره للفاهمة البشرية حيث قدم الماهيات باعتبارها مجرد "انطباعات حسية في الفكر". إن عالم الماهيات على حد تعبير هوسرل يوجد في "الكون الحميم للفرد".

حينما يفصل هوسرل الماهية عن الشيء فهذا لا يعني رفضه للوجود الواقعي لعالم الأشياء المادية، أي أن المثالية الترنسندنتالية لا تنفي عالم العيش، وإنما تحاول وضع هذا

<sup>1</sup>Edmund Husserl, Méditation Cartésiennes-trad :Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas, Librairie Philosophique J. Vrin-Paris, 1996, p17.

<sup>2</sup>: عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، ط1، الكويت، 1975، ص: 133.

العالم بين قوسين أو تعليق الحكم عليه، ذلك لأن المنهج الذي تركز عليه الفلسفة الفينومينولوجية هو منهج وصفي له قصدية نحو الموضوعات المعطاة للوعي أو الشعور.

إن المنهج الفينومينولوجي «كمنهج علمي وصفي يحاول منذ البدء أن يعلق العالم والأحكام التي حوله، من حيث تعليق كل العلوم السابقة و الآراء المضللة التي لم يدرجها الوعي الصافي...والذي يصبح فيه الوعي متوحدا مع مواضيع الوعي»<sup>1</sup>.

تقدم الفينومينولوجيا نفسها كمشروع فكري جديد يعيد مسألة التأسيس للفلسفة، ذلك أن الفلسفة كمعرفة مطلقة و علم كلي لن تستقيم إلا إذا قدمت ذاتها كفينومينولوجيا «فقد بات واضحا أن كل تحديد للفينومينولوجيا هو جهد فكري لمعاودة السؤال حول الفلسفة : حول أسسها وموضوعها ومنهجها ومهمتها»<sup>2</sup>.

يعرف هوسرل الفلسفة بأنها "من حيث جوهرها علم بالمبادئ الحقيقية وبالأصول وبجذور الكل، وأن علم ما هو جذري يجب في سلوكه أن يكون جذريا وهذا من كل ناحية ومن حيث الإعتبارات وعلى هذا الأساس فالفلسفة الحقيقية هي "الفلسفة كعلم دقيق"، ولتحقيق هذا الغرض حدد مضمون الفينومينولوجيا "كنظرية وصفية للماهية وللمعاشات المحضة"<sup>3</sup>.

إن ما هو مشترك بين كل الفينومينولوجيات هو ضرورة إلترام المنتمي إلى هذا النمط الجديد من الفكر التخلي عن الأحكام المسبقة والإجابات السريعة في ميدان العلم والمعرفة. على الفينومينولوجي أن يقتصر على عملية وصف الأشياء كما تظهر للوعي دون تقديم أية أحكام لا تستند إلى معطيات الوعي المحض.

1: علي الحبيب الفريوي، قراءة في المنهج الفيميائي (الفينومينولوجيا) هوسرل، ميرلو-بونتي، الفكر العربي المعاصر مركز الإنماء القومي - بيروت/باريس، العددان: 106-107، 1998، ص: 109.

2: محمد محسن الزارعي، إدموند هوسرل الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص: 131.

<sup>3</sup>Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, op-cit, p :238.

عرفت فلسفة هوسرل **منعرجا** بعد اكتشاف منهج جديد يمكن للفينومينولوجيا من خلاله تحقيق مطلب الفلسفة القديم "بناء فلسفة علمية دقيقة"، ويطلق هوسرل على هذا المنهج اسم "الرد الفينومينولوجي" *La réduction Phénoménologique*.

رفض هوسرل فكرة تطبيق المنهج العلمي بمعناه الكلاسيكي على كل قطاعات المعرفة بما في ذلك قطاع الفلسفة، ذلك لأن الفلسفة "تقع ضمن بعد مستحدث تمام الاستحداث" وهي بذلك محتاجة إلى نقاط بدئ مستحدثة كلها، وإلى منهج مستحدث كله يميزها من حيث المبدأ عن كل علم "طبيعي"<sup>1</sup>.

لعل هذا ما حدا بهوسرل في كتابه "فكرة الفينومينولوجيا" إلى وضع تعريف للفلسفة الجديدة يجعلها من خلاله تجمع بين الفلسفة و المنهج والعلم حيث كتب يقول : «الفينومينولوجيا [لفظ] يدل على علم، وعلى نظام من الميادين العلمية، غير أن فينومينولوجيا تدل كذلك وفي الأصل على منهج و على موقف للفكر ((موقف الفكر الفلسفي))... والمنهج الفلسفي بخاصة»<sup>2</sup>.

بهذا التعريف الذي سقناه في هذه المرحلة من البحث نكون قد أجبنا عن السؤال الذي طرحناه من قبل عن ماهية الفينومينولوجيا، والتصور الذي يقدمه هوسرل نفسه عنها. بما أن الفينومينولوجيا بحث في الظواهر، فإن المنهج الذي تعتمد عليه في بناء عملية البحث يتطلب منهجا جديدا يختلف اختلافا جذريا عن مناهج العلوم المضبوطة.

إن الوصول إلى ماهيات الأشياء لا يتطلب في اعتقاد هوسرل «لا مقارنة ولا استنتاجا، وإنما يتطلب ممارسة الرد، أي تخليص الظاهرة من صفات غير ضرورية *Inessential*

<sup>1</sup> إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت-لبنان، 2007، ص: 57.

<sup>2</sup>: المصدر نفسه، ص: 56.

وغير صحيحة *Factice* بغية إبراز ما هو أساسي فيها <sup>1</sup> « هذا ما عبر عنه هوسرل في مقدمة كتابه "الأفكار" بقوله: « سوف نهىء بعدها منها في "الرد الفينومينولوجي"... يساعدا في التغلب على العوائق المعرفية اللازمة لكل طرائق البحث التي تعود إلى الطبيعة، وتوسيع نطاق الحقل الضيق في مجال الرؤية الذي يحتويه هذا العالم الطبيعي، حتى نتمكن في نهاية المطاف من أن نكتشف الأفق الحر الواسع للظواهر في تعاليها المحض»<sup>2</sup>.

إن هذا الأفق المحض يعبر عنه في الفينومينولوجيا بمصطلح "المعنى"، فالظواهرية بكل أبعادها هي فلسفة للمعنى، أو منهج لتوليد المعنى، والمساهمة الكبرى التي قدمتها هذه الفلسفة تتحدد أساسا في الكشف المنهجي عن الكيفية التي تستطيع أن تجعل من المعنى يتمظهر من خلالها ويتجلى في العيان يقول ليفيناس: «فالمناهجية الفينومينولوجية تسمح لنا باكتشاف المعنى داخل تجربتنا المعيشة، وتفصح عن الوعي بكونها قصدية على اتصال دائم بالأشياء الموجودة خارجها والمغايرة لها»<sup>3</sup>.

يحتل مفهوم القصدية مكانة مركزية في بحوث الفينومينولوجيا باعتراف هوسرل ذاته <sup>4</sup>، وتتحدد فكرة هذا المفهوم في أن كل وعي إنما هو وعي بشيء ما . لقد وظف برنتانو هذا المصطلح في أبحاثه المعلقة بعلم النفس ، ليشير من خلاله إلى الخاصية التي تنفرد بها الظواهر النفسية التي تتوجه بصفة دائمة إلى شيء ما ، خلافا للظواهر الفيزيائية التي تفتقد لهذا الطابع القصدي.

لكن مع هوسرل سوف تأخذ فكرة القصدية منحى جديد يتجاوز تصور برانتانو في حقل البسيكولوجيا، فإذا كان الأستاذ يجعل من القصدية ميزة أساسية لكل الظواهر النفسية فإن

<sup>1</sup>:بونفكة نادية،فلسفة اموند هوسرل-نظرية عالم الحياة،مرجع سابق:62.

<sup>2</sup>Husserl,Idées directrices pour une phénoménologie,op-cit,p :06

2:النص منقول عن حوار أجراه ريتشارد كريني مع الفيلسوف الفرنسي إمانويل ليفيناس،و الذي قام بترجمته كل من ادريس كثير و عزالدين الخطابي،أوراق فلسفية،العدد17، 2007مصر،ص:09.

<sup>4</sup>Husserl,Idées directrices pour une phénoménologie,op-cit,p :282

هوسرل يعلن خلافا لذلك بأنه ليست كل عملية يرتبط فيها الوعي بموضوعاته تكون قصدية بالضرورة، ولقد توسع في كتاب (الافكار) في شرح هذا المفهوم حيث أصبح يشير مفهوم إلى العلاقة المتبادلة بين أفعال الوعي (Noèse) أو أفعال الذات المفكرة (Cogito) وبين الموضوعات (Noème) المقابلة لها<sup>1</sup>. فهوسرل لا يعني بالقصد هنا ما عناه ال سكولايون وفي إثرهم فرانتز برانتانو: **العلاقة الواقعية بين الظاهرة العقلية وبين الظاهرة الفيزيائية**، بل معنى القصد Intentionnalité هو الشعور الفعّال الذي يصنع موضوعه في الإدراك<sup>2</sup>.

تتجه أفعال الوعي بصورة قصدية نحو المواضيع التي ترتبط بها بالضرورة؛ إن الموضوع القصدى لا يظهر على كينونته المحضة بل هو موضوع يتحدد وفق الإستيعاب القصدى للوعي، وبذلك تكون القصدية « ذلك الطابع الموجه بشكل أساسي للشعور فإذا كان نمط وجود الشعور يختلف عن نمط وجود الموضوعات الفيزيائية، فإن القصدية هي الصيغة الأساسية التي تميز النفسي عن الفيزيائي»<sup>3</sup>.

لقد أشرنا في موضع سابق على أن الفينومينولوجيا هي فلسفة المعنى والوعي الفينومينولوجي ليس انع كاسل لمواضيع الواقع المادي، بل إن معنى العالم المادي و بناءاته الموضوعية تجد معناها انطلاقا من عملية التأسيس التي يجريها الوعي في كل لحظة قصدية.

لكن لا يجب أن نفهم من هذا الكلام أن عملية التأسيس وتحصيل المعنى للموجودات تعني أن الوعي هو الذي يدخل في تشكيل عملية خلق الموضوعات الخارجية، بل تقتصر هذه العملية فقط على إنتاج المعنى، لأن وجود الموضوع «ليس وفقا على هذا المعنى أو على إدراكي له. إن هذا "المعنى" الذي اكتسبه الشيء بعد نقله من وجوده المادي إلى

<sup>1</sup> Ibid,Voire la Troisième section/ chapitre 3-Noèse et Noème.

<sup>2</sup>:بدوي عبد الرحمن،مدخل جديد إلى الفلسفة،مرجع سابق،ص:134.

<sup>3</sup>:بونففة نادية،فلسفة الاموند هوسرل-نظرية عالم الحياة،مرجع سابق،ص:84.

الشعور قد أفقده وجودا مسلما به لكنه لم يجعله في الوقت نفسه تحت رحمة الذات أو الشعور. وذلك لأن فعل الشعور عند هوسرل يعتمد على عملية رئيسية هي التي أطلق عليها اسم "الاتجاه القصدي"<sup>1</sup>.

ارتكز جهد هوسرل على تبيان الكيفية التي يصل عن طريقها الوعي إلى الموضوعية أو التأسيس لها انطلاقا من الفعل القصدي للموضوعات، فالموضوعية بالنسبة لهوسرل لا يتعلق وجودها بوجود العالم الخارجي حيث يلتقي بها الوعي محاثة لهذا الوجود بطريقة سلبية بواسطة الحواس، بل نجدها مؤسسة بواسطة الوعي ذاته بفعل توجهاته القصدية.

ولتبيان الكيفية التي يؤسس بها الوعي الموضوعية و الوصول إلى عالم الماهيات شرع في التأسيس للمنهج الفينومينولوجي بخطواته المتعددة (الإبوخيا، الرد الفينومينولوجي، التأسيس... الخ)، وسيرتكز بحثنا على مفهومي الإبوخيا والرد، لأن المنهج الفينومينولوجي قد ارتبط اسمه منذ النشأة باسم الرد الفينومينولوجي أو منهج التعليق.

أما الإبوخيا فتعني التوقف عن الحكم، ووضع -بين قوسين- كل النظريات والأفكار وحتى الوجودات التي ليست لها علاقة بالوعي الحقيقي المحض . بعبارة أدق صرف النظر عن كل النظريات والآراء والمعتقدات التي تصلنا عن طريق الأطروحات الفلسفية، والنظريات العلمية، أو الموقف الطبيعي<sup>2</sup>، إن الإبوخيا « تقتضي تحويلا دائما لاهتم ام الفيلسوف عن أطروحات فلسفية وحبسا لاعتقاده الطبيعي الساذج لإعادة لفت نظره إلى ذاته المحضة»<sup>3</sup>.

قام هوسرل منذ الهداية بالشك في وجود الموضوعات وفي المعرفة التي تصلنا عن هذه الموضوعات محاكيا بذلك ديكرت ، لكن منهج الرد الفينومينولوجي يختلف تماما عن منهج الشك الديكرتي ، «إن تمشي الفينومينولوجي يختلف... عن تمشي الفيلسوف الديكرتي . فإن

<sup>1</sup>:الهيودي يحيى، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د.ط/القااهرة، 1993، ص، ص):114-115.

<sup>2</sup>Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, op-cit, p :188-189

<sup>3</sup>محمد محسن الزارعي، إدموند هوسرل الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص:153.

كان هذا الأخير يؤسس حقل تفلسفه ضد منهجه الخاص (منهج الشك) فإن الأول يؤسس تفلسفه داخل موقفه الإيبوكي ذاته أي ضمن منهجه بالذات»<sup>1</sup>.

بعد عملية التعليق أو التوقف عن إصدار الحكم في ما يتعلق بوجود الأشياء أو بالمعرفة المتضمنة لهذه الأشياء ، تأتي الخطوة الثانية من خطوات المنهج الفينومينولوجي وهي الرد، أي « رد الوجود المادي للأشياء إلى الذات أو اختزال الوجود المحسوس للأشياء ونقله من حالته المادية التي توجد عليها في الموقف الطبيعي ليكتسب على هذا النحو معنى»<sup>2</sup>.

إن عملية الإدراك المتعلقة بموضوعات الوجود تكون محجوبة بمجموعة من الطبقات والأوجه المعنوية التي تراكمت على الوعي عبر التاريخ، وفي مقدماتها مكتسبات ثقافية ، لغوية، إيديولوجية، عقائدية، بل غالبا ما يكون الإدراك الحسي للأشياء ممزوجا ببعض الدواخل الهامشية التي تحجب عن الإنسان النظرة الصافية للإدراك المحض و استقلالية شعوره « وإذا أردنا حقا أن نحافظ على هذا الاستقلال فليس أمانا إلا أن نسقط من حسابنا كل... النظرات النفعية والجمالية والأخلاقية»<sup>3</sup>، لذلك فإن عملية الرد الفينومينولوجي تسمح لنا بتوجيه النظر إلى الوعي الترنسندنتالي المحض<sup>4</sup> الذي يمكننا بدوره الولوج إلى ماهية الأشياء ذاتها.

قبل أن نختم حديثنا عن المنهج الفينومينولوجي لا بد من تقديم إجابة للسؤال الذي كنا قد سقناه في بداية هذا العمل والمتعلق بمفهوم هوسرل لمعنى "العلم الدقيق والصارم" حيث لم يكن هدف هوسرل رفع الفلسفة إلى مستوى العلم و لا جعل الفلسفة نظرية علمية لها قوانين

<sup>1</sup>المرجع نفسه،(ص-ص):153،154.

<sup>2</sup>:الهيودي يحيى،قصة الفلسفة الغربية،مرجع سابق،ص:114.

<sup>3</sup>المرجع السابق،ص:118.

<sup>4</sup>Husserl,Idées directrices pour une phénoménologie,op-cit,p :188

ونظريات تماثل العلوم المضبوطة حتى على مستوى المنهج، بل «إن برنامج هوسرل كان بعيدا كل البعد عن البحث عن مثل أعلى جديد للفلسفة من شأن الفيزياء الرياضية أو غيرها أن تقدمه، كما فعل قبل ذلك ديكارت، إن هدف هوسرل هو أن يجعل الفلسفة معرفة متحررة جذريا من جميع الأحكام المسبقة»<sup>1</sup> إذن فكلمة علم دقيق تعني بالنسبة لهوسرل ما هو ثابت ومطلق ومتحرر من الأحكام والتأويلات وما يمكن أن يتخذ كقاعدة أساسية تبنى عليها جميع العلوم، وفي الأخير نقول بـ **الفينومينولوجيا مشروع فكري لم يكتمل بعد.**

يتساءل هوسرل في مؤلف الأزمة : هل يمكن بحق وصف علوم عصرنا بدخولها في أزمة؟ ألا يحيلنا ذلك بالضرورة إلى القول بأن أزمة العلم تدل على أن علمية العلوم الحقة والكيفية التي حدد بها العلماء ماهية علمهم و منهجها تصبح كلها في نهاية المطاف موضع سؤال؟ حقا يمكن القول أنه في اعتقاد هوسرل أن مثل هذه الأسئلة قد تصدق على الفلسفة التي أضحت في وقتنا الحاضر تعيش تحت تهديد الربيع واللاأدرية والنزعات الصوفية.

كما يصدق أيضا على السيكلوجيا التي ما تزال لم تتمكن من الانفصال عن الفلسفة بصورة جذرية « لكن كيف يمكن أن نتكلم هكذا ببساطة و بكل جدية عن أزمة للعلوم بكيفية عامة، أي عن أزمة للعلوم الوضعية بما فيها الرياضيات الخالصة والعلوم الطبيعية الدقيقة التي لا يمكن أن نكف عن الإعجاب بها كنماذج للعلمية الصارمة والناجحة؟»<sup>2</sup>

تكمّن الإجابة عن كل هذه الأسئلة في العبارة التالية : **"أزمة العلم كفقْدان لدلالته بالنسبة للحياة"** إن إخضاع العلوم الوضعية إلى نقد جذري له ما يبرره في الأزمنة الراهنة. إننا لا نحاول التخلي عن المعنى العام لعلمية العلوم و لا الطعن في مشروعيتها إنجازاتها

<sup>1</sup>: بونفكة نادية، فلسفة ادموند هوسرل- نظرية عالم الحياة، مرجع سابق: ص: 81

<sup>2</sup>: إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنالية، م صدر سابق، ص: 42.

المنهجية بل في «الدلالة التي كانت تتخذها، بالدلالة التي كان العلم عموما يتخذها و التي لا يمكن أن يتخذها بالنسبة للوجود البشري»<sup>1</sup>.

إن العلم لا يستطيع الإجابة عن كل الأسئلة التي يطرحها عقل الإنسان، أسئلة متعلقة بالوجود، المصير، الحقيقة... وغيرها، حقا إن رؤية الإنسان الحديث للعالم انطلاقا من اللحظة الغاليلية تحددت بصورة صارمة وفقا للحدود التي رسمتها له العلوم الوضعية وإنجازاتها لكن «علوما لا تهتم إلا بالوقائع تضع بشرا لا يعرفون إلا الوقائع»<sup>2</sup>.

يرى هوسرل بأن الثقة العمياء بالعلم تغيرت بصورة مفاجئة بعد الحرب ودخلت العلوم الوضعية في **منعرج جديد**، لأن الجيل الجديد تحولت نظرتة إلى العلم خلافا لأسلافه إلى نظرة عدائية «كثيرا ما نسمع بأن العلم ليس له ما يقوله لنا في المحنة التي تلم بحياتنا، إنه يقصي مبدئيا تلك الأسئلة بالذات التي تعتبر هي الأسئلة الملحة بالنسبة للإنسان المعرض في أزمنتنا المشؤومة لتحويلات مصيرية: الأسئلة المتعلقة بمعنى هذا الوجود البشري بأكمله أو لا معناه»<sup>3</sup>.

إن العلم لا يستطيع أن يقدم إجابات عن كل الأسئلة التي يطرحها البشر، ثم إن هذا العلم الذي قدمته النزعة الحديثة للعلم هو في حق **نقته مفهوم إختزالي** (Restbegriff) بما أنه «قد تخلى عن كل تلك الأسئلة التي تدرج تحت المفاهيم الضيقة و الواسعة تارة للميتافيزيقا»<sup>4</sup> وهي أسئلة تدخل في نطاق مشاكل العقل ف «عندما يصبح الإنسان مشكلا((ميتافيزيقيا))، مشكلا فلسفيا نوعيا، فإنه يكون موضع سؤال ككائن عاقل، وعندما

<sup>1</sup>:المصدر نفسه،ص:44.

<sup>2</sup>:المصدر والمكان نفسه.

<sup>3</sup>:المصدر والمكان نفسه.

<sup>4</sup>:المصدر السابق،ص:48.

يكون تاريخه موضع سؤال، فإن الأمر يكون متعلقا بالمعنى وبالعقلاني في التاريخ»<sup>1</sup>، وعلى هذا الأساس يؤسس هوسرل لمشكل الإله ذاته بصفته مشكل "العقل المطلق" والمنبع الغائي لكل عقل في التاريخ.

تتطوي تحت مشكلة "الإله" أسئلة عليا تنتمي إلى مجال الميتافيزيقا المحضة، تتمثل في الأساس في أسئلة: الخلود، الحرية، المفارقة، ويجعل هوسرل هذه الأسئلة تتلخص في "فكرة العقل"، وهي وفقا لمراتب "الوجود الفكري" تحتل المكانة العليا في قائمة مطارحات العقلين النظري والعملي.

إن العلم لا يستطيع أن يقدم إجابات لكل الأسئلة التي يطرحها العقل، لكن ثمة حجة قدمها أنصار النزعة الوضعية لتبرير موقفهم من إقصاء كل الأسئلة العليا التي تتحرك في مجال البحوث الميتافيزيقية، ففي اعتقادهم أن: العلم لا يمكن أن يعالج بكيفية موضوعية إلا ما يعطى بكيفية موضوعية دقيقة أي باستقلال عن كل وضعية ذاتية نسبية، وخفي على هؤلاء بأن العلوم المضبوطة ترتكز في جانب كبير منها على التجارب اليومية و الواقع "المعيش" الذي يعطى بكيفية لا تخلو من الذاتية والنسبية، والقصدية.

وكخاتمة لهذا الفصل الذي كتبتناؤه خصيصا للحديث عن ماهية الفينومينولوجيا عند هوسرل والمنهج الفينومينولوجي لديه نقول: تعد فكرة القصدية l'intentionnalité أساس المباحث الفينومينولوجية، توجيه الوعي البشري في أفعاله إلى موضوع أو مضمون يقصده بالفعل، ولو عدنا إلى كتاب أبحاث منطقية نجد هوسرل يؤكد على: "أن الفينومينولوجيا هي فلسفة المعنى ولا ترى في الماهيات أو الصورة Eidétique سوى مجامع عينية أو مدركات

<sup>1</sup>:المصدر السابق والمكان نفسه.

فعلية، وهذا يعني في نظر هوسرل أن الوعي ليس موضوعا يقبل الملاحظة، أو المشاهدة الخارجية بل حقيقة نفسية تستلزم ضربا من التحليل القصدي<sup>1</sup>.

أما في كتاب (الأفكار) 1913 يقدم هوسرل الفينومينولوجيا على أنها علم الماهيات *science eidétique*، كذلك منهج قائم على وصف الظاهرة كمعطى مباشر أمام الشعور "أوهي وصف خالص لمجال الواقع المعاش، عكس التصور الكانطي الذي يرى بأن الظواهر تعرف وحدها دون الجوهر أو الشيء في ذاته وإنما فقط ينبنى عن ذاته ببدل عنه هو الآثار التي تطرق الحواس، كمادة يركب منها العقل النظري بصورة أو قوانينه **الظواهر** التي تطرق الحواس كمادة فيركب منها العقل النظري بصورة أو قوانينه **الظواهر** التي هي الموضوع الوحيد الذي يعرف<sup>2</sup>"

إن **الظاهريات** عند هوسرل ليست معطيات شعورية نفسية كما هو الحال عند برغسون ولا هي عالم الفينومين الذي يضع كانط حقيقته ضمن ثنائية عالم التجربة الحسية وعالم الشيء في ذاته أو ما اصطلح على تسميته بثنائية الفينومين *Phénomène* / النومين *Nomène*. بل هي ظاهريات تخلوا من كل طابع نفسي سيكولوجي، وفي الوقت ذاته لا تخضع لأي تجسيد تضعه مقولات العقل. بدليل أن الشعور في عملية القصد يكتفي بوصف الظاهرة التي يلتقي بها في العالم المعيش لأننا "نعيش دائما في يقين من وجود العالم كونه أفقا شاملا لأشياء الم وجوده، وذلك على الرغم من أن بعض الأشياء التي تكون حاضرة بالنسبة لنا ونحن متيقنين سواء بكيفية فردية أو باشتراك بين الذوات، من وجودها يمكن أن

<sup>1</sup> تأليف جماعي، من مناهج النقد الفلسفي، دار الغرب والنشر و التوزيع (د. ط.س) وهران، ص:46.

<sup>2</sup> محمد ثابت الأفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، (د.ط.)، بيروت، ط1980، ص:210.

تفقد يقين وجودها، تتعدل جهة يقين الوجود، فالوجود بإطلاق يصير وجودا ممكنا أو مرجحا أو حتى لا وجودا، أي مظهرا باطلا".<sup>1</sup>

هذا ما دفع بهوسرل في كتاب "الأزمة" إلى تخصيص جزء هام يعنى بتأويل حياة وعي العالم على حد تعبيره ، أو وحدة حياة وعي العالم حيث يقول : "إن حياة الوعي المناسبة والمتغيرة بأشكال متعددة لا تجري في الذات المختلفة بكيفية فردية، بل كونها حياة للوعي في اجتماع متبادل وفي اشتراك بين الذات ، إننا نوجد جميعا سواء مباشرة أو بكيفية غير مباشرة، في اجتماع فعلي أو ممكن ، وفي هذه الحياة المشتركة كونها حياة للوعي يتخذ وجود العالم بالنسبة لنا جميعا معنى عاما مشتركا بصفته العالم"<sup>2</sup>.

إن فعل إدراك الذات هو فعل يمكن أن يشترك فيه الآخرون لأن فعل التفكير أو الأنا المفكرة الهوسرلي هو فعل مفتوح للمعرفة.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، تر: اسماعيل المصدق، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 2008، (ص ص): 453-454

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 455.

<sup>3</sup> تأليف جماعي ، سؤال الأصل و مقاربات في فلسفة التاريخ، دار الغرب للنشر و التوزيع، وهران، 2008، ص: 24.

## الفصل الرابع

### من الفينومينولوجيا إلى الأنطولوجيا

### والتأويل

المبحث الأول: مارتن هيدغر من الظواهرية إلى الأنطولوجيا  
والهرمينوطيقا

المبحث الثاني: سارتر والمهمة الجديدة للفينومينولوجيا

كان لمارتن هيدغر (1889-1976) تأثير كبير على ميادين الفلسفة، اللاهوت، علم النفس، النقد الأدبي، والأنثروبولوجيا. في كتابه "الوجود والزمان" أعاد طرح السؤال عن معنى الكينونة محاولاً بذلك إعادة بناء و هيكل أنطولوجيا أساسية. لكن السؤال عن الكينونة لا بد من أن يكون له نقطة بدء أصيلة، فكانت نقطة البدء تلك هي الإنسان المانح الحقيقي للمعنى، لذلك يرى بضرورة إدراك الإنسان بوصفه دازاين Dasein (الوجود هنا-الكينونة هنا)، أي بمعنى أن كينونة الدازاين حينما تحاول فهم الكينونة العامة فإنه تتميز بفهمها لهذه الكينونة. يشير كلود بيغي Clode Piguet في كتابه *ou va la philosophie et d'ou Vienelle ?* إلى أن فلسفة هيدغر مرت بثلاثة أطوار من الزمن وبالتالي فهناك هيدغر الأول وهيدغر الثاني وهيدغر الثالث، الأول هو تلميذ دانز سكوت وكانط وهوسرل أي وريث "تفرد الكائنات والأشياء" و "ميكانكا العقل" و "الفينومينولوجيا ومنهجها" والثاني هو وريث الرومنتيين الذي طرح مشكلة الميتافيزيقا من خلال اللغة والثالث هو العائد إلى هيجل ومصدر الفلسفة الهرمينوطيقية<sup>1</sup>.

استطاع هيدغر تغيير مسار الفلسفة بشقيها الظاهري والتأويلي تغييراً جذرياً من خلال كتابه "الوجود والزمان" حتى أصبح يطلق على فلسفته -رغم الإطار الوجودي الذي يحددها- بالفينومينولوجيا الهرمينوطيقية، لكن هيدغر يدين لأعمال أستاذه هوسرل الذي وجد في فلسفته الأدوات التصورية والمنهج الذي يمكنه من أن يسلط الضوء على كينونة الوجود الإنساني.

<sup>1</sup>: مفرج جمال، الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية عند هيدغر، مجلة أييس، العدد 03، 2008-2009، الجزائر، ص: 18.

صرح هيدغر بأن السؤال عن الوجود هو الذي حرك فكره، وبالفعل فهو يبدأ كتابه العمدة "الوجود والزمأن" بالسؤال عن معنى الوجود<sup>1</sup> ويلورة مسألة الوجود تقتضي في رأيه مهمة التحطيم الفينومينولوجي لتاريخ الأنطولوجيا على هدى من مشكلة الزمانية. إن حقيقة الوجود تقتضي سلوك منهج جديد في التفكير على حد تعبير هيدغر، والمنهج الجديد هو الفينومينولوجيا التي تعبر عن الحكمة القائمة "مباشرة نحو الأشياء ذاتها"<sup>2</sup>.

تجد الفينومينولوجيا كمنهج جديد معناها الحقيقي في الهرمينوطيقا، ذلك أن الأبعاد الأصلية لأي منهج فينومينولوجي تجعله بالضرورة هرمينوطيقا، بعبارة أدق يجب أن نفهم الفينومينولوجيا باعتبارها التعبير التأويلي للوجود "ومن ثم ندرك أن بلورة مسألة الوجود تستند إلى المنهج الفينومينولوجي، وتمارس من خلال تحليلات لغوية، وبمعنى آخر، تتعلق مشكلة الوجود بالفينومينولوجيا"<sup>3</sup> وبالهرمينوطيقا وحل هذه المشكلة رهين إلى حد بعيد بحل مشكلة العلاقة والربط بينهما، خاصة وأن الفينومينولوجيا التي أنشأها هيدغر يطلق عليها اسم "الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية" هي فينومينولوجيا لأنها تعالج الظواهر أو الأشياء ذاتها، ولا تريد أن تتعدى نطاق الظواهر أو ما يظهر، وهذه الفينومينولوجيا تعد هرمنيوطيقية، لأن الظواهر - عند هيدغر - لا تظهر بشكل مباشر، وبالتالي فإنها تحتاج إلى تفسير"<sup>4</sup>.

أمّا بالنسبة لسارتر (1905-1980) فيعود اهتمامه بالفينومينولوجيا إلى وقت مبكر حيث كتب مقاله المشهور "تعالى الأنا موجود" عام (1934) الذي نشره بمجلة "دراسات

<sup>1</sup>M , Heidegger, Etre et temps, traduit par : francois versin, n,r,f, Gallimard –paris 177, p : 25 .

<sup>2</sup>: مفرج جمال، الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية، مرجع سابق، ص: 18.

<sup>3</sup>: المرجع السابق، ص: 19.

<sup>4</sup> سعيد توفيق الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1992، ص: 20.

فلسفية" وكانت زيارة سارتر لبرلين بمثابة الحافز للاهتمام بكتابات هوسرل وهيدغر، ثم يؤلف كتابين في التحليل الفينومينولوجي هما "الخيال" و"الخيالي" على التوالي ما بين عامي (1935-1936)، ويظهر له كتاب "تخطيط لنظرية في الانفعالات" عام (1939) وهو الكتاب الذي اعتبره كجزء من مشروع أراد التأسيس له عن النفس Psychée.

وقبل ذلك بسنة (1938) كتب مقال (القصدية فكرة أساسية في فينومينولوجيا هوسرل)، بيد أن هذه الكتابات لم تكن سوى تمهيدا لظهور كتابه العمدة "الوجود والعدم" الذي نشره عام (1943)، يقول نيقولا م تيني بأن: «الكينونة والعدم هو الكتاب المفصلي عند سارتر، وهو أحد المؤلفات الفلسفية الأساسية في القرن العشرين . إنه سارتر نفسه ، فهو يتضمن عالمه الفكري في كل اتساعه و عمقه، ويحمل آثارا لأعماله الأخرى وخاصة الأدبية منها»<sup>1</sup>. فما هي الوظيفة الجديدة التي ستحملها الفينومينولوجيا انطلاقا من كتابات كل من هيدغر وسارتر؟

<sup>1</sup> جان بول سارتر، الكينونة والعدم-بحث في الأنطولوجيا الفينومينولوجية، تر: نيقولا م تيني، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2009، (ص-ص): 19-20.

## المبحث الأول

مارتن هيدغر من الظواهرية إلى الأنطولوجيا  
والهرمينوطيقا

وجب علينا لضرورة منهجية تقديم فكرة ولو كانت مقتضبة عن فلسفة هيدغر حتى  
 نتمكن بذلك القبض على ما هو مشترك بين هيدغر و فينومينولوجيا هوسرل، وعليه طرح  
 الإشكال الآتي : ما هي النقطة البؤرية في فلسفة الوجود والفلسفة الوجودية ل دي مارتين  
 هيدغر؟ ما علاقة الفينومينولوجيا بالانطولوجيا والهرمينوطيقا؟ وكيف استطاع صاحب "الوجود  
 والزم ان" نقل الفينومينولوجيا من دائرة الإبستيمولوجيا إلى الأنطولوجيا والهرمينوطيقا؟ هل  
 كانت الفينومينولوجيا ومباحثها في الذات والأنا وإعادة التأسيس لميتافيزيقا ممكنة كعلم وإعادة  
 بعث وإحياء فلسفات الوعي في الأزمنة المعاصرة هي أحد الأسباب المباشرة لولوج هيدغر  
 للفلسفة الوجودية؟ أم أن مباحثه في الوجود ، وقلقه الأنطولوجي والمعرفي دفع به إلى العودة  
 للظاهرية والأخذ ببعض أدواتها من منطلق كونها منهاجا في البحث العلمي والتأمل الفلسفي؟  
 وإذا كان الأمر كذلك فكيف استطاع هيدغر تبيئة المفاهيم الفينومينولوجية في فضاء  
 الأنطولوجيا والتأويل؟ مبدئيا يمكن القول تعليقا على عنوان أطروحتنا بأن **المنعرج**  
**الفينومينولوجي الحقيقي** قد بدأ تاريخيا مع مارتين هيدغر، ولدينا عدة أدلة لتبرير ذلك  
 سنعمل على تقديمها في هذا المبحث.

إن كينونة **الدازين** هي التي تحدد وجودها من خلال فلسفة الإختيار من بين مجموعة  
 من الممكنات الخاصة بها، والتي تعرض أمامها كل لحظة، بيد أن هذا الاختيار يشكل أمام  
 الـدازين تحد، فإما أن ينجح في اختياره للممكنات أو يخسر في ذلك الاختيار، لذلك يعلن  
 هيدغر بأن الإنسان في اختياره هذا إما أن يكون ضمن حالة كينونة الأصالة إذا استطاع أن  
 يحقق نفسه من خلال اختياره الخاص، وإما أن يدخل في حالة عدم الأصالة وذلك إذا ما  
 فشل في الاختيار وخضع لإمكانات فرضت عليه من عل.

حينما نقول بأن الـدازين يتحدد وجوده من خلال اختياره جملة من الإمكانيات التي  
 تعرض عليه والتي هي في نفس الوقت ذاته فإن فهمنا للـدازين يجب أن ينطلق بالضرورة

من وجوده المحض، أقصد بذلك أن الدازاين لا يمكن الحديث عنه بنظرية الماهية التي تدعي بإمكانية اشتقاق الدازاين من ماهية عامة قائمة سلفا (سقراط-أفلاطون). إن كينونة الدازاين تدرك من خلال التعينات الوجودية الأساسية (الكينونة في العالم-الكينونة هنا).

قد يخفق الدازاين في تحقيق إمكانياته الأكثر أصالة، لذلك يجد نفسه في حالة نقص (الحاجة إلى الآخر) يطلق عليها هيدغر إسم **الاستحقاق** في أحد الناس على أساس **التعاطف**.

إن الحالة الوجودية الأكثر تجذرا لماهية الدازاين هي **الفهم** الذي يمكن من إدراك إمكانية الكينونة الخاصة كما يدرك وحدة العالم و حقيقته. إن حقيقة الدازاين هي ال سقوط باتجاه الإمكانيات الخاصة والأصيلة له، لذلك يكون دائما ملقى به في العالم الذي يحمل إمكاناته. لكن هذا الكائن هو دائما ملقى فيما يطلق عليه هيدغر **مصطلح القلق**، فللدازاين كائن قلق.

القلق هو الإيجابية الأكثر جذرية والتي توحى للدازاين بنهائيته، بل وماهيته، فمن خلالها يدرك الدازاين ذاته باعتبارها "كينونة من أجل الموت". إن الموت يكشف عن حقيقة الدازاين التي طالما حجبت من قبل **الهَم** الذين نتقاسم معهم **هَمَّ** إدراك الممكنات، لكن في الموت لا نجد مساندة من قبل الآخرين وهذا هو قلق الموت الذي يحمل الإنسان على أن يكون ذاته، وأن يعمل على فهمها في كليتها بما هي مشروع من أجل الموت، فالموت حاضر، وليس ما هو قادم، **فنحن نولد لنموت** على حد تعبير هيدغر.

ربط هيدغر مفهوم الدازاين أيضا بإشكالية الزمان؛ إن الذي يجعل وحدة الدازاين ممكنة هو **الزمانية**، فللدازاين مشروع قائم على اتخاذ قرارات، هذه القرارات تكون موجهة نحو إمكانيات مشروعة، كل ذلك ليس ممكنا إلا من خلال لحظة المستقبل التي يستطيع من

خلالها العودة إلى ذاته، بيد أن التوجه نحو المستقبل لا يحقق ماهيته وكيونته إلا إذا استعاد نفسه (كما كان سابقاً) أي كما كان في الماضي، وعليه فلكي يبلغ ذاته في المستقبل عليه أن يعود لذاته كما كانت هي في الماضي [الوجود الأصيل].

لكن الدازاين بما هو وجود في العالم لا يمكن أن يصادف العالم في الماضي و لا في المستقبل بل هو وجود حضوري، أي بمعنى أنه يلتقي مع العالم الذي يحيط به في الحاضر، لذلك يقول هيدغر بأن الزمانية باعتبارها مستقبلاً تجعل الكينونة الماضية حاضرة و هذا فقط ما يجعل كينونة الكل ممكنة، من هنا سنجد يتخلى لاحقاً عن مبدأ "العودة إلى الأشياء ذاتها" بالمباشرة، مؤيداً الطرح الهيجلي في نقده لمبدأ عدم القابلية للوساطة.<sup>1</sup>

ظهر **منعرج** في فكر هيدغر انطلاقاً من سنة (1930)، فإذا كان يحاول في مرحلة "الوجود والزمأن" فهم كينونة الدازاين، فإن مرحلة ما بعد 1930، يحاول فيها فهم **الكينونة العامة**. إن فهم الكينونة بالذات هو الذي يجعل فهم الكينونة ممكناً، و عليه فتواجد الإنسان يقوم داخل انفراج الكينونة وهذا بالطبع ما سمح للمشروع الفينومينولوجي من المحافظة على بقائه داخل المنظومة الفكرية لدى هيدغر.

إن الانفراج هنا يعني التجلي أي جعل الشيء متجلياً، لكن كيف يتسنى لنا العبور إلى الكينونة؟ وما هي الكينونة أصلاً؟ يقول هيدغر بأن سبيل الوصول إلى الكينونة هو **اللغة**، إن عملية التجلي والإظهار و الرؤية تجعل الكينونة ذاتها وتضعها في طريقها نحو اللغة. اللغة ليست صناعة بشرية ولا هي عطاء إلهي، إنه ليست ما ينتجه الإنسان بذاته وبارادته بل هي شيء نكون فيه، ومنه نتكلم، لذلك يقول هيدغر بأن اللغة **بيت الكينونة**، البيت الذي يسكنه الإنسان، وبهذه الطريقة يتواجد Ek-sistiert منتقياً إلى الحقيقة التي يدافع عنها .

<sup>1</sup> :Jean Greisch, L'Arbre de la Vie et L'Arbre du savoir, Les éditions du Cerf, Paris, 2000, p :73.

إنها سكنى الموجود<sup>1</sup> وراعيه، علينا أن نكون دوما منصتين للغة حتى نسمع ما تقوله لنا .  
يتمظهر حضور الكينونة في اللغة في فعل الق ول الأصلي الذي هو ليس الخطابة و لا أي شيء آخر بل هو الشعر.

يقول الأستاذ جيروم دوغرامون :«لا نملك طريقا آخر للذهاب توا في اتجاه مسألة الكينونة غير طريق الكلام، وهو السبب الذي يجعل طريق هيدغر عبر الظاهرية هو الطريق الذي ينتقل من ((العودة إلى الأشياء ذاتها )) إلى الاستماع إلى الكلمات أو إلى الشعراء الذين يستمعون إلى الكلمات، وإلى الاستماع إلى الشعراء عامة»<sup>2</sup>.

عندما تخوننا الكلمات في إدراك المعنى ووصف الحقيقة يلجأ الفكر إلى الطرق الملتوية وغير المباشرة لتقديم وصف و تفسير، هذا ما يسمح للصور المجازية و الخطابات الطويلة للبروز أمام الكلمات والأشياء. إن تعذر الكلام وعجز الكلمات على قول ما يجب قوله أو المغامرة خارج حدود القول لا يعني الصمت والاستسلام، فلقد أثبتت الثيولوجيا بأن الكلمات البشرية متناهية، ولما توجهت لغة البشر إلى قول الألوهية أدرك رجال الدين أن الكلام اللامتناهي عاجز عن ذكر المطلق و اللامتناهي بصورة تامة، هذا ما دفع برجال الدين إلى اللجوء إلى قياس الشبه، حتى يتسنى لهم استعمال كلمات غير مؤهلة لوصف الإلهي بصورة دقيقة، حتى الشعراء بدورهم أشاروا إلى (بؤس اللغة) وأدركوا أن الكلمات تقول فقط الجانب المجرد للأشياء، أما الشيء في حضوره الملموس والمتفرد والعاير والهش وهو الحضور الذي يبتغيه كل إنسان فهذا متعذر عن الكلمات .

<sup>1</sup> :Bodel,la Philosophie Au XX<sup>e</sup> Siècle,trad :Corinne Paul-Maier et Pascal Michon,flammarion,Paris,1999,p :161.

1:جيروم دوغرامون،مسار الظاهرية لدى هيدغر،من هوسرل إلى هولدرلين تر:عز العرب الحكيم بناني،مجلة أيس،دار الأخبار للصحافة،العدد3-أكتوبر 2008/مارس 2009،القبه-الجزائر،(ص-ص):67-68

إذا كانت العودة إلى الأشياء ذاتها تصطدم بعائق اللغة فإن لغة العائق هي التي دفعت بالكتاب والمفكرين إلى الكتابة دون كلل . لقد حاول هوسرل استثمار الظاهراتية حينما تخوننا الكلمات .

لجأ هوسرل إلى الظاهراتية حينما خانته الكلمات أو بالأحرى لجأ إلى الجمل الواصفة ، لكن هذه الجمل لا تعود لها أية قيمة في غياب النحو وفي هذه النقطة تحديدا «يضطر الفكر إلى اللجوء من جديد إلى الكلمات فقط، وإلى كلمات أخرى إلى علاقة جديدة بالكلمات هذه الكلمات الأخرى التي أصبحت مصدر هيدغر هي كلمة الشعراء»<sup>1</sup>.

ثمة الكثير من التأويلات التي تفتقد الروح العلمية التي أطلقها بعض الباحثين حول المسار الجديد الذي خطه هيدغر خ لافا لأستاذه هوسرل، ونحن سنعمل قدر الإمكان تجنب أي نوع من إصدار الأحكام على فكرة ما، بل على العكس من ذلك تماما يجب العودة إلى فلسفة هيدغر ذاتها للكشف عن عنصر الحق فيها.

بعد التعليق والتوقف عن إصدار الحكم استنتجنا بأن فلسفة هيدغر الجديدة لم تعمل على تحطيم فينومينولوجيا هوسرل، بل اعتمدت على بعض الأسس الفينومينولوجية لتحطيم أحد تأويلات هوسرل المثالية<sup>2</sup>. اعتقد هيدغر بأن مشروعه الفكري الجديد يعد بمثابة عمل يقوم من خلاله بتطوير الفينومينولوجيا ، ونقلها من المجال الإبس تيمولوجي الضيق الذي فرضتها عليه تحليلات هوسرل، إلى مجال الأنطولوجيا والتأويل، لذلك نجد هيدغر يقول بأنه ليس من الضروري لكي يكون الفيلسوف فينومينولوجيا أن يكون هوسرليا قلبا وقالبا، لأن ذلك يعد على حد تعبيره عملا ضد الفينومينولوجيا و ضد طبيعة منهجها، فلقد أشرنا في موضع

<sup>1</sup>:المرجع السابق :ص:67.

<sup>2</sup> Jean Greisch, L'Arbre de la Vie et L'Arbre du savoir ,op-cit,p :73

سابق من عملنا هذا على أن الفينومينولوجيا مشروع فلسفي لم يكتمل بعد ، وهذا ما أكد عليه هيدغر بقوله أن الفينومينولوجيا مشروع فكري قابل للتطوير .

يشدد الكثير من الباحثين على الدور الكبير الذي لعبته كتابات هيدغر في الفلسفة عامة وعلى الفينومينولوجيا بوجه الخصوص فلقد «ترك هيدغر بكتابه الوجود و الزمان أثرا حاسما على الفينومينولوجيا و الهرمينوطيقا، ونقلهما نقلة كبرى ووضعهما في سياق جديد تماما، وأسهم فيهما إسهاما متعدد الجوانب، بحيث أن أي نظرية لاحقة في الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا لم تستطع معالجة موضوعاتها إلا بالرجوع إليه»<sup>1</sup>.

يعتقد هيدغر بأنه إذا كانت ماهية الفينومينولوجيا ومبدأها الرئيس هو (العودة إلى الأشياء ذاتها) فإنه يكون بذلك أكثر وفاء للفينومينولوجيا من استاذة هوسرل، الذي كان يفسر الظواهر ويفهم المنهج الفينومينولوجي انطلاقا من الذات المتعالية [مصدر المعنى والقيمة عنده] للوجود، وهذا يمثل في نظر هيدغر اعتداء على الظواهر نفسها، فبدلا من تفسير الظواهر انطلاقا من حقيقة عالم العيش و هي الحقيقة التي استطاع هوسرل الكشف عنها لكنه انحرف عن مقصده وظل رهينا للأنا الديكارتي و للتوحيدية، فبدلا من ال (Leben swelt)، توجه هوسرل إلى المجال الترنسندنتالي . وبالتالي فما «هدمته الهرمينوطيقا الهيدغرية ليس الظاهرية، إنما واحدة من تأويلاتها، أي تأويلها المثالي من طرف هوسرل نفسه»<sup>2</sup>.

لم تكن الفينومينولوجيا الترنسندنتالية قادرة على تحقيق مطلب تجاوز الميتافيزيقا، لذلك يقترح هيدغر مشروع الفينومينولوجيا التأويلية، لأن تفسير الظواهر على حد تعبيره غير

<sup>1</sup>: مفرج جمال، الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية، أو الفينومينولوجيا بوصفها تأويلا، مرجع سابق، ص: 18.

<sup>2</sup>: بول ريكور، من النص إلى الفعل، تر: محمد بريدة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية،

(د.ط)، القاهرة، 2001، ص: 31.

ممكّن، بل يجب فهم الظواهر وفق وجهة نظر تأويلية. مشكلة هوسرل تكمن في كونه أنه لم يهتم بجانب التأويل.

نستطيع الإستشهاد بما قاله بوفري Beaufret في حوار مع هيدغر الذي أشاد بالدور الكبير الذي قام به هيدغر في مجال الفينومينولوجيا، وفي كيفية إعادة قرأته لها قراءة تتجاوز النظرة الإبستمولوجية الضيقة وعمل على تخليصها من الانتماء الميتافيزيقي<sup>1</sup>.

ما يحاول هيدغر القيام به ليس تجاوز الفينومينولوجيا لأن مثل ذلك العمل يتعذر قيامه من منطلق أن الهرمينوطيقا عند هلا لا يمكن قيام مشروع لها دون أساس فينومينولوجي، بل إن كتاب (الوجود والزمان) أكبر دليل على ما يسميه بعض الباحثين "الفينومينولوجيا بوصفها تأويلا"<sup>2</sup>، وأن الفينومينولوجيا هي أساس هرمينوطيقا الوجود.

بعد صدور مؤلف (الوجود والزمان) وجه هوسرل الكثير من الانتقادات لمارتن هيدغر واعتبره مجرد فيلسوف أنثروبولوجي كان بعيدا كل البعد من أن يكون فينومينولوجيا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، ولقد نظر هوسرل إلى "الوجود والزمان" على أنه نوع من الأبحاث المدرسية على طريقة الواقعية الكلاسيكية لتوما الإكويني، لأن المؤلف على حد تعبيره كان يفتقد لمنهج الرد الفينومينولوجي، في حين يرى هيدغر أن أستاذه هو الذي لم يكن في حقيقة الأمر فينومينولوجيا حينما أخضع كل تحليلاته الفينومينولوجية لدائرة الأنا المحض، وبالتالي تصور الوجود كمتضاييف ومعطى قبلي للوعي، وأضحت بعدها ماهية الوجود مستنفذة كلها في موضوع معطى للوعي يفوق كل موجود بسببها دلالاته ومعناه. إن هوسرل بتحليلاته المفرطة في الذاتية المتعالية حجب عنا وجود الموجودات.

<sup>1</sup>:Beaufret, Dialogue avec Heidegger, approche de Heidegger, minuit, Paris, 1985, p. :08

<sup>2</sup>:Martin Heidegger, Etre et Temps ,op-cit , p :65.

إن ما يحاول هيدغر القيام به هو نقل الفيونمينولوجيا من التحليلات الإبستمولوجية إلى دائرة الأنطولوجيا و التأويل، وعليه كان يؤكد في الكثير من الكتابات أن فيونمينولوجيا هوسرل لم تستطع التخلص من شرك الميتمافيزيقا والنظرة المثالية للوجود والحياة. فلو تفحصنا الأطوار الثلاثة التي مرت بها الفيونمينولوجيا من "الأبحاث المنطقية" 1900-1901، إلى المنطق السوري و"المنطق الترنسندنتالي" 1929، وكتاب "الأزمة" لوجدنا هوسرل يعتبر أبحاثه الفيونمينولوجية كأدوات إبستمولوجية تقوم بتحليل العلاقات القصدية بين الوعي والعالم.

وبالرغم من أن المرحلة اللاحقة على كتاب "المنطق السوري والمنطق الترنسندنتالي" حاولت تقديم دراسة لنمط وجود الأشياء في حقيقتها وليس فقط في تحصيل معرفة عنها، إلا أن كل هذه التحليلات في مرحلة الفيونمينولوجيا التكوينية لم تستطع الولوج إلى مجال الأنطولوجيا والتأويل. حتى إن الأنطولوجيا التي يلتمسها بعض الباحثين في المراحل المتأخرة من تفكير هوسرل «كانت أنطولوجيا صورية أنطولوجيا للموجودات و الأشياء لا للوجود الإنساني»<sup>1</sup>.

قام هيدغر إذن بنقل الفيونمينولوجيا من دائرة الإبستمولوجيا المغلقة، إلى مجال الأنطولوجيا، ذلك أن هوسرل قد حدد نقطة البدء لكل فيونمينولوجيا مم كنة انطلاقا من الذات المتعالية، وبالتالي يضع كل انشغالات الفكر الفيونمينولوجي في الوعي وعلاقاته بالعالم. ما سيعمل هيدغر على وضعه هو استبدال نقطة البدء الهوسرلية بنقطة السؤال عن الكينونة

<sup>1</sup>: أشرف حسن منصور، أنطولوجيا الوجود الإنساني بين هيجل وهيدغر، مجلة الفلسفة والعلم، المجلس الأعلى للثقافة المصرية، العدد: 3، 2004/2005، ص: 210.

والوجود» لقد استخدم هيدغر في تحليله للوجود الإنساني المنهج الفينومينولوجي ، لأن الفينومينولوجيا هي الأسلوب الوحيد في نظره الذي يمكن أن نقرب به من الوجود»<sup>1</sup>.

حاول هيدغر تجذير مقصد هوسرل و تطوير مشروعه الفكري، لكن صاحب الوجود والزم ان لم يرض بالتحليلات الإبستمولوجية والطابع المثالي الذي تقدمت به فينويم غيولوجيا هوسرل في مطلع القرن الماضي ، وقام بإصلاح جذري للمشروع الفينومينولوجي، وإعادة النظر في مفهوم الفينومينولوجيا ذاتها.

توضح لنا الفقرات الستة الأولى من الوجود والزم ان أن موضوع الكتاب هو البحث في كينونة الكائن، بعبارة أدق البحث في معنى الكينونة بعامة، لكن بالرغم من أن العلم الذي يعنى بدراسة الكينونة و فهمها هو الأنطولوجيا العامة ، إلا أن المنهج المتبع في الدراسة لم يكن المنهج الأنطولوجي، لأن هذا المنهج يثير إشكالا اتضحت معالمه في الفقرة السادسة من الوجود والزمان<sup>2</sup> حين أعلن هيدغر على أن الدراسة التفكيكية لتاريخ الأنطولوجيا أثبتت فشل الأنطولوجيات الموروثة في حل مشكلة الوجود عامة، كما أن مصطلح الأنطولوجيا قد استعمل في معنى واسع من الناحية ا لصورية بالنسبة للموضوع المقترح (البحث في الكينونة)، لذلك فللحديث عن الأنطولوجيا لا يعني الدفاع عن مذهب فلسفي معين (الوجودية)<sup>3</sup> لهذه الأسباب كلها أكد هيدغر على ضرورة إتباع المنهج الفينومينولوجي، المنهج الأصلح في نظره لإعادة طرح السؤال عن الكينونة.

ثمة نقطة لا بد من الإشارة إليها في هذا المكان من البحث : إن الأخذ بالمنهج الفينومينولوجي والحديث عن الفينومينولوجيا ذاتها من قبل هيدغر لا يعني أن صاحب "الوجود والزم ان" يحاول اعتناق الفينومينولوجيا أو الدفاع عنها، بل هذا ما يحذر منه هيدغر

<sup>1</sup>: مفرج جمال، الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية، أو الفينومينولوجيا بوصفها تأويلا، مرجع سابق، ص:20.

<sup>2</sup>: Etre et Temps, p: 53

<sup>3</sup>: Etre et Temps, p: 54

الذي يمقت التمذهب الفكري أو أن يحجز المرء نفسه في وجهة نظر محددة أو اتجاه فكري ما، ذلك لأن الفينومينولوجيا ليست مذهبا أو اتجاها فلسفيا معيناً ، حيث يقول "عبارة [فينومينولوجيا] تعني في البدء مفهوما منهجيا " ثم يضيف قائلاً: "يعبر عنوان الفينومينولوجيا عن قاعدة يمكن صياغتها على الشكل التالي: الذهاب نحو الأشياء ذاتها"<sup>1</sup>.

الفينومينولوجيا من الكلمة اليونانية **فينوماينا** المركبة من مقطعين، (phénomène) وتعني ظاهرة و(logie) تعني علم. عند التركيب بين الكلمتين نحصل على التعريف التالي: الفينومينولوجيا تعني **علم الظواهر** ، وبالتالي فإن هذا المصطلح يماثل من الناحية النظرية عدة مصطلحات متداولة لدينا كعلم اللاهوت (الثيولوجيا) وعلم الحياة (البيولوجيا) وعلم الاجتماع (سوسيولوجيا)، هنا ينبه هيدغر من ال وقوع في الخلط بين هذه العلوم والفينومينولوجيا، أو أن نفهم الفينومينولوجيا على النحو الذي نفهم به عادة العلوم الأخرى<sup>2</sup>. ويشدد على إعادة النظر في تعريف الفينومينولوجيا من خلال الوقوف عند كلمتي (فينومين) و(لوغس).

تعني عبارة فينومين ((المنكشف في ذات نفسه، المتجلي)) **le se-montrant-de-soi meme, le manifeste**، والظواهر فينومينون (phénomènes) تعني بذلك جملة ما يقف في وضوح النهار أو ما يمكن أن يحمل إلى النور، ولقد طابق الإغريق بينه وبين الكائن، لأن هذا الأخير يمكن أن ينكشف بذاته على أوجه مختلفة حسب نمط الولوج إليه في كل مرة. بل ثمة إمكانية أن ينكشف الكائن بوصفه ما ليس هو في ذات نفسه [هو ليس ما هو]<sup>3</sup>. على أساس هذا الانكشاف يتراءى الكائن كأنه.

<sup>1</sup> :Ibid,p :54

<sup>2</sup> :Ibid,p :54

<sup>3</sup> :Ibid,p :55

نحن نسمي هذا الإنكشاف بالظهور . في اليونانية تعني عبارة فينومين أيضا الذي يتراءى، المتشابه، الظاهر، وبالتالي يقصد بها يتراءى وكأنه، لكن ليس كما يقدم نفسه بالفعل، ولذلك تمت المماهات بين فينومين المنكشف بنفسه وفينومين الظاهر . لنخلص إلى النتيجة التالية: إن ما ندعي عادة بأنه فينومين إنم ا يمكن أن ينكشف بوصفه شيئا ما والذي يمكن أن يتراءى كما لو أن، وبالتالي فإن على أساس دلالة الظاهر تكمن الدلالة الأصلية لفينومين المتجلي.<sup>1</sup>

عادة ما نميز بين الفينومين و الظاهر، بوصف هذا الأخير السالب للفينومين، لكن ما يعبر عنه كل من المفهومين ليس له علاقة بما نسميه بالألمانية (مظهر) **Erscheinung** أو (حتى مجرد مظهر) **Blosse Erscheinung**. يمكن القول بأن كل مظهر هو فينومين، لكن وجه الفارق بين المظهر و الفينومين هو كون الأول عبارة عن إشارة ظهور إلى ما لا يظهر بنفسه، عكس الفينومين الذي هو بذاته يظهر، وبالتالي فليس كل فينومين مظهر وهذا ما يؤكد عليه هيدغر بالمثل الذي يسوقه لنا في الفقرة (7) عن مظاهر مرضية **Krankheitserscheinungen** فالمظاهر المرضية عبارة عن انكشاف، إنها حوادث منكشفة لما لم ينكشف هو ذاته (الفرق بين المرض وأعراض المرض). إن حدوث أعراض وانكشافها ناتج عن قيام اضطرابات لم تتكشف هي ذاتها، و بالتالي فإن "المظهر بما هو مظهر عن شيء ما لا يعني أن الشيء قد انكشف بذاته بل على العكس من ذلك هو ينبئ فقط بشيء لا ينكشف بذاته"<sup>2</sup>.

من خلال قراءته التفكيكية لمفهوم الفينومينولوجيا يحاول هيدغر التفريق بين المعنى العامي للفينومين والمعنى الفينومينولوجي الأصيل الخاص به . إن الفينومين تعني المنكشف

<sup>1</sup> :Ibid,55.

<sup>2</sup> : Etre et Tepmps,p :55-56.

بذاته، يعني نمط من النقاء الموضوع مع شيء ما<sup>1</sup> في حين تشير كلمة *Erscheinung* مظهر علاقة كامنة ضمن الكائن ذاته بحيث يكون المحيل الذي ينبئ بالشيء لا يمكن أن يفني بوظيفته المناطة إليه إلا متى انكشفت في ذات نفسه، أي متى صار فينوماناً. لا يفرق المعنى العامي بين الفيونمين و المظهر، كما أن المظهر و الظاهر ذاتيهما مؤسسان ضمن الفيونمين ذاته، والمسلك الوحيد الذي يقدمه هيدغر كحل للتمييز بين مفاهيم الظاهر والمظهر ومجرد المظهر هو إدراك المفهوم الأساسي للفيونمين بما هو (المنكشف بذاته)<sup>2</sup>.

الفيونمينولوجيا هي علم الظواهر و حتى يتضح لنا هذا التعريف يتوقف هيدغر عند الجزء الثاني لكلمة فيونمينولوجيا و أقصد بذلك مصطلح لوغ وس: (لوجيا) *logie*، مشتقة من الجذر اليوناني لوغ وس والذي كان يحمل عند الإغريق عدة دلالات أهمها : علم، منطق، فن، كلام. إن هذه الدلالات في رأي هيدغر تحجب الكلمة عن معناها الحقيقي. إن اللوغس مصطلح جرى تأويله بصورة تعسفية حجبت عنه المعنى الأصلي و بالتالي قامت بتعطيل دوره الفكري، ولقد قدم الفلاسفة لهذا المفهوم عدة تأويلات في مقدمته *vernunft* (العقل) أو الحكم. بيد أن مصطلح لوغس كما يوضح هيدغر في الوجود والزم ان يشير إلى (الكلمة) أو (الكلام) وبعد تحليلات مستفيضة يتوصل إلى المقاربة بين اللوغ وس والفيونمين، فالأول بما هو فن الكلام أو ما يتم من خلاله الكشف عن الأشياء وإظهارها هو أيضا ما تتكشف من خلاله الأشياء وتظهر أو هي ذلك الذي يتم توصيله في فعل الكلام ، ومن ثم فإن للوغس وظيفة كشفية، فهو يجعل ذلك الذي يدور حوله الكلام مرئياً<sup>3</sup>. وهذا ما تشير إليه كلمة فيونمين التي تشير إلى الذي يظهر ذاته بذاته أي الذي يتميز بالإظهار الذاتي.

<sup>1</sup> Ibid,p :57.

<sup>2</sup> :Ibid,p :58.

<sup>3</sup> :مفرج جمال، الفيونمينولوجيا الهرمينوطيقية، أو الفيونمينولوجيا بوصفها تأويلاً، مرجع سابق، ص: 20.

يعتقد هيدغر بأن المعنى الحقيقي لكلمة لوغ وس حرفيا هو الكلام discours، لكن تأويلات الفلاسفة للكلمة عملت على طمس وحجب ذلك المعنى. فلقد قدمت عدة تأويلات وترجمات للوغ وس منها: عقل (raison)، حكم (jujement)، مفهوم (concept) تعريف (définition)، أساس (fondement)، وحتى علاقة (rapport)<sup>1</sup>، وأمام هذا الزخم الهائل من التأويلات و الترجمات لكلمة (discours) يعود هيدغر إلى أرسطو ليعطيها التحديد الفينومينولوجي، فكلمة logos أو discours تعني جعل ما يتكلم عنه الإنسان جليا وواضحا، وهنا تحديدا تظهر معالم فلسفة هيدغر في اللغة، فمن بين الوسائل التي تمتلكها اللغة فيما يرى جون غرايش لإعطاء المعنى للأشياء نجد القول الدلالي (logos sémonticos)، ولقد أشار أرسطو قديما لوظيفة الرؤية fonction apophontique والتي مفادها رؤية وجعل ما يتكلم عنه الإنسان جليا وواضحا، بحيث تكون لنا القدرة لإيصاله إلى الغير، وهنا ردا على جماعة الشكاك القدامى الذين قالوا باستحالة معرفة الوجود والتعبير عنه بواسطة اللغة.

يعود هيدغر في الفقرة (44) من الوجود والزمان ليقيم قراءة فينومينولوجية لنظرية أرسطو في القضية التقريرية. إن الكلمات المنعزلة عن بعضها البعض قد تحمل معنى و قد لا تحمل. لكن القضية وحدها هي التي تحمل الصحة والخطأ ولعل هذا ما دفع بهيدغر إلى إثارة مشكلة الحقيقة التي ربطها بمفهومي الفينومين واللوغوس.

إن اللوغوس «يري شيئا أي يجعله جليا، وفعل الكلام le parler يري انطلاقا من هذا ذاته التي يُتكلم عنها ما يجعل للوغ وس امكانية التركيب [...] أي رؤية شيء ما مجتمعا أو

<sup>1</sup>: Etre et Temps, p. 59.

باعتباره شيئاً أو بما هو شيء»<sup>1</sup>، يفهم من هذا الكلام أن للخطاب القدرة على الكشف، ورفع الحجاب عن الأشياء واستنطاقها، لكن هيدغر يتقطن إلى قضية في أشد الخطورة تم الكشف عنها في تحليلات أرسطو المنطقية: عندما نقول بلن للوغوس والخطاب ما يملكه من إمكانية رفع الحجاب فهذا لا يعني عدم وجود شيء يمنعه من القيام بوظيفته تلك، أي لا يمنعه من إمكانية الإخفاق حيث يخطئ هدفه، وبالتالي فبدلاً من رثاية الشيء فهو يعمل على حجبه وضموره. وفي هذه المسألة تحديداً يثير هيدغر إشكالية الحقيقة وعلاقتها باللغة و فن الخطاب.

إذا كان اللوغوس يقف أمام إمكانات، فلا يمكن أن نحمله مسؤولية الاختيار بين هذه المكنات، لكن ما هو كائن هو تأرجح بين الصواب والخطأ ، ولذلك يرفض هيدغر كل تعريف للحقيقة يجعلها تطابق لشيء ما، لتتطابق الفكر مع الواقع مثلاً، لأن فكرة التطابق (accord) لا تتطابق مع مفهوم الأليثيا ، الذي يعني الرثاية والكشف. لكن ألم يشر كل من هيدغر وأرسطو إلى القول بأن اللوغوس هو كيفية محددة للرثاية والكشف، فهل يمكن اعتبار اللوغوس هو الموضع الأصلي للحقيقة؟ يجيب هيدغر هنا بالنفي ليعود إلى مفهوم الحقيقة مقدماً قراءة تفكيكية لها تخلخل كل ما تم تحصيله من معاني حول هذا المفهوم منذ عهد الإغريق.

طالما تعودنا على سماع بعض التعريفات التي تجعل من الحقيقة ما ينتمي إلى الحكم وهذا تعريف عادة ما ينسب إلى أرسطو، في حين يعتبر هيدغر هذا الإدعاء غير مشروع ويقول بأن المفهوم الذي يقدمه الإغريق للحقيقة هو في حد ذاته غير مفهوم ، فالحق بالمعنى الإغريقي الأصل هو الاستقبال والتلقي الحسي لشيء ما، الحق هو الإحساس، وهو أصلي

<sup>1</sup>: حاج عبد الرحمن نعيمة، الفينومينولوجيا ومسألة العودة إلى الإغريق، مجلة أيس، دار الأخبار للصحافة، العدد 3-أكتوبر 2008/مارس 2009، القبة-الجزائر، (ص-ص): 24-25.

وأولي مقارنة باللوغ وس، فالنظر (voir) يعني الكشف *découvrir* ولكن (الحق) بمعناه المحض والأولي هو النظر العقلي، النظر الخالص أي فعل التفكير، وبما أنه ثمة نوعان من النظر [الحسي والعقلي] واختلاف آلية حصولهما، فإن النظر الحسي يكون أقل درجة من حيث الاقتراب من الحقيقة من النظر العقلي.

إن النظر بمعناه الثاني يقيني لا يخطئ في فعل الرؤية ولا يحجب الكائن في بساطته. الرؤية غير الخالصة التي قد تحمل إمكانية الحجب بسبب بنيتها التركيبية هي الرؤية التي تستند في عملية الكشف لديها دائما إلى شيء آخر لتقوم برؤية شيء وإظهاره بما هو شيء آخر. ولقد بين جون.ف. كورتين **J.F.Courtine** في كتابه (هيدغر والفينومينولوجيا) أنه "من الضروري استكمال التعريف الأول للفينومين (الفينومين هو ما من ذاته يتجلى في ذاته) بهذه الأطروحة الحاسمة: الحجب هو المفهوم المقابل للفينومين، وبهذا المعنى مفهومه المكمل"<sup>1</sup>. ويضيف قائلاً بأن الفينومين غالبا ما يكون محجوبا ومتخفيا، فإن ما بالحجب يأخذ معاني مختلفة منها الكتمان، والإخفاق والتكر والطمس والنسيان و الطمر والتواري وحتى الدفن... الخ. كما أنه يمكن أن نسجل إمكانية مزدوجة للحجب: فنشأة ما يمكن وصفه بالحجب العرضي وآخر الحجب الضروري، الحجب الضروري في اعتقاد كورتين هو الذي يشكل خطرا على الفينومين «فهو يهدده باستمرار في أصل تجليه لأنه مقترن منذ البدء و في الأصل بالكيفية التي يكون عليها اللاحجب وإمكانيته، فالفينومين هش، رخص العود لأنه مرتبط بإمكانه وحجبه المحتومين»<sup>2</sup>.

لكن إذا كان الخطر يحيط بالفينومين الذي ليس معطى ولا مضمونا في ظاهريته فكيف يمكن الوصول إلى حقيقته والكشف عنه، أي كيف نجعله ينكشف بطريقته الذاتية؟ هنا يعود

<sup>1</sup>: حاج عبد الرحمن نعيمة، الفينومينولوجيا ومسألة العودة إلى الإغريق، مرجع سابق، ص:25.

<sup>2</sup>: المرجع والمكان نفسه.

هيدغر إلى المنهج الفينومينولوجي الذي يمنحنا الكيفية التي نستطيع بواسطتها تحرير الأشياء وإلغاء كل حجب وتنكر لها.

يعرف هيدغر الفينومينولوجيا بقوله: "رؤية ما يظهر انطلاقاً من ذاته، بالكيفية التي يظهر بها انطلاقاً من ذاته" لكن ما هو الشيء الذي تحاول الفينومينولوجيا إظهاره والكشف عنه؟ إن موضوع الفينومينولوجيا هو الفينومين الذي ينسحب ويتخفى، في الوقت ذاته الذي يحاول إظهار ذاته بطريقة ذاتية (اللاظاهر-المتخفي)، ولعل هذا ما حدى بجون قرايش JeanGreisch إلى القول: "نحن مدعوون إلى الانتقال من فينومينولوجيا الظاهر (L'apparent) المفهوم العامي للفينومين إلى فينومين اللاظاهر أو الباطن (inapparent) وبالتالي فليس ثمة سوى فينومين واحد وفق التحليل الفينومينولوجي هو كينونة الكائن، وفي هذه النقطة تحديداً يظهر «التطعيم الفينومينولوجي للأنطولوجيا»<sup>1</sup>.

يشدد هيدغر على القول بعدم إمكانية قيام أنطولوجيا إلا باعتبارها فينومينولوجيا كما أشرنا إلى ذلك في الفقرات السابقة، لكن جون غرايش يعقب على ذلك بقوله: "لا يمكن أن نتحقق الفينومينولوجيا إلا كأنطولوجيا طالما نفهم الفينومين باعتباره كينونة الكائن"<sup>2</sup>.

تسمح لنا القراءة التفكيكية التي أجراها هيدغر لمصطلح الفينومينولوجيا بالكشف عن الصلة القائمة بين الكينونة والحقيقة، ولأجل استكمال تحديد مفهوم الفينومينولوجيا كان لزاماً علينا انتظار الفقرة (44) من "الوجود والزمان" أين سيتم توسيع البحث في فينومينولوجيا الحقيقة، وفي نفس الوقت استكمال مفهوم الفينومينولوجيا الذي لا يمكن إدراك فهمه الحقيقي إلا عند ربطه بمشكل الحقيقة، فما الذي يقصده هيدغر إذن بمفهوم الحقيقة؟

<sup>1</sup>: المرجع السابق، ص: 26.

<sup>2</sup>: المرجع السابق والمكان نفسه.

في الفقرة 44 من الوجود والزمان نعثر على العبارة التالية : "لقد قربت الفلسفة في جميع الأزمنة بين الحقيقة و الكينونة"<sup>1</sup> ولعل مضمون الكلمتين هو الذي كان وراء اختلاف الفلاسفة، فلطالما اعتبر الحق ما يظهر من ذاته لسيما عند الإغريق، أي بمعنى الأساس الذي ندرك من خلاله الكينونة، و بالتالي أضحت الحقيقة لديهم مرتبطة بإشك الية المعيار [جملة الشروط التي يجب أن تكون مجتمعة للحك على الشيء بأنه حق ] لكن هيدغر لم يهتم بمسألة معيار الحقيقة بقدر ما اهتم بماهيتها، فهو الأول في تاريخ الفلسفة الغربية الذي لم يطرح سؤال **المتى**: متى يكون الشيء ما حقا؟ (سؤال المعيار)، ولكنه طرح سؤال **الما هو**: ما الحقيقة في ذاتها (سؤال الماهية)؟ وهذا العمل فرض عليه إلى الانتقال من المنطق [العلم المعياري] الذي يبحث في الشروط الممكنة التي يكون عليها التفكير والأسس والمعايير التي نقيم على أساسها نظرية الحق إلى **الفينومينولوجيا الأنطولوجية** للبحث عن (ظاهرة الحقيقة)، "إن هيدغر لا يتكلم عن مفهوم الحقيقة و لا نظرية الحقيقة بل عن **ظاهرة الحقيقة**"<sup>2</sup>.

ما الحقيقة إذن؟ في "الوجود والزمان" وفي الفقرة 44 يعمل على عرض المفهوم التقليدي للحقيقة وأسسها الأنطولوجية ليقوم بعدها بعملية تفكيك مفهوم الحقيقة ، ما يسمح لنا بالوصول إلى المعنى الأصلي باعتبارها لا تحجبا *non voilement* ومن خلال تتبع حركة تطور المفهوم يجد هيدغر بأن مفهوم الحقيقة الذي تم تداوله في الأبحاث الفلسفية تقاسمته ثلاث أطروحات بارزة، وبالتالي نَقِّم بثلاث مفاهيم:

<sup>1</sup>Etre et Temps,p :263

<sup>2</sup>: حاج عبد الرحمن نعيمة، الفينومينولوجيا و مسألة العودة إلى الإغريق، مرجع سابق، ص:26.

المفهوم الأول يكمن موضع الحقيقة في القول ، والمفهوم الثاني: تقوم ماهية الحقيقة في تطابق الحكم مع موضوعه، أما المفهوم الثالث : لقد كان أرسطو مؤسس المنطق هو من ربط مفهوم الحقيقة بالحكم كما لو كان موضوعها لأصلي وكذلك عرفها بأنها تطابق.

يعترض هيدغر على المعنى الثالث ، ويقول بأن وصف الحقيقة بأنها تطابق لشيء مع شيء آخر هو وصف عام وفارغ<sup>1</sup>، وبما أن كلمة تطابق هي الأساس الذي يقوم عليه تعريف الحقيقة منذ عهد الإغريق ، فإن هيدغر سيبحث عن معنى كلمة تطابق ذاتها ليصل بعدها إلى جملة من النتائج الهامة نقوم من خلالها بزحزحة مفهوم الحقيقة وإعادة بنائه من الأساس.

تقدم الحقيقة على أنها تطابق الفكر مع الواقع أو تطابق النتائج مع المقدمات، وعليه فحسب هذه التعريفات التقليدية تكون الحقيقة ملك للحكم والقضية. إن هيدغر لا يحكم على هذا التعريف بأنه خاطئ، وإنما يقول بأنه تعريف ناقص لا يفي بالغرض، لأن الحديث عن تطابق شيء مع شيء يحيلنا بالضرورة على مفهوم العلاقة بين شيئين و هنا يقول هيدغر: "كل تطابق وبالتالي كل حقيقة هي علاقة"<sup>2</sup> في هذه النقطة تحديدا يظهر المشكل الحقيقي في فهم طبيعة علاقة التطابق بين المفاهيم والحدود المنطقية، وبالتالي ما هي الكيفية التي يكون عليها التطابق؟ يتساءل هيدغر عن كيفية فهم العلاقة بين كائن مثالي وكائن في متناول الي واقعي فهما أنطولوجيا<sup>3</sup>.

هنا تظهر قيمة تحليلات هيدغر البارعة في الكشف عن الأسس التي ترتكز عليها العلاقة من جهة، وعن المفهوم التقليدي للحقيقة من جهة أخرى والذي سيطر على الفكر

<sup>1</sup> :Etre et Temps,p:266

<sup>2</sup> :Ibid ;p :275.

<sup>3</sup>.حاج عبد الرحمن نعيمة،الفينومينولوجيا ومسألة العودة إلى الإغريق، مرجع سابق،ص:27.

الفلسفي منذ عهد الإغريق . إن جعل الحقيقة ملك للحكم أو القضية هو ما يرفضه هيدغر ، الأمر الذي يدفع به في الوجود والنزاع إلى البحث عن موطن جديد لها، وعن تأويل أكثر أصالة من المفهوم التقليدي . إن الأطروحة التي ترى أن موضع الحقيقة هو القضية هي أطروحة مبهمة لأننا لا نعرف من خلالها إن كانت الحقيقة تكمن في العلاقة الأولى (العلاقة الحملية relation prédicatif ، أو في العلاقة الثانية (العلاقة التحقيقية ) relation vérificative<sup>1</sup>.

بعد تحليل مستفيض لمفهوم الحقيقة يخلص هيدغر إلى النتائج التالية : ثمة فرق بين العلاقة الحملية والعلاقة التحقيقية، وهذا ما عمل المنطق الصوري على تبيانها في التحليلات الأولى والثانية. يتساءل هيدغر: لماذا أخفت العلاقة الحملية العلاقة التحقيقية؟ تكمن الإجابة عن هذا السؤال في كلمة "اللغة"<sup>2</sup>: إن الشعب اليوناني الذي يعود له الفضل في ولادة الفلسفة<sup>3</sup> أعطى أهمية للكلمة المنطوقة و المكتوبة، فللعودة إلى الكلمة العقل، الفكر، كلها كانت تعني عند الإغريق ناقش، تكلم، حاور...الخ، كل هذا جعل من القضية المنطوقة عندهم موضع الحقيقة ، وعليه يكون موطن الحقيقة إلى جانب القضية هو اللوغ وس، أما أورغانون معرفة الحقيقة فهو المنطق.

يرى هيدغر أن الحكم ليس هو الشكل الأول و الأصلي للحقيقة، وأن موضع الحقيقة ليس في القضية أو اللوغ وس، الأمر الذي دفع به في تحليلاته إلى الانتقال من مفهوم

<sup>1</sup>: المرجع و المكان نفسه.

1: بصدد الحديث عن العلاقة بين الحقيقة و اللغة راجع:

Bodel, la Philosophie Au XX<sup>e</sup> Siècle, trad :Corinne Paul-Maier et Pascal

Michon, flammariion, Paris, 1999, p : 166.

<sup>3</sup> Steiner, Martin Heidegger, op cit, p: 36/37.

الحقيقة بما هي علاقة تطابق بين شيئين إلى "ظاهرة"<sup>1</sup> الحقيقة، أين يمكن أن نلمس تجلياتها في أفعال الدازاين.

يسوق لنا هيدغر مثالا يشرح فيه طبيعة العلاقة ال قائمة بين ظاهرة الحقيقة وحقيقة الظاهرة كما تتجلى للدازاين، ويقدم لنا مثالا عن شخص ينطق العبارة التالية : "إن اللوحة المعلقة على الجدار مائلة " مع العلم أن عبارته هذه تكون صادقة فقط حينما يدير هذا الشخص وجهه ويرى حقا بأن اللوحة التي أطلق عليها الحكم هي معلقة و مائلة في نفس الوقت، إذن فالشرعية من خلال عملية الإدراك هذه ليست شيئا آخر سوى الشيء ذاته ، أي اللوحة التي أطلق عليها الحكم، وهنا فقط تظهر لنا الحقيقة التحقيقية التي طالما تم طمسها على حساب الحقيقة الحملية<sup>2</sup>.

إن هذه العملية تتح دد فقط بالمنهج الفينومينولوجي و قصديات أفعال الوعي الم درك، فهيدغر يعمل على تطبيق القاعدة الفينومينولوجية "العودة إلى الأشياء ذاتها" من خلال مثاله السابق، وهذا ما دفع بجون غرايش إلى القول : "فعل الكلام يعني وجود بالقرب من الشيء الذي يوجد فالكائن يظهر وينكشف"<sup>3</sup>، وهكذا فإن عبارة (القول حق) تعني أنه يكشف الكائن في حد ذاته يظهره. لذا ينبغي فهم الكينونة الحقة للقول على أنها الكينونة الكاشفة.

كانت النظرية التقليدية للحقيقة تقوم في الأصل على ظاهرة الانكشاف، ولقد أشاد صاحب الوجود والزمان كما أشرنا في موضع سابق ببراعة اليونان الذين استطاعوا بحق التوصل إلى الكشف عن ماهية الحقيقة حينما جعلوا منها عملية انكشاف، وهذا قبل هوسرل، الأمر الذي دفع به إلى القول بأنهم كانوا فينومينولوجيين قبل الفينومينولوجيا ذاتها وهذا ما

<sup>1</sup> :Etre et Temps,p :270.

<sup>2</sup>:حاج عبد الرحمن نعيمة،الفينومينولوجيا ومسألة العودة إلى الإغريق، مرجع سابق،ص:27.

<sup>3</sup>:المرجع نفسه، ص:27.

يعزز كلمته القائلة بأنه ليس بالضرورة لكي يكون المرء فيومينولوجيا أن يكون هوسرليا قلبا وقالبا.

تعني كلمة آليثيا عند أرسطو "الأشياء ذاتها" أي بمعنى الكائن في كيفية كينونته المنكشفة، يقول هيدغر بأنه "إذا كان ثمة مبدأ تأويلي يقول بوجود كلمات أولية تحمل معاني أنطولوجية أساسية فإن الكلمة اليونانية آليثيا بمعناها الحقيقة انكشاف"، وبالتالي فالقراءة التفكيكية لمصطلح الحقيقة التي أقامها هيدغر توصل إلى حد القول بأن كلمة آليثيا عند اليونان هي الفيومين في حد ذاته، وفي معناه الفيومينولوجي، أي المطابقة بين الفيومين والحقيقة".

إذا كان هيدغر يرفض القول بأن موطن الحقيقة هو الحكم، القضية والكلام، فما هو أساس تعريف الحقيقة عنده أو ما مكان تجليها؟ يقول هيدغر: "بقدر ما يكون الدازين أساسا ارتفاعه أي باعتباره منفتحاً يفتح و يكشف، بقدر ما يكون (حقيقيا) أساسا، ذلك أن الدازين يوجد في الحقيقة"<sup>1</sup>، يفهم من هذا الكلام أن سلوكات الدازين وأحواله والتي عادة ما نصفها بالحقيقية أو اللاحقيقية هي حجر الأساس في تعريف ال حقيقة باعتبارها كينونة مكشوفة وكاشفة في الوقت نفسه. فالكينونة الكاشفة التي تعمل على تجلي الأشياء و مساعدتها على الكشف عن ذاتها هي الكينونة الحقّة، والكينونة الكاشفة هي من نمط كينونة الدازين.

جعل الإغريق موطن الحقيقة في القضية عندما بحثوا عن ماهيتها، بيد أن هيدغر لما شرع في البحث في ظاهرة الحقيقة لا ماهيتها اكتشف بأن الدازين يوجد في الحقيقة، كما أن موطن الحقيقة لن يتعدى كونه الدازين ذاته. فاللئلا الوحيد المنفتح على العالم هو الدازين، وطبيعة انفتاحه هذه هي التي منحت له الحقيقة أو القدرة على تحقيق كينونته من خلال

1 :Etre et Temps,p :278

جملة من الإيجاديات existentiiaux يحددها هيدغر في ثلاث : الوجدان، الفهم، الكلام. والإيجاديات تعني التركيبات الأنطولوجية التي تتجلى أثناء عملية انفتاح الذازين على الكائنات.

وظف هيدغر مصطلح الإيجاديات ردا على السؤال التالي: كيف يوجد الذازين؟ إن القراءة الفينو- أنطولوجية للذازين تثبت أن وصف الذازين يتوقف على إيجادية الوجدان l'affection، فهو الطريقة الوحيدة التي يمكن أن يكون من خلالها هو كما هو. إن انفتاح الذازين على العالم يشترط كمبدأ أولي حضور الوجدان الذي يربط بين [هنا] وبين الإستقرار النفسي خلال عملية انفتاحنا على كلية العالم.

تأتي إيجادية الفهم la compréhension، وهي الطريقة التي يفهم من خلال ها الذازين كينونته في العالم ويعي إمكانياته، كما يشكل أيضا تلك النظرة الدقيقة التي يستطيع من خلالها أن يرى كيفية تكوين ذاته، وهي النظرة التي يتجذر فيها النظر الفينومينولوجي. تبقى إيجادية الكلام (la parole)، والكلام بدوره مشترك في الأصل مع الوجدان والفهم كما سنوضح ذلك لاحقا "هكذا لا يتردد هيدغر في التأكيد على أن تحليله الأساسي للذازين هو الذي كشف ظاهرة الحقيقة"<sup>1</sup>.

يقول غادامير: «والقول بأن الذازين يفهم من خلال تحقيق وجوده، هو قول يجب أن يصدق أيضا على فعل الفهم في العلوم الإنسانية، فبنية الفهم العامة تتجسد في الفهم

<sup>1</sup>: حاج عبد الرحمن نعيمة، الفينومينولوجيا ومسألة العودة إلى الإغريق، مرجع سابق، ص-ص: 28-29.

التاريخي بحيث أن الروابط العينية التي تربط ما هو سائد والتراث وممكنات المرء المستقبلية تصبح ذات حضور مؤثر في الفهم نفسه»<sup>1</sup>.

حاول هايدغر من خلال "الوجود والزمان" رفع تاريخية الفهم إلى منزلة مبدأ تأويلي ولم يكن هدفه من خلال كشفه عن بنية الفهم المسبقة إلا لخدمة أغراضه الأنطولوجية وهذا ما دفع به إلى الاهتمام بالمشكلات التأويلية والنقد التاريخي، لكن هل تستطيع التأويلية أن تقي بتاريخية الفهم حق قدرها؟ للإجابة على هذا السؤال يجب الإشارة أولاً إلى القول بأن هيدغر لم يسع إلى توسيع دائرة التأويلية وتحويلها إلى أورغانون العلوم الإنسانية كما ذهب إلى ذلك دلتاي. فللبحث في بنية الفهم انطلاقاً من زمانية الدازين ليس بحاجة إلى طريقة أو تقنية تعالج إشكاليات الأنطولوجيا الأساسية. يقول بول ريكور: «لكي يتساءل المرء عن الكائن بشكل عام، يجب أن يتساءل عن الكائن الذي هو "الهناك" المتعلق بكل كائن، كما يجب أن يتساءل عن "الوجود هنا" أي عن هذا الكائن الذي يوجد على نهج فهم الكائن، وما دام الحال كذلك فإن الفهم لم يعد طريقة من طرق المعرفة، ولكنه طريقة من طرق الكينونة، إنها طريقة هذا الكائن الذي يوجد وهو يفهم»<sup>2</sup>.

إن وصف هيدغر للدائرة التأويلية وتصوره لها يختلف عما كان سائداً في التقليد الفلسفي. يجب الاحتراز من اختزال هذه الدائرة في دائرة مفرغة أو حتى إلى مجرد دائرة محتملة، فهذه الدائرة تخفي إمكانية إيجابية لنوع أساسي من المعرفة وبوسعنا إدراك هذه الإمكانية بأصالة عندما نفهم فقط أن مهمتنا الأولى والأخيرة والثابتة في التأويل لا تجيز لنا مطلقاً لما نحوز عليه مسبقاً، ولما نراه مسبقاً، ولما نتصوره مسبقاً، أن تقدم لنا عبر تصورات

2: هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج-الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أوبا للطباعة والنشر-طرابلس، 2007، ص: 366.

1: بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، (ط1)، بيروت-لبنان، 2005، ص: 38.

وهمية وشائعة، إنما هي في الحقيقة مهمة تجعل من الموضوعية العلمية محكمة عبر تحقيق البنى المسبقة هذه بموجب الأشياء ذاتها<sup>1</sup>.

يحاول هيدغر وضع **تحليل فينومينولوجي** للطريقة التي ينجز على أساسها الفهم التأويلي، لا أقول أن يضع قاعدة لعملية الفهم، وإنما تبيان ما لدائرة التأمل التأويلي من دلالات أنطولوجية إيجابية. يشدد هيدغر على ضرورة احتراز المؤول من الأوهام والأحكام التعسفية، والحدود التي يفرضها الفكر بسبب جملة من العادات غير الممسوسة والرواسب التي ظلت عالقة به<sup>2</sup>.

لا ينكر هيدغر خطورة الأحكام المسبقة في تحريف إدراكات الوعي وتحطيم الدائرة التأويلية، لكنه من جهة أخرى ينادي بضرورة حضور تلك الأحكام في شقها الإيجابي. فليس كل حكم مسبق سلبي. إن عملية الفهم والتأويل تحقق إمكاناتها الكامنة تحقيقاً تاماً وصحيحاً فقط عند الاحتراز من المعاني المسبقة السلبية، وبالتالي فإن مشروع المؤول في مقارنة نصه تقتضي منه بالدرجة الأولى فحص المعاني المسبقة الكامنة في النص من حيث أصلها وصحتها.

إن المعاني المسبقة معقدة، فمنها ما يتعلق بالاستخدام العام وطريقة إدراك النصوص وفهمها، ومنها ما هو متعلق بالمضمون الذي نقرأ به النصوص ذاتها. بطبيعة الحال، ثمة توقعات بأن ما يقدمه لي النص سوف يتوافق تماماً مع ما أحمله من تصورات ومعاني وتوقعات خاصة بي، ولكن قد يكون الأمر مختلفاً تماماً عندما يكون النص المتلقى من قبل إنسان آخر في رسالة أو كتاب أو في شيء آخر (يفترض به عموماً أن يكون ذلك رأيه وليس رأبي أنا، وهذا الرأي هو ما علي ملاحظته من دون أن أشارك فيه بالضرورة)، لكن

<sup>1</sup>: هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج-الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مرجع سابق (ص-ص) 368-369.

<sup>2</sup>: المرجع السابق، ص: 369.

حتى ولو أخذنا بالاحتمال الأول والقائل بمطابقة النص للمعاني و التوقعات الخاصة بي فإن جملة الافتراضات المسبقة ليست شيئاً يجعل الفهم متاحاً، بل هي قد تعيق عملية الفهم وتحجبها، ما دمنا قد اتفقنا على القول بأن المعاني المسبقة المحددة لفهمي ال خاص تجري من دون الانتباه إليها.

يتساءل غادامير على ضوء تحليلات هيدغر للأحكام المسبقة في دائرة الفهم قائلاً: إذا كانت هذه المعاني المسبقة باعثاً على سوء الفهم، فكيف يمكن إدراك سوء فهمنا لنص ما إذا لم يكن هناك شيء يتناقض معه ؟ وكيف يمكن منذ البداية حماية نص ما من سوء الفهم؟<sup>1</sup> ليجيب بعد ذلك قائلاً بأنه لا يستطيع المرء أن يستمر في سوء فهم استخدامه لكلمة ما دون أن يتقطن لذلك، لأن سوء الفهم على الجزء قد يؤثر بالضرورة على الكل (النص) كما أن من يريد بلوغ الحقيقة لا يستطيع أن يتشبث بطريقة دوغمائية بالمعاني المسبقة التي يحملها في حالة ما إذا أراد بلوغ الفهم الصحيح لمعنى الشيء المدرك، على ألا يفهم من هذا الكلام أن يتخلى عن كل موقف ذاتي وترك مطلق لمعانيه المسبقة، ولجميع أفكاره الخاصة، بل كل ما في الأمر هو أن يظل المرء منفتحاً على المعنى الذي ينقله الشخص الآخر له.<sup>2</sup>

تعرض هيدغر في الوجود والزمان لمسألة الأحكام المسبقة وبنية الفهم المسبقة، ومنح هذه المشكلات التأويلية شكلاً عينياً في سؤال الوجود بعامة ، وربط مسألة الأحكام المسبقة بالتراث الذي يكشف عن نفسه في كل لحظة من خلال النصوص . لا يحاول هيدغر - من خلال مشروع الفكر اتجاه مسألة التراث - معالجة إشكالية الذات والتراث التي تنتمي إليه أي صياغة الذات مقابل التراث و تأثيراته، بل على العكس من ذلك تماماً يريد استبعاد أي

<sup>1</sup>:المرجع سابق،ص: 371.

<sup>2</sup>:المرجع السابق،ص:372.

شيء من شأنه أن يكون حائلا دون فهمنا للتراث بمقتضى موضوعه، وإن مشروعاً كهذا يتطلب قراءة تفكيكية للأنطولوجيا الغربية والتحطيم الفينومينولوجي للميتافيزيقا.

لا يمكن تجاوز مشكلة التراث وفي الوقت ذاته لا يمكن رفض كل الأحكام المسبقة بل إننا في إقرارنا بأن كل فهم يتضمن بالضرورة حكماً مسبقاً هو "إقرار يمنح المشكلة التأويلية قوتها الحقيقية". من بين الأسس والمبادئ التي يقوم عليها مشروع فلسفة الأنوار تخلص العقل من الأحكام المسبقة، والموروث، لكن فلسفات الأنوار في حد ذاتها ظلت متمسكة بالأحكام المسبقة، حيث أنه ثمة «حكم مسبق واحد لعصر التنوير يحدد جوهر هذا العصر، فالحكم المسبق الأساسي لعصر التنوير هو حكمه المسبق ضد الحكم المسبق ذاته، حكم يحرم التراث وقوته»<sup>1</sup>.

لقد قدم عصر التنوير حجة لدحض الأحكام المسبقة من خلال التقسيم الذي وضعه كريستيان توماسيوس في كتابه (Lectioes de praeiudicium)، وهو عبارة عن تمييز بين الأحكام المسبقة الناشئة عن سلطة بشرية، وأخرى ناشئة عن التسرع، وهذا التمييز يستند في أساسه إلى أصل الأحكام المسبقة في الأشخاص الذين يحملونها، فقد يكون احترامنا للآخرين ولسلطتهم هو الذي يفسد عملية الفهم ويحجب الحقيقة (المقدس)، أما بالنسبة للتسرع، يوجه عصر التنوير نقده للتراث المسيحي بالدرجة الأولى و يحاول فهم هذا التراث فهماً صائباً قائماً على العقلانية وخالياً من الأحكام المسبقة، وانطلاقاً من المبدأ الشهير "تشجع وفكر بعقلك" فإن عصر التنوير يتجه وفق مبادئه العامة نحو رفض أية سلطة عليا تملو سلطة العقل «وعليه فإن التراث المكتوب للنص المقدس، شأنه شأن أية وثيقة تاريخية، لا يمكن أن يدعي شرعية مطلقة، فحقيقة التراث الممكنة تعتمد على المصادقية التي يمنحها

<sup>1</sup>: المرجع السابق، ص: 374.

إياها العقل، فالعقل وليس التراث، هو الذي يمثل المصدر النهائي لكل شرعية<sup>1</sup>، لكن مع مجيء هيدغر تم إعادة النظر في العلاقة القائمة بين العقل والتراث. إن فهم تناهي الوجود الإنساني وتاريخيته يرتكز في الأساس على الحكم المسبق الإيجابي والإقرار بوجود هذه الأحكام المسبقة وفهمها.

إن الفهم بمقتضى الحياة، تلك النزعة التي دفعت بكتابات دلتاي وكونت يورك لتأسيس فلسفة جديدة بلغت ذروتها مع هوسرل الذي توجه بدوره نحو عالم الحياة والعيش، أي إلى ما وراء عالم موضوعية العالم. إن هذه النزعة كانت تسيطر على تفكير هيدغر الشاب، لكن سرعان ما تحرر منها ووجه انتقادات للمطلب المعرفي المؤسس على العودة إلى الحياة عند دلتاي والاختزال المتعالي لدى هوسرل. فتأسيس فلسفة الحياة على معطى الخبرة الذاتي أصبح موضع نقد هيدغر الذي واجه: «ظاهرة هوسرل الماهوية وكذلك التمييز بين الواقعة والماهية التي تستند إليها هذه الظاهرية بمطلب يدعو إلى المفارقة»<sup>2</sup>.

شدد هوسرل على القول بضرورة تأسيس الظاهرة أنطولوجيا على وقائعية الدازاين والوجود باعتباره الأساس البعيد الذي لا يمكن أن نتصور له أساس يتأسس عليه أو يستمد منه، لهذا انتقد هيدغر الكوجيتو الديكارتي كقاعدة وأرضية تنطلق منها الأبحاث الفلسفية، إذ لا يمكن للظاهرية في اعتقادها أن تتأسس على الكوجيتو المحض.

لقد ألقى هوسرل على كاهل الفينومينولوجيا المهمة الشاملة لدراسة كل قطاعات الوجود، والكشف عن الكيفية التي تتكون بها قيمة الوجود، ولا يعدم القول بأن أستاذه كان حريصا على دفع إشكالية الوجود في العالم (كمشكلة أمام قصدية الأفق للوعي المتعالي) حين ربطها بفكرته المركزية المعدلة عن الديكارتي (الأنا المحض)، إلا أنه يعترض على

<sup>1</sup>: المرجع السابق، ص:377.

<sup>2</sup>: المرجع السابق، ص:354.

الرواسب الميتافيزيقية التي ظلت عالقة بالمشروع الفينومينولوجي في مقدمتها إشكالية التأمل الترنسندنتالي. لكن غادامير يؤكد على أن هيدغر نفسه لم يستطع التخلص من هذه المعضلة، فكتاب **الوجود والزمان** لا يخلو من تلك الإشكالية حينما يؤكد على أن فكرة أنطولوجيا أساسية يكون أساسها الدازاين لا الأنا المحض، وأن عملية فهم الوجود و تحليل الدازاين إنما هي مواصلة لمشروع الفينومينولوجيا المتعالية<sup>1</sup>.

فالقول بأن المعنى الكلي للوجود يمكن عقلنته وإقامة البرهان عليه بموجب زمانية الدازاين وتاريخيته قد أشار إليه سابقا، ووجه الفارق بين هيدغر وهوسرل يتجسد في استبدال تاريخية الأنا المحض لدى هوسرل بتاريخية الدازاين.

إن هوسرل كان مقتنعا على حد تعبير غادامير بنجاح مشروع الذاتية المتعالية بمنأى عن جميع مضامين الأنطولوجيا ال جوهر، وعن موضوعية التراث، كما أنه اعتبر نفسه معارضا للميتافيزيقا.

إضافة إلى النقد الذي وجهه غادامير لهيدغر، نضيف نحن في هذا المكان نقدا آخرأ أو بالأحرى تأويلا لكل فلسفة هيدغر لسيما الفلسفة المطورة بعد **الوجود والزمان**: إن مشروع هيدغر الفلسفي يقوم على أساس التحطيم الفينومينولوجي للميتافيزيقا الغربية والتفكيك الأنطولوجي لها، ولقد اعتبر هيدغر الفيلسوف الألماني "نيتشه"-الخصم اللدود للميتافيزيقا- أقول اعتبره آخر الميتافيزيقيين على الرغم من نقده المتكرر له ذا التوجه الفكري في كتاباته، ونحن نؤكد بدورنا على القول بأن هيدغر ذاته وقع في شرك الميتافيزيقا حينما أعلن بأن ماهية الإنسان وحقيقة وجوده تتحقق عند لحظة الموت، فهذا يدفعنا إلى تأويل فلسفته كأفلاطونية جديدة تجعل من الموت السبيل المؤدي إلى الحقيقة، والسبيل إلى الوصول إليها

<sup>1</sup>: المرجع السابق، ص: 356.

أين يدرك الروح الحقيقية المطلقة بعد استغراقه في عالم المادة. حقا إن هيدغر لا يتحدث عن عالم ما بعد الموت ، ولكن بمجرد أن يختزل ماهية الإنسان وعالمه المعيشي في لحظة الموت الذي هو **أعدل الأشياء قسمة بين البشر** على حد تعبيره فهو يعطي دلالة واضحة على أن الإنسان كائن ميتافيزيقي بالطبع حتى ولو أنه كان أشد المنتقدين للميتافيزيقا أو القول بخرافتها، بل إن أشد الفلاسفة مادية في التاريخ كانوا يحملون في طياتهم بذور الروحانية.

مهما يكن من تأويلات ل فلسفة هيدغر فمهمتنا اليوم ترتكز في الأساس على الجانب الفينومينولوجي منها. لقد أشار غادامير إل بعض أوجه المفارقة بين هيدغر وأستاذه هوسرل، وأول نقطة فارق بينهما تتجسد في نقد النزعة الموضوعية في الفلسفات السابقة ، ففي حين يمكن اعتبار هذا النقد بمثابة مواصلة لمشروع و توسيع لمنهاج بدأت معالمه انطلاقا من فلسفات الحداثة، فهيدغر خلافا لأستاذه لا يعتبر مشروع الفكري و النقدي كتتمة (لتطور طويل جاهز بقدر ما هو ع ودة إلى بداية الفلسفة الغربية و إحياء لمجادلة إغريقية نسيت طويلا تدور حول الوجود)<sup>1</sup>.

إن أنطولوجيا هيدغر لا تقدم ذاتها بوصفها حلا لمشكلات في التاريخ والعلم ولا التأسيس النهائي والجذري للفلسفة ذاتها بل «لكونها بالأحرى الفكرة الكلية عن التأسيس ذاته التي خضعت لعملية قلب كلية»<sup>2</sup>.

إن هيدغر لم يعمل على تأويل الوجود و الحقيقة والتاريخ انطلاقا من فكرة الزمانية المطلقة كما فعل هوسرل، لأن ماهية الزمانية المطلقة التي تصورها هوسرل لم تكن زمانية "الوعي" ولا زمانية "الأنا المطلق" وعلّة ذلك أنه لم يتم تأسيس الذاتية المتعالية تأسيسا

<sup>1</sup>: هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص: 356.

<sup>2</sup>: المرجع السابق، ص: 357.

أنطولوجيا، أي بمعنى لم يستطع هوسرل إعادة بعث وإحياء سؤال الوجود، فإذا ما أردنا تحديد ماهية الوجود فلا الأنا الكانطي و لا منهج الرد الفينومينولوجي هما اللذان يقدمان لنا الحل لذلك. إن ماهية الوجود كان لا بد من تحديدها ضمن أفق الزمان. فعندما كانت الذاتية المتعالية هي الإطار الكلي الذي يتم من خلاله تحديد أليات الوجود في المشروع الفينومينولوجي، أضحت بنية الزمانية مع "الوجود والزمان" هي الإطار العام، و تحولت إلى أنطولوجيا للذاتية. وحينما يعلن هيدغر أن "الوجود ذاته زمان" فإنه بذلك يقضي على كل طموحات الفلسفة الحديثة<sup>1</sup>، ويهدم كل بناءات النزعة الذاتية لتلك الفلسفة و في النهاية التحطيم الجذري للميتافيزيقا الغربية التي اتجهت إلى تحديد الوجود بكونه ما هو حاضر، في حين أن حقيقة الوجود هي مسألة حاسمة بالنسبة للذاتيين.

إن عملية البحث في وجود الموجودات تسير بالتوازي مع عملية البحث في الوجود الكلي في الوقت عينه، بيد أن هذا البحث ظل في حقيقة الأمر محجوبا بسبب البحث الميتافيزيقي في الوجود، ولقد كشف هيدغر عن "نسيان الوجود" والسؤال عنه الذي طبع الفكر الغربي منذ ظهور الميتافيزيقا الإغريقية، وعلّة ذلك النسيان فيما يرى هيدغر هو مشكلة "العدم" التي أريكت الفكر الغربي، لذلك أراد أن يبين بأن سؤال الوجود يتضمن بالضرورة سؤال العدم وبهذا يكون قد وصل بداية الميتافيزيقا بنهايتها، والقول بأن سؤال الوجود يستطيع أن يمثل نفسه سؤالا للعدم.

إن الهدف من وراء مشروع هي دغر (الفينومينولوجيا التأويلية) يتمثل في إعادة بعث سؤال الوجود بشكل عام، وليس في إنتاج نظرية في العلوم الإنسانية، أو الدخول في سجل مع النزعة التاريخية. إن تلك النظريات والمذاهب والآراء الفلسفية لم تكن تمثل سوى مشكلات جزئية بالنسبة له أراد من خلالها إثبات نتائج تحديد لمشروعه الجديد.

<sup>1</sup>: المرجع السابق والمكان نفسه.

حاول دلتاي شرح العلوم الإنسانية انطلاقاً من مفهوم عالم الحياة، ومن تجربة الحياة ذاتها، ويكون بذلك قد فارق التصور الديكارتي الذي تبناه في أبحاثه عن العالم، إن سبب إخفاق مشروع هفي رفع العلوم الإنسانية إلى درجة العلوم المضبوطة هو عدم فهمه لإشكالية أصل الموضوعية في العلم، ولقد تظن هوسرل لهذه الإشكالية انطلاقاً من تحليلاته الأولى لعالم الحياة، حيث ((هجر لأسباب وجيهة المقترَب الضيق للبحث البسيط في مناهج العلوم الإنسانية))<sup>1</sup>، وإعادة تقديم قراءة جديدة لمفهوم الموضوعية عنده حينما **منح سؤال الموضوعية في العلوم الإنسانية خلفية جديدة تماماً عبر جعل مفهوم العلم للموضوعية يظهر كحالة خاصة**. لقد أدرك هوسرل بأن العلم واقعة لا يمكن أن يستهل بها، لذلك انصبت تحليلاته على قضية (تكوين العالم العلمي)، والبحث في الطريقة المثالية التي يعمل بموجبها العلم.

حاول هوسرل حل هذه المشكلة من خلال مفهوم الحياة و عالم العيش، إلا أن العودة إلى هذا المفهوم بثغي ذلك التناقض بين الطبيعة والروح، وبلتالي تضحى كل من علوم المادة وعلوم الروح إنجازات لقصدية الحياة الكلية، وانطلاقاً من هذه المسألة يحدث هيدغر **منعرجاً** جديداً وجذرياً في ضوء سؤال الوجود الذي أعاد طرحه، وفي إضفاء الشرعية على ما تتسم به العلوم التاريخية من طبيعة منهجية خاصة.

يتفق كل من هيدغر و هوسرل في القول بأن الوجود التاريخي لا يتميز عن الوجود الطبيعي وهذا ما ذهب إليه دلتاي أيضاً. يقول هيدغر بأن شكل المعرفة في العلوم الطبيعية يظهر كنوع من الفهم الذي ظل في المهمة المشروعة لإدراك ما هو حاضر أمامنا من جهة عدم وضوحه الأساسي، على ألا يفهم من هذا الكلام أن هيدغر يشارك كلام هوسرل ودلتاي مفهوماً للفهم كمثال ((معد للتجربة الإنسانية التي تقبناها الروح في عمرها المتقدم

<sup>1</sup>: المرجع السابق، ص: 359.

وكمثال منهجي ثابت للفلسفة بمقابل السذاجة التي لا تتأمل في ذاتها ((. إن الفهم في نظر هيدغر "الشكل الأصلي لتحقق الدازاين الذي هو وجود في العالم، فالفهم قبل تصنيفه إلى اتجاهات متنوعة لأغراض عملية أو نظرية: هو شكل وجود الدازاين بقدر ما ينطوي الدازاين على احتمالية الوجود وبقدر ما هو إمكان"<sup>1</sup>.

وإذا أردنا تحدي مفهوم **الفهم** لدى هيدغر توجب علينا العودة إلى إشكالية الحقيقة. فبعد تحليل دقيق لمسألة الحقيقة والانتقال التدريجي من المفهوم الإغريقي الذي جعل من الحكم أو القضية موضع الحقيقة إلى التحليل الفينومينولوجي لظاهرة الحقيقة - كما رأينا في موضع سابق من هذا المبحث- يعود هيدغر لينبه إلى مسألة قد تم تأويلها بطرق تعسفية في رأيه، وهي مسألة ربط مفهوم الحقيقة والحكم أو القضية بتحليلات أرسطو في المنطق. يشدد هيدغر على القول بأن القراءة المتأنية لكتابات أرسطو تساعدنا على إدراك الحقيقة الأصلية، بمعنى إدراك الفكرة القائلة أن القول أو الكلام يمكن أن يكون ذا طابع كاشف، إنه يقصد بذلك القول ذو البنية الخطابية الذي يمتلك خاصية الكشف عن الأشياء ذاتها في كينونتها الخاصة.

حقا ثمة نصوص لأرسطو قد توهم القارئ للوهلة الأولى بأن الحقيقة ليست سوى مشكلة منطقية، لكن ثمة نصوص أرسطوية أخرى تتحدث عن مستوى آخر من الحقيقة تقول بأن الحقيقة متجالية في الأشياء البسيطة وغير المركبة كما هو الحال في الأبحاث المنطقية. يؤكد هيدغر على أنه من المجحف في حق أرسطو أن ينسب إليه القول بأن الموضع الأصلي للحقيقة هو الحكم « لم يدافع أرسطو يوما عن هذه الفكرة و إنما كان يقول أن

<sup>1</sup>: المرجع السابق، ص: 360.

اللوغوس هو بالأحرى طريقة كون الدازاين التي قد تكون كاشفة أو حاجب ة هذه الإمكانية  
المزدوجة هي التي تحدد وبشكل جازم كينونة اللوغوس الحققة»<sup>1</sup>.

نستنتج إذن من خلال هذا الطرح الذي قدمه هيدغر أن أرسطو لم يقل بأن المواطن  
الأصلي للحقيقة يكمن في القضية الخطابية ، وإنما هو أشار إلى جانب واحد من الحقيقة  
وهو الحقيقة المنطقية التي ترتبط في تحليلات الأورغانون بالقول ذي الطبيعة الخطابية، وهو  
القول الذي أشرنا إليه سابقا والذي يمكن للدازاين من خلاله جعل الأشياء تتجلى و تظهر في  
الوقت الذي يملك القدرة على حجبها .

في محاضراته حول **التقنية-الحقيقة والوجود** ، يقول هيدغر بأن الحقيقة في المفهوم  
المتداول هي ما يجعل من الحقيقي حقيقيا : لكن ماذا نعني بالقول كون الشيء حقيقيا؟ لا  
يعني سوى القول بأن الحقيقي هو الواقعي، وبعد تحليلات مستفيضة نخلص إلى القول بأن :  
"التطابق بين الشيء وما نتصوره عنه كالتطابق بين ما يدل عليه الملفوظ و بين الشيء". ثمة  
تعريفات عديدة للحقيقة يحاول هيدغر تجاوزها لحد القول أنه عندما نترجم كلمة أليثيا  
ب(اللاتحجب) بدل أن ترجمتها ب(الحقيقة) فليس ذلك لأن هذه الترجمة أكثر حرفية فحسب،  
بل لأنها تتضمن مؤشرا يدفعنا إلى إعادة التفكير بشكل أكثر أصالة في المدلول المتداول  
عن الحقيقة كتطابق للمنطوق.<sup>2</sup>

إن الحقيقة الخطابية هي حقيقة عرضية لاحقة، ما يريد هيدغر بلوغه هو حقيقة  
الأشياء في ذاتها، الأمر الذي دفع به إلى تطوير مفهوم الفينومينولوجيا غير المكتمل وربطه  
بمسألة ظاهرة الحقيقة و التحليل الجذري للدازاين . لذلك يقول: "الحقيقة ليست خاصية لقضية

<sup>1</sup>: حاج عبد الرحمن نعيمة، الفينومينولوجيا ومسألة العودة إلى الإغريق، مرجع سابق ص:29.

1: مارتين هيدغر، التقنية-الحقيقة-الوجود، تر: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، لبنان-المغرب، (د.ط.س.)، (ص ص):13-24 .

متوافقة تتلفظ بها (ذات) حول (موضوع) بحيث تكون لها قيمة، دون أن نعرف في أي مجال، إن الحقيقة هي انكشاف الموجود الذي يتحقق بواسطته نوع من الانفتاح"<sup>1</sup>.

بعد نقل هيدغر لفهوم الفينومينولوجيا من معناه الصوري و العامي إلى المعنى الفينومينولوجي، يقدم لنا تعريفاً جديداً للفينومينولوجيا بقوله: «نسمي فينومينولوجيا كل إظهار للكائن كما يظهر لنفسه»<sup>2</sup>. لكن ما هو الشيء الذي تعمل الفينومينولوجيا على إظهاره؟ وما الشيء الذي نطلق عليه من الآن فصاعداً اسم فينومين؟ وإذا كانت الفينومينولوجيا هي علم الفينومين فما هو الشيء الذي يكون بالضرورة ووفقاً لماهيته موضوعاً لعلم الفينومينولوجيا؟ ما هو الشيء المحجوب الذي تعمل الفينومينولوجيا بما هي علم الرؤية على كشفه؟ يقول هيدغر إنها (كينونة الكائن) التي طالما طرح السؤال عنها في دائرة النسيان.

الكشف عن الكينونة كان وراء قيام مشروع هيدغر الفلسفي القائم في أساسه على النطعم الفينومينولوجي للأنطولوجيا. إن الفينومينولوجيا هي طريقة البلوغ والتعيين المثبت لما هو أنطولوجي: "الأنطولوجيا ليست ممكنة إلا بوصفها فينومينولوجيا"<sup>3</sup>، وبالتالي فإذا كان المفهوم الصوري للفينومينولوجيا يعني الكشف عما هو بغير ذاته فإن المفهوم الفينومينولوجي للفينومين يعني: "ما ينكشف عن نفسه... هو كينونة الكائن"، وبما أن الفينومين ضمن الفهم الفينومينولوجي هو ما يشكل كينونة الكائن، فإننا نحتاج الآن لبلوغ المعنى العام للكينونة إلى إظهار حقيقي للكائن ذاته، الأمر الذي يدفع بنا إلى المطابقة بين الفينومينولوجيا والأنطولوجيا "إن الفينومينولوجيا هي العلم بكينونة الكائن، وذلك يعني أنطولوجيا"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>:المصدر نفسه،ص:27.

<sup>2</sup>:Etre et Temps,p :62.

<sup>3</sup>:Ibid,p :63.

<sup>4</sup>Ibid,p :64.

وبما أن موضوع الأنطولوجيا الأساسية هو الكائن المتميز أنطيقيا وأنطولوجيا (الذراين) فإن هيدغر يحاول ربط الفينومينولوجيا هذه المرة ليس بالأنطولوجيا و حسب بل بالهرمينوطيقا حتى تتوفر لنا كل الأدوات و الوسائل المنهجية للشروع في البحث عن الكينونة حيث يقول بهذا الصدد: «إن فينومينولوجيا الذراين إنما هي هرمينوطيقا في الدلالة الأصلية للفظ»<sup>1</sup>.

يرى بعض الباحثين أن هيدغر لم يعط للهرمينوطيقا في مؤلفه الوجود والزمان الاهتمام اللازم كما هو الحال بالنسبة للأنطولوجيا و الفينومينولوجيا مثلا، ففي حين يتم تخصيص الفقرات الستة الأولى من الكتاب للحديث عن سؤال الكينونة والبحث في الوجود و هذا هو مطلب الأنطولوجيا الأساسي، ثم الفقرة السابعة التي تتخصص في البحث عن الفينومينولوجيا ومنهجها، نجد هأن يلقى فقط نظرة خاطفة على مصطلح الهرمينوطيقا<sup>2</sup>.

على الرغم من أن هيدغر كان يلخص مشروعه الفلسفي في الكثير من المحاضرات ب"هرمينوطيقا الحدوث" Herméneutique de la facticité، إلا أن بعض الدار سين يشيرون إلى أن صاحب "الوجود و الزمان" لا يمتلك مفهوما محددًا و متماسكا عن الهرمينوطيقا، فلو عدنا إلى الرسالة التي كتبها جوزيف كونيغ [أحد المستمعين لدرس السداسي الشتوي] [1924-1925] وكان تاريخ الرسالة 11 جانفي 1926، موجهة إلى هيلموت بليسنر (Helmut Plessner) لوجدناه يقول فيها عن هيدغر: «إنه يتحدث كثيرا عن

<sup>1</sup> :Ibid,p :65.

<sup>2</sup> :J.F.Courtine,Phénoménologie et/ou Ontologie herméneutique dans comprendre et interpréter le Paradigme herméneutique de la raison,Beauchesn,1993,p :151.

الهرمينوطيقا بطريقة توحى بالطرافة والذكاء، إلا أنها متفككة، مصمغة، متكتمة وماكرة، حتى إننا قد نصاب بوجع في قلوبنا ونحن نتأملها»<sup>1</sup>.

يعترض جان غراندن على هذا الحكم الذي أدلى به كونيغ في الرسالة ، من خلال السؤال التالي: هل يملك هيدغر فعلا مفهوما عن الهرمينوطيقا مفككا، مجترا، متكتما، وماكرا إلى درجة يصبح معها مريضا؟ إن هيدغر على العكس مما قاله كونيغ يمتلك مفهوما متماسكا عن الهرمينوطيقا، على الأقل في الكينونة والزمان، وأن الحكم الذي أصدره كونيغ عن هيدغر ربما قد يصلح في نظر غراندان على بعض أوجه الفينومينولوجيا (متخفي، ماكر، مخرب، ومهدم)<sup>2</sup>.

يقول هيدغر بالعبارة الواحدة أنه ينبغي على الفلسفة أن تجعل نقطة البدء في عملها من هرمينوطيقا الدازين إذا ما أرادت أن تكون حقا أنطولوجيا فينومينولوجية . تشير الدراسات الفلسفية إلى نموذجين اثنين للهرمينوطيقا، النموذج الأول هو الهرمينوطيقا بوصفها النظرية الشاملة والمعيارية للتأويل وهذا ما تجسد في أعمال دانهاور، شلايرماخر ودلتاي، أما النموذج الثاني و هو الشائع في الأزمنة المعاصرة يشير إلى الهرمينوطيقا التي تؤدي معنى التأمل الفلسفي والذي يدور أساسا حول ظاهرة الفهم و التأويل للتجارب المحصل عنها عن العالم، وينسب هذا النموذج لكل من هيدغر، غادامير، وبول ريكور، وما يشترك فيه هؤلاء هو نظرتهم إلى الهرمينوطيقا بما هي تحول نوعي للفينومينولوجيا<sup>3</sup>.

3: نقلا عن: جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبيل، (ط1)، منشورات

الإختلاف،، 2007 الجزائر، (ص ص): 81-82.

<sup>2</sup>: المرجع السابق، ص: 82.

<sup>3</sup>: المرجع السابق، ص: 137.

يشير الدكتور علي الحبيب الفريوي في كتابه "مارتن هايدغر، الفن والحقيقة" إلى وجود بعض الجوانب التأويلية في فينومينولوجيا هوسرل، لأن كل موجود في نظره هو موجود مؤول، لكن هذا التأويل اختصره هوسرل في نطاق إبستيمولوجي. أما مع ظهور (الوجود والزمأن) أخذت الفينومينولوجيا على يد هايدغر منحى جديدا ووجهة نظر مغايرة تمثلت في تكثيف البحوث في مجال الأنطولوجيا، فليس من الممكن في اعتقاد هايدغر أن نمارس التأويل استنادا على قاعدة إبستيمولوجية معرفية فقط، بل يجب فهم البنية الأنطولوجية للموجود أين تتحقق كل الإمكانيات التأويلية<sup>1</sup>.

إن محاولة هايدغر في التأويل لا تتوقف على عتبة الموج ود، وإنما تتعداها لبلوغ فينومينولوجيا تأويلية. إن هذه الفينومينولوجيا الجديدة ليست تأملا خالصا في العلوم المضبوطة، ولا في أزمة العقل، وإنما هي أزمة تأويل أنطولوجي للأساس الذي تقوم عليه تلك العلوم، إنها على حد تعبير هايدغر بمثابة منهجية جديدة لتلك العلوم<sup>2</sup>.

عمل هايدغر على نقل الفينومينولوجيا من دائرة الإبستيولوجيا إلى التأمل الأنطولوجي والتأويل، فبعد المنعرج الذي شهدته الفينومينولوجيا انطلاقا من الوجود والزمأن اتجه التأويل إلى الوجود مباشرة.

أعطت اللغة الميتافيزيقية قدرة الفهم على استدعاء الوجود في حضرة (الموجود) ودعا هايدغر إلى الصمت و إلى الإنصات، فالوجود لن ينقشع إلا لما يصمت كل شيء، ويعم الإنصات "كشرط أساسي للخطاب" ولعل هذا ما دفع ببول ريكور إلى القول بأن ما ننعته

1: علي الحبيب الفريوي، مارتن هايدغر (الفن و الحقيقة) أو التحطيم الفينومينولوجي للميتافيزيقا، دار الفارابي، (ط1)، بيروت -

لبنان، 2008، ص: 45.

<sup>2</sup> Etre et Temps, p: 86.

بالفهم هو الإستماع و التنصت، لأن علاقة المرء الأولى بالكلام لا تتمثل في الكلام الذي ينتجه هو ذاته، بل الكلام الذي يتلقاه<sup>1</sup>.

يعتقد هايدغر بأن كل الجهود المبذولة من قبل هوسرل لم تكن كافية لحل مشكلة الأزمة، فهو سرل الذي منح للفينومينولوجيا منحى إبستيمولوجيا خالصا إنما كان مدفوعا بمطلب ديكارتي في التأسيس للعلم الصارم و النزعة الذاتية لفلسفة الحداثة، بيد أن التأسيس العلمي في اعتقاد هايدغر لا يحل أزمة الفكر الغربي ولا علومه، ذلك أن مفهوم التأسيس ذاته يعيدنا إلى مجال الميتافيزيقا الذي طالما كانت رغبة هوسرل متجذرة في معالجته.

كما أن مفهوم التأسيس يحيلنا بالضرورة إلى التأصيل القديم للعلم عند كل من أفلاطون وأرسطو. إن النزعة العلمية السائدة في عصر هوسرل و الإحتجاج على النسق المقولاتي المنطقي كل هذه الحوافز لم تتجح في توجيه الفينومينولوجيا لحل الأزمة في شتى تجلياتها<sup>2</sup> تحت تأثير أزمة العلوم و الفينومينولوجيا، تحول هايدغر بالسؤال الفلسفي من المعرفة (الإبستيمولوجيا) إلى الأنطولوجيا (الوجود)، و يحدث هذه القطيعة بين الإبستيمولوجيا والأنطولوجيا أدرك هايدغر أن الموجود حدث قابل للتحويل وعدم الثبات على معنى معين<sup>3</sup>.

لم يستطع هوسرل أن يفكر خارج الإشكالية التقليدية للميتافيزيقا، وبناء عليه فالمشروع الذي يقدمه لم يكن كافيا لحل الأزمة. لقد تصورت الفينومينولوجيا العالم وفقا لمنظور الذات المتعالية، لذلك قال هايدغر بأن العالم ليس ما تتمثله الأنا أفكر الخاصة، بل هو موجود لا ينفصل عن سؤال معنى الوجود، فبقاء الفينومينولوجيا في دائرة الإبستيمولوجيا هو الذي منع عنها امتلاك رؤية أنطولوجية ترفع إشكال الوجود. إن الوجود لا يمكن تصوره كموضوع لعلم

<sup>1</sup>: Ricoeur, Du texte à l'action-points, Paris, 1960, op-cit, p :94.

<sup>2</sup>: Courtine, Les problèmes fondamentaux de la phéno, Gallimard, Paris, 1985, p.98.

<sup>3</sup>: علي الحبيب الفريوي، مارتن هايدغر (الفن و الحقيقة)، مرجع سابق، ص: 48.

صارم ودقيق لأن العلم لا يدرك الاختلاف الأنطولوجي ، كما أنه لا يقبل بفكرة الأنطولوجيا كعلم للوجود.

يتجه هيدغر إذن وفق الخط الذي رسمته الأنطولوجيا الأساسية عنده من الفينومينولوجيا الإبستمولوجية إلى الأنطولوجيا وبالتالي من فلسفة العودة إلى الأشياء إلى نظرية العودة إلى وراء أو ما قبل الأشياء<sup>1</sup>. إن أسلوب العودة إلى وراء هو الذي مكن لهيدغر من معالجة إشكالية الميتافيزيقا . فلا تتم محاوره الميتافيزيقا إلا بالعودة إلى الأصول والبدائيات، أي اللحظة التي وقع فيها الاختلاف الأنطولوجي بين الوجود و الموجود، وإسقاط السؤال عن الكينونة في دائرة النسيان.

يعتقد هيدغر بأن التأويل الميتافيزيقي للفينومينولوجيا هو الذي عطل مشروع هوسرل ، لأن إشكال الميتافيزيقا لم يحمل على ثوابت مطلقة بل أغفل مسألة الوجود ولم يقدّم بطرحها بأسلوب أصيل . حقا كانت لدى هوسرل رؤية في ضرورة استدعاء القديم بغية التأسيس للحاضر، لكن ذلك لم يف بالغرض.

يقول هيدغر أن محاولة هوسرل تمثلت فقط في تحويل التأملات الميتافيزيقية إلى تأملات فينومينولوجية في العلم الكلي ، وعمل على رفعها إلى فلسفة ترنسندنتالية أو إلى ديكارتيّة جديدة تفكر خارج الفضاء اللاهوتي، لكن على الرغم من ذلك كله لم يستطع هوسرل الخروج عن نطاق الفلسفة الديكارتيّة «كان الاستئناف الهوسرلي استدعاء للمشروع الديكارتي وللميتافيزيقا دون المراهنة على تجاوزها، بقي الإشكال مفتوحا أمام هيدغر الذي

<sup>1</sup>: المرجع نفسه، ص: 50.

سعى إلى توجيه الفينومينولوجيا إلى مساءلة الوجود، فمن منهج وصفي للموجود تتحول الفينومينولوجيا إلى منهج تأويل يعلق الماهيات ويستدعي إمكانيات الوجود»<sup>1</sup>.

حاول هيدغر في الفقرة الرابعة من الوجود والزمان تقديم قراءة لمشكلة أزمة العلوم كما طرحها هوسرل في مشروعه الفلسفي، وهو وإن حاول تقديم قراءة جديدة لهذه الأزمة إلا أنه ظل يتحرك في المجال الفينومينولوجي للمشكلة ولم يستطع تجاوز ذلك المجال في اعتقاد منه أن دراسة أية مشكلة تتعلق بالوجود أو الكينونة إنما لا بد أن تبدأ بطرح إشكاليات فينومينولوجية تضمن الطريق نحو العمل والتوغل في الأنطولوجيا.

يربط هيدغر أزمة العلوم بأزمة الكينونة والسؤال المنسي، الكينونة في كل الحالات كينونة شيء ما (كائن ما) وبالتالي فإن جملة الكائنات الكائنة يمكن أن تصبح بحسب جهاتها المختلفة ووفق تشكلاتها الأنطولوجية حقلاً للدراسة من قبل علوم معينة، وفق مجالات محددة تتطابق وبنية تلك الكائنات (التاريخ، الطبيعة، المكان، الحياة، الدازين، اللغة... الخ) «إن تقوم الحركة الأصيلة للعلوم على مراجعة المفاهيم الأساسية مراجعة تكون جذرية بهذا القدر أو ذاك وغير شفافة لها هي ذاتها. فإن مستوى علم ما يتعين بمدى قدرته على احتمال أزمة في تصوراته الأساسية، وإنه ضمن هذا النحو من الأزمات المحايثة للعلوم إنما تهتز العلاقة بين التساؤل الذي يبحث بشكل وضعي و القضية ذاتها التي يسائلها في كل مكان تستيقظ اليوم في مختلف القطاعات نزعات إلى وضع البحث على أسس جديدة»<sup>2</sup>.

إن أزمة الأسس هي التي كانت وراء ظهور أزمة العلوم، وأزمة العلوم بدورها في اعتقاد هوسرل كانت أزمة أسس لكن ما يحاول هيدغر بلوغه هو التالي: إذا كانت كل العلوم

<sup>1</sup>: المرجع السابق، (ص، ص)، 51-52

<sup>2</sup>Etre et Temps, p: 33.

تدرس الكينونة وفقا لمجالاتها المعينة لكن لا تستطيع أبدًا طرح السؤال الجذري و بطريقة صحيحة، فما هو هذا العلم الذي يدرس الكينونة الحقّة؟

إن ما يجعل عملنا في دراسة مسألة الكينونة في الطريق الصحيح هو البحث في المفاهيم الأساسية التي يصفها هيدغر بالتعينات التي يبلغ من خلالها المجال الذي يمثل القاعدة الأساسية لكل علم، لكن دور العلوم الوضعية يبدو ناقصا في مواجهة عمل ضخم كهذا أي البحث عن منطقة الكائن ذاته و دراسة كينونته، لا بالمعنى السيكلوجي أو المادي للكلمة لكن بمعناها الأنطولوجي. يقول هيدغر: "إن الكينونة من حيث هي المسؤول عنه إنما تتطلب بذلك ضربا خاصا من الإبانة يختلف في ماهيته عن كشف الغطاء عن الكائن"<sup>1</sup>. ويضيف قائلا بأنه ليست الإجابة عن معنى الكينونة هو ما نفتقد إليه في التاريخ الفكري الفلسفي، وإنما السؤال عن الكينونة هو في حد ذاته غامض و بلا وجهة. تفسير هذا الكائن من جهة الهيئة الأساسية لكينونته وإن عملا كهذا يتجاوز قدرة العلوم الوضعية ويسبقها<sup>2</sup>.

إن علما كهذا إنما هو (الأنطولوجيا) في معناها الأوسع غير الخاضع للتوجهات والنزعات الدوغمائية، بيد أن هيدغر يقر بأن التساؤل الأنطولوجي أكثر أصالة من التساؤل الأونطوي في مجال العلوم الوضعية. لكن بالرغم من ذلك فالتساؤل الأنطولوجي مازال يحتاج إلى الخيط الهادي والمتمثل أساسا في البحث عن (الكينونة).

لا تهدف مسألة الكينونة إلى ما كان يشير إليه كانط سابقا بالإمكان القبلي للعلوم التي تقوم بتفحص الكائنات و تضل بذلك تتحرك دائما ضمن فهم ما للكينونة، بل أبعد من ذلك، إنها تهدف إلى تحقيق شرط إمكان قيام أنطولوجيا صارمة تؤسس لكل علم ممكن، يقول هيدغر: «إن كل أنطولوجيا، وإن توفرت على نسق من المقولات مهما كان ثريا و ثابت

<sup>1</sup>: Ibid, p: 30.

<sup>2</sup>: Ibid, p: 34.

الترباط، إنما تبقى في أساسها عمياء وتبقى انحرافا عن مقصدها الأخص، إذ هي لم توضح قبلا معنى الكينونة كفاية ولم تتصور هذا الإيضاح بوصفه مهمتها الأساسية»<sup>1</sup>.

يقدم العلم عادة بوصفه " الكل الذي تؤلفه رابطة تأسيسية بين قضايا صحيحة " إن هذا التعريف في اعتقاد هيدغر يعد تعريفا ناقصا، أو بالأحرى إنه تعريف لا يدرك العلم في معناه الحقيقي. إن التعريف الأساسي لكل علم إنما يجد أصالته في ربطه بمسألة الكينونة، ذلك أن العلم الذي ينتجه العقل لا يعدو كونه مجموعة من سلوكات الإنسان لها ضرب الكينونة التي لهذا الإنسان بما هو كائن<sup>2</sup>.

إن هذا الكائن الذي نحدده بمصطلح إنسان يعمل هيدغر على نحت مفهوم جديد له يخلصه من طابعه الأنثروبولوجي و النفسي، هذا المفهوم هو الذي أشرنا إليه في مواضع سابق ب(الدازين). فالإنسان كائن يتميز عن جملة الكائنات الأخرى بمجموعة من الصفات، يقول هيدغر أنه حينما نقول بأن الدازين كائن فهذا لا يعني بأنه مجرد كائن نصادفه في هذا الوجود ضمن كائنات أخرى، بل هو كائن يتميز من الناحية الأونطيقية على الأقل بأنه كائن يوجد لأجل هذه الكينونة التي لهذا الكائن.

إن للدازين سلسلة من المعاني المتعددة والمتباينة فيما بينها أيضا، أدخل هيدغر مفهوما للدازين أو دلالة له انطلاقا من نص (1923) لغرض شرح مفهوم الحدوث، فكلمة دازين فيما يقول هيدغر تعني (Nichtweglaufen) والتي تعني بالحرف الواحد: لا تفر، لا تهرب، أن أكون دازين معناه أنه في استطاعتي أن أكون "هنا" الوجود أو الكينونة هنا، أن نكون هنا عندما يفترض أن نكون هناك، أن نكون حيث يتجلى الكائن، أن نكون هذه "الهنا" بالمعنى المجازي للمصطلح، أن نبني قلعتنا على هذه الهنا المترمنة...أنا هنا ولكن ليس

<sup>1</sup>:Ibid,p :35.

<sup>2</sup>:Ibid,p :36.

بشكل دائم<sup>1</sup>. لذلك فالدازيين لا يعني بالضرورة الكائن (هنا) وهو ما نجده يعني ذلك من الناحية المبدئية على الأقل - لأن الكائن هنا غالبا ما قد يكون موجودا هنا، غير هنا (هو ليس ما هو) ولعل هذا ما دفع بهيدغر في الأعمال الكاملة 29/30، وفي ال *Beitgräge* بصفة دقيقة يتحدث عن "كائن هناك" *Wegsein*، لا تعني العدم إذا ما نظرنا إلى المسألة من ناحية البحث عن عكس الدازيين الذي نعتقد بأنه اللاوجود لأن الكائن هناك موجود، ينعته هيدغر بالكائن الغافل الشارد الذهن، الكائن البعيد عن ذاته، الكائن غير الموجود هنا. لكن ما هي علة نسيان الدازيين لذاته و عدم وجوده هنا؟ هل السقوط هو علة ذلك النسيان؟ أم هي الخطيئة الأولى؟ يقول جون غراندان بأن هيدغر لم يدقق في هذه المسألة لكن «يمكننا القول بأن هذا النسيان للذات يعود بالأساس إلى هروب الدازيين من زمانيته المتناهية أو من كونه كائنا مائتا بكل بساطة، ومع أنه يوجد منفتحا على وجوده الخاص على ما هو فعلا، فإن الدازيين يجد نفسه معرضا حتى لا نقول عاريا أمام رعب موته الخاص، رعب يأتيه دائما منفردا حتى و إن كان أكثر أشياء العالم توزعا بالقسطاس بين الناس»<sup>2</sup>.

الدازيين مشروع لم ينته بعد، هو ما لا نهاية من الاستعدادات والإمكانات والقدرة على تحقيقها، فهو ما سيكونه مستقبلا، إنه ليس بعد، في سبق مع نفسه باستمرار و بذلك فهو مشروع يتحقق باستمرار<sup>3</sup>.

لا يعني وجود الدازيين في العالم أنه ينوجد في حيز مكاني وزماني من الواقع فحسب، بل يعني وجوده في العالم أنه منفتح على العالم والأشياء، إنه دائم في عملية تخارج عن

<sup>1</sup>: جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص(90-91).

<sup>2</sup>: المرجع السابق، (ص-ص): 92-93.

<sup>3</sup>: *Etre et Temps*, p:50

الذات ليس بالمعنى الهيجلي (الألينياسيون) ((التخارج))، وبالتالي الإغتراب، وإنما بالمعنى الوجوداني الأصيل *exister*، ال *extentia*، (ex) من *exister* وتعني: وجد، كونه خارجا، الخروج عن، تخارج، وتعني الإنفتاح على العالم وهو ما يعرف بالوج ود والتجلي وعادة ما نصادف العبارة التالية: الدازاين هو *extatique* التي تحيل بدورها إلى *excentrique* تفيد: ما يوجد خارجا عن مركزه، أي يتجلى «فإذا كان هوسرل يغلق الوعي على ذاته بما يعرف عنده بثبات الوعي فإن هيدغر يفتح الدازاين»<sup>1</sup>.

بناء على هذا المفهوم يظهر معنى آخر لكلمة دازاين مرتبط هذه المرة بعلاقة الوجود بالزمان، إن كلمة دازاين مركبة من مقطعين: ف: الدا (DA) لا تحيل إلى تلك العلاقة بوجود في العالم فقط، بل بوجود في الزمان بأبعاده الثلاث " هذه هي التجليات التي تفسر ظاهرة العالم فلأنه يوجد دازاين يتزمن بوجود عالم"<sup>2</sup>.

يرى هيدغر بأن الإنسان كينونة **مقدوفة** في العالم ملقى بها دون إرادة أو رغبة، بل نحن قذفنا<sup>3</sup> (*geworfen*) في هذا العالم الذي نحن متورطون فيه باستمرار. إن وجود الدازاين في العالم يدفعه إلى التواجد بالقرب من الآخرين الذين ينعتهم هيدغر بالحشد (مع) *Le ON*، مجموعة من الكائنات التي تتشابه مع الدازاين وتتقاسم معه مرارة **الإنقذاف**، هذا التواجد مع الهم يفقده ذاته وأصالته. كمخرج من هذه المعضلة يلجأ الدازاين إلى الفهم كظاهرة تخصه وكحل ينتشله من الخسارة والضياع والزيف.

<sup>1</sup>: حاج عبد الرحمن نعيمة، الفينومينولوجيا ومسألة العودة إلى الإغريق، مرجع سابق، ص: 28

<sup>2</sup>: المرجع السابق والمكان نفسه.

<sup>3</sup>: Steiner, Martin Heidegger, op cit, p: 116.

يختص الدازاين بكونه موجودا دائما مع كينونته، ومن خلال هذه الكينونة يكون منفتحاً على العالم كما تكون هذه الكينونة مفتوحة له ذاته. وعلى هذا الأساس يقول هيدغر: "إن فهم الكينونة هو ذاته تعيين كينونة الدازاين"<sup>1</sup>.

لكن ما هي هذه الكينونة التي يكون للدازاين بواسطتها إمكانية الإنفتاح؟ أو سلوك نهج معين في الوجود؟ يقول هيدغر إن هذه الكينونة نحن نسميها الوجود (existence) يتساءل هيدغر قائلاً بأننا نشير إلى الأشياء و الكائنات الجامدة والعضوية الدازاين، اللغة، الروح الحب... الخ عادة بأنها موجودة في وجود، لكن ما هو هذا الوجود الذي توجد فيه هذه الموجودات؟ يقول هيدغر: إن الوجود هو طريق الكينونة، هو الإمكانية المطلقة التي تضع الدازاين دائم ا موضع السائل عن معنى كينونته و كينونة الأشياء التي تتقاسم معه الوجود "طريق الكينونة"، لكن هذا مجرد تفسير مبدئي للمشكلة، لأن هيدغر لا يريد القول بأن الدازاين جزء لاحق للوجود العام، بل وجوده يختلف عن وجود الكائنات الأخرى، إنه يوجد أو بالأحرى يتمثل وجوده في إشارة صورية مثل الوجود العام أو طريقة كينونة معينة تخص كائنا مخصوصا وعليه، فالدازاين يتعين وهو بذلك يعين كينونته بلا مضمون وبطريقة "صورية"<sup>2</sup>.

لكن لماذا الدازاين؟ يجيب هيدغر بأن الدافع وراء اختيار الدازاين مصطلح بديلا لكلمة (إنسان) هو أن هذا الكائن يتعذر دائما تعيين ماهيته، لأن ماهيته ليست ثابتة، بل هي متغيرة باستمرار.

<sup>1</sup> : Etre et Temps :36.

<sup>2</sup> :Ibid,37-38.

يمكن مطابقة ماهية الدازاين بماهية الزمن، كرنوس، الصيرورة والتغيير، لذلك يقول هيدغر عن كينونة الدازاين "تكون على الأرجح في كون الوجوب عليه أن يكون في كل مرة كينونته بوصفها الكينونة التي تخصه"<sup>1</sup>.

يميز هيدغر بين ثلاث مستويات للدازاين: المستوى الأول هو المستوى الأونطيسي الذي تشترك فيه كل الموجودات، وهو مستوى طبيعي حدثي يتعلق بالواقع المعاش و الوجودي، والمستوى الثاني هو المستوى الأنطولوجي، يقول هيدغر أنه في المستوى الأول يكون الدازاين أقرب من كينونته، إننا نحن أنفسنا ما نكونه أبداً أما على المستوى الثاني [الأنطولوجي] فنحن نكون أبعد مما نتصور، إننا على حد تعبير نيتشه لم نبحت عن أنفسنا قط، نحن نعتقد بمعرفتنا المطلقة لذواتنا في حين أن كل واحد منا بعيد كل البعد عن نفسه.

إن الدازاين يمتلك خاصية الفهم انطلاقاً من الكائن ذاته، أما المستوى الثالث من مستويات الدازاين فهو ما يطلق عليه هيدغر مصطلح (ما قبل الأنطولوجي) فإذا كانت الأولوية الأونطيسي-الأنطولوجية للدازاين محجوبة على الدوام «ف» الدازاين هو الأقرب على المستوى الأونطيسي والأبعد على المستوى الأنطولوجي»<sup>2</sup>.

تعرض أي تأويل ممكن للدازاين جملة من الصعوبات تتعلق بطريقة كينونته من جهة والسلوك الذي ينتجه لفهم طريقة كينونته بما هو الكائن الدارس و المدرس (السائل الحقيقي عن معنى الكينونة) من جهة أخرى. فللدازاين لا يختص بفهم الكينونة فحسب، بل هو قد يتشكل أو يتلاشى مع طريقة كينونته ذاتها وفي كل مرة. لقد حاولت جملة من العلوم تعقب سلوكات الدازاين و ملكاته وقواه وإمكاناته ومصائرته بشتى الوسائل والطرق و في مقدمة تلك العلوم نجد (علم النفس الفلسفي، الأنثروبولوجيا، السياسة، الشعر، البيوغرافيا، وكتابة التاريخ)

<sup>1</sup> :Ibid,p :37.

<sup>2</sup> :Ibid,40.

لكن ما يحاول هيدغر معرفته هو ما إذا كانت التفسيرات التي قدمت من قبل هذه العلوم قد تم إنجازها من ناحية وجودانية (existentiale) كما كانت من قبل من ناحية وجودية (existentiel).

لا يحاول هيدغر الفصل بين الوجودانية والوجودية ، وإنما هو يطرح هذا الإشكال ليوضح لنا في ما بعد أن كل خطوة تقدم نحو تحليلية (الدازين) تبقى مهمة في حقل نشاطها مادام أن تحليلية الـدازين تمثل الشرط الأول و الخيط الهادي في السؤال عن الكينونة العامة يقول هيدغر: "إن تحليلية الـدازين تظل دائما متوجهة بطريقة كلية نحو المهمة الهادية إلى بلورة مسألة الكينونة"<sup>1</sup>، ليضيف قائلا: "إن ما سيتم الكشف عنه بوصفه معنى كينونة الكائن الذي نسميه دازين هو الزمانية"<sup>2</sup>.

أشرنا في موضع سابق إلى أن الـدازين له القابلية على فهم شيء من قبيل الكينونة وأن ما يمنحه هذه القابلية والقدرة على عمل كهذا إنما هو الزمان (أفق فهم وتفسير الكينونة) لكن الزمان أسيء فهمه عبر التاريخ، لأجل ذلك يدعو هيدغر إلى إعادة قراءة هذا المفهوم وتقديم تفسير أصلي له بما أنه يشكل الأفق العام للكينونة انطلاقا من كينونة الـدازين الفاهمة للكينونة العامة، وكينونة الـدازين هي من الآن فصاعدا تحمل اسم (الزمانية).<sup>3</sup>

يحذر هيدغر من المفهوم التقليدي للزمان الذي ظل هو التفسير الوحيد للزمان منذ أرسطو إلى ما بعد فلسفة برغسون . لقد غاب على الفلاسفة أن مفهوم الزمان هذا و كل فهم ممكن أن يقدم له إنما هما صادران عن الزمانية ومنها. الـدازين هو الذي يسمى الأشياء

<sup>1</sup> :Etre et Temps,p :41.

<sup>2</sup> :ibid,p :41.

<sup>3</sup> :ibid,p :43.

وله القابلية للفهم لها والتأويل<sup>1</sup> لكن ما الوجود والزمان؟ وما علة الجمع بينهما؟ منذ عهد الإغريق كان معنى الوجود مرادف للحضور، أي باعتبار أن ما يأتي لذاته ليتجلى وينتشر بالقرب من ذاته، وكلمة حضور أو (باروسيا) هي التي فيها يتكلم الحاضر، كما أن الحاضر إذا ما ألحقنا به الماضي والمستقبل وفق التمثل الشائع منذ عهد الإغريق هو ما به يتحدد الزمان. والزمان بحد ذاته يشكل أرضية للوجود، لكن ما يحاول هيدغر الكشف عنه وإعادة التفكير فيه: ما هي الآلية وما هو المقياس الذي على أساسه نتخذ من الزمان المحدد الرئيسي للوجود؟ [المقياس هنا يشير إلى السبب أو الطريقة].<sup>2</sup>

إن هذا التصور الشائع الذي يجعل من الزمان كقاعدة وأرضية بها يتحدد الوجود تدخلنا في إشكال؛ فحينما نقول مثلا أن لكل شيء زمنه الخاص نكون بذلك قد سمينا الزمان، وبالتالي نقول أن كل ما هو في الزمان، وكل موجود له زمن محدد يأتي ويمضي فيه، بعبارة أدق أن كل ما هو في الزمان له فترة زمنية معينة ومحددة سلفا منحت لذلك الموجود في الزمان، وينتهي وجوده بزمانها، وهذا ما يقصده التصور الشائع بالقول أن لكل شيء زمنه الخاص، لكن هيدغر يتساءل: هل الوجود شيء؟ هل له مثل بقية الموجودات زمنه الخاص داخل الزمان؟ هل الوجود موجود وإذا كان موجودا فإنه يتوجب علينا أن نتعرف عليه ونلتقي به بين بقية الموجودات ككائن. إن الوجود ليس شيئا قط وبالتالي فهو لا يكون في الزمان وليس له زمانه الخاص به.<sup>3</sup>

كل شيء في هذا الوجود زمني، أي أنه ظرفي وعابر، حتى الزمان ذاته يمضي، إلا أن الفرق بين مضي الزمان والموجودات، هو كون الزمان في مضييه بصفة مستمرة يبقى

<sup>1</sup>: Ibid, p: 43.

<sup>2</sup>: : مارتين هيدغر، التقنية-الحقيقة-الوجود، مرجع سابق، ص: 89.

<sup>3</sup>: المصدر نفسه السابق، ص: 90.

مستغرقا في حضوره م ن حيث هو زمان . إن كرونوس يلتهم لحظاته باستمرار و بالتالي فالزمان يمضي لكنه بلق باستمرار لا يتلاشى ولا يزول شأنه شأن الوجود.

لكن أين يبقى الزمان؟ يقول هيدغر " في الوجود الذي ما فتئ يتقدم أي في حركة الاقتراب والدنو التي هي مدخل إلى الحضور ". يفهم من هذا الكلام أن استمرارية الزمان في الوجود تضي عليه وجودا وكيونة، وبالتالي فالوجود " هو الذي يتحدث في ذلك الثبات الذي به يستغرق الزمان في مضيه ". الزمان موجود في وجود لكن لماذا لا نعثر عليه في أي مكان كما هو الحال بالنسبة للموجودات، هنا يقول هيدغر «الوجود ليس شيئا معنا ومن ثم فهو ليس من الزماني في شيء إلا أنه من حيث هو كينونة- في الحضور- يتحدد من خلال الزمان [...] الزمان أيضا ليس شيئا معنا . ومن ثم فهو ليس من الموجود في شيء إلا أنه وهو يمضي يبقى ثابتا ومستغرقا في حضوره دون أن يكون هو نفسه شيئا زمانيا، أي ظرفيا كحال الموجود القابع فيه»<sup>1</sup>.

اعتبر الزمان منذ القدم كمقياس أنطولوجي يتم من خلاله التفريق بين المناطق المختلفة للدازين . لقد اعتقد برغسون في أطروحته التي قدمها ضد النزعة المادية أنه قدم تفسيراً صحيحاً لمفهوم الزمان من خلال فكرة الديمومة ، لكنه في ما يبدو قد وقع في خطأ الماديين حينما تحول مفهوم الزمان عنده إلى المكان (يكون الزمان المقصود هو المكان )، ولقد اعتقد الفلاسفة منذ القدم أنه من السهل وضع الحدود الفاصلة بين الكائنات الزمانية والكائنات اللازمانية (العلاقات المكانية و العددية) حتى إن عادة التمييز هذه تسلت إلى ميدان الأحكام و القضايا، فتم التمييز بين المعنى اللازماني للقضايا و المجرى الزماني لتلفظها، كل هذا أدى بهم في نهاية المطاف إلى الربط بين (الزمان) وبين "القديم" و"الأزلي" (فوق الزمان)، لكن حينما يتحدث هؤلاء عن وجود الأشياء في الزمان أي بعبارة هيدغر

<sup>1</sup>:المصدر السابق،ص:91.

(الكيونة في الزمان) ثم في حدود الفصل بين مناطق الكيونة، فللكيفية التي أتى بها الزمان إلى هذه الوظيفة الأنطولوجية الهامة يتعذر الكشف عنه<sup>1</sup>، بعبارة أدق كيف يكون الزمان بمثابة مقياس للكيونة في الزمان و السؤال عن الوظيفة الأنطولوجية الممكنة للزمان ؟ فهذه أمور تم طرحها في دائرة النسيان. إنها قضايا غير مسؤول عنها وغير مبحوث فيها<sup>1</sup>.

يميز هيدغر بين الزماني والدهري فيقول بأن وجود الكيونة من الناحية الزمانية يختلف عن كيونتها وتعينها من الناحية الدهرية، وبالتالي ف"المهمة الأنطولوجية لتأويل الكيونة بوصفها كيونة تتطلب منا الكشف عن دهرية الكيونة"<sup>2</sup>.

إن عملا كهذا تطلب من هيدغر القيام بمشروع تفكيكي لتاريخ الأنطولوجيا الغربية حيث يصرح في مواضع متعددة من كتابه "الوجود والزمان" بالقول أن كل بحث يتحرك في مجال المسألة المركزية للكيونة إنما هو بالضرورة مرهون بمدى تجسده في الإمكانية الأونطيقية للدازين، هذا الأخير لا يجد معنى كيونته إلا في الزمانية و بها يتقوم. لكن الحديث عن زمانية الدازين يحيلنا بالضرورة إلى البحث في إشكالية التاريخانية من منطلق أن الزمانية هي شرط إمكان التاريخانية، لكن ما ذا يقصد هيدغر بالتاريخانية ؟ لنستمع إلى هذا التعريف الوارد في الوجود و الزمان: "تعني التاريخانية هيئة الكيونة الخاصة بتأريخ الدازين بما هو دازين"<sup>3</sup>، قوام الكيونة التي تكون أحداث الدازين بما هو كذلك، هذه الأحداث والتي على أساسها يكون ممكنا شيء مثل (تاريخ العالم).

يفهم من هذا الكلام أن الدازين يتم رصده من باطن كيونة الواقعة [ كما كان وماذا كان]. إن الدازين لا يعدو أن يكون ماضيه، على ألا يفهم من هذا الكلام أن ماضي الدازين شيء ولى و ذهب ولا يمكن استعادته، إنه لا يندس ما وراء الدازين بل هو حاضر بقوة وفي

<sup>1</sup>Etre et Temps,p :43.

<sup>2</sup>Ibid,p :44.

<sup>3</sup> :Ibid,p :45.

كل لحظة من لحظات الدازاين الذي يملك ماضيه كخاصية ما تزال قائمة تفعل فيه وتتدخل في أحداثه الحاضرة والمستقبلية . إننا نعيش ماضينا من خلال حاضرننا و لعل هذا ما دفع بهيدغر إلى القول بأن الدازاين إنما "هو ماضيه على طريقة كينونته، بعبارة أولية مبدئية يحدث في كل مرة انطلاقا من مستقبله"<sup>1</sup>.

في هذه النقطة تحديدا يفتح هيدغر إشكالية جديدة ضمن القراءة التفكيكية كة لتاريخ الأنطولوجيا الغربية و أقصد بذلك إشكالية التراث . إن الدازاين وفقا لطبيعته وانشغالاته المتجسدة في فهم الكينونة و الكشف عن معنى الوجود الحق ينشأ و يتزعزع و يفكر في نطاق تفسير موروث للدازاين، هذا التفسير هو الذي يمنحه إمكانية فهم نفسه أولا و قبل كل شيء، هذا الفهم الذاتي هو الذي يفتح أمام الدازاين الإمكانيات التي تعرض أمامه في كل مرة<sup>2</sup>.

ربط هيدغر مسألة التاريخانية بإشكالية التراث في مشروعه التفكيكي والكشف عن المسكوت عنه في تاريخ الأنطولوجيا الغربية . إن للدازاين تراثا عليه أن يكشف عنه ويحفظه، فالكشف والحفظ و اقتفاء أثر التراث هي من المهام المنوطة بالدازاين من منطلق الكينونة الخاصة بالتساؤل والبحث التاريخيين.

يشدد هيدغر على ربط إشكالية التراث بمسألة التاريخانية ، لأن التأويل التمهيدي للبنى الأساسية للدازاين يكشف عن الحقائق التالية : لا يملك الدازاين الإستعداد لأن ينحط في عالمه الذي يعيش فيه فحسب، وبالتالي يفسر نفسه انطلاقا منه ومنعكسا عليه، بل هو ينحط أيضا في تراثه الذي يدركه بشتى الطرق «إن هذا التراث يجرده من قيادته الخاصة لنفسه ومن السؤال والاختيار»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> :Ibid,p :45.

<sup>2</sup> :Ibid,p :46.

<sup>3</sup> :Etre et Temps,p :47.

إن خضوع الدازاين لتراثه يعني وقوع الفهم المتجذر في الكينونة في خطر التشويه من قبل التراث ذاته. إن للتراث القدرة على بسط هيمنته على الدازاين، فهو يعمل على حجب ما يورثه في كل مرة، أي يعمل على عرض الموروث الذي يصل إليهِه بالبداهة دون الولوج إلى منابعه الأصلية التي تم من خلالها استنباط المفاهيم التقليدية وتكوين البنية الأساسية للفهم والإدراك. مشكلة التراث تتمثل إذن في إعاقة الفهم من العودة إلى (الأصل) والولوج إلى منابع الأصلية. إنه يجعل المنشأ بعامة محجوبا ويطرحه في دائرة النسيان، بل هو يوهمنا في كل مرة بعدم حاجتنا للعودة إلى الأصول وبالتالي يحاول أن يقدم نفسه بدون أرضية تخصه.<sup>1</sup>

يربط هيدغر مسألة الكينونة بإشكالية التراث : إنه إذا أردنا الكشف عن حقيقة الكينونة العامة ومعناها وفهم تاريخها الخاص يجب تنظيف التراث وتطيفه من التراكمات التي تحجرت عليه عبر الزمن، لكن هذه التراكمات قد تحجرت بسبب التراث ذاته والطريق الوحيد للتخلص منها هو التفكيك "هذه المهمة التي نفهمها بوصفها تفكيكا"<sup>2</sup>.

ولو عدنا إلى الكلمة الألمانية (abbau) لوجدناها تعني التفكيك النقدي للمفاهيم الموروثة، لكن الكلمة التي نجدتها في الترجمة الفرنسية (destruction) وهي كلمة ألمانية في الأصل، لا تعني التدمير كما يعتقد البعض، وإنما هي اسم خاص بالمنهج الجديد الذي يتبعه هيدغر ثم يطوره لاحقا جاك دريدا، وإن كان ثمة الكثير من نقاط المفارقة بين الفيلسوفين، المهم نريد القول بأن التفكيك من الفعل de-struer هنا يقابله مصطلح ab.bauen فك-dé-fair، ومنه يأتي المفهوم الأكثر تداولاً لدى هيدغر (abbau) لكن "ليس التفكيك المعنى السالب الذي يجعلنا نتخلص من التراث" بل يجب أن يفهم التفكيك ويقدم بوصفه الآلية التي

<sup>1</sup> :Ibid ,p :47.

<sup>2</sup> :Ibid,p :48.

نستطيع من خلالها الولوج إلى التراث و تلطيفه من خلال إم كاناته الموجبة وحدوده، لذلك يحذر هيدغر من الفهم الخاطئ لمصطلح التفكيك ومنهجه، إننا لا نسلك من خلاله سلوكا سالبا إزاء التراث و الماضي بل إننا نوجه النقد لحاضرنا (اليوم) وإلى الطرق السائدة في معالجة تاريخ الأنطولوجيا، إلى تلك المحاولات التي تريد تفهم الحاضر من خلال العودة إلى التراث وإعادة إحيائه دون نقد ، لذلك فمهمة التفكيك تكون ضرورة لإعادة بلورة مسألة الحقيقة وطرح سؤال الكينونة من جديد.

المبحث الثاني

سارتر والمهمة الجديدة للفينومينولوجيا

يرى سارتر بأن الإنسان يوجد أولاً ثم بعد ذلك يشرع في تحقيق ماهيته ؛ فالإنسان في بداية حياته لا يعرف عنه سوى أنه شيء موجود لا أكثر، لكن بعد دخوله صيرورة الزمن نجده قد تحول إلى وجود متجوهر ماهوي ظهرت له خلاصته وأصبحت له ماهية و دلالة، فمن الذي حوله من الوجود إلى الماهية؟ إنه هو ذاته. فحياة الإنسان مشروع<sup>1</sup> لا بد من إنجازها، والإنسان محكوم عليه بالحرية والإختيار لمجموعة من الممكنات التي تعرض عليه في هذا الوجود.

و حينما نقول بأن حياة الإنسان عبارة عن مشروع فهذا معناه أن كل واحد منا هو مسؤول عن حياته ووجوده. الإنسان مسؤول لأنه حر في اختياره للأشياء أو الممكنات التي انتهت به إلى هذه النتيجة يقول سارتر: "ليس الإنسان شيئاً أكثر من أن يكون المشروع الذي شرعه وخطه لنفسه، ووجوده نفسه ليس قائماً إلا على الحدود و القياسات التي يحققها لنفسه، وهو إذن ليس أكثر من مجموع أعماله، ليس شيئاً أكثر من حياته"<sup>2</sup>.

نحن أحرار ومسؤولون عن حريتنا، لكن حينما نكون أحراراً فنحن في قلق مستمر وحيرة، كيف نختار ونخطط حياتنا؟ وكيف ننجز مشروعنا؟ وما هو الضامن الحقيقي لنجاح هذا التخطيط؟ إن الوجودية تعلن صراحة أن الإنسان كائن قلق، فهو يوجد ليقلق و يقلق ليوجد<sup>3</sup> لأن الإنسان يلزم نفسه باختيار شيء ما من الممكنات، فهو يدرك أن اختياره هذا ليس سوى اختياراً لما سيكونه هو ذاته في المستقبل، وكما قلت من قبل فالإنسان وفقاً لمنظور سارتر لا يختار لنفسه فقط بل المشكل أنه في اختياره لذاته هو يختار في الوقت نفسه للبشرية كلها، لذلك لا يستطيع الهروب من مسؤوليته المطلقة والعميقة.

<sup>1</sup>: Jean Paul Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, edition Nagel, Paris, 1970, p: 23

<sup>2</sup>: غالب مصطفى، سارتر، دار و مكتبة الهلال، (د.ط.)، لبنان، ص: 08.

<sup>3</sup>: Jean Paul Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, op-cit, (p p): 24-25.

إلى ج انب إيجادية **القلق** يتحدث سارتر عن **السقوط** العبارة العزيزة على قلب هيدغر<sup>1</sup> يقول: "حينما نتحدث عن السقوط *délaissement* [...] فإننا نعني بذلك أن الإله ليس موجوداً"<sup>2</sup>، ويتحتم علينا بعد ذلك استخلاص كل النتائج المترتبة على الحكم بعد وجود الإله، ويستشهد سارتر بعبارة دستوفيفسكي *Dostoievsky*: "إذا لم يكن الإله موجوداً فكل شيء سيكون مباحاً"، إن هذه العبارة هي نقطة البدء التي تنطلق منها وجودية سارتر: فإذا لم يكن الإله موجوداً فليس معناه أن كل شيء سيصبح مباحاً وحسب، بل إن الإنسان سيكون وحيداً دون سند أو دعامة في هذا الوجود، أخلاقه، مصيره، والغاية من وجوده. لقد قذف بنا في هذا الوجود من دون سند، إننا لا نجد داخل ذاتنا أو خارجها أية إمكانية نتشبث بها، كذلك ما دمنا قد حكمنا على أن الوجود يسبق الماهية فإنه لا مجال لإحالة سلوك الإنسان وتصرفاته وأخلاقه إلى "الطبيعة الإنسانية" القبلية والمحددة سلفاً. كل هذا يحيلنا إلى النتائج الهامة في تفكير سارتر "لا وجود لحتمية فالإنسان حر، بل الإنسان هو الحرية"<sup>3</sup>.

إذا كان الإله غير موجود فلا مجال للحديث عن قيم و شرائع تضي الشرعية على سلوكياتنا، إننا وحيدون في هذا العالم، فأخلاقنا حتى وإن وجدت فليس لها أية دعامة أو أصل، «إننا وحدنا دون عذر لأفعالنا، وهذا ما أعبر عنه عندما أقول بأن الإنسان محكوم عليه بأن يكون حراً. محكوم عليه لأنه لم يخلق ذاته، وهو حر من جهة أخرى لأنه بمجرد أنه قد صار مسؤولاً بمجرد أن قذف به في العالم»<sup>4</sup>.

لكن حينما يقول الوجودي بأن الأخلاق تتعدم بعدم وجود الإله، وحينما يقول بأن الإنسان حر لأنه مسؤول فهذا ليس معناه أن الشهوات هي التي تقود الإنسان، فحينما يعلن

<sup>1</sup>: Ibid, p :33.

<sup>2</sup>: Ibid(pp) :33-34.

<sup>3</sup>: Ibid,(pp) :36.-37

<sup>4</sup>:Ibid,p :37.

دستوفسكي: "إذا لم يكن الاله موجودا فكل شيء ثمة مباح، أي يصبح الإنسان مجرما يرتكب ما يشاء من جرائم كما تمليها عليه شهواته". يعترض سارتر عليه بالقول: "لا، إنما الإنسان حر لأنه مسؤول وهذه الشهوات لا تقود الإنسان بل الإنسان هو الذي يقودها و هو مسؤول عن طريقة التصرف بها"، وهذا يقودنا إلى مقولة السقوط كما فهمها سارتر.

لكن ما السقوط؟ يقول سارتر: "إن المستقبل شيء لم يصنع بعد، لا من قبل إله ولا من قبل سلطة عليا، بل الإنسان هو صانع المستقبل و مبدعه، فإذا آمنا بهذه الحقيقة ففي هذه اللحظة سيعاني الإنسان سقوطه"<sup>1</sup> فالسقوط معناه أنني موجود وأختار في وجودي هذا جملة من الممكنات، وأكون حرا في اختياري لها ولكرتي مسؤول، فالسقوط مقرون إذن بالإختيار الحر وبالمسؤولية، والسقوط يأتي مع القلق، فهو ردة فعل من قبل الإنسان، أو هو هروب من القلق الذي يتهدد وجود الإنسان، حرية ومسؤوليته أمام الآخرين الذين يتقاسم معهم الإنوجد.

إن الإنسان ليس مسؤولا عن ذاته فقط بل هو مسؤول عن المجتمع الذي يعيش فيه وعن الإنسانية جمعاء "حينما نقول أن الإنسان مسؤول عن نفسه، لا نعني بذلك أنه مسؤول عن ذاتيته المحضة، بل نعني أنه مسؤول عن جميع الناس"<sup>2</sup> فحينما يختار الإنسان أفضل الأشياء لنفسه فهو في الوقت ذاته يختار هذه الأشياء للمجتمع الذي يعيش فيه يقول سارتر: "يجب أن نجعل الإختيار للأخلاق مثل صيانة العمل الفني، نصوغ حياتنا كما لو كانت تحفة فنية [...]" يصف الوجوديون الرجل الجبان بأنه هو المسؤول عن جنبه وهو ليس

<sup>1</sup> :Ibid,p :38.

<sup>2</sup> : Ibid, p :24

جباناً لأن له نظاماً فيسيولوجياً معيناً، وإنما هو جبان لأنه بنى نفسه على هذه الصورة بأعماله [...] الجبان قد صاغ نفسه بالجبن، والبطل قد صاغ نفسه بالبطولة<sup>1</sup>.

الإنسان يكون دائماً ملتزماً بخياراته فللحياة اختيار لمجموعة من الممكنات، لكننا واعدون في كل لحظة بإمكانية قلب خياراتنا، لأننا نحن من يشكل المستقبل عبر وجودنا ذاته، مما يجعل حريتنا الوجودية تتقلص باستمرار في المستقبل، فأنا حينما أختار ما أكون عليه فذلك يعني أنني أعلن لنفسي عما أنا عليه بهذا المستقبل، وكأنني أعلم ما سأكون عليه بما حددت ما أنا عليه، لكن دون أن أملك إمكانية التحكم بهذا المستقبل الذي سيظل باستمرار، ولا ((ينتقل إطلاقاً إلى مرتبة الواقع))، لقد قال ميرلوبونتي مرة: "إننا مثل تفاحات خضراء الزمن ينضجها للقطاف وكذلك الزمن ينضجنا للموت))، أو بعبارة هيدغر: "نولد لنموت" لذلك يعلن سارتر في الوجود والعدم: "نحن مهددون باستمرار بتعديم خيارنا الحالي كما نحن مهددون بأن نختار أنفسنا، وبالنتيجة بأن نصبح على نحو مغاير لما نحن عليه"<sup>2</sup>.

في رده على أصحاب الحتمية والقدر يقول سارتر بدليل معاكسة الأشياء لنا: ليست الحتمية هي التي تحد من حرية الإنسان، بل الحرية هي التي تضع الحدود للاحتميات تعيقها، فأنا حينما تعترض طريقي الجبلي صخرة<sup>3</sup> وأحاول في اعتراضها لي تسلقها فإن اعتراضها لطريقي يعد حتمية تعيق حريتي في ال تسلق، لكن سارتر يثبت على العكس من ذلك أنه بمجرد أنني أنظر إلى الصخرة كعائق يعترض طريقي فإن إدراكي الحر هذا واختياري يوحى لي بأنني أدركت الصخرة بأنها قابلة للتسلق والتجاوز، وبالتالي فحريتي سابقة على كل حتمية في هذا الكون، لذلك فإننا نجده يرد على هيدغر بقول «على الرغم من أن الأشياء

<sup>1</sup>: غالب مصطفى، سارتر، مرجع سابق، ص: 11.

<sup>2</sup>: جان بول سارتر، الكينونة والعدم، تر: نقولا متيني، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2009، ص: 595.

<sup>3</sup>: المصدر نفسه، ص: 615.

الخام التي يدعوها هيدغر الموجودات الخام تستطيع أصلا أن تحد من حريتنا في العمل ، فإن حريتنا هي نفسها التي يجب أن تشكل مسبقا الإطار والتقنية والغايات التي تبدو الأشياء الخام بالنسبة إليها حدودا لحريتنا هذه <sup>1</sup> « وبالتالي فحريتنا هي التي تضع الحدود التي ستصادفها فيما بعد والتي ينعنها البعض بالاحتمية.

إن الحرية هي الشرط الأساسي للفعل، فتجربة الحرية و الموقف يجب أن تبرر في النهاية كنهاية و تتويج لفلسفة سارتر، إنها المشكل الفلسفي المطلق لفلسفته الذي يربط بين نتيجة مؤلفه "الخيالي" وبداية كتاب "الوجود والعدم"<sup>2</sup>.

يحاول سارتر في "الوجود والعدم" تقديم وصف لماهية الحرية، لكن عملية الوصف هذه تعترضها جملة من الصعوبات: إن الوصف من حيث كونه "نشاط توضيحي" يتجه نحو بنى ماهية الشيء يتعذر عمله إذا ما تعلق بمفهوم الحرية، لأنه على حد تعبيره: "إن الحرية ليست لها ماهية ولا تخضع لأية ضرورة منطقية"<sup>3</sup>، إن الحرية السارترية مثل مفهوم الدازاين لدى هيدغر، الوجود فيها يسبق الماهية.

ليس للحرية ماهية، بل هي التي تحدد ماهية الأشياء، إنها تجعل نفسها فعلا، شيء لا يمكن إدراكه حسيا لكن ندركه من خلال الفعل الذي تنظمه وينعكس في أفعال الدازاين، لذلك يعلن سارتر بأن ماهية الإنسان هي الحرية: "إنها ليست صفة مضافة أو خاصية لطبيعتي إنها بالضبط نسيج كينونتي، وبما أن كينونتي هي موضع تساؤل وجودي علي بالضرورة أن أمتلك فهما معينا للحرية [...] إنني محكوم دائما بالوجود، متجاوزا ماهيتي، ودوافع أفعالي وحوافزها، أنا محكوم بأن أكون حرا، ذلك يعني أن حريتي ليس لها حدود سوى نفسها، أو

<sup>1</sup>:المصدر السابق،ص:615.

<sup>2</sup> : Frédéric Worms, la philosophie en France au XX<sup>e</sup> Siècle, Gallimard, Paris, 2009, p :235.

<sup>3</sup> : جان بول سارتر، الكينونة و العدم، مصدر سابق، ص:564.

بالأحرى نحن لسنا أحرارا بأن نكف عن كوننا أحرارا<sup>1</sup>. الأمر الذي دفع بفريدريك وورم إلى اعتبار كتاب الوجود والعدم بمثابة إجابة عن سؤالين أساسيين طرحهما سارتر: ما هو الوجود كحرية؟ وما هو الوجود كوعي؟<sup>2</sup>.

**الوجود أسبق على الماهية** هذه هي القاعدة الأساسية في كل تفكير الوجودية وبلتالي قلب الكوجيتو الديكارتي و تخليصه من معناه الصوري - الذي ظل يسيطر على تفكير الفلاسفة الديكارتيين - إلى معناه الأنطولوجي، أنا موجود إذن أنا أفكر هذه هي الصيغة الجديدة للكوجيتو.

إن ما هو مشترك بين الوجوديين على العموم هو قولهم بأن الوجود أسبق على الماهية، أو القول بأن الذاتية هي التي تبدأ أولا. يتساءل سارتر: لكن ما معنى أن نقول "الوجود سابق على الماهية"؟ يقدم لنا مثلا يوضح من خلاله المسألة: «لو أخذنا في متناولنا أحد الأشياء المصنوعة ولتكن مثلا هذا الكتاب أو سكيننا، هذا الأخير قد تم صنعه من قبل حرفي، الذي هو بدوره قد صاغه من فكرة لديه عن السكين ... كذلك فالصانع كانت لديه معرفة عن أي شيء سيستخدم السكين، أي بمعنى أن السكين تم صنعها وفقا للغاية المحددة لها سلفا فماهية السكين موجودة سلفا في عقل الصانع»<sup>3</sup>.

وينتقل سارتر إلى المسألة الحاسمة في التفكير الفلسفي وأقصد بها فكرة "الإله" «نفكر فيه طوال الوقت على أنه صانع أعظم، ومهما يكن نوع الإتجاه المذهبي الذي نشكله في هذا الإعتقاد سواء كان مذهب ديكارت أو ليبنتز، فإننا نفكر في الإرادة المطلقة للإله في خلق الأشياء والموجودات، فالإله في خلقه للعالم وموجوداته عن إرادته وبها فإنه يملك المعرفة

<sup>1</sup>:المصدر السابق،(ص):565.

<sup>2</sup>:Frédéric Worms,la philosophie en France au XX<sup>e</sup>, op-cit,p :231.

<sup>3</sup>:Jean Paul Sartre,L'Existentialisme est un Humanisme,op cit,1970,pp :17-18

المطلقة لكل ما يخلقه وما سوف يخلقه وكذلك هي فكرة الإنسان كانت موجودة بالنسبة للإله كما هي فكرة السكين موجودة في عقل الحرفي، وبالتالي فكل الأشياء أو صناعاتها بما في ذلك الإنسان تكون مطابقا للفكرة الماثلة أو الموجودة في الأزل عن ذلك الشيء أو الإنسان . كذلك وفقا للإعتقاد الشائع "الفرد يحقق الفكرة الموجودة مسبقا لدى الإله"<sup>1</sup>.

حقا لقد حاولت الفلسفات الإلحادية التي ظهرت في القرن الثامن عشر للميلاد القضاء على فكرة الإله، لكنها بقيت رهينة للنظرة التقليدية القائلة بأن الماهية تسبق على الوجود، هذه الفكرة نجدها في كتابات ديدرو (Diderot)، فولتير (Voltaire)، بل إن كانط المؤمن نفسه الذي قدم خطوة جريئة لفهم الدين في حدود العقل الخالص قد تصور بأن للإنسان طبيعة بشرية تم صياغة الإنسان طبقا لها «هذه الطبيعة الإنسانية هي بمثابة مفهوم الإنسان نجدها مشتركة لدى جميع البشر، وهذا يعني أن كل إنسان هو عبارة عن نسخة فردية للفكرة العامة التي خلق عليها كل البشر»<sup>2</sup>. ولقد بلغت تحليلات كانط في الطبيعة البشرية إلى المساواة بين رجل الغابة والإنسان الطبيعي، والإنسان البرجوازي، حيث جعلهم يشتركون في الصفات العامة.<sup>3</sup> هكذا نجد بأن ماهية الإنسان سابقة على وجوده التاريخي الذي نعثر عليه في الطبيعة لكن «الوجودية الملحدة التي أمثلها، تعلن بأنه إذا لم يكن الإله موجودا فإنه يوجد على الأقل موجود (كائن) وجوده أسبق على ماهيته، كائن يوجد قبل أن تحدد بأي فكرة أو نموذج، وهذا الكائن هو الإنسان، أو كما يقول هيدغر الواقع الإنساني»<sup>4</sup>.

إن الإنسان يوجد أولا ثم يتعرف بعدها على ذاته، فهو ينبثق من العالم ليتجسد بعدها كإنسان، فليس الإنسان سوى ما يصنعه هو بذاته . هذه هي الخطوط الكبرى لفلسفة سارتر

<sup>1</sup> :Ibid,pp :19-20.

<sup>2</sup> :Ibid,p :20.

<sup>3</sup> :Ibid ,(pp) :20-21.

<sup>4</sup> :Ibid,p :21.

حاولنا تقديمها ولو بصورة مقتضبة للقارئ حتى يستطيع ا لولوج معنا إلى مجال الانطولوجيا والفينومينولوجيا على حد سواء، والمهمة الجديدة التي أنجزها سارتر بعد حدوث **منعرج** جديد في الفينومينولوجيا.

لم تؤثر الحركة الماركسية في فكر سارتر الشاب، بل إن مشروعه الفكري حتم عليه الاهتمام بالفينومينولوجيا، حتى إننا نجده يعلن في الفصل الرابع من "الخيال" تحت عنوان هوسرل: «إن أكبر حدث فلسفي في فترة ما قبل الحرب هو مما لا شك فيه ظهور الجزء الأول من الكتاب السنوي للفلسفة و البحث الفينومينولوجي محتويا على الكتاب الأساسي لهوسرل "أفكار لتأسيس فينومينولوجيا خالصة وفلسفة فينومينولوجية"»<sup>1</sup>.

يعد الكتاب ثورة جديدة في علم النفس و انقلابا جذريا على الأبحاث السيكولوجية، فلقد جاءت الفينومينولوجيا كحركة إصلاحية في علم النفس الذي ظل لعدة عقود رهينا للاتجاه الطبيعي الذي حاول بدوره أن يحوله إلى علم تجريبي.

جاءت الفينومينولوجيا كعلم للشعور الباطني الذي يعمل على "تحليل المعاني باعتبارها ماهيات تدرس بالحدس في رؤية واضحة"، لذلك يعتبرها هوسرل كشرط لقيام علم نفس صارم وكل علم ممكن.

في مؤلفه "تخطيط نظرية الإنفعالات" يرد سارتر على الدعاوى القائلة بمعاداة هوسرل للبيكولوجيا. لقد قدمت فينومينولوجيا هوسرل خدمات جليلة لعلم النفس، حيث أعطته دفعة قوية وحلا للكثير من مشكلاته دون الإستناد إلى مناهج العلوم الرياضية الإستتباطية، وهذا ما حاول سارتر تجديره في مشروعه الجديد.

<sup>1</sup>:نقلا عن المقدمة التي كتبها الدكتور حسن حنفي في ترجمته لكتاب تعالي الأنا موجود،التنوير للطباعة والنشر

والتوزيع،بيروت،2008،ص:16

حاول هوسرل "إقامة علم وصفي جديد للظواهر الشعورية" وهو مطلب سارتر ذاته الذي يرى بأن الإتجاه النفسي الصرف لا يكفي لإقامة علم النفس الذي يحتاج إلى أساس نظري آخر يمكن للفينومينولوجيا أن تقدمه له، لأنه يقرر استحالة قياس علوم الماهيات بعلوم الوقائع، بل إن الماهيات هي التي تسمح بتصنيف الوقائع<sup>1</sup>.

حاول سارتر مواصلة مشروع هوسرل، ففي الأعمال الثلاثة: "الخيال"، "الخيالي" "الإنفعال"، يقدم دراسات تطبيقية في علم النفس الفينومينولوجي الجديد. يرى سارتر في كتاب "الخيال" بأن هوسرل قدم نظريات جديدة عن "الصورة" على الرغم من أنها نظريات تحتاج إلى الوحدة الموضوعية، إلا أنها وضعت المعالم الخاصة لهذه النظرية بعد اكتشاف مبدأ القصدية.

فبعد مجيء هوسرل لم تعد الصورة مجرد "إحساس" كما كان يعتقد علماء النفس التجريبي، وليست تمثلا كما هو الحال عند باركلي، لأن ذلك التصور يفتقدها وجودها الموضوعي المستقل و المفارق للشعور. إن الصورة أبعد بكثير مما يتصوره علماء النفس الإمبريقي، لكن حينما نقول أن لها وجودا موضوعيا مفارقا فهذا لا يحيلها أيضا إلى مجرد موضوع طبيعي نلتقي به في العال م الخارجي الذي أخضعه هوسرل لمنهج التقويس، بل الصورة هي "موضوع" قار في الشعور دون أن يتحد مع المادة الحسية الإنطباعية. فالصورة داخلية في تكوين الشعور<sup>2</sup>.

يتفق سارتر مع هوسرل في هذا المنظور الجديد للصورة، لكن سرعان ما يفترق عنه فيما بعد موجهها له انتقادات كثيرة لأوجه النقص التي ظهرت في نظرياته عن الصورة و عن الإدراك الحسي ولإفتراضات القائمة عليها.

<sup>1</sup>:المصدر السابق،ص:17.

<sup>2</sup>:المصدر السابق،ص:17.

لقد رفض سارتر نظرية "إحياء المادة الحسية" وهي الفرضية التي جعل منها مهمة الصورة والقصص المبتذل، لأنه على حد تعبيره من الصعب أن نفرق بين الصورة والإدراك الحسي، بل إنه على الرغم من أن هوسرل يقول بأن مهمة مادة الإنطباع الحسي هي: تعطي الموضوع عن طريق التظليل *Abschatung*، بمعنى أنها تظهر في جوانب م تعددة مستقلة عن المادة الحسية وعن الموضوع في آن واحد<sup>1</sup>. إلا أن صعوبة التفريق و الفصل بين الصورة والإدراك الحسي لم تحل بعد إذا كانت المادة الحسية فيما يذهب إلى ذلك هوسرل ذاتية إلا أن موضوع الصورة موضوعي لأنه مستقل عن الموضوع الحسي، ذلك أننا عندما نعلن القول بأن الصورة هي بمثابة تكوين للقصديّة، فإن الشعور فيها يكون واضعاً يعمل في كل مرة على تغيير حياده، وهذا ما لا يحدث في الإدراك الحسي أين يكون الشعور حسيًا.

رفض سارتر من جهة ثانية فكرة ملء "المقاصد الفارغة" التي جعل منها هوسرل مهمة منوطة بالصورة، فالصورة تعمل على ملء الشعور مثلما تقوم الأشياء بملء الإحساسات الفارغة، لكن الصورة في حد ذاتها امتلاء و مادة؛ هذا ما يعترض عليه سارتر: "وذلك لأن الصورة في نفسها ملاء و مادة، يرى سارتر أن ذلك غير صحيح و على أية حال فإن فكرة الإمتلاء أفضل بكثير من اعتبار الصورة مجرد علامة *signe* كما هو الحال في علم النفس الفرنسي والإنجليزي"<sup>2</sup>.

من الإنتقادات التي وجهها سارتر لفينومينولوجيا هوسرل أيضا التفرقة التي وضعت بين حفظ الماضي *Rétention*، واستعادة الذكريات *Remémoration*، فحفظ الماضي طريقة تبقى الماضي باعتباره ماضي للشعور، في حين استعادة الذكريات تظهر لنا أشياء الماضي وصفاتها، وهي عملية استحضر الذكريات بالرغم من أنها شعور متغير، نلخص إلى

<sup>1</sup>:المصدر السابق،ص:18.

<sup>2</sup>:المصدر السابق والمكان نفسه.

النتيجة القائلة بأن صورة الذكرى عند هوسرل لا تختلف عن الشعور الحسي المتغير، وبالتالي يظل هوسرل أسيرا للتصور القديم الذي يضعه علم النفس حول علاقة الذاكرة بالإدراك الحسي.

حقا إن هوسرل قد أقام تفرقة بين موضوع الشعور (Noèse) ومضمونه (Noème) كطرفي لمعادلة القصدية فاعتبر النويز محل الذات أو الجانب الفكري لها، والنويم هو الجانب الموضوعي للمعادلة، أي الأشياء التي تتضايغ على الشعور دون أن يكون لها وجود واقعي في الخارج . لكن هذا كله لم يمنع من سقوط هوسرل في التصور النفساني والنزعة المثالية التي توحد بين الموضوع والإنطباع الحسي، حيث أننا لا نستطيع التفرقة بين الصورة والإحساس عن طريق مبدأ القصدية الأحادي الجانب عنده<sup>1</sup>.

لقد ميز هوسرل بين ثلاثة أنواع من الشعور : الصورة، التذكر، والإدراك، وذلك عن (طريق البواعث التي تقوم بإحياء كل مادة )، بيد أن سارتر يرفض القول بالفرض الذي يطمس كل حقيقة عن الصورة، ذلك أن الباعث الخارجي على حد قوله لا يستطيع تحويل مادة معينة إلى صورة، فالبعث الخارجي ليس سوى إدراكا حسيا . مثلا إذا كانت الأحوال النفسية من مادة واحدة فلن يكون بمقدورنا معرفة صورتها الحقيقية ولن يكون لأي باعث خارجي مهما بلغ من الدرجة والدقة أي شرعية في إظهارها.

أراد هوسرل حل المشكلة فجعل من صورة الخيال عملية جمع و دمج أواليات الصورة بطريقة لا نحصل عليها عند مصادفتنا للشعور الحسي التجريبي، لكن بالرغم من هذا الإسهام الجديد في التركيب الذهني فإن الإعتراض الذي جاء به سارتر ما يزال قائما : إننا لا

<sup>1</sup>:المصدر السابق،(ص.ص):18-19.

نملك المعرفة التامة عما إذا كانت الصورة باستطاعتها التغيير من المادة ، أو استطاعة دافع خارجي ما تحويل المادة إلى صورة.

لا نريد الوقوف عند أعمال سارتر في علم النفس و تحليلاته لأفكار هوسرل، لأن مهمتنا تكمن في البحث عن الجوانب الفينومينولوجية في فلسفته، ونحن نعلم أوجه الفرق بين علم النفس والفينومينولوجيا، لكن على الرغم من ذلك تبقى لنا مسألة واحدة لا بد من الإشارة إليها قد أثارها سارتر في كتابه الخيال، وأعني بها الدراسة التطبيقية التي أجراها على الخيال والإنفعال: لقد استعمل سارتر تحليلات هوسرل الفينومينولوجية على مسألة الخيال، وقال بأن موضوع الخيال عادة ما يكشف عن نفسه بما يطلق عليه مصطلح التظليل، الذي تكمن وظيفته في إظهار جوانب متعددة من الموضوع بغية تفادي الإتحاد الكامل بين الموضوع والإنطباعات الحسية، لكن سارتر كما أشرنا سابقا يرفض النظرية القائلة بتحويل المادة الحسية إلى صورة أو [إحياء المادة الحسية كفعل للصورة]، كما يرفض من جهة أخرى جانبا من مبدأ القصدية العام وهو المبدأ الذي تبنته فكرة "الإمتلاء التي يقوم بها الخيال للمقاصد الفارغة"<sup>1</sup>.

يقول سارتر بالرغم من التحليلات البارعة التي قدمها هوسرل للزمان لما يعرف عنده بنظرية حفظ الماضي Rétenion، والعيش في الحاضر Tension وانتظار المستقبل Protention، غير أن الشعور بالزمان ليس صورة فارغة يتدخل الخيال بملئها، بل هو حركة وديمومة مستمرة.

إن تحليلات هوسرل الفينومينولوجية كانت الدافع السباق نحو عزيمة سارتر لتأسيس لعلم النفس الفينومينولوجي، بدأت معالمه في مؤلف "تخطيط لنظرية الإنفعالات" لكي لا

<sup>1</sup>: المصدر السابق، ص: 19.

يلبث في بضع سنوات حتى يتخلى عن هذا المطلب لحساب مطلبه العام وهو علم الوجود الفينومينولوجي» لم تكن تطبيقات سارتر السابقة في علم النفس الفينومينولوجي إلا نقاط تجمع لتطبيقه الأساسي للمنهج الجديد في الوجود الإنساني كما ظهر ذلك في الوجود والعدم، وبذلك يؤسس سارتر علما آخر هو علم الوجود الفينومينولوجي فهو يبدأ من هوسرل ولكنه ينتهي إلى ما لم ينته إليه هوسرل نفسه»<sup>1</sup>.

بالرغم من أن هوسرل كان هو السباق في الأزمنة المعاصرة إلى تقديم تحليلات مستفيضة للظواهر، إلا أن تحليلاته تلك لم تتعد المستوى الوظيفي لها، أي الوصف الخالص للمظهر، وبالرغم من محاولة تجاوز تحليلات ديكرت وسبينوزا في فلسفة الجوهر إلا أنه ظل حبيسا للأفكار الديكارتية، وهذا ما دفع بسارتر إلى تصنيفه ضمن قائمة الفلاسفة الذين ينشطون في مجال المذهب الظاهري (Phénoménisme).

حقا إن سارتر يشيد في العديد من المواضيع من كتاباته بمبادئ فينومينولوجيا هوسرل إلا أن صاحب الفينومينولوجيا انحرف عن مقصده، ولم يبق مخلصا لتلك المبادئ التي حاول أن يقيم عليها مشروع الجديد.<sup>2</sup>

يقف سارتر عند أهم مبدئين للفينومينولوجيا بالتحليل النقدي هما الرد الماهوي والتأسيس (التكوين). حيث يحاول في "الوجود والعدم" تفسير الرد بلإنقال من "الظاهرة المحسوسة إلى ماهيتها"، بمعنى أن الموضوع والماهية يتحدان ليكونا كلا واحدا. والماهية تعني هنا [ معنى الشيء، وتكون ظاهرة الوجود ليست شيئا آخر غير وجود الظاهرة ]، والظاهرة هنا ليست بالمعنى الكانطي، الظاهرة نسبية في مقابل الوجود لذاته المطلق (النومين)، بل هي نسبية من جهة ظهورها لإنسان ما، لكن هي في ماهيتها مطلقة كما يرى

<sup>1</sup>:المصدر السابق،ص:21.

<sup>2</sup>:المصدر السابق والمكان نفسه.

كل من هوسرل وهيدغر، والهدف من وراء تحليلات سارتر هذه هو التوحيد بين المطلق أي (الوجود)، والنسبي أي (الظاهرة)، لإصدار حكمه المشهور في مقدمة "الوجود والعدم" وجود الظاهرة هو ظاهرة الوجود<sup>1</sup>.

إن تطبيق منهج الرد على العالم بوصفه موضوع الفكر أو الشعور، يحيلنا بالضرورة إلى البدء بالمجرد الذي لا يمكن أن يوجد بمفرده في العالم، عكس المحسوس الذي يوجد بذاته كاللون مثلا، ولقد اعتبر هيدغر المحسوس هو الوجود الإنساني في العالم.

لقد أدت تحليلات هوسرل في الرد إلى التوحيد بين الوجود *Esse*، والوجود المدرك *Perp ici*، فبعد عمليتي الحصر والرد يظهر لنا الشعور كقصديّة لأفعال الوعي، هذا ما دفع بهوسرل إلى اعتبار موضوعات الشعور لا واقعية، ليعلن بأن وجود الموضوعات قائم على وجود المدرك ليسقط في النزعة المثالية لبركلي، وهذا ما رفضه سارتر بقوله أن تأسيس واقعة الموضع على الإنطباعات الذاتية وتأسيس موضوعية الأشياء على عدم وجودها سيدخلنا في متاهات، إذ أنه لا يمكن بناء على تحليلات هوسرل و بركلي استنباط الموضوعية من الذاتية، والمفارق والمتعالي من الحال، ولا حتى الوجود من اللاوجود. حقا إن هوسرل اعتبر الشعور متعاليا، لكن حينما يجعل من موضوع الشعور غير واقعي وأن وجوده الواقعي يتوقف على وجود المدرك فإن ذلك نقض لمبدأ الفينومينولوجيا كلها<sup>2</sup>.

خلافا لكل من هوسرل وبركلي يقول سارتر بأن الوجود لا يأتي من وجود المدرك لأن الوجود عنده ليس شيئا مدركا فقط، ولا يُشعر به فقط، ذلك أنه في استحالة الشعور الإنتقال مما هو ذاتي ليتخطاه إلى ما هو موضوعي. حقا إن هوسرل تقطن سابقا إلى هذه المشكلة فحاول إعطاء مادة الفكر صفات الشعور التي تمكننا من تسهيل الإنتقال من الذاتي إلى

<sup>1</sup>:المصدر السابق نفسه،ص:22.

<sup>2</sup>:المصدر السابق،ص:23.

الموضوعي، لكن ما انتهى إليه ليس سوى خلق وجود ميت "يرفضه الشعور ولا يمكن أن يكون جزء من العالم، فالوجود المدرك هو وجود أمام الشعور، وليس فيه بل ومنقطع عنه"<sup>1</sup>.

أراد سارتر من خلال نقده هذا إعادة الاعتبار للعالم الخارجي ووجود الموضوعات التي وضعها هوسرل بين قوسين، فإذا كان ثمة حصر وتعليق بالمعنى الحقيقي فليس سوى تفكيراً إرادي يعمل على وضع حد فاصل بين الشعور التأملي والشعور المتأمل «لأن الاقتضاب كما يتصوره هوسرل هو نوع من المعجزة، فبالرغم من أنه يشير في تأملاته إلى بعض البواعث النفسية التي تؤدي إليه، فإنها ليست كافية، ولذلك يبقى الاقتضاب عنده نتيجة دراسة طويلة لا تخلو من التعالم يعطي مجاناً دون أي ثمن، مع أنه كما يرى سارتر قلق يفرض نفسه علينا ولا يمكننا تقاديه، فهو حادثة تعرض لنا في حياتنا اليومية، نشعر بها وكأن الذات تنزع نفسها من نفسها»<sup>2</sup>.

يأتي المبدأ الثاني من مبادئ الفينومينولوجيا وهو "التكوين" أو "التقويم" La Constitution: إن مشاكل التقويم التي وصلت إليها فينومينولوجيا هوسرل والتي كشفت عن مثالية هذه الفينومينولوجيا دفعت بسارتر إلى إحالة فلسفة هوسرل إلى فلسفة في العدم.

رفض سارتر فكرة "المادة الحسية" التي يتجه إليها الوعي بقصديته بغية إحيائها وذلك بعد عملية تعليق الحكم عليها، أي بعد ألا يبقى منها سوى مادة انط باعية محضة، بالرغم من أن الحس في اعتقاد سارتر لا يمكن إخضاعه لمبدأ التعليق و الحصر، ولا يمكن في الوقت ذاته تعويضه بالحساسية. تقوُّم الأشياء في مكان معناه إنعطائها للحدس الفعال، ويعرف هوسرل الحدس بقوله أنه حضور الشيء ذاته و انعطائه للشعور، فالمعرفة بالتالي كلها هي حضور شيء ما بالنسبة للوعي، وهذه هي علاقة الموجود لذاته بالموجود في ذاته.

<sup>1</sup>:المصدر السابق، ص:24.

<sup>2</sup>:المصدر السابق والمكان نفسه.

لكن حضور الشيء في نظر سارتر ليس مقولة "للوجود في ذاته"<sup>1</sup> بل هو مقولة "الوجود لذاته" الذي يكون بطبيعته موجودا دائما في الخارج Ex.statique/ex.stantia وهنا يقوم سارتر بقلب تعريف هوسرل للحدس، حيث يصبح عنده هو "حضور الشعور للشيء وليس العكس". نستنتج من خلال ذلك أن سارتر يعطي الأولوية هنا للموضوع الذي ينوجد ويعطى له الشعور حتى يتم إعادة الاعتبار للعالم الخارجي.

إن العالم الذي يضعه هوسرل بين قوسين هو على محك النقد، فصفة الوجود كله هي (حضور لحدوثها المطلق)، وبالتالي لا يمكن حصرها، وإدراك الصفة لا يزيد إلى وجود صفة الوجود شيئا. إن صفة الوجود ليست مظهرا خارجيا عن الوجود من منطلق أن "الوجود" لا داخل له ولا خارج، فهو ليس شيء من بين الأشياء أو الموج ودات نظفي عليه جملة من الصفات والجواهر التي تحدد وجوده. إن صفة الوجود كما يقول سارتر هي الوجود كله والذي يكشف عن نفسه في نطاق "هناك يوجد"<sup>2</sup>. إن الهدف من وراء كل تلك التحليلات هو إعادة الاعتبار إلى الموضوع برد كل صفاته الذاتية إليه وإخراجها من نطاق المدركات الحسية التي أغرقتها فيها نظرية "التكوين".

وبما أن مبدأ القصدية لا يمكن تجاوزه في نظرية التكوين هذه فإن سارتر يقدم قراءة جديدة للقصدية انطلاقا مما ينعبته بالدليل الأنطولوجي لديه في "الوجود والعدم"، فيعلن بأن القصدية المتبادلة بين النويما و النوزيس تعني في الجوهر بأن "التعالى" هو البناء المكون للشعور، بمعنى أن شعور الأنا بموضوعاته يأتي محملا بصفة إجبارية إلى وجود الأشياء الذي ليس وجوده، بمعنى آخر: ثمة وجود يكشف هو عن نفسه للشعور من خلال القصدية

<sup>1</sup>:المصدر السابق،(ص.ص):24-25.

<sup>2</sup>:المصدر السابق،ص:25.

«وهكذا يحاول سارتر ... العثور على عالم الموضوعات الذي لا يمكن إرجاعه أو استتباطه من المادة الحسية»<sup>1</sup>.

إن نظرية التقويم أحالت فلسفة هوسرل إلى نوع من المثالية المتعالية و التي تعطي أولوية الأنا المدركة على الموضوع المدرك. يرفض سارتر مثل هذا النوع من المثالية لإثبات العالم الخارجي، ليستبدلها بفلسفة جديدة يصبح موضوعها الأوجد هو "العدم"، فحينما يقول هوسرل بأن الشعور هو شعور بشيء ما فإن ذلك يعني بأن الشعور هو واضع للوجود وللقيمة، لأنه يضع موضوعاته كمضمون ومحتوى له حسب الرغبة و الإرادة التي يريدها لها أن تكون، لذلك يقول سارتر بأن الشعور الواضع هو شعور عادم للعالم الخارجي، بغية إبراز موضوع من صنعه هو.

إن الشعور يعدم الأشياء لصالحه، والقصدية هي الوسيلة التي يعتمد عليها في إدخال العدم إلى وجود الأشياء. إن للقصدية خاصية جوهرية هي «الانتزاع من النفس [...] وهذا الانتزاع يكشف عن العدم داخل الشعور خاصة وأن موضوعه كان سلبا محضا نظرا للواقعية»<sup>2</sup>.

بعيدا عن تأويلات الفلاسفة و أفكارهم المفارقة، أراد سارتر أن يقدم وصفا خالصا للشعور بما هو موجود في العالم، ليصل إلى النتيجة القائلة بتحليل نوع آخر و هو الشعور ككل في العالم.

رفض سارتر الكوجيتو الديكارتي أو الشعور المؤسس عليه، كما رفض من جهة أخرى التفرقة بين الأنا الباطني والأنا السيكوفيزيائي، من منطلق أن الأول شعور مطلق متعالي في حين أن الثاني هو شعور جسمي في العالم و مع الآخرين، وخطأ هوسرل هو أنه انتقل من الذات السيكلوجية في مؤلف (بحوث منطقية) إلى الأنا الباطني في الجزء الأول من كتاب

1:المصدر السابق،ص:25..

2:المصدر السابق،ص:26.

(الأفكار)، لكن هذا الانتقال لا طائل تحته إذا علمنا أن وصف الظواهر الشعورية ليس بحاجة إلى "أنا موحد للمعارف و يعطي الأشياء وحدتها و فرديتها"<sup>1</sup> لأن الشعور على حد تعبيره هو قصدية موحدة في الزمان.

إضافة إلى ذلك، نجد رفض سارتر للأنا المطلق كما قدم هوسرل في كتابه "تأملات ديكرتية" محاولاً بذلك إظهاره للعالم كأنا نسبي، والأنا المطلق عند هوسرل هو أنا متعالي، له تعاليه الخاص يأتيه من أعلى و ليس هو تعالي الموضوع. إن هذا الرأي في نظر سارتر قد جعل هوسرل ينحو منحى ميتافيزيقيا لا علاقة له بالفينومينولوجيا.

لقد بينت لنا تحليلات هوسرل للشك المنهجي أن موضوع الشعور هو منفصل عن الشعور وخارج عنه، وهذه العلاقة بين الشعور و بين موضوعه هي ضرورة واقعية، ولقد تقطن هيدغر لذلك سابقا حينما أعلن بأن الأنا أفكر الذي وضع هوسرل كأساس للعمليات المعرفية وإدراك المعنى ما هو إلا "مصيدة عصفير" علينا تجنبها في وصفنا للواقعة الإنسانية، فلقد وقع كل من هوسرل و ديكرت في نفس الخطأ حينما بحثا عن حقيقة ماهية الشعور، فاستنتجا بأن ماهية الشعور سابقة على وجوده.

يعترض سارتر على هذا الطرح، بحيث لا يمكن استنباط وجود الشعور ورده إلى شيء آخر يساويه أو يكبره، فالوجود أسبق على الماهية، لأن «الشعور لم يكن ممكنا ثم وجد بل وجوده شرط لكل إمكانية له، أي أن وجوده يتضمن ماهيته»<sup>2</sup>.

لذلك نجد هيدغر يعلن على استحالة وضع العالم بين قوسين، لأن هذا العالم الذي نحيا فيه هو عبارة عن واقعة أولى حتمية بالضرورة تكشف عن نفسها كحدوث لا عقلي لماهية العالم وهو موضوع الفكر عند هوسرل<sup>1</sup>.

<sup>1</sup>:المصدر السابق،ص:27.

<sup>2</sup>:المصدر السابق،ص:28.

من المشاكل التي أثارها سارتر أيضا في دراسته لنظرية التكوين نجد [العلاقة بين الذات] أي وجود الأنا مع الآخرين والتي حاول هوسرل حلها عن طريق فينومينولوجيا التذات، لكن سارتر يرى بأن الآخر عند هوسرل لم يتعد كونه حامل للوظيفة المعرفية (لإقامة الخبرة المشتركة)، إنه أنا آخر إبستيمولوجي وليس ذلك الآخر الذي ألتقي به في العالم مشخصا. وبالرغم من أن هوسرل أعلن بأن الآخر شرط حاسم في تكوين الذات ومعرفتها- لأن العالم في تصوّره هو عالم ذوات مشتركة- إلا أن حضور الآخر عنده ليس حضورا كمظهر محسوس، بل هو فقط يوجد «كطبقة من الدلالات المكونة تتعلق بالموضوع الذي آخذه في اعتباره، أي أنه هو الضامن الحقيقي لموضوعيته. وعندما يقع العالم وذاتي النفسية الجسمية تحت الاقتضاب يظهر الآخر بوصفه ضروريا لتكوين ذاتي»<sup>2</sup>.

لا ينكر سارتر ما لتحليلات هوسرل في مسألة الغيرية من دور في البناء العام لنظرية الدلالة القصدية، بيد أن نظرية الغيرية عنده رغم مميزاتها لم تستطع أن تخرج عن نطاق النظرة الكانطية للآخر التي تعتبره مفهوما قريبا، فالأنا التجريبي عند هوسرل ليس أكثر تعيينا من الأنا الذي للآخر"، فهو سرل هنا لا يتحدث عن الأنا التجريبي المادي المحسوس، بل عن الأنا الترنسندنتالي المختلف تماما عن الأنا العيني.

إن ما يهم هوسرل هو تشابه و التقاء الذات الترنسندنتالية، وبالتالي فالآخر عنده هو مجرد (مؤولة إضافية تسمح بتكوين العالم وليس له أي وجود واقعي مستقل عن العالم)، لذلك فالآخر لم تعد له سوى القيمة الإبستيمولوجية باعتباره مفهوما موحدا للمعادلة الفينومينولوجية للغيرية، هذا ما حال دون فهم هوسرل لوجود الآخر فهما أنطولوجيا «لأنه يعرف الموجود

<sup>1</sup>:المصدر والمكان نفسه.

<sup>2</sup>:المصدر نفسه، ص:29.

بوصفه إشارة لسلسلة لا متناهية من العمليات التي يجب إقامتها <sup>1</sup>، لذلك أضحت المعرفة هي المقياس الوحيد للوجود، وصارت الماهية أسبق على الوجود، بل إن وجودي ووجود الآخرين لا يتحدان بالجسم المحسوس أي بما يطلق عليه سارتر مصطلح "الخارجانية" بل بالمعرفة "الداخلانية". لذلك يعلن سارتر في الوجود والعدم بأن الآخر عند هوسرل ليس سوى غيابا.

إن الآخر عند هوسرل ليس سوى قصدا فارغا أملؤه بقصديتي، وبالتالي فهو يصير مثل الموضوعات الأخرى مضمونا لشعوري و طرف له. ليس الآخر غيابا أملؤه بوجودي ولا وجودي غياب يكون الآخر دليلا لإثباته، ويحول معرفته اللايقينية إلى يقين، بل إن الآخر هو موضوع لي، لكن موضوعيته الخاصة تختلف عن موضوعية الأشياء. إنه ليس أنا ترنسندنتالية فارغة، بل هو في أول شيء جسم محسوس واقعي لا أستطيع أن أستمدته من نفسي، ولا يمكن وضعه موضع شك كما ذهب إلى ذلك هوسرل أو تعليق الحكم على وجوده، إن الآخر هو فعلي وموقفي في العالم.

في كتابه "نظرية الانفعال" فند سارتر دعاوى السيكولوجيا في أن تكون علما وضعيا وهو نفس الإجراء الذي تجسده أعمال هوسرل لا سيما "الأبحاث المنطقية" "الفلسفة كعلم صارم" "الأفكار"، "التأملات"، و"الأزمة". إن علماء النفس المعاصرين يحاولون دراسة النفس دراسة على طريقة علماء الطبيعة، باختصار يحاولون رفع الدراسات النفسية إلى مستوى العلم التجريبي وهذا ما يرفضه سارتر، محاولا بذلك استبداله بعلم النفس الفينومينولوجي، ونظرا لوجود جملة من العوائق التي تحول دون قيام علم النفس التجريبي، قدم سارتر في مؤلفه نقدا من زاوية "دراسة الإنفعال".

<sup>1</sup>: المصدر السابق، ص: 29.

لا ينكر علماء النفس القول بأن للإنسان انفعالات، بل هو يشكل في كتبهم أحد الفصول الهامة في التصنيف العلمي كما يفعل علماء الكيمياء مثلاً في وضعهم فصل "الكلس" بعد فصلي "الهيدروجين" و "الكربون"، لكن ما يكشف عنه سارتر هو إمكانية وجود الانفعال، أي بمعنى وجود دراسات في علم النفس تكشف عما «إذا كان تركيب الواقع الأساسي يجعل الانفعالات ممكنة، وعن الطريقة التي بها يجعلها ممكنة، فإن ذلك يبدو بالنسبة لعالم النفس واهياً ومستحيلاً»<sup>1</sup>.

يحاول علماء النفس دراسة ظاهرة الانفعال عن طريق التجربة، ومن ثمة الإحاطة بالظواهر الانفعالية وتعريفها وإيجاد قوانين عامة تساعدنا على شرح الحالات الانفعالية. لا ينكر سارتر إمكانية ملاحظة علماء النفس للحدود الفاصلة بين الانفعال وظواهر نفسية أخرى، لكن ما يعيبه عليهم هو اعتقادهم المطلق بأن الأفعال النفسية بما فيها فعل الانفعال تتجمع من تلقاء نفسها و بصورة آلية أمام العيان. إذا كان علماء النفس قد يدرسون ظاهرة الانفعال من ناحية ظاهراتية صرفة، فإنهم لا يدرسون كينونة ظاهرة الانفعال.

لسدّ هذه الثغرات في علم النفس ظهرت المدرسة الفينومينولوجية «وقد نشأت قبل نحو ثلاثين عاماً مدرسة جديدة هي المدرسة الفينومينولوجية كردة فعل على النواقص في علم النفس، لقد أخذ مؤسسها هوسرل بهذه الحقيقة، حقيقة اختلاف القياس بين الجواهر والأفعال»<sup>2</sup>.

إن من بين عيوب السيكلوجيا إقصاؤها لنظريتي الجوهر والقيمة، والاقتران على البحث في الفعل الظاهري، لذلك يعلن سارتر على أن البدء في البحث عن الأفعال يحول

جان بول سارتر، نظرية الإنفعال-دراسة في الإنفعال الفينومينولوجي، تر: هاشم الحسين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت،

<sup>1</sup>(د.س.ط)، ص:10.

<sup>2</sup>:المصدر السابق،(ص.ص):11-12.

دون الوصول إلى جواهر الأفعال، أما البحث عن جواهر الأفعال فإنه بالضرورة يوصل إلى أفعال الجواهر، ويقدم بذلك مثالا عن أفعال نفسية تؤلف القا عدة للموقف الحسابي لأحد الأشخاص وهو يقوم بعملية عد أو حساب لشيء ما: إن البدء بالبحث عن أفعاله النفسية وهو يعد و يحسب سيمن عني من الوصول إلى "إعادة بناء الجواهر الحسابية للوحدة و العدد والعمليات"<sup>1</sup>.

إننا قد ندرس الحالة النفسية لهذا الشخص عن طريق التجربة وآلية اشتغالها لكن أبعاد تلك الحالة النفسية من حيث القيمة والمعنى لعملية الحساب والعد تبدو متعذرة في علم النفس التجريبي، ولعل إقصاء دور الجوهر والمعنى يعد أحد الأسباب القصوى في سقوط العلوم الأوروبية في أزمة. لقد حولت العلوم المضبوطة الإنسان إلى آلة تعمل خاضعة لقوانين النظام العام، وبالتالي إقصاء كل دلالة وكل معنى لأفعال الإنسان.

يشيد سارتر في المراحل الأولى من تطوره الفكري بم بدأ الفينومينولوجيا العام "بلوغ الأشياء ذاتها عن طريق الحدس الخيالي" ولقد جاءت الفينومينولوجيا في اعتقاده لهد الاعتبار لتجربة الجواهر والقيم وإعطاء مكان جديد لها، إنه من الواجب «الاعتراف بأن الجواهر وحدها هي التي تسمح بتصنيف الأفعال والتدقيق فيها»<sup>2</sup>.

من يبدأ بحثه عن الجوهر سيتمكن دون أدنى شك من الوصول إلى تصنيف الأفعال والتدقيق في كيفية عملها، وهذا هو سبب عجز علماء النفس من الإحاطة بكل أفعال الانفعال وتصنيفها في مجموعات خاصة تتميز عن [جمهور الأفعال النفسية].

إن أحد مبادئ الفينومينولوجيا التي لفتت انتباه سارتر هي مبدأ العودة إلى الأشياء ذاتها وإلى الأصول، ووضع القاعدة الصحيحة لكل علم ممكن، لذلك يلتزم الفينومينولوجي

<sup>1</sup>:المصدر السابق،ص:12.

<sup>2</sup>:المصدر السابق والمكان نفسه.

في نقطة البدء في أعماله بجوهر الأفعال، وتثبيت مفاهيم محتواها، فلو نبقى مع علم النفس التجريبي فإن الفائدة التي يمكن أن استتباطها من الفينومينولوجيا هي فكر تي جوهر والأصل.

علم النفس هو علم الإنسان في جزء منه إذا ما أخذنا بعين الاعتبار علم نفس الحيوان والنبات. إن فكرة الإنسان وفقا للمنظور الفينومينولوجي لا يمكن أن تكون منذ هذه اللحظة "مفهوما تجريبيا ناتجا عن التعميمات التاريخية"، بل علينا العودة إلى جوهر هذه الكلمة وهي "اعتبارنا مسبقا أننا بشريون" حتى نتمكن من إعطاء الأساس المتين لتعميمات عالم النفس لذلك يقول سارتر أنه إذا شئنا تأسيس علم النفس علينا أن نعود إلى ما هو أعلى من الموضوع النفسي أو إلى أعلى من موقف الإنسان في العالم، علينا أن نعود إلى كل من مصادر الإنسان والعالم الموضوعي النفسي للوعي التجاوزي والتكويني الذي نصله إليه عن طريق الاقتصار الفينومينولوجي *Réduction phénoménologique*<sup>1</sup>.

يدعو سارتر إلى ضرورة قيام علم نفس فينومينولوجي للانفعال مطبقا منهج الرد والإيبوخيا من شأنه دراسة الانفعال كحادث تجاوزي صرف، بمعنى أدق: البحث في جوهر الانفعال وتصنيفه ضمن قائمة أصناف الوعي، فما استطاع هوسرل الكشف عن حقيقته وعجزت السيكلوجيا كشفه هو التقارب بين الوعي المطلق وذاته «إن كل وعي إنما هو موجود بمقدار ما هو وعي لوجوده»<sup>2</sup>.

يعرف سارتر الفينومينولوجيا بقوله: «الفينومينولوجيا هي كل دراسة للحوادث، قبل أن تكون دراسة للأفعال، كما نفهم بالحدث "ما ينبئ عن نفسه" اعتباريا... فوجود الموجود

<sup>1</sup>: المصدر السابق نفسه، ص: 13.

<sup>2</sup>: المصدر السابق والمكان نفسه.

ليس بالشيء "الذي وراءه" شيء لا يظهر<sup>1</sup> لذلك ألقى هوسرل على كاهل الفينومينولوجيا مهمة الوصف للظواهر التي تعرض على الوعي في كل مرة . ولتكن في هذه اللحظة ظاهرة الانفعال.

ستسمح لنا الدراسة الوصفية الفينومينولوجية للانفعال الإحاطة بهياكل الوعي الأساسية، حيث أشرنا منذ قليل إلى أن الانفعال هو أحد أصناف الوعي، لذلك يطرح سارتر سؤالاً غاب على علماء النفس: هل يمكن العثور على أنواع من الوعي لا تتضمن في إمكانيتها ظاهرة الوعي؟ بهذا السؤال يدعونا الفينومينولوجي إلى التساؤل عن الوعي أو بالأحرى عن الإنسان. سيطرح الدارس الفينومينولوجي سؤاله عن الكائن الذي يمتلك من جملة ما يمتلك من الخصائص [ كونه قادراً على أن يكون منفعلاً ] ويسأل أيضاً عن الوعي وعن الواقع الإنساني" ما يجب إذن أن يكون الوعي ليصبح الانفعال ممكناً أو ليصبح ضرورياً"<sup>2</sup>.

إن نقد الفينومينولوجيا لعلم النفس يتجسد في الخطأ الذي ارتكبه السيكلوجيون حينما انتزعوا من الحالات النفسية للإنسان كل دلالة، فالحالة النفسية بالنسبة إليهم لا تتعدى كونها فعلاً عرضياً باستمرار، ولا يقومون بعملية البحث عن ماهيتها والدلالة التي تظهرها . يقدم سارتر أحد الأسئلة التوضيحية للفهم : إذا ما سألنا أحد العلماء عن علة تجاذب الأجسام حسب قانون نيوتن، ستكون إجابته: لست أدري، حقا هو يدرك مصطلح الجاذبية لكن لا يدرك ماهيتها . فإذا ما سألناه عن دلالة الانجذاب بين الأشياء؟ ستكون إجابته: ليس لهذا الانجذاب أية دلالة فكل ما هو كائن ليس سوى أن الانجذاب موجود ووراءه جاذبية وقانون تمت صياغته صياغة رياضية.

<sup>1</sup>:المصدر السابق، ص:15.

<sup>2</sup>:المصدر السابق، ص:16.

لنسأل مرة أخرى أحد علماء النفس عن موضوع عملنا "الانفعال": ستكون إجابته: إن الانفعال موجود، نقول له: لكن لماذا هو موجود؟ سيرد: لست أدري وكل ما أعرفه هو أنه موجود لأنني ألحظ ذلك، لكن لا أعرف له أية دلالة. يقول سارتر «أما بالنسبة للفينومينولوجي فبالعكس، إن كل فعل إنساني ذو دلالة في جوهره، وإذا انتزعت دلالاته، انتزعت طبيعته كفعل إنساني»<sup>1</sup>، نستنتج من خلال هذا أن مهمة ال دارس الفينومينولوجي في ميدان السيكلوجيا تتجسد في دراسة مدلول الانفعال.

يعتقد علماء النفس بأن الانفعال لا يدل على شيء، وعلّة اعتقادهم هذا تتمثل في كونهم يدرسون الإنفعال كفعل دوافعه موجودة سلفاً، أو بالأحرى يقومون بتجزئة أفعال النفس إلى وحدات مثلما يفعل عالم الفيزياء، أو الكيمياء، وبالتالي يتم قطع الانفعال من مجمل الباقي، لذلك لا يصبح له أية دلالة. إنه انفعال على حد تعبير سارتر [ميت عديم الإنسانية].

على عالم النفس الأخذ بمعطيات الفينومينولوجيا، إن الإنفعال الفينومينولوجي هو "حادث حقيقي" له دلالة إنسانية، إذ لا تكفي دراسة الأفعال الفيزيولوجية بالفرض والملاحظة والتجريب في تحلي النفس وأوالياتها. إن للإنفعال مدلولاً إنسانياً من الناحية الفينومينولوجية والأنطولوجية، وهذه معالم سارتر في التأسيس لعلم النفس الأنطولوجي «فالإنفعال يدل حسب طريقته على مجمل الوعي، وإذا نظرنا على الصعيد الوجودي دل أننا على الواقع الإنساني»<sup>2</sup>.

ليس الإنفعال حادثاً أو فعلاً واقعاً موجوداً فحسب من منطلق أن الواقع الإنساني لا يمكن اعتباره مجموعة أفعال، إنه ذلك الكل أو المجموع للتجربة الإنسانية الخ الصفة في

<sup>1</sup>:المصدر السابق،ص:17.

<sup>2</sup>:المصدر السابق،ص:17.

مجمّلها، ولا يجب أن نعتبر الإفعال كنتيجة للواقع الإنساني و لا هو سببه ، بل إن وجه الصواب القول بأن "الواقع الإنساني نفسه يتحقق على شكل إنفعال".

يواصل سارتر نقده للنزعة النفسانية ونظرتها الإختزالية للإنفعال بقوله أنه يجب الحذر من الوقوع في الخطأ الشائع الذي يعتبر الإنفعال مجرد اضطراب نفسي فيزيولوجي، بل هو فعل له جوهر، وماهية ودلالة إنسانية. حقا إن للإنفعال هياكله وقوانين ظهوره لكن لديه أيضا دلالاته، ومعناه، ولا يمكن تصور هكشيء يأتي من خارج الواقع الإنساني لأن «الإنسان هو الذي يتحمل انفعاله و يصبح الانفعال بالنتيجة شكلا منتظما من أشكال الوجود الإنساني»<sup>1</sup>.

من بين الانتقادات التي وجهها سارتر لعلماء النفس أيضا [ اختزالهم للحقيقة الإنسانية في الرغبة أو في السلوك الإنفعالي الصرف ] لذلك يقول سارتر بأنه لا يمكن إدراك حقيقة الذات الإنسانية إلا من خلال إنجازاتها، وعليه فلا بد من تحديد تلك الإنجازات ومعرفتها. إن علماء النفس يدّعون معرفة النفس بمجرد أنهم يعرفون رغبة الإنسان و تفاعلها مع رغبات الآخرين، ثم يقومون بدراسة سلوك الإنسان للكشف عن رغباته ومشاعره و أفكاره، وبذلك يعتقدون أنهم قد بسطوا كل تعقيدات الذات البشرية بإرجاعها إلى الرغبة «لكن الذات عند سارتر هي كل الوجود، هي الحامل لكل شيء ولا ماهية قبلها ولا بعدها إن م٢»<sup>2</sup>.

لقد استعمل سارتر منهج الرد الفينومينولوجي في كتاباته الأولى، لكن سرعان ما رفضه بعدما أدرك جوانبه المثالية المتعلقة بالشعور وعلاقته بالعالم الخارجي، لذلك انتقل من علم وصف الظواهر الشعورية إلى علم للوجود، كما هو الحال عند هيدغر.

<sup>1</sup>:المصدر السابق،ص:18.

<sup>2</sup>:هاني يحيى نصري،الميتافيزياء والواقع،المركز الثقافي العربي، (ط1) الدار البيضاء،1998،ص:90.

إن الدليل على عدم التزام سارتر بقواعد المنهج الفينومينولوجي كما وضعها هوسرل هو إصداره لأحكام على الوجود والعدم، وهذا خرق لمبدأ الإيبوخيا، كما أنه لم يقتنع بوصف الظواهر الشعورية كما هي عليه، بل تعدها ليصف الحالة الأنطولوجية لها (كينونة الظاهرة) مثلاً.

أحدث سارتر **منعرجاً** حاسماً في الفينومينولوجيا عند إصداره لفلسفة جديدة لا تقتصر على التحليلات المنهجية كما وضعها هوسرل بل تتعدى مجالها الإيبستيولوجي إلى تحليلات ثرية للجسم والشعور والآخِر والغيرية والحرية والعدم والسلب والقلق والسقوط لكن بالرغم من كل ذلك فإن سارتر ظل طوال حياته يشيد بالدور الذي لعبته الفينومينولوجيا في تاريخ الفكر الفلسفي، « لسارتر فلسفة مستقلة ترفض نفس العيوب التي رفضها هوسرل، كل منهم داخل حضارته التي ينتمي إليها، فيعارض هوسرل المذهب العقلي (أو الصورية) كما يظهر ذلك عند كانط وديكارت، كما يرفض المذهب التجريبي (الحسي) كما يظهر ذلك عند هيوم خاصة لإيجاد عالم جديد هو عالم الشعور ويرفض سارتر أيضاً المذهب العقلي الذي تخرج منه المذاهب الميتافيزيقية ... كما يرفض الاتجاه الحسي لإيجاد عالم مستقل هو عالم الصورة وعالم الأنا موجود»<sup>1</sup>.

يحدث **منعرج** جديد في فلسفة سارتر و حملتها الفينومينولوجية انطلاقاً من ظهور مؤلف "الوجود والعدم" الذي يعمل البعض على ترجمته بـ "الكينونة والعدم". إن مقارنة عنوان هذا المؤلف تجعلنا نجمع بين أربعة مفاهيم أساسية في الفكر الفلسفي لدى سارتر: **الكينونة، العدم، الأنطولوجيا، والفينومينولوجيا.**

: نقلاً عن المقدمة التي كتبها الدكتور حسن حنفي في ترجمته لكتاب تعالي الأنا موجود، مصدر سابق، (ص.ص):31-

32<sup>1</sup>.

إن الكينونة هي الموضوع المركزي للأنطولوجيا، و العدم مفهوم تقليدي شأنه شأن الكينونة تم تناوله من زوايا متعددة في الأنطولوجيات التقليدية التي قدمت تأملات ميتافيزيقية في نشأة الكون والحياة، والإنسان، بيد أن مفهوم العدم عند سارتر يختلف اختلافا جذرياً عما كان سائداً لدى الإغريق أو الفلسفة الحديثة مثلاً وحتى لدى فلسفات ظهرت في العالم الشرقي القديم (البوذية والطاوية). إن العدم له دلالة إنسانية يربطه سارتر بالواقع الإنساني بعيداً عن سماء الميتافيزيقا.

ثم يأتي مفهوم الانطولوجيا بما هي دراسة الكينونة، أما المفهوم الرابع فهو الفينومينولوجيا المنحدر من فلسفة هوسرل، فإن موضوعه الظاهرة، أي كل ما يظهر للوعي عند اتصاله بعالم العيش.

إن الكينونة هي الموضوع المركزي للأنطولوجيا، أما الفينومينولوجيا فموضوعها الأساسي هو الظواهر، إذن نستنتج من خلال هذه القراءة التفكيكية لعنوان الكتاب أن مشروع سارتر الجديد يتضح لنا من ذ الوهلة الأولى أنه يحاول الدمج بين الكينونة والوعي من جهة وبين الأنطولوجيا والفينومينولوجيا من جهة أخرى.

يميز سارتر في كتابه "الكينونة والعدم" بين نوعين من الوجود، وجود لذاته ووجود في ذاته، لكن العدم عنده واحد، الوجود وجودان، وجود في ذاته و هو وجود الأشياء المتناهية التي تتميز ب(الخارجانية اللامبالية) التي نعثر عليها موجودة في ذاتها بمعزل عن وجود الوعي، لكن الوجود في ذاته إضافة إلى خارجيته الموضوعية فهو كينونة يتجاوزها الوعي من خلال داخلانيته الذاتية، لذلك يقول سارتر بالوجود الثاني وهو الوجود لذاته (هو ليس ما هو)، إنه موجود لأجل ذاته، ولأجل الأشياء، يعي ذاته في الوقت الذي يعي فيه الأشياء

والعالم الخارجي، إنه دائما متخارج عن ذاته « موجود بالنسبة إلى ذاته بسبب إنعكاسيته، وهو يشكل صلة الوصل بين الفينومينولوجيا والأنطولوجيا»<sup>1</sup>.

فإذا كانت الفينومينولوجيا ترتبط بالأنطولوجيا عن طريق الوصف الظاهري لب ريق الوعي بما هو موجود لذاته، فإن الوصف الظاهري للظاهرة ذاته يرتبط بالأنطولوجيا من زاوية تناوله للظواهر بوصفها كينونة في ذاتها.

في مقدمة "الوجود والعدم" يقيم سارتر قطيعة مع الأنطولوجيا القديمة ال تي تجعل في مقدمة تأملاتها الكون، خلافا لذلك يجعل سارتر نقطة البدء في أعماله من "الكوجيتو" أو بصورة أدق من تركيبية الوعي الأنطولوجية لكي يصنع البرهان الأنطولوجي الذي يثبت من خلاله- وهذا هو موضوع المقدمة- الحقيقة الموضوعية لكيثونة الظاهرة.

قد يعترض علينا أحدهم بقوله أن اتخاذ الكوجيتو كنقطة بدء في العمل الفلسفي ليس بالجديد، فنحن نجد كلا من ديكارت و هوسرل ينطلقان من هذه الحقيقة [أنا أفكر إذن أنا موجود]. إننا قد أشرنا في الفصل السابق إلى أن مشروع هوسرل في الفينومينولوجيا إنما هو إعادة تأسيس لديكارتية جديدة مؤسسة على الأنا أفكر، فكيف تجزمون القول بأن الفعل السارترية هو بمثابة قطيعة مع الأنطولوجيا القديمة عند اتخاذ الكوجيتو نقطة البدء؟ فأقول: إن سارتر يجعل نقطة البدء في أعماله من الكوجيتو الجديد القائم على فكرة الوجود سابق على الماهية. إن كل فلسفة ممكنة و صارمة لا بد أن يكون بحثها الأول و الأساسي هو الوجود، وبالتالي فلا الشكل الصوري و لا التركيبية المثالية لأفعال الوعي قادرة على إنشاء فلسفة تأملية في الكون والحياة وعالم العيش حتى ولو اتخذت من الأنا أفكر نقطة البدء في أبحاثها. يقول زكي نجيب محمود: " فديكارت بمثابة من يسألك: هل أنت ذو فكر؟ إذن فأنت

<sup>1</sup>:أنظر مقدمة نيقولا متيني في ترجمته لكتاب جان بول سارتر، الكينونة و العدم، مصدر سابق، ص:10.

موجود ولا شك في وجودك، وأما سارتر فبمثابة من يسألك: هل أنت موجود إذن فأنت ذو فكر ووعي<sup>1</sup>.

أنا لا أتفق مع نص الدكتور زكي نجيب محمود هذا صراحة، لأن سارتر لا يقول بأن كل موجود له وعي و فكر، وحتى لو كان له ذلك فإن وعيه ليس بوعي متعالٍ، لأن شرط وجود الأنا المحض هو الحرية وليس الوجود فقط، فالعبد هو موجود واع لكن ليس حراً، إنه مسلوب من الحرية وبالتالي كان من الضروري إضافة مفهوم الحرية إلى عبارة أنت موجود . إن من الموجودات البشرية من لا يهلك فكراً خالصاً يقوم على أساس حرية الاختيار والمسؤولية فيقع فيما يعرف بـ"ديكتاتورية الهم"، أنت موجود إذن فأنت قادر على أن تفكر وتعي وتحقق مشروعك لكن كموجود حر .

إن شرط التفكير و الوجود هو الوجود ذاته، كما أن شرط التفكير في الكينونة والسؤال عنها يتضمن مسبقاً وجود الكينونة وبلتالي قثمة جملة من المميزات الخاصة بالكوجيتو السارترى يلخصها السيد نقولا متي ني بقوله: «إن إمكانية الكوجيتو وانعكاسية الوعي و قدرته القصديّة على أن يوضع ما يطرحه، وأن ينسلخ عن ذاته، ويوجد بذاته، كل ذلك يجعل من الوعي كينونة متعالية، وهذا ما يتعارض مع التجريبية الواقعية، والظاهراتية الحسية... وحتى مع مثالية هوسرل، إلا أن الوعي هو فعل وليس جوهرًا، مما يتعارض مع الجوهرانية المثالية، خاصة عند ديكرت... ومع المثالية المطلقة»<sup>2</sup>.

هذا ما يشير إليه سارتر في "الكينونة والعدم" بالكوجيتو القبتفكري، وكينونة الإدراك الحسي، ويعود إلى النقطة الأساسية في الكوجيتو المعدل من قبل هوسرل "إن كل وعي إنما

<sup>1</sup>: زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، بيروت، (د.ط.س)، ص: 236.  
<sup>2</sup>: المرجع السابق والمكان نفسه.

هو وعي لشيء ما "، فليس ثمة وعي لا يملك إمكانية طرح موضوعات متعالية، لكن ثمة وعي غير متعالي بالضبط.

وحيثما يعلن سارتر أنه ليس للوعي محتوى، فهو يريد التخلص من النزعة المثالية التي بلغت ذروتها في نظرية بركلي للإدراك الحسي . إن الأشياء الخارجية ليست موجودة في الوعي حتى، ولا على شكل تصور، بل وجودها هو بالفعل (مركز كثيف لا يخترقه الوعي). إن ماهية العالم الخارجي مادة كثيفة يتعذر إدخالها إلى الوعي ، لأن محاولة إدخال هذه المادة الكثيفة إلى الوعي يعني إدخالنا في عملية لا متناهية من إنجازات قائمة ينجزها الوعي لمدخلاته "كما يعني تحويلا للوعي إلى شيء و رفضا للكوجيتو"<sup>1</sup>، لذلك يقول سارتر بلبن أول مسعى يجب أن تقوم به الفلسفة ، هو إخراج هذه الأشياء من الوعي وإعادة العلاقة الحقيقية بين الوعي والعالم.

إن الوعي هو وعي يضع العالم كموضوع له، فعبارة هوسرل "كل وعي إنما هو وعي بشيء ما " تعني في البدء أن كل وعي في الوجود إنما هو وعي متخارج عن ذاته باستمرار، وموضوع من ناحية كونه وعيا يريد الوصول إلى موضوعه . إنه وعي يستنفذ نفسه في كل لحظة و يتحدد ذلك بعملية القصدية. يقول سارتر بأن كل ما في وعيي من قصد يتجه نحو الخارج ، كل إمكانياتي في إطلاق الأحكام و إمكانياتي العملية، وكل حالاتي العاطفية الآنية تتجاوز ذاتها وتستهدف شيئا ما و تتكبد عليه، إذن فكل وعي هو وعي عارف، لكن ليس بالضرورة أن يكون كل وعي هو معرفة (الوعي العاطفي مثلا) وحيثما يعلن سارتر بأن كل وعي عارف فمعرفته لا تتجاوز إمكانيته بمعنى أنه ليست له معرفة إلا بموضوعه<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>:جان بول سارتر، الكينونة والعدم، مصدر سابق، ص:28.

<sup>2</sup>:المصدر السابق، ص:29.

ثمة شرط هام و أساسي لقاعدة القصدية "كل وعي عارف له معرفة بموضوعه " وهو الوعي بالذات (الإنعتاق الذاتي) حيث يجب أن يكون الوعي وعيا بذاته لأنه هو ذاته هذه المعرفة، إن هذا الشرط ليس شرطا كافيا وحسب بل هو شرط ضروري على الإطلاق. يقبل سارتر بنظرية الوعي الذاتي لكن سرعان ما يتجاوزها: إنني حينما أقول أن وعيا ما غير واع بأنه يعي هذه الطاولة مثلا، فهذا معناه أنه وعي واع بالطاولة دون أن يعي ذلك، وبالتالي فهو وعي غير واع بذاته، إنه وعي يجهل ذاته، لكن هذا عبثي: إن الوعي الذاتي فقط شرط كاف "إذ يكفي أن أعني أنني أعني هذه الطاولة كي أعنيها فعليا"<sup>1</sup>. حقا إن هذه العملية غير كافية لكي تجعلني أجزم القول أو الاعتقاد بوجود الطاولة في ذاتها، لكنه يكفي على الأقل أن "يجعلني أجزم أنها توجد بالنسبة لي"<sup>2</sup>.

يتساءل سارتر هنا عن كينونة وعي الوعي هذه إذا لم تكن سوى أحد أوهام نظرية المعرفة التقليدية؟ إن وعي الوعي يخضعنا لما يطلق عليه سارتر ب (وهم أولوية المعرفة) أشار إليها سبينوزا قديما بوحى من ديكارت، حيث جعل وعي الوعي بمثابة معرفة بالمعرفة، وجعل منها الآن بعد ذلك أحد البديهيات العامة في التفكير التصوري، وعبر عنها بالصياغة التالية: "المعرفة هي أن نعرف أننا نعرف"، هذا التحليل الديكارتي الذي يقدمه لنا أتباع ديكارت سيحيلنا إلى مغالطات يعود الفضل لسارتر في الكشف عنها.

إن نظرية الوعي الذاتي تعني أنه ثمة وعي مكتمل يتجه نحو شيء مختلف عنه تماما، فالوعي في هذه اللحظة سيعمل على تجاوز ذاته ويستنفذها مستهدفا بذلك موضوعه، لكن الموضوع المستهدف من قبل هذا الوعي الكامل ليس سوى الوعي ذاته !!لذلك يقول سارتر: «لا يبدو أننا قادرون على قبول هذا التفسير لوعي الوعي. إن تحويل الوعي إلى

<sup>1</sup>:المصدر السابق،ص:29.

<sup>2</sup>:المصدر السابق والمكان نفسه.

معرفة يفترض فعليا إدخال الذات العارفة والموضوع في الوعي و هي نموذجية في كل معرفة<sup>1</sup>.

يوصل سارتر بهذا مشروع هوسرل في "فكرة الفينومينولوجيا": ضدد نظرية المعرفة القائمة على ثنائية الذات والموضوع، ويقدم لن في "الوجود والعدم" عدة أدلة لدحض نظرية وعي الوعي لا يسع لنا في هذا المكان الإتيان بذكرها كلها لكن ثمة نص يكفي لتلخيص نظرية سارتر النقدية هذه جاء فيه: "كل ما هناك من قصد في وعي الحالي يتجه نحو الخارج، نحو العالم، بالمقابل، هذا الوعي العفوي بإدراكي الحسي هو مكون لوعي إدراكي، بعبارة أخرى، كل وعي يوضع شيئا ما لا يمكنه أن يوضع ذاته في الوقت نفسه"<sup>2</sup>.

فإذا كنت أنا في هذه اللحظة موج ها انتباهي نحو كتاب "الوجود والعدم"، أو نحو فقرة من فقراته محاولا فهم موقف سارتر من نظرية اليقين الذاتي، فإن كلا من الكتاب الذي يشكل حيزا في مكان، أو فقرة معينة منه، والفهم الذي أحمله اتجاهها، كل ذلك يشكل لدي انطبعا بانكشاف خاصية موضوعية للكتاب والفقرة، إن هذه الخاصية تبدو لوعيي كموجود في العالم، فقد لا يكون لي أي وعي بأني أحاول فهم الفقرة الموجودة في الكتاب «فأنا لا أعرف نفسي من حيث كوني أقوم بذلك الفعل" ومما يثبت ذلك هو أن الأطفال القادرين على القيام عفويا بعملية الجمع، لا يستطيعون أن يفسروا لاحقا كيف قاموا بذلك»<sup>3</sup>.

على الرغم من أنه يظهر لي بأنني لا أعني قراءة الكتاب، فحالة اللاوعي هذه هي في حد ذاتها وعي يطلق عليه سارتر الوعي "غير النظري" بما أقوم به من قراءة وتفحص للكتاب وفهمه، فإذا ما دخل أحدهم في هذه اللحظة موجها إلي هذا السؤال : ماذا تفعل؟ ستكون

<sup>1</sup>:المصدر السابق والمكان نفسه.

<sup>2</sup>:المصدر السابق،ص:30.

<sup>3</sup>:المصدر السابق والمكان نفسه.

إجابتي: أنا.....وأصف له الظاهرة، يقول سارتر عن هذه الإجابة الممكنة أنها لا تعبر عن وعيي الحالي العابر الذي أستطيع إدراكه بواسطة تفكيري في ذاتي فحسب، بل تعبر كذلك عن أعمال وعيي الذي حصل من دون تفكير فيه، وسرعينى كذلك دائما، لذلك لا يقول سارتر بأولوية الإنعتاق الذاتي، إذ ليست عملية الإنعتاق أو العودة إلى الذات هي التي تكشف لنا الوعي المنعكس لذاته، بل إن الوعي غير المنعكس على ذاته هو (الذي يجعل الإنعكاس على الذات والتفكير فيها ممكنا)، لأجل ذلك يفترض سارتر وجود كوجيتو أولي يسبق عملية الإنعكاس على الذات، هذا الكوجيتو هو الذي يطلق عليه اسم "الوعي غير النظري" وهو شرط للكوجيتو الديكارتي ذاته.

إذا كان ديكارت وبعده هوسرل قد جعلوا نقطة البدء في فلسفتهم من الأنا أفكر فإن سارتر يعيد صياغة الكوجيتو وقلبه من جديد من خلال عبارته التالية: "كل وجود واع يوجد من حيث هو واع بأنه موجود"<sup>1</sup>، فكينونة الأنا أفكر تفترض وجود الكينونة قبل التفكير في وجودها، والوعي ليس ممكنا قبل أن يكون، فكيف نحكم على وجود الوعي أو الكينونة بالفكر؟ إن كينونة الفكرة ذاتها مرتبطة بكينونة الوعي والوجود، وكينونة الوعي المنوجد هي المصدر والشرط الأول لكل معرفة ممكنة، لذلك يعلن سارتر بأن الوجود يحدد الماهية ويسبقها.

حقا استطاع هوسرل أن يصل إلى هذه الحقيقة حينما تحدث عن ضرورة الوعي كواقع، فلكي يكون ثمة ماهية للذة مثلا ينبغي أن يوجد قبل ذلك واقع هو وعي بهذه اللذة، لكن هوسرل وقع في شرك المثالية ولم يستطع أن يطور الكوجيتو الديكارتي وأن يذهب بالمسألة إلى أقصى حدودها.

<sup>1</sup>:المصدر السابق، ص:31.

حينما يعلن سارتر القول بلأن الوجود يسبق ماهية الوعي فهو يرفض نظرية المثاليين المتعلقة بالوجود والماهية عامة ونظرية كانط في الوعي المحض وقوانين الفكر العليا بصورة خاصة. إنه يرفض الإستعانة بالفكرة القائلة بوجود قوانين للوعي، فالقانون بدوره يشكل موضوعا للمعرفة، وبالتالي فهو خاضع للوعي، من باب أنه "ثمة وعي بالقانون وليس ثمة قانون للوعي". والمعنى من ذلك كله أنه يجب استبعاد فكرة وجود دافع وراء ظهور الوعي في الوجود، لأنه لو سلمنا بهذه الفكرة لتصورنا وجود وعي غير واع بذاته بما أنه نتيجة لذلك الدافع، أي بمعنى أن هذا الوعي يكون موجودا في البداية من طرف دافع أوجده لكن دون أن يعي وجوده ذلك، فنقع في التصور الخاطئ الذي يجعل من الوعي محكوما من طرف الوعي أو الشعور، وبالتالي تصور وجوده وجودا سلبيا، ويقول سارتر بهذا الصدد: «الوعي هو وعي من كل نواحيه فلا يمكن إذا لأي شيء أن يضع له حدودا إلا هو نفسه»<sup>1</sup>.

حينما نقول بأنه ليس ثمة دافع خارجي من عل يحدد وجود الوعي فلا يجب أن يفهم من هذا الكلام تصور النقيض لذلك وقبوله، أي بمعنى أن نتصور بأن الوعي يحدد ذاته وأن عملية تحديد ذاته نتصورها كما لو كانت تكوين أو صيرورة، لأن ذلك يجعلنا نفترض أن يكون للوعي وجود سابق لوجوده الخاص ه ذا من جهة، ومن جهة أخرى حينما نقول أنه ليس للوعي علة غير علة ذاته فهذا يدفعنا إلى الحذر من إساءة الفهم لعبارة "علة ذاته" التي قد يفهمها البعض بأن الوعي صيرورة و تطور، أي علاقة بين الذات كسبب و الذات كنتيجة (وعي موجود).

حينما يقول سارتر بأن الوعي يوجد بذاته فهذا ليس معناه أنه يخرج ذاته من عدم لأنه لا يمكن أن يكون ثمة عدم للوعي قبل الوعي، لا يهجد قبل الوعي وبعده سوى ما يدعوه سارتر "امتلاء بالكينونة"، فالعدم غير موجود، ليس هناك سوى تعديم، حتى لو فرضنا جدلا

<sup>1</sup>:المصدر السابق، ص:33.

وجود عدم للوعي فإن ذلك يتطلب وجود وعي كان موجودا ثم لم يعد كذلك، ثم وعي شاهد على عملية عدم الوعي الأول، وهكذا إلى ما لا نهاية «إن الوعي سابق للعدم و يخرج ذاته من الكينونة»<sup>1</sup>.

أدت تحليلات سارتر الفينومينولوجية إلى "اكتشاف الحقيقة الموضوعية للظاهرة من حيث هي وجود في ذاته " وإلى اكتشاف عدم . ولقد طرح في القسم الأول من "الكينونة والعدم" مشكلة عدم أو بالأحرى أصل عدم وتجلياته في الوجود وماهيته: هل عدم موجود؟ وإذا كان موجودا في وجود فما هو أصله الأنطولوجي؟ هل الوجود سابق على عدم؟ إذا كنا نعرف العلاقة القائمة بين الكينونة و الوجود فما هي العلاقة لموجودة بين عدم و الكينونة؟ وبين عدم والوجود؟

إن تصور سارتر لعدم يختلف عن كل ما قدمته الأنطولوجيات التقليدية من تصورات عنه، لقد حاول معالجة مشكلة عدم انطلاقا من مفهوم السلب المنحدر من فلسفة هرقليطس إلى سبينوزا، ثم هيغل و هيدغر، لكن بإعادة تقديم قراءة جديدة لهذا المفهوم . عدم هو "المفهوم الموحد للأحكام السالبة وللأفعال السالبة" ولتفسير المشكلة يقدم لنا سارتر مقاربتين لمفهومي عدم والسلب: المقاربة الأولى هي التصور الجدلي للعدم كما طرح في كتاب المنطق وموسوعة العلوم الفلسفية لدى هيغل، أما المقاربة الثانية فتتجسد في التصور الفينومينولوجي لعدم وذلك بغية الكشف عن أصله ليس في نسيج الوجود كما يذهب إلى ذلك قدماء الفلاسفة (برمنيدس) بل في بنية الكينونة ذاتها من حيث أنها بنية سالبة.<sup>2</sup>

بعد تحليلات مستفيضة لمشكلة عدم يصل سارتر إلى النتيجة التالية: ليس عدم موجودا، ولا هو مرتبط بالأشياء الموجودة في ذاتها، لأن الموجود في ذاته هو كائن مطلق

<sup>1</sup>:المصدر السابق، ص:33.

<sup>2</sup>: راجع القسم الأول من الكينونة والعدم: "مشكلة عدم".

موجود. إن العدم مرتبط بالوجود لذاته . العدم غير موجود في ذاته، إنه يتكون عدما، فليس هناك (عدم) بالمعنى الحرفي للكلمة، أي من حيث هو جوهر قائم بذاته، بل هناك تعديم (néantisation). فالتعديم هو خاصية أنطولوجية للوعي و أسلوب وجوده من حيث إنه ما هو لذاته، وهو يفترض انسلاخ الوعي عن ذاته و تجاوزها عبر تعديدها بواسطة "السلب الداخلي"، لذلك يعلن سارتر بأن السلبية هي أصل العدم، والعدم في تصوره ليس بكائن بل هو اللاكينونة<sup>1</sup>.

الإنسان هو العدم، قال بها على طريقته الخاصة كل من باسكال كانط وفيخته، لكنه عدم يصبو إلى الكمال "كينونة الموجود هي بالتحديد ما يظهر " والمهمة التي تحملها على عاتقها كل فينومينولوجيا ممكنة هي البحث في كينونة هذا الظهور<sup>2</sup>.

يعود سارتر إلى كتابات هوسرل والكشف المهم ل " القصدية": كل وعي إنما هو وعي لشيء ما، ليتجاوزها عن طريق القراءة الجديدة لمفهوم القصدية، ففي "الكينونة والعدم" يعلن -خلافا لهوسرل - أن الوعي في طبيعته الأكثر عمقا و تجذرا هو دوما في علاقة بوجود متعالي<sup>3</sup>.

إن العدم يدخل إلى الوجود عبر الوعي وقصدياته، فالما هو لذاته بما هو وعي كائن يشكل مصدر عدمه الخاص و عدم الأشياء في ذاتها، إنه في حالة مستمرة لتجاوز الكينونة الخارجية في ذاتها عن طريق السلب الخارجي.

<sup>1</sup>:المصدر نفسه،(ص.ص):11-12.

<sup>2</sup>:Jean Michel Besnier,histoire de la philosophie moderne et contemporaine-figures et œuvres,édition grasset-fasquel,paris,1993,p :521.

<sup>3</sup>:Ibid,p :521.

ففي قراءة له في مفهوم الحرية عند سارتر يقول هيبوليت بلّنه لا يوجد بين العالم والوعي شيء، لكن هذا اللاشيء لا يمكن خرقه<sup>1</sup>، إنه يشير إلى الفرق الأكثر جذرية بينهما، ليس الإنسان في هذا العالم إلا ماضيه، وبما أن الإنسان كينونة واعية فهو يعدم باستمرار أشياء الوجود ونطاقاته. وعلى أساس هذه الفكرة تتأسس فلسفة سارتر حول الحرية، فكل موجود هو موجود في الخارج، حتى ذواتنا المتخارجة في كل لحظة عن ذاتها، ليس اغتراب الروح على طريقة هيغل، وإنما مشروع في دروب الحرية لم يكتمل بعد. لكن عبر ماذا يتجلى العدم في الكينونة إذا كانت هذه الكينونة امتلاء مطلق يستبعد كل عدم؟ يقول سارتر عبر الواقع الإنساني من حيث هو وجود لذاته.

الإنسان هو الكائن الذي يأتي بواسطته العدم إلى الوجود، لكن هذه المسألة تستدعي فوراً مسألة أخرى: ما ذا ينبغي أن يكون الإنسان في كينونته كي يأتي بواسطته العدم إلى الوجود<sup>2</sup>؟ إن إمكانية الواقع الإنساني هذه في خلق العدم الذي يعزله، أعطاه ديكرت بعد الرواقيين اسماً هو الحرية: يتبين لنا وفقاً لتحليلات سارتر أن كينونة الإنسان هي شرط لظهور العدم، ثم تبين لنا بعد ذلك أن ماهية هذه الكينونة هي الحرية، فالحرية شرط تعديم العدم، لكن الحرية ليست أحد خصائص ماهية الإنسان، بل هي الكائن الإنساني عينه، ولقد أشار سارتر إلى مسألة أسبقية الوجود على الماهية واعتراضاته على الفلسفات السابقة، فالوجود أسبق على الماهية، لكن علاقة الماهية بالوجود لدى الإنسان تختلف عما هي عليه في عالم الأشياء في ذاتها.

<sup>1</sup>: Ibid, p p :521-522.

<sup>2</sup>: جان بول سارتر، الكينونة والعدم، مصدر سابق، ص:73.

إذا كنا نعلن منذ هذه اللحظة على أن الوجود يسبق الماهية فإنه يتحتم علينا القول بأن "الحرية الإنسانية تسبق ماهية الإنسان وتجعلها ممكنة"<sup>1</sup>، أي أن ماهية الإنسان مرتبطة بصورة جذرية بحريته، لذلك يطابق سارتر بين الحرية والكينونة، فمن المستحيل على حد تعبيره التمييز أو الفصل بينهما.

ولقد أعلن سابقا بوحى من هيدغر أنه لا يولد الإنسان أولا ماهويا ثم يوجد، بل يوجد أولا ثم يعمل بعد ذلك على تحقيق ماهيته، لكن الحديث عن علاقة الوجود بالحرية يختلف تماما عما نطلق عليه عادة بلسببية الماهية و الوجود، فإذا كان الوجود أسبق من الناحية الأنطولوجية والصورية على الماهية فهذا يجعلنا نخلص إلى النتيجة القائلة بأسببية الوجود على الحرية، لكن في الحقيقة ليس ثمة حدود فاصلة بين أن أكون حرا و أن أكون موجودا يقول سارتر: "لا يوجد الإنسان في البداية ثم يصبح فيما بعد حرا، لكن ليس ثمة فرق بين كينونة الإنسان وكونه حرا"<sup>2</sup>، فمشكلة الحرية تقودنا بالضرورة إلى مشكلة العدم، والعدم يدخل الوجود عن طريق الحرية<sup>3</sup>.

لكن العدم عند سارتر يختلف عن التصور الذي قدمه هيدغر في "الوجود والزمان"، عنه، العدم الذي اعتبره ما وراء الوجود، وتظهره عليه كل الموجودات، بل إنه يجب القول على حد تعبير سارتر بأن الوجود الواقعي للوعي هو الذي يظهر العدم عن طريق قصدية الظواهر.

ربما قد يكون الغرض من وراء تأليف "الكينونة والعدم" الإجابة على الأسئلة الحاسمة: ما هو المعنى الحقيقي للوجود؟ ولماذا ثمة وجود لذاته وآخر في ذاته؟ وما هو المعنى

<sup>1</sup>:المصدر نفسه،ص:74.

<sup>2</sup>:المصدر والمكان نفسه.

<sup>3</sup>:Frédéric Worms,la philosophie en France au XX<sup>e</sup>, op-cit,p 236.

الحقيقي لهذين الصنفين من الوجود؟ بأيّ علة ظهر كل من الوجود دين؟ ما العلاقة بين الوجود والعدم والكينونة؟ لقد كتب سارتر في مقدمة كتابه "الكينونة والعدم" يقول: "للإجابة على هذه الأسئلة مجتمعة ألفنا هذا الكتاب"<sup>1</sup>.

لكن ثمة أسئلة أخرى يتم استنتاجها من خلال قراءتنا للكتاب : ما العلاقة بين الوجود والعدم والحرية والوعي؟ هل نحن أحرار لأن العدم عدمننا؟ أم أن العدم غير موجود لذلك فنحن أحرار؟ وإن وجد، فهل علة وجوده هي الحرية التي يدخل عبر نطاقها إلى الوجود؟ هل الوجود هو اللاعدم أم أن الوجود يحمل في طياته العدم؟ فإذا كان هيغل قديما قال بـ"الضرورة" الفكرة العينية التي تحمل في طياتها الوجود والعدم" فهل الوجود هو هذه الضرورة التي تحمل العدم؟ لكن ما العدم؟ الفيزيائي مثلا لماذا تم نفيه؟ ماذا يوجد وراء العالم؟ العوالم الخفية؟ ما حقيقة الأمر؟

يوجد موضوع آخر مهم تناولته فلسفة سارتر لا بد من الإشارة إليه قبل أن نختم هذا المبحث وهي القول بأنه لا توجد حقيقة سوى هذه الحقيقة "أنا أفكر إذن أنا موجود" ، إنها الحقيقة المطلقة للشعور وهو يعي ذاته، إن كل نظرية تبدأ بالإنسان خارج هذه اللحظة، هي نظرية تحجب الحقيقة، لأن كل الموضوعات خارج الكوجيت و الديكارتي هي موضوعات محتملة ونظريات احتمالية لا تتبني على أساس الحقيقة تسقط في العدم، لكي تعرف الاحتمال يجب الإحاطة بالحقيقة وتملكها، وإذا أردنا تملك الحقيقة فلا بد من حقيقة مطلقة"<sup>2</sup>.

لكن ما هي هذه الحقيقة المطلقة؟ وهل هي موجودة أو بالأحرى هل في استطاعة الإنسان بلوغها؟ يقول سارتر بأن الحقيقة المطلقة هي إدراك الإنسان لذاته إدراكا مباشرا دون وساطة، بيد أن الذاتية التي يتحدث عنها سارتر ليست ذاتية فردية ، لأن الإنسان حينما

<sup>1</sup> :Ibid,p :239

<sup>2</sup> Jean Paul Sartre,L'Existentialisme est un Humanisme,op-cit,p:64

يكشف عن ذاته بواسطة الكوجيتو الديكارتي فهو في الوقت ذاته يكشف عن وجود الآخر الذي يحكم على وجودي ويلقي على ذاتي أحكاما، فلآخر ليس فقط شرط لوجودي، بل هو شرط للمعرفة التي أكونها عن ذاتي.<sup>1</sup>

يقدم سارتر نقدا لثلاث اتجاهات فكرية حاولت معالجة قضايا (الأنا، الوعي والشعور) فهو يوجه نقده للنزعة القائلة بأن الأنا قار في الشعور، ثم إلى اتجاه آخر انحدر من نفس المذهب لكنه تصور الأنا حاضر بطريقة صورية في باطن الخبرات الحية، ثم يأتي موقف غالبية علماء النفس اللذين يعلنون بأن الأنا هو مركز كل الرغبات والأفعال له حضور مادي مستمر في صيرورة الزمن من لحظاتها النفسية، أما وجهة نظر سارتر فمخالفة تماما لما طرحته الاتجاهات الفكرية الثلاث؛ إن "الأنا ليس في الشعور على نحو صوري أو مادي، فهو موجود في الخارج أي في العالم، إنه من موجودات هذا العالم ووجوده شبيه بوجود الأنا كما هو مائل في الآخرين"<sup>2</sup>.

يقول ميشال آر بصدد حديثه عن الفينومينولوجيا في فرنسا بأنه ثمة قبول لهذه الفلسفة باعتبارها منهجا يقوم بدراسة ووصف الظواهر كما تتجلى للوعي، وأن حركة الفكر الفلسفي المعاصر المؤسسة على نقد الميتافيزيقا في أهم أعمالها لم تساهم في نقض الميتافيزيقا بقدر ما أدخلتها في المشروع الفكري المعاصر لها. فلئن كانت محاولات ميرلوبونتي و سارتر واضحة من خلال التحطيم الفينومينولوجي للميتافيزيقا على غرار ما ذهب إلى ذلك هيدغر في ألمانيا إلا أن ما يدعو ميشال آر بالمقاومة الميتافيزيقية ظل حاضرا في أعماله، فنجد على سبيل المثال إعلانها في نهاية "الكينونة والعدم" عن مستقبل ميتافيزيقي للطبيعة.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> :Ibid,pp :66-67.

<sup>2</sup>:سارتر، تعالي الأنا موجود، مصدر سابق، ص:45.

<sup>3</sup> :Michel Haar, la philosophie française entre phénoménologie et métaphysique, 1<sup>er</sup> édition, 1999, Paris, p p :01-02.

يتجلى الحضور الميتافيزيقي في أع مال سارتر في الدفاع عن المبادئ العامة لأعمال ديكرت وهغل الميتافيزيقية (الأنا المحض، المطلق، الوجود في ذاته والوجود لذاته... الخ) وإعلانه بأن الذاتية هي الحقيقة المطلقة التي تنطلق منها كل فلسفة أنطولوجية ممكنة، لذلك يقول أيضا بأن المعنى لا يأتي سوى من الذاتية نفسها، فنقطة البدء بالنسبة له هي داخلانية الكوجيتو<sup>1</sup>.

إن المهمة الأساسية للفينومينولوجيا كما للأنطولوجيا عند سارتر تتمثل في البحث في ماهية الموجود الإنساني الذي يطلق عليه بعض الباحثين مصطلح الآنية " الآنية (الوجود الإنساني) هي ما به تأتي القيمة إلى العالم، ومعنى القيمة أن تكون ما إليها الموجود يتجاوز وجوده"<sup>2</sup>، على ألا يفهم من هذا الكلام أن القيمة يضعها الإنسان (ما من أجل ذاته) بل هي في انبثاقها الأصل جوهريه معه، إلى درجة الحكم على أنه لا وجود لشعور أو وعي لا تلاحقه قيمة، لذلك يعلن الوجوديون على أن الوجود الإنساني يحمل في طياته ما من أجل ذاته وعلى القيمة.

حينما نقول بلن القيمة ليست من وضع الإنسان و هي دوما تلاحقه فذلك معناه أن ها ليست موضوعا لذاته مستقلا عنه ، بل الوجود لذاته كما يشير سارتر هو موضوع لذاته وقيمه التي -هي هو- ذاتها موضوعا له. فإذا ما كانت القيمة موضوعا لشيء، فلن تتعدى كونها سوى موضوعا للوجود لذاته، ف:«ما من أجل ذاته شعور غير وضعي non thétique للذات لا يوجد في مواجهة القيمة، بالمعنى الذي به عند ليبنتس، الذرة الروحية توجد (وحدها في وجه الله)»<sup>3</sup> وعندما نقول أن القيمة ليست موضوعا لقضية موضوعة فهذا

<sup>1</sup> :Ibid,p :35.

<sup>2</sup>:بدوي عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، ط2، الكويت، 1976، ص:113.

<sup>3</sup>:المرجع نفسه، ص:115.

معناه أن القيمة ليست معروفة، ذلك أن المعرفة في تشكلها تعني وضع الموضوع في مواجهة الشعور، ونحن هنا أمام وحدة جوهرية بين الشعور والقيمة وليس في مواجهة بينهما.

خاتمة

تحدث أشياء في هذا الكون على الرغم من أننا لا ندركها إدراكا مطلقا فهي موجودة والعالم الذي نولد فيه لنشقى واحد، لكن يتجلى لنا بأشكال متعددة وذلك التعدد لا يعود إلى العالم في ذاته، بل إلى العلاقات القصدية القائمة بين الذات العارفة وموضوعات العالم، أي بين أفعال ال (Noèse) وأشكال ال (Noème) بلغة الفينومينولوجيين، لأجل ذلك ولمسائل أخرى مفرطة في التعقيد جاءت الفينومينولوجيا لتجذير مطلب الفلسفة القديم في أن تكون فلسفة أولى وعلما دقيقا بالعالم والوجود.

إننا لا ندرك العالم في حقيقته، بل كل ما ندركه ليس سوى ظواهر للوجود وبالتالي كان حتما على الفكر الفلسفي الأوروبي الانتقال من فينومينولوجيا الروح التي قدمت تفسيراً ميتافيزيقيا للكون والحياة، إلى روح الفينو مينولوجيا التي حاولت تخليص الفكر من الميتافيزيقا، لكن لم تسلم هي ذاتها في نهاية المطاف من الوقوع في شرك الميتافيزيقا، ولن تستطيع من منطلق أن الإنسان ميتافيزيقي بطبعه، لأن عقله فيما يرى كانط عاجز عن إدراك ظواهر النومين والعجز والقصور في هذا ليس عيبا أو صفة شنيعة تلتصق بالعقل ذاته، بل العيب كله يتجسد في قصور ذلك العقل عن إدراك الحقيقة والتشجع للتفكير فيها في عالم الفينومينون وبالتالي فرضت الضرورة على العقل العودة إلى البدء وطرح سؤال الأصل والبحث عن البديل ، لأن الفلسفة على حد تعبير فرونسواز داستور والفلسفة الفينومينولوجية تحديدا هي في جوهرها فلسفة بدائل.

و إذا كان كل مشروع فكري يبدأ بفكرة فرد واحد و يتطور على يد جماعة ونخبة من المفكرين ليطوروا تلك الفكرة الأساسية التي تشكل النقطة البؤرية في المشروع وإذا كان أي مشروع في الوجود لا يعرف الكمال بمجهود فردي، تطلب من حركة الفكر وجدل المعرفة للفينومينولوجيا بما هي مشروع فلسفي في القرن العشرين أن تتحو منحى جديد و منحرجا

حاسما على يد فلاسفة الانطولوجيا والتأويل، لأجل ذلك ظهر المنعرج الحاسم لأول مرة في تاريخ الظواهرية حينما ظهر إلى زمن الوجود المعاصر كتاب "الوجود والزمان".

لكن قبل ذلك الظهور التاريخي للكتاب، قدم هوسرل الفينومينولوجيا بوصفها منهجا علمياً ونظرية فلسفية، انطلقت من الأسس الذاتية للفكر، الذات الترنسندنتالية والأنا المطلق الذي يعتبر القاعدة الأساسية لكل تفكير فلسفي صارم وممكن، لينتهي بها المطاف إلى فينومينولوجيا "التداوت" و"الغيرية"، وبما أننا أشرنا في موضع سابق من هذا العمل إلى أن الفينومينولوجيا من حيث مبادئها لا من حيث مقاصد واضعها هي فلسفة إنسانية بامتياز وإذا كانت قيمة الفينومينولوجيا كما وضعها هوسرل تجد معناها الحقيقي فيما يرى جل المشتغلين على هذه الفلسفة في العودة إلى عالم الحياة (Lebenswelt) والتواصل بين الذات، فإننا وصلنا إلى بعض النتائج الهامة فيما يخص المرحلة الأخيرة من مراحل التطور الروحي لهوسرل ولفينومينولوجيا الغيرية عنده -أهمها: ضد التوحيدية والمركزية الغربية التي فرضها علينا الفكر الديكارتي، ثم العودة إلى الجسد الذي طالما شوهته الفلسفات التقليدية (أفلاطون/ديكارت) والكثير من النزعات الدينية المتطرفة، وأخيرا العودة إلى عالم الحياة أو عالم العيش (Lebenswelt) الذي تم إسقاطه في دائرة النسيان من قبل العلوم الوضعية، أو تدميره من قبل التقنية وآلة الحرب.

يستبدل هوسرل مفهوم "الغيرية" ويعوضه بمفهوم "التداوت" الذي يعني في اعتقاده وحدة ممكنة لذوات يصل بينها انشغال واحد هو التفلسف ، أي بَلَّغَتْ بِلُغَةِ هِيْغَلِ المعرفة اليقينية والمطلقة و التي هي المعرفة الفلسفية، ولو تأملنا في التوجهات الفكرية لهوسرل لوجدناه إلى جانب كل من هيجل و هيدغر يؤكد على القول بأن الفلسفة هي صناعة أوروبية بامتياز، و الوعي الوحيد الذي يبلغ المعرفة الفلسفية والعلم اليقيني والصارم هو الوعي

الأوروبي. إذن فالتفاوت بما هو وحدة عينية وممكنة لذوات متقلسة لا يحصل سوى بين الذوات الأوروبية.

هذا ما يحيلنا بالضرورة إلى القراءة **التفكيكية** لعنوان محاضراته المتأخرة حول "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجية الترنسندننتالية" التي تعني في ما أعتقد بأن العلم هو علم أوروبي بامتياز، لأنه حتى ولو فرضنا جدلا القول بأن قصد هوسرل تمثل في الإشارة إلى أن علوم أوروبا هي وحدها دخلت في أزمة و ما خلاها من علوم الأمم الأخرى لم تمسه تلك الأزمة، فهوسرل يؤكد كما أشرت آنفا بأن العلم هو علم أوروبي و أن الأزمة مسته هو ذاته وأن **خلاص** البشرية وعلومها راجع إلى **خلاص** العلوم الأوروبية وفلسفاتها التي فرضت نفسها بالقوة كفلسفات وعلوم عالمية، وأن ما غير الأوروبيين لم يستطيعوا إنتاج علوم و لا فلسفات ليس لها أية علاقة مع الفلسفة الأوروبية ذاتها وعلومها أو انحدار منها.

رغم كل ذلك تبقى الفينومينولوجيا كفلسفة ومنهج ذات قيمة لا يستهان بها، وحلقة هامة في تطور الفكر الفلسفي، إنها تشدد على ضرورة ربط **الحقيقة بالمنهج** ونبذ كل فكرة قائمة بالعبثية وعدم التعيين في **ظاهريات الوعي أو الشعور**.

وإذا كانت الفينومينولوجيا ارتبطت في تاريخها بمشكلة **الوعي الإنساني وعلاقته بالعالم الخارجي** كان من الضروري البحث عن **تجليات** ذلك الوعي تاريخيا وعلاقاته القصدية المباشرة بعالم العيش. ونظرا لافتقار العمل لبحث خاص يتعلق بحضور الفينومينولوجيا في الفكر العربي المعاصر، فإننا نحاول فتح آفاق جديدة للبحث عن آليات وميكانيزمات تطوير وعي الإنسان في العالم العربي وذلك على ضوء الدراسات الفل سفية والتاريخية والأنثروبولوجية ومناهج العلوم الإنسانية عامة، والدراسات الفينومينولوجية خاصة، ثم العمل على تجاوزها بعد أن يحقق العقل العربي المصالحة مع ذاته أولا ثم المصالحة مع التراث الذي يحاول العودة إليه بغية التأسيس لفلسفة التنمية والتطور والتغيير.

إن الفينومينولوجيا -أخيرا- هي محاولة جريئة في تقديم قراءة علمية وفلسفية للكون والحياة بواسطة منهج يعمل على توحيد وجهات النظر في "عالم عيش" أصبحت تتحكم فيه قوانين التناحر والصراع من أجل البقاء والاعتراف والإنقاذ.

والحديث عن الفينومينولوجيا اليوم أو الكتابة عنها ليس بالضرورة تبني أفكارها بالكل لكن مهمة هذه الفلسفة/المنهج يمكن تلخيصها في العبارات التالية : إن العالم الذي نعيش فيه واحد، لكن تعدده وبالتالي اختلاف التصورات حوله تعود إلى الذوات البشرية.

# قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر:

أ/ باللغة العربية:

- 1: إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت-لبنان، 2007.
- 2: إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، تر: اسماعيل المصدق، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2008.
- 3: جان بول سارتر، نظرية الإنفعال-دراسة في الإنفعال الفينومينولوجي، تر: هاشم الحسين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ط.س).
- 4: جان بول سارتر، الكينونة والعدم-بحث في الأنطولوجيا الفينومينولوجية، تر: نيقولا متيني، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2009.
- 5: مارتن هيدغر، التقنية-الحقيقة-الوجود، تر: محمد سبيلا و عبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، لبنان-المغرب، (د.ط.س).
- 6: هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، تر: محمد رجب، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2002.

ب/ باللغة الأجنبية:

7 : Edmund Husserl, Méditation Cartésiennes-trad :Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas, Librairie Philosophique J.Vrin-Paris,1996.

8: Edmund Husserl, Philosophie Première, 1<sup>er</sup> partie,trad :Arion L. Kelkel, P.U.F ,Paris.

9 : Edmund Husserl, Recherche Logiques,Tom1,trad :Hubert Elie, Alion L, Kelkel, René Scherer,PUF,Paris,5<sup>em</sup> edition 2002.

- 10 :Husserl, Idée directrices pour une phénoménologie, tra :Paul Ricoeur, tom1, Gallimard, Paris, 1950.
- 11 : Jean Paul Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, édition Nagel, Paris, 1970.
- 12 :M , Heidegger, Etre et temps, traduit par : François vesin, n,r,f, Gallimard –paris, 1986.

قائمة المراجع:

أ/باللغة العربية:

- 13: أبو ريان محمد علي، الفلسفة ومباحثها، دار المعرفة الجامعية، ط4، (د.ب)، 2005.
- 14: أرسطو: الفيزياء-السماع الطبيعي، تر: عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق، (د.ط) بيروت- لبنان، 1998.
- 15: الهويدي يحيى، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع (د.ط)، مصر، 1993.
- 16: إيمويل كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإتحاد القومي - لبنان، (د.س).
- 17: بدوي عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، ط2، الكويت، 1976.
- 18: بدر الدين مصطفى، غادة الإمام، الميتافيزيقا، دار المسيرة للنشر والتوزيع ط 1، الأردن، 2012.
- 19: بن سعيد محمد، في معنى الفلسفة (إشكالية الماهية)، من كتاب حوار الفلسفة والعلم- سؤال الثبات والتحول، منشورات الإختلاف، (د-ط) الجزائر العاصمة، 2012.
- 20: بول ريكور، من النص إلى الفعل، تر: محمد برادة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، (د.ط)، القاهرة، 2001.
- 21: بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، بيروت-لبنان، 2005.

- 22:بول ريكور، الذاكرة- التاريخ- النسيان، تر:جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، بنغازي،2009.
- 23:بونفقة نادية، فلسفة إدموند هوسرل- نظرية الرد الفينومينولوجي، ديوان المطبوعات الجامعية (د.ط)، بن عكنون-الجزائر، 2005.
- 24: بونفقة نادية، فلسفة ادموند هوسرل- نظرية عالم الحياة، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، الجزائر،2012
- 25:تأليف جماعي، سؤال الأصل ومقاربات في فلسفة التاريخ، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، 2008.
- 26:تأليف جماعي، من مناهج النقد الفلسفي، دار الغرب والنشر والتوزيع (د.ط.س) وهران .
- 27: توماس كون ، بنية الثورات العلمية ، تر : شوقي جلال ، عالم المعرفة- المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب(د.ط)، الكويت،1992.
- 28:ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، (د.ط) بيروت،1980.
- 29:جمال محمد أحمد سليمان، أنطولوجيا الوجود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط)، 2009.
- 30:ديب حنا، هيغل وفويرباخ، دار أمواج للطباعة والنشر،(د.ط)، 1994.
- 31: رودلف كارناب، الأسس الفلسفية للفيزياء، تر:السيد نفادي، دار التنوير،(د.ط.س).
- 32:رينيه ديكرت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تر:كمال الحاج، منشورات عويدات، ط4، بيروت-باريس 1988 .
- 33:رينيه سّرّو، هيغل والهيغلية، تر:أدونيس العكرة، دار الطليعة،(د.ط)-بيروت،1993.

- 34: زكريا إبراهيم، هيغل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر - دار مصر للطباعة، (د.ط)، مصر، 1970.
- 35: سعيد توفيق الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهريّة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (د.ط)، بيروت، 1992.
- 36: سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل - دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد، 1991.
- 37: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، دار النهضة العربية، ط1، بيروت-لبنان، 2003
- 38: عمانوئيل كنت، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت-لبنان، (د.س).
- 39: فيليب فرانك، فلسفة العلم-الصلة بين العلم والفلسفة، تر: علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1983.
- 40: لايبنتز، مقالة في الميتافيزيقا، تر: الطاهر بن قيزة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2006.
- 41: محمد محسن الزارعي، إدموند هسرل الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت-لبنان، 2010.
- 42: هيغل، علم ظهور العقل، تر: مصطفى صفوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، بيروت 1994
- 43: هيغل، فينومينولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة/مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت-لبنان، 2006.
- 44: هاني يحيى نصري، الميتافيزياء والواقع، المركز الثقافي العربي، (ط1)، الدار البيضاء، 1998.

45:هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج- الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر:حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر-طرابلس،2007.

ب/المراجع باللغة الأجنبية:

- 46 :A.D.Smith , Husserl and the Cartesian meditation,Routledge, 1<sup>st</sup> ed 'london,2003.
- 47:Beaufret, Dialogue avec Heidegger, approche de Heidegger, minuit, Paris, 1985.
- 48: Bodel, la Philosophie Au XX<sup>e</sup> Siècle, trad :Corinne Paul-Maier et Pascaù Michon, flammariion,Paris,1999.
- 49:Boutot(A), Heidegger et Platon le problème de nihilisme, P.U.F, Paris, 1987.
- 50 :Courtine ,Les problèmes fondamentaux de la phéno, Gallimard, Paris,1985 .
- 51:David Hume, Essais et traités sur plusieurs sujets, tome1, trad : Michel Malherb, librairie philosophique, J.Vrin,Paris,2004.
- 52:Dermot Moran, introduction to Phenomenology ,Routledge London,1999.
- 53 :Elie During, La Métaphysique-texte choisis et présenté par Elie During, Flammarion, Paris,1998.
- 54 :Emmanuel Levinas, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, 3<sup>em</sup> édition, librairie philosophique, J.Vrin,Paris,2001.
- 55 :Françoise Dastur,Chaire et Langage-essais sur Merleau-Ponty, Encre Marine,2001.
- 56:Frédéric Worms,la philosophie en France au XX<sup>e</sup> Siècle, Gallimard, Paris,2009 .

- 57 :G.W.F.Hegel, Encyclopédie Des Sciences Philosophique, III, Philosophie de l'Esprit, trad :Bernard Bourgeois, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris,1988.
- 58:Hegel,Phénoménologie de L'esprit,trad :Gwendoline JarczykGallimard,France,1933.
- 59:Jean Michel Besnier,histoire de la philosophie moderne etcontemporaine–figuresetœuvres, éditiongrasset- fasquel,paris,1993.
- 60:Jean Greisch,L'Arbre de la Vie et L'Arbre du savoir , Les éditions du Cerf ,Paris,2000.
- 61:J.F.Courtine, Phénoménologie et/ou Ontologie herméneutique dans comprendre et interpréter le Paradigme herméneutique de la raison Beauchesn,1993
- 62:J.Hippolite,Genèse et structure de la phéno-de l'esprit de Hegel, voll,1946.
- 63:Kant,La Raison pure,Extraits de La Critique,présenté par :Florence Khodoss, PUF 13<sup>e</sup> éd, Paris,1990.
- 64:Ludovic Bot ,Philosophie Des Sciences De La Matière, L'harmattan –Paris 2007.
- 65 :Merleau-Ponty,les sciences de l'homme et la phéno, CDU, Paris,1972.
- 66:Michel Haar,la philosophie française entre phénoménologie et métaphysique,1<sup>er</sup> edtion,1999,Paris.
- 67 :Nietzsche, La naissance de la tragédie,trad :Cornélius Heim Gonthier, Paris,1964.
- 68 :Paul Ricoeur,A l'école de la phénoménologie,librairie philosophique J.Vrin,Paris,1993.
- 69 :Various Authors, The idea of europe in husserl's phenomenology- a study in generativity and history,Timo MittinenHelsinki,2013.

قائمة المعاجم و الموسوعات :

أ/باللغة العربية:

- 70: الحفني عبد المنعم ، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ط3، القاهرة،2000 .
- 71:بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت،1984.
- 72 :تأليف جماعي، الموسوعة الفلسفية المختصرة، تر:فؤاد كامل، جلال العشري،عبد الرشيد الصادق، دار القلم، بيروت-لبنان،(د.س).
- 73: روزنتال وآخرون، الموسوعة الفلسفية، تر:سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، بيروت
- 74:صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني،(د.ط)بيروت-لبنان،1982.
- 75:صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني (د.ط)، بيروت-لبنان،1982.
- 76:لالاند أندريه،موسوعة لالاند الفلسفية،تر: خليل أحمد خليل،مج1،منشورات عويدات،ط2-بيروت-باريس،2001.
- 77: لالاند أندريه ،موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل،مج 2،منشورات عويدات،ط2-بيروت-باريس.

ب/باللغة الأجنبية:

- 78:Bohem(R),<<Husserl et l'idéalisme classique>>in Revue philosophique de Louvain ,1959.
- 79 : Paul Foulquié ,dictionnaire de la langue philosophique, P.U.F, Paris, 1962.
- 80 :SylvaiAuroux, encyclopédie philosophique universitaire,(Les notions philosophique)tome2,(P.U.F),Paris.
- 81:Variuos Authors,A dictionary of philosophy,A.R.Lacey-Routledge, London,1996.

## قائمة المجلات و الدوريات:

أ/باللغة العربية:

82: أبو زيد سمير، من الحتمية إلى القدرة على الاختيار، نحو صياغة للنموذج الميكانيكي

الجديد للطبيعة، [فلسفة الحرية] الدورة السنوية السابعة عشر للجمعية الفلسفية

المصرية، ديسمبر 2005 .

83: أشرف حسن منصور، أنطولوجيا الوجود الإنساني بين هيغل و هيديغر، مجلة الفلسفة

والعلم، المجلس الأعلى للثقافة المصرية، العدد 3، 2004/2005.

84: الفريوي علي الحبيب، قراءة في المنهج الفيميائي (الفيينومينولوجيا) هوسرل، ميرلو بونتي،

الفكر العربي المعاصر مركز الإنماء القومي-بيروت/باريس، العددان: 106-107، 1998.

85: إسماعيل المصدق، المحطات الأساسية لفيينومينولوجيا هوسرل، مجلة "مدارات فلسفية"،

العدد 4، 2000.

86: جيروم دوغرامون، مسار الظاهراتية لدى هيديغر، من هوسرل إلى هولدرلين، مجلة أيس،

دار الأخبار للصحافة، العدد 3-أكتوبر 2008/مارس 2009، القبة-الجزائر.

87: حاج عبد الرحمن نعيمة، الفيينومينولوجيا ومسألة العودة إلى الإغريق، مجلة أيس، دار

الأخبار للصحافة، العدد 3-أكتوبر 2008/مارس 2009، القبة-الجزائر.

88: حوار أجراه ريتشارد كريني مع الفيلسوف الفرنسي إمانويل ليفيناس، نقله إلى العربية كل

من من إدريس كثير وعز الدين الخطابي، أوراق فلسفية، العدد 17، مصر، 2007.

89: زيعور عبد الله، مفهوم المادّة في فلسفة العلم المعاصر [وقائع علميّة و أبعاد معرفيّة]،

مجلة دراسات عربيّة، العدد 9/10، أوت 1995، دار الطليعة بيروت

- 90: س، شابين، ما معنى أن نكون مناهضين للعلم، تر: رشيد دحدوح، مجلة الحوار الفكري، عدد 01، مطبوعات جامعة منتوري-قسنطينة، جويلية 2001.
- 91: علي الحبيب الفريوي، قراءة في المنهج الفيميائي (الفيينومينولوجيا) هوسرل، ميرلو-بونتي، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، لبنان، العدد: 106-107، 1998.
- 92: مذبح لخضر، كارل بوبر ومشكلة المعرفة، مجلة أوراق فلسفية، العدد 24، القاهرة، 2009.
- 93: مفرج جمال، الفيينومينولوجيا الهرمينوطيقية، أو الفيينومينولوجيا بوصفها تأويلا، مجلة أيس، دار الأخبار للصحافة، العدد 3-أكتوبر 2008/مارس 2009، القبة-الجزائر.
- 94: مصدق حسن، السياسة في عصر التقنيّة، مجلة أيس، العدد 03 أكتوبر 2008/مارس 2009، دار الصحافة-القبة الجزائر.
- 95: هانس يورج زاند كولر، كانط والنقد- ثورة في طريقة التفكير وفلسفة الديمقراطية، تر: خيرة عماري، مجلة أيس، العدد 03، أكتوبر 2008-مارس 2009، دار الصحافة-القبة، الجزائر.

## ب/باللغة الأجنبية:

- 96: Jean Louis Viellard-Baron, Hegel et le témoignage de L'Esprit, in Philosophie-le temoigane perspectives analytique, biblique et ontologiques, N :88, Paris, 2005.
- 97: J-Garelli, Lecture phénoménologique de l'œuvre d'Antonin artaut, Les cahier de Prisme, tome 9, Sandoz, 1995.
- 98: Kelkel(L), <<Husserl et Kant>> in revue de métaphysique et de morale, 1966.
- 99: Rudolf Bernet, L'extimité du Corps et la question du naturalisme en Phénoménologie, Les Temps modernes, N :650, Paris, 2008.



الفهرس

## الفهرس

إهداء

كلمة الشكر

مقدمة

.....أ.....

### الفصل الأول: الشبكة المفاهيمية

.....22.....	المبحث الأول: الفينومينولوجيا
.....40.....	المبحث الثاني: الإبتيمولوجيا
.....59.....	المبحث الثالث: الأنطولوجيا
.....71.....	المبحث الرابع: الميتافيزيقيا

### الفصل الثاني: المصادر والسياقات الكبرى لفينومينولوجيا هوسرل

.....88.....	المبحث الأول: من الماهيات الأفلاطونية إلى الكوجيتو الديكارتي
.....89.....	أ- أفلاطون ومدرسة التصورات العقلية
.....101.....	ب- الكوجيتو الديكارتي ومركزية الذات
113	المبحث الثاني: من مسألة الإرتياب عند دافيد هيوم إلى الترندنتالية الكانطية وظاهريات الروح عند هيغل
.....114.....	أ- دافيد هيوم ومسألة الشك المطلق
.....121.....	ب- كانط: مشروع نقد العقل والتأسيس لفينومينولوجيا ترندنتالية
.....131.....	ج- هيغل وظاهريات الروح في التاريخ

## الفصل الثالث: فينومينولوجيا هوسرل (المفهوم-الميكانيزمات والأبعاد)

.....141.....	المبحث الأول: فينومينولوجيا هوسرل
.....166.....	المبحث الثاني: المنهج الفينومينولوجي

## الفصل الرابع: من الفينومينولوجيا إلى الأنطولوجيا والتأويل

.....186	المبحث الأول: مارتن هيدغر من الظاهرية إلى الأنطولوجيا والهرمينوطيقا
.....240.....	المبحث الثاني: سارتر والمهمة الجديدة للفينومينولوجيا

.....284.....	خاتمة
.....289.....	قائمة المصادر والمراجع
.....300.....	الفهرس