جامعة وهران2 محمد بن أحمد

كلية العلوم الاجتماعية

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة

الموسومة بـ

الأسس المنطقية لنظرية المعرفة عند إدموند هوسرل

إعداد الطالبة

حمرالعين زهور

إشراف الأستاذة

الدكتورة.بوسيف ليلى

أعضاء لجنة المناقشة

أ.د- بوكرلدة زواوي	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	رئيسا
أ.د- بوسيف ليلى	أستاذة التعليم العالي	جامعة وهران 2	مشرفًا ومقرراً
أ. د-سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	عضواً مناقشاً
د.أيت أحمد نور الدين	أستاذ محاضر "أ"	جامعة سعيدة	عضواً مناقشاً
د.دليل بوزيان محمد	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تلمسان	عضواً مناقشاً
د. بلحنفي جوهر	أستاذة محاضرة "أ"	جامعة معسكر	عضواً مناقشاً

السنة الجامعية 2017-2018م

كلمة شكر وعرفان

الشكر والحمد لله الذي وفقنا وسدّد خطانا

في البدء كانت "الكلمة"، وعاء الفكر حيث أشّع القول الفلسفي، نبعنا الأول فالشكر إلى كل الفلاسفة و المفكرين وكل الاحترام .

الشكر الجزيل إلى الأستاذ "بوكرلدة نرواوي"، صاحب مشروع "المنطق التقليدي وتاريخه" . حيث فتح لنا مجال البحث العلمي ، له كل الامتنان

الشكر الجزيل إلى الأستاذة: "بوسيف ليلى"، التي تابعت خطوات العمل، منذ بداياته الأولى بحلم وأناة ، فإليها كل المودة والاحترام .

إلى اللجنة المناقشة التي قبلت قراءة العمل كل الشكر والامتنان .

الإهـــداء

إلى الساعيـــن وراء الحقيقة. . .

لقد اعتقد كانط أن المنطق ولد كاملا. ولم يعد ثمة ما نضيفه إليه، فالفكر الفلسفي بما يحمل من إرث معرفي ليس بحاجة إلى طلب أورغانون جديد. وإذا كانت الفلسفة لم تصل إلى نتائج نهائية فهذا لانّه عليها أن تعيد طرح أسئلتها. وطريقة تناولها مادام وسيلتها في ذلك جاهزة غير أن الأمر قد يستدعي أكثر من ذلك. إنّ السّعي وراء المعرفة بغية تحقيق المطلقية يجعلنا لا نطمئن لا إلى معرفة سابقة ولا إلى منهج، ولاحتى إلى المنطق الصوري الأرسطي كأداة لنا. ومن هنا وقع اختياري على واحدا من اهم رموز الفكر الفلسفي الغربي المعاصر بما ساهم به من تغيير في المشهد الفلسفي والعلمي.

تكمن أصالة هوسرل Hussel (E) ومشروعه في إنه لم يتناول قضايا الفلسفة والفكر الإنساني على النحو الذي سبقته إليه الفلسفات الكلاسيكية ،إذ تتعارض معه في طرحها ومعالجتها بصورة مغايرة للكثير من القضايا الفلسفية والعلمية : كمشكلة المنهج،الحياة، الجسد، التاريخ، الآخر، ويعتبر مؤلفه مباحث منطقية خطوته الأولى لأصالته. فمن هنا راح يؤسس لفينومينوولوجياه مشروعه الذي بدأ وما زال لم يكتمل. ووجود أرشيفه بـ"لوفان" Louvain إذا ما خرج إلى النّور بحثا ودراسة قد يسهم بشكل كبير في إيجاد منافذ لإنهائه .ليس هذا وحسب بل قد يسهم أيضا في إلمام الباحث في فكر هوسرل من إتمام بحثه. هذا لأننا تلمسنا في كثير من الأحيان زئبقية فكره ولحظيته.

إن هدف هوسرل الأساسي هو بلوغ المضي بالفلسفة إلى أقصاها أو بتعبيره هو تأسيسها كعلم دقيق. إلّا أنّ الأمر يقتضي النّظر في أسسه الاولى التي هي مبادئ المنطق ومقولاته مصحوبة بنقد المعرفة .

لقد أردنا للبحث أن يتماشى وفق الخطة التي أرادها هوسول لفينومينولوجياه من ناحية ،ووفق سير فكر هوسول نفسه من ناحية ثانية .

إعتمدنا المنهج تحليلي النقدي مقارن ضمن إيطارها الفينومينوولوجي. فكان أن قسمنا العمل إلى ثلاث أقسام.

القسم الأول:

والذي انطلقت منه إشكالية أصل المفاهيم الرياضية، ما جعل هوسول يذهب مذهب اهل عصره في ردّها إلى أصول نفسية لكن سرعان ما ادرك سذاجة الطرح في حركة نقدية لاذعة وليس المرء بقادر على

أن يكون ناقدا اكثر من نقده لما كان عليه. إذ يكن ملما بتمفصلاته، مدركا نقاط الضعف التي كان يطمئن إليها، واستمرت معه هذه الحركة طيلة مساره الفكري. غير أننال أردنا أن نقف في هذه المرحلة على أهم من أسّسوا بداية فكره عن نظرية العلم "المنطق المحض"و نقده لهم من وليم جيمس إلى فرنتز برنتانو (Brentano)، ديكارت، دافيد هيوم وجون سسرات مل، وماخ وافيناريوس، بحيث تكشف هذه الأسماء عن محورين في هذه المرحلة مرحلة ما قبل فلسفة الحساب حيث كان هوسول نفسانياإذ عالج إشكالة أ صل المفاهيم الرياضية فردّها إلى طبيعة نفسانية.ومرحلة ما بعد فلسفة الحساب حيث كان ناقدا متجه إلى تأسيس علمه الجديد وهذا ما ضمّنه خاصة كتابه "مقدمات في المنطق المحض".

القسم الثاني: والذي شمل فصلين الثاني والثالث فانتقلنا من خلاله إلى تناول التأسيس كما أراد له هوسرل وكانت هذه المرحلة هي الأخرى أن عرفت مستويين من البحث. المستوى الأول هو فهم ووصف كيف من الممكن أن يكون المنطق نظرية في العلم شروط ذلك وإمكانه ومصوّغاته كمنطق محض متعالي وما الذي يميزه عن المنطق الصوري والمعياري، وما اختلاف تعالي منطق هوسرل عن منطق كانط.

وكأن هذا المستوى جاء بما هو نظري ،لنبدأ الجانب التطبيقي في المستوى الثاني من هذه المرحلة فنظرنا في كيفيات التأسيس ابتداءا من منطق النحو الخالص ذلك أن الفكر يقدم لنافي قوالب لغوية. ولما كان ليس من شأن أي لغة بحمولاتها التاريخية والثقافية والفلسفية أو تؤدي إلى ما يصبوا إليه المنطق الخالص فبحثا في دلالة الألفاظ والأقوال وطبيعة الموضوع والخصائص التي تؤهله ليكون موضوع للفكر والمعرفة،واستقلال الدّلالات وتمييزها عن الدلالات اللامستقلة. إذ أنّ عدم الضبط اللّغوي والنّحوي يضر بالمنطق أكثر مما يفعله في أي علم آخر. وإثر هذا كان لابد من هنا أن ننتقل إلى مبحث التّصورات وبناء المفاهيم والكشف عن آلية وطبيعة التجريد الفينوميلوجي فالتجريد بمفهومه الكلاسكي لم يعد من البداهة بما كان يحمله سابقا.ففينومينولوجيا هوسرل ومنهج الوضع بين قوسين غيّرت تماما من اعتباره التقليدي.مما ألزمنا بالبحث في مفهوم التجريد القينومينولوجي، ومناقشة إمكانية وجوده مادام لا يتصل بأي حال من الأحوال بالعالم الواقعي المادي، ثم مبحث الاستدلالات الذي أردنا من خلاله أن نعرف على فكرة النّسق وتعدد صوّره، وضرورتها ضمن الإطار الفيوميولوجي.

القسم الثالث

ويهدف إلى تأسيس المعرفة إذ كان الهدف الأساسي من بحثنا هذا هو تبيان كيفية "التأسيس المنطقي لنظرية المعرفة" بطرح الإشكالية التالية:

إذا كان هوسرل يسعى إلى بلوغ الأشياء في جذريتها من جهة ،وكان الوعي يحيل إلى غيره ،فهو وعي بشيء ما. ولكانت هذه الأشياء ذاتها والوعي الخالص في مستوى يتجاوز التعالي الكانطي والمثالية الأفلاطونية. ولم يعد المنطق التقليدي قادرا بمفرده على الخوض فيها لكونه أورغانونا وليس أساسا .كما جاء في طرح هوسرل وهو ما يعبر عن أصالته في معرفة الأسس والمبادئ القبلية لمقولات المنطق والتي ستقف هي الأخرى وراء كل تأسيس معرفي إلى جانب نقد المعرفة كغلق للعلم.

التي تمخضت عنها عدة تساولات كانت نتيجة محاولة مناقشتها ما جاء في المرحلتين السّابقتين مثل:

ما مصوّغات رد مبادئ المنطق إلى الطبيعة النّفسية؟

كيف بيّن هوسرل تهافت هذا الموقف؟

ما مصوّغات تقويض رد مبدأ عدم التّناقض المنطقي إلى الطبيعة المعيارية؟

ما هي أسس المنطق كنظرية للعلم؟

ما طبيعة المنطق الذي يدعو إليه؟

إذا كان هوسرل يهدف إلى الكشف عن منطق متعالي،فما الفرق بينه وبين منطق كانط؟

إذا كان أبسط عمل للعقل هو الحكم المصاغ في قوالب لغوية، وتعالي المنطق يفرض وجودا قبليا لمقولاته ،إذن كيف يتم التقوّم الدلالي والأنطولوجي القبلي لمقولاته؟ الأمر الذي استدعى طرح التساؤل حول طبيعة التّجريد.

ولما كان هدف المنطق هو تأسيس الفلسفة والمعرفة كعلم دقيق كنسق واحد متعدد الصّور، فكان أن طرحنا السّؤال حول نظرية الأنساق الطبيعية ، نظرية التّعريفات وأهميتها كنقطة بدء ،تعدد الصور وخصائص البرهان .

اعتبر هوسرل المنطق علما كليا يؤسس المعرفة فأردنا أن نحذو حذوه فنتناول مسألة نقد المعرفة كما تناولها هو ذاته في الكتاب الثاني والثالث من المباحث المنطقية .وامتدّت معه في كتاباته الأخرى خاصة "الأفكار الممهدة للفينوميولوجيا" هذا الطرح الذي أدى إلى تساؤلات حاولنا الإجابة عليها من خلال النظر في مصدر هذه المعرفة وكشف العلاقة بين الذات والموضوع والتي لا تتم إلا وفق تحليل مفاهيم كالبداهة القصدية ، وتعالية الذات . وفق تناولها في العلم الكلي "المنطق المحض". هي النقطة طرح إشكالية إمكانات المعرفة ضمن مجال بحث ما فتأ أن تتوسع مفاهيمه في مستوياتها الثلاث المادية إلى الماهية المادية، ثم الماهية المتعالية، بهدف رد التّنوعية المتناثرة إلى وحدة أمثلية.

نظرية العلم أو المنطق المحض مختلف عمّا ألفناه في طرحه التّقليدي الأرسطي، أو الطرح الحديث لكانط فهو الطريق لصيق بفينومينولوجيا هوسرل ومتلائم معها. ما انسحب بالتالي على نظرية المعرفة. فالفينومينولرجيا بحسب هوسرل هي الكشف الحدسي، المؤسس للمعنى وعلى تمييزه، إنها تقارن وتحلل، تربط وتعقلن العلاقة .يحصل كل هذا في نطاق ذاتية متعالية، إنها لا تنظر ولا تسير على المنوا ل الرياضي لكونها ترفض اصطناع التفسيرات على شاكلة النظرية الاستنتاجية ومادام الأمر عندها متمثلا في ثبات المفاهيم الأساسية والقضايا الجذرية بوصفها مبادئ تتحكم بإمكان العلم المموضّع فإن ختامها هو بدء العلم المموضذع، بذلك هي علم بمعنى مختلف تماما، وبمهام مختلفة تماما.

يعتبر يوسف سليم سلامة وهو سوري ،باحث في الفلسفة ،واحد ممن اهتموا بدراسة فكر هوسرل غير أنّ إشارتنا إليه تعود لكونه قدّم دكتوراه حول " الفينومينولوجيا "منطق عند إدموند هوسرل " ركز يوسف سلامة في كتابه على المرحلة الأولى من فكر هوسرل أي هوسرل ناقدا للنفسانية المنطقية مما جعل الكتاب الأول من مباحث منطقية "البرولوغيمينا"مصدرأساس وكان هو نفسه مصدر أساس لنا في الفصل الأول مما قد يوحي لغير المطلع على هذا الكتاب التشابه الكبير بين كتاب الدكتور يوسف سلامة والفصل الأول من هذا الكتاب.

لم يكن البحث في حقل منطق هوسرل وفينوميولوجياه باليسير لاسيما وأن مشروع هوسرل لم يكتمل. فيتولد لدينا شعور دائم بأنّ الفكرة لم تكتمل. هذا فيما يخص الموضوع ذاته، أما فيما يخص التعامل مع لغة هوسرل فصادفتنا صعوبتين الأولى داخل الترجمات الفرنسية فنجد إما أن ليس هناك اتفاق بين المترجمين الفرنسيين حول ترجمة بعض المفاهيم فليس هناك خط فاصل مثلا بين الكلية والعمومية ولكن المترجمين يأخذنها حسب سياق فهمهم هم أكثر من سياق النص. ناهيك عن احتفاظهم بالمصطلح في لغته الألمانية دون ترجمته إلى اللغة الفرنسية وهي الصعوبة الثانية. ، فبقيت ترجمة النّص ليس بالدقيقة ولا الواضحة لدينا مما يؤدي إلى التباس في فهم الفكرة ذاتها.

وعلى الرغم من امتداد فكر هوسرل إلى العالمية، فمازالت هناك صعوبات في إيجاد مقابل لمصطلحاته في لغات عدة من بينها اللغة العربية ، ولهذا أردنا أن نضع في الأخير اثباتا تعريفا مصطلحات هورسل الأساسية وإن اضطررنا أن نوضح بعض المفاهيم وشرحها على الهامش ،وربما في جلة اعتراضية بحسب ما يقتضيه السياق،كما حاولنا أن نماشى مع الترجمات العربية والأخذ بما أصبح مشهورا منه كمقابل للمصطلح هوسرلي فأبقينا منها مثلا: Epoché لترجمة الوضع بين قوسين، ولم نتوان في استعمال مصطلحات عن اللغة الفرنسية كالإيبوخي، والترانسندنتالي، الفينومنولوجيا، مع الإشارة في استعمالها لأول مرة في البحث إلى ترجمتها في اللغة العربية.

الفصل الأول

هوسرل

من النفسانية المنطقية إلى فكرة العلم الكلي

المبحث الأول: الأسس النفسية للمنطق

المبحث الثاني : هوسرل ما بعد فلسفة الحساب

المبحث الثالث: الطبيعة المعيارية لمبدأ عدم التناقض ودحضها

المبحث الأول: الأسس النفسية للمنطق

إن استقراء تاريخ المعرفة والعلم يكشف عن استقلال العلوم عن الفلسفة ابتداء من العلوم التجريبية ثم العلوم البيولوجية وصولا إلى العلوم الإنسانية، فتطور الذي عرفته العلوم التجريبية لاسيما بعد استخدامها للغة الرياضيات واعتبارها للكم قبل الكيف دفعت العلوم الإنسانية إلى اعتماد نمط البحث نفسه «فأصبح علم النفس يأخذ التفسير الكمي في كثير من أقسامه، خصوصا في علم النفس التجريبي».[1]

غير أن الإشكال لا يكمن هنا أي في محاولة ترميز العلوم الإنسانية إذ كل هذا قد يؤدي إلى تطورها وقد حدث هذا التطور في كثير منها*، ولكن المشكلة في اعتبار هذا العلم أساسا لباقي العلوم وهذا ما حدث مع النفسانية.

- فما هو المقصود بالنفسانية؟
- وما هي مصوّغات ممثليها لفكرة علم النفس أساسا للعلوم خاصة المنطق؟.

النفسانية:

هي «نزوع مذهب إلى تعميم الوجهة النفسانية على الوجه الخاص بأي دراسة أخرى (خصوصا نظرية المعرفة أو المنطق)»[2] إذن هي رد جميع المسائل المعرفية في شتى مجالاتها إلى الخبرات النفسية أي أن النفسانية –هكذا سمي في موسوعة المجالات و«هي إن علم النفس يستوعب الفلسفة أي أنه النزعة العقلية التي ترمي إلى رد المسائل الفلسفية المنطقية، الأخلاقية، الجمالية العينية إلى مسائل نفسانية».[3].

[1]– عبد الرحمان بدوي، المنطق الصوري والرّياضي، ط3، مكتبة النّهضة المصرية، القاهرة، 1968، ص: 250.

* استعمال اللغة الرمزية في العلوم الإنسانية كالإحصاء في علم الاجتماع ورائز الذكاء في علم النفس ...الخ

[2]– لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية ، تع. خليل احمد خليل ، منشورة عويدات ، ط1، بيروت ، 2001، ص: 1074.

[3]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إذن النفسانية هي إحدى اتجاهات علم النفس وليس هي علم النفس الذي يتخذ من الوعي والشعور أو الحالات الداخلية موضوعا له هي علم النفس وقد أخذ الاتجاه التفسيري، واستخدم في غير ما أريد له، أو هي «علم النفس وقد أقتحم في نطاق يبعد عما تسمح طبيعته وحدوده، إنها صدى لرغبة الكثيرين من علماء النفس الذين زعموا أن في علمهم تفسيرا لجميع الظواهر العقلية والأخلاقية».[1]

مما سبق نلاحظ أن النفسانيين ردّو كذلك العمليات المنطقية إلى الخبرات النفسية، بل قد اعتبروا المنطق جزء من علم النفس كونه يدرس صحيح الفكر وفاسده في حين يدرس علم النفس صحيح الفكر وفاسده والبدائي والعلمي ...إلخ من الأنواع المختلفة من تفكير اللجنس البشري «كما أن الارتباطات العلمية بين عمليات التفكير والأحداث النفسية قوية لذلك اعتبروا أن مفاهيم منطقية كثيرة ترجع إلى الحالات النفسية، مثل اليقين والقوانين المنطقية الكلية المجردة، وهي حاصلة عندهم من تعميمات الخبرات النفسية»[2] ولعل من بين ممثلين هذا الاتجاه هيوم، جون ستوارت مل وليم جميس، برنتانو . وسمي هذا الاتجاه من علم النفس بالنفسانية المنطقية يعرفها بويس Boisse كما جاء في موسوعة لالاند يقول بويس مثيرا إلى هذه اللفظة بالاتجاه إلى إحلال الوصف السردي للظاهرات الداخلية محل التقرير والأحكام القيمية.[3]

فالنفسانية المنطقية هي ليست النزعة النفسانية على اعتبار اتساع مجال النفسانية في حين يبحث النفسانية فقط بما له علاقة بعمليات الفكر وتمظهر «وجعل العلوم الفيزيقية في مصاف العلوم اللايفية لأنها تقوم على الحسن والأشياء الواقعية، وهو ما ركز عليها الاتجاه التجريبي الذي رأى بأنه نسيان للعالم المعيشي ».

[1] – يوسف سليم سلامة، الفينومنولوجيا (المنطق عند ادموند هوسرل)، د.ط، دار الفرابي، بيروت، 2007، ص: 84.

[2] – أسس المنطق الصوري، ص: 86.

[3] – لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية ، ص: 838.

وكما يقول كوبتيراه في هذا الصدد «إن النفسانية المنطقية هي إدعاء علم النفس ابتلاع الفلسفة، أو على الأقل أن يكون أساسا لها، فعلم النفس من وجهة نظر النفسانية المنطقية يخدم الفلسفة لقدرته على توفير العناصر والوسائل والمعطيات اللازمة لحل إشكالاتها»[1] إذن إن إشكالية أصل نشأة المنطق والتي جاءت بنسخة أزمة الهدم الإنسانية أو كما سميها هوسرل بأزمة تروح أدت إلى بروز اتجاهات عدة لمحاولة نظريات كثيرة تقدم الإجابة وتبرزها كالاتجاه التاريخي والاجتماعي وكذا النفسي، والنفسانية المنطقية «تعد قضية رئيسية في التفكير الفلسفي بعامة في القرن التاسع عشر وأول القرن العشرين، ولا تزال أصداؤها تتعاقب فوق صفحات المؤلفات المعاصرة في المنطق، لهذه المشكلة أهم بؤرة تفرغت منها إشكالات الفكر بشتى صورها في القرن الماضي وفي هذا القرن، ولا نبايع إذا قلنا: إن المنطق الجديد في الوقت الحاضر قد نشأ بجميع ألوانه ابتداء من مناقشة هذه القضية أولا وبالذات».[2]

وليم جميس (1842م –1910م):

لم يكن للمنهج التجريبي الحظ الكبير من اهتمام جيمس إذ كان هذا الأخير يعتمد على الملاحظة الاستبطانية وهذا لاعتباره علم النفس «علم الحياة الذهنية وأوضاعها، إنه وصف وشرح حالات الوعي من حيث كونها حالات وعي»[3] أما ما يجعل وليم جيمس في مصاف النفسانيين هو اعتبار حمل الصدق والكذب على الفكر والقضايا انطلاقا من منصبه البراغماتي فما نعتقد باطنيا أنه نافع فهو صحيح وما نعتقد غير ذلك فهو غير صحيح، بل يذهب إلى القول: «إن وجهة الرياضي التي تستند إلى الاستدلال لمنطقي كمعيار نهائي لها، والتحقق التجريبي عند العالم هما أمران يتعلقان

[1]–عبد الفتاح الديدي، النفسانية المنطقية عند جون ستوارت مل، د ط، الهيئة المصرية للكتاب، 1985م، ص: 05.

[2]–المرجع نفسه، ص: 04.

[3]– علي زيعور، مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية ، مؤسسة عزالدين للطباعة و النشر، ط1، لبنان ، 1995، ص: 120.

إلى حد كبير بالتفصيلات الشخصية، وما اعتقادنا بوجود حقيقة ما إلا تأكيد عاطفي للرغبة بوجود الحقيقة، ونحن نرغب في الوصول إليها».[1]

إذن إن مقياس ما هو حقيقي عند وليم جيمس هو ما هو نافع غير أن ما هو نافع يعود إلى اعتبار اعتقادي بنفعه أولا وتحديد أسباب نفعه ثانيا. مما يعني أنّ الحقيقة في النهاية تعود إلى الاعتقاد وعلى هذا الأساس لا يمكننا التثبّت من شيء في الأخلاق أو الدين باعتبارها ترتبط باعتقادنا الذي هو مستمر ولكن من شأنه أيضا التّغير ولكن مع ذلك يبقى هو ما يحدد لنا حقيقة ما في لحظة ما من لحظات الاستمرارية والتّغير كما تعطى مباشرة وترد أمام الوعي وبشكل فوري فلقد نبه وليم جيمس إلى «العودة للمعطيات المباشرة، للنظرة الفورية الأولى، وعلى الوصف العياني Concrète وذلك ما يضعه في مصاف المدرسة الظواهرية قبل مجيئها، وفي دعوته للعودة إلى الواقعية هيأ الأجواء لدراسات نفسانية ذات أهمية».[2]

إن المنهج البراغماتي يبنى صدق قضاياه على ملاحظة لما تحققه من نتائج وليس هذا يعني أن البراغمانية تقوم على أساس تجريبي إذ أن الملاحظة عند التجريبيين تكون للاستنباط مضامين فرض ما، في حين أنها لدى جيمس باحثة عن الصدق (فالصدق) ليس شيئا جاهزا موجودا أمامنا هناك، أي في العالم الخارجي، الصدق على العكس، شيء يحدثه الإنسان، هو توافق ناجح بين أغراضه وبين العالم، فعندما نتحدث عن الصحة لا نشير إلى شيء ما مستقل أو إلى جوهر موجود في أحاسيسنا يجعل قلوبنا تنبض بانتظام، ويجعل دمنا يسير في دورته ومعدتنا تهضم الطعام، وهكذا إن الصحة ليست سوى كلمة تعني أداء أعضاء الجسم المتعددة لوظائفها العادية، وعلى نحو مماثل لا يكون الصدق سوى أداء الأفكار لوظيفتها العادية في حياتنا ككل.[3]

[1]–سليم يوسف سلامة، مرجع سبق ذكره، ص: 78.

[2]– علي زيعور، مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية ، ص: 122.

[3]–ولم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر. محمود سيد أحمد، إمام عبد الفتاح، ط1، دار التنوير للطباعة، لبنان 2010، ص: 128.

1- فرنتر برنتانو (1838م-1917م):

يعتبر برنتانو أكثر النفسانيين الذين أثروا على هسرل، وبالرغم من اختلاف منهجها وتباعد رؤاهما لاسيما بعد تراجع هسرل عن موقفه اتجاه علم النفس الوصفي الذي تبناه في كتاب (فلسفة الحساب) فإن كل منهما سعى إلى بناء أسس يقينية للعلم وقد رلأى لها أسسا تجريبية ويدل على ذلك عنوان كتابه (علم النفس من نقطة بدء تجريبية) ويذكر عن هذا قوله: «إن العنوان الذي وضعته لكتابي يميز موضوعه ومنهجه فنقطة ابتدائي في علم النفس تجريبية والتجربة وحدها معلمه»[1] وهو بمثل ذلك يعالج مبدأ العلّية الذي يدافع عنه أمام وهيوم ويرى ضرورة انطلاق البحث حول طبيعة هذا المبدأ ببعض الحجج التي يقدمها هيوم.

بالرغم من انّ نقطة البدء التي يقترحها برنتانو كما ذكرنا التّجربة .إلّا أنّ الظاهرة التجريبية لا تكتسب يقينها إلا من الظاهرة النفسية إذ تكتسب يقينها بشكل فوري ومباشرة وليس وفق ارتباطات التداعي المستمر الحادث مما يعني أن نفسانية برنتانو هي إحدى المحاولات المستمرة لجعل علم النفس هو العلم اليقيني لاسيما علم النفس الوصفي وهو أساس باقي العلوم، فهو يريد ان يجعل علم النفس علما واحدا ليحل محل علوم النفس التي كانت شائعة في القرن التاسع عشر.

ولقد كان عظيم الثقة بعلم النفس كما تصوره لدرجة أنه علّق عليه حل مشكلات ميتافيزيقية أساسية لخلود النفس والعلاقة بين النفس والبدن، بلوغ علم النّفس درجة مقبولة من التطور ».[2]

على أي أساس يجب أن تقوم الفلسفة؟ هو السؤال الذي طرحه برنتانو وكانت الإجابة على هذا السؤال هي اكتشافه لـ «حقل الشعور وأنماط العلاقة للموضوع الذي توصلت إليه مدرسة برنتانو مع

[1]-يوسف سليم سلامة، مرجع سبق ذكره، ص: 99.

[2]-المرجع نفسه، ص: 102.

شتومبف Stumpf وفومينونغ Von Meinong الذي يحدد الشيء الذي سيصبح حقلا للتحليل الفينومينولوجي».[1]

تقسيم برنتانو لعلم النفس:

قسم برنتانو علم النفس إلى قسمين علم النفس الوراثي، التكويني، التفسيري وعلم النفس الوصفي، وهو أعطى أهمية بالغة للثاني باعتبار أن الأول لا يكون يقينيا إلا إذا ارتبطت نتائجه بالثاني وهو يقول: «تميز مدرستي بين علم النفس الذي يقوم بفحص العقل من الداخل، وبين علم النفس التكويني الأول بين كل العناصر النفسية التي تؤلف ترابطها كل الظواهر النفسية تماما كما يؤلف اجتماع الحروف كلمة تامة، وإذا ما فرغنا من هذا العلم أمكن اعتباره مرادفا للعلم الشامل Charactirica UniverSalis الذي تصوره ديكارت ثم ليبنتز، أما الثاني فيطلعنا على القوانين التي تحكم تعاقب الظواهر النفسية، أما الثاني فيطلعنا على القوانين التي تحكم تعاقب الظواهر النفسية»[2].

إنّ علم النفس الوصفي يحدّد العناصر النفسية الخالصة ويقدم صياغة للقوانين المنطقية والرياضية، وبناء النظريات الكلّية المجردة والدقيقة بعيدا عن التجريدات التقريبية بحيث تكون صادقة، تشكل بذلك نظرية البداهة التي هي مفهوم أساس في تأسيس العلم اليقين وهي بدورها جزء من علم النفس الوصفي «في الحقيقة تتمثل المساهمة الكبرى لبرنتانو في التمييز أولا بشكل أساسي بين الظواهر النفسية التي تتضمن القصدية Intentionalité أو موضوعا مقصودا Visée D'objet والظواهر الفيزيائية ثم التأكيد بأن الظواهر النفسية يمكن إدراكها، وأنّ نمط إدراكها الأصلي هو معرفتنا الأساسية بها، من هنا انبثقت العبارة الشهيرة التي ظل هسرل مؤمنا بها إلى آخر لحظات حياته وهي (لا أحد يستطيع أن يشك فعلا ن الحالة النفسية التي يدركها في نفسه لا توجد ولا توجد على النحو الذي يدركها به»[3] إذن فطبيعة العلاقة القصدية هي التي تحدد تقسيمات علم برنتانو كما يحدد سمات الحوادث

[1]–نادية بونفقة، فلسفة ادموند هسرل، نظرية عالم الحياة، تق. ديتر لومار، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2011، ص: 43.

[2]–يوسف سليم سلامة، المنطق عند ادموند هوسرل، ص: 104.

[3]–المرجع السابق، ص: 43.

النفسية من تمثيلات، وأحكام وظواهر نفعية، بل إن مفهوم القصدية والتي ستؤسس لفكر هسرل وهو يؤكد ذلك في كتابه (مباحث منطقية الجزء الأول) عندما يؤكد نقده للنّفسانية برنتانو إلا أن نقول أننا أخذنا عنه مفهوما أساسا هو (القصدية) كما سنرى.

«إن علم النفس الوصفي الذي يعتبر نشاطا نبلغ فيه دفعة واحدة ودون استقراء لمعرفة قبلية وقطعية إننا نبلغ الأفعال الأساسية للشعور بواسطة المراقبة المباشرة Inspection للظواهر النفسية، إذ لا يمكن أن نمتلك عاطفة اتجاه أي شيء بل تكون حاضرة ومتمثلة في شعورنا».[1]

لقد حاول برنتانو أن يميز علم النفس الوصفي عن العلوم الطبيعية إلا انه لم يوفق في ذلك وهذا – في نظرنا– لأنه لم يحدد بدقة موضوع علم النفس الوصفي عن العلوم الفيزيائية من ناحية كما أنّه لم يستطيع أن يميزه عن غيره من علوم النفس التفسيري والتكويني، ضف إلى ذلك أن مدرسة برنتانو تقف عند حدود وصف الظواهر النفسية ولا تجيب على تساؤلات هوسرل الأساسية نحو «هل يمكن رد Réduire تصور منطقي أو رياضي مثل عدد ما إلى العملية العقلية التي تكونه مثل عملية العد Numération وإذا كان من غير الممكن رده، ألا تكون دراسة العملية الذهنية في هذه الحالة أكثر وصف بسيط للحالة النفسية».[2]

2- ديكارت 1596م–1650م:

يبدوا من خلال كتاب (تأملات ديكارتية لهوسرل) أنه كان لديكارت دورا كبيرا في بناء الفينومينولوجيا ويمكن أن نبين هذا الدور في ثلاثة نقاط نعتبرها أساسية هي:

أولا: الحركة النّقدية الديكارتية لكل المعارف أي وضع معارفنا بين قوسين فشك في الحواس، وفي الاستدلالات العقل ذاته، ولما كان الشك تفكيرا وكان من شك يفكر، ولما كان التفكير وجودا، كان من يشك موجودا، وقد صاغ ذلك ديكارت بعبارته: «أن أفكر إذن أنا موجود».[3] وهذه القضية

[1]–المرجع السابق، ص: 43.

[2]–يوسف سليم سلامة، ص: 103.

[3]– يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط04، دار المعارف، مصر، د س، ص: 67.

(الكوجيتو) هي قضية صادقة صدقا مطلقا إذ تتصف بالوضوح * والتمييز** ولا يمكن أن يتسرب إليها الشّك إذ يذكر أنّ هذه القضية: «في وعي بتّيقن قطعي أنها بعيدة عن كل شك»[1].

وهنا سيتشكل مفهوم جديد وهو مفهوم أساس في منطق هوسرل ألا وهو مفهوم البداهة والتي تعني «الرؤية الذهنية المباشرة للأشياء، أو العيان المباشر لها دون أن يصاورنا أدنى شك في صحة هذه الرّؤية أو العيان، وبعبارة أخرى البداهة نوع من المعرفة المباشرة، ينتقل فيها الذهن أو العقل من شيء معلوم إلى شيء مجهول انتقالا ليس فيه فكر أو زمن»[2] إن هذه الحركة النقدية إضافة إلى كونها بحث عن الأسس الأولى للعلم وتحاول بلوغ اليقين الذي من شأنه جعل الوعي بعيدا عن كل ريبية وشك أو إلى اكتشاف الوعي الذي هو دائما وعي بشيء فـ «تحليل ديكارت لإدراك قطعة شمعة يفصح بوضوح عن ضرورة رد الموضوع إلى الوعي أي إلى أفعال الوعي التي تظهر الموضوعات من خلالها، كما أن الوعي في تحليل ديكارت، شرط لإدراك الموضوعات».[3]

ثانيا: سعى ديكارت للكشف عن المنهج الذي يمكن من خلاله بناء كل العلوم بحيث تكون يقينية يعرّف بالمنهج الاستنباطي.

- **ثالثا:** أما النقطة التالية التي كان لها تأثير لديكارت على هوسرل فهي لم تكن مباشرة كما أنها جاءت نتيجة رد فعل ضد الديكارتية ذاتها ومع ذلك فهي تشكل في نظر هوسرل ترنسندنتالية ديكارتية، تبدأ هذه ترنسندنتالية من تقسيم ديكارت للمعرفة، يعرف ديكارت الفلسفة بأنها «المعرفة بالمبادئ والعلل الأولى التي يمكننا أن نستنبط منها كل ما يمكن معرفته»[4]، وتشكل هذه المبادئ الأولى الميتافيزيقا (جذور المعرفة) وكل ما يمكن معرفته هو باقي العلوم «وبهذا تكون الميتافيزيقا هي المصدر أو

*الوضوح : يعني أن الفكرة بينه لا تحتاج إلى برهان، أو تفسير ولا يرقى إليها الشك والعقل سليم بها تسليما مطلقا.

** التمييز ويقصد بالفكرة المتميزة المستقلة عن غيرها لا ترد داخل معها حيث يلتبسها الغموض فتعد معانيها وتصوراتها فيكسب الفهم.

[1]-Husserl (E), Médétations Cartésiennes et les conférences de paris, tr. Peiffer et levenas (E), paris, J. vrin, p38.

[2]-مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه، ط02، دار الطليعة، بيروت، 1996م، ص: 104.

[3]-يوسف سليم سلامة، المنطق عند إدموند هوسرل، ص: 43.

[4]-ديكارت ، تأملات في الفلسفة الأولى، تر. عثمان أمين، ط4، مكتبة أنجلو المصرية، مصر، 1969، ص: 67.

اللوغوس الذي يمدنا بالمبادئ الأولى للأشياء، وأما مهمة الفيزيقا فتنحصر في تطبيق هذه المبادئ على شتى ظواهر الكون».[1].

يظهر من خلال التقسيم المعرفة أن الفيزيقا تأتي في المرتبة الثانية ولكن من حيث الأهمية فإن علوم الرياضيات والهندسة سابقة عنها لأنها تتمتع باليقين والوضوح والتميز الذي تتصف بها الأفكار الرياضية والهندسية، غير أن الوضوح والتميز لا يكفيان إذ لابد أن يكونا مرتبطين بالإشارات الموضوعية الخارجية لهذه الأفكار.

إذ كان ديكارت يزدري ما هو حسي وتجريبي فهو إذن يرفض الاستقراء كمنهج للمعرفة ويرى أن العلوم يجب أن تكون في نسق استنباطي كما سبق أنّ الهندسة قائمة على أساس أكسيوماتيكي يمّكن من الاستنباط، اكسيوم* اليقين المطلق بالمبادئ الأولية الأكسيوماتيكية التي تلعب دورا كالذي تلعبه الأكسيومات الهندسية في الهندسة بل هذا الأساس أكثر عمقا عنه في الهندسة إذ نستدعيه في بناء الأكسيومات الهندسة ذاتها».[2]

يرفض إذن ديكارت الاستقراء كإجراء منهجي للفلسفة والعلم إذ لا يمكنه بلوغ الوحدة كما «أنه لا يصل إلّا إلى حقائق جزئية إذ جمعت ألفت وحدة مهلهلة مزعومة لا ندري لها يقينا ».[3]

إن الاتجاه الديكارتي يسعى لبناء معرفة كلية وفلسفة شاملة باستخدام المنهج الاستنباطي الذي من شأنه بلوغ معرفة ترنسندنتالية «ولذا يكون الاستنباط الرياضي هو الذي يمد العلوم بوحدتها وهكذا اعتبر الكائنات الحية امتداد للفيزيقا، والفيزيقا امتداد للميتافيزيقا أو تطبيقا للمبادئ الأولى أو تطبيقا للمبادئ الأولى»[4] يعبر عنه ديكارت بقوله: «وليس الاستنباط إلا إجراءا منطقيا يعبر عن

---

[1]-عثمان أمين، ديكارت، ط06، مكتبة أنجلو المصرية، القاهرة، 1969م، ص ص. 281-282.

*أكسيوم: نظرية أولية ويقينية بالبداهة ظهر هذا المفهوم بظهور الرياضيات التقليدية، وهي من لا معرفات النسق ومع ذلك بالمفهوم الديكارتي أكثر من ذلك يتصف بالوضوح والتميز واليقين المطلق.

[2]-Méditation Cartésiennes.26 ، ص:

[3]-يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سبق ذكره، ص: 63.

[4]-قاسم محمود، المنطق الحديث، ومناهج البحث، الطبعة السادسة، دار المعارف، مصر، القاهرة، 1970م، ص ص .37، 38.

عجز عقولنا عن بلوغ الحقيقة بنظرة واحدة، ندرك فيها النتائج في عين الوقت الذي ندرك فيه المبادئ»[1]، ولا يتأتي هذا النوع من المناهج إلا لمن يمتلك المعرفة الرياضية ذلك لأن «من أتقن التفكير الرياضي أصبح مؤهلا للبحث في كل الحقائق الأخرى، لأن منهج الفكر واحد في كل العلوم».

أما النقطة الثانية: هي سعي ديكارت إلى تأسيس علم دقيق الذي يقوم على مفهوم البداهة كما ذكرنا سابقا، والاستنباط كعملية عقلية، ننتقل بواسطتها من فكرة تكون عادة بديهية إلى فكرة أخرى جديدة تكون نتيجة لازمة لها ومن هذه الفكرة أو النتيجة إلى فكرة أخرى أو نتيجة أخرى مجهولة لنا، تصدر عنها بالضرورة، وعلى ها ف الاستنباط نوع من الاستدلال الرياضي، ننطلق فيه من فكرة أو بديهية لاكتشاف حقائق جديدة مجهولة ليست مخبأة في الفكرة الأولى أو لا تتضمنها كما هو الحال بالنسبة للقياس لخّص ديكارت منهجه في القواعده الأربعة.*

تتمثل القواعد الأربعة في:

- قاعدة اليقين أو البداهة: ويقصد بها ديكارت ألا يقبل أي شيء أنه صواب إلا بتمحيص الفكرة في نصها متجنبين التسرع في الأحكام والميل إلى الهوى وقبول الشيء الغير بديهي.

- قاعدة التحليل: و تعني تقسيم المشكلة إلى عناصرها البسيطة بغية حلّها متى كانت عصية على الفهم والحل، وفق ما يحتاجه الباحث.

- قاعدة التأليف والتركيب، ويعتبرها ديكارت أهم القواعد، وهي أن نرتب العناصر التي حللناها في القاعدة الثانية من جديد انطلاقا من أبسط العناصر إلى أعقدها في تسلسل منطقي وكفى هي بالضرورة بنفس الترتيب السابق لقول ديكارت مبينا أهمية هذه القاعدة في كتابه مقال في المنهج «ينحصر المنهج بأجمعه في أن ترتب وتنظم الأشياء التي ينبغي توجيه العقل إليها لاستكشاف بعض الحقائق».

[1]- يوسف سليم سلامة، المنطق عند إدموند هوسرل، ص: 52.

*يقصد بها النفسانية المنطقية.

- قاعدة الاستقراء التام أو الإحصاء الشامل، ونعني بها إحصاء جميع العناصر المكونة للفكرة لأن إغفال أي عنصر مهما كان بسيطا قد يعرقل إدراك العلاقة القائمة بين عناصر الفكرة إدراكا بديهيا وبالتالي يعرقل إدراك العلاقة بين الفكر ذاتها وغيرها.

3- دافيد هيوم (1711م-1776م):

إذا كانت التجربة هي مصدر كل معرفة وكان مبدأ العقلية مبدأ اقتراض سببا مبررا بوجود قبلي ولا تجريبيا؟ فكيف يمكن أن تتأسس الموضوعية التي يفترضها العلم الكلية الذي شيده هوسرل؟

لقد عبر هوسرل في فينومينولوجيا بمفاهيم أساسية عن مبدأ العلّية الذي يرفضه هيوم ومن اجل قيام هذا العلم وجب دحض الحجج التي تتأسس عليها هذه الفكرة أي رفض هيوم لمبدأ العلّية، إذ أن موقف هيوم من العلّية يؤدي إلى تجريد العلم من أي أساس موضوعي له، فيكون بذلك قد قضى على الأساس التجريبي من أساسه[1]، وهو الرأي الذي ذهب إليه هوسرل فنفى التّجربة كأساس لكل معرفة عقلية و«هوسرل يعترف بأن هيوم قد نجح في القضاء على كل ميتافيزيقا تقليدية، ولكن يخالفه في قوله: إنه لا يوجد في المظاهر Appearances أكثر من المظاهر نفسها وأنها لا تكشف عن شيء سواها»[2] في حين أن مبعث الماهيات إذ أنها موضوع الشعور ذاته وتتجاوز مظاهرها إلى فعل الشعور الذي تحدثه على الذات فمنها كل معرفة مبتغاة نحو الماهية «فالفينومينولوجي يبتدأ من الظواهر هيوم التي كانت لديه عديمة المعنى زاعما أن منهجه الجديد يساعد في الكشف عن أسرارها، أي ماهيات الأشياء، وأما السبيل إلى هذه المعرفة فيتمثل في فحص الخبرات التي تعطى لنا بعض الأشياء».[3]

إذن المظاهر وما يحمله من انطباع هي «نقطة انطلاق مشتركة بين الفيلسوفين إلا أن هوسرل يتخطى هذه المظاهر بعملية التّفسير الماهوي ليضمن للمعرفة موضوعيتها، ويهيئ للعلم أسسا ثابتة يقينية لا يتطرق إليها الشك ويرى هوسرل أن هيوم لو استطاع تخطي المظهرية phenomenalism لكان

[1]-خليل حامد، مفهوم التجربة عند كانط، رسالة ماجستير، إشراف: فؤاد زكريا، جامعة عين شمس، مايو 1974، ص: 80،

[2]- يوسف سليم سلامة، المنطق عند إدموند هوسرل، ص: 72.

[3]- المرجع نفسه، ص: 72.

واحدا من كبار الفينومينولوجيين إلا أن بقاءه في مستوى الفلسفة المظهرية يجعل منه رهن للوضعية وللتربية الحديثة وللاتجاه النفساني».[1]

لكن إذا كان هيوم يرفض مبدأ العليّة، فكيف تبنى المعرفة لديه انطلاقا من مصدرها التجربة، وكيف أمكنه تجاوز مبدأ العلّية العقلي القبلي؟ وما مدى تماسكه؟ للالتفات حوله ليدحضها من طرف من يتجهون غير اتجاهه، في محاولات مستمرة رغم فشلهم في أغلب الأحيان كما عبر عن ذلك برتراندراسل: «دافيد هيوم احد أهم الفلاسفة لأنه أوصل فلسفة لوك وبركلي التجريبية إلى نتيجتها المنطقية، فجعلها بعد أن ضمن لها الاتساق مع ذاتها ر قابلة للتصديق، وهو يمثل بمعنى معين نهاية متينة . ففي اتجاهه يستحيل المضي إلى أبعد مما بلغ إليه، ومنذ أن غدا دحضه تسلية الميتافيزيقيين المستحبة ومن جانبي أنا لا أجد أي شيء مقنع لد حوضهم، ومع ذلك ليس في وسعي إلا أن آمل في إمكان اكتشاف مذهب أقل شكيّة من مذهب هيوم».[2]

أما كارل بيرس فيقول: «هيوم المحلل الأعلى، شكيته لها صلابة الشجاعة وصددها وهو يجرؤ على النظر وجها لوجه إلى ما هو غير قابل للتصور، بدون أن يتكلم معه».[3]

يذهب هيوم إلى ما ذهب إليه باركلي فميز ما بين الأفكار البسيطة والأفكار المركبة، فأما الأولى فهي مجمل الانطباعات البسيطة والتي تبقى راسخة في الذهن حتى بعد تلك الانطباعات البسيطة المباشرة التي كونتها والتي لها معها نفس الطبيعة غير أنها تختلف معها في درجة الشّدة «ولما كان الاقتران مستمرا بين هذه المدركات ولما كانت الانطباعات سابقة على الأفكار كانت هي العلة في تكوينها فلكل الأفكار أصول حسية مصدرها الأشياء الخارجية».[4]

[1]- المرجع السابق، ص: 73.

[2]-جورج طرابيش، معجم الفلاسفة، دار الطبيعة، بيروت، ط03، 2006م، ص: 228.

[3]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]-خليل حامد، مفهوم التجربة عند كانت، مرجع سبق ذكره، ص: 70.

وعندما نرى هذه الأفكار البسيطة فيما بينها بما يسميه هيوم بالتداعي ترتبط فكرة بأخرى بعلاقة يجهل هيوم طبيعتها «أما الأفكار كالجوهر فإنه ينكرها، بل لقد أكد الجوهر الروحي واعتبر النفس حزمة من الإدراكات».[1]

يرى هيوم أن على الفلاسفة إثبات ضرورة وجود مبدأ العلة أو عدمه قبل الاحتجاج على من ينكره «فمبدأ العلية تميز لازم عن مبدأ عدم التناقض لا تناقض في تصور شيء دون رده إلى علة»[2] فالعلة والمعلول ليسا من طبيعة واحدة بحيث تكون "**أ**" علة "**ب**" فالنار والتّمدد ليسا من طبيعة واحدة بحيث أجعل النار علة تمدد الحديد، وليس لهما نفس المعنى فمعنى العلة ومعنى المعلول متغايران، ويستحيل أن نعلم معنى المعلول من معنى العلة، أي يستحيل على العقل أن يجد المعلول في العلة المفترضة، لأنه مختلف عنها ، ولا يمكن اكتشافه فيها، كل ما هنالك أن شيئا ما كثر بعد وقوع آخر، فأصبح وجود الأول يجعلنا نفكر في الثاني، فعلاقة العلية تنحل إلى علاقتي التشابه والتقارن، وما هي إلا عادة فكرية من هذا النوع، وأما ما يزعم لها من ضرورة فمرده إلى أن العادة تجعل الفكر غير قادر على عدم تصور اللاحق وتوقعه إذا ما تصور السابق، لذا لا يعود من وجود لحقائق ومبادئ ضرورية ولا تعود العلوم الطبيعية إلا اقتناعات ذاتية وحقائق نسبية يولد من تكرار التجربة».[3]

يرد هيوم العلة إلى أمرين اثنين الأول منطقي وثاني سيكولوجي ، فأما المنطقي فيعود إلى ذلك التجاوز والعمق الزمني للعلة والمعلول، وأينما وجد موضوع مشابهة للحدث الأول تلاها آخر يشبه الحدث الثاني. فكلما كانت شبيهات " **أ** "كانت شبيهات "**ب**" و «ربما يكون التفسير الأكثر معقولية لمنظور هيوم المنطقي هو انه ينظر إلى العلية واطراد الطبيعة على أنهما مسلمتان لا يمكن أن

[1]-المرجع السابق، ص70.

[2]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سبق ذكره، ص: 154.

[3]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

نبرهن عليهما، غير أنهما مفيدتان للغاية، ولا يمكن في الواقع الاستغناء عنهما بالنسبة للتوجيه العملي للحياة، وسيركز بحث علمي خارج الرياضيات».[1]

أما الجانب السيكولوجي فيقوم على تحليل هيوم لمبدأ العلة على ثلاثة عناصر التجاوز والتتابع والارتباط الضروري فأما التجاوز والتتابع فيظهران فيما بين الانطباعات الحسية، ولكن إن كانت لا تظهر الارتباط الضروري بين الانطباعات الحسية فهو لأن أذهاننا هي التي تصفيه على العلاقة بين الظاهرتين (العلة والمعلول) «فنجد أن تداعي الأفكار يصبح راسخا في أذهاننا بين الحدثين ففكرة الحدث الأول تؤدي إلى فكرة الحدث الثاني، ولا يكون الارتباط الضروري المفترض بين الحدثين سوى عادة habitude لأذهاننا وليس خاصية أو علاقة في انطباعاتنا ذاتها، فالعادة هي السبب الوحيد الذي يجعلنا نفكر في أن قوة دافعية غير مرئية تنتقل من موضوع إلى آخر كما هي الحال عندما نتخيل أنّ طاقة تنتقل من كرة من كرات مردها إلى كرة أخرى تحركها، فنحن لا نلاحظ بالفعل شيئا من هذا القبيل».[2]

لكن إذا كانت العلة والمعلول ليسا من طبيعة واحدة ولا من معنى واحد لهما. ويمكن تصور أحدهما دون الآخر فهذا الإمكان المنطقي هو استحالة تجريبية، إذ لا يمكننا الاعتقاد أيضا وجود دخان دون نار أو تمدد للحديد دون حرارة وتجمد الماء دون برودة، وإذا كان هيوم يعتقد أن مبدأ العلية ضروري لكل علم خارج الرياضيات وأساس التكرار لأن التكرار هو من ولد تلك العادة البسيكولوجية فيكون بذلك مبدأ العلية هو أساس التكرار وبالتالي أساس العادة أي إذا لم تكن العلّية سوى عادة بيولوجية –كما يرى هيوم– فكيف تنشأ المادة فينا، مادام هو نفسه يقرر بأنها تتطلب التكرار فتتولد لدينا أشياء و إن لم تكن مماثلة فهي على الأقل متقارب بعضها ببعض، ولكن كيف

[1] –وليم كلي رايت، مرجع سبق ذكره، ص: 213.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أعرف أن تكرار كهذا واقع في الطبيعة؟ ألا يلزم عن وقوعه أن تكون الطبيعة خاضعة لقوانين؟ ألسنا نفترض بذلك ما يطلب تفسيره؟».[1]

4- منطق مل:

جاء فكر مل المنطقي في وضع معرفي شأئك بانجلترا إذ ليس بالإمكان مصادفة التيارات الفكرية الأجنبية وخاصة المثالية الألمانية، والمنطق المتعالي لكانط الذي كان يجب أن يضع العقل في منأى عن هذه الجوانب فكان أن قصد مل إلى «وضع منطق وفقا لروح التجريبية، أكثر توافقا مع الاتجاهات العامة للفلسفة الانجليزية»[2] لقد كان مل بهذا العمل من رواد النفسانية المنطقية فقد أدخل علم النفس بمفاهيمه ونظرياته وأطروحاته في تفسير المفاهيم المنطقية ولم يكن مل يعلم أنه منقاد نحو نظرية النفسانية المنطقية بل ربما لم يكن يعلم لأفكاره هاته عنوانا إذ «لم تكن نقطة النفسانية المنطقية أعني بسيكولوجيزم الألمانية معروفة قبل مل على نحو ما ظهرت في كتابه عن المنطق، لم تكن معروفة كاسم ولم تكن معروفة كاتجاه، لذا استخدمت هذه اللفظة لأول مرة في تاريخ الفلسفة الفيلسوف الديني الألماني هو يوهانيس إدوارد أرومان (1805م-1893م)».[3]

إن تجربة ما تقود كما يرى إلى اعتبار ان كل معرفة إنما مصدرها التجربة أو الخبرة النفسية التي تحيل إليها، أي مجموعة الإحساسات التي ترتبط فيها بينها بواسطة قوانين التداخل التي تولدها فينا التجربة، فالواقعة هي وحدها التي تؤسس للبرهان، فالقياس القائل: أن "**سقراط فان**" انطلاقا من مقدمة كبرى كلية "**كل إنسان فإن**" هي في حقيقتها تنحل إلى قضية تجريبية أي أن هذا القياس في جوهره استقرائي، إذ أن القياس على النحو الذي قدمه أرسطو لا يضيف شيئا إلى معارفنا فما كان لنا أن نقول أن سقراط فان إلا لأن سقراط يشارك مع غيره من الأفراد في الكثير من الخصائص التي تجعلهم يشكلون فئة واحدة، ولا وجود لمعرفة قبلية فكل معرفة تتكون أساسا من استقراءات من

[1]-بترو أميل، فلسفة كانط، تر: عثمان أمين، د.ط، الهيبة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972م، ص: 113.

[2]-بلانشي روبير، المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل، تر: خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د ط، د س، ص: 338.

[3]-عبد الفتاح الديدي، النفسانية المنطقية عند جون ستوارت مل، مرجع سبق ذكره، ص: 05.

التجربة، ولا يستثني الرياضيات من ذلك، إذ أن قوانين العدد لعمليات التعداد من ملاحظات أشياء منظور إليها في جوانبها الكمية فقط، ولا تعالج مبادئ الحساب والجبر إلا تلك الجوانب الكمية، وطالما أن كل الموضوعات لها جوانب كمية فإن هذين العلمين ينطبقان على جميع الموضوعات»[1] فالنقطة والمستقيم والمسطحات هي مجردات ذهنية لمعطيات التجربة، ومل في هذا لا يريد المساس بفحوى الرياضيات وبنيتها بل سعى فقط إلى إثبات تجربية مبادئها لا قبليتها كما أرادها كانط، كما أن التجربة إذا امتدت إلى الرياضيات الأكثر عموما يقينا وأكثرها دقة فلن يكون من الاستحالة أو حتى من الصعوبة في جعلها أساسا لباقي أنواع المعرفة منها المنطق ببعض الكتابة نسق المنطق وفيه حدد المذهب التجريبي على أساس السيكولوجية التداعية المقتبسة عن هيوم»[2]، فالطبيعة لا يمكن إدراكها في مجملها بالحواس فقط نحن من يكملها بواسطة التداعي، ومعناها يمثل نقطة أساسية في إكمال اعتقادنا فإذا كانت انطباعاتنا لها هي تجمعات حسية، فكيف تتخطاها على أنها كذلك فقط، فنظرا إلى التداعي يجعل العقل «يتخطى نطاق معطيات الحواس ونستدل منها على وجود عالم خارجي برغم أنّ هذا العالم الخارجي لا يتقدم إلينا على صورة توافق كامل، ولا يكون موضوعا للاعتقاد عادة في أية قضية سوى بالتآني بالنسبة إلى أية ظاهرتين، أو التتابع بالنسبة إلى أية ظاهرتين أخيرتين، أي أن الموضوع الذي تتضمنه القضية باعتقاد لا يعدو أن يكون: إما بالتآني أو التتابع فهناك مضمون خاص للاعتقاد داخل سياق القضية»[3] هذا لأن الألفاظ في تتابع إن لم تكن خالية من أي معنى أي إن لم تكن مجرد تكرار للألفاظ فقط فهي إذن تحمل تصديقا للعقل بإثبات أو نفي فكرة .الاعتقاد بالتآني أو الوجود أو التتابع أو التشابه وهي الأصناف التي تتموضع وفقا للأشياء المادية أو هي التموضع المادي للأشياء بمعنى أن مجهول قضايا الاعتقاد يصف وجودا أو تآنيا أو تتاليا أو علّية أو تشابه.

[1]–وليم كلي رايت، تاريخ الهيبة الحديثة، مرجع سبق ذكره، ص ص. 421، 422..

[2]–جورج طرابيش، معجم الفلاسفة، مرجع سبق ذكره، ص: 638.

[3]– عبد الفتاح الديدي، النفسانية المنطيقية عند جون ستوارت مل، مرجع سبق ذكره، ص: 96.

يذكر مل أنه: «إذا كانت كلمة العقل تعني شيئا فإنها تعني ذلك الشيء الذي نشعر به حينما نقيم تصنيفا دقيقا لأشياء. إذ يجب أن نضع الإحساسات في مستوى الظاهرة العقلية ككل المشاعر الأخرى، وتتكون ظاهرة العقل من المشاعر المتنوعة الخاصة بطبيعتنا سواء كانت عضوية أو عقلية، ولا يعني مل بقوانين العقل سوى تلك القوانين التي تخضع لها عملية توالد هذه المشاعر بعضها مع بعض»[1] أي قوانين التداعي التي أراد لها النسقية والاكتمال والانسجام بمختلف العمليات العقلية من التذكر وإدراك وتخيّل وما ينجم عنها من عمليات برهنة واستدلال هي تداعيات لجزيئات نفسية ذرية تتداعى من الأبسط إلى الأكثر فالأكثر تعقيدا، ولا يمكن إيجاد أي تفسير لهذه العمليات العقلية بل للعقل نفسه إلا في تجربة فالعقل . فهي جملة شعور حالات نفسية تشكلت وفق نظرية التداعي إلى عادات عقلية نتيجة ملامستها للعالم الخارجي، ولكونه نابع من التجربة لم يكن من الإمكان أن يقف معارضا لهذا العالم بل استلامه داخله، إذن إذا كان العقل هو سلسلة من الحالات الشعور فهو هذه السلسلة ذاتها كما يقول مل بل لقد كان لنظرية التداعي دور كبير ليس في تحديد الطبيعة النفسية للعقل فحسب بل هذه الطبيعة ذاتها تفسّر من شكل المعطيات الحسية وهذا ما يفسر اختلافا إدراكيا من شخص إلى آخر، فالعقل لا يجمع فقط بل إنّه في عملية الجمع هذه يركب ويعتبر التجميع العقلي للمعطيات الحسية وفق عملية شبيهة بامتزاج عناصر كيميائية فنحصل على شيء جديد هو كيمياء العقل عند مل وليس كلما كان سمي بآليات العقل، «ومعنى ذلك أن مل يعترف ضمنا فيما بينه وبين نفسه تقبل النظرية القديمة (آليات العقل) في تفسير الوقائع وتوضيح ما يحدث بالفعل»[2]، وهذا الامتزاج الكيميائي يصبح أكثر صلابة وأقوى شدة حتى تصبح القضايا المستدعاة لبعضها البعض لا انفكاك بينها فتنشأ بذلك علاقة كلية ضرورية التي تقودنا هي الأخرى إلى قضايا تقدم عنها فيصير ليس بين الإدراك المؤلف والحكم التحليلي سوى اختلاف في الدرجة .فتكون بذلك القضايا الضرورية لكل أنواع المعرفة انطلاقا من الاستقراء ، ولا يعدوا الاستنباط والبرهان إلا

[1]- المرجع السابق، ص: 45.

[2]-المرجع نفسه، ص: 76.

تداعيا في النهاية بل حتى الرياضيات كما رأينا سابقا أمكن أن نبرهن على مبادئها ومفاهيمها من التجربة .فمن استقراء الوقائع نبلغ أدق القوانين فما يصدق على الجزء يصدق على الفئة وفق قانون التداعي وتشابه عناصر الفئة لوجود خصائص مشتركة بينها.

وفي هذه الحالة لا نستشعر ضرورة .إذ سبق وان فعلنا من تبيان نقد هوسرل لمبدأ عدم التناقض عند مل فالأنتظام الأشياء يخرج عن هذه الدائرة أولا.أما الثاني يبدو أن هذه القضايا والأحكام ليست مرتبطة ولا متسقة فيما بينها بمعنى أنها لا تخضع لهذه المبادئ في نقائها، فيقول إذا كانت هذه الكائنات تستخدم معنى الكاذب والصادق على النحو الذي نفعل فهي بذلك تخضع لنفس المبادئ المنطقية التي تخضع له في تفكيرينا مما يجعل هذه القوانين شاملة، أما إذا كانت تستخدم هذه المفاهيم لغير تلك المعاني التي توفرها لها نتيجة ارتباطها بالمبادئ المنطقية، فإذا كنا نسمي شيء ما (قد قيل) وكانوا يسمونه (حكما) فإن القضية التي يكون محمولا لها فيه «تكون صادقة عندما تكون كاذبة عندهم، مما يعني أن مفهوم الحقيقة عندهم سيتغير لدينا أيضا ويصبح ريبية، فمن بين أن هوسرل يبني حجته هذه على تصوره للبداهة من جهة وعلى نقده لتصور النفسانيين للبداهة من جهة أخرى، فما يغير معنى الحقيقة هو غموض الكلمة التي نستخدمها في الإشارة إليها وما لذلك من أثر على علاقة الحقيقة بمبادئ المنطق».[1]

- أما الحجة الثالثة فتتمثل في نظره إلى النوع ذاته الذي يؤسس للحكم فإذا كان هذا النوع ليس إلا واقعة والواقعة تنجر عنها واقعة أخرى، وهكذا تسلسل الوقائع في الزمن وإذا ارتبطت بالزمن ارتبطت بالنسبية، لأن النظر إلى الواقعة بعدها الزمني يجعلها من حلقات العلة والمعلل، ومنه يكون الاهتمام بفعل حدوث الواقعة لا الواقعة نفسها يختلط الفعل بالمضمون والواقعي بالمثالي وهذا ما لا يبتغيه إليه هوسرل.

ومن هنا تكون الحجة الرابعة، إذا كان وجود الحقيقة مرتبط بالنوع الإنساني فهذا يعني انعدام الحقيقة بالانعدام هذا النوع مما يعني أن الحقيقة التي تقرر لا حقيقة إلا بوجود النوع الإنساني فهي

[1]- يوسف سلامة، المنطق عند إدموند هوسرل، مرجع سبق ذكره، ص: 174.

قضية ليست مطلقة، إذ أن مقدما ممكنا منطقيا يتبعه الإمكان المنطقي، فإذا كانت النزعة الفردية تقيس الحقيقة بالفرد فانعدامه تنعدم الحقيقة وهذا ما يولّد تناقض: «فإن النسبة الأنتروبولوجية تقع من تناقض مماثل حالما تشترط وجود الحقيقة بوجود النوع الإنساني الذي ينجم عن عدم وجوده عدم وجود الحقيقة، ولما كانت القضية الأخيرة حقيقية كان التناقض المنطقي النتيجة الحتمية لكل مذهب يجعل الحقيقة متوقفة على وجود النوع الإنساني».[1]

- أما الحجة الخامسة وهي حجة أنطولوجية إذ ترى النظر إلى تكوين نوع ما من شأنه أن يضع بين أيدينا الحقيقة التي تصدق بالنسبة لعدم النوع ألا وهي أن لا وجود لمثل هذا التكوين، هنا ألا يمكننا القول أنه لا وجود لمثل هذا التكوين في الواقع، أو انه لا وجود له إلّا بالنسبة لنا فحسب؟ وماذا يحدث إذا زال كل شيء وكل أنواع الكائنات التي تطلق الأحكام باستثناء النوع موضع البحث؟».[2]

إذن إن افتراض من عدم وجود نوع تكويني والحقيقة مرتبطة به يفترض من بين ما يفترض من خصائص، أنها الحقيقة ونوع التكوين غير موجودين إذن فلمن ترد وجود حقيقة أو عدم وجودهما إذن فالوجود دفع في محل اللاوجود، أو إذا قلنا أنّ نوع التكوين هو الذي يوجد الحقيقة. وهو يخضع في ذات الوقت للقوانين المنطقية غير أن لا وجود للحقيقة إلا إذا كانت تخضع هي الأخرى لهذه القوانين قبل تكوين النوع وهذا أمر بيّن التناقض إذ أن وجود هذا التكوين شرط يتوقف عليه وجوده وعدم وجوده» فالحقيقة مشروطة بعدم وجوده أولا لأنها قائمة على مبادئ منطقية ضرورية في حين يرى نفسانيون أن وجود الحقيقة معدول لوجود فكر من النوع سابقا.

- إذا كان الحقيقة نسبية على النحو الذي يقدّمها به النفسانيون، فالعلم الكلي الشامل نسبي هو الآخر ولا وجود للمطلق أو الحقيقة الذاتية مما يلزم معه لا وجود لعالم قائم بذاته، بل هو قائم بالنسبة إلينا فقط، إذن تكويننا النوعي هو الذي يسمح لنا بالقول بوجود هذا العالم، ولكن التكوين النوعي لمجموعة أخرى قد لا يسمح لها بأن تفكر بوجود العالم على أساس التكوين النوعي للبشر. كما قد لا يسمح لهم بالقول بوجود العالم، قد لا يسمح لهم أيضا حدوث تغيّر في التكوين النوعي، إذن لم

[1]-المرجع السابق، ص: 176.

[2]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تتوقف القضية على الوجود والعدم بالنسبة لهذا العالم، بل تتعلق بفكرة ثباته ومطلقتيه في حين انه ما دام مرتبط بتكويننا النوعي فأي تغيير يطرأ علينا يطرأ عليه هو الآخر أي «أن أي تغيير في تكوين هذا النوع سينجم عنه تغيير في العالم فتصبح المسألة لعبة جميلة، الإنسان يخلق من العالم والعالم يخلق من الإنسان، الله يخلق الإنسان والإنسان يخلق الله».[1]

إن هذه المعالجة لفكرة التكوين النوعي تبين موقف هوسرل ممّن يحاولون دراسة الإنسان كوحدة أي في وحدته الطبيعية، ويرفض أن يدرس الإنسان بذات المناهج التي تدرس بها المادة الجامدة، وقد وضع هوسرل فداحة هذه الفكرة في كتابه أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية» بأن اختصر الوجود الإنساني كروح في بعده الطبيعي وأصبح الإنسان نظرة وصفية تحليلية كباقي المراجع ذات العينية، إذ حرصت العلوم البيولوجية والفيزونولوجية إلى اعتبار الإنسان مجرد وجود طبيعي يمكن اختراقه بذات المنهج المستعمل في المادة الجامدة فظل البحث العلمي طريقه. إذ راح يدرس الإنسان بعيدا عن الإنسانية إذ يقول هوسرل «لقد ظل النصف الثاني من القرن التاسع عشر مبهورا بطريقة العلوم الطبيعية في البحث وعمي تماما نتيجة للتقدم الذي حققه في هذه العلوم فتخلى عن البحث في المشكلات الأساسية بالنسبة للإنسان»[2] فكان منها أن أنتجت إنسان بدون روح ولا عقل أو بالأحرى إنسان مبني على واقعية العقل والروح وهذا إن أدى إلى شيء في النهاية فهو يؤدي بالفلسفة إلى النسبية بعيدة كل البعد من أن تكون علما دقيقا.

الأسس البيولوجية للمنطق، المنطق ومبدأ اقتصاد الفكر:

الحديث عن مبدأ اقتصاد الفكر لماخ (1838م-1917م) أو كما يسميه أفيناربوس '1843م-1896م) الجهد الأقل يقودنا إلى محاولة أخرى راحت ترد مبادئ المنطق إلى آلية ذهنية وما كان لنا إقرارها كجزء من التحليل التسابق، لأن مبادئ المنطق لا يستمد من التجربة عن النحو الذي قدمناه.

[1]-هوسرل (إ)، مباحث منطقية (مقدمات إلى المنطق الخالص)، الكتاب الاول، تر : موسى وهبة ، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2010، ص: 134.

[2]-هوسرل (إ)، أزمة العلوم الأوروبية، تر.اسماعيل مصدق، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984، ص: 06.

ولكن مع ذلك تعود إلى الفكر البشري في تطوره من ناحية وبما يبلغه العلم من تطور ومن ناحية أخرى. إن تحليل مبدأ اقتصاد الفكر يكشف عن سيكولوجية العمليات الفكرية في نظامها، من شانها أن تؤسس للمنطق وللفلسفة.

صاغ أفيناريوس المبدأ على النحو التالي: «إن التغير الذي يدخله العقل على ثمثلاتة عند دخول تأثيرات جديدة هو الجهد الأقل»، وهو يقول: «بما أن العقل خاضع لشروط الوجود العضوي ومتطلباته الغرضية، فإن المبدأ المشار إليه يصبح مبدأ تطور إن العقل يستخدم من الطاقة Energy ما يحتاج إليه للإدراك فقط، وعندما يكون بإزاء عدد من الإدراكات الممكنة Possible Apperception فإنه يختار منها ما يحقق أكبر نفع بالقدر نفسه من الطاقة المبذولة، وفي ظروف معينة يفضل العقل بذل جهد في لحظة مؤقتة على الاقتصاد المؤقت في الطاقة المبذولة التي لا يتحقق بها إلا تأثير أقل أو دوام محدود للتأثير تلك اللحظة المؤقتة التي تعدها لمزيد من البقاء وبالمنافع ممتازة».[1]

لأن مبدأ اقتصاد الفكر هنا يعبر عن غاية العلم أو عن أقصى إمكانية لتكيف العلمي، فالإنتاج العلمي من مفاهيم وتصورات ونظريات وقوانين ومن صيغ ،من شأنه تنظيم العمليات الذهنية نفسها فلا تكن الظاهرة "أ" بأصعب دراسة في لحظة "**ز1**"، مما كانت عليها في "ز2"السابق لها . فما وقع من تطور علمي على مستوى المفاهيم والقوانين كفيل باقتصاد الجهد الفكري المبذول . ولكن لنا الاستغناء عنه إن كان لا يجدي نفعا في دراسة هذه الظاهرة أو تلك كما سبق وأن ذكرنا مع أفيناريوس.

يشيد هوسرل بمبدأ اقتصاد الفكر هذا الذي من شأنه اختصار الفكر عن طريق العمليات الذهنية التي يكون فيها العنصر الحدسي بالإضافة إلى الفهم الحقيقي والبداهة الداخلية غير موجودة.إنّ كل الفنون التي تمثل في الذهن عندما يجري الحديث عن المنهج تعتبر أدوات تستخدم في

[1]-يوسف سلامة، المنطق عند إدموند هوسرل، ص: 184.

اقتصاد الفكر»[1] .كما من شأن هذا المبدأ تحديد البعد الأنتروبولوجي لمناهج البحث وآليات استخدامها وتأثير ها على الفكر الإنساني شريطة أن تكون على معرفة بطبيعة هذا الفكر في كل مرحلة من مراحل تطور إذ «لو وضعنا التكوين العقلي للإنسان بعين الاعتبار لأخذتنا الدهشة من نجاحه في بناء هذه العلوم والنظريات العقلانية وكيف وصلت إلى هذا المستوى من التقدم على يديه»[2] .ضف إلى ذلك أنه بالإمكان باستخدام المبدأ ذاته من توضيح عمليات التفكير بالسماح لما له علاقة من أفكار فقط لتكتمل في أذهاننا خلال أي فكر فتمكننا من السيطرة على الظاهرة موضوع البحث.

بالرغم مما يقدمه مبدأ اقتصاد الفكر لماخ، أفيناريوس إلا أن هذا لا يسمح بأن يكون أساسا للمنطق أو الفلسفة فهو في النهاية يرد بناء الفكر إلى مختلف الآليات التي تحصل بها المعرفة، يرد هنا إلى فنيات البحث التي هي ليست إلّا مسعى إنساني في لحظة زمنية معينة وبالتالي فهي حادثة زمنية في حين يجب أن تكون منطقية خالصة وعليه كما يرى هوسرل في هذا المبدأ تنطبق عليها ما ينطبق على النفسانية من النقد فهو كحال النفسانيين لم يفرق بين الفعل والمضمون والواقع والمثال، «لقد أخفق أصحاب مبدأ إقصاء الفكري في الاقتراب من المشكلة المعرفية للعلم من حيث هو وحدة مثالية للحقيقة الموضوعية نتيجة لاهتمامهم البيولوجي المفرط بالمظهر التجريبي فظلوا في إطار البحث التجريبي لا يبارحونه أبدا».[3]

معنى النقد ودلالاته:

إن الفكر الذي انتهى إليه النفسانيون هو فكر لم ينصبوا إليهم وحدهم بل قد انتهى إليه الاجتماعيون والأنتروبولوجيون ومن كان على شاكلتهم في البحث عن أسس معرفة ثابتة ماهوية خالصة في أسباب خارجية عنها أدت بها إلى النسبية التغيير «وسرعان ما تمتد النسبة بعد ذلك إلى

[1]- المرجع السابق، ص: 185.
[2]-المرجع نفسه، ص: 185.
[3]- المرجع نفسه، ص: 187.

الفلسفة، إذ كيف يتأتى للفيلسوف أن ينادي ببعض الحقائق الثابتة طالما أن ما يحدد فلسفته شروط خارجية محضة بسيكولوجية أو اجتماعية أو تاريخية».[1]

عندما يعالج هوسرل في كتاب أزمة العلوم الأوروبية «أزمة الروح الإنسانية يكشف عن هذه الأزمة التي يعود سببها الحقيقي إلى طبعنه الروح والعقل فهي ليست من الطبيعة التي يعتبرنها لأنها منها كما في العلوم الطبيعية .فعلم الروح وحدة قادر على فهم هذه الروح تلك الروح كما يقول هوسرل التي ولدت بلاد الإغريق التي تفي بغرض الفلسفة «شريطة أن ننظر إلى الفلسفة أنها علم نظري شامل وقبل ذلك اليوم الذي شهد مولد الفلسفة لا يمكن القول بوجود الروح أبدا التي ميزت الحضارة الأوروبية عن غيرها من الحضارات عند ما طرح عليها ميلاد الفلسفة إمكانات لا تتناهى للتطور ومهمات لا تنتهي للبحث وكل ذلك على أسس نظرية».[2]

إذن أن السبب في هذه الأزمة هي الخروج عن المعرفة الدقيقة والذي لا يعني في نظر هوسرل إلا المنطق الخالص او الفلسفة في نقائها والتي ما لم نلم بالمبادئ الأولى للبحث فلا حل للأزمة ولا لنظرية علمية في الروح إلا بالتخلي عن المنهج الطبيعي الذي لا يلائمها و الأخذ بمبادئ المنطق الخالص والفلسفة الترنسندتالية أرض معانيها وهذا ما تقصد إليه فينومينولوجيا أي «الوصول إلى تلك الركيزة التي تحققت على أساسها مثل هذه المعرفة، وبهذا المعنى فإنه لا يمكن تصور جهد هوسرل الفلسفي إلا على أنه نقد للمعرفة أو للعلوم ومناهجها في المعرفة مع رغبة في البحث عن أساس متين لمعرفة جديدة ولعلم فلسفي بمعنى الكلمة علم على وعي بمشكلاته وطرائق حلها وشرعية الدعاوي التي يتطلبها دائما».[3]

[1]-إبراهيم زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، جزء الأول، د.ط، مكتبة مصر، القاهرة، 1968، ص ص. 366، 367.

[2]- يوسف سليم سلامة، المنطق عند إدموند هوسرل، ص، 110

[3]-إبراهيم زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص: 341-343.

المبحث الثاني: هوسرل ما بعد فلسفة الحساب:

في الجزء الأول من اللأبحاث المنطقية " المقدمات إلى المنطق الخالص" بدأ نقد هوسرل للمذهب النفساني في قصوره لإدراك حقائق الأشياء ؛ وبالرغم من فيض رجوع هوسرل لنقد النفسانية إلا أنه لم يخصص لهذا الغرض بعينه كتاب كما فعل مع الفينومينولوجيا أو المنطق.

إن الأبحاث المنطقية هي المرحلة لانتقالية لفكر هوسرل من رياضي نفساني في فلسفة الحساب إلى فينومينولوجي في كتاب الأفكار، ليكون بذالك رياضي وبداية فينومياولوجي قي الأبحاب المنطقية.

نعتقد أنه بعد النقد الذي وجهه أنه بعد النقد الذي وجهه فريجه إلى هوسرل بعد صدور كتابه فلسفة الحساب، وتبيانه ضعف الطرح النفساني في تفسير أصل المفاهيم الرياضية ،المشكلة التي كانت سائدة أنذاك؛ حمل هوسرل على عاتقه مسؤولية الكشف عن المبادئ الكلية التي تعود إليها كل العلوم الجزئية، بما في ذالك علم النفس التجريبي. إنه علم المنطق أساس كل علم لا يرتد إلى علم النفس ولا إلى المتافيزيقا فهو "علما مستقلا قائما بذاته يتمثل قي المنطق الحالص أو المتعالي، يعد رفض أن يكون علم النفس التجريبي أساسا يقوم عليه المنطق الجديد ، نظرا للهوة الشاسعة بينهما"[1]

ما هو علم النفس؟ :

يرد هوسرل أن علم النفس علم تجريبي وقائعي، يعبر عن الحوادث النفسية الباطنية فهو كباقي العلوم الطبيعية علما تجريبيا، لا يمكن رد المنطق إليه إذ زاده إليه من هذا الأخير احتماليا في حين انه دقيق والنفسانية تمثل الفلسفة إلى علم النفسية في حين أن من المفروض أن الفلسفة يجب أن تكون علما دقيقا تستمد منه العلوم كلها عناصرها النظرية والمنطقية.إن هذه التفسيرات النفسية جاءت لكون أن كل من العلوم الطبيعية الأخرى التي تنظر إلى الأشياء في بعدهما الزماني والمكاني اللامتناهيين وهذا ما يحصل في علم النفس أيضا.

[1] - سماح رافع محمد، نقد الفينومينولوجيا عند هوسرل، د.ط، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1991، ص: 85.

ففي علم النفس يفترض وجود طبيعة قبلا التي لامناص من أن تكون الفلسفةمنتمية إليها، إن هوسرل لا يرفض العلوم الطبيعية لذاتها بل يرفض أن تكون أساسا للفلسفة«إن كل ما يريد إثباته هو أن الفلسفة قبلية وأولية بالنسبة لنا، ولا تكون المباحث لطبعته علوما إلا بها، الأمر الذي يبين انه ليس هناك ما يمنع من مشاركته العالم الطبيعي في النظر إلى الأشياء بطريقته مادام البحث في مجال العلوم الطبيعية».[1]

يقسم هوسرل التفرقة بين العلم الطبيعي والفلسفة على أساس المنطلق الذي يجعل من الأولى ليست بفلسفة في حين الثانية كذلك فهو يسعى لاستبعاد كل معرفة سابقة وإن كانت علمية، ذاتها التي تفترض وجود الأشياء في إطار زماني ومكاني، في حين أن الفلسفة العلمية تفترض عدم وجود أي تفكير مسبق بل هذا الافتراض شرط لها من اجل قيامها، وإن تخلي عن هذا الافتراض الذي يقود إلى قيام هذه الفلسفة العلمية، فلا فلسفة دقيقة إلا بالارتداد إلى الوعي مباشرة.

إن فينومينولوجية هوسرل هو فلسفة للأصول والبدايات، فلسفة حملت على عاتقها فكرة تصحيح الوضع الفلسفي الذي ينطلق من العلوم التجريبية في حين أنها متأخرة تحتاج إلى معرفة ضرورة تسبقها منطقية هي تلك المعرفة الماهوية التي لا تأتي إلا بالحدس الماهوي.

يقف هوسرل معارضا لفكرة مد حدود علم النفس التجريبي لتصبح أساس للعلوم بل سعى لرد هذا الأخير لعلم نفس ماهوي: «فما يهدف إليه هوسرل هو أنشاء علم جديد علم للشعور ولكنه ليس سيكولوجيا إنه فينومينولوجيا للوعي في مقابل العلم الطبيعي للشعور، على أن لا ننسى انّ ثمة علاقة وثيقة تربط بينهما، وما ذلك إلّا لأنّ كليهما مهتم بالوعي أو الشعور»[2] غير أن علم النفس التجريبي يهتم بالشعور التجريبي فحين تقف الفينومينولوجيا وراء هذا الشعور في الوعي أي الوعي الخالص، فما هو تجريبي لا يمكنه في نظر هوسرل، مسائلة الأسس المعرفية من خلال التجربة ذاتها بل

[1]– يوسف سلامة، المنطق عند إدموند هوسرل، مرجع سبق ذكره، ص: 134.

[2]–المرجع نفسه، ص: 136.

لا بد من الوعي بنظرية المعرفة الماهوية: «ما دامت تتخذ من الوعي الخالص نقطة ابتداء لها في توجيهها نحو المشكلات التي يفترض أن تكون قادرة على تقديم أجوبة لها».[1]

لقد كانت النفسانية تنظر إلى المنطق باعتباره معرفة معيارية وبالتالي يرد على علم النفس، في حين أن هوسرل لم يعتبره علما معياريا فحسب بل نظرية للعلم تمد المنطق كعلم معياري بأسسه، ومن هنا فقد يكون هوسرل بهذا قد أسس للمنطق الخالص ومصوغاته كعلم نظري.

«أما نقد هوسرل هذا فيتألف من خمسة أقسام كما يذكر يوسف سلامة في كتابه منطق هوسرل:

- نقد هوسرل للتأويل النفسي لمبدأ عدم التناقض وخصوصا عند مل.
- نقد المبادئ النفسانية ذاتها.
- نقد النتائج النفسانية وذلك تبيان استحالة قيام مقدماتها.
- "عرض لمحاولة نفسية ينطبق عليهانقد هوسرل لمبادئ النفسانية ونتائجها».[2]
- نسيان هدف النقد والذي سعى هوسرل لتحقيقه.
- تعد هوسرل للتأويل النفساني لمبدأ عدم التناقض وخصوصا عند مل وسبسر.

نذكر هوسرل في الجزء الأول من المباحث المنطقية أن رد القوانين المنطقية إلى أسس نفسية يعود إلى الجهل بالطبيعة الحقيقية لا ندري القوانين «ولذلك فإن إقامة الحقائق المنطقية على مثل هذا التصور يؤدي بها إلى فقدان ضماناتها النفسية ودقتها اللازمتين عن طبيعتها الضرورية فتصبح بذلك مجرد احتمالات غامضة تستند إلى الخبرة والاستقراء».[3]

[1]-المرجع السابق، ص: 136.

[2]-المرجع نفسه، ص: 137.

[3]- هوسرل (إ) ،مباحث منطقية، الكتاب الأول ، النسخة المترجمة، مصدر سبق ذكره، ص: 88.

يصوغ جون سنوارت مل مبدأ التّناقض على الشكل التالي: «لا يمكن لفعلين متناقضين من أفعال الاعتقاد أن يوجدا معا»[1] غير أن هوسرل يرفض هذا الرأي لأنه مستمد من التجربة وهو لها أنّ تجربة النور والظلام ، السابق واللاحق، لا يمكن أن تتواجد معا فوجود الأولى يفيد وجود الأخرى بل يتساءل هوسرل كيف يمكن لأفعال الاعتقاد هذه أن تصوغ القانون المنطقي لأن ما اعتقده أنا قد يستبعده آخر مما يجعل هذا القانون المنطقي عرضه للريبة والشك، إذن «لم لا نعلق الحكم ونكتفي بمال ا أدريه كلمة أخيرة ليس بوسع العقل أن يقول سواها».

إن رد مبدأ عدم التناقض المنطقي إلى فعل الاعتقاد يجعله كما قلنا عرضة للريبة، هذا لأن الكثير من اعتقاداتنا نفترض صحتها لسبب أو لآخر هي صحة سيكولوجية ولا طالما كانت تدعي البداهة السيكولوجية، غير أن الكثيرين من القضايا التي كان يعتقد في صحتها ثبت خطئها فيما بعد، ولهذا فإن ارتبطت هذه المعتقدات بقوانين المنطق لابد من التأكد من صحتها لأن البداهة السيكولوجية غير كافية، فيتساوى صدقها بكذبها مادمت محل شك، إذن إن دخل الاعتقاد هذا يعود كما ذكرنا لأسباب قد نعلمها ولكنها غير كافية للاعتقاد مادامت تركن إلى البداهة السيكولوجية.

ضف إلى ذلك أن «الحقيقة ستكون معلولا للبداهة مع أن الأصح أن تكون البداهة معلولا للحقيقة، فالبداهة الحقة في المعرفة يجب أن تكون معلولا لحقيقتها وليس العكس فنفسح مجالا لوجود كثير من القضايا الحقيقية دون أن تكون بديهية في الوقت نفسه».[2]

يرى هوسرل أن مبدأ عدم التناقض كما يصوغه مل «لا يمكن لفعلين متناقضين من أفعال الاعتقاد أن يوجدا معا» ليصل إلى قضية تجريبية غامضة ومبهمة مردها أنّ مبدأ عدم التناقض باعتباره

[1]- المصدر السابق ، ص: 89.

[2]- المصدر نفسه، ص: 140.

فعل للاعتقاد هذا يرتبط بلحظة زمنية . في حين أن مبدأ عدم التناقض المنطقي كلي وضروري وهو صادق مطلقا[1] .

إن عدم التعيين الذي يحيل إليه الاعتقاد كفعل سيكولوجي يعود إلى ارتباطه بالتجربة التي تقود إلى الريبية فيجب الوقوف على عيوب التجربة كما يراها هوسرل والذي أسس من خلالها – أي بدحض التجربة – لمنطقه الخالص .

التجريبية من حيث هي نظرية معرفية منها فئة كالريبية المطلقة لأن التجربة تحطم إمكان الشديد العقلي للمعرفة غير المباشرة ومن ثم يحطم إمكانها الخاص حيث هي نظرية يمكن أن يقوم البرهان على صحتها وذلك نتيجة طبيعية لاعتماد تجربته المطلق على الأحكام الفردية»[2] والاعتماد على الأحكام الفردية ليجعل التجربة غير قادرة على تقديم التبرير العقلي للموضوعات الغير مباشرة وتجاهل محاولة نقد هذه الأحكام و من الصعوبات التي تواجهها في التجربة في إثبات موقفها.

إن نقد هوسرل هذا كان نتيجة ما ذهب إليه أرسطو بداية أن لا معرفة صحيحة إذا لم تقم على الأسباب القصوى أو المبادئ الأولى باعتبارها حدسا ماهويا الذي تعطى الحقيقة من خلاله على طريق مباشر.بل يذهب التجريبيون إلى استبدال هذه المبادئ الأولى بمعطيات التجربة والاستقراء هذه المبادئ تقوم استنادا إليهما، لكن إذ ما طرحنا التساؤل حول مدى مشروعية قيام المعارف غير مباشرة على التجربة والاستقراء فهي تعود إلى ذاتها لتبرير موضوعاتها دون وجود مبادئ نسبية، التي تردها إلى التجربة، فتسعى بذلك وراء التفسير النفسي الساذج الذي يعود هو الآخر في قيامه إلى التجربة ثم من التجربة إلى الشعور... وهكذا لتبقى تدور في حلقة مفرغة ، إذ أن المبادئ نفسها تحتكم إلى

[1] –هوسرل، مباحث منطقية، الكتاب الأول، النسخة المترجمة، ص: 93.

[2] – المصدر نفسه، ص: 94.

التجربة، أما هوسرل فيرى في الجزء الأول من المباحث المنطقية «أن تبرير المعرفة غير المباشرة ممتنع ما لم يكن لدينا حدس أو استبصار بمبادئ مطلقة محددة يمكن أن يستند إليها كل برهان في النهاية».[1]

يرى هوسرل في نقده للونغ إذ أنه ليس بعيدا عن ذلك النقد الذي وجهه لجون ستوارت مل، فقد ذهب هنا إلى اعتبار أن مبدأ عدم التناقض ينص على استحال قيام حكمين متناقض في نفس الوقت و بنفس المعنى، وقد رأينا أن هذا المبدأ قائم على الاعتقاد ونسبي لأنه يخضع لزمان معين في حين أن مبدأ عدم التناقض المنطقي هو كلي وضروري ومطلق بالنسبة لجميع العلوم والعقول. في حين اعتبر سجوارت مبدأ عدم التناقض قانونا طبيعيا، فما هو طبيعي يخضع للزمان والمكان ،وبالتالي فهي ليس مطلق ولا كلي ولا ضروري كما ينبغي أن يكون القانون المنطقي.

يرى لونغ أنّ مبدأ عدم التناقض ازدواجي الرتبة، فهو طبيعي باعتبار استخدام الناس له في حياتهم العادية، وبالتالي فهو خاضع للتجربة، وليس لتجربة كما رأينا سابقا تبريرا للمعرفة الغير مباشرة، أما الرتبة ثانية فهو معياري وأساس لكل القواعد المنطقية، أي أنه قانون منطقي فهو لا يتسق مع الرتبة الأولى التي تجعله ذا طبيعة زمانية، وبالتالي قد تتناقض قواعده فيما بينها في حين أن وحدته أي قضاياه كما يسميها هوسرل تقتضي الاتساق «إن الوقائع الغير متسقة موضوعيا لا يمكن أن توحد معا سبب تناقضها».[2]، فمن الهبث الجمع بين الصورية الحلصة والتخريبية النّفسية ، فهما من طبيعتين يستثني أحدهما اللآخر.

ولكن ما طبيعته قضايا المنطق إذ كانت غير تجريبية، يجب هوسرل أنها قضايا ماهوية تدرك بواسطة الحدس الماهوي الذي يتأس على تعليق الأحكام المسبقة الزمانية والمكانية، فالمنطق ماهوي ضروري وقبلي يتجاوز التجربة تفترضه باقي العلوم مسبقا إلى جانب الرياضيات.

[1]–المصدر السابق، ص: 115

[2]–المصدر نفسه، ص : 117.

نقد مبادئ النفسانية

لقد قامت النفسانية على ثلاث مسلمات يرى هوسرل أنها ليست إلا أوهاما . فلقد تبنى هوسرل نقد نقدها من أجل أن يكون قيام نظرية العلم أو المنطق الخالص أمرا ممكنا .

المقدمة الأولى ونقدها:

إن حياتنا الذهنية نفسية مما يقضي إلى بناء المعرفة على أساس سيكولوجي أي «أن القواعد Prescriptions التي تخضع لها حياتنا الذهنية قواعد ذات طابع نفسي، ولذلك فإن المبادئ المعيارية للمعرفة ينبغي أن تبني على سيكولوجيا المعرفة».[1]

يدحض هوسرل هذه المقدمة باعتبارها تنظر إلى مبادئ المعرفة، والتي هي مبادئ منطقية على اعتبار أنها ذات طبيعة معيارية في حين ينكر هوسرل عنها هذه الطبيعة فليس في قولنا: أن كل "**أ**" هي "**ب** "وكل "**ب** "هي "**ج** "ينتج أن كل" **أ** "هو "**ج**"، أي انطواء على المعيارية، فالمنطق يتضمن المعيارية في ذاته ولكن سبب كفاعلية فكرية فحسب مع أنّه قد يكون معياريا بحيث يحدد كيف يمكن أن يكون الفكر. فيمكن القول: إذ اعتقدنا أن كل" **أ** "هي "**ب**" وكل "**ب**" هي "**ج** " فيمكن أن تعتقد أن كل "**أ**" هي "**ج**"، ولكن هذه الإمكانية لا تجعله معياري بالشكل الذي يراه به النفسانيون لأنه لا يقوم على أسس معيارية نفسها.

وشأنه في ذلك شأن بقية العلوم النظرية كالرياضيات التي قد تشير إلى قانون نظري دون القواعد العملية مع انه يمكن هنا ذلك، إذن فالمعيارية في المنطق من قضية نظرية تمكين أن استخدام بشكل عملي «إن ما يهدف هوسرل إلى إبرازه هنا هو أن القوانين المنطقية ليست إلا حقائق نظرية لا تختلف في شيء عن كل القوانين من جميع النظم كالرياضة البحتة مثلا، فهي ليست معيارية بطبيعتها، ولكن من الممكن أن تستخدم بطريقة معيارية بنفس الدّرجة التي تستخدم بها كل الحقائق النظرية

[1]-المصدر السابق، ص117.

الأخرى استخداما معياريا ومعنى ذلك أن المنطق علم نظري بالدرجة الأولى وليس معيارا تطبيعته»[1] إذن إن المنطق كعلم كلي هو أساس المنطق كعلم معياري بل هو أساس كل العلوم وإن كانت هذه العلوم قد سند إلى أسس أخرى قد تكون مستمدة مما هو نفسي إلا أن المنطقي لا يثق بهذه الخصوصية بل ينظر إلى كل علم في بنائه العقلي وفي صورته النظرية، وفي مدى اتساق وحداته بعضها ببعض لأن استئناف هذه الوحدات بعضها ببعض بما يقابلها من قضايا منطقية هو وحده ما يجعل العلم علما ممكنا إذا لم ينتهك هذه الشروط المثالية القبلية.

إن محاولة نقد هذه المقدمة والتي يسميها هوسرل وهم لم تكن بعد لأن ما سبق تقديمه ليس إلا إحلالا لمصادرة مكان أخرى، غير أنه يمكن تلمس هذا الموقف في نقد هوسرل لنتائج النفسانية، كما يمكن أن نتلمسه في خضم نقد هوسرل لموقف مل في رده لمبدأ عدم التناقض إلى ما هو نفسي، وإلا لكنا اعتبرنا إحلال مصادرة مكان أخرى ليس إلا رغبة في جعل الفلسفة علما دقيقا مما يحيل الفلسفة إلى طبيعة نفسية، وما كان هذا ليرضي به هوسرل الذي يقول في مباحثه المنطقية في جزئها الأول: «إن ما هو صحيح صحيح ضرورة، والحقيقة واحدة سواء أأدركها الناس والملائكة والآلهة، والحقيقة هي الوحدة المثالية الثابتة التي تكافح تعدد العروق والأفراد والخبرات، وعن هذه الوحدة المثالية نتحدث عندما لا يكون الأمر مختلطا علينا سبب النسبية»[2]، وهو ما عبر عن لالاند بقوله: «إن الشيء الوحيد الذي يتمتع بالقيمة لدى الإنسان باعتراف الناس جميعا، هو صفته كإنسان، أي إتصافه بالعقل الذي به لا يختلف الإنسان عن أقرانه أبدا ، ولايقتصر العقل على أن يكون واحدا بين الناس، بل إنه ينزع إلى توحيد الأشياء بإرجاعها إلى مبادئ بسيطة».[3]

[1]-يوسف سلامة، المنطق عند إدموند هوسرل، مرجع سبق ذكره، ص: 140.

[2]-هوسرل، المباحث منطقية هوسرل، الكتاب الأول، النسخة المترجمة، ص: 141.

[3]-لالاند أندريه، العقل والمعايير، تق. تع، عادل العوا، دمشق، د. ط، 1966م، ص: 152.

المقدمة الثانية ونقدها:

إن المسألة الثانية التي يذهب إليها النفسانيون تؤكد مسلمتهم الأولى التي تقتضي كما رأينا في رد المعرفة إلى مبادئ نفسية كون أن مضمون المنطق الذي تستند إليه المعرفة مضمونا نفسيا فهو ليس إلا "التمثلات والأحكام والقيم البرهان والحقيقة والاحتمال، والإمكان والضرورة والمقدم وبالتالي ...الخ[1] النفسية.

يرد هوسرل على هذه المسلمة والتي ترد المنطق إلى علم النفس في التساؤل إذا كان من الممكن رد الرياضيات البحتة إلى علم النفس وذلك باعتبار أن كل من الرياضيات والمنطق —حسب هوسرل– من طبيعة واحدة، فليس من الممكن أن يستقبل الرياضي أن يسند إلى علم النفس في البحث عن الأسس النظرية في علمه الرياضي إلى الأسس مستوحاة من التجربة النفسية، وإذ كانت هناك عمليات حسابية تطلق من التجربة النفسية كعملية العد .إنّ عالم النفس يدرس عملية العد كظاهرة فردية بحيث أنّ طرقنا غي العد تختلف من شخص إلى آخر ومع ذلك نصل إلى نفس النتائج. إلا أن الرياضي لا ينظر إلى العدد في تسلسل زماني في سلسلة زمانية مثالية، فالعدد مثالي لا يشير إلى أي ظاهرة فردية تعينها «بل يبني مستقلا تماما عن كل ما هو فردي أو تجريبي، إنه نوع مثالي، وواحد في الحساب، ولا أكثر لأفعال العد الزمانية فيه، فأفعال العد تأتي وتذهب ولكنها ليست أعداد، يضاف إلى ذلك أن القضايا الحسابية مرتبطة بهذه الوحدات المثالية، والشيء نفسه ينطبق على الرياضة البحتة في مجملها»[2].

وما دامت الرياضيات والمنطق من طبيعة واحدة فإن ما ينطبق على الرياضيات ينطبق على المنطق، فهوسرل يقرأن تكون مفاهيم المنطق كالجنس والبرهان والحكم والحمل والقضية مفاهيم ذات صلة بالخبرات التجريبية ولكنها ليست ذات أصل تجريبي بل هي تهود إليه بعد تعليق الحكم وإثبات

[1]–هوسرل، مباحث منطقية، الكتاب الأول، مصدر سبق ذكره، ص: 185.

[2]–المصدر نفسه، ص: 189.

محضيتها. أي أنّ المنطق كنظرية للعلم ليست له يأ صلة بعلم النفس. ولا لأي علم آخر باعتباره كما ذكرنا علم قبلي يخضع شروط مثالية، «غير صلة وثيقة بتكويننا النفسي والذهني مما يحتم أخذ القوانين النفسية بعين الاعتبار لدى محاولتنا بناء هذا الجانب من المنطق»[1].وهذا لا يعني أكثر من اتخاذ الحيطة والحذر كي لا نقع في ما وقع فيه غيرنا من اعتبار هذا النوع من التحليل دليل غلى الطبيعة النفسية للمنطق.

وتبيان طبيعة الصلة القائمة بين المنطق وعلم النفس على النحو الذي قدمه هوسرل، يرى هوسرل أنه يمكن تسميته الحكم المنطقي في المتفق بالحكم من الناحية أنه المنهج في حين انه قضية في المنطق الخالص فإذا تحدث المنطقي عن الحكم فهو لا يقصد أفعال الحكم بل القضية المنطقية الموضوعية منتمية إلى المنطق المثالي المتعالي عن كل خيره نفسية «بما أن لمنطق الخالص والحساب الخالص علمان يهتمان بالوحدات المثالية المنتمية إلى أجناس معينة، أو ربما هو قائم بصورة قبلية، في الماهية المثالية لتلك الأجناس، فإنهما علمان مستقلان كلية عن علم النفس الذي لا يعني إلا بالوقائع الفردية المتغيرة والتي يمكننا أن نسميها أفعال الاعتقاد».[2]

المقدمة الثالثة ونقدها:

أما المسألة الثالثة فمفادها أن «كل حقيقة مرتبطة بالحكم ولا يتبين لنا أن الحكم صحيح إلا عندما يكون ذا بداهة داخلية، والبداهة الداخلية تعبير يقال على حالة نفسية خاصة معروفة جيدا لكل منا من خلال تجربته الشخصية، إنما شعور خاص معروف جدا لكل منا من خلال تجربته الشخصية، إنها شعور خاص يضمن حقيقة الحكم المنصب عليه هذا الشعور، ولما كانت مهمة المنطق قيادتنا نحو الحقيقة لزم أن تكون القوانين المنطقية وقضاياه من طبيعة نفسية مهمتها تعيين الشروط النفسية لحضور الشعور بالبداهة الداخلية أو غيابه»[3]، لا يتفق النفسانيون في محاولة ردهم القضايا

[1]- المصدر السابق، ص: 181.

[2]-المصدر نفسه، ص: 154.

[3]-المصدر نفسه، ص: 199.

المنطقية إلى طبيعة نفسية، وهنا يرون أن الأحكام لا تكون حقيقية إلا إذا اعتبرنا أن أسسها هو الشعور بالبداهة، بالرغم من أن التجربة النفسية ذاتها تبين وجود أحكام في نظرنا حقيقية ومع ذلك لا نستطيع إثباتها بواسطة البداهة الشعورية، ولا ينفك أيضا في إجابة عن هذا القول بأنه بإمكان المنطق المعياري أو المنطق كفن ومن ناحيته المينودولوجية النظر في ما يجعل الأحكام حقيقية وفق بداهة نفسية فهذا مرتبط بطبيعية الإنسان كمصدر لهذه الأحكام ولكن النظر في هذه البداهة مهمة لا يمكن أن ينوط بها المنطق الخالص، لأن العمليات المنطقية موضوعية بنفس الدرجة موضوعية المعرفة الرياضية، إذ لا نسعى للوقوف على شرط النظرية القائلة ان جداء العددين (أ xب = ب xأ).

إن هوسرل يقر بالإمكان النفسي لارتباط بالطبيعة الإنسانية لكنه ليس تميزا عقليا ولا يمكن رد الإمكان العقلي إلى الإمكان النفسي إذ قد توجد إمكانات عقلية تتجاوز الإمكانات النفسية، فاللانهاية من الأعداد لا يمكن تطور أو تخيل عمليات رياضية على «في مثل هذه الحالة تبدوا البداهة ممتنعة من وجهة النظر النفسية في حين أنها ممكنة من وجهة النظر العقلية بل هي تمثل حالة حقيقية من أحوال العقل»[1].

إن الشروط النفسية لتبيان حقيقة الحكم هي شروط خاصة لطبيعة كل كائن بشري في حين يضع هوسرل شروط أخرى سميها بالشروط المثالية وهي التي تضمن صحة كل حكم وتطابقه مع أي وعي كان.

إن هذا التميز الذي يضعه هوسرل وهو الأساس الذي بنى عليه نقده للنفسانية يتوقف على التميز بين فعل المعرفة ومضمون المعرفة ففعل المعرفة متغيرة لا يمكن أن نوعز إليه أي معرفة موضوعية في حين أن مضمونها ثابت لا يتغير وهو سبيلنا لبناء معرفة يقينية ذات نسق بين وحداتها من شأنها أن تؤسس لعلم يقين لهذا هذا الثبات وهذه الموضوعية يرتدان تكوينها منا لبيان فالمثالية هي أساس المعرفة الموضوعية.

[1]-المصدر السابق، ص ص: 204-205.

نلاحظ من خلال تقديم مسلمات النفسانية ونقدها من طرف هوسرل أن هوسرل يضع مسلماته في مقابل المسلمات النفسية وكأنه يدعوا القارئ التأمل والمقارنة إذ لا تصمد هذه المقدمات بمجرد كشف طبيعتها المتغيرة التي تهدم رد كل علم من ناحية إلى تأسيس علم دقيق.

نقد النتائج النفسانية:

أ- لانفسانية المنطق المعياري:

من أين يستمد نظرية العلم أو المنطق من حيث هو علم معياري أسسه؟ لا شك في أن النفسانيين يرون أنه يستمدها من علم النفس إذ «أصبح المنطق بذلك مرتبط بعلم النفس ارتباط أحد فروع الكيمياء التطبيقية بعلم الكيمياء أو ارتباط مسح الأرض بالهندسة»[1] لكن معارضي الاتجاه النفساني يرفضون هذا التفسير على اعتبار أن لكل من علم النفس وجهة بحث فإن كان علم النفس يصف كيفية التفكير، فإن المنطق يصف كيف ينبغي أن نصف .ولكن سنرى فيما سيأتي أنه ليس اليجب على المنوال الكانطي، إن الحوادث النفسية إنما تلجأ في تفسيرها إلى القانون الطبيعي بعيدا عن كل صرامة ومطلقية، في حين ان ما يهم نظرية العلم كعلم للعلم هو القانون المنطقي، فمن العبث كما يرى كانط أن يكون أسس المنطق مستمدة من لحظاتنا تفكيرنا في شيء إذ أن لحظات التفكير تنظر فيما يمكن أن يكون بعيدة عن الضرورة والكلية التي تتطلبها نظرية العلم والتي تجعلها علما بحيث يؤدي مهمته كمؤسس حق للمعرفة في حين أنّ أسس المنطق تخضع للضرورة لأنها تخص كل تفكير وتؤسس لكل علم.

ما أدى بداية إلى الخلط بين الأساس النفسي والمنطقي . الأمر الذي جعل النفسانية المنطقية ترد الثاني إلى الأول هو اعتبار أفعال الفكر ومظاهره بما في ذلك القواعد المنطقية التي بدت في ظاهرها نفسية. «لا يرى هوسرل مانعا من قياس هذه العمليات بمختلف الأجهزة والأدوات التي

[1]-محمد عزيز نظمت سالم، المنطق الحديث وفلسفة العلوم والمناهج، د.ط، مؤسسة شباب الجامعة، د س ، الاسكندرية، ص: 42.

توصل إليها أصحاب علم النفس التجريبي، شريطة أن يظل علماء النفس في كل ذلك على وعي بأن عملهم لا يتعدى نطاق الوصف والتسجيل والتقرير»[1].

إذا ما سلمنا بهذا الأمر فيعني البحث ضمن إطار زماني ومكاني معين، في حين أن موضوعه يعني بعالم الأفكار أي الفكر، فيوجوده المثالي المتعالي عن الزمكانية، اللامتعين إلا كموضوع كلي «فلعدم تحيزه في زمن ومكان استحال أن يكون موضوعه أشياء جزئية»[2]. بل الكلي أي الماهوي «الماهية هي العلة في ثبات بنيان البراهين والنظريات ومن ثم كانت موضوعا للمنطق عند هوسرل، ولذلك فمن العبث الخلط بين المنطق وعلم النفس، أو حتى مجرد الظن بإمكان رد المنطق إلى علم النفس، فعلم النفس علم وقائعي يتخذ من الوقائع الجزئية المتغيرة موضوعا له، في حين أن المنطق علم ماهوي يهتم بالكشف عن الماهيات وحسب، شأنه في ذلك شأن الرياضة البحتة».[3]

فموضوعه له وجود قائم بذاته متميزا عن موضوع علم النفس «هناك تمييز بين حقائق العقل وحقائق الواقع فالواقع له وجود فردي بينما العقل له وجود كلي، الأول وجوده ممكن والثاني وجوده ضروري، وعلم النفس علم وقائع لهذا كان علما تجريبيا، أما المنطق فعلم ماهيات»[4] فهو علم نظري.

«غرابة في طغيان المفهوم السيكولوجي في الفلسفة فقديما قال سقراط (اعرف نفسه نفسك) وفي الفلسفة الوسيطية كانت خطوات أو الذاتية منهجا فلسفيا ولم يخل العصر الحديث من الكوجيتوا الديكارتي الذي يقول أنا أفكر إذن أنا موجود ولا الفلسفة المعاصرة من الأنا الوجودية عند سارتر، وهكذا فالتجربة النفسية كانت أساسا لكل يقين أنطولوجي او ابستيمولوجي وكأننا أمام الفيلسوف السفسطائي الذي قال بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعا»[5] لكن هوسرل سعى لبناء نظرية في العلم

[1]–هوسرل (إ)، مباحث المنطقية، الكتاب الأول، مصدر سبق ذكره، ص: 90.

[2]–سويد (يحى) منطق البرهان، د.ط، مكتبة القاهرة الحديثة، د.س، القاهرة، ص ص: 16-17.

[3]–المرجع نفسه، ص17.

[4]– رونز (داجوبرت)، فلسفة القرن العشرين، مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة، تر: عثمان نويه، مر: زكي نجيب، د.ط، سجل العرب، 1963م، ص: 125.

[5]–محمد عزيز نظمت سالم، المنطق الحديث وفلسفة العلوم والمناهج، ص: 41.

بحيث تستمد منها باقي العلوم علميتها وتتسق بمدى ما يؤكده المنطق المعياري من اتساق، فإذا كانت هذه العلوم ستجد أسماء وعلميتها من هذه النظرية ومن هذا المنطق فمن هذا أولا أمر ألا وهو أن لعلم النفس دور في إرساء أسس المتفق الخالص لكن ليس ذاك الدور الكبير باعتبار ما يعرف فيه علم النفس من تجريبية. وما نأى إليه هوسرل من عالم للحق مفارق، عالم شبيه .عالم المثل الأفلاطون حيث الثبات الماهية التي هي علمه وجود العلم هي علم المنطق الخالص الذي يختلف عن منطق كانط وهاربرت إذ يقول هوسرل: «لم تستطع هذه المدارس بناء ما نسميه بالمنطق الخالص، وحتى مجرد الاقتراب منه إلا أن جهد مفكريها أتاحت للمرء التنبؤ بوجود مجال خاص بالحقيقة»[1]

تقويض النتائج تقويضا للمقدمات:

من النتائج التي توصل إليها هوسرل في نقده للنفسانية هي كونها تبني معارفها على أسس غامضة وما بني على الغامض لا يكون إلا غامضا إذ يقول في الجزء الأول من المباحث المنطقية «إن القواعد الغامضة لا تبنى إلّا على أسس نظرية غامضة ولما كانت القوانين النفسية قوانين غير دقيقة كانت القواعد المنطقية المستندة إليها مثلها كذلك»[2]، ولكن من بين أن هذا ما ليست عليها القوانين المنطقية فهي تحمل من الصحة والبداهة مالا تحمله إلّا علوم الماهية، وإذا ما استندت إلى التجربة لفقدت هذه القوانين طبيعتها وأصبحت تعميمات تجريبية احتمالية، فالقانون الطبيعي الذي يستند إلى التجربة يؤكد نفسه إلّا احتماليا ذلك أن قضاياه تقوم على تجربة المنتمية إلى لحظات زمنية معينة وتجري على مستوى الخبرة النفسية المتغيرة في الذات الواحدة، ناهيك إن كان الحديث على ذوات متعددة وليس من اليسير اعتبار القانون المنطقي قانون طبيعيا، إذ ليس هناك في القوانين الطبيعية ما يضاهي ثبات وماهية القانون المنطقي.

[1]–هوسرل (إ)، مباحث المنطقية، الكتاب الأول، ص: 60.

[2]–المصدر نفسه، ص: 68.

ما من قانون طبيعي يبرهن شروط قبلية ويتأسس على الحدس الخالص، إذ يتأسس من استقراء الوقائع الفردية «الاستقراء لا يبرهن على صحة القانون وإنما على احتمال صحته إلى درجة متغيرة أو كبيرة، فكل ما يمكننا إثباته عن طريق التجربة هو صحة الاحتمال فقط، وليس صحة القانون، ونتيجة لذلك كله تصبح القوانين المنطقية دون استثناء سلسلة احتمالات التقريبية التجريبية»[1] إن ما يؤكد ماهوية وموضوعية القانون المنطقي هو اتساقه مع الوقائع المستقبلية إذن إن ما يميز القانون الطبيعي عن القانون المنطقي هو أن الأول أساسه الاستقراء أما الثاني فيرد إلى المنطق الخالص في الأول يعمم للتجربة والثاني لا صلة له بأي مجال زماني أو مكاني.

لقد شهدت العلوم الطبيعية من التطور ما يثبت نجاعتها ويكشف عن ذلك مختلف الإنجازات العملية لتطبيقات النظرية العلمية، أي القانون الطبيعي لهذه العلوم ومع ذلك ليس بإمكان أي عالم طبيعي التأكد على الصدق المطلق لهذا القانون، إذ أنّه مرتبط بالظروف التي تكون خلالها . ويكفي التأمل و نظر إلى معيار الكذب لكارل بوبر لمعرفة نسبية هذه القوانين، بل التجربة نفسها تؤكد أن الكثير من النظريات العلمية التي كان يشاد بصدقها، ثبت كذبها، إذ كان هذا ما يؤول إليه القانون الطبيعي فهو ليس الحال بالنسبة للقانون المنطقي، هذا الذي يقوم على الحدس الماهوي والاستبصار بل إذ لم تستطيع النفسانية بأي حال من الأحوال مما يقدم من نقد، من رده إلى علم النفس فإنها لا تستطيع دحضه وإنكار طبيعته التي لا تمت بأي صلة إلى علم النفس إذا سلمنا مع النفسانية أن القوانين المنطقية قوانين الفكر الصحيحة، وهذه الأخيرة هي قوانين سببية مما جعلها احتمالية، بل إن احتماليتها هي الأخرى احتمالية، وعليه يجب أن يكون القانون المنطقي الذي تقوم عليه باقي العلوم بعيدا عن كل سببية أي لا يقوم على فكرة التعاقب والتلاحق الزمنيين، التي تقضي إلى الاحتمالية. وعليه أن يستمد وجوده من مصدر أعمق هو الحدس المباشر.

[1]-المصدر السابق، ص: 69.

حاول هوسرل أن يجد تفسيرا يقف وراء إصرار النفسانية إلحاق القانون المنطقي بالقانون الطبيعي، فتلمس ذلك في عدم قدرة النفسانية على الفصل بين ما هو حدسي وما هو استقرائي خلط بين المعرفة ومضمونها، خلط بين القانون المفسر للسببية والقانون والمؤسس لها، لهذا راح هوسرل يضع تميزات ما بين العلوم النظرية وعلى رأسها المنطق الخالص والعلوم العملية التي لا تقوم لها قائمة إلا من خلاله كأساس لها إذ أن العلوم الوقائعية تعود في قيامها إلى العلوم الماهوية، كما سبق أن ذكرنا، إذ أن الماهية هي موضوع العلم الحقيقي.

كما خلص هوسرل إلى فكرة أخرى آلت إليها النفسانية وهي إذا غيرنا أن القانون المنطقي قانون طبيعي أي يرتد إلى الخبرات النفسية فهذا يعني أنه يتضمن الخبرات ذاتها، فكأن قانون طبيعي يحمل خبرات واقعية إذ يرتد لها، فالقانون المنطقي أيضا يجب أن يتضمن خبرات نفسية إذ يرتد لها، وهذا ما يرفضه هوسرل باعتبار انه يكفي التأمل في القانون المنطقي لنكتشف خلوه من هذه الخبرات فهو خالص نقي من أي خبرة نفسية.

«وأما القوانين الدقيقة فهي القوانين الخالصة ليسب، خالية من كل المضامين الواقعية في حين أن القوانين الغامضة أو القوانين الطبيعية، وهي نقيض القوانين الدقيقة عند هوسرل لا يمكن تصورها منفصلة عن الوقائع فقانون الجاذبية كما صيغ في علم الفلك، ولا يمكن اعتبارها قانونا مبرهنا على وجه الحقيقة، لأن الفرق بين قانون نيوتن والقوانين الرياضية الأخرى تكمن في حدود الخطأ التجريبي الذي لا يمكن تجنبه، على أن لا ننسى ما لتطور الأجهزة والأدوات المستخدمة في القياس من أثر على دقة القوانين الطبيعية»[1].

إن الأخذ بالتفسير الطبيعي للقانون المنطقي هو ركون للاحتمالية المناقضة للدقة التي يبتغيها هوسرل الذي كان قد تعلم على يد أستاذه برنتانو دقة الفلسفة التي يمكنها أي تضارع دقة أي علم آخر، لكن جاءت أزمة العلوم الإنسانية في مطلع القرن العشرين لتطرح إشكالية تقوّم هذه العلوم

[1]-يوسف سليم سلامة، المنطق عند إدموند هوسرل، ص: 167.

ودلى كل بدلوه فكان التفسير النفسي، كما رأينا، والتفسير الاجتماعي والتاريخي كل بحسب ميدان بحثه مما يجعل الفكر الصحيح ومبادئه مرهونا بعوامل خارجية، تؤمن له هذه التغيرات تضع التفسيرات الحقيقة لأصل العلوم الماهوية جنبا وتضع مكانها أسباب غير حقيقية .هي تلك الأسباب الخارجية مما يجعل العلوم عرضة للشك «وهكذا تصبح نتائج الأبحاث السيكولوجية التاريخية والاجتماعية عرضة للشك والنسبية، بل سرعان ما تمتد النسبية للفلسفة ذاتها، إذ كيف يتأتى للفيلسوف أن ينادى ببعض الحقائق الثابتة في حين أن ما يحدد فلسفته شروط خارجية سيكولوجية أو اجتماعية أو تاريخية»[1] فما كان من هوسرل إلّا النأي بالفلسفة بعيدا عن ريبيه ونسبية وشك واحتمالية هذه العلوم لبلوغ ملاذ آمن لصون كلية العلم وشمولية إلا بالقانون المنطقي والحدس المباشر المقوّم به.

الصبغة الريبية والنسبية لكل تحليل نفسي:

إن ما ينتمي إليه التجريبيون والنفسانيون يشكل عام في نظر هوسرل هو الوقوع في الريبية، وذلك لأنهم في إقامتهم لنظرية المعرفة.بل لأنهم ينتهكون شروط إمكان المعرفة ذاتها والتي يعتبرها هوسرل في شرطين أساسيا يتمثل الأول في الشروط المنطقية لإمكان المعرفة وهي شروط ذاتية، ولا يقصد هنا ذاتية الفرد التي تطلق الأحكام بل ذاتية المعرفة ذاتها، ويسميها بالشروط العقلية ويتوقف عليها إمكان المعرفة مباشرة كانت أو غير مباشرة وهي توفر المصوّغ العقلي لكل معرفة كانت ويتمثل الشرط الأساسي الثاني في الشروط الموضوعية وتتمثل في شرط منطقي لاستئناف مفاهيم النظرية ذاتها، ولا نقصد هنا مفاهيم النظرية ذاتها بل مفاهيم النظرية بما هي نظرية، فإذا كانت مفاهيم النظرية كالحقيقة والموضوع والقضية غير متسقة مع بعضها البعض فإن إمكان النظرية بدون هذا الشرط يلغي النظرية ذاتها.

إذا ما انتهكت هي الشروط، بشكليها الموضوعية المنطقية والعقلية الذاتية فإن النظرية تكون معرضة لريبية والشك إذ يقول هوسرل: «كل مذهب يعتبر نسبيا أو حالة خاصة من النسبية إذ شارك

[1]- المرجع السابق، ص: 170.

التجريبيين في النظر إلى القوانين المنطقية الخالصة على أنها قوانين نفسية تجريبية أو إذا حاول اشتقاقها من الوعي أو الشعور بوصفه عقلا إنسانيا عاما، أو من التكوين السيكوفيزيقي للإنسان».[1]

قامت النفسانية المنطقية خاصة في ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على ما يسميه هوسرل بالنسبة النوعية أو النسبية الأنروبولوجية في مفاهيم النسبة الفردية ذات الأصل السفسطائي التي يكفي لبعضها أنه لا تيار يمكنه إقناع ما دمت أن كذات مقياس المعرفة لأنها تقوم على الإنسان كنوع وبين كفرد ليكون مقياسا للدقة.

يمكن أن تنظر إلى التمايز الذي يضع هوسرل بين الفعل والمضمون، المجال والواقع ليكون مضمونا . في ربط صدق النظرية يربطها بالنوع الإنساني في حين أن الصحيح يجب أن يكون صحيحا دائما تصاحبه تجاوز كل عرق ونوع «ومرجع ذلك إلى أن الحقيقة وحدا سواء أدركها الناس والملائكة والآلهة أم لم يدركوها، وأما القوانين المنطقية فتشير إلى الحقيقة بوصفها ثابتة ماهوية».[2]

حاصر هوسرل هنا بحجة رئيسة من خلال دحض حجتهم الأولى، المقياس النوعي الأنتروبولوجي، فيقول إذا كانت المبادئ المنطبقة التي يخضع لها النوع الواحد، الإنسان- كمبدأ عدم التناقض والثالث الموضوع لا تخضع له كائنات أخرى فهذا لا يكون إلا بشيء من اثنين الأول هو أن الحكم مجرد النفسي لا يسير وقف هذه المبادئ.

[1]-هوسرل (إ)، مباحث منطقية، الكتاب الأول، النسخة المترجمة، ص: 137.

[2]-المصدر نفسه، ص: 130.

المبحث الثالث : مبدأ التناقض قانونا طبيعيا و قاعدة معيارية:

في عرضه النّقدي للسيكولوجيا مبدأ التّناقض المنطقي يذهب هوسرل في الجزء الأول من أبحاثه المنطقية لعرض موقف مناطقة و فلاسفة ألمان أمثال لونج (1828-1875)، و كرومان و هيمنس. لعلّ رواج هذه الفكرة -سيكولوجيا مبدأ التناقض- هو حال دون تجاوزها. فيذكر هوسرل أن حتى من رفض لفظا أن يكون نفسانياً بدأ كذلك في عرض أفكاره لأن الفكرة التي كانت سائدة آنذاك إذا لم يكن الرّجل نفسانياً بطبيعته فلن يكون تفسيره نفسانياً. فحسب كل من ليب ,Lipps Herbert,Lotze، » المنطق هو تكنولوجيا التفكير، يتعلق بالمفاهيم و الأحكام و الاستدلالات ....الخ، يحمل على الوظائف النفسية حقائق نفسية "[1] هذا يعني أنه لا يمكننا إيضاح ماهية المنطق إلا بالعودة إلى التفسير النفساني لهذه المفاهيم و الأحكام و الاستدلال كوظائف نفسية. فهي ذات حقيقة نفسية.

لقد ركّز هؤلاء على مبدأ التناقض؛ فهو يبيّن في نظرهم بالتجربة النفسية أن لا يجتمع المتناقضان. فهو نقطة تقاطع القانون الطبيعي والقاعدة المعيارية؛ إذ يعتبر" قدرة تعين أحكامنا الواقعية لكونه قانون طبيعي من جهة. و هو قانون معيار، إذ وفقه تتأسس كل القوانين المنطقية"[2].

دافع لونج عن هذه الطبيعة المزدوجة لمبدأ التناقض، ولم يكن يصبوا إلى " تقدم منطق سيكولوجي على غرار مل" بل في تعليل جديد للمنطق الصوري". وألحق أننا حين نتفحص عن كثب هذا التّعليل الجديد، و نقرأ أنّ حقائق المنطق تستنبط شأنها شأن الرّياضة من حدس المكان وأن

[1]-Renaud Barbaras, introduction à la philosophie de Husser, librairie philosophique J.Vrin,S. ed, Paris 2015, p59.

[2]-E. Husserl, recherches logiques, T1, tr : Hubert ÉLIE et autres،presse universitaire de France, 3eme édition, Paris 1990, p47.

القواعد الأولية لهذين العلمين" هي قواعد تنظيماً العقلي". حيث أنها تضمن لكل معرفة بعامة دقة صارمة؛ و بالتالي فإن الشرعية التي ترضينا فيها تخرج من صلبنا إيّاه...من أساسنا إيانا اللاواعي"[1].

إنّ مبدأ التناقض هو القانون الطبيعي، فتجاربنا هي التي تمدّنا بالحكم على صدق ظاهرة، أو كذبها. أما المنشأ الحقيقي لهذا المبدأ هو القانون المعياري ذو الطبيعة النفسانية. و هو الأمر الذي لا يفتأ لونج يدافع عنه بحيث هوسرل. فالفكر البشري في مجمله تدفق هائل ومستمر لتصورات بإمكانه إدراكها جميعا، بل و خلق منطقة وسط كما الحال في صراع النقيضين، فإن ذات الفكر يزيح أحد النقيضين، لأنه ذا وجود واقعي أكبر. و نقول واقعي لأنه في كثير من الأحوال قد يظهر أن الصدق أما هو ملازم للنقيض المزاح. في حين أبقينا على النقيض الخطأ. فالفكر البشري، بما هو فعالية نفسية هو الذي يحدد هذا الخطأ الذي ينكشف وفق خط مستقيم عبر تجاربنا النّفسية. فمبدأ التناقض فعالية نفسية قبلية فهو الذي يحدد نشاطات و سير التصورات. و كشف علاقاتها فيما بينها تماهيا كان أو تضاداً أو تناقضاً، وعليه فهو سابق عن أي نشاط فكري " إنّ قانون التناقض السيكولوجي يعطيه لنا تركيبنا و يفعل قبل أي تجربة. بوصفه شرط لكل تربة، وفاعلية موضوعية، وليس ثمة حاجة إلى وعيه كي يعمل. لكن إذا كان علينا من جهة أخرى أن نفهم هذا القانون نفسه بوصفه أساس المنطق، وكان علينا أن نتعرّفه بوصفه القانون المعياري لكلّ أفعول بالرّغم من أنّه يفعل بوصفه قانوناً طبيعياً من دون أن نتعرّفه فسيكون بنا حاجة عندها، و الحق يقال بالنسبة لكل المسلمات الأخرى؛ إلى حدث نموذجي لكي يقنعنا"[2].

لقد استند لونج على حجج واقعية – الواقعة النفسية- تمثلت في تدفق التصورات و انتظامها وفق القانون المعياري النفسي فيتحدد المتماهي و المتضاد، و تظهر التجربة النفسية الصادق أو

[1]-هوسرل إدموند، مباحث منطقية، الكتاب الأول، النسخة المترجمة، ص ص 124.123، عن:

F.A.Lange, logishe studien, ein beitrgzur, venbergrundung der formalin logika un Erkenntis théorie, 1877. S.130

[2]-المصدر السابق، ص 125، عن المرجع نفسه، ص ص27.28.

الكاذب من المتناقضين. و لربّما كانت هذه أفكار هوسرل نفسه في فلسفة الحساب إذ يؤكد " إن مشروع هذا العمل لا يفهم إلا من خلال تحليل نوعي لمختلف نشاطات الوعي"[1] . إذ يحمل الحكم شكل من الأشكال دلالة النّفي فمن اليسير القول أن نكشف بحدس نفسي في عبارة أن " أ هي ب" تناقض " أهي لا ب" و لكن لا تناقض القول أن " أ هي شيء ليس ب". كما أن مبدأ التناقض هو مبدأ سابق عن كل تجربة بل هو شرط لها.

نقد طبيعية ومعيارية مبدأ التناقض لـ لونج :

لكن كيف للماء أن يغيّر مجراه إذا كان محدد له مسبقا ليعود إليه فيما بعد، إلا إذا كان هذا المجرى ليس هو الملائم له ولشدة تدفقه، أو به نقص- نسبية المعرفة النفسية- يحول دون بلوغه المكان الذي يجب أن يصب فيه.

إنّ لونج- وحسب تحليله هذا- يكون قد أهمل طبيعة الأحوال النفسية و المجريات النفسية التي هي موضوع علم النفس" الذي يهتم بكل أنواع الفكر، كذا الخاطئ هو نشاط نفسي في حين أن المنطق – نقول المنطق باعتبار أن مبدأ التناقض مبدأ منطقي- يهتم بالفكر الموجّه صوب هدف هدف الحقيقة. وفقط الفكر الموجّه هكذا. الفكر الصحيح هو الذي يطمح إلى الصحة. بأكثر دقة الفكر المنطقي أو بالمعنى الحامل للفكر العقلي"verstandemassigen"[2]

لقد أثر لونج بمبدأ عدم التناقض على كثيرين أمثال كرومان و هيمنس الذي حاول بناء نظرية المعرفة ذات نسق و أنساق بأكثر ما يمكن أن يكون وضوح على أسس نفسانية. و الذي لم يتجاوز في ذلك في نظر هوسرل " مجرد التجربة الفكرية، و هناك تصورات شبيهة عبّر عنها ليبمان بشكل فاجأنا كثيرا، ضمن عرضى ينسب إلى الضرورة المنطقية على نحو سديد إطلاقا و صالحا صلاحا

[1]-E .Husserl: Philosophie de l'arithmétique, recherches psychologiques et logiques, traduit par English (J), Paris, PUF, 1992, p 72.

[2]-E. Husserl, introduction à la logique et à la théorie de la connaissance (1906-1907), pré. Jaques English , tr .Laurant Joumier, librairie philosophique, J.Vrin. S.ed, Paris 1998, p121.

مطلقا لكل كائن يفكر بطريقة عقلية. و لا يهم أن يكون تكوينه موافقا مع تكويننا أم غير موافق"[1]. لكن ما يعتقده لونج في نسقه المعرفي المترابط على ما يبدو الوهلة. هو عدم وجود مسوّغات حقيقية بنظر هوسرل ذلك أن المفاهيم التي اعتمدها لونج؛ لا ليست بالدّقيقة و الواضحة و الشاملة لكل واقعة بل هي مفاهيم ظرفية لا تتجاوز حدود ظرف معين، و عليه فإنّ هذا النسق يكون تفسيرا مقنعا لضرب معرفي في لحظة زمنية معينة. بل قد يكون اختل فيما قبلها، أو في اللحظة التي تليها بل حتى في اللحظة الواحدة قد لا يصمد ما يسميه " بالقانون الطبيعي للتناقض". الذي " يعود في الواقع إلى تعليم إمبيري فج مثقل بفلكٍ من اللاتعيّن لا يمكن ضبطه. وهو إلى ذلك يتعلق فقط بالأفراد النفسانيين الأسوياء، والتّجربة اليّومية للإنسان السّوي لا يمكنها أن تعلمنا شيئا إذا ما سألناها عن طريقة التّصرف الخاصة بالأسوياء نفسيا"[2]. إنّ الكثير من الفلاسفة من بينهم كانط وإن كانوا يرفضون أن تردّ مطلقة نظرياتهم، أو بالأحرى يرفضون ردّها إلى أسس تجريبية فهم يقيمونها على هذه الأسس. إنّ هذا الغموض الذي يكتنف القانون الدقيق و لبسه بالتجربة النفسية يعود للموقف العلمي الذي يفسر الظاهرة على الأساس النّفسي – على حساب الأسس العلميّة- ونحن لا نقصد هنا علم الظاهرة* و إنّما علم العلم أو نظريته العامة التي تعود إليها كل النظريات الجزئية الخاصة بظاهرة معينة؛ فينتج من ذلك أن يتماهى القانون الأساسي الدقيق مع التعميمات التجريبية النفسية أو تقوم بإدماجها معا بصياغة قانون التناقض- على النحو الذي يرونه- كعملة ذات وجهين. إن هذا الخلط يعود إلى ضياع وحدة القانون المنطقي فيما يسميه لونج بالنسخ العقلي للمتناقض من فكرنا. والذي كما قلنا سابقا لا يرتبط إلا بلحظة واحدة إن توفرت الظروف اللازمة لهذا النسخ وهذا ليس جميع الناس بل لواحد فقط- وإن أمكن- و عليه لا يمكن جعله قانونا عاما بحيث يتجاوز الأحكام المتناقضة اللامطلقية** التي لا تتناسب مع التلاؤم القانوني بين تلك الوحدات المثالية

[1]-هوسرل (إ)، المباحث المنطقية، الكتاب الأول، ص 126.

* لا نقصد هنا الظاهرة بمفهومها الفلسفي لدى هوسرل بل كحادثة أو واقعة.

** نقول لا مطلقية لأنها في أحسن أحوالها لا بد لها من الارتباط بزمن التعين.

[2]-هوسرل (إ)، مباحث المنطقية، الكتاب الأول، ص: 126.

اللازمنية . إنّ حقيقة أنّ قضيتين من هذا النوع لا تكونان صادقتين الواحدة والأخرى معاً، لا تتضمن أي ظل من الزعم التجريبي بصدد وعي ما و بصدد أفعال حكم هذا الوعي.

موقف سيجوارت* (1830–1904):

لقد سبق سيجوارت لونج في إعتبار مبدأ التناقض ذا طبيعية ومعيارية فكيف برّر ذلك؟

إنّ " مبدأ التناقض.... بما هو قانون معياري يتصرف كما لو كان قانونا طبيعيا به تقرر مجرّد دلالة النّفي؛ في حين بما أنّه قانون طبيعي فهو ينص فقط على أنه من الممتنع أن نقول بوعي في أي وقت، أن " أ هي ب و لا ب" و بما هو قانون معيار سيطبق حينها على كامل تلك الأفاهيم الثابتة التي يطاولها وحدة الوعي عامة ، وضمن هذه الشروط إنما يرسى ما يدعى عادة مبدأ التناقض الذي لن يشكل عندها جانب من مبدأ الهوية (بمعنى صيغة أ هي أ)، بل يفترض بالأحرى هذا المبدأ الأخير، أي يفترض الثبات المطلق للأفاهيم إياها متحققا"[1]. وهو يفترض هذا المبدأ في نظرنا لأنه وفق دلالة النفي لا يمكن أن نقول أن (أ هي أ ولا أ، و بما أنها أ فهي أ). وهو يقدم هذه الفكرة بما يسميه بمبدأ التلاؤم لوجود نوع من التلاؤم في نظرنا، إذ يقول: " إنّ التّفريق بين أن يكون مبدأ التّلاؤم مبدءاً طبيعيا أو مبدءاً معيارياً... لا يكمن في طبعته الخاصة بل في المجالات المفترضة لتطبيقه؛ في الحالة الأولى يطبق على ما هو حاضر للوعي؛ في الحالة الثانية يطبق على الحالة الأمثلية لحضور كامل مضمون التّصورات حضوراً منتظماً و متغيراً أمام وعي واحد؛ و تلك حالة لا تتحقق قط بتمام أمبيرياً "[2].

---

[1]-المصدر السابق، ص 128 عن: Sigwart. Logic .I. S 384.

*كريستوف فون سيجوارت فيلسوف ومنطقي نفساني ألماني.

[2]-Husser, recherches logiques, T1, p 108.

نقد مبدأ التّناقض لسيجوارت:

يصوغ سيجوارت مبدأ التّناقض على النحو التالي " ليس من الممكن أن نقول لوعي، و في أي وقت كان أن "أ هو ب ولا ب"[1]. برأي هوسرل هذا تأسيس لمفهوم النّفي، بمعنى " أنه لو رفضنا هذا المبدأ سيكون علينا أن نرفض دلالة لفظ النّفي والحال أنّ هذا بالضبط ما لا يمكن أن يشكل المحتوى الفكري لقانون طبيعي". هذا الذي ذكره سيجوارت سابقا والقضايا من الشكل " أ هو ب أو أ هو لا ب" تتأسس على مفاهيم لا ترتبط بوقائع معّينة. و إن كان فهي لا تستطيع أن تحدد صدقها أو كذبها بوعي في لحظة زمنية معينة. إنّ هذا المبدأ أو هذه الصورة التي قدمها سيجوارت لا يمكنها التأسّس الفعلي للقانون الطبيعي الزمني فلا يمكن أن نرى بحال من الأحوال تأسيسها للقانون المعياري فتدخل القضايا التجريبية- لقوله بوعي في أي وقت يعطيه صبغة إمبيرية- يفقد للقضايا معناها الحقيقي" فمن الواضح بالتالي أن القانون الطبيعي هو الذي يتكلم عما هو زمني، والقانون المعياري (المبدأ التناقض الحق) هو الذي يتكلم عمّا هو لا زمني، متغيران إطلاقا ولا يمكن أن يكون الأمر يدور على قانون واحد يظهر بالمعنى نفسه إنما فقط بوظيفة مختلفة أو في فلك تطبيق مختلف"[2]. و إلا لأمكن تطبيق هذا المبدأ في صيغة مفاهيمية تشمل القضايا الوقائعية الزمنية واللازمنية، نلتمس فيها تلاحم القانونين الطبيعي و المعياري.

وفي نقده لمبدأ التناقض – كما نصب إليه سيجوارت- يطرح هوسرل تساؤلا ليس للاستفهام بل يتضمن معنى النّفي، إذ لو سلمنا بوجود الثبات المطلق للمفاهيم كشفنا عن تماهيها. ولو قلنا على سبيل المثال (أ هو ب). و(ب هو د) فوفق قانون التّعدي- أو إن شئنا وفق منطق كلي، وفق مبدأ التّماهي- تكون (أ هي د). ولكن لا يكون هذا من سبيل بناء قضايا في نسق منطقي. إذ إذا أمكننا تطبيق هذا القانون على حالات فردية بعينها، متماهية لإعطائنا إياها ما يضمن هذا التماهي كقولنا أن 2 هي 1+1، فهذا لا يعني تعميم هذا الإمكان الخاص على الحالات الفردية ليكون

[1]-Ibid, p109.

[2]-هوسرل ، المصدر الأسبق، ص 129.

صادقا على كل القضايا زمنية كانت أو لا زمنية، وهذا لا يعني فساد القانون المعياري. ضف إلى ذلك أن القانون المعياري ما كان ليفترض شيئا مطلقا دون شك أو يعلق شيئا (الإيبوخي Épochè). بل إن العودة إلى تعريف سيجوارت السّابق لمبدأ التّناقض " أن نقول بوعي" و هذا القول بوعي، و مع افتراض التّماهي يرفع كل معاني الغموض والالتباس " ففي هذا الوعي تستخدم كل المفاهيم وتحدد كل الصيغ بدلالات متماهية مطلقا. فلن يكون هناك دلالات للتذبذب أو الغموض و الإنحراف"[1]. ولكن أليس هذا المطلوب؟ المطلقية و الثبات و التماهي و رفع الالتباس والغموض. إنّ التماهي الحاصل بوعي ليس إلا تماهيا نفسيا أي كما يتكشف للذات في لحظة زمنية. و قد لا يكون لهذا التماهي وجودا إلا في تلك اللّحظة و في ذاك المكان "hic, hunc"*. فالتذبذب والغموض والانحراف والالتباس هو خطوتنا الأولى للمعرفة. فهو ما يضع مبدأ المبادئ بين قوسين، وهو لحظة الشك الدّيكارتي. والتي ما فتأ هوسرل ينوّه بها في تأملاته الدّيكارتية، هذا الالتباس هو الذي سيكشف عما هو مثالي وكلّي متجاوزا لكل تجربة بعيدا عن الـ "hic, hunc" متجاوزا لمفاهيم جديدة في كل وضع جديد. فالمعياري لا يتماهى مع الأمبيري الزّمني، و إن كنا لا نستطيع أن تماهي حتى بين المفاهيم الأوضاع التجريبية الواحدة. فلو قلنا الحذاء كمفهوم التّصور غير ثابت بحيث يختل التصور مع كل وضع جديد؛ لما كان الحذاء كل ما يمكن أن يلبس في القدم؛ الحذاء الرياضي، حذاء الحفلات، اليومي les chaussures de villes . فغياب التّماهي والتصور الذي يأخذه المفهوم ينطبق على كل نوع من أنواع الأحذية فهذه الأخيرة. هي حالات فردية للمثال. إنّ إمكانية الإلمام بالمثالي، أي بالعام في المفرد، لدي بحدس المفهوم داخل التّصور التجريبي أي بلوغ لفظ قصدي من خلال تبيان أن هذا الحكم ليس على ما هو عليه في المنطق الصوري فهو لا يكون بواسطة التجريد و إمكانية التعميم بل يحدث وفق إنعطاء الموضوع كماهية لذات، أي موضوع مردا إلى ذات متعالية – و التّأكد من التصور المعادي لماهية القصد المفهومي هي الشرط المسبق لإمكان المعرفة، فعلى هذه الصورة بحسب

[1]–المصدر السابق، ص130.

*كلمتين لاتينيتين hic تعني هنا،hunc تعني الآن "hic, hunc " أي هنا و الآن.

هوسرل – يمكن تأسيس مفاهيم مثالية، تنكشف معها بداهة القوانين المنطقية في أي قضية معبرة بدلالات حروف معينة لقضايا تصاغ بمفاهيم مثالية ترتبط فيما بينها بوعي قصدي، و هذا ما أراده هوسرل في المبحث الأول و الثاني من الكتاب الثاني في جزءه الأول من المباحث المنطقية، ففي المبحث الأول " التعبير و المعنى" ينظر إلى الأحكام باعتبارها تصديق قصدي بين الموضوع و المحمول فهي الحكم، أي منح معنى للموضوعات. فهذا المعنى لا يتجاوز ما ذهب إليه كانط من كونه تصورا أو مقولة ينتظم من خلالها موضوع ما؛ فيظهر وفق ما يسميه صورة المعرفة. فهذا الإتجاه القصدي للموضوع لا يكون من خلال تلك المقولات القبلية، بل ينجلي من خلال الموضوع قصديا بعد تجريده من كل أثر حسّي ما يسميه هوسرل تعليق الحكم (الإيبوخي). أمّا في المبحث الثاني" الوحدة المثالية للأنواع " فيواصل هوسرل تعزيز هذا التّفكير النّظري الذي لا يكتفي بخلق النسبة بين الموضوع و المحمول أي إضفاء المعنى كمقولة قبلية، بل بالإدراج تحتها الأجزاء الفردية، أي بالكشف عن الكلي لهذا الفرديات، الكشف عن الوحدة التي تلم شتات التعدد.

التّفسير السيكولوجي للقضايا القياسية و دحضه:

أقدم هوسرل كما رأينا على نقد مبدأ التناقض لأنه أكثر المبادئ التي يستند إليها النفسانيون في تبيان الوضوح النفسي (استشعار البداهة). ومنه إقرارهم بصدق القانون، والمنشأ السيكولوجي في إثبات صدق أو كذب أي قضية؛ بل هو القاعدة الأساس إذ ذهبوا في اعتقادهم هذا إلى اعتبار أنّ التفسير النفساني يكشف عن التناقضات التي أدت إلى كذب الأقيسة الفاسدة " فإذا كانت قوانين القياس ذات طبيعة نفسانية ، و كانت قوانين القياس ذات منشأ سيكولوجي، فيجب أن تصلح قواعد القياس كقوانين نفسانية"[1].

إنّنا نكشف عن الأقيسة المغلوطة بقوانين المنطق الأرسطية بعيدين كل البعد عن أي تفسير سيكولوجي لهذه المغالطات، فهو مثالنا المضاد الخطأ في القياس التالي:

[1]-ibid, p156.

كل سامي عالِ

سامي إنسان

بعض عالِ إنسان

و لكن الاستشعار أو الانزعاج النفسي لا يفسر الغلط، وإنما ما يفسره هو أحد القواعد القياس التي تخص الحدود والقائلة:" إن عدد حدود القياس يجب أن لا تزيد أو تقل عن ثلاثة : الحد الأصغر، و الأكبر و الأوسط". إن القوانين المنطقية التي يجب أن يكون عليها القياس تمتاز بالمطلقية فهي على ذلك تصاغ في قوالب فكرية ولغوية تختلف عما هي عليه القوانين النفسية. وهذا ما لم يقر به السيكولوجيون " و قلما يكترث ج. هيمنس الذي عرض مؤخرا هذا التعلم بالتّفصيل"[1]. و الذي يعتقد أنه يمكن البرهنة على أن الأقسية المغلوطة جاءت نتيجة إغفال تناقضات لم نتبينها، و يكفي أن نصيغ التناقض بما يكفل تلاؤمها فتصدق مع هذا التلاؤم نتيجة القياس يمكن هل يكفي مثلا أن نبيّن لما (أ هي ب) تتناقض مع (أ ليس ب) هذا التساؤل من شأنه أن يحدّد طريقة التلاؤم بين المتناقضين هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى قد يخفى عنا وفق القانون النّفسي علّة التناقض بمعنى الإدراك النفساني للمبدأ المنطقي للتناقض لا ينكشف. و منه لا يمكن صياغة الإمكانية لخلق هذا التّلاؤم. فهو قائم بقوة وفق القانون النفساني، و إن لم يتم بالفعل؛ فهذا لا يغير من قيمة صدق حتى الأقيسة المغلوطة. " إنّه من العامي أن نتكلم عن تناقضات " مغفلة" متضمنة في قياس مغلوط؛ وإنّه في الدّحض فقط إنما يبرز التناقض بوصفه واقعة جديدة، و إنه يحصل بوصفه نتيجة لتلك الطريقة في الاستدلال حيث تقترن به نتيجة إضافية (مفهومة أبدا سيكولوجيا) مفادها أننا نرى أنفسنا ملزمين عندها برفض هذا النمط من القياس بوصفه مغلوطا. يؤدي مثل هذا الاستدلال إلى مثل تلك النتائج و يؤدي استدلال إلى نتائج لا يربط أي قانون سيكولوجي " الدّحض" بالقياس المغلوط"[2].

[1]-ibid, p156.

[2]-هوسرل، إ ، المصدر الأسبق، ص 132.

نقد المذهب الاسمي:

لقد طغت النزعة الاسمية على الفكر الغربي إلى المدرسة الرّواقية و هيوم. و هي الفكرة التي كانت سائدة من الفكر الرّواقي. " فالقوانين المنطقية ما هي إلا تعميمات استقرائية مماثلة لقوانين العلوم الطبيعية، ويروا أنّ الكلي ما هو إلا تصور عام هيكلي"[1]، غير أن هذا ما لا ينكره هوسرل " فالقواعد المنطقية ليست قواعد على أي نحو من الأنحاء، وعلى أن المنطق ليس علما معياريا"[2]. فقوانين المنطق هي القوانين التي تؤسس لجميع العلوم فهو متجاوزا للمنطق المعياري الذي ينظر فيما يجب أن يكون و متجاوزا للمنطق الطبيعي الذي ينظر فيما هو موجود طبيعيا وإن كان أساسا لهما معا فهو يتجاوزهما. فهو منطق الوجود بعامة. فالإتجاه النفساني كأحد ممثلي النزعة الاسمية " يفسد تماما معنى القوانين المنطقية، فهذه القوانين لا شأن لها بالفكر ولا بالقضية، ولا بالحكم إلى غير ذلك، و إنما هي تتصل بما هو موضوعي. إنّ موضوع المنطق ليس حكما معيّنا يطلقه أحد الناس؛ بل المضمون الذي يحتوي هذا الحكم و دلالته، و المضمون و الدلالة ينتميان إلى مستوى نموذجي"[3]. إن الكلي هو ذلك المتضمن للجزئي، إنها علاقة المضمون بالشكل الذي يحدده ويحتويه، إنه القبلي الخالص، الغير خاضع لأي خبرة تجريبية، و هو القصد الذي يتوجه إليه الوعي في إدراك موضوعه فلا يستقيم الجزئي إلّا بالكلي و بهذا يكون هوسرل متجاوزا لأي فكرة تمنح الجزئي معنى وواقعية تتجاوز معنى الكلي المندرج تحته.

إنّ هذه الكليات في المفاهيم في نقائها من كل ما هو تجريبي و نفسي، نقاء يصفه هوسرل في كتابه " علم النفس الفينومنولوجي" " النقاء الذي نقصده؛ الأولى أن يفهم به الابتعاد عن كل ما هو

[1]-بوشنسكي. إ.م، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر؟: عزت القرني، د.ط، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سبتمبر 1992، ص 181.

[2]-المرجع نفسه، ص 182.

[3]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

نفسي"[1]. فهو كلي يوحد التعدد و لا يتوحد به" فما يوحد التعدد لا يمكن أن يتوحد به، ما يشكل دوما يوجد، مبدأ الوحدة لا يجب أن يُشكل، بل يظهر مفرض قانوني، كمعطى مقيس مطلق الآنية المطلقة l'ipséité absolue "[2] ولكن أليس تعدد الموضوعات من شأنه أن يؤدي الكليات المقابلة لها و منه تعدد المقولات، وهي الفكرة التي أثارها هوسرل في المبحث الرابع حين ميّز بين المقولات المستقلة والتي هي وحدها المعنية بالقصد الفينومنولوجي و بالوجود القبلي. والمقولات غير المستقلة وهي تلك المرتبطة بموضوعات الحسم و التي نسميها بأشباه المقولات. هذه الكليات المتعددة و المتضمنة في الجزئيات – والتي لا تعرف بالاستقراء إنما بالمقولات– تنتمي هي الأخرى لكل أشمل ترنسندنتالي وهو فكرة الكلي في ذاته.

[1]-Husserl (E), psychologie phénoménologique (1925-1928), Tr . Philippe Cabestan et autres, re. Françoise Dastur, librairie philosophique J.Vrin, S. ed. Paris 2001, p 201.

[2]-Kaminski Régine, Genèse de la logique dans la phénoménologie Transcendantale, S.éd. L'harmattan, France, 2003, p 23.

الفصل الثاني

المنطق كنظرية للعلم المثالية، المحضية والتعالي

المبحث الأول :المنطق كنظرية للعلم

المبحث الثاني : مثالية المنطق الخالص

المبحث الثالث : المنطق المتعالي بين كانط وهوسرل

المبحث الأول: المنطق كنظرية للعلم:

إمكانية وجود علم كلي:

سيطرت على هوسرل فكرة إمكانية وجود العلم بالمعنى الذي يحمله نسق القضايا من اتساق أي بالمعنى الكانطي للعلم أي " إمكانية وجود علم ينظم كليا الترابط الضروري لقضايا العلوم المادية كانت أو صورية، ويحدد من هنا حقل حقيقة ممكنة، ضرورة الايضاح البسيكولوجي لظهور تمثلات العدد انطلاقا من أساس حدسي يقوم عليه تعريف الرياضة الكلية على طول القاعدة الثالثة طريق الروح* لديكارت"[1]. ولكن حدث أنه لم يتلق تفسيرا يفهم من خلاله مثالية المواضيع الصورية التي ما تفتأ أن تسقط إذا ما أرادت أن تؤسس نفسها على الخبرة. إذ " أن النفسانية التي كانت مسيطرة في فيينا، هي نفسانية برنتانو، تعثرت على عتبة المنطق"[2].

وما من ناقد لعلم أو نظرية كمن كان موال لها، فهوسرل الذي تتلمذ كما رأينا على يد برنتانو، وظاهر ذلك في كتابه فلسفة الحساب لم يذهب مذهب أستاذه ولم يجعل من المنطق علم وصفي " يعاير نشاط الذاتية التجريبية، مقيدا بأداتية بغية تحديد الأحكام الصحيحة"[3]. فالعلم الوصفي يرتبط بواقعية ساذجة تقضي على الصرامة العلمية بارتباطها بواقع متغير، من العبث باعتباره أساس لبداهات تؤسس لعلم دقيق أو لنظرية العلم " فالعلوم الوصفية واقعية، و هي واقعية متضمَّنة في كل تجربة . الفلسفة التي تضع هذه الواقعية محل شك، تفقد العالم كأساس حقيقي للبداهات المتصلة به"[4].هذه الرؤيا للعلم بعيد عن الوصف، و بفكرة على النموذج الديكارتي لا يجعل من المراد علما بحق هذا

[1]-Régime Kaminski : genèse de la logique dans la phénomologie transcendantale de Husserl,l'Hamattan ،S. édi, France, 2003, p 09.

*فلدى ديكارت في كتابه مقال في المنهج ص 97 عن هذه القاعدة بقوله :" أن أرتب أفكاري بادئا بأبسط الأشياء و أسهلها معرفة، ثم متدرجا شيئا فشيئا حتى أصل إلى معرفة ما هو أعقد ، و إذا اقتضى الحال مني ، فرضت ترتيبا معينا بين الأفكار التي ليست من طبيعتها أن يتبع بعضها بعضا".

[2]-Ibid, page 09.

[3]-Ibid, page 09.

[4]- Husserl : Méditations cartésiennes et les conférences de paris, opcit, p 211.

لأن:" الكوجيطو الديكارتي لا يعطينا أبدا " نظرية أولية" أكسيوم أساس"[1]. غير أن هذا الكوجيطو يبلغنا علم جديد و طريقة جديدة تتأسس وفق تعالي أي نبلغ من خلاله الأنا المنطقي الخالص. فهذا الكوجيطو يتجاوز الواقعية التجريبية إلى منطقة وجود و معرفة متعاليين يقفان وراء كل وجود و كل معرفة. هذه خطوة أولى في فينومينولوجيا هوسرل و لكنها غير كافية فهذا التعالي يكشف عن وجود منطقة الوجود المتعالي للوجود و المعرفة و لكن لا يفسرها ، فيقول هوسرل:" كل إشكالية تعالي حقيقي هو مشكل فينومينولوجي ، لا يوجد شيء خارج الذاتية المتعالية مأخوذة في كليتها. عمل الفلسفة هنا لا يقوم على بلوغ الوجود المتعالي، بل فهم كيف يبنى عنصر مباشر من الذاتية المتعالية"[2]. إن المنطق في نظر هوسرل متجاوز لأداتية معيارية تحدد صحيح الفكر و خاطئه. و إن كان هذا جانب من المنطق لا ينفيه .

" المنطق هو الكشف عن القصد الذي يحركه منذ الإغريق، بما أنه يضبط حقل النظرية العلمية، يظهر ويعمم في ترابط ضروري لعبارات موجهة غائياً"[3]. و هذا ليس شأن قوانين ذات طبيعة سيكولوجية، ليس من شأنها أبدا أن تحدد إمكانية ربط الإشكالات ، القضايا، الأحكام، ليس من شأنها الكشف عن الحقيقة، إنه مجال خاص بمنطق محض خالص" يقبل على مجال نظري مغلق لإشكالات ترتبط جوهريا بفكرة النظرية ، بفهم شروطها المثالية للإمكانية"[4].

إن التكوين الرياضي بهوسرل يجعله مقنعا بقوة الطرائق المنطقية الموضوعة في مختلف فروع الرياضيات، مما جعل هذه الأخيرة ما بين قوسين لدى ديكارت. و إن كانت ليست كذلك مع هوسرل... و بوحي من فكرة الرياضيات الكلية للايبنتز الذي يتصل به تصور هوسرل للمنطق. بل ويذكر أنه الأقرب إليه نسبيا، يقول في تعليقه على لايبنتز" و نحن أقرب إليه نسبيا. كذلك إذا كنا

[1]-Husserl ,Ibid, p 09.

[2]-Ibid, p 214.

[3]-Husserl, Recherches logiques, Tome 1, p 271.

[4]-Ibid, p 281.

نشعر أننا أقرب إلى قناعات هربرت المنطقية منه إلى قناعات كانط فإن ذلك فقط بقدر ما يجدد هربرت ضد كانط أفكار ليبنتز"[1]. على ضوء هذا البعد الرياضي في فكر هوسرل يذهب إلى اعتبار المنطق الخالص " كرياضيات كلية، نتج عن التطور التدريجي لفكرة المنطق الصوري الذي تلقيناه من المنطق التقليدي كباق لمذاهب خالصة المثالية، بعد إقصاء كل التأويلات النفسية، و إقصاء وضع الهدف المعياري التطبيقي في توسعه المطابق تماما للأشياء"[2].

طبيعة المعرفة المنطقية:

إن إهتمام هوسرل بوضع أسس المنطق الخالص أو نظرية العلم، بل بالأحرى هي تتمتع بالوجود القبلي الترنسندنتالي و نحن لا نصفها بل تتكشف لنا من خلال المنهج الفينومينولوجي خاصة بعد الرد المتعالي فأسس نظرية المنطق هي ليست أسس المنطق فحسب بل هي أساس كل معرفة، فتلك الأسس بما هي أسس نظرية العلم هي ما يجعل نظرية العلم؛ فالمنطق المتعالى كمؤسس لنفسه بأساساته القبلية يؤسس لكل العلوم وعليه يمكننا أن نحدد مجالين تتضح من خلالهما طبيعة المعرفة المنطقية جانب محض صوري وجانب تطبيقي ماهوي و يذكر هوسرل في كتاب مقالات حول المنطق " articles sur la logiques " إن إضافة استعمال ماهوي إنما كان من أجل يقصد من خلاله الحفاظ على جوهرية المفهوم لصون الطابع النظري و يضيف " أما الجانب الصوري الماهوي فيتمثل في المقولات المؤسسة للمنطق و التي تمثل موضوعه كالحكم و الصدق والحقيقة...الخ أما جانبه التطبيقي فيتمثل في مستويين فتمثله شبكة العلائق بين تلك المفاهيم ذاتها كربط الحكم بالصدق، والصدق بالضرورة، والضرورة بالحقيقة، أما المستوى الثاني فتمثله مجموعة علائق أخرى هي أنواع لمقولات

[1]-هوسرل(إ)، مباحث منطقية، مقدمة في المنطق المحض، ص 235.

[2]-Husserl, articles sur la logique, presse universitaire de France, tr. Jaques English, 1er éd, paris, 1971, p p 369-370.

الجانب الأول كارتباطها بالنوع والكثرة والشمولية وعليه فالمعرفة منطقية"[1]. إن هدف المعرفة المنطقية هو الصدق لهذا جاء موضوعها و طريقة تناولها مختلفاً عن غيرها من المعارف. فهي معرفة مفاهيم و شبكة علائق هذه المفاهيم أفقيا كانت أو عموديا، و لهذا و في نفس الكتاب يجعل هوسرل المنطق أوسع من الرياضيات الكلية ذاتها، ولهذا تعرف الرياضيات المعاصرة في تطور قوانين منطقية انطولوجية صورية، تصاغ بشكل ما كان يتكشف لولا هذا التطور مع أن وجوده عن صياغته. إن فكرة الرياضيات الكلية تشير إلى القبلية الصورية فهي تشير إلى المقولات الدلالية و الصورية والقوانين المؤسسة لها و التي يوضحها هوسرل توضيحا دقيقا في مقدمة المباحث المنطقية و كذلك في المبحث الثالث و السادس" غير أن الرياضيات الكلية في شكلها البسيط و التقني مثلما تأسست و كما يمكن تطبيقها...ليست لها أي نقطة مشتركة مع نظرية المعرفة و الفينومينولوجيا"[2]. إن هذا التجاوز للرياضيات الكلية، إنما يعود لاهتمام هوسرل بمفهوم لم يوضح معناه حتى في كتابه "فلسفة كعلم دقيق" وهو مفهوم الدقة الذي يصفها في الفصل الأخير من مقدمة المباحث المنطقية" فلقد أصبح العلم ها هنا يمثل نسقا من القضايا المترابطة فيما بينها ارتباط المقدم بالتالي، و بذلك يصبح العلم نظاما أو مجموعة من الأنظمة الاستنباطية النسقية، فلا سبيل للفلسفة أن تكون عملية إلا إذا نجحت حقا في تحقيق هذا النوع من الدقة"[3]. و لربما يرجع هوسرل دقة الفلسفة و لا سيما فينومينولوجياه إلى عودتها الدائمة إلى البحث عن جذورها حيث تتوافق الذاتية و الموضوعية معا هذا لأن الفينومينولوجيا تطرح كل معرفة سابقة جانبا. فحتى الرياضيات لا تعتبر علما دقيقا ما لم تساؤل جذريتها إذ أنه السبيل الوحيد لبلوغ معرفة ترنسنتدنتالية نابعة من الذات و متجهة قصديا إلى الظواهر،.و لهذا هدف هوسرل من نقد النفسانية المنطقية لبرنتانو هو:

[1]-Ibid, p 370.

[2]-Ibid, p 371.

[3]-Husserl, recherches logiques, T1, p 235.

أ. تأسيس منطق خالص المثالية ذا أسس موضوعية.

ب. تأسيس معرفة دقيقة على أسس المنطق الخالص.

فتعالي المعرفة المنطقية الخالصة لتعالي أسسها من خلال المقولات الخالصة للمعنى أي التي تمثل الفكر، أو المقولات الصورية الخالصة للموضوع والتي تمثل موضوع المعرفة بعد أن أحيل في الأنطولوجيا الصورية إلى فكرة أو مفهوم بشكل قصدي.

نفهم من هذا أن هوسرل يجعل كل حقيقة مطلقة هي ما يقوم على أساس المنطق الخالص الذي يحدد المبادئ الأولى لكل علم و التي من شأنها أن تجعله دقيقا، ليتم في مرحلة لاحقة تأسيس المعرفة ذاتها التي يتقاسمها الفيلسوف و الرياضي على نحو ما جاء في المباحث المنطقية "الجزء الأول " فيمياء الرياضيات و الحل الدقيق المنهجي لكل المشكلات الصورية تبقى أبدا المجال الطبيعي بالنسبة للرياضي"[1].

ويقول أيضا:" إذا كانت بلورة جميع النظريات بالمعنى الصحيح تقود إلى ميدان الرياضيين فما الذي سيتبقى عندها للفيلسوف؟ يجب أن ننبّه هنا إلى أن الرياضي ليس في الحقيقة النَّظري المحض بل فقط التقني البارع...يلزم أن جانب العمل الفذ و المنهجي للعلوم الجزئية الذي يتجه بالأحرى نحو الحلول و نحو سيطرة عملية على المشكلات أكثر مما يتجه نحو رئيان ماهوي، يلزم تفكر متصل في "نقد المعرفة " عائد حصرا إلى الفيلسوف، تفكر لا يجعل أي غرض يسود سوى الغرض النظري المحض"[2]، بحيث يقدم تحليلا وصفيا" إظهار علاقات الارتباط الموجودة بين الظاهرة المتمثلة وموجّهات التمثل"[3].

[1]-هوسرل، إدموند، مباحث منطقية، " مقدمات إلى المنطق الخالص" ص 262.

[2]-المصدر نفسه، ص 263.

[3]-Husserl : Méditations cartésiennes ,opcit, p 213.

المنطق الخالص و إتمام العلوم الجزئية:

أليس لكل علم من المعارف والأنساق مما يجعلنا نسميها علما؟ إذا كان كذلك فلماذا يعتبرها هوسرل ناقصة؟

إن النقص الذي يقصده هوسرل هو نقص على مستويين نقص منهجي، و قد سبقت الإشارة إليه و مردّه إلى وجود افتراضات المسبقة في هذه العلوم هذا رغم سعي كل منها التحرّر من هذه الافتراضات. فهيغل في منطقه الجدلي يفكر بالمبادئ المنطقية الثلاث لأرسطو " مبدأ الهوية، عدم التناقض، والثالث المرفوع" و قد أثبتت المعاصرة عدم صلاحية المبدأ الثالث المرفوع*، هذا لأن القضايا الكلية والضرورية لهذا المبدأ كما جاء في المنطق السكولائي في إنما هي ذات نشأة تجريبية. بل وافتراض وجود المطلق الذي تكون المعارف الحقيقية على شاكلته هو بحد ذاته افتراض مسبق، ومطلقيه الروح وتفسير الوجود بها. والأنا المتعالي، وإن كانت غير واضحة الطبيعة أو الوجود إلّا بشكل من التجريد المطلق. إلا أن الهدف من افتراضها ضمان سلامة النسق والإتساق في تلك الأنساق المعرفية والفلسفية. و إذا سلمنا شكل مبدئي أن هذا الفرض تجريبي، و إن كانت التجريبية نسبية لارتباطها بالحس والخبرة إلّا أن ليس هذا سبب النقص فيها هو وجود فرض مسبق انتظام الحوادث في الطبيعة مع أن هيوم بتجربته يرفض هذا المبدأ" ليس هناك ما يضمن أن الشمس ستشرق من الشرق غدا"[1]. ويأتي المنطق في الدرجة الثانية كـ" آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن الخطأ في الفكر"[2].

إنّ المعرفة التجريبية كصياغة القوانين التي تحكم الطبيعة، ومع عدم إمكانية استقراء جميع العناصر المكونة للظاهرة فنحن أمام استقراء ناقص وهو " ما لا يستقرأ فيه كل عينات الظاهرة"[3].

[1] – محمد شمس الدين إبراهيم، تسيير القواعد المنطقية " شرح للرسالة الشمسية" مطبعة حسان، ط4، مصر 1981م، ص 16.

[2] –المرجع نفسه، ص18.

[3] –المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

كان لا بد من إلتماس ما يبرر هذه القوانين في مبدأ سابق عنها و هو انتظام الحوادث في الطبيعة ولكن ما الذي يبرر هذا الانتظام؟ و هو ما أراد هيوم تفنيده. نستنتج من كل هذا أن هناك مصادرة على المطلوب فبدل أن نبرهن انتظام الحوادث في الطبيعة و التي تقودنا بذلك إلى الإقرار بصدق القوانين التجريبية ومطلقيتها. اعتبر مبدأ مسبق دون محاولة البرهنة عليه، وتكون هذه المصادرة السبب الأساس في نسبية المعرفة العلمية. بل إن المناهج الاستنباطية التي تتمتع بها العلوم النظرية كالرّياضة و التي تغري إليها الدقة و الاتساق عموما إذ " كان من المسلم به بصفة عامة أن الرّياضة كانت صحيحة بشكل من الأشكال"[1]. إنما هي الأخرى ناقصة لوجود الافتراضات المسبقة و قد كشفت الرياضيات المعاصرة النسق الأكسومي لريمان و لوبا تشوفسكي أنه من المكان المحدب والمقعر على التوالي لكل منهما أنه لا يمكن من نقطة خارج مستقيم يمكن رسم مستقيم مواز واحد. فكان لا بد لحل هذه الإشكالية من وجود افتراض آخر هو حسية المكان في الرّياضة الإقليدية، و تجريديته في باقي الأنساق الأكسومية الرياضية المعاصرة، ليس هذا و حسب بل هذه الأخيرة تفترض وجود مبدأ عدم التناقض للحفاظ على سلامة نسقها. و قد أصبحت الرياضة اليوم " موضع جدل وغموض و عجز عن التقدم شأنها في ذلك شأن باقي فروع الفلسفة... ففلاسفة قد تنازعوا على حقيقة مدلول القضايا الرياضية"[2]. فلم يعد صدق المقدمات وسلامة التسلسل في الحركة من المقدمات إلى النتائج، و ارتباط صدق المقدمة الصغرى و الكبرى الذي يؤدي إلى صدق النتيجة على نحو الضرب BARBARA الذي يعتبر أكمل الضروب في القياس الأرسطي. و ما من لزوم منطقي من انتقال الحكم من الكل إلى الجزء كما ذهب إلى ذلك ابن تيمية " لا يمكن البرهنة بالخفي على الجلي"[3]. بل إن منطق الكشف العلمي أثبت أأن صدق القضايا العلمية اليوم لا يضمن صدقها مستقبلا.

[1] – راسل برتراند، أصول الرياضيات، تر: محمد مرسي احمد، فؤاد الأصواني، دار المعارف، ط الثانية، د. س، مصر، ص 31.

[2] –المرجع نفسه، ص32.

[3] –محمد شمس الدين ابراهيم، تسيير القواعد المنطقية ص 89.

إن المنطق ذاته يتأسس على مفاهيم كالحكم ، القضية ، الموضوع، المحمول تتمتع بوجود إبستيمي أنطولوجي سابق عن المنطق نفترض أن وجود نظريتي الإبستيمولوجيا و الأنطولوجيا في سبق عن المنطق.: تكمن أصالة هوسرل في دراسته للمنطق في أنه ألحق هاتين النظريتين بالمنطق نفسه"[1].هذا ما جعل هوسرل يبني منهجا جديدا بعيدا عن كل افتراض مسبق و بالتالي بعيد عن كل علم هو منهجه الفينومينولوجي الذي يتأسس على فكرة العودة إلى الأصل، إلا أن هذا النقص وإن كان نقص في علميتها لعدم تمام مبدأ الوحدة فيها إلّا أنه لا يقف حائلا دون تقدم العلم، فليس المقطوعة الموسيقية الناجحة هي تلك الملتزمة بقواعد العزف فلطالما كانت فلتات الفنان و الخروج عن قوانين فنّه مصدر الإبداع لديه، بل قد لا يستلذ المستمع من المقطوعة ذاتها، ما يستلذه من ذلك الخروج عن القانون و مع ذلك هذا لا يجعل من هذا العلم علما معلقا استوفى شروط وحدته و وحدة نظرياته كعلم. فنقص العلوم ليس نقصا معرفيا، و عدم الإلمام بجوانب موضوعه المؤسسة للظاهرة. إنه نقص نظري لعدم الإلمام بيقينية المبادئ والفروض المسبقة التي تأسست عليها هي ناقصة لأن إشكالية التأسيس الماهوي لها لا تزال قائمة مما يقف عائقا أمام بداهة الاستقراء أو سبب انزعاجه لعدم وضوح فكرة أو نظرية أو قانون لا يستقيم في الذهن إلّا بذلك الغرض المسبق الذي لا يزيل ذلك الإزعاج إذ يقول فابر في كتابه " basic issues of philosophy"في حديثه عن هذا النقص " غير أن ذلك لا يعني أن الحقيقة الموضوعية ، أو احتمال النظريات الرياضية و العلوم الطبيعية يمكن أن تكون موضع شك، إذ لا مجال في هذه النظريات لوجود آراء شخصية، أو نقاط ابتداء خاصة، فلا وجود لذلك إلّا في مرحلة ما قبل تكون العلم"[2]. ولكنه أمر لا ينطبق على نفسه أو اللّوغوس كما تصورها هوسرل " على أنها مجموعة من الأبحاث تغني العلوم بأبعاد جديدة، بل و لربّما تمكنت من إكمالها في النّهاية وليس من شأن ذلك بالطبع أن يجعل ما هو غير دقيق بطبيعته علما دقيقا، أو أن يجعل المعتقدات الشخصية و الاجتماعية حقائق موضوعية"[3]. إذن إذا كان علم البدايات الأولى لا يفترض اليقين

[1]- يوسف سلامة ، المنطق عند إدموند هوسرل ، ص 206.

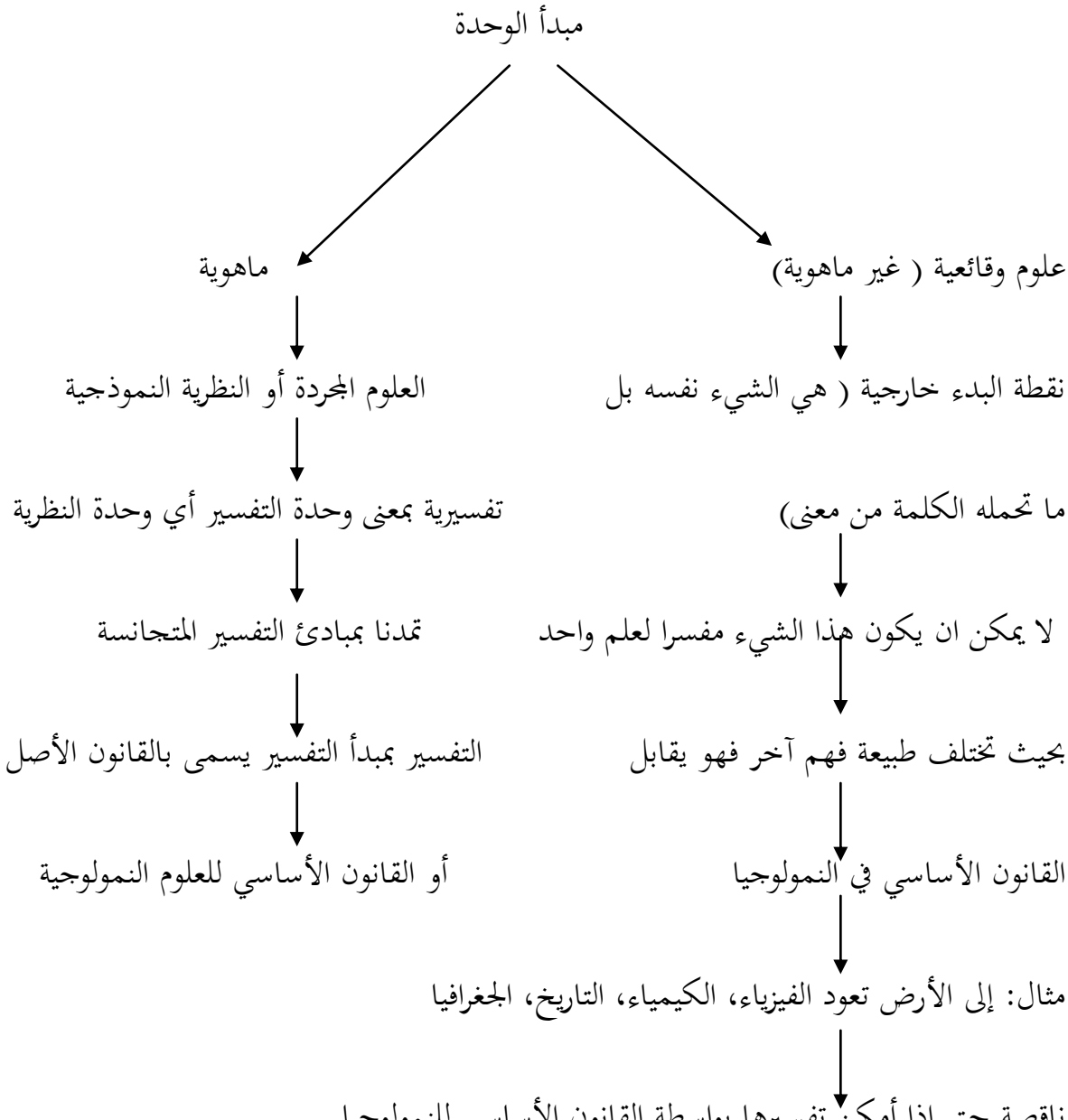
[2]-المرجع نفسه، ص207. عن Farber.;M basic issues of philosophy p 17.

[3]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها. عن Farber.;M the aims of phenomenology p 34.

المطلق لنفسه في معرفته لموضوعاته أو بموضوعات باقي العلوم، و هذا ما يميزه عن علم النفس المرتبط بالزمان و المكان المتناهيين و الافتراضيين، فعلم النفس لا يمكن أن يقدم له مبادئه الأولى فأتى يكون أساسا لعلم آخر، أو نظرية أخرى أعم بحيث تكون منهجا أو علما قائما بنفسه و بذاته هي نظرية العلم الخالص " **علم محدد طبيعيا و مقفل على ذاته**"[1]. إن العلوم الطبيعية أو الوقائعية الغير ماهوية هي علم إذا ما كان العلم هو مجموعة حقائق تشكل نسق فيما بينها و لا يرفض هوسرل هذه العلوم غير أنها ليست تامة بالنسبة لها و لا يجب التعامل معها بغير ما نفترضه طبيعة موضوعها ولكن بصورة للعلم الحقيقي كما جاء في مقدمة المترجم كتاب الفلسفة علما دقيقا محمود رجب " إن تصور العلم الذي يبدأ منه هوسرل هو تصور أفلاطون و ديكارت.... هذا التصور يتجه نحو الأسس الأولى و المعايير اللامشروطة.... و يتميز أساسا بأنه حدس الماهيات"[2]. و المخطط التالي يوضح لنا الفرق بين هذه العلوم الناقصة و العلوم النمولوجية:

[1]–هوسرل (إ) ، مباحث منطقية، مقدمة إلى المنطق المحض، ص 93.

[2]–هوسرل (إ) ، الفلسفة. علما دقيقا ، تر: محمود رجب، اشراف: جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافة، ط 01، القاهرة، 2002، ص 06.



إذن. إن علم النفس إلى جانب باقي العلوم الوقائعية التي أثبتنا نقصها كعلوم لا يمكن أن تكون أساسا لعلوم أخرى، بل ما كان يصبوا إليها هوسرل هو كيفية إكمالها؟ و كيف نجعل من الفلسفة هي الأخرى علما دقيقا؟ إلا يتأتى هذا بالميتافيزيقيا؟!بالطبع لا إذ أن موضوع الميتافيزيقيا و ما تقوم عليه من أسس هي الأخرى مفترضة، يرى هوسرل أنه ما من سبيل لأي علم من العلوم الناقصة أن

يتمم نفسه أو يتمم علما آخر، وأن هذه المهمة منوطة المنطق كونه كما يصفه هوسرل" بمعزل عن أي كون أو لا كون واقعي، لوصفه مجرد كمال لتعينات محض أمثلته. والأمر بخلاف ذلك مع صنف ثان من المباحث يتطلب إخراجه نظريا مصادرة لا غنى عنها لتوقنا المعرفي، و يطاول أيضا العلوم جميعها بالطريقة عينها لأنه يطاول بكلام مختصر، مما يجعل من العلوم بعامة علوما"[1]. إذن لكي ينجح المنطق في مهمته هاته يجب أن يكون هو ذاته نظرية العلم بعيدا عن أي فرض مسبق. و أن يتأسس كنظام معياري و عملي، فهي مسوغاته كنظرية تجعل من مهمته في إكمال العلوم ممكنة.

[1]-هوسرل، مباحث منطقية، (مقدمات في المنطق المحض)، ص 51.

المبحث الثاني: مثالية المنطق الخالص:

إن الحديث عن المنطق الخالص والذي يسميه هوسرل بنظرية النظرية أو علم العلم، يبدو مباشرة من حيث تسميته أنه يتجاوز الإشكالية التي استمرت ردقا من الزّمن، ولربما تزال تطرح بشكل مباشر ما بين المناطقة، أو غير مباشر من طرف غيرهم- كالنفسانيين و التجريبيين- الذين يتعاملون مع القضايا الفلسفية و العلائق التي تربطها فيما بينها من جهة و قيم صدق هذه القضايا بسيطة كانت أم مركبة. إن المنطق الخالص يتجاوز هذا الطرح، فهو سابق عن كل معرفة و كل علم بل و هو أساس كل منها كعلم للعلم.

فإذا كان العلم لا يقوم له أساس إلا من خلال النظرية المنطقية، فما هي شروط إمكان قيام هذه النظرية؟ ما هي الشروط التي تضمن وحدة العلم وحدة موضوعه؟ لا سيما و أننا علمنا أنه من أجل أن نسميه علم العلم يجب أن تشترك فيه العلوم الجزئية الاستقرائية والعقلية الدقيقة البرهانية.

لا يبحث المنطق لدى هوسرل في طبيعة الفكر، فهذا من شأن علم النفس بل في مقولات الفكر، أي أن الوعي الذي تنتمي إليه نظرية العلم هو وعي قصدي. " و ذلك لأنه ليس علما بما عليه التفكير في مجراه الواقعي، و ليس علما بالترابط القائم بين العمليات الشعورية، بل هو علم بما يجب أن يكون عليه الفكر في وجوده المثالي"[1]. بل إنه العلم كما هو عليه في وجوده المثالي. -ذلك أن اليَجِب تأخذ معنيين يوضحهما هوسرل في الجزء الثالث من المباحث المنطقية- إذن تتوقف وحدة العلم على مبدأ ماهوي مثالي تعود إليه كل العلوم، التي هي الأخرى تتحدد وحدة حقلها من خلال مبدأ واقعي قد تتجلى من الخطوط العريضة للبرهان كما رأينا سابقا، و هي المنظور إليها في تفصيلاتها الواقعية، كما أن العلم في وجوده المثالي، و كوحدة فهذه الوحدة توجد في تضايق مع وحدة نظرية العلم. لهذا كانت وحدة العلم تقتضي وحدة النظرية أي وحدة نظرية العلم التي تتأسس على شروط تناولها هوسرل في الفصل الحادي عشر من البروليجومنيا.

[1]-يحي هويدي، ما هو علم المنطق، دراسة نقدية للفلسفة الوضعية المنطقية، ط1، مكتبة النهضة المصرية، 1966، ص 12.

وحدة العلم:

يذكر هوسرل في هذا الفصل أن ما يجعل العلم علما هو التعالق الموضوعي و يقول " و يمكن أن نفهم التعالق الموضوعي الذي يخترق أمثوليا التفكير العلمي ليضفي عليه كما على العلم بما هو كذلك " وحدة " أمرين مختلفين: إما تعالق المطالب التي تعود إليها قصديا المعيشات الفكرية الواقعية (أو الممكنة) و إما تعالق الحقائق"[1]. فما يفسر لنا وحدة العلم هو النظر إلى نوعين من الوحدة، وحدة الموضوع كمعيش قصدي للوعي، ووحدة الحقيقة، اللذان لا يمكن الفصل بينهما إلا شيء من التجريد العملي، ذلك أن وحدة العلم ليس إلا العلاقات بين الأشياء موضوع الفكر، و العلاقات بين الحقائق المبادئ التي تحقق وحدة الشيء، و إن كان ليس بالإمكان النظر إلى هذه العلاقات على أساس التماهي، إذ أن العلاقة بين معيشات الفكر أو الأشياء هي ليست العلاقة بين الحقائق التي تتحقق بينها، لهذا لا يعني إمكان الفصل بينهما، فهما معطيان في الحكم بشكل قصدي ف" لا يمكن لأي شيء أن يكون إن لم يكن متعينا على نحو ما ؛ وأن يكون متعينا على نحو ما، تلك هي بالضبط الحقيقة في ذاتها التي تشكل المتضايف الضروري لكون فيّاه"[2]، و ما ينطبق على الحقائق الكلية و الموضوعات المرتبطة بها ينطبق على الحقائق الفردية و الموضوعات الجزئية المرتبطة بها هي الأخرى، كما أن ما العلاقة التي تربط الحقائق فيما بينها ليست هي ذاتها العلاقات التي تربط بين الأشياء المرتبطة بتلك الحقائق، ذلك أن العلاقات بين الأشياء أو المطالب كما سميها هوسرل هي أفعال بسيطة للتعرف أما العلاقة بين الحقائق فهي الحقيقة. و يدرج لنا هوسرل في الجزء الثاني من المباحث مثالا على ذلك " قولي ' المثلث المتساوي الأضلاع' بمقارنته بقولي الآخر "المثلث المتساوي الزوايا". إن موضوع المعرفة ها هنا واحد فالقول بالمثلث المتساوي الأضلاع لا ينفصل عن القول المتساوي الزوايا إذ لا يمكن أن يكون مثلث متساوي الأضلاع دون أن يكون مثلث متساوي الزوايا. فعلاقة تماهي المثلث يعني القول الأول و الثاني كوحدة للموضوع لا تعني تماهي المعرفة بالتالي. ذلك

[1]-هوسرل.إدموند، مباحث منطقية، ج2، تر: موسى وهبة، ص 241.

[2]-المصدر نفسه، ص242.

أن تساوي الأضلاع معرفة وتساوي الزوايا معرفة أخرى مغايرة تماما. فلو نقول أن " زيد ابن علي" ونقول" علي والد زيد" فالموضوع نفسه إذ القول بأن زيد ابن علي" تحيل أن " علي والد زيد" و مع ذلك و القصد المعرفي أو الحقيقة في القوسين مختلفة. إن كانت الواقعة ذاتها." فبفضل استقلال علم المنطق و قضاياه استطعت أن أكوّن حول هذه الواقعة قضيتي مختلفتين الدّلالة و المعنى تماما"[1]. فالحقيقة المنطقية مستقلة أتم الاستقلال عن تعدد الأشياء الواقعية. و هذا ما يشكل وحدتها في مقابل التعدد. و هنا تكمن الوحدة التي تقف وراء وحدة كل علم جزئي أو كلي. " و حيث أن التضايف العام قائم بين الحقيقة و الموضوعية، فإن موضّعية موحّدة تتناسب أيضا مع وحدة الحقيقة في علم واحد بعينه، تلك هي وحدة ميدان العلم"[2]. و يؤكد هوسرل سنة 1948 وجود هذين المبدأين أي المبدأ الماهوي والواقعي في كتابه " التجربة و الحكم" ف " الحكم المنطقي لا طالما يجد نفسه بإزاء مجموعة و تشكلات موضّعية وقائعية، و أن هذه المجموعات، و إن كان الحكم المنطقي ولا يتأسس من خلالها. فهو مع ذلك يراعيها دون أن يطغى أحدهما على الآخر " [3].

بالعودة إلى المثال الثاني يظهر جليا أن المعرفة التي تكونها من الحدّين " ابن" و " والد" تختلف ذلك لأن هناك تفريقا ماهويا على تعبير هوسرل في الجزء الثاني من المباحث المنطقية بين التعبير و العلامة. فالتعليقات و إن أشار إلى شيء واحد فالعلامة ليست كذلك، هي تعبير الدال للمدلول أي " كل علامة هي علامة شيء ما، و لكن ليس لكل علامة " دال" أو معنى يعبر عنه بالعلّامة"[4]. فالعلامة تتميز بالامتلاء قبلا و هي لا تكون إلا إذا كان الشيء الذي تدل عليه، فهي على ذلك تحمل الدلّالة و الإيماء إلى الشيء الذي هي علامته و لولاها لما كان هذا الشيء. و إن كان الحديث عن العلامة يحيلنا إلى المنطق النحوي، إلا أنه يكشف لنا الاختلاف بين العلاقات بين الحقائق

[1]-هويدي يحي، ما هو علم المنطق، مرجع سبق ذكره، ص 44.

[2]-هوسرل، مباحث منطقية، ج2، ص 243.

[3]-Husserl, l'expérience et jugement, tr : Denise et autres, presse universitaire France, 4 ème édition, 2011, p 409.

[4]-ibid, P413.

والعلاقات بين الأشياء" فمهمة التدليل أي إعطاء دلالة يستند على تحولات صورية يمكنها إظهار نواتها. و هكذا نقول تحليله"[1].

وحدة النظرية:

يذكر هوسرل في برولوجيمينا المباحث المنطقية أن وحدة العلم وحدة حقله إنما تتوقف على وحدة النظرية. مما يسمح بإمكانية نظرية النظرية أي المنطق الخالص المؤسس لأحكام و القضايا سواءا كانت هذه الحقائق جزئية استقرائية أو كلية. هذا لأننا خلال بناء هذه الحقائق بالعودة إلى التجربة وإمكانها و مطالبها أو إلى الحقائق الكلية في وصفها و تحليلها" فإننا نبني معرفة ذات ترتيب و نظام، إذا المعارف لا تحدث بمجرد الوصف العشوائي، و إنما ترد في علاقات منطقية" و " تطابق" و يفضي بعضها إلى بعض؛ و إذ حدث خلاف أو تناقض لعل أصله من قوانين " الصورة الحملية المحضة" أمكن ردّه إلى "التناسق الصوري للمعرفة".[2]في رؤية لوحدة النظرية التي تؤسس لوحدة العلم و حقله لا يذهب هوسرل إلى أكثر مما ذهب إليه أفلاطون و أرسطو و ديكارت في رؤيتهم لوحدة النظرية التي تقوم وفق أسس أولية هي المبادئ الأولى. هي النّظرية هي ذاتها المنطق العام الذي اعتبره ليبنتز العلم نفسه." كان ليبنتز يرى أن المنطق لا ينبغي أن يسيطر على العلم و يراقبه و يعد مناهجه، إن المنطق عنده هو الذي "يولد" العلم و هو الذي " ينشئ " كل الارتباطات العملية بين التصورات"[3]. إن وحدة النّظرية لا تؤسس للعلم فحسب بل تؤسس لنظرية المعرفة بشكل عام. ففي النسقية التي تتمتع به لتوفّرها على شرط التمامية و الاتساق و الاستقلالية وفق علاقة استنباطية و إن كان الاستنباط ليس هو جوهر النّظرية بقدر ما أنه ناتج عنه. إذ أننا قد نقع في خلق و عناد منطقي ما أن تعسر لنا الاستنباط في الانتقال من المبادئ الأولى للنّظرية إلى ما قد ينجم عنه من جهة. ضف إلى ذلك أننا قد نزيح عن العلاقة القائمة بين المعرفة و المعنى المعرفي و موضوع المعرفة، و هي العلاقة المقوّمة لماهية

[1]-Jocelyn Benoist, phénoménologie sémantique, ontologie, Husserl et la tradition logique autriduenne, presse universitaire de France .1er édition.1997,Paris. P 83.

[2]-هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2007، بيروت، ص74.

[3]-علي سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصرنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، ط5، الاسكندرية، 2000، ص 36.

المعرفة و لنظرية المعرفة و عليه " يجب تفحص المعرفة، بعمق و بحسب جوهرها الخالص، و ليس فقط بالنسبة لعالم معطى قبلا، و ليس حدث في هذا العالم، ولكن كمعاينة خالصة، كمعطى مطلق"[1]. في المباحث المنطقية خاصة في جزئه الثالث المعنون" مباحث في الفيمينولوجيا و نظرية المعرفة" يحاول هوسرل أن يقدم لنا وحدة النظرية التي تؤسس لوحدة العلم ووحدة حقله انطلاقا من أمثلة من العلوم كالحساب العام، الميكانيكا التحليلية و علم الفلك ليبين لنا أن كل هذه العلوم إنما تقع خلفها وحدة نظرية واحدة هي وحدة التّفسير.

أحقية المعرفة العلمية:

إنّ ما يجعل المعرفة العلمية حقيقية، هي إمكان البّرهنة عليها،و البّرهنة عليها تجعل منها معرفة ضرورية. وحمل مُوجّه الضرورة على المعرفة يجعلها ليس بالإمكان أن لا تكون. فهي إذن تتناسب على بداهات قد تتمكن من حصرها في العلوم الطبيعية، كما قد نبلغها بواسطة ما يسميه هوسرل بالإيضاح الفينومينولوجي. وربما نتأكد نلتمس في مسألة الإيضاح الفينومينولوجي هذا تجاوز هوسرل لسابقية الذّين ضيقوا مجال المنطق. فالإيضاح الفينومينولوجي هو وصف و كشف" عن البنيات التحتية أو أصول الأصول بالمعنى التقليدي، أصولا أكثر جوهرية، بل هي الجوهر المطلق منها تقوم البديهيات العليا للمنطق"[2].

أما إذا تعلق الأمر بالحقائق العددية. فالمبادئ الأولى التي تنطلق منها هي ليست إلّا الوقائع التجريبية ذاتها و عليه يمكننا التنبؤ بالظروف التي تنشأ عنها الواقعة. ومعرفة القانون الذي يربط الوقائع بعضها ببعض. بيد أن هذا النوع من التحليل قد يوقعنا في مفارقة فإن أمكننا التّنبؤ بالظروف الواقعة

[1]-E.Husserl, sur la théorie de la signification, intro,ursula,tr Jaque english, j.vrin S. ed,1995, p45.

[2]-E.Husserl, expérience et jugement , P 13.

* انظر: ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، مج 5، الأنالوطيقا الثاني أو كتاب البرهان، دار الفكر اللبناني تح. جيرار جهمي، ط1، 1992، بيروت، ص 355.

والقانون الذي يحكمها. فهذا يعني أنّنا لا نفسّر الواقعة بهذا القانون. فهو يربط بين وقائع مسبقا. فهو أساس تكوّنها. غير أن الأمر ليس على هذا النّحو. إننا نفترض بداية وجود الظروف التي تنشأ فيها واقعة ما، و ما تلك الظروف إلا مجموعة وقائع المبنية لها، فإذا لم تتحقق الواقعة الموجودة، فهذا يعني أن الظروف المؤدية لها ليست هي المفترضة حقيقة، فهو هذا العدم الذي يلغي وجود الواقعة الفردية. و لهذا كان وجود الواقعة يستند إلى القانون. فمثلا: لو افترضنا أن الوقائع المؤسسة للقانون المفسر للظاهرة "ع"و بالتالي هي مستندة إليه في وجودها هي الوقائع "**أ.ب.د.هـ**".ولكن مع توفر هذه الوقائع لم تحدث الظاهرة "ع" هذا يعني أن القانون المبني من هذه الوقائع لا يفسر هذه الظاهرة. إذ لو كان كذلك لوجدت، و هذا ما لم يحدث.

أما الحديث عن الحقيقة العامة و برهان وجودها. فإن هوسرل و أن كان يعتبره البعض سبّاقا إلى تصور النّظرية العلمية على النحو الآتي الذكر، إلّا أن النظرية الأرسطوطاسية العلمية في كتاب التحليلات الثانية تشهد على غير ذلك، فهو يرى أن البرهنة في نهايتها تؤول إلى مبادئ أولى لا يمكن البرهنة عليها فهي قائمة بذاتها ضرورية، فطرية، و كلّية* فعلى الرّغم من تأثر أرسطو بأفلاطون ** إلا أنه تجاوز نظرية لنظرية العلم فهو لا يضع فوق تعدد الحقائق مثال واحد بل هناك مبادئ كلية تقف وراء كل العلوم " هكذا فإن المطلب الأساسي للبحث العلمي و المعرفة العلمية épistème هو استنتاج الأحكام الجزئية من الكلية"[1]. وعلى هذا النّهج سار هوسرل إذ يرى أن الحقيقة العامة في جوهرها مجموعة حقائق فردية، أي أن القوانين العامة تنطبق على هذه الحقائق الفردية بل وتتجاوز الواحدة إلى الأخرى. ولكن ما هو مصوّغ وجود هذه القوانين. ففي المعرفة العلمية رأينا أنه وجود

[1]–مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة 1995، ص 21.

**بنى أفلاطون العلم على ثلاث أسس:

1– قسم العالم إلى محسوس و معقول مبينا خصائص كل منهما و ربط الحقيقة بالمعقول.

2– اعتماد على مبادئ وروابط منطقية تشكل أساس بناءنظرية العلم.

3– تحديد مثال كفاية عضوي للعلم و نموذج كل معرفة بل هو حدة المعرفة على اختلاف حقولها.

هذه القوانين افتراضي. فإذا ما تحققت الواقعة المفسّرَة بهذه القوانين كان وجود القانون لكن ما برهان هذا الوجود؟

يعتقد هوسرل أن البرهنة عليها يكون بالعودة إلى قوانين أخرى هي القوانين الأساسية من الممكن أن تكون قانونا واحدا أو مجموعة من قوانين متجانسة و هي و إن كانت تشكل مبادئ نظرية النظرية أي المنطق الخالص و هذا ما يشكل ما يسميه بوحدة التّفسير؛ فمبدأ التّفسير خطوة آلية تفرضه طبيعة النّظرية العلمية ذاتها. يضرب لنا هوسرل مثالا حول هذه النظرية في كل علم من العلوم، مبينا لنا انتمائها إلى مبادئ ايضاحية فيقول" يعطينا علم الحساب العام النّظرية الإيضاحية للقضايا الحسابية الرّقمية والعينية، وتعطينا الميكانيكا التحليلية النظرية الإيضاحية للوقائع الميكانيكية وعلم الفلك الرّياضي نظرية الوقائع المتعلقة بالتجارب...الخ"[1]. ما يسمح بهذه العلاقة الإيضاحية أو مبدأ التّفسير، هو الإمكان بالإلمام بالعناصر الجزئية أي الوقائع الفردية لعلم من العلوم. لكنها لا ترتقي إلى مستوى القانون الأساسي ذلك أن مبدأ التفسير و إن كان مبدأ استنباطياً فهذا لا يبني إمكانية حمله كلياً على الاستنباط فالاستنباط يرتقي إلى القانون الأساسي أي يمتد إلى المبادئ في حين يرتبط الإيضاح بالمقدمات و لكن هذه الأخيرة ليست كلّها مبادئ، بل تعود هي الأخرى إلى المبادئ القصوى لإستنباطها. أي لنقل لإيضاحها بدورها على مستوى أعلى من التأمل تبلغ من خلاله مبادئ المنطق الخالص. و هذا ما يوحد الحقائق الفردية والعامة. فهي تؤول في النهاية إلى المبادئ ذاتها.

إنّ العلوم ليست على مستوى واحد من التجريد، و هذا بحسب موضوعاتها، فهناك علوم نمولوجية ماهوية و أخرى طبيعية واقائعية. فهل تنقسم طبيعة مبدأ الوحدة بحسب إنقسامها أم تتجاوز هذا الانقسام إلى الوحدة؟

[1]-هوسرل، مباحث منطقية، تر: موسى وهبة. ج2، ص 245..

المبادئ الماهوية وغير الماهوية وأهمية العلم وحدته

" إن موضوع الفينومينولوجيا هو الماهية (essence) أي المضمون العقلي المثالي للظواهر"[1]. هذا يجعلنا نعتقد أن طبيعة مبدأ الوحدة ماهوي فقط. إن هوسرل لا يرفض العلوم الطبيعية ذاتها، بما في ذلك علم النفس بل ما يرفضه هو أن نكون أساس تفسير العلاقات المعرفية، فهي لا تفسر العلاقة التي تربط النّواز (noese) أي " فعل التفكير" [2] بـ النوام (noème) أي " موضوع الفكر"[3] فهوسرل يعترف بعملية العلوم الجزئية و انتهائها إلى مبدأ اللاماهوي واحد فمثلا علم البيولوجيا و الفيزيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) و الطب تنتهي إلى مبدأ لاماهوي و هو " الجسم الحي". و يدرج هوسرل مثالا آخر كون: " الجغرافيا و التاريخ، و علم الفلك و التاريخ الطبيعي و علم التشريح...الخ تشكل حقائق الجغرافيا وحدة بفضل إحالتها المشتركة إلى الارض، و تتعلق حقائق الإرصاد الجوي، بصورة أكثر حصرا بعد بالظاهرات الجوية الأرضية"[4]. أي أن المبدأ الأساسي للعلوم الوقائية هو العنصر المشترك بين موضوعات هذه العلوم كعنصر الأرض في مثال هوسرل،- و إن كان البعض كما لاحظنا في كتاب يوسف سلامة منطق هوسرل يرى أن ليس هناك ما يبرر وجود التاريخ ضمن هذه العلوم في ارتدادها إلى الأرض، إلّا أن الظاهرة التاريخية ناهيك على أنها تحدث على الأرض، فإن شكل الأرض و تضاريسها و مناخها و منابعها و موقع الأمطار الاستراتيجي مثلا هو ما يصنع الأحداث بل و يحدد مصير الأمم- أما المبدأ الماهوي فهو القانون الأساسي أو القوانين الأساسية المتجانسة، إنّ اعتقاد هوسرل بالطبيعة المزدوجة لمبدأ الوحدة لا يتعارض مع إعطائه الأولوية لأحدهما دون الآخر. فالمبدأ اللامهاوي يحقق تماما كما المبدأ الماهوي ما يسميه هوسرل بالامتلاء أي يمنح موضوعات التاريخ و الجغرافيا وجودها كموضوعا مفكراً فيه. فالامتلاء" عمل خاص يجعل المعطى

[1]-بوشنسكي، تر: عزّت قرني، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مرجع سبق ذكره، ص 178.

[2] -Jaque English, le vocabulaire de Husserl, presse universitaire de France ,S.éd 2002, Paris p 13.

[3]-Ibid. P 13.

[4]-هوسرل، المباحث المنطقية، تر: موسى وهيبة، ج2، ص 246.

مفكراً فيه"[1] فموضوعات الجغرافيا لا يمكن تصورها بعيدة عن الأرض، فعنصر الأرض يحقق هذا الامتلاء لجعلها هذه الوقائع موضوعاً للذهن هذا من ناحية، أما من ناحية أخرى فقد ذكرنا سابقاً أن اختلاف العلوم إنما يعود لوجود خطوط عريضة في وحدة البرهان فالعلوم الجزئية تنتظم في مجموعات يجمع كل منها مبدأ لاماهوي هو العنصر المشترك فيما بينها، هو عنصر يضمن وحدة نظريته فيما بينها لتجتمع هذه العناصر هي الأخرى لتجتمع في مبدأ لاماهوي جديد فنجد على سبيل المثال أن عنصري المثاليين السابقين " **الأرض** ، **الإنسان** " يجمعهما عنصر " المادة العضوية " فترتبط هي الأخرى بغيرها من العلوم الغير حية. و هكذا ترتقي لتبلغ في نهاية المبدأ الماهوي المنطقي الذي تخضع له جميع العلوم نمولوجية كانت أو طبيعية. إن المبدأ الماهيوي هو الذي يمكن العلوم الطبيعية من الارتقاء إلى مصاف العلوم النمولوجية.

لقد حاول في الصفحات الأخيرة أن تؤسس للمنطق الخالص كنظرية تعود إليها كل العلوم محاولين في ذلك شرح طبيعة المعرفة المنطقية و كشف مصوغات اعتبارها دون غيرها القادرة على إثبات علمية العلم، بل تبرير هذه الطبيعة كنظرية للعلم بتحليل مبدأ الوحدة و تفسير طبيعته، لنصبح قادرين في النهاية على رد جميع العلوم إلى علوم ماهوية يقينية. لا تحقق الامتلاء لموضوعاتها فحسب بل تبرهن وجودها ووصفها باعتمادها على مبدأ ماهوي واحد أو القوانين المتجانسة التي ترجع إليها غيرها من هذه العلوم. لكن السؤال الذي يمكن أن يتبادر إلى أذهاننا هو ما الذي يجعل قيام هذه النظرية ممكنا؟ فعمومية هذه النظرية وأمثليتها يجعلها ليس بالمِدْرَكِ اليسير. إن مثالية النّظرية يجعلها تتوقف على شروط مثالية هي الأخرى.

ما هي الشروط المثالية لإمكان العلم أو النظرية عامة؟

حول شروط إمكان النظرية، يعود هوسرل في مقدمات المنطق الخالص إلى صورة النظرية ووحدتها. فهي مجموعة الحقائق مترابطة ترابطاً تنسيقياً و هذا المعنى" للحقيقة و العلم لا يعود إلى

[1] -Jaques English،le vocabulaire de Husserl, p 46.

رفض التعريف المنطقي، بل بالعكس هو يلح علينا على أن نأخذ بوعي هذه المسألة، فالقضايا العلمية تتقدم لنا بشكل ارتباط موضوعي" [1] و " ميدان الحقيقة ليست فوضى غير منتظمة، بل تحكمه وحدة القانون"[2] .إن هذه النّظرة للعلم و للحقيقة عامة كوحدة تنسقية يرتبط بنقد المعرفة الكانطي و بمنهجه ف " فن النسق هو عقيدة ما هو علمي في إدراكنا، وبذلك فمن الضروري أن ينتمي إلى عقيدة المنهج "[3] لا سبيل للنظرية العلم المنطق إلّا وفق مساؤلة شروط المثالية إمكان نظرية المعرفة التي تنقسم إلى قسمين*شروط قبلية ذاتية تخص امكان المعرفة ذاتها. بعيدا عن كل تجربة سيكولوجية. هي شروط ترتبط بنوية المعرفة " و هي توجد في صورة عقلية متجذرة في الذاتية نفسها نسميها "les conditions noétiques""[4]هذا يعكس ليس الوجود القبلي للمعرفة فحسب، بل وجودها على نمط معين و الذي لا يمكن بلوغه إلا من خلال الوصف الفينومينولوجي بوعي قصدي. أمّا الشروط الثاني فيمكن تسميته بحسب هوسرل بالشروط الموضوعية لبعدها عن ذاتية المعرفة. أي ليس المعرفة كمعرفة. بل كصورة في انتظامها و في ارتباط قضاياها. هذا يعني وجوب النظر إلى أبعد من صورة المعرفة بل في مفاهيمها في العلاقات، هذه العلاقات لا تكشف إلا من خلال تجذرها في مفاهيم المعرفة فالحكم و القضية، الحقيقة، الموضوع...هي مفاهيم تشكل الإطار و النسق و الالتزام الموضوعي، و التمثيل العقلي الصارم الذي يحيل المعرفة كمعرفة إلى عدم فلا يفكر إلّا ضمن الأدوات البانية للمعرفة و هي المفاهيم.

[1]-René Sherer, la phénoménologie des recherches logique de Husserl, presse universitaire de France،1 ère éd, Paris, 1967.p86

[2]-Husserl, recherches logique. T1, p42.

1. [3]-kant, critique de la raison pure. , tr.A.Tremesaygues et B.Pacaud ,2 eme éd,PUF, Paris,1968. P23[2]

*يقسم هوسرل شروط إمكان النظرية إلى شروط نفسية واقعية وأخرى أمثلية. وهو لا يعطي اهتماما للشروط النفسانية من البديهي بالنسبة إليه إن الشروط النسبية التي يخضع لها تفكيرنا تكشف عن الشروط السيكولوجية- يمكن مراجعة R, L, T1, P 63

[4]-Husserl, sur la théorie de signification. Opcit, p28.

إن الشروط الذاتية القبلية بعيدة عن كل فعل للتعرف، لأن فعل التعرف لا يعني وجودها إذ قد يرتبط بنشاط نفسي بل على العكس هو نتيجة من نتائج وجودها، بمعنى أن الشروط القبلية تكشف عن البعد الأنطولوجي لمضمون المعرفة. فكوننا نتعرف على قضايا فإنّ فعل التّعرف يقضي الإقرار كونها حقائق وهي لا تقوم بذاتها، بل تتوقف على وجود حقائق سابقة عنها. أو بالأحرى أطر يسميها كانط بالمقولات سابقة عن كل تعرف إنساني، و تتمتع بوجود موضوعي، مما يعني أن فعل أنطولوجيا المعرفة سابق عن الاستيمولوجيا المرتبطة بفعل التّعرف. و صدق الشروط القبلية كأنطولوجيا يجعلها ثابتة في مقابل تغير فعل التعرف و بالتالي تباين موضوعاتها مما يجعل مجموعة من العلوم تندرج ضمن مبادئ قبلية واحدة. مما يعني وجود مقابلة بين مضمون المعرفة و فعل التعّرف، بين الثابت و المتّغير، بين الوحدة و الكثرة " فعندما نعي حقيقة أو قضية من القضايا فإننا نتطلع مباشرة إلى مضمون هذه القضية وكأننا أمامنا، بينما يتطلع الإدراك إلى مضمون واقعي راهن، أما الحدس المنطقي فمتجه صوب موضوعات مثالية كالمساواة و التطابق و الكثرة والعلاقة...الخ. وهي مضامين أو دلالات تمتاز أنها مستقلة كل الاستقلال عن ظهورها. و تبقى مطابقة لذاتها حتى عندما يكتشفها آلاف الأشخاص على التعاقب"[1] فهذا كشف لقضايا منطقية " القضايا المنطقية المؤسسة تأسيسا قبليا لا تخبرنا عن الحكم الواقعي أو عن أي ظواهر ذهنية أخرى"[2]، هي قضايا تؤسس للمعرفة ولكن لا تمدنا بأي من محتواها.

إن هذا التخطيط النموذجي، على الأقل بالنسبة لهوسرل، والذي يسمح ببناء كل العلوم يجعلنا بدورنا نتساءل إلى ما الذي سيميز هوسرل عن أرسطو أو عن ديكارت أو كانط في أن القول بوجود مبادئ هي بمثابة المقولات السابقة عن كل فعل للتّعرف، و التي تمدنا بالتالي بالقوانين الماهوية هي بمثابة بداهات غير قابلة للبرهان، كان أرسطو قد سبقه إليها من جهة. و إن كان قد غاب عن ديكارت إبقائه على الرياضيات كعلم يقيني دون مساءلة أصوله، – على اعتبار أن ديكارت كانت

[1]–روية ريمون، فلسفة القيم، تر: عادل العوا، د. ط، مطبعة جامعة دمشق 1965، ص 194.

[2]– Husserl, sur la théorie de signification. Opcit, P27.

بالنسبة له مبادئ الرياضيات موضوعية مثالية يمكن أن تحذو جذورها جميع العلوم إذا ما أرادت يقينيتها – إن هو لا يسائل المبدأ الأولي لمنطقه الخالص، و إن كان يذهب إلى وصف الفينومينولوجي لها، كما أنه في كتاب المباحث المنطقية في جزئه الثاني المتكون من تسعة أجزاء لا يقدم لنا مثالا للعلوم الواقعية، وكيف تبنى انطلاقا من مبادئ منطقه الخالص التي حدّدها في الجزء الأول (البرولوجيمنا). بل راح يعمل على إثبات امكانية تطبيق هذه المبادئ على العلوم الماهوية (المجردة) كالرّياضيات في حين أن القضايا الرّياضية كقضايا قبلية " موازية للقضايا التحليلية عند كانط"[1]. إذ يقول " سنركز هاهنا على العلوم النمولوجية و التي تشغل اهتمامنا كموضوع أساسي"[2]. في حين أن التأسيس لنظرية النّظرية كإطار للعلوم جميعها بما في ذلك الوقائعية. لا سيما أنه يمكننا بشكل بسيط بالمقارنة مع هذه العلوم الانتقال من العلوم النمولوجية إلى المبادئ الماهوية في المنطق الخالص لأنها تكاد تكون من نفس الطبيعة المثالية. في حين أّن طبيعة المعرفة و مصدرها في العلوم الوقائعية مختلف تماما مما يعسّر علينا عملية الانتقال هاته.

الطبيعة الماهوية لموضوع المنطق الخالص:

مما سبق لاحظنا أن المنطق لم يستثنِ من دائرة موضوعاته العلوم الوقائعية. فهي تسير جنباً إلى جنب مع العلوم النمولوجية – كموضوعا للمنطق– و لعل هذا بيّن في إبقائه على المبدأ اللاماهوي كعنصر أساس في تحقيق وحدة النظرية و بالتالي وحدة العلم. و ما يؤكد مذهبه هذا – أي هوسرل – هو ما جاء في كتابه" أفكار ممهدة للفينومنولوجيا" سنة 1913. إذ يذهب إلى ما يسمى بالاستمهاء، أو الاستثناء* الاستمهائي(eiditich reduktion)، (la réduction ciditique) ، « الذي يؤدي إلى الانتقال من الظاهرة النفسية إلى الماهية الخالصة، أعني من الكلية الواقعة إلى الكلية الماهوية"[3]. هذا لأن الظاهرة محل بحث الفينومنولوجي هي ليست واقعة إلّا في شكلها الإستمهائي.

[1]- Husserl, sur la théorie de signification. P28

[2]-Husserl, recherches logiques. T2,p69

[3] هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية ، تر: أبو يعرب المرزوقي جداول،ط1، بيروت 2011، ص30.

فالفينومنولوجيا الخالصة هي علم بالماهيات بعيدة كل البعد عن أي طابع وقائعي. ما يضطرنا إلى إستمهائها فتصير بذلك موضوعاً للفينومنولوجيا وبالتالي موضوعاً للمنطق المحض. فالمحضية والتعالي التي يتمتع بها المنطق الخالص من جهة، و مهامه التي سبق التحدث عنها من جهة أخرى و الهدف الأسمى له كعلم يمد العلوم كلّها النمولوجية باعتباره أرقاها و مقوّم لها. و الوقائعية بإعتبارها تعيّن لنظرياته إذا ما اعتبرناه جنس الأجناس للعلوم جميعاً. وهذه العلوم هي موضوعات عرضيّة إذا ما نظر إليها في ذاتها إذ أن " كل شيء مادي يحمل في ذاته خاصيته الماهوية من الجنس الأعلى- بالمفهوم الأرسطي- و لكن وفق تعيينه الزماني و المكاني بشكل مادي عامة"[1]. و لكنه لن يكون موضوعاً للمنطق إلّا بالإستثناء الاستمهائي، لكن كيف يتم إدراك هذه الماهية؟

إدراك الماهية و الحدس الفردي:

إذا كانت الماهية هي ما هو الشيء و الذي بدونه ينتفي هذا الشيء فهي المحمول الذي يُمْحَى بمحوه الموضوع قهي" في المقام الأول ما يوجد في الوجود الذاتي لأي فرد بصفته ماهية ذلك الفرد"[2]. فالحدس هذه الماهية لا يكون على النمط الأرسطي و لا حتى وقف مقولة الجوهر التي تؤكد هذا الفكرة بل هو حدس ماهوي ليتم وفق حدوس فردية هذا لأنّ إنعطاء الماهية وفق ما سميناه الاستمهاء لا يتم دفعة واحدة إذن ماهية الشيء هي الأخرى لا تظهر من جانب واحد بل من عدة جوانب أو بواسطة حدوس فردية. و يقدم لنا مثالا على "الصوت" بحيث أن ماهيتها لا تحدس دفعة واحدة. فقد يختلف الصوت من شخص إلى آخر أو بشكل عام باختلاف مصدره بين قوي وضعيف، واضح و غامض." فخصوصية مقولات الماهية تتمثل في كون أن هذه الماهية لا يمكن أن تعطى و بالتالي أن تحدس إلا بوجه واحد(eiseitig)"[3].إن عزل الحدوس الفردية إنما يهدف إلى عزل المستمهيات التي تشكّل لنا -في ارتقاءها إلى الجنس وصولا إلى المبدأ اللاماهوي ثم المبدأ الماهوي- مقولات خالصة للموضوع ثم مقولات خالصة للمعنى و التي لا يمكن بحال من الأحوال العزل بينها.

[1] -Husserl , idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique, tr : Paul Ricœur ,T1, ciallimard,S.D,Paris, 1995,p18.

[2] -هوسرل(إ)، افكار ممهدة لعلم الظاهرات الخالصة والفلسفة الظاهرية، ص 31.

[3]- Husserl , idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique, p20.

المبحث الثالث: المنطق التعالي بين كانط وهوسرل

تطور المنطق

إنّ التطور الذي عرفه المنطق إلى يومنا هذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أهمية هذا النّوع من المعرفة بالنسبة للفكر الإنساني، لقد تجاوز منذ زمنٍ طويل فكرة النّظر إليه كآلة يستعين بها- أقول هذا رغم استمرارية الإشكالية التي تبدو في نظرنا عقيمة، وهي المنطق بين الآلية والعلمية- غيره من العلوم ذلك أن العلوم أصبحت تشكل أجزائها وموضوعاتها انطلاقا من الموضوع نفسه. فاستبعاد عنصر كسبب لظاهرة أو جعله سببا لها. ليس بالضرورة أن تفرضه قاعدة منطقية معيّنة من قواعد المنطق الصوري. وقد بيّن هيوم هذا التجاوز للمنطق الصوري حين قال متجاوزا القواعد الضرورية للفكر الأرسطي وكيفية بناء التصورات " أنا أعرف ليس حين ألاحظ "رأيت الشمس تشرق ألف مرة " بل حين أحكم بأن الشمس ستشرق غدا " كل المرات التي تصل فيها حرارة الماء إلى مئة درجة يدخل بالضرورة في حالة الغليان "[1] . هذا التجاوز هو ليس تجاوز للتفكير المنطقي بل هو فقط تجاوز للنظرة التي حصره فيها أرسطو. فالمنطق للفكر كالنّحو للغة. وإنما هو تجاوز لكيفية بناء تصوراته وطبيعة مقولاته. فهذه العناصر موجودة في أي شكل من الأشكال المنطقية فهي ما يضع التفكير وهي ما يصنع الفرق بين المعرفة والتفكير بالمفهوم الكانطي .

إن المنطق الصوري يأتي عندما تنتهي المعرفة العلمية وتحدّد موضوعها وتضع افتراضاتها ونتائجها كي يدرس مدى نسقيتها . فلو كان آلة لها توجهها منذ البداية. إنّه علم يتجاوز هذه المهمة الضيقة. إنه متعالٍ عن هذه القواعد ذاتها ليرتقي إلى مبادئ تتجاوزها وتكون أساسا لها. مبادئ ليس من أجل النسق والاتساق أو بحث عن قيم صدق هذه المعرفة دون تلك. هي مبادئ تؤسس لكل حقيقة

[1]-جيل دولوز،فلسفة كانط النقدية، تع أسامة الحاج، ج2، المؤسسة الجامعية للدار والنشر، ط1، بيروت، 1997 ص48.

مبادئ تؤسس لكل علم من العلوم جزئية كانت كالفيزياء والبيولوجيا، أو نمولوجيا كالرّياضيات. وتؤسس للمنطق ذاته سواءا في صورته الماهوية أو في صورته التطبيقية كمنطق للنّحو ،المنطق الرياضي المنطق الصوري، المنطق المعياري .

فإذا كان أرسطو قد استقى مقولاته من التجربة ويكفي التأمل فيهما كي ندرك بعدها الإمبيري في عَشَريتها" إمّا على جوهر، وإمّا على كم، وإمّا على كيف، وإمّا على إضافة، وإمّا على أين، وإمّا على متى، وإمّا على الوضع، وإمّا على له، وإمّا على يفعل، وإمّا على ينفعل " [1] . فلو نأخذ على سبيل المثال مقولة الكم فهو يقول " وأمّا الكم فمنه منفصل ومنه متصل ومنه ما أجزاؤه لها وضع بعضها عند بعض ومنه ما ليس لها وضع "[2]. وهي إشارة واضحة إلى المقدار في جانبه المادي . وهذا كان موضوع الهندسة الإقليدية التي كانت إحدى مسلماتها المضمرة هي أنّ المكان عبارة عن سطح مستوي. وفي هذا من التفاصيل ما يحيل شكل مباشر أو غير مباشر إلى التجربة. أمّا في مقولة الجوهر في صنفه الأول مثلا فيقول " بأنّه الأول وهو المقول جوهراً بالتحقيق والتقديم فهو شخص الجوهر الذي تقدّم رسمه، أعني الذي لا يقال على موضوع ولا هو في موضوع، مثل هذا الإنسان المشار إليه والفرس المشار إليه "[3].

لقد أصبح المنطق في تطوره وتطور مواضعه ولغته أحيانا موضوع نفسه. فأصبح التساؤل لايدور حول صدق القضايا والأحكام باستخدام قواعد المنطق بل أصبح تساؤلا ابستيمولوجيا حول طبيعة هذه القواعد وحدودها ومدى صلاحياتها. بل اختلاف الموضوعات مابين علمية واقعية وميتافيزيقية يجعلنا ننظر إلى المنطق بشكل مغاير عما كان عليه فإذا ما خص المعرفة العلمية كان

[1]-ابن رشد، نص تلخيص المنطق الارسطي، تح جيرار جيهامي، مج 2-3 كتاب قاطيغورياس وباري ارمينياس ، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت، 1996، ص28.

[2]-المرجع نفسه، ص 29.

[3]-المرجع نفسه ، ص 17.

منطق للعلم " أي منطق تتكون بمقتضاه قوانين الرّياضة والطبيعة الموضوعية "[1]. وهو المنطق الترنسندنتالي بالمفهوم الكانطي والذي سنأتي على ذكره تحليلا ونقدا.

أما إذا كان المنطق يتناول قضايا ميتافيزيقية، فهذا كفيل بأن يخرجنا من الحقل التجريبي الذي فرض نفسه علينا باعتبار مفهومي التجريد والتعميم اللذين يفرضهما بناء التصور وإنشاء المفاهيم .

المنطق الصوري عند كانط :

منذ واضعه الأول، أصبح التعريف الشائع للمنطق كما جاء مع كانط " علم القوانين الضرورية للفكر "[2] فهو ينظر فيما كيف أن يكون عليه الفكر وعليه كيف تبنى الأحكام ؟ وما هي شروط هذا البناء وقواعده ؟ وماهي الأسس الأولى ؟ أي " القوانين الضرورية والكلية للفكر عامة "[3]. إنّ طرح كانط لهذه التساؤلات إنما ينمُّ عن نظرة جديدة للمنطق تنمُّ عن مخالفته للعقلانية القطعية والتّجريبيّة السّاذجة، فمنهجه النّقدي " عبارة عن تطبيق صحيح للمعاني الأولانية "[4]. فلامنطق الاتجاه العقلي بدوغمائيته يمكنه مسايرة الفكر في تقلباته وبالتالي القدرة على الإمساك بأسسه الأولى والسيكولوجية المرتبطة بالحياة الذهنية المتغيرة في الذات الحياة ناهيك عن الآخر قادرة أن تمدنا بغير قوانين عرضية ما تفتأ أن تتهاوى وقد رأينا هشاشة بنائها في الفصل الأول. في كتابه " المنطق " ينتقل كانط في تحديده لوظيفة المنطق من الأنطولوجيا إلى الإبستيمولوجيا المعيارية من الصورية الأرسطية القاضية بالأمر إلى معيارية تسعى لتحقيقه بقول " في المنطق يوجد ليس الكيفية التي بها نفكر بل الكيفية التي يجب أن نفكر بها "[5]. هذا يعني أن الأشياء لا تسير على النحو الذي يجب أن تكون عليه، وبالتالي فإن الحقيقة لا تتوفر في الأشياء بخلاف القول أن " الحقيقة هي مطابقة ما في الأذهان كما بالأعيان "[6]

[1]-الفندي محمد ثابت، أصول المنطق الرياضي، دار النهضة العربية ، ط1، بيروت ، 1972، ص 79.

[2]-Kant, logique, trad, guillermit .s.éd, vrin 1966 paris, p12.

[3]-Alain chauve , la logique l'épistémologie, philopsis :Revue numérique 2007. P1.

[4]-محمود زيدان،كانط وفلسفة النظرية، دار المعارف، ط 3، 1979،ص 57.

[5]-Kant ,ibid ,p13.

[6] -محمد زيدان، المرجع السابق، ص 69.

.فالكلي هو ليس إلّا استخراج لصفات مشتركة بين الأشياء. لكن هوسرل يذهب إلى أبعد ما ذهب إليه النفسانيون وكانط . رأينا نقده للنفسانيين لكن مع كانط هو يرفض فكرة " ما اليَجب أن نفكر به " فهو " يبرهن على أن القوانين المنطقية ليست قواعد على أي نحو من الأنحاء، وعلى أن المنطق ليس علماً معياريا "[1]. فالمنطق والمنطق المتعالي الهوسرلي أساسه المنطق الصوري والمعياري لأنه أساس العلوم جميعاً فهو " لا يقول شيئا عما ينبغي أن يكون أو عن الواجب، إنما هو يتحدث عن الوجود "[2]. وهذه الفكرة ذاتها في ما يَنُص عليها المبادئ الأساسية للمنطق الأرسطي، فمبدأ الهوية ينص أن الشيء هو هو، لا كيف يجب أن يكون حتى يصير إلى ما هو. أما مبدأ الثاني وعدم التناقض فلا ينص أنه لا يجب أن توجد قضيتين متناقضتين بل أنّ الشيء نفسه. وفي جوهره لا يمكن أن توجد به صفتان متناقضتان، ونذكر هنا " توجد به " لتأكيد على البعد الوجود الأنطولوجي بعيداً عن كل معيارية بحسب ما ذهب إليه كانط. هو يقول أنه علينا أن نميّز مابين معنيين للفعل يجب بمعنى إصدار الأمر والإلزام بالطاعة فأقول " إنّني أرغب في أن تطعيني وألزمك بهذه الطاعة "[3]. ولكن إذا ما اختفت صيغة الأمر هذه . لم يبق هناك معيارية فإذا قلنا " يجب على المرء الاستقامة " فهذا لا يعني أني ألزمه بها، بل كل ما هنالك هو أنني أشيد بصفة الاستقامة، كما أشيد بالشخص الذي يتمتع به. فيمكننا استبدال هذا القول بقول آخر هو أنّ " الشخص الجيد مستقيماً " وهي قضية تقريرية وجوديّة بعيدة عن كل معيارية فما قمنا به هو أننا قمنا بإنشاء تعالق من فكرتين، ويمكننا إنشاء الكثير من التعالقات كما رأينا سابقا لنتمكن من تبيان صور مختلفة لفكرة واحدة باتباع الحدوس البرهانية. في هذه الحالة لم يعد بمقدورنا اعتبار المنطق معياري يقدم على كيف يجب أن يكون الشيء. فهذه المعيارية أصبحت معيارية بحسب قول هوسرل في مقدمات مباحثه المنطقية". إذ يقول: " إذا أراد العلم المعياري تبعاً لذلك أن يكون جديدا باسمه وإذا أراد أن يبحث بحثا علميا لتعالق الأشياء المحددة معياريا مع المبدأ المعياري الأساسي، فعليه أن يدرس المحتوى النظري الأساس

[1]-بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر. عزت القرني،ص ص 182.181.

[2]-المرجع نفسه، ص 182.

[3]-المرجع نفسه، ص183.

لهذه العلاقات، فيدخل بذلك فضاء العلوم النظرية المرتبطة بهذه التعالقات "[1]. إن منطق هوسرل حتى في جانبه المعياري ليس معيارياً خالصة ما دامت هذه المعيارية تبحث لها في ظل منطق هوسرل أن أسس نظرية تقوم عليها وهي نفسها أسس أي علم كان. فهوسرل يحافظ على الشق المعياري في المنطق فهو ليس بالمفهوم الكانطي معيارية تتحقق تجريبياً. " فالتعالي عند كانط وأتباعه إنما هو وصف للصور والمعاني والمبادئ الأولانية، إذا كانت متعلقة بالتّجربة المحددة لها لامتعالية عليها مفارقة لها " [2]فهو إجابة عن سؤاله " كيف يمكن لموضوع ما أن يوافق تصوراً "[3] . إنّ معيارية هوسرل هي معيارية أخلاقيّة تبحث فيما يجب عليه التفكير ليس في علاقته مع الأشياء إنّما في وجوده المثالي .

المنطق الترنسندنتالي عند كانط :

"المنطق الترنسندنتالي هو مذهب المقولات، يعني المفاهيم الخالصة التي تحكم معرفة الحقيقة "[4]. إذا سلمنا بهذا التعريف فكيف لنا أن نبين أن كانط استطاع بلوغ هذا ؟ ماهي المفاهيم الخالصة التي تحكم معرفة الحقيقة وتؤسسها ؟ وهل شكلت المقولات الكانطية فعلا هذه المفاهيم ؟

يقول كانط في " نقد العقل الخالص: " سنقدم مسبقا علم للفاهمة المحضة، وللمعرفة العقلية بحيث تُفَكر من خلالها الموضوعات قبلياً. ويجب على هذا العلم أن يحدد أصل معارفنا ومداها، وصدقها الموضوعي. وأن نسميه منطقاً ترنسندنتالياً لأن عمله حصراً مع قوانين الفاهمة والعقل "[5]. " لكن بالعودة إلى قوله في نفس الكتاب: " فمن دون الحساسية لن يعطي لنا أي موضوع، ومن دون الفاهمة لن يُفكَّرَ في شيء، والأفكار من دون مضمون فارغة، والحدوس من دون أفاهيم عمياء " [6]. فإننا

[1]-Husserl ,redrerches logiques,T2 ,p 53.

[2]-محمود زيدان ,كانط وفلسفته النظرية،ص 58.

[3]-Kant ,logique , p 13.

[4]-Alain chaues ,ibid, p 2.

[5]-Kant ,critique de la raison pure , Opcit .p78

[6]-كانط،نقد العقل المحض،تر موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، د.ط،د .س، لبنان، ص102.

نتلمس عناداً منطقياً ذلك ؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب أن نتتبع بشيء من التّفصيل مصدر المعرفة عند كانط (1724-1804), وتندرج مع ذلك وصولا إلى المنطق المتعالي ومقولاته.

تتوقف المعرفة عند كانط على مصدرين أساسين هما الحدوس والأفاهيم فبالأول يعطى لنا الموضوع فهو القدرة على استقبال الانطباعات. أما الثاني فهو القدرة على بناء معرفة حول الإنطباع المستقبل. أي بناء تصور لهذا المعطى. كما يمكن لكلاهما أن يكون إمبيريا أو خالصا. فالحدس يكون خالصا ما لم يخالطه أي حس تجريبي وتكون الفاهمة خالصة إذا ما استقبلت هذا الموضوع في محضيته تلك. يجب أن نؤكد هنا على أمر وهو ذلك التضايف بين الحدس والفاهمة المؤسس للأنطولوجية المعرفية لكل منهما لما جاء في القول السابق لكانط.

بما أنّ الفاهمة هي التي تعطي تصورا للموضوع ضمن قواعدها. فهذه القواعد هي ما نسميه المنطق . وهو نوعان: منطق استعمال الفاهمة العام ومنطق استعمال الفاهمة الخاص. أما الأول أي المنطق العام فيسميه بالمنطق الأولي ويتمثل في " قواعد الفكر الضرورية اطلاقا، التي بدونها لا يمكن أن يكون ثمة استعمال للفاهمة "[1] . أما المنطق الخاص وهو المنطق الصوري " القواعد التي يجب اتباعها للتفكير تفكيرا صحيحا "[2] وهو الأورغانون.

ما يهمنا هو المنطق العام أو الأولي، إذ يهتم بالقواعد الضرورية للفكر وهو بدوره ينقسم إلى قسمين: محض وتطبيقي. أما الثاني " فهو يهتم بقواعد استعمال الفاهمة ضمن الشروط الذاتية الإمبيرية"[3].وهو ليس بالقانون ولا بالأورغانون. في حين أن ما يهم الأول أي المنطق المحض هو المبادئ القبلية وحدها مستبعدا في ذلك كل أثر تجريبي، وبعيداً عن كل اعتباطية تحكمية، أي لا يسعنا من خلاله بناء أي معرفة فهذا من شأن المنطق التطبيقي . غير أن استبعاد الموضوعات الحسية ضمن قواعد المنطق الخالص هو استبعاد لموضوع من موضوعات المعرفة لهذا كان على كانط القول

[1]-المرجع السابق، ص76.

[2]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

بمنطق آخر وهو المنطق المتعالي، الترنسندنتالي يقول: " إنّنا نبني لأنفسنا فكرة علم؛ لعلم يدرس العقل الفعال المحض بحيث نفكر في الأشياء تفكيرا قبليا خالصا. ويجب أن نسمي هذا العلم الذي يحدد مصدر المعرفة تلك ومداها وصدقها الموضوعي بالمنطق الترنسندنتالي[1]".

قسّم كانط المنطق الترنسندنتالي بدوره إلى قسمين " الجدل الترنسندنتالي" و موضوعه ما وراء الخبرة الحسية كفكرة الله و الروح. و القسم الثاني و يتناول " تحليل العناصر أو الشروط القبلية التي يضعها العقل الفعال لكي يكونن أي موضوع لإدراكنا حسي ممكنا"[2]. و يشمل هذا التحليل : تحليل المبادئ وتحليل التصورات الذي يمثل نظريته في المقولات التي حددها في أربعة قوائم وهي: الكيف، الكم، العلاقة والجهة، ولا يقصد كانط بقوله التحليل هو رد مختلف عناصر التصور ووصفها وتوضيحها والتالي أن نتمكن من معرفتها. بل هو بحث في أنطولوجيا هذه التصورات وجيميالوجياها وموضوعيتها. فهو يقول عنه:" و إنما يقصد بحثا إذا كان لدينا حقا هذه التصورات القبلية، وإذا كانت لدينا فما مصدرها وحدودها و معيار موضوعيتها"[3]. أما العناد المنطقي الذي قصدناه سابقا هو ارتباط المنطق الترنسندنتالي بالفاهمة التي ستصبح جوفاء ما لم يكن لديها موضوعا مفكراً فيه. فتصبح هنا العملية عكسية فلا تتحقق قبلية المقولات ما لم تكن هناك هناك قبلية افتراضية للموضوع ذاته. هذا وهناك خُلفٌ آخر بحيث أنه جعل موضوع التحليل الترنسندنتالي متمثلا في العناصر القبلية التي تجعل من الموضوع الحسي ممكنا، فهو حين ضم المضمون المعرفي ذو الأصل التجريبي إلى المنطق العام لبلوغ الترنسندنتالي فقد استثنى الموضوعات الأخرى المتجاوزة للخبرة الحسية، وبالتالي استبعدها من إمكانية خضوعها للمقولات كأسس أولى و أوّلانية للمعرفة. وهي مقولات لا تختلف من حيث وظائفها عن مقولات المنطق الصوري الأرسطي فتبقى وظيفتها رهينة المعرفة الإمبيرية. ناهيك عن كون أن كانط حين أراد أن يبتعد عن فكرة البرهان لإثبات وجود هذه المقولات ليتجنب بذلك وجود

[1]-Kant, ibid, p81.

[2]-كانط، نقد العقل المحض، مرجع سبق ذكره، ص 77.

[3]-محمود زيدان، كانط و فلسفته النظرية، ص 143.

أسس أولى تسبق هذه المقولات. اعتمد ما سماه بالتبرير الميتافيزيقي فيكون بذلك قد تجاوز الموضوعية المنشودة لها.

حين أراد كانط للموضوعات أن تتعالق و ترتبط وفق مبادئ عُليا، مبادئ عقلية بقي " العقل عنده مُبَاطناً للتجربة كامنا فيها، وشرطا لها بصوره و مبادئه الأوّلانية (أي الضرورة والكلية) لجعل التجربة ممكنة"[1].

" أن نستطيع معرفة شيء حقيقي يجب أوّلا تعريفه و القول مع ماذا نتعامل"[2]. فعلى سبيل المثال إذا أصدرنا حكم على هذا الشيء الذي هو أمامي حاضراً بأنه كرسي و ليس صبورة، إذن هذا لا يبتعد عن أنني قد بنيت هذا المفهوم تجريبيا برصد الاختلاف بين الكرسي و باقي الأشياء في القاعة هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد رصدت أيضا الصفات المشتركة بين مجموعة من الكراسي تختلف من لونها، شكلها، و من الممكن حتى تصميمها، إلا أنّها جميعها ذات وظيفة واحدة، وهي كونها أداة للجلوس. من المنظور الكانطي إنّ هذه المفاهيم التجريبية التي مكنتني من معرفة الكُرْسِي، تقف خلفها مفاهيم أخرى خالصة ما لم تكن التصنيف، والفئات باعتبار الوجود الواقعي لهذين المفهومين إلّا أن مفاهيم أخرى كالجنس و النّوع هي ما يجعل المفهوم التجريبي ممكناً. لكن كيف يمكن هذا إذا كانت هذه المفاهيم نتجت بداية من الكليات الخمسة الأرسطية و هي ذاتها ذات أصل تجريبي. فهي ما لم تكن خالصة في جنيالوجياها، فلن تكون مفاهيم عليا. إن كنا نسلّم بعدم القدرة على رؤية مفاهيم الجنس و النّوع في مثال الكرسي. إلّا أن هذه المفاهيم كباقي المفاهيم الكلية في المنطق الصوري التقليدي وليدة التجربة، وليدة عمليتي التجريد والتعميم. لكن إذا انتقلنا إلى كتاب هيغل " علم المنطق" فهو يرى أن حقيقة الموضوع التجريبي إنما تتأسس وفق مفاهيم خالصة فهو يقول" في كل قضية ذات مضمون حسّي كلّية مثل: هذه الورقة خضراء. فهنا تتدخل مقولتي :

[1]-المرجع السابق، ص 71.

[2]-Alain Chauves, Opcit, p 2.

الوجود ، الفرْدانية "[1]. في الحقيقة الأمر رؤية الورقة الخضراء هي ليس رؤية للفردانية ولا رؤية للوجود. فهذه المفاهيم فإنما هي تقع في الوجود المثالي للمفاهيم الحسّية. و يعطي هيغل مثالاً آخر حول قطعة السّكر يقول" هذا الذي هو عصي، أبيض، حلو.....الخ، نقول إذن أن كل هذه الخصائص مجتمعة في شيء واحد. و هذه الوحدة ليس ضمن الإحساس " [2]. فالمقولات تفكرات خالصة تتأسس على ذاتها و تَتَقَوَّمْ منها فوجودوها ذهني، بل مثالي خالص فهي كلّيات العقل" فالمقولات ليست صور للفكر بل هي خصائص المطلق"[3] .و يجعلنا هيغل نلاحظ أن هذه المقولات إنّما توجد في كل موضوع يتبادر إلى أذهاننا سواءاً كان عقلياً أو تجريبياً فيقول" هل ثمة شيء أكثر شيوعاً من تحديدات الفكر التي نستعملها دوما، فنصدر مع كل حكم تطلق شفاهنا"[4].و في هذا الكتاب يدرج هيغل مثالا لمقولة العلّية التي لا نراها و إنّما وجودها خالص فنحن لا نرى العلّية بل نرى توالي ظاهرتين أو حادثتين فنصدر حكماً بأن أحدهما علة و الثاني معلول، بل و نربط العلة بالأول والمعلوم بالحدث الثاني يقول " هذا ما لا نلاحظه و لكنّه حاضراً فقط في ذهننا"[5] .إننا لا نلاحظ أننا نجد في كل فكرنا و تجاربنا هذه المقولات . لا لشيء إلّا لأن انتباهنا تَشدُّه المعطيات التجريبية و قد تعودنا أن نفكر ضمنها وفي حدودها الحسّية فنحن لا نفكر ضمن مقولات الوجود و الفردانية، و الوحدة. يقول هيغل" شيء آخر يصنع الأفكار ذاتها، خارج كل مزيج، الشيء (l'olyet) " [6] .فالشيئية مقولة تقف وراء الأشياء كموضوعات حسّية أو ذهنية فنعتبرها أشياء دون النّظر إلى شيئيتها.

[1] -Hegel, la science de la logique, Tr. Bernard Bourgeois, S.Ed,J.Vrin, Paris 1970, p 166.
[2]- ibid, P170
[3]-ibid, p170.
[4]- ibid, p170
[5]-ibid, p171
[6] -ibid, p160

تمييز كانط بين المنطق الصوري و المنطق المتعالي:

في الجزء الثاني من كتاب" نقد العقل المحض"، و المعنون بالمنطق الترنسندنتالي. يتناول كانط بالتحليل فكرة المنطق- كما رأينا سابقاً- وصولاً إلى المنطق الترنسندنتالي الذي يشمل المنطق الخالص و يزيد عليه مضمون المعرفة التجريبية والعقلية. و هو المنطق الصوري. لكن بالرغم أنّ كانط في مقدمته لهذا الكتاب يجعلنا نلاحظ أن هذا المنطق لم يتغير منذ واضعه الأول فلم يتراجع" و ما تجدر ملاحظته أيضا، هو أنّه لم يستطع أن يتقدم خطوة حتى الآن لذا يبدو لكل ناظر محكماً وكاملا"[1] . إلّا أنّه في خضم تحليله لهذا المنطق ووظيفته كأداة يضيف أنّه هو" وحدة علم بصحيح العبارة، رغم أنّه موجز و جاف"[2]. إذ لا يهتم إلّا بصورة الفكر. فيجرد الموضوعات" من كل محتوى نظري كي لا ينشغل بأي شيء آخر إلا بالشكل البسيط للفكر عامة"[3].

إذا كان المنطق المتعالي يهتم بالمضمون المعرفي للموضوعات سواءا في وجودها التجريبي أو المتعالي؛ فالمنطق الصوري هو إفراغ هذا المحتوى. لكن كيف يمكن الحكم على الأشياء وخلق تعالقات بينها و بناء نسق استنباطي معرفي إذا كنا لا نعرفها. ولهذا كان المنطق المتعالي من حيث موضوعه مجاوزا للمنطق الصوري في نظرية نقد المعرفة الكانطية. فيصبح بذلك " الموضوعات أو الأشياء هي التي تدور حول العقل لتكييف بقوانينه و تخضع لأسلوبه في فهمها عن طريق تلك التّمثلات والفروض التي ينشئها العقل من عنده و طبقا لقوانينه"[4].

يبدو من ظاهر القول في " نقد العقل المحض" أنّ كانط في منطقه ينحوا منحى أرسطو. لكن يظهر تمايز بينهما في حين يتحدث أرسطو في التحليلات الثانية عن الشروط اللازمة لمقدمات البرهان و هي ":**الكلية و الضرورة و القبلية**". يكتفي كانط بشرطي الضرورة و الكلية. يقول أرسطو:" كل

[1]-كانط، نقد العقل المحض، مرجع سبق ذكره، ص 31.

[2]- المرجع نفسه، ص 74.

[3]-Kant, critique de la raison pure. P 83.

[4]- الفندي محمد ثابت، أصول المنطق الرّياضي، دار النّهضة العربية، ط1، بيروت. 1972، ص77.

تعليم، و كل تعلم فكري فإنما يكون بمعرفة متقدمة "[1] و أما الكلّية والضرورة فقد ذهبا إليها معا" كلّية بمعنى كل إنسان يخضع لها في تفكيره بدون استثناء، ضرورية بمعنى أن كل فكر إنساني لا يتصور نقائص تلك القواعد أو القوانين".[2]

كما قسّم كانط –فيما رأينا– المنطق المتعالي إلى تحليلي وجدلي و قد قسّم المنطق الصوري إلى هذين القسمين كذلك غير أنّ التحليل الكانطي يختلف عن التحليل عند أرسطو الذي يشير إلى الاستدلال: **القياس، البرهان و الإستقراء*** و قد أضاف كانط إلى هذه العناصر مبحث التصورات (المقولات). و نظر إلى الجدل** نظرة غير تلك التي حدّدها أرسطو، فهو يتأسس على مقدمات احتمالية في حين أنه " ميل" مجرد سيكولوجيا فهو " منطق الخداع" يتناول مبادئ صورية الفكر. من استخدمه ظن أنه اكتشف معارف جديدة"[3].

رأينا أن كانط في منطقه الصوري أضاف مبحث التصورات إلى التحليل، ربما يعود هذا لرُؤية كانط للفرق بين المعرفة و التفكير في العقل الفعال و بالتالي رؤيته للتصور والحكم. المعرفة تنشأ من الارتباط بين الحدوس و التصورات . أما التفكير فهو النشاط الذي لا يمكن أن يكون إلّا باستخدام التصورات . فهو توجّه ذهني نحو الحدوس بواسطة التّصورات." إننا نفكر بفضل التصورات "[4]. وهذا ما جعل التّصور والحكم متضايفان لدى كانط. فعندما نبني تصوراً فإنّنا نبني حكما غير أن الأمر غير ذلك عند أرسطو. فبالتصور تبنى المفاهيم، ونسبة ترابط هذه المفاهيم أو التصديق العقلي بوجود علاقة بين مفهومين أو تصورين هذا الحكم.

---

[1]–ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو، مج5، أنالوطيقا الثاني، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1،1996، ص 369.

* انظر، ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو، أنالوطيقا الأول و أنالوطيقا الثاني .

** إن تاريخية الجدل لا تعود إلى أرسطو، فقد عرفه زينون الإيلي قبلا، و الذي يعني به الانطلاق من مقدمات الحكم كمسلمات لإثبات خطئها في النهاية، ثم استعمله سقراط في منهجية التوليدي لتبيان الأخطاء التي وقع فيها الخصم. أما أفلاطون فقد استخدم كمنهج الإرتقاء من المحسوس إلى المعقول مرة ، و مرة أخرى تعلم نبلغ به المبادئ الأولى.

[2]– محمود زيدان، كانط و فلسفته النظرية، مرجع سبق ذكره، ص 124.

[3]– Kant, critique de la raison pure,opcit, p 88

[4]– ibid, p 95.

لقد جعل أرسطو المنطق أورغانون العلم. فأخرجه بذلك من دائرة العلوم أما كانط فقد دفعته نظريته النّقدية إلى تجاوز حدود المنطق الصوري بمعناه الأرسطي فامتزج لديه بالميتافيزيقا وكان هذا التصور الإبستمولوجي للعقل الفعال هو تبرير الميتافيزيقا راح يبرّرها بواسطة الجدل الترنسندنتالي. وبعدما كانت المقولات مبرّرة موضوعياً ببناء التّصورات الأرسطية، أصبحت تبرّر ميتافيزيقيا. مما يقضي على الموضوعية المنشودة في كل معرفة منطقيّة. إن عدم القدرة على التّراجع عن المنطق الأرسطي، وعدم القدرة على إضافة شيء هام إليه هو جعله كاملاً في نظر كانط إلا أن هذا المزج بالميتافيزيقا جعله يبدوا غامضاً، بل ولا تظهر كيفية استخدامه حتى كأداة.

لقد جعلت القواعد الضرورية للفكر في المنطق الصوري خالٍ من أي مضمون معرفي فإذا قلنا كل إنسان فان وسقراط إنسان ينتج عن هذا أن سقراط فان. ليس المهم هنا بناء تصور حول سقراط أو حول الفناء وكشف النسبة بينهما سلباً أو ايجاباً، ثم كشف النسبة بين الإنسانية وسقراط. فهذا الأمر لا يهم في المنطق الصوري فما يهم هو قاعدة الوضع أو ما يسمى ب Modus poneus بحيث نتمكن من استبدال الموضوعات المادية برموز فنكتبها على النحو التالي" ب " محمول على كل "أ" و " أ "محمول على كل "ج" إذن " ب " محمول على كل "ج" و هي الشكل الرّمزي للضرب الأول BARBARA من الشكل الأول للقياس و يمكن تطبيقه على ما لا نهاية من القضايا التجريبية. إنّنا نحتاج إلى منطق آخر للمعرفة يختلف عن هذا هو المنطق الترنسندنتالي، منطق " يكون معرفة لها موضوع. المنطق الصوري لا يجعلنا نفرق شيئا، و المعرفة هي معرفة شيء" [1] و مع ذلك يضيف آلان شوف(Alain chauves) في مقاله المنطق الصوري و المنطق المتعالي: " يجب أن لا نرى في المنطق الترنسندنتالي شيئا آخر يختلف عن المنطق الصوري. من الأحرى الحديث عن تميز بين الخاصية الصورية للمنطق عند تجريده من محتواه من الأشياء، و بين خاصية التعالي ما لا نجرده من علاقته مع

[1]-Alain Chauves, la logique et l'épistémologi, logique formelle et logique transcendantale, Opcit ,p4.

الأشياء (olyets). المنطق المتعالي عندما تكون له سلطة التعاطي مع الأشياء قبليا و يصبح صورياً عندما نضع هذه السلطة جانباً"[1]. إنّ الأشياء المقصودة في هذا القول ليست سوى المضمون المعرفي.

يضيف كانط في تعزيزه لفكرته هذه حول المضمون المعرفي ومرتبط بالمنطق الترنسندنتالي وحده عندما يقسم الأحكام إلى الحكم التركيبي الذي اكتفى به التجريبيين أمثال لوك و هيوم دون الحفاظ على مقولة الضرورة المنطقية و الحكم التحليلي الذي تمسك به ليبنتز ومن ذهب مذهبه من العقلانيين إلّا أنّ هذه الأحكام و إن كانت تتمتع بالضرورة المنطقية فهي لا تمدنا بأي معرفة جديدة، فيجب أن يرتبط المضمون المعرفي و الضرورة المنطقية. و هذا لا يتأتى إلّا في النوع الثالث من الأحكام " فهنا تركيب و ضرورة اجتمعا معاً في النّوع الثالث، مما يشهد بأنّ العقل الإنساني قادر بطبيعته على إنتاج مثل هذه الأحكام على نحو قبلي apriori. فلا بد أن نقبل كتفسير لقيام مثل هذه الأحكام أن للعقل قدرة أو أفعالاً خالصة أو صوراً قبلية apriori forms بمقتضاها تتكون هذه الأحكام"[2]. أمّا هذه الأفعال أو الصور الخالصة فهي المقولات الإثنا عشر ذات الطبيعة عقلية تتمتع بخاصية الضرورة و الموضوعية. و لكن لأنها ضمن معارفنا الحدسية. و لأن المعرفة الميتافيزيقية غير متضمنة في معارفنا الحدسية باعتبارها خارج الزمان و المكان فالخوضع فيها بهذه المقولات لا يؤدي إلّا إلى التّناقض.

لكن ألا يبدو المنطق المتعالي بدوره فرغاً إذا ما نظرنا له في مقولاته و أصلها و حصرها وقيمتها كشروط قبلية للمعرفة. إذا كان المنطق الصوري ينظر في جميع الموضوعات صادقة كانت أو كاذبة في حين أن المنطق الترنسندنتالي إلّا بما هو موضوعي و كيفية أن تكون الأحكام موضوعية؟

يقول هيغل في كتابه " علم المنطق" تفكيرنا جد حسّي، لكن ضمن المحتوى المتعدد الصور، يجب أن نفرق بين ما هو للفكر و ما هو للصورة المجرد للنشاط الذاتي للفكر. هذا الرابط الذهني الخفي أي نشاط الفكر يربط كل هذا المحتوى . صورة كما استخرجها و حدّدها أرسطو"[3]. و قد

[1]-ibid, p 4.

[2]-الفندي محمد ثابت، أصول المنطق الرّياضي، ص 79..

[3]-Hegel, la science de la logique, p p470.471.

أدرجنا سابقاً مثالاً حول هذا في ضمن صور التعدد هاته التي يذكرها هيغل في مثال: قطعة السّكر يظهر دور المقولات التي تحقق موضوعية أحكام المنطق المتعالي: كالعصي، الوحدة والحلاوة. " إن المنطق الصوري بشكل ما هو نحو الخطاب، نحو يتقوم بأشكال الضرورة (الأحكام الحملية)، و بأشكالها و موجّهات إرتباطها بحسب شكل إستنباطها. هذا النحو تحكمه مقولات تتحكم بالأنماط الممكنة للحكم و شكله المنطقي"[1].

المنطق المتعالى الهوسرلي:

" إنّ الاطروحة الكانطية هي التالية : تخضع الظاهرات بالضرورة للمقولات، إلى حد أننا نكوّن بواسطة المقولات مشرّعي الطبيعة الحقيقيين"[2]. نلاحظ من هذا القول أن المقولات في المنطق المتعالى الكانطي لا يمكن اختراق مجال الميتافيزيقا، هذا لأنها شرط بناء معرفة موضوعية؛ لكنّها لا تتمتع بأي موضوعية في ذاتها؛ مما يمكنها من تناول أي موضوع معرفي طبيعي كان أو ميتافيزيقي.

المنطق الصوري، منطقا ليس مكتملا في ذاته فهو محتاج إلى منطق آخر ليكمله ويحقق موضوعيته، يتفق حول هذه الفكرة كل من كانط و هوسرل، لكن مع الاختلاف الجوهري. هو أن هذا المنطق و هو المنطق المتعالي، و الذي يمدّ المنطق الصوري بالأسس الأولى، فهذه الأسس ليست موضوعات و لا يتمتع بأي موضوعية هذا مع كانط، مع هوسرل، لا يمكن تقبل الأمر فكيف نبني ما يظهر أنه يتمتع بالصرامة و الصلابة على ما لا نعرفه في الأصل. لهذا فالمقولات هي أيضا موضوعات و تتمتع بخاصية الموضوعية يقول" لهذه المقولات موضوعية، و هي موضوعية لم يشأ كانط تقبلها، لم يشأ الاعتراف بمثالية الأشكال المنطقية تحت نموذج عالم خالص للأشياء المادية"[3]. فالمنطق المتعالي عند هوسرل هو ليس وضع عالم من الصور الذهنية من أجل التبرير الأنطولوجي و الإبستمولوجي

[1] -Alain Chauve, ibid, p 4.

[2] -جيل دولوز، فلسفة كانط القبلية، ص 29.

[3] -Husserl, logique formelle et logique transcendantale, tr . Susanne bachelard, presse universitaire de France, 2eme éd, Paris 1965, p85 .

للمقولات المؤسسة للمنطق الصوري، بل هو عالم ننتقل إليه " هو ليس منطق آخر لكنّه التّوضيح الذي يؤسس و يقدّم كموضوع مقولات المنطق الصوري"[1].

ما الذي يجعل هذه المقولات موضوعات؟ ما الذي يحقق موضوعيتها؟ و كيف يمكن التعرف عليها كموضوعات؟

مقولات المنطق المتعالي موضوعية:

يرى هوسرل في كتابه " المنطق الصوري و المنطق المتعالي" (1929) أن الأنطولوجيا الساذجة (الطبيعية) للمنطق الصوري. ونحوه فيما تلاه من فلسفات بما في ذلك الفلسفة الكانطية النقدية، ومعاداة الأفلاطونية المؤسسة لعالم الأفكار المثالية في حين أن هذه الأفكار بما فيها من "بنيات منطقية تتمتع بحقيقة في ذاتها"[2]. بعيدة عن سيكولوجية. بل و يمكننا أن نلتمس بعد نقد هوسرل للنفسانية أن الأشكال المنطقية من صور للأحكام و الاستدلالات لم تعد تمتزج لديه بأي بعد نفسي. " إن هناك العدد العديد، إلى ما لا نهاية له، من التّجارب الفردية، و لكن هناك دائما ما تعبر عنه، و هذا الذي تعبّر عنه أي الدلالة هو واحد ذو ذاتية مستقلة بأقوى معاني هذا التعبير"[3].

تتمتع المقولات إذن، بوجود مستقل عن وجود الموضوعات الطبيعية، ومن حيث طبيعتها وخصائصها هي موضوعات المثالية للفكر، هي الماهيات و" الماهية عند هوسرل، إنما هي الشرط الضروري للوجود؛ فهي بناء أساسي يتميّز عن كل من " الصور النوعية" و " المفهوم "نظرا لأنها تملك من المثالية والثّبات ما يجعل منها موضوعاً لعلم حقيقي"[4]. لكن كيف تتأتى لنا هذه الموضوعات؟ ما مصدرها؟ وهل بالإمكان معرفتها؟

---

[1]-Alain Chauve, ibid, p09.

[2]-بن عبد العالي عبد السلام، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، سلسلة المعرفة الفلسفية، ط1، المغرب 1991، ص 109.

[3]-بوشنسكي، إ.م، الفلسفة المعاصرة في أوروبا،مرجع سبق ذكره، ص180.

[4]-بوشنسكي، إ.م، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 324.

يقول هوسرل:" إنّما يحتاج المنطق الصوري إلى فينومنولوجيا متعالية، تكمله و تضع منه منطقا جذرياً متطورا بطريقة فينومنولوجية. " طريقة بحث الماهيات"[1]. إن الطريقة الفينومنولوجية هاته لا تتأتى إلى الذات في وجود الكانطي، إنها ذات متعالية، لا تؤسس وحسب لموضوعات العلوم النمولوجية و الطبيعية فحسب بل تنعكس على نفسها لتكشف عن المقولات كموضوعات، وما كان لهذه الذات أن لا تتعرف على موضوعاتها فهوسرل " يثبت أننا لا نستطيع أن نذيب الأشياء في الذهن"[2].

لقد سعت الفلسفات منذ أفلاطون للكشف عن الثوابت التي تقف وراء تفكيرنا، فهي المثل العليا عند أفلاطون، والمذهب العقلي الديكارتي ينص على أن " الحقيقة قائمة في العقل، و لا وجود لها خارج الفكر، و أن الوضوح و التّميّز هما معيار هذا الفكر"[3]. وفي الفلسفة النقدية الكانطية " العقل هو المَلَكة التي تمدنا بمبادئ المعرفة"[4]. و لكن ما من معرفة جديدة خارج تمثلات المصور الحسّية، يمكن لهذه المبادئ بلوغها. إن الرّياضي يفكر في موضوع الحساب (العلاقات الحسابية والقوانين التي يتم وفقها العمليات الإستنباطية، و في الهندسة وموضوعها (الأشكال الهندسية، ما هي مسلماتها، و البرهنة على هذه المسلمات صادقة أو كاذبة، و لكن هذه الحركة في الفكر، هذا النشاط للذات التي يسميها هوسرل بذات متعالية أليس من الأحرى التفكير فيه، إبستيمولوجيا إن أردنا القول للنظر فيها كإشكالية – تفكير الذات المتعالية. هي الفينومنولوجيا المتعالية " علماً يتدخل في عباراته الذوات و نشاطاتها التي تترأس التأسيس المقولي لشيئيات الميدان المنطق و الرّياضيات"[5]. هو فكر خالص يقوّم موضوعاته مقولاته، هي من خلق الذاتية في ذاتها إذ" تستطيع الذاتية أن تخلق

[1]-Husserl, logique formelle et logique trancendantale, opcit, p330.

[2] -Sartre j.p, ‘ une idée directrice dans la phénoménologie de Husserl : l’intentionalité, Gallimard, S.ed, 1974, p 31.

[3]-عصام زكريا جميل، اتجاهات معاصرة في نظرية المعرفة، دار المسيرة، ط1، عمان 2012، ص 61.

[4]-المرجع نفسه، ص 62.

[5]-Alain Chauve, Opcit, p10.

في ذاتها، أن تستخرج بمحضية أشكالاً يمكنها أن تعادل الموضوعات المثالية لعالم مثالي"[1]. موضوعات ما وراء الأحكام المنطقية ما وراء الهندسة والتفكير الهندسي، ما وراء العدّ و العدد. فالموضوع الحقيقي لهذه العلوم ليس هو ما يظنّه الناس واعتادوا عليه، بل هي مضمون هذا كله ما يضيف إلى معارفنا ليس فقط ما يقوّمها* و يجعلها ضمن نسق.

هذه الموضوعات من تقوُّم الفكر. فكيف له بناءها ؟ أو بالأحرى كيف يجعلها تنعطي لنا كموضوعات؟ ما الخاصية التي تتمتع بها الذات المتعالية كي تجعل من موضوع ما ذا إنعطاء وفي هذا الإنعطاء يمتلك ماهية و مثالية؟

إنّه القصد فالذات المتعالية ذات قصدية، و بالتالي فهي مقوّمة، فـ" القصدية تفرغ الوعي من الشعور، و تجعل من هذا الفراغ علاقة لا تفتأ تتميّز عن أطرافها و تتجاوزها، لتكون على استعداد كي تحدد ما يتحدد كموضوع الشعور"[2]. هي العلاقة بين أفعال التفكير noèses وموضوعات الفكر noèmes ضمن وعي إدراكي مباشر، و في تدفّقه الدائم و هي الخاصية التي تؤسس لوجوده، فإذا إنعكس على نفسه إنعدم كما يقول هوسرل، إنّه الوعي الذي" لا داخل له، ليس الوعي إلاّ ما فيه خارج و إنّ هروبه الدّائم هذا ورفضه أن يكون جاهزاً؛ ذلك ما يجعل منه وعياً"[3]. ففي كتاب التأمّلات الدّيكارتية أن " العلاقة بين أفعال الفكر وموضوعاته –وهي علاقة قصدية– كانت تستدعي كمنبع ومصدر ومركز توحيد و تطابق ذاتاً قادرة على أن تنعكس على نفسها و تفكر فيها كأنا، حينئذ ستصبح وحدة " الأنا أفكر" أساسا لكل العمليات التي نلحظ فيها تشكيل وحدة المعنى في تجلياته المختلفة"[4].

---

[1]-Husserl, logique formelle et logique transcendantale, p348.

*يقوم من التقويم و لا نقصد هنا التّقوم constitution .

[2]–بوشنسكي، إ.م، الفلسفة المعاصرة، النسخة المترجمة، ص110.

[3]-Sartre. j.p, Opcit. p35.

[4]–بن عبد العالي عبد السلام، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، ص 109.

إنّ الحدس المقولي للوعي، كنشاط في الذات المتعالية هو وحدة القادر على خلق الموضوعات المثالية الذاتية هي أسس المنطق المتعالى الذي يؤسس لكل علم و لكل معرفة، هو الذي يصنّع هذه الموضوعات لأنه يقوّمها لفعل قصدي و"كذلك يحتوي على خاصية القبلي والعلم اليقيني الخالص"[1].

" أن يكون في متناول الإدراك مفاهيم قبلية (مقولات) تستنتج من أشكال الحكم، فهذا موضوع ما يسميه كانط " الإستنتاج الماورائي من المفاهيم"[2]. وهي لا تتمتع بأي موضوعية كما يرى هوسرل، و لكنه يتفق معه في كونها تمنح الموضوعية للمنطق الصوري، الذي جعل منها موضوعات (des olyets) تتمتع بالموضوعية التي تمنحها الذات المتعالية من خلال إتجاهها القصدي الواعي.

لا موضوعية للمقولات ما لم تكن هذه المقولات، إنّما هي صور عقلية لتمثلات التّجريبية؛ فإن كان نومن nomène الظواهر لا تتأتى لنا معرفته، فكيف لمقولات المنطق المتعالي إذا كانت هي ذاتها من حيث الظاهر ليست في متناولنا. يبدو أنّ هناك خلط لدى كانط ومن يذهب إلى ذلك. يرى كفياس في كتابه " حول المنطق و نظرية العلم" (sur la logique et la théorie de la séance). أنّ هناك خلط واضح في هذا الأمر ف " شرط التّمثل يختلط مع تمثلات الشروط"[3]. بمعنى أنّ كانط لم يستطع أن يدرس شرط التمثلات و هي الشروط القبلية للفكر أي المقولات و إرتباطها بالعالم التجريبي المحدوس مكانيا و زمانيا و بمنأى عنه يدرس تمثلات هي المقولات ووجودها المستقل عن كل إمبيرية. باعتبار " أنّ المنطق الخالص هو ذلك النسق العلمي بين كل العلوم، و بهذا المعنى يكون المنطق الخالص هو علم الشروط المثالية لإمكان قيام العلم عامة، أو هو علم المكونات المثالية لفكرة النّظرية في العلوم عامة"[4]. كما أنّ هوسرل لا يهتم بهذه التمثلات كتمثلات إلّا بقدر ما تحمله من معنى فما يمنحها موضوعيتها، ليس هو منحها موضوعية المنطق الصوري بل ما تحمله هذه المقولات

[1]-سماح. رافع محمد، الفينمولوجيا عند هوسرل، مرجع سبق ذكره، ص 81.

[2]-جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تر. أسامة الحاج.

[3]-Cavaillès , sur la logique et la théorie de la science, pu. F, 2eme ed, paris 1960, p 119.

[4]-سماح رافع محمد، مرجع سابق، ص 80.

من معاني تُحدس قصدياً. " يرى في المفاهيم الخالصة معانٍ و ليس تمثلات، كاشفاً عن فعل ذهني لتأمثل، هو أيضا بحاجة إلى ذات متعالية بأفعالها المتعالية المقوِّمة للموضوعات المنطقية والرّياضية تشكل وتنعطي و تُحَدَّد، و ليس هناك أي مجال أن تكون هذه الذات المتعالية وأفعالها مقوّمة من التّمثلات.

إنّ المنطق الصوري هو مجموعة القواعد الضرورية، والقوانين التي تضبط الفكر وتصوبه. و إنّما هو منطق يوثق به و بقواعده لوجود مقولات هي مقولات التشكيل و التمثل – إن أردنا أن نميّزها عن المقولات بالمعنى هوسرلي بإعطائها هذه التسمية- أو المقولات الخالصة للمعنى والمقولات الخالصة للموضوع التي تنعطي و تأمثل هي الأخرى كموضوع للمنطق المتعالي. فهي ليست مقولات شكل بل مقولات مضمون و دلالة ومعنى. و بهذا المعنى للمقولات الهوسرلية نكون قد حدّدنا مصدر آخر لمبادئ المنطق الصوري فوق مقولات المنطق الترنسندنتالي وهي الذات المتعالية في توجهها القصدي إلى موضوعات هذا المنطق : المقولات.

الفصل الثالث

نظرية العلم الكلي الأسس والمبادئ

المبحث الأول : منطق النحو الخالص وتقوّم الد لالة والتقوُم الأنطولوجي القبلي

المبحث الثاني : التجريد المثالي

المبحث الثالث : نظرية الأنساق الاستنباطية ومذهب التعدد

المبحث الأول : منطق النحو الخالص وتقوّم الد لالة والتقوُم الأنطولوجي القبلي

الصورية و الصورية المادية للقوانين المنطقية:

عرفنا سابقا أنه كان وراء كتابة المباحث المنطقية، أو فكر هوسرل عامة في بداية اشكالية أصل الرّياضيات و لأن هوسرل لم يجد ضالته في علم النفس بعد أن كان مؤمنا بهذا في " فلسفة الحساب". راح يبحث عن نوع معرفي آخر لا تقوم عليه الرّياضيات و حسب و إنما تقوم عليه كل معرفة. وإن كان التحليل الفينومينولوجي لمبادئ المنطق يوحي بوجود الأسس الفينومنولوجية للمنطق، فهذا التأسيس ليس انطولوجيا يقدر ما هو إيضاحيا وصفيا، إذ بالعكس أن الأسس المنطقية هي التي ستؤسس وجوديا لكل معرفة بما في ذلك المعرفة الفينومنولوجية.

عن علاقة المنطق بالأنطولوجيا يذهب هوسرل في المبحث الثالث من مباحثه إلى النّظر في التأسيس الذاتي للقوانين المنطقية محدّدا قبل ذلك نوعين من القوانين المنطقية.

1- " القوانين الصورية المرتبطة بفكرة الشيء عامة فهي تتمتع بذلك بالصحة الشمولية"[1]. و هي بذلك لا تحيل إلى أي شيء مادي مثل" أن الكل هو مجموعة أجزاء "، و " إذا كان " **ب**" فإن " **أ**" و اذا كان " **أ**" فإن " **ج**" فانه اذا كان "**ب**" فإن " **ج**". و كما أنه يمكننا معرفة الصّحة الصورية لهذه الأمثلة بما يسمى بالحدس المقولي فإنه يمكننا في ذات الوقت الكشف فيما إذا كان هناك نقض صوري بمعنى الكشف عن وجود خلف في القضايا المنطقية في منآها عن كل بعد تجريبي هذا ما يكشف عنه مبدأ عدم التناقض، فإن مخالفة هذا المبدأ تكشف عن نقض صوري كأن نقول " **أ هي ب و لا ب**"، و إذا تعلق الأمر بالصورية المادية فهذا ما يمكن تلمسه في علاقة التّضايف" **الإبن لا يمكن أن يوجد إلّا بوجود الأب**"، " **اللّون لا يمكن أن يوجد إلّا من خلال مادة حاملة للّون**". فالأب و الإبن ، اللّون و المساحة اللّونية " مقترنان ببعضهما البعض بالمعنى الأوسع لهذا اللّفظ، حيث أننا نسمي اقترانا ما لدينا هنا من علاقة عامة للكل بالجزء، أي علاقة الأجزاء المنفصلة ضمن

[1]-Bruno leclerq, fondements logiques et phénoménologiques de la rationalité mathématique chez Husserl, librairie philosophique, vrin, S. éd. France. 2015. P34.

الكل"[1] . أمّا ما يمكن أن يناقض هذه الصورية المادية كقولنا " هذا المربع دائرة"؛ يقول مل " يبدو للعيان أن اللّغة هي إحدى وسائط التفكير الرئيسية و أدواته، وكل نقص في الأداء و في طريقة استعمالها يجب، كما يرى كل واحد أنه يعيق بالضرورة و يلخبط هذه الصناعة أكثر مما يفعله في أي صناعة أخرى"[2] . و هذا لم يفت هوسرل و لقد بدا لنا هذا الاهتمام واضحا في المهمات التي ناطها هوسرل بالمنطق حول تأسيس المقولات الخالصة للمعنى. أمّا عن القوانين الصورية النحوية فمن شأنها منح الدلالة للقضية بل واعتبارها بذلك قضية فإذا كان لدينا موضوع " **أ**" و محمول وصفي "**ب**" فيمكننا بذلك بناء وحدة قضوية بسيطة " **أ هي ب**" و إذا كانت لدينا القضيتين البسيطتين **ق، ل** فيمكننا بناء قضية مركبة من نوع " **ق و ل** " ، " **ق أو ل**". أما نقيض هذا القانون الصوري النحوي كأن تقدم لنا عبارة على أساس أنها قضية و هي ليست كذلك على شكل " **أ** " هي، أو، " **ق** " و . نفهم من كل هذا أن " الانتقال من العبارة إلى المعرفة ليس ممكنا إلا بتقوُّم التنوعات الأنطولوجية للعالم الواقعي في مثالية موضوعاتها الخاصة"[3].

2- التأسيس الذاتي للقانون المنطقي:

لقد ذهب أرسطو في منطقه حيث قدم مبادئ ومسلّمات منطقه " مستبدلا كل ذرة حسّية بعنصر مجرد غير محدد، ممثَلا في مستوى لغوي بألفاظ لغويّة غير محددة (أي رموز) " **أ** " " **ب**" .....الخ"[4]. لو نأخذ الأمثلة التالية " سقراط هو إنسان "، " أرسطو يوناني أو روماني". إنّ ألفاظ مثل " سقراط" ، " إنسان" ، " أرسطو" ، " اليونان" ، " الرومان" هي الذرات الحسّية هي عنصر القضية نستطيع من خلالها العودة إلى عالم الأشياء الواقعية لكن ماذا عن الرموز التي تربط بين هذه العناصر القضوية، فهي لا تملك في ذاتها أي مرجعية حسّية، فهي فاقدة للشيئية بمعناها المادي و مع

[1]- هوسرل، المباحث المنطقية، ج2، النسخة المترجمة، ص 216.

[2]- المصدر نفسه، ص 7 عن: Mill, Logik, I Buch. Kap 1

[3]-René Sherer, la phénoménologie des recherches logiques de Husserl, P U F, 1ère éd, Paris, 1967.p 187.

[4]-Husserl, logique formelle , logique transcendantale , p p 70.71.

ذلك فهي ضرورية كعنصر قضوي و للدلالة القضوية. هي لا تتكون من الشيئيات الواقعية؛ فالدلالة ترتبط ضرورة بالشكل الممثَّل في " هو" أو " ليس "، " كل" " البعض" " جميعا" . ف " هذه الأشكال النّحوية تقدم لنا كمحتوى موضوعي تتجاوز الأفعال التي تعينها في كل مرة بماهويتها وديمومتها، و قابليتها للمراجعة"[1]. و لكنها تفرض شيئيتها علينا كبداهة بحيث أن هذه حيث هذه الأشكال النحوية يفقد القضية دلالاتها فتكون بذلك أمام أمر مبهم، غامض بل إن العناصر القضوية المادية لا يبقى لها في القضية المنطقية إلا وجودها المادي المستقل عن كل علاقة بالفكر و التمثلات ضمن أحكام منطقية لهذا يقول هوسرل في المنطق الصوري و المتعالي" إن الأشكال النحوية تفرض نفسها علينا كبداهة مقارنة بتلك الأشياء الحسّية"[2]. وهي بذلك تكسب معنى وجوداً يتحقق بإنعطائها القصدي من أجل تحقق الشيئيات الأنطولوجية إذ أنه " من المهم أن تحدد كيف تتشكل مكتسبة معناها الوجودي الخاص " (seinssinn) sens- d'être ""[3].

إنّ الصورة المقولية و هي المتشكلة منها يسميه هوسرل بالوحدات المقولية* " الليس" و " الو" و " اللا" و " الإذا" و " ال" و " كل"، أي كل سوّر القضايا الكيفية و الكمية و المحددات العددّية ، و المحدّدات الجهوية، عبثا بدونها البحث عن ارتباط الأشياء " أشياء الإدراك الحسّي الممكنة"[4].

ليس للوحدات المقولية محمولا واقعيا. نعم أنا أتعامل مع هذه الوحدات أرى أشياء حمراء لكن ليس الحمرة، أسمع صوتا و ليس الصائت، فهذه الوحدات المقولية ليس ضمن مجال المستوى الإدراكي الحسي، و لا ضمن المجال الحدسي الحسّي الذي يمكّنني من بناء صورة حول هذا المدرك الحسّي. إنّ أنطولوجيا الوحدات المقولية " ليس لها أي علاقة تشيئية ممكنة و منه لا إمتلاء ممكن في أفعال هذا

[1]-Husserl, ibid. p57.

[2]-ibid, p p 391. 392.

[3]-Susanne, Bachelard, la logique de Husserl, presse universitaire de Franc, S.éd, Paris 1957. P P 236. 237.

*الوحدات المقولية في مقابل الواقعية و هي المتعينات الواقعية أي الأشياء الحسية.

[4]-Husserl, Recherches logiques,T3 .R.VI. p 171.

الإدراك"[1]، يجب أن لا تُفهم بضرورة وجود هذه الوحدات المقولية، لانتظام الأشياء وفقها. بل هذه الضرورة لها وجود قبلي فليس الفكر مما ينتظم وفق الأشياء؛ بل هي الأشياء التي تنتظم وفقه، كما أن هذا الربط ليس من باب إنتاج معارف ففي القضية " الجسم هو ممتد" ليس هناك فعل تركيبي لذاتية منتجة، بل إنّ هذه الوحدات المقولية إنّها " تتأتى كشيء حقيقي، أدوات الرّبط، الحمل و التّعميم، وأشكال أخرى منطقية، إنّها مأتاة في الوعي، إذ تنشأ من أفعاله"[2].

في " عناصر إيضاح الفيمياء" الكتاب الثالث من المباحث المنطقية حيث يتناول هوسرل إيضاحا فينومينولوجيا لعناصر و مبادئ و مقولات المنطق المتعالي يدرج لنا هوسرل مثالا حول أدوات الرّبط: الفصل و الوصل فهذه العلاقات المؤسسة في إدراكي ينشئها الوعي القصدي الواقع بعيدا عن الأشياء الموصولة أو المفصولة يمكننا تخيلهما موصولين أو مفصولين و لكن لا يمكن رسمهما معا. إلّا برسم" **أ**" ثم " **ب** " أو " **ب** " إلى جوار " **أ** ". فهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على أن فعل الوصل هذا أو الفصل ذو الوجود الصوري لا يحدس إلا قصديا ضمن وعيي أنا به و المؤسس له ضمن مقولة حدسية. هذه الوحدات يسميها هوسرل بالوساطة فهي تتوسط الأشياء كما في مثال " **أ** " و " **ب**"، " **أ**" أو " **ب**". فالوساطة المتمثلة في الحرفين " **و**" و " **أو**" في المثالين السابقين على التوالي " في هذه الوساطة يتقوَّم، في المطلوب الذي اتخذناه للتّو كمثال، التّصور التّخيلي ل " **أ**" و " **ب**" في حين أن هذه الجملة لا تعطى و لا يمكن أن تعطى لنا إيّاها على طريق الإدراك إلّا بالضبط في أفعول مغيَّر بطريقة مناسبة إنما مؤسس في إدراكي " **أ**" و " **ب**" "[3].

إن أدوات الرّبط كما أخذناها مثالا هي ليست شيئية واقعية، لما يقتضيه مفهوم الواقعية من تعدّد مادّي زمكاني أي وحدات واقعية، بل هي وحدات مقولية ذاتية تَنشأ ضمن تيار الوعي الواحد، فهي معيش لا يتضمن أي دلالة موضوعية غير تلك التي يمنحها إيّاه الحدس المقولي القصدي- كما

[1]-ibid, p169.

[2]-Bruno leClerq, fondements logiques et phénoménologiques, Opcit, p119.

[3]-هوسرل، مباحث منطقية ، ج2، ص 159.

رأينا في الفصل السّابق كيفية اكتساب المقولات لموضوعيّتها بواسطة الذات المتعالية و وفق الحدس القصدي- فهي شيئية تتأسس على الحدس المقولي. و لهذا فالأشكال النّحوية بالرّغم من أنه ليس لها أي وجود واقعي، ومع ذلك فهي تتميز بشيئيتها الصورية المتجاوزة للحس " فالواقعية الحسّية والتشكلات المقولية توجد لتحقق معنى أوسع " الشيء العام"، الشيئية المتعالية، إن الحدس الحسّي والحدس المقولي، كلاهما بداهات لإنعطاء الشيء في ذاته"[1]. كيف للقضية المنطقية أن تكسب هذا الوجود المتعالي على أقل ضمن وحداتها المقولية و بواسطة الحدس المقولي. يجيب هوسرل في المنطق الصوري و المنطق المتعالي" الأشكال النّحوية تعطى كمقولات، فقط بفعل نظري"[2].

من خلال توسع هوسرل في تحليله للموضوعات المنطقية. فلقد إكتسب " الشيء" مفهوما جديداً أو توسعاً عما كان عليه فلم يعد مرتبطاً بتيار الزمني الموضوعي وتواجده في حيز مكاني معيّن إذ تجاوز حدود التجربة ليبلغ التعالي من خلال ما يسميه هوسرل بالإنعطاء الشخصي (selbesgegeben). أي معطى من ذاته. فلم يعد له فقط وجودا مادّيا، بل و أصبح في توسعه شيئا آخر غير المادية. اكتسبه – كما قلنا- عن طريق الحدس و عليه فمن " فمن الشرعية الحديث عن حدسه الخاص أو إدراكها المقولي"[3]. يعني أننا أمام نوعين من الحدس هما: الحدس الحسّي و الحدس المقولي، فأما الحدس الحسّي المرتبط بالأشياء المادية فيمتد إلى الزمن الموضوعي. و لكن هذا المحسوس سيتعرى من هذه الحساسيّة على مستوى القضايا المنطقية و لكن يمكن أن يجد مكانه متى شاء في الواقع لأنه منبثق عنه أساسا، فهذا التّعري ليس جبرا بل يتم وفق توليفة هي في نظرنا جوهر المعرفة لدى هوسرل، إذ يتم إنعطاء الشيء في ذاته ليتم تلقفه وفق ما يسميه هوسرل بالحدس المقولي. أمّا إذا كان الشيء لمفهومه العام؛ وفي هذه الحالة نكون أمام دلالات صورية كتلك التي تبنى وفقها الأحكام، وما يرتبط بها من مفاهيم: كالحمل و التعميم...الخ بل يستحضر هوسرل مفهوم آخر يحل محل الإدراك أو الحدس الحسّي وهو الفعل التّخيلي إذ يقول " فلن يمكننا أن نتكلم عن مدرك على

[1]-Husserl, Recherches logique, T3. p45.

[2]-Husserl, logique formelle et logique transcendantale, p57.

[3]-Husserl, Recherches logiques, ibid. p177.

طريقة فوق الحسّي أو المقولي، إذا لم يكن لدينا إمكان تخيّله بالطريقة عينها"[1]. إن هذه الانتسابية في الانتقال من الحدس الحسي أو التّخيلي العام بمعناه الواسع إلى الحدس المقولي، إنّ إمكانية التّخيل العام تكشف عن وجود تجانس بين الوحدات الواقعية و الوحدات المقولية. و هي متجانسة في ماهيتها و في جميع العلاقات المثالية التابعة لها. لأن هذا التجانس من شأنه الكشف عن وظيفة الامتلاء التي تتحقق من خلال الحدس القصدي. إنّ هذه العلائق المختلفة سواءا من الموضوع إلى الذات وفق انعطاءاتة المختلفة – الوحدة الواقعية بكل حدوسها الفردية، و الوحدة المقولية– أو من الذات إلى الموضوع من خلال مقولاتها وإمكاناتها الخاصة بها كإمكانية التّخيل العام، من شأنها أن تُنشأ مفاهيم صورية التي ارتأينا أن نسميها مفاهيم من مستوى ثان– على اعتبار أن مفاهيم المستوى الأول هي مقولات المنطق الخالص كالحكم، الحقيقة –كالحمل والتعميم....الخ. وهي الأخرى نعبّر عنها بالمفاهيم التي تكتسب صوريتها من خلالها مثل " كل" " ليس" ، " هو" وهي تتمتع بشيئيتها الصورية مما يمكنها من أن تكون موضوع لمحمول " فالشيء والموضوع الحملي مترادفان، فكل منطق يختفي إذا لم يكن هذا الشيء في امتداده لا يحمل على هذا التّرادف، ومنه لا يمكن أن نتقبل أن الأفكار هي الأخرى أشياء"[2].

في مقارنة يعقدها هوسرل من المفاهيم الرّياضية و المفاهيم المنطقية، يرى أن محدوسة بنفس الطريقة التي ذكرناها سابقا، بعيدة عن كل أساس ميتافيزيقي، أو تبرير ميتافيزيقي كما يذهب إلى ذلك كانط و هي مع ذلك عامة و كلّية " لا تمتلك أي وصفية آنية تلزمها بالفردانية* "[3]، لأنّ القول بهذا الإلزام بالفردية سيقود بحسب هوسرل لا محال إلى اعتبار هذه الفردية هي أساس تكون مفاهيم المنطق لا سيما مفاهيم المستوى الثاني– الحمل والتعميم، التبعيض، النفي...الخ– فشيئية هذه المفاهيم ليس من ضمن شيئية المفاهيم المادية وإنّما جرى التوسيع في مفهوم الشيء من أجل الكشف عن

[1]–هوسرل، مباحث منطقية ، ج2، ص 145.

[2]–Husserl, articles sur la logique, p367.

*الفردانية هي ترجمة l'invidualité و ليسsingularite التي تحيل إلى وجود الشيء في فرديته المتعينة في الزمان والمكان الموضوعين.

[3]–Husserl, ibid. p215.

إمكانية اعتباره موضوعا على مستوى الصوري و في علاقاته المثالية مع باقي المفاهيم من جهة، ومن جهة إمكانية تموضعها في غير ارتباطها، بوحدة واقعية معينة. أي إمكانية تصورها فيما لا نهاية من الصيغ المقولية فلو نأخذ المثال التالي في القول الأول" كل إنسان فان" فإنّ الوحدة المقولية للحد " كل " نأخذ ملئها وفق صيغة مقولية التي تشير إلى عمومية الحمل. و لأنها لا تتمتع بالفردية ففي القول الثاني " ليس كل إنسان ناكر للجميل" فالدلالة المقولية للحد " كل" هنا لا يشير إلى عمومية الحمل إذ وفق الصورة المقولية هناك نفي يسبق هذا الحد، وملتصق به لهذا يقول هوسرل في "المنطق الصوري و المنطق المتعالي ": "هذه الشيئيات هي إذن فوق زمنية، أو بالأحرى متغيّرة الآنية، تكتشف أحيانا أو تكون أحيانا أخرى فندركها من جديد، و وقت ما شئنا ولو في غياب الحدس الحسّي"[1] فهي مؤسسة بعيدة عن كل حس فصورتها تسمح بتعدد الإمكانات الخيلية لها. وهذه الطبيعة ذاتها هي التي تمنحها خاصية الشمولية بحيث يمكن لهذه المفاهيم أن ترتبط بأي موضوع كان فالتعالي يمنحها شمولية الوجود الاستمولوجي. و عندما تتأسس هذه المفاهيم، و كذا القوانين المثالية المرتبطة بها " التي تطمح هي ذاتها أن تكون نهائية، و لكل موجود"[2] بمعنى أنّ " **ال** " " **ال** " بصفة نهائية هي مرسوم الذاتية كي نتخلص من كل الشروط الزمنية للمعيشات الذاتية، بالإضافة نقول " صادق" بصفة نهائية " مرتبط بالصادق من أجل " كل موجود " [....] الحكم بالصدق يعود في النّهاية إلى البداهة الذاتية الباطنة الكونية لهذه الهوية"[3]. لكن السؤال الذي نطرحه ما حاجة المنطق إلى تأسس هذه المفاهيم؟ إن هدف معياري تطبيقي، فهذه المفاهيم يستخدمها المنطق للبحث في العلوم المعيارية، فما يجب أن يكون عليه الشيء وهي الأخرى تستند في وجود إلى مفاهيم متعالية من مستوى أعلى لا يتعامل مع العلوم بل معها في ذاته و مع علائقها المثالية في مستواها الصوري.

يذكر هوسرل أن هذه القوانين و هذا التّشكل المثالي لقوانين المنطق لا يرتبط بأي شكل من الأشكال بالتجربة و لكن هذا لا يعني أنه متحرر بذاته كما يوضح في مباحثه المنطقية- هي مرتبطة

[1]-ibid, p p 215.216.

[2]-ibid, p263.

[3]-Susanne Bachelard, la logique de Husserl, Opcit , p 198.199.

ومثبتة بقوانين " فهذه القوانين هي التي تحدد أي نوع من الأشكال المقولية المعطاة قبلا مهما كانت ممكنة بحسب قاعدة الهوية لمادة محددة لكن ليس تعسفيا"[1] يكاد الأمر يكون غير مفهوم فنوضحه كالآتي:

إن صورة الأشكال المقولاتية التي تحدد بواسطة قوانين منطقية، و إن كانت كونية، فهذا لا يعني أنها لا تخضع لقوانين فحسب مادتها غير تلك الصورية النّحوية فلنأخذ مثال حول الصورية النحوية : يمكننا أن نقول : سقراط يوناني و ليس فيلسوف وليس إنسان ويمكن أن نبني سلسلة من الصيغ المقولية للنفي لكن لا يمكننا القول سقراط يوناني وليس يوناني وفيلسوف وليس فيلسوف وإنسان وليس إنسان " لأنّ سلسلة نفي هذه تناقض قانون وجودي و هو مبدأ عدم التناقض لهذا لا يمكن استخدام هذه الصور المقولية بشكل تعسّفي. ف " بالنّظر إلى حكمين متناقضين، لا يمكن أن يكونا معا حكمين، بكل ما تحمله الكلمة من معنى، لا يمكنهما أن يصلا كلاهما إلى البداهة الاستقلالية، ليس لديهما كلاهما الوجود الرّياضي المثالي"[2]. و لو أخذنا قاعدة من نوع قاعدة الوضع (Modus poneus)التي تنص على أنه " إذا كان الأول فإنّ الثاني و لدينا الأول إذن فإنّه الثاني" و لا يمكن أن يكون أبدا " و لدينا الأول فإنّه نفي الثاني". فهذا العناد الأنطولوجي يعود لإعتبار أنه ليس كلاهما معاً يتمتع ببداهته المستقلة.

إنّ الإمكانية أو الإمكانية الذاتية التي يتقوم عليها منطق الأحكام لا تستمد من مختلف الحالات النفسية بمعنى لا تستمد من الخبرات النفسية، بل هي من أجل إصدار الحكم بشكل عام. وجعله مستقلا وهذا ما لا يمكن أن يتم لو كانت هذه الذاتية هي تلك الخبرة النفسية. فمن خصائص الخبرات النفسية هي التّغير الذي قد يولد المتناقضات، فنذهب بذلك إلى ما يذهب اليه السوسفاطيون في إعتبار الأحكام المتناقضة صادقة جميعا. وبالتالي انتهاك القانون المنطقي المؤسس للمعرفة، وعليه فإنّ مبدأ عدم التناقض إنما يستمد صحته من البداهة القائلة:" من حكمين يناقض

[1]-Husserl, Recherches logiques, T2, P 227.

[2]-Husserl, logique formelle et logique transcendantale, p93.

أحدهما الآخر (بشكل مباشر أو غير مباشر). واحد منهما فقط في الإجراء الحقيقي أو في استقلالية وحدة هذه الأحكام، يمكن أن يكون صالحا لموجود يحكم بشكل عام"[1]. فصدق مقدمات حكم تحليلي أي بداهته المستقلة تؤدي بالضرورة إلى صدق نتيجته و بالتالي استقلالية بداهته كما في قاعدتي " **وضع المقدم(Modus poneus)** و**رفع التالي (Modus tollens)**." إنّ هذه القوانين متجاوزة لإمكانات الفهم البشري. " إنّها قوانين الماهية للمقوّم القبلي الكوني"[2]. مما يعني أن الهدف من هذه القوانين ، هي قوانين الذاتية الخالصة نتوقف عليها بواسطة تحليل فينومنولوجي خالص مما يجعلنا نضع جانبا كل علاقة إمبيرية أو نفسية إذ أنّها " إعادة تشكيل ذاتية– معرفية (noétique) "[3]. تهدف إلى دراسة هذه القوانين في بداهتها، أصولها، وبناياتها.

التأسيس الذاتي للنحو الخالص:

من الأمثلة التي أدرجناها سابقا و هي " **أ** " هي " **ب**"، " المربع الدّائري"، " **أ** هو "، بالمقارنة بين التعابير من حيث الشكل والطبيعة نلحظ كما يذهب إلى ذلك هوسرل في الجزء الأول من المباحث المنطقية " مقدمات المنطق الخالص" إلى إعتبار أن أسبقية معرفة التأسيس القبلي للنحو الخالص أكثر أساسا من أسبقية التحليل القبلي، و القبلية المادية.

في القول الأول" أ هي ب" هناك مضمون و ليس هناك أي إحالة مادية. فهذا النوع من التعبير يحمل دلالة مع ذلك و هذا ليس فقط كونها ذات رموز بل يمكن إستبدالها بتعبير آخر لتوضيح مثل هذه الفكرة كقولنا " طائر العنقاء" " الطفل الرجل" ،" جبل من الذهب". ف " كحقيقة لا شك فيها لكل تمثلاتنا موضوع مقابل، يوجد إذا أردنا الحديث مثل بولزانو تصورات بدون موضوع"[4].أمّا في القول الثاني " المربع الدّائري" فهو به عناد أو خلف منافي للعقل، إذ يخالف القانون من قوانين

[1]-Husserl, logique formelle et logique transcendantale, p257.
[2]-ibid, p330.
[3]-ibid, p330.
[4] -Ibid, p279.

التحليل هو مبدأ الهوية يرى هوسرل أنّ القول مثل هذا و إن كان يحمل دلالة فعدم إمكانية التّصور تصعب الولوج إلى هذه الدلالة و يقدم لنا مثلا من مجال الرّياضيات حول" **العدد التّخيلي**" . يقول :" الأعداد التّخيلية مثل $\sqrt{-1}$هي مواضيع خيلية"[1]. و مع ذلك فهي قضايا تعبر عن دلالة لموضوع ما، تعبر عن حالة شيء يقول " الموضوعات المستحيلة أو الخيلية هي متصورات فمهما كانت القضية خاطئة أو مبهمة كليا فهي تستطيع أن تقول هكذا (حالة الشيء (état de chose) (**sachverhalt**)* كموضوع لها"[2].في حين أن القول الثالث فهو بدون معنى أو فارغ الدلالة فهو و إن كان يحتوي على الوحدة المقولية التي ترتبط بالوحدات الواقعية من أجل صيغة مقولية غير أنّ هناك نقص في هذه البنية مما أدّى في فراغ في الدلالة. نستنتج من هذه النماذج الثلاث أنّ " الأكثر أساسا من القبلية الخالصة للتحليل، و من القبلية المادية، هو قبلية الشكل الخالص للدلالة أي النحو الخالص"[3].

في المبحث الرابع من المباحث المنطقية يحدد هوسرل حيز اهتمام القوانين القبلية المنطقية، وعليه فهو يستثني التعابير الخالية المعنى أو تلك التي لها أو ليس لها وجود واقعي إذ ليست الواقعية مما يرتبط بالقبلية. إذ أنّ ارتباط الدّلالات يتم وفق هذه القوانين و ليس بشكل تعسفي، و إلّا فقد يكون لدينا إلّا تدفقا للدلالات دون الوحدة الدلالية التي تهدف إليه من كل تعبير ، و هذا ما يذكره هوسرل يقول:" إنّ ربط هذه الدلالات بأي شكل كان لا ينتج إلّا تدفقاً للدّلالات عوضا عن وحدة دلالية، فإمكانية الرّبط تخضع لقانون الماهية"[4]. قد يتبادر إلى ذهننا، أنّ عدم القدرة على جعل دلالات ما ترتبط فيما بينها عائد أنّه لا يمكن استبدال وحدة واقعية، بوحدة مقولية بل إنّ الأمر ليس على هذا النحو فحسب إذ أنّه. يتعسّر علينا أن نستبدل مقولة اسمية بمقولة اسمية أخرى لإختلاف دلالاتها فالنوع الدلالي يعيق هذا الاستبدال ففي سياق ما ذو المقولة الاسمية " قلم أحمر" لا يمكننا استبداله

[1]-ibid, p 279.

* sachverhalt هي حمل المحمول على الموضوع و هي القضية الحملية في المنطق التقليدي.

[2]-Ibid, p279.

[3]-Husserl, Twardowski, sur les objets intentionnels (1893- 1901), Jurin, pr et tra. Jaque English, S.ed, Paris, 1993, p 279.

[4]-Husserl,J.Vrain, Recherches logique،T2. P111.

بمقولة إسمية " الطفل مريض" فقد يؤدي هذا إلى خلق بقول هوسرل فيما يخص إمكان استبدال الأنواع الدّلالية أحدهما مكان الآخر " يمكن أن يستبدل أحدهما مكان الآخر دون أن يفقد التغيير كل معناه، لكن هذا المعنى قد يتغير، بل قد يكون مضحكا أو خلفا"[1].

إذا كان استبدال مقولة إسمية بمقولة إسمية أخرى قد يجعل المعنى مضحكا أو خلفا. أما إذا تم استبدال لفظ مكان الآخر، أو دلالة نعتية مكان دلالة إسمية ...أو لفعل فهناك نخاطر بالخروج عن المعنى. و يصبح التعبير خارج عن موضوع الدراسة المنطقية إذ ما يهم القوانين القبلية هي المعاني. لهذا يشترط هوسرل كي لا تخرج عن المعنى أنه في حالة استبدال دلالة مكان أخرى فيجب أن تكون دلالة من نفس النوع يقول " أينما تكون مادة من أي مقولة من هذه المقولات. يمكن استبدالها بمادة من النوع نفسه يعني دائما بمقولة نفسها وليس أخرى"[2]. وإلّا أنّه في حالة ما إذا أردنا تجاوز دلالة مقلية بنوع آخر من الدلالات القولية، فلن نكون إلّا بصدّد تضييع المعنى، و الوقوف على دلالات مبهمة بل أكثر من ذلك لا تتمتع هذه الدلالة بوحدتها التي تكسبها معنى حي ولو كان خلفا. فالعناصر :" قلم" ، " أحمر"،" الطفل"، " مريض" إذا ما استبدلت بكلمات على النحو " أو"، " في" " التلميذ في المدرسة " ستشكل تعابير جديدة " أو قلم" ، " في أحمر"، و هذا ليس إلّا تدفقا لدلالات لا تستوعب كدلالة واحدة، و ما قلناه عن الألفاظ كحدود لموضوعات أو محمولات يقال عن أدوات الرّبط فدلالة الرّبط " **و**" للوصل لا يمكن استبدالها بدلالة نعتية أو بأداة ربط أخرى تخرجها عن المعنى كأن نستبدلها ب " فإنّه" في المقولة الدلالة " الوالد و الإبن" و بمقولة نعتية " الوالد جميل الإبن". فإمكانية الاستبدال تتوقف على ما يسمى في الثقة بقوانين البناء السليم ف " بعدد محدود لهذه القوانين و التي تعود إليها الهيئة الخالصة تشكل مجموع لا منتهي من أشكال الدلالات الممكنة"[3].

[1]-Bruno leClerQ, Opcit , p134

[2]-Husserl, twardowski, ibid, p113.

[3]-Bruno leClerQ, ibid, p135.

إن سعي هوسرل وراء وحدة دلالية لا ينبغي من خلاله إلّا للكشف عن المعنى الخالص، بمعنى أن يكتسب اللّفظ هوية خاصة به ضمن دلالة معينة مما يجعله كونيا، والأمر بالحدود المعبر عن ما صدقات مادية بل بالشيء في معناه العام أو " الشيء عامة".

إنّ النحو الخالص " عامل رئيس في بناء العقل النّظري"[1]، ضف إلى ذلك مبدأ عدم التناقض أو بشكل عام قوانين أنطولوجيا الفكرة و منطق الحقيقة هي ما يسمح بقيام العلم الخالص للمعنى أي المنطق و بالتالي تحقق دلالة المليء أو " الإمتلاء" كعمل خاص يجعل من الشيء المعطى مفكرا فيه، فيعترف به الذهن كموضوع"[2]. وبتعبير هوسرل " مستويات القوانين المثالية المسّطرة لإمكانية الحكم عامة"[3] .

يهتم منطق النحو الخالص بما هو منطق نحو بالنظر في القضايا و الأحكام من حيث شكل وفيما إذا كانت تحمل دلالات فإن جاز لها أن نسميه منطق الدلالة، فلما يهتم به هوسرل انطلاقا من هذا المستوى المنطقي النّحوي، ولا يهتم بعلاقات التناقض ضمن السياق الاستنباطي، فهو ينسحب فور تقديمه لعلم الأشكال اللازمة لمقولاته فهو يقدم أدوات البناء لا تصميمه. و يهتم بصلاحيتها الدلالية لا تناقضها أو عدم تناقضاتها مع دلالات أخرى مع أنه يقدم لنا قوانين البناء السليم للّغة لا للمنطق الحقيقة. فهي صورية إذ لا تولي إهتماما بأي محتوى خاص للدلالة بل فقط بالمقولات الدلالية. و هذا ما يمنحها خاصية الكونية. و يبيّن هوسرل أهمية النّحو القبلي في المباحث المنطقية بأنّه " من المهم إلى أعلى درجة بوضوح القبلي عن الإمبيري، وأن نقول بأنّه في داخل هذا الفن، مفهوم بكل إشاعة، يكون للمعارف تهم النحوي في التعليم الصوري للدلالات، سمتها الخاصة، يجب بالضبط و من حيث هي منتمية إلى فن قبلي، أن تتطلع بكل محضيتها، وهنا حيثما كان أن يتبع الحدس العظيم لكانط وأن تستوعب تماما، معناه الفلفسفي؛ إذن لن يكون هناك زيادة في العلوم

[1]-Husserl, Recherches logiques, T2, P128.

[2]-Jaques English, le vocabulaire de Husserl, opcit , p 28.

[3]-Bruno le ClerQ, ibid, p136.

بل تشويه لها حين تتداخل حدودها"[1]. فإذا كانت الثقة تحمل البصمة التجريبية بثقلها النفسي و الإجتماعي و التاريخي فهذا لا يتنافى مع قبليتها التي لا تهتم أبدا بهذه البصمة إذ تنظر في الأشكال اللّغوية فحسب و التي يجب التعامل معها من أجل وحدة العلم. فإذا كان المنطق المحض المتعالي إنما بدايته الحد فإن ما يضمن كونية اللّغة وظائفها المختلفة بحسب السياقات التي تتواجد فيها سواءا كان سياقا تجريبيا أو نومولوجيا كما في اللّغة الرّياضية لكن تبقى قبليتها المؤسّسة للعلم أهم ما يميزها و أسمى ما تتقوّم به. بل هذه القبلية هي التي تمنحها إمكانية صياغة قوانين خاصة بها من شأنها تحديد الصحيح و الخطأ في التعابير، أو تحديد كيف يجب أن تكون عليها التعابير، و هذه القوانين ليست إلّا قواعد النّحو المعيارية. أي النحو الخالص في جانبه التطبيقي عندما يتنازل عن تعاليه ويهتم بمجالات التطبيقات اللّغوية.

و كما رأينا سابقا في التأسيس الذاتي لقوانين المنطق، إذ لا يمكنها تجاوز حدود ميدان آخر، فإنّ استبدال مقولة نحوية بمقولة نحوية أخرى يجعل العبارة بدون معنى. و هو ليس أساسا للنحو الخالص بل إحدى نتائجه. فالتأسيس يعود إلى الذاتية القبلية المانحة إيّاه محضيته و بالتالي كونيته.

يقول هوسرل مؤكدا أهمية مورفولوجيا اللّغة " إنّه ليس بغير سبب سمّيتُ مورفولوجيا الدلالات في المباحث المنطقية logisch untersuchungen، نحو محض منطقي، و ليس في بعض الحالات بدون سبب يترك المنطق نفسه مفادا بالنّحو و لكن بالبنية للمورفولوجيا، فما من ملامة بل على العكس هنا ضروري فسعى من خلالها لإحلال المسيّر بالنّحوي نفسه مكان المسيّر بالنّحو"[2].

[1]-هوسرل، المباحث المنطقية، ج2، تر: موسى وهبة، مرجع سبق ذكره، ص 316.

[2]-Husserl, logique formelle et logique transcendantale, p98.

القوانين القبلية للمضامين المستقلة و اللامستقلة:

إنّ إهتمام هوسرل كما رأينا سابقا- سواء كان في مباحثه المنطقية، أو في المنطق الصوري و المنطق المتعالي بمورفولوجيا الدلالات و إنما يكشف عن غالب أخرى هي التمييز النحوي الأكثر عمقا و قابلية من الدّلالة المستقلة و الدّلالة اللامستقلة.

عالج هوسرل في الجزء الأول من الكتاب الثاني للمباحث إشكالية الإنفصال- إنفصال الدّلالات وإمكانية إتمام المعنى في هذا الإنفصال- أو بالأحرى مفهوم الاستقلال الدلال على مستوى معيشات الوعي. فبالعودة إلى مثال اللون الذي يرى هوسرل بعكس جون لوك (1637-1704) بإمكانية تجزء الموضوع في الذهن فيمكن أن يكون لنا موضوع اللون الأحمر دون أن يكون لنا موضوع يحمل عليه هذا الإحمرار. فليس كل مضمون قابل للتجزئة لأن هذا من شأنه المساس بالكلّية و الضرورة، في حين يمكن أن تكون هناك مفاهيم قابلة للتجزئة فالقضية " كل الألوان ممتدة". هذا ليس من سبيل الوجود الواقعي و إنما على نحو إستمهائي، إستمهاء الموضوع فهل تحليل الموضوع إستمهائيا بخلاف القضية " كل الأجسام ممتدة " فهي تتمتع بصحة إستمهائية بشكل مباشر إذ يمكننا عزل الموضوع. الاستقلال نعبر عن جوهر الشيء فالشيء إذا لم يكن مستقلا لا يمكن أن يكون موضوعا أما اللااستقلالية في تعبير عن إنفصال لمضمونين يقول هوسرل مؤكدا ذلك " الإنفصال يعني فقط أنّه بمقدورنا الحفاظ على هذا المضمون نفسه في تمثلنا"[1]. فالاستقلالية على هذا النحو هي إحدى مقولات العلوم الماهوية (كالمنطق، الرياضيات و النحو الخالص)، إذ أنها تتأتى عن المضامين ذاتها فلو نقول " تلميذ " فلا يمكن التجزؤ على المستوى الذهني. و إن كان يتكون من علامات غير أنّ إنفصال هذه العلامات لا يؤدي أي مضمون قريبا من هذا المفهوم " تلميذ " هذا لأنّه يعبر عن محضية الموضوع الذي تتمثله ونستمهاه فهي استقلالية متأتية عن الموضوع نفسه و ليس عن عجز في تجزئها في تيار المعيش الوعي و إن كانت متأتية عن جوهر الشيء فهي معبرة عن كليّته

[1]-Husserl, Recherches logiques, T2, P 23.

و ضرورته فهي تعبير عن قبلية. إذ بخلاف كانط الذي يرى أنّ " البنيات القبلية تتأتى عن العلوم الموضوعية في حين أنّها محدوسية لدى هوسرل"[1]، فالاستقلالية كمقولة ليست " معيار ذاتي للقبلية، بل حدس لقبلية موضوعته"[2]. فإعطاء أشكال الدّلالة و المفاهيم إنّما هو من صميم نشاط إجراءات المعنى للذاتية الخالصة، و هذا ما نسميه بالمثالية المتعالية للأشياء أمّا الأشكال ذاتها فهي موجودة في الحس كحسّاً مفكرا فيه لكن " دون إحداث أي إنفصال بين الشيء في ذاته وجوهره"[3]. هذه المقولات تحدس حدسا قبليا بعيدة كل البعد عن كل شكل من أشكال الحسي بخلاف كانط " الذي يصور البنيات الذاتية كمَلكات لروح حسّي"[4]. يقول هوسرل إنّ القضيّة " كل الألوان ممتدة" هي عمومية المبدأ "[5]. تجعل من الشيء " الموضوع" اللون ذو صحة إستماهية يتمتع " الكلية الماهوية ، والضرورة الماهوية"[6]. إنّ هذه الوجهية النظر الكانطية للموضوع من الناحية الأنطولوجية هي نظرة وفق منطق تقليدي يعتقد إنّما المفاهيم إنّما تعود إلى الحس، في حين أن مقولات الذهن التي تشكل دلالات القضايا إنّما هي قبلية و هي مفارقة لم يتمكن كانط من حلّها.

تعود الصعوبة التي واجهت كانط لاعتباره المنطق ولد كاملا التي أبعدته عن مساءلة أسس المنطق، هذا ما لم نلمسه في منطق هوسرل لمساءلته كل معرفة بما في ذلك المعرفة المنطقية.

أمّا على المستوى النحوي فإنّ هوسرل سيبقى على نفس النهج إذ يرى أنّ الدلالة المستقلة فإنما هي التامة المعنى أو المفيدة المعنى و التي لا تحتاج إلى ما يكملها في كماله من حيث الجوهر كقولنا " زيد " فزيد مفهوم تام المعنى في الذهن كاسم علم يشير إلى نوع الجنس أعلى يتمتع بالجسمانية والحياة لكن قولنا " زيد في " " ذهب مع..." فهي دلالات لا مستقلة إذ أنّها غير تامة في جوهرها وبالتالي فهي لا تتمتع بالقبلية لهذا فإنّ ما يهم لدى هوسرل هي الدلالات المستقلة التي وحدها تمنع

[1] -Dominique Pradelle, l'archéologie du monde, p 12. 13.

[2]-ibid, p34.

[3]-ibid, p40.41.

[4]-Cavaillés, sur la logique de la théorie de la science,opcit, p2.

[5]-Husserl, idées directrice pour une phénoménologie, opcit, p 30.

[6]-ibid, p29.

الحكم وجوده الأنطولوجي ومعناه سواءا وجدت كموضوع أو كمحمول، في حين أن الدلالات اللامستقلة فإن كان لها أن تكون كمحمول وهي لا تستقيم إلّا لموضوع و لا يمكن أن تكون موضوع.

المبحث الثاني : التجريد الفينومنولوجي

مما سبق لاحظنا أيضا أن مقولات الهوسرلية لا ترتبط بأي شكل من الأشكال بالمعطى التجريبي و أن موضوعات المنطق إنما هي معيشات ذهنية و ليس آنيات زمكانية. و بالتالي فإن الموضوع العام و الذي هو توسيع للموضوع الحسي و تجاوزا له بحيث يكون موضوع للوعي القصدي عامة. حيث أن " مبدأ قصدية الوعي يعني أن ليس لها أي علاقة موضوعات العالم"[1]. و قد دلّت أمثلة على شاكلة "زيد أبا علي" أو "علي إبن زيد" على رفض الدلالة المعرفية. و إن كنّا في هاتين العبارتين نستدل على الشيء نفسه إلا أنّ المضمون المعرفي مختلف. و هذا الشيء الذي يستدل عليه إنما يعبّر عن الوحدة المثالية للدلالة في مقابل تعددية معيشات الوعي" فهذه الوحدة مفكر فيها كوحدة لموضوع (**olyet**) عام أو الحس أو النوع متحقق في الأفعال الدالة"[2]. فهي وحدة تضم التعدد إذ يمكننا التعبير عنها بالكثير من الأفعال الخبرية و إنما نبلغ هذه الوحدة الدلالية المتعالية في فينومنولوجيا هوسرل بواسطة التحليل الترنسندنتالي المقوّم. وهو نوع من التجريد الذي يختلف في جوهره عن التجريد بالمعنى التقليدي وعليه فالتساؤل الذي يتبادر إلى أذهاننا هو كيف يتم هذا التجريد الفينومنولوجي ؟ أو بمعنى أدق كيف يبلغ الوعي القصدي الموضوعات العامة (**les olyets en générale**) إذ أنّنا نعتقد في الحصول عليها بداية من الحس؟ كيف تجاوز هوسرل على المحسوس؟ وما الخاصية التي تتمتع بها هذه الموضوعات مما يجعلها تمتلك مفاهيمها وبالتالي مقولات هذه المفاهيم بعيدا عن كل حدس حسي؟

من أجل الإجابة على هذه التساؤلات فلنأخذ المثال الذي تناولنا قبلا و هو مثال " اللّون". في حقيقة الأمر ليس في متناولنا " الأحمر" في جوهره اللّون و إنما لدينا هذا الأحمر في أشكال متعددة، وهذه التعددية ليس من شأنها أن تعطي للون الأحمر أي الإحمرار ماهيته العامة بل إنه تمفضل عن الفردي، تعدد عن الوحدة.

[1]- ibid, p77.

[2]-Alain Gallerant ,Husserl et le phénomène de la signification, J-vrin, S.éd, Paris 2014, p141.

إنّ الإلمام بالدلالة على المستوى المعرفي إنما يتم بنفس الطريقة التي يحدث بها الأمر على مستوى الأشياء الطبيعية غير أن العالم مختلف فعالم الدلالة والقضايا التي ترتبط به هو معيش الوعي و بالتوجه القصدي لهذا المعيش تتكون القضايا كأقوال فردية تعبر عن عدة أنواع من المعارف في حين أنها تشير إلى دلالة واحدة، إنّ " الدّلالات لا تتشارك في نفس خصائص الموضوعات العامة أي ماهية نوعية "**générique** "[1]. إنّ الموضوعات العامة **les olyets généraux** إنّما تحصل على دلالاتها الماهوية إذ تتميز ب:

أ- إنّها الوحدة التي تحمل التعدد الذي يُعرّفها أي أن هذا التعدد الذي يقود إلى الوحدة.
ب- " هي مثالية في مقابل تحققاتها التجريبية الفردانية "[2].

أما الميزة الأولى فيمكن النظر إليها كجنس أعلى من شأنه أن يكون محمولا للموضوعات الحسّية. أما الميزة الثانية فهي ما تجعلها قائمة في جوهرها. فهي جنس متعالي لجنس لمعيشيات الوعي القصدي المتجه حدسيا إلى موضوعاته. نفهم من هذا أن هذه الوحدة الخاصة يمكن تجسّدها و هي لا تقف فوق الأفراد يقول هوسرل " كل الأجناس اللاواقعية، لها أنماط الإشتراك الممكنة مع الواقع"[3]. إن هذا الحس المتعالي متحقق في الأفراد. و هو إن كان محمولا للموضوعات عامة فهو يرتبط أما إرتباط بالموضوعات الفردية فهو يتمفصل من خلالها " بالرغم من أنه ليس جزءا منها، إذ يمكن للأشياء المفارقة أن تكون متفرقة تماما"[4]. ولكن بلوغ الموضوع كموضوع عام فلن يكون هذا إلا من سبيل فصله عن الموضوعات في وجودها الحسي و هذا بواسطة التجريد.

مما سبق نلحظ أن مبدأ التجريد موافق للفينومنولوجيا الوصفية. ففيما تهتم التيارات الطبيعية التجريبية و النفسانية بالأسباب النفسية لظهور معيشات الفكر معتبرة إياه حدثا نفسيا. بل ويكون الفكر المجرد في جوهره نفسيا لعودة أصوله إلى الظاهرة النفسية. في حين أن الإيضاح الفينومنولوجي

[1]-Husserl, expérience et jugemen, p317.
[2]-Alain, Gallerant, Husserl et le phénomène de la signification, P142.
[3]-Husserl, logique formelle et logique trancondantale, P 211.
[4]-Alain Gallerant, ibid, P142.

يقصد إلى الفكر المجرد بكل مفاهيمه وصوره وأسسه بإرجاعها إلى أصولها اللاماقبلية و بذلك تحديد معناها التام.

إن البداهة " كإمتلاء مطابق للدلالة موضحة بدقة، تسجل في هذا المكان التفضيلات العميقة للباحث حول إشكالات المعرفة لأن الإيضاح وليس الشرح الأولي بكل نظرية في المعرفة"[1].و من هنا نحقق الانتقال من الوصف الفينومنولوجي إلى بلوغ الأصل. و هذا لأنه أولا " الشرح بالاستعانة بالبناء الافتراضي يجعل أن الأصل يجب أن يبحث في وصف المحتوى الماهوي المحايث للوعي العمومية"[2].

ثانيا: هو أننا عندما نحمل على الموضوعات أحكاما نعتقد أن أصلها نفسي، فإن هذه الأحكام وبالتالي هذه الموضوعات تحمل خصائص الحياة النفسية المعتقدة ومنه تغيب عنّا فكرة الموضوع الخالص أو الموضوع كموضوع للوعي وحدة و مع كل هذا فإن هوسرل غاص منهجه الفينومنولوجي إلى حيث لم يستطع العودة. كما جعل" التجريد الضروري للبحث في معطيات الشعور ضربا من الممارسة الصوفية التي تحتاج إلى نزع من الشفافية الخاصة و الصفاء الذهني العميق" .

المثالي الفينومنولوجي، والذي يظهر من خلال قول هوسرل أنّه يتم وفق مقارنة الأشياء الحسية التي تحمل عليها الوحدة النوعية للموضوعات إعادة و هكذا ينفصل بحسب هوسرل العنصر المشترك لهذه الموضوعات. نريد أن نشير إلى نقطة أن التجريد عند أرسطو إنما يكون بتوجه الذات إلى الموضوعات من أجل تجريد هذه الموضوعات من العنصر المشترك بينها و بالتالي يبنى له تصور في الذهن بحيث يكون جنس أعلى للموضوعات و لكن في فينومنولوجيا هوسرل فهو ينتج من التوجه القصدي الحدسي للموضوعات الفردية و لكن هذه الأجناس لا تظهر بحدسها بواسطة الوعي فقط فهذا الوعي هو وعي بموضوع فإنّ الجنس يعطي له هو بدّوره بأن ينفصل عن التعددية. يرى " أنّ

[1]–هوسرل، المباحث المنطقية، ج2، تر. موسى وهيبة، ص 145.

[2]–فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، ط1، بيروت 1993، ص 167.

هذا الأيدوس [اللون عامة ليس قابلا لحدسه إلّا من خلال أن الأشياء أي التلوينات الفردانية **singulière** معطاة لنا، وكوننا نضعها بالمقارنة للأشياء الملونة بتغطيتها بالسّحب، و هكذا يعني العمومية المنعطاة في تغطية كمشتركها و لكن ليس كعنصر مشترك واقعي. إذ يجب أن نستبعد كل ما هو عرض"[1] . يقول هوسرل في التجربة و الحكم " هذا هو الطريق الحدسي للتجريد الذي يقود إلى عمومية النوع أو بالمثل الحس"[2].

أما إذا أردنا أن الموضوعات العامة بشكل عكسي أي ليس بإنعطاء الثابت من المتغيرات و ذلك من خلال إحداث مقارنة بين الأشياء التي تشترك في جنس واحد و هو لصيق بها و ليس جزءا منها. فإن ذلك سيتم على مستوى المخيلة و ذلك اعتبارا من " الفردي المأخوذ كنموذج لجنس في تتبعنا للتّغيرات، بالإنتقال من صورة إلى أخرى فلا متغير (الذي هو بالضرورة مشترك ما بين هذه المتغيرات) سينفصل: الماهية (الإيدوس) التي لا يمكن أن يكون بدونها موضوعا للوعي" [3]. إن هذه هي الخاصية الأولى للموضوعاتية العامة **l'olyetdite générale** المتمثلة في التّمفصل الذي يقود إلى الفردي، المتعدد إلى الوحدة عن طريق التجريد المتعالي القائم عن إنعطاء الثابت ما بين المشتركات وليس باستخراج المشترك ما بين الفرديات.

مثالية الموضوعاتية :

أن إعطاء اللامتغير من الفرديات لا يعني أنه زمكاني كالفرديات المرتبطة بل هو متجاوز لكل آنية زمنية ومكانية فقولنا هذا الشيء أحمر، أو ذاك الشيء أحمر. فكلاهما يخضع لنفس الجنس اللّون، لكن الإحمرار في ذاته لا يتمتع بأي آنية زمكانية. فهو المنعطي المشترك بين الكثير من الفرديات. فالأحمر سابق عن كل الأشياء الحمراء. فليس له أي زمكانية الآن و لا في الماضي ولن تكون لها آنية زمنية. فهو موجود في وحدته في تعدّدية في مقابل الفرديات التي يحمل عليها. فهو يتمتع بوحدة

[1]-Alain Gallerant, Hassel et le phénomène de la signification ,P142.

[2]-Husserl, expérience et jugement, p p 317.318.

[3]-Alain Gallerant, ibid, 143.

خاصة " هي وحدة ليس لها أي وظيفة واقعية للآيات، فهي لا تولد و لا تختفي معها، وتنفرد ضمنها، وبالرغم من أنها ليس ضمنها كأحد أجزائها " [1]

لكل شيء في واقع خصائصه الخاصة، و توجد أجزاء متشابهة لأجزائه في أشياء أخرى. فلو كان التجريد يؤخذ على النحو التقليدي فكيف لنا أن نبني جنساً للون الأحمر إذا كان هذا الأخير لا يتوزع بنفس الدرجة على الموضوع إن و إذا كان لا يتوزع بنفس الدرجات فكيف لنا أن نبني تصورا خياليا و نجعل منه جنس. إنما يعود هذا الاختلاف في الدّرجات إلى الطرق المختلفة التي يتوزع به الإحمرار على الفرديات فهو لصيق بها. و لكن بدّرجات وإنّما ينعطي لنا وفق جنسه فهو وإن كان ينعطي للوعي بواسطة الحدس الحسّي بدرجات مختلفة و مع ذلك فهو لا ينعطي وفق الحدس المقولي إلا بنفس الدرجة لأنه ينعطي وفق جنسه وجوهره الثابت و ليس وفق الصورة التي يغطي بها الموضوعات.

إشكالية وجود الموضوع العام:

إن الاعتبار الفينومنولوجي لوجود موضوعات للفكر، هو ليس وجود من سبيل الوجود الطبيعي، و لكنه وجود بمعنى المنهج الوصف الفينومنولوجي مما يأسّس لإشكالية وجود هذه الموضوعات بالحديث عن الأشياء العامة. فالتّحليل الباطني لها لا يكون إلا ضمن العبارة التي تحملها. لأنّ العبارات هي ليست فعل كلام بل هي فعل واع قصد بالمعنى الفينومنولوجي — و نحن نستثني من ذلك العبارات التي تحتوي الدلالات اللامستقلة هذا إن جاز لنا أن نسميها عبارة- إذ أننا نسمي عبارة ما يؤدي معنى يكشف عن حتمية الخطاب. و نحن لا نهتم بالعبارة في المنهج الفينومنولوجي بأي قيمة حسّية. فكل الاهتمام إنما ينصبّ على طريقة الكلام في اتجاه ما يعنيه وما يصبو اليه، وليس طريقة الكلام، أسلوب الخطاب بل نقصد بحسب هوسرل في المباحث المنطقية، المبحث الثاني،

[1]-Husserl, experience et jugement, p415.

هو موضوعاته العامة. بقدر ما تضفي طريقة الكلام على هذه الموضوعات من وجود، وجودا لا واقعيا.

إذا ما عدنا إلى حمل الوجود إلى هذه الموضوع. فإننا نجد أنفسنا أمام موقف عويص بل صادم لما تعودناه من المدرسة التقليدية بشكل عام و المدرسة الإسمية التي لا تضفي الوجود إلا للمتعيين. إنها تحمله على الموضوعات بما هي موضوعات عينية. ولكن بقدر ما تشيره فينا مسألة وجود الموضوعات العامة من إندهاش وصدمة إلا " أنها وحدها قادرة على الاهتمام بصحة الأحكام المنطقية، قضايا الوجود، وجود المفاهيم ، الأعداد الجبرية. ..الخ"[1].

إنّ فرضية وجود الموضوعات العامة قد تكون من البساطة أن نأخذها كافتراض لا سبيل لتبريره إلا من باب القول لوجود قبلي لكن دون تبرير، لكن إذا ما أردنا الغوص في تحليل أعمق، فلنقل طريقة أخرى في التحليل نتجاوز من خلالها الدال طريقة من شأنها أن نثبت سذاجة رد العمومية إلى الأحداث النفسية، وبالتالي استحالة رد الموضوع العامة لها باعتبار الموضوعات العامة تابعة لها. " في هذا تذهب الفينومنولوجي إلى ما قبل التحديدات القبلية للوجود، حيث أنّ الوجود موضوع تابع لوعي لا يقنع بالدّال بل بالإثبات"[2].

في كتابه أفكار موجهة للفينومنولوجيا الخالصة، يبيّن هوسرل أن الحديث عن الأنطولوجيات الطبيعية التي ترد وجود موضوعاتها إلى الأحوال النفسية. فإن هذه الوجوديات هي الأخرى ترد إلى العلوم الخالصة إذ يقول " هنا حيث تكون العلوم الخالصة، أصول كل الأنطولوجيات حيث تمدها بمفاهيمها الأساسية و بمبادئها "[3]. لكن يحاول هوسرل أن يبيّن هنا أن يجب التسليم يقينا بوجود هذه القبليات، و هذا ليس من سبيل تجاوزه لنفسه فتجاوزه الإيبوخي و إنما كخطوة أولى منهجية تقينا من الوقوع في تأويلات سيكولوجية " لمبادئها ومسلماتها و بالتالي قوانينها حيث تكون المعرفة التي تقدمها

[1]-René Schérer, la phénoménologie des recherches logiques de Husserl, P 18**6**.

[2]-Ibid, p187.

[3]-Husserl, idées directrice pour une phénoménologie, p77.

في النهاية ليس إلا من سبيل طبيعة المعرفة الطبيعية نسبية و قد تكون ساذجة. لهذا وجب التسليم بيقينية هذه القبليات" يجب أن تكون قبلية هذه الوجوديات تابعة لقبلية أخرى، فينومنولوجية، تلك الخاصة بالمعيش"[1].

إنّ وجود موضوع عام في مقابل السيكولوجيا و مفارق له يبدو موقفا دوغمائيا بل و مفارق إذ ما اعتبرنا أن المعيش هو معيش الفكر، غير أن المعيش الذي نقصده هو ليس من سبيل المعيش الزمني، بل هي معيشات الوعي الخالص في علاقته القصدية بموضوعات عامة هي الأخرى من جنس التيار المنتمية إليه، فالوصف الفينومنولوجي يكشف عن الجوهر العام لهذه المعيشات، الموضوعات العامة " جوهر عام يعني بإقتلاع الوعي من إنغلاقه في بداهة سيكولوجية، تأكيد حق الوجود للوجود المثالي كمثال له إذن أهمية بالغة الحتمية بالبنية الإدراك الجديد لعلاقات الوعي والوجود التي تقترحها الفينومنولوجيا "[2].

إذن إن الأمر يتعلق بوجود الوعي و عليه يجب النّظر في مسألة إيضاح العلاقة الفينومنولوجية التي حالت النفسانية من فهمها ضمن مباحث المنطق و نظرية المعرفة.

ما يهم هو التأسيس المعرفي الذي لا تكون العبارة عن الدلالات الصورية له إلا أننا نجد أن الموضوعات الطبيعية نفسها تسعى لوَسمها بالمثالية من خلال جعل أنطولوجياتها تتقوّم في مثالية موضوعاتها وهذا ما أدى بها إلى محاكاة الرّياضيات ف" في التّمييز السيكولوجي بين الظاهرة الفيزيائية و الظاهرة النفسية تتحول في ظاهرة المعرفة، هذه تدخل الواقعي (مفكرا فيه كمعيش للوعي) والمثالي شرط إمكانية المعرفة الموضوعية"[3].

[1]-René Schérer, la phénoménologie des recherches logiques de husserl, p189.

[2] -Husserl, recherches logiques.T2, p129.

[3]-ibid, p129.

تشكل الجنس و وجوده و ضرورته:

في كتاب المباحث المنطقية الثاني، خاصة في المبحث الأول و الثاني منه، اهتم هوسرل بتأسيس الضرورة ودلالة الموضوعات الكلية مستبعدا في ذلك كل أثر النفسانية التي كانت سائدة آنذاك في النظريات العلمية و المنطقية.

لقد كان المفهوم الأساسي الذي اعتمد عليه هوسرل من أجل بناء الجنس و إعطائه بعده الأنطولوجي بغير ما ذهب إليه أرسطو كما رأينا من أجل خلق الدقة و اللاإختصار اللّذين من شأنها توضيح التجريد كفعالية فينومنولوجية أمثيلية وأثره في إثراء مفهوم الجنس- و بالتالي النوع أيضا- والجودة فالوعي نقصد حدسياً إلى الموضوع في إمكانات ثلاث للوجود الموضوع فهو يهدف إلى التوجه:

أ- الشيء الفردي.

ب- من حيث الآنية و الحالة التي يظهر وفقها هذا الشيء (مثلا نوعية اللون و درجته).

ج- أو الجنس الذي يكون هذه الآنية من أجله بموجب التجريد الأمثلي المطبق عليها"[1].

فأما الهدف الثاني لوجود الموضوع فإنما هو إنعطاؤه الحسي، و هذا ما لا يشكل فارقا ملموسا في تحديد الجنس أو وجوده و لكن مع يظهر له وجود في الجنس. سيظهر من خلال تناولنا الهدفين الأول و الأخير. بالرغم اختلافها تماما إلّا أنهما يجتمعان في آنية واحدة ينتظمان وفقها. فلو تعود إلى المثال السابق- الذي يتناوله هوسرل وهو اللون الأحمر في كليته أو في تمظهره أي إنعطاؤه الحسي أي جمعه بين نوعين من الحدس : الحدس الحسي و الحدس المقولي إذ" لا نراه بشكل مادي محسوس، فهو مرتبط بعناية بقصدية المسلّمات التي يدخل ضمنها"[2].

[1]-René Schérer, la phénoménologie des recherches logiques de Husserl, P 188.

[2]-ibid, p189.

يقول هوسرل" لفهم ضرورة الموضوعات الكلية، يجب أن ندع أنفسنا تقاد بالعبارة نفسها حيث تظهر الضرورة على مستواها، و تكون مُوضّحة لدراسة إمتلاء العبارات"[1]. غير أنّ هذا الإمتلاء لن يكون تاما. فبعيدا عن كل حالة خاصة، فالشكل المثالي حاضر كلية، وغير ممتلئ تماما ضمن الآن الحدسي فالقول " هذا الوشاح أحمر" فاللون الأحمر تعبيرا عن شيء نعتقد في وجوده و هو لصيق بالوشاح الأحمر نفسه. و هكذا فإنّ هدفي إمكانات وجود الموضوع هما" **أ**" و " **ب**" السابقي الذكر تتجسدا في آنية " إحمرار الشيء" فهذا الشيء الفردي الممثل في الهدف " **أ**" وهو الوشاح والصفة اللصيقة به و هي الإحمرار متصادفان. إذ يتصادف لدينا " القصدية " كتجوه لموضوع مع الإدراك للموضوع لكن وجودهما معا غير كاف. فقولنا " الوشاح أحمر" فهذا الربط لا يظهر إلا من خلال الصيغة التعبيرية التي تؤدي إلى هذا الارتباط، و حمل الإحمرار على الوشاح هو ليس بالإمتلاء التام، و مع ذلك فهو يعطي شكلا آخر للدلالة " شكل لا يوجد في الظاهرة، و لا أستطيع أن اؤكده فيها"[2]. يقول هوسرل " الشكل الإضافي هو الذي يحوي الوجود، غير أنّ الوجود ليس في موضوع"[3]. و يقصد بقوله هذا أنّي أرى أثر اللّون أي أرى الشيء الملوَّن لا اللَّون ذاته، أرى شيئا أحمر لا الإحمرار. نفهم من ذلك وجود ميزتين أساسيتين لهذا الجنس هو عدم وجوده منفصلا عن الشيء الفردي الحسّي، أنّه مثالي و ما يبرّر مثاليته كونه لا يظهر في ذاته" الأحمر كأحمر مثلا" و مع ذلك له حالات آنية مختلفة (كالتدرج اللّوني) وبالتالي فهو لا يخضع لنفس النّظام الذي يخضع له الشيء الفردي. هذا لأن هذا الأخير ينتمي إلى عالم الحس في حين أنّ الثاني له وجوده المثالي. إنّ هذا الوجود الذي لا يتساوى تماما مع الوجود الطبيعي، وهذه المثالية التي تكاد تتأتى به بعيداً إلّا أنّها " شرط لإمكانية ، مدام تعطى من خلالها الموضوعات كمعرفة وعبارات للشيء كشيء"[4].

[1] -Husserl, recherches logiques,T 2, p 161.

[2]-René Schérer, la phénoménologie des recherches logiques de Husserl, p189.

[3]-Husserl, recherches logiques,T2, p161.

[4]-René Schérer, la phénoménologie des recherches logiques de Husserl, p 189.190.

أمّا الميزة الثانية فهي ناتجة عن مثاليته والتي تجعل وجوده ليس وجودا واقعيا و ليس خاضعا للقوانين التي تخضع لها الأشياء المادية، بل هذا ما يفسر إرتباط بأشكال لا تتمتع هي الأخرى بفضاء الموضوعات الحسّية كأن نقول " عدد فردي" " عدد زوجي" و هي ضرورية في تحديد البناء المنطقي. يقول هوسرل " الواحد و ال " **ال**" و " **و**" و" **أو**"، ال" **إذا**"، ال" **إذن**"، " **الكل**"، " **اللاواحد**"، ال " **شي ما**" و" **اللاشيء**"، صور الكمية والتحديدات الرقمية....الخ، كل هذه عناصر قضوية مهمة، و لكننا عبثا نبحث عن روابطها الموضوعية... في مجال الأشياء الواقعية، ما يعني أنّها بمحضية وبساطة موضوعات لإدراك حسّي ممكن"[1].

نفهم من كل ما سبق أن وجود الجنس ليس هو من سبيل الوجود الواقعي، وليس ثمة من سبيل من تبيان مبرّره الوجود إنّ الوجود في ذاته جنس إذ نرى الموجود لكن ليس الوجود، فالوجود و الشيء الفردي الذي تقول موجود منفصلين كنوع وجودي، مرتبطين في تأسيس معرفي ضمن صيغ تعبيرية. ومع أنّ هذه الوجودية ليست فعلية واقعية فهي لا تمنع من أن يكون هذا الجنس محمولا لموضوع كقولنا " الوشاح الأحمر" فالأحمر و إن كان محمولا على الوشاح فهو محمولا على وجود معين فيصبح الوجود كمحمولا للوشاح – بشكل ضمني– فهو موضوعا للإحمرار، إنّه " ليس مجرد مفهوم لأن له ذاته. فهو مفهوم يمكن أن يدخل كموضوع في العمل بهذا المعنى الجنس وهو فردانية خاصة"[2].

الجنس: إنّ الحديث عن الجنس في وجوده المثالي يكشف عن هُوّية أو وحدة مثالية له يتقوّم من خلالها كموضوع، و هذا يكشف في ذات الوقت أنّ التجريد المثالي هو تجريد غير سائر أنواع التجريدات هو تجريد يحول دون الوقوع في تعدد الظواهر و الأحداث النفسية. إذ أن هناك اختلاف بين ما سمي بالهّوية و شبه الهّوية إذن أن شبه الهّوية* لا تتقوّم إلا من خلال الهّوية ذاتها يقول هوسرل" وجود الواحد يشير إلى وجود الثاني"[3]. ووجود الثاني كنتيجة هو ليس المبدأ الذي يفسر هذه النتيجة.

[1] -Husserl, recherches logiques, T 3, p 171.

[2]-Husserl, recherches logiques, T 2, p 135.

[3]-ibid, p32.

ف " الهوية غير قابلة للتعريف"[1]. لا يمكننا تعريف الهوية إذا لم نكن ملمين بل و جاهلين أيضا بخاصية إنعطائها القصدي. و لكن هذا لا يعني أن الهوية يمكنها أن تتواجد ضمن تعدّدية . فهذه التعدّدية هي تعدّدية ضمن فئة، هي ما صدقات لوحدة مثالية" لا يمكنها أن تختلط بالحضور الحقيقي أو الممكن للخصائص المشتركة"[2]. و إذا ما أردنا أن نؤول الوجود المثالي كموجود ممكن لوجود حقيقي فإن هذا التآويل يؤول بالفشل لا لشيء إلا أن الإمكانية في ذاتها وحدة موضوعا مثاليا. و الأمر هنا واضح أنه رفض لكل رأي شكّي من شأنه أن يرد المثالي إلى الواقعي وهو رفض النفسانية التي تراه وجود واقعي متعال. إن الهوية أو الوحدة المثالية للجنس لا تسمح إلا بتناوله وفق تحليل فينومنولوجي. فالتحليل الفينومنولوجي لا يتعامل إلا مع معيشات الوعي في توجهه القصدي مبعدا إياه عن كل خلط سيكولوجي وواقعية للمفاهيم فهو ليس يسعى إلا تحديد المفاهيم و ضبطها و بالتالي تمييزها عن بعضها البعض، بل يهدف إلى جعلها بديهية و واضحة. و البداهة والوضوح الفينومنولوجي من شأنهما منح الجنس هويته. و وجود التشابه بين موضعات حسّية فهذا لأنها تندرج ضمن وحدة مثالية للجنس، فوجود المتشابهين فهذا لوجود عنصر تشابه من صورة ما " اللون" ، " الشكل" ...الخ، و هو ليس سلب للهوية بقدر ما هو إندراج تحتها " التشابه هو العلاقة بين الموضعات المدرجة تحت النوع الواحد بعينه، فإذا لم يكن من المسموح الحديث عن تماهي النوع من منظور التشابه ، لكن يكون لكلمة التشابه أرض يقف عليها"[3].

تحقق الفكرة العامة :

ليس في بسيكولوجيا جوهر عام إذا كنا نفهم بالجوهر العام أن من خصائصه القبلية وبهذا كنقد أول فليس في الجنس شيء من الواقعي. فالجنس هو وجود في فكرنا من فكرنا، ولكن ليس كل أفكارنا من أفكرنا بعيدة عن الواقع وهذا ما جعل كانط يرى أن كل أفكارنا متأتية من الواقع ظواهر

[1]-ibid, p137.

[2]-René Schérer, ibid, p191.

*: شبه الهوية تكشف عن المتشابهات التي يوجد الجنس لصيقا بها ولكنها ليست هو هو.

[3]-هوسرل، مباحث منطقية ، ج2، تر: موسى وهيبة، ص 112.

الموضوعات ولا يمكن بلوغ نومان nomene لأنه ليس واقع ظاهر بالنسبة لنا وبالتالي كيف يمكننا بلوغ فكل أفكارنا هي معيشات تيار الوعي في ضمن وحده زمنية ومكانيه معينة. " هنا والآن ". فإن ما يميز المثالي هو تخلصه من كل الهنا والآن " المثالي ليس عنصر حقيقي في المعيش ولا يمكن أن نقول أنه مجرد تخيل (عدم) لأن بهذا الشكل يوجد العدد ، إنه معطى في البداهة. إنه موضوع الفكر"[1] .

إن صعوبة تحقق الفكرة العامة وبالتالي الموضوعات العامة تكمن في المعطى الفينومنولوجي الذي يعادي طرح لوك المعروف بفكرة المثلث. ففي الوصف الفينومنولوجي يكمن إنعطاء الفكرة كعنصر مشترك بين الذوات المنفردة. في حين أن الفكرة عند لوك هي وكل هذا الشيء ليس أي واحد منها . تنص فكرة المثلث العام على أنّ المثلث ليس هذا المتساوي الأضلاع، ولا ذو الزاوية المستقيمة. ولا المتساوي الساقين، أو مجموع زواياه 180^0 درجة . ليس أي من هذا ما يمكن أن نسميه المثلث. هناك مثلث العام وفكرة المثلثية وهما متطابقان و لكن ليس مع المثلث في وجوده العيني المنفرد ذاته. " فالمثلث العام (الفكرة العامة للمثلث)، هو الشيء نفسه مع فكرة المثلثية، التي هي ليست المثلث في ذاته "[2]. نفهم من ذلك أن الفكرة العامة هي تحقق مادي فالمثلث لا ينطبق على شيء من الواقعي حتى الأشياء التي نصغها بذات الشكل المثلثي. هذا لأنها جنس وجنس في تعاليه ليس له ما صدق مادي وإنما نتعرف عليه بواسطة حدس هذا الجنس ومنه يتحقق الامتلاء فنحدس بين أن هذا الشكل هو شكل مثلث. ولأن الجنس غير حاضر في هذه الموضوعات الحسّيه لهذا يكون الامتلاء غير تام . إمتلاء ناقص وعلى هذا. " لا يوجد بالمقابل أي خاصيه حدسّيه للشيء الذي يحدد الانتباه، يزود المحتوى بفكره عامة، وهنا تكمن النقطة الثانية للنقد الذي يحدد النفي الأكثر جذرية للوعي العام بالإسمية"[3].

[1]-René Schérer, ibid , p p 193 .194.

[2]-Husserl, recherdes logiques , t2, p 160.

[3]-René Schérer, ibid, p19**4**.

نفي الفكرة العامة في الإسمية :

إذا ربطنا التجريد بكونه الإنتباه إلى الموضوعات. فهذا يعني ضرورة ردّه إلى حالات المعيشات النفسية إذ أن الانتباه القادر على تعريف الشيء كظاهرة لا يكون إلا بالتركيز على شيء خاص واستثنائي منه كالشكل اللون، النوع ، الحجم . ولهذا كان الإنتباه هو ليس التركيز الإنتباه كل قوة الموضوع بشيء إستثنائي فيه. فالإنتباه يمدنا بمعرفه الخصائص الإستثنائية في الموضوع وليس معرفة الموضوع. أي ليس فكرته العامة. مما يعني أننا أمام معرفة لا تعدو أن تكون معرفة حسّية من أجل أن نحقق لهذه الموضوع الفكرة الخاصة به أو أن نحقق الفكرة العامة له فهذا يكون بتسميتها. فالتسمية أو الاسم يستدعي التصديق العقلي بحمل الشيء على شيء آخر فالأسماء " تستدعي في كل مرة فكرة الحمل المعنى، نوية النظرية للنظريات الاسمية التي يمثلها هيوم تقف إذن على النفي الخالص وبسيط للتمثلات العامة. وهذه ليست إلا (جوهر نحوى) "[1].

فكرة هيوم تنص أن " إلى الأسماء وحدها، تعود القدرة على رفع التصورات الفردية التي تصاحبها إلى مستوى تمثيل تصورات فرديه أخرى من الصنف نفسه "[2]. وهو في هذا يذهب مذهب بريكلي الذي يعطي للأسماء دورا هاما في صياغة الفكرة العامة وبالتالي تحديد المثال. ومع ذلك فبريكلي لا ينفي دور الموضوعات المفردة الحسّية . وفي هذا لا تحقق الفكرة المثالية ولا يكون للأسماء أي معنى إدا ما ارتبطت بالفرديات. " وهيوم يفهم هذا صراحة بوصفه قيام مفرد ظهورى مقام مفردات أخرى. " يوحي بها" نفسياً كي نستعيد تّعبير بريكلي، أو كما يقول هيوم صراحة : ترد على الذاكرة "[3].

يتجاوز هوسرل هذه النظرة المحض إسمية، نحوّية، تجريبية، إذ يرى أن للإنتباه صور، وهذا ما لم ينتبه إليه هؤلاء. فإسمية هيوم لم تنتبه لهذا لأنها كانت تعتقد في وجود ذلك الرابط الضروري بين الاسم

[1]-ibid, p195.

[2]-هوسرل، المباحث المنطقية، ج2، النسخة المترجمة، ص 175.

[3]-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والفرديات التي يشير إليها في حين أراد هيوم تجاوز " الأفكار المجرّدة " للوك لم يستطع تجاوز النفسانية فالاسم ليس إلا إعطاء تعبير واحد يشمل الفرديات ، لم تنتبه الاسمية إلى الصور المختلفة للانتباه"لأنها تعالج بنفس الطريقة كل عمومية كارتباط خاصية فردية إلى تعددية المواضيع"[1]. إن هذا البناء يغوص في منطق هو أشبه بما يسميه هوسرل " عماد الفكر وعماد الروح "[2]. يقول هوسرل" لقد فقدت الاسمية النظر من الانطلاق"[3]. وهذا الآن ليس كل اسم هو اسم عام، وهناك أسماء تشير إلى الفرديات فلم تعد الإسمية لتحقق على هذا النحو شيئا من الملىء الحدسي ويدرج لنا في ذلك مثالا "ما نحدده في الرقم 4 (أربعة) ليس هو مجموعة واحدة، ولا هو أي آنية مقومة كانت ،ولا جزء أو أي حالة كانت لمجموعة ،لأن كل جزء هو في حد ذاته فردي جزء من شيء فردي "[4]. فالهدف هو القصد إلى المفهوم "4" ليس في وجود الفردي المتعين، ليس في الآن والهنا المرتبط بتلك المجموعة كمفهوم نقصد إليه بكل ما يحمله القصد من معني بحيث يحقق الامتلاء، فالقصد "هو الشعور الفعال الذي يصنع موضوعه في الإدراك" [5]هو إدراك كلية موضوعه.

يحاول هوسرل من هذا التجاوز كل فكر من شأنه أن يحيل إلى السيكولوجية، فمنهجه الوصفي الفينومنولوجي، هو سيكولوجية متجاوزه لسيكولوجيا التجريبية هي سيكولوجية القبلي، سيكولوجية وصفية "تحيل الكون إلى أفكار"[6]. إنها سيكولوجية بقدر ماهي وصفية، بقدر ماتحيل إليه من قصدية بحيث يحيل الوعي نفسه إلى غيره ويقصد إليه ملحا إلى إلتزام البداهة القصوى من خلال خطوات

[1]-Husserl, recherches logiques,t2,p160.

[2]-Husserl, idées directrice pour une phénoménologie, p73.74.

[3]-Husserl, recherches logiques, t2, p171.

[4]-ibid, p169.

[5]-فؤاد كامل،أعلام الفكر الفلسفي المعاصر.

[6]-المرجع نفسه، ص165.

*أما وضع التاريخ بين قوسين فهو ما يقابله رفض كل ماسبق من معارف، رفض الأصنام بمفهوم هيوم، وترفض مع ذلك الوجود لأن الهدف هو البحث في الماهيات لا في وجوده ليتم وفق ذلك الهدم بناء بحيث ترد الوقعة إلى الماهية وهذا هو الرد الماهوي ليعقبه الرد المتعالي القائم على الرد الواقعي réel إلى اللاوقعي iréel ولكنه الخالص .

المنهج الفينومنولوجي الأربعة : "**وضع التاريخ بين قوسين، وضع الوجود بين قوسين، الرّد الاختزالي الماهوي، الرّد الاختزالي المتعالي***". ولعلّ صعوبة الفينومنولوجيا ذاتها تكمن في هذا العَوْدْ الدائم إلى تفاصيل البسيكولوجيا التجريبية من أجل تحقيق البداهة في أقصاها فهو نقد للبسيكولوجيا لتحقيق اليقين. فإن كانت التجريبية تعتمد على دلالة الكلمات وفقط فإن الفينومنولوجيا تسعى لتحقيق بداهة وضوح هذه الدلالات، فالاسم لا يحقق امتلائه، فكرته العامة إلا بتعليق الدلالات الإسمية إلا أن الإسمية من جهة أخرى" تلعب دور الكاشف للفينومنولوجيا، بمعنى كشف العقبة التي أدت إلى " لامعرفة " الوعي الخالص"[1] فالأسماء كأسماء لموضوعات فردانية في الاتجاه الإسمي تؤسس لفكرة فارقة بين مستويين مختلفين أيّما اختلاف جوهرية هو المادية التجريبية النفسانية التي تشير إليها الأسماء، والوصف الفينومنولوجي الذي يتجاوز الاسم إلى المحتوي.

إنّ الوعي" الشعور " أو وعي شيء وشعوراً به متطوراً إليه من وجهة نظر نفسية نبحث من خلال عن كل القوانين التي تتحكم بهذا الموضوع من أسباب ونتائج وعلاقات مع معيشات تشبهها أي ذات طبيعة ماهوية، ماهية مادية–ولكن ليس على نحو الماهية المادية عند هوسرل– غير أنه الهدف المعرفي في فضاء الوصف الفينومنولوجي هو المحتوي المعرفي، الماهية في نقائها المؤسس لنظرية المعرفة ،وقوانينها القبلية، والقوانين التي نربطها فيما بينها. وهي بحث في المعاني وتركيباتها التي من شأنها أن تحدد وبالضبط نظرية في المعرفة الخالصة بكل تعيناتها الجزئية وأشكالها الخالصة في وعي خالص.

[1]-Husserl, recherches logiques de Husserl,T3, p174.

المبحث الثالث: نظرية الانساق الاستنباطية وارتباطها بمذهب التّعدد كمستوى أعلى للمنطق الصوري:

مهمات المنطق الخالص:

لقد رأينا سابقا أنّ إمكان العلم أو نظرية العلم، لا تتأتي إلّا من خلال ما يقدمه المنطق الخالص من مقولات ومفاهيم، و عليه يمكن أن نطرح التساؤل التالي: كيف يمكن للمنطق أن يقدم للعلم ما المبادئ والحقائق المستندة إلى هذه المبادئ في تكوين العلم؟ بمعنى فيما تتمثل المقولات القبلية التي ترتبط بها الشروط الذاتية لإمكان المعرفة؟ وكيف تنبثق النّظرية العلمية عن هذه المقولات وتنتظم وفقها؟ و كيف تسمح بظهور هذه النظريات في كثرة ممكنة للصور؟

لقد أجاب هوسرل على هذه التساؤلات من خلال تحديده لمهمات المنطق و تطبيقاته على العلم من أجل تحقيق الترنسيندتالية والدقة و الشمولية في ثلاث نقاط:

1- تثبيت المقولات الخالصة للمعنى، و المقولات الخالصة للموضوع.

2- دراسة القوانين والنظريات التي تقوم أصولها في هذه المقولات.

3-تطوير الصور الممكنة ، أو النظرية الخالصة للكثرات"[1].

ولأن هذا العمل يستلزم من الدّقة والتجريد ما تستلزمه العلوم المجردة كالرّياضيات، رأى هوسرل أنه لا يمكن أن يقتصر هذا العمل على فكر الفيلسوف فلا بد من تقسيم العمل لإنجازه كما ينبغي فيكون للرّياضي نصيب من ذلك.

[1]-يوسف سليم سلامة، الفينومينولوجيا، المنطق عند ادموند هوسرل، ص 259.

1-تثبيت المقولات الخالصة للمعنى و المقولات الخالصة للموضوع:

في شرحه لمقولات الخالصة للمعنى والمقولات الخالصة للموضوع ينحنى هوسرل منحى أنطولوجيا و صوريا ، أما المنحى الانطولوجي فهو وجود المقولات للمعنى كمفاهيم أولية ليس لها أي علاقة مع مفاهيم وحقائق أخرى ترتبط بشكل صوري بمقولات الموضوع. و إن هذا الارتباط من شأنه خلق علاقة بين الأنطولوجي و الابستمولوجي اللذين لطالما نلحظ توتر بينهما لارتباط الأول بالماهوي و الثاني بالطبعانية و النفسانية. فمن شأن المقولات الخالصة للمعنى أن " تُحِل محل الأفاهيم البسيطة أفاهيم و أماثيل أخرى، من هنا تطلع أفاهيم من مثال الأفاهيم، أفهوم القضية، حقيقة... الخ"[1] و" بالتضايف معها ثمة مفاهيم أخرى"[2] هي المقولات الخالصة للموضوع التي هي أوصاف لهذه المعاني أو ما تكون عليه المعاني" كالوحدة، الكثرة ، العدد، العلاقة، الاقتران" [3]. من شأن هذه المقولات خلق ما لانهايا من القضايا الجديدة متصلة، منفصلة، و بناء أقيسة متصلة ومنفصلة من هذه القضايا الجديدة ذات صور مختلفة لمحمولات وموضوعات متجددة، بمعنى آخر أننا لا نتحدث في المقولات الخالصة للمعنى والموضوع عن المفهوم في وجوده المستقل أو في حالته الصورية، و هذا ما يجعل هوسرل يدعونا إلى استبصار هذا المفهوم و جعله واضحا متميزا عن غيره لأنه الأصل في إمكان المعرفة، فإذا كان خلط المفاهيم في علم ما لا يضر به فإنّ خلط المفاهيم في المنطق الخالص يحول دون حمل المحضية عليه، بل ويعيق إمكان النظرية وبالتالي إمكان العلم و المعرفة عموما.

2-القوانين والنظريات التي تقوم أصولها في هذه المقولات:

إن دور المقولات الخالصة للمعنى و المقولات الخالصة للموضوع في المنطق الخالص فهو دور تقدّمي، ولا نقصد هنا بالتقوم المفهوم الهوسرلي له (constitution) بما هو" آلية الترابط التي تؤلف بين

[1]-هوسرل، المباحث المنطقية، ج1، النسخة المترجمة، ص 254.

[2]-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]-المصدر نفسه، الصفحة نفسها..

العطاء الذي هو سمة الوعي، أي القصد (intention). و إنعطاء المقصود (intentum) بما هو متعلق بالقصد أصلا"[1]. بل ما نقصده بالتقوم هنا هو الخلق و الإنشاء و البناء، فإذا ما أردنا أن ننشئ علما فلا بد من إهمال الجانب المادي. وهذا ليس بما يسميه أرسطو بالتجريد الطارئ على العالم المادي لصياغة المفاهيم بل بالاستبصار الواعي القصدي لماهية هذا المفهوم و أنطولوجيته الذي لا يستقيم إلا من خلال عزله عن كل ما هو مادي، فيسمح في الوقت نفسه بالانتقال من مفهوم إلى آخر وفق قوانين استدلالية صورية هي الأخرى. أما ارتباط هذه المفاهيم بمتضايفاتها فيسمح هو الآخر ببناء نظريات صورية أخرى كنظرية الكثرة، فللمفهوم عدة حالات فتكون نظرية الكثرات التي سيتأتى الحديث عنها. و لأن موضوع الكثرة يرتبط بمفهوم أولي هو العدد و كان هوسرل رياضياً في البدء فلقد كان لهذا المفهوم أهميته في بناء القوانين الاستدلالية و نظرية الكثرات ما يسمح لهوسرل ببناء علم كلي شامل فهو يقول في كتابه " مقالات في المنطق" "articles sur la logique" :" ففي التطور الحديث للرّياضيات نلاحظ دوما مجموعات جديدة لقوانين صورية صيغة مؤخرا وبشكل رياضي..... فهي ترتبط بشمول " المقولات الدلالية" و المقولات الصورية للشيء (l'olyet) المرتبطة بها و القوانين القبلية التي تقوم عليها"[2]. و هذا ما يتناوله هوسرل بالتفصيل في الفصل السادس من المباحث في جزئها الثاني تحت عنوان الحدوس الحسية و الحدوس المقولية و في المبحث الأخير.

3- النظرية الخالصة للكثرات:

إنّ جينيالوجيا النّظرية الخالصة للكثرة أو ما يسميه الرّياضيون نظرية الصور الممكنة هي نظرية التحليل الرياضي أو الرّياضيات التحليلية. فالتكوين الرّياضي لهوسرل مكّنه على حدّ تعبيره من الانتقال من المنطق التقليدي إلى المنطق الخالص. غير أن هذا العلم كان لا بد أن يتبعه علم آخر، أو نظرية أخرى هي نظرية الكثرة " التصور الأكثر شيوعا لنظرية الكثرات هي أنها علم ينشئ النماذج

[1] -فتحي إنقزو، هوسرل و استئناف الميتافيزيقيا، دار الجنوب للنشر، د.ط، تونس، 2000، ص 55.

[2] -Husserl, articles sur la logique. P369.

الضرورية لحقول النظرية كما يستقصي علاقات هذه النظريات بعضها ببعض"[1]. هذا يعني تعدد نظريات فردية لنظرية كلية سابقة عنها، بمعنى إذا كان المنطق الخالص وفق هوسرل يمدنا بالمقولات الخالصة للمعنى كأسس أولى؛ كالحقيقة ، الحكم ، القضية كمستوى أول ثم في المستوى الثاني المقولات الخالصة للموضوع كمقولات: الوحدة، الكثرة، الاقتران، فإن كل هذا إنما من أجل إمكان بناء نظريات هذه الأخيرة ترتبط فيما بينها نشأ النسق لكن يمكن أن تظهر نظرية واحدة في صور متعددة. و ذلك بالربط بين عناصرها بأشكال مختلفة، قد تكون لدينا نظريات فردية متعددة لنظرية فردية أخرى، هذه النظريات الفردية هي مجموعة الصور الممكنة لنظرية الواحدة و ما يمكن أن نلحظه هو استعمال هوسرل لهذه النّظرية في حديثه عن وحدة العلم. فهو عندما يعبر عن كون تعالق الحقائق لا يرتبط بتعالق الموضوعات إلّا أنّه في قوله السابق" زيد بن علي" يمكن بعلاقة عكسية بين طرفي الحقل نقول" علي والد زيد" فهي صورة ثانية ممكنة لعلاقة بين عنصرين هما " زيد و علي" و كذا هو الحال في العلاقات المنطقية و الرّياضية الملحقة بها من أجل الإلمام بكل أنماط الصور التي تتجلى من خلاله حقائق العلوم النمولوجية و الوقائعية ؛ بل تجعل من إستنباط هذه العلوم إمكاناً قبلياً.

في الفقرة السبعين من الجزء الأول من كتاب المباحث الذي يقدم لنا هوسرل مثالا لعلم يتمتع بهذا النّوع من إعطاء صور ممكنة لنظرية واحدة بل يشيد به و هو الرّياضيات الصورية قائلاً :" تشهد الرّياضيات الصورية بمعناها الواسع أو تعليم التّنوعية، و هي الثمرة الأرض للرّياضيات الحديثة. و الأمر لا يرتبط هنا بتخيلات و إشارات فارغة بل بمفاهيم ذات محتوى صلب"[2].

دورالقصدية: إذا ما توفرت لدينا مجموعة معارف كبداهات، هذا يعني أنه سيتم في صياغة التحليلات الماضية هي القصد من وراء إدراك ما دامت الدلالة نسب بالضرورة نسخة عن الموضوع،

[1]-يوسف سلامة، المنطق عند ادموند هوسرل، ص: 265.

[2]-Husserl،recherches logiques, T3 , p 254.

* الاستثناء الاستمهائي و هو ترجمة لمفهوم في اللغة الألمانية eiditich reduktion والمترجم إلى الرّد الماهوي في كتاب نادية بونفعة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرّد الفينومنولوجية والاستثناء الاستمهائي هو ترجمة أبو يعرب المرزوقي في ترجمة كتاب هوسرل " أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية".

وما دامت الماهية هي القصد من وراء إدراك الموضوع، إذ أن موضوع الفينوميولوجيا هو الماهيات، وعليه فالموضوع هو لموضوع العام وليس وحسب الواقعي، وهو لييس واحدا لا على مستوى تصور الشخص الواحد من لحظة آنية إلى أخرى ولا بحسب أشخاص عدة مع اختلاف أفعال التمثل لدى كل واحد أو بين آنية وأخرى، فإن خاصية اتلموضوع تبقى واحدة وما يطرأ على كيفيات الماهيات القصدية من تغير فهو يطرأ أيضا على الماهية الدالة بقول هوسلر "إن فردا واحدا وفي آونة مختلفة أو إن أفرادا عدة، في الآن نفسه أو فيآونة مختلفة، يمكن أن يكون لديهم التصور نفسه أو التذكر نفسه أو التوقع نفسه أو يزعموا الزعم نفسه أو يتمنوا التمني نفسه أو يعللوا النفي بآمال نفسها إلخ"[1]، إن هذه تصورات نفسها لكنها لا تعني نفس التمثيلات "فالتصور الذي لدي عن صحاري وعن لامناطق الثلجية هو بالتأكيد الذي لدى زيد عنه، لكن الموضع هو نفسه"[2]. إن الماهية القصدية إنما تهدف إلى تحديد علاقة فعل الوعي بالموضوع، وإن كانت تمثلات الموضوعات مختلفة لدى نفس الشخص في آوان مختلفة، أو بين عدة أشخاص فهذا لا يعني اختلاف ماهية الموضوعات نفسها، إذا تتبعنا التحليل الفيميائي للموضوعات فلابد من وجود اختلاف بينها لكن هذا لا يغير من طيعة الماهية تماما كما أن الأمر ينطبق على الماهية الدالة، فالشخص الواحدة في آواني مختلفة، أو عدة أشخاص في آن واحد أو في آوان مختلفة "يعبر عدة أشخاص عن الأمنية نفسها حين يكون القصد في أمنياتهم هو نفسه"[3] وإن كان الموضوع نفسه وقصد نفسها غير أن كيفيات التعبير أي القصود الدلالية مختلفة ما بين صريح وملمح، يدرك بحدس مباشر وغير مباشر،إلا أن ماهية الدلالة تبقى واحدة، فبدوا الأمثلة المعطاة، أمثلة تجريبية، إلا أننا في تعاملنا معها لا نأخذها إلا في شكلها الماهوي، ذلك أنه وفق التجربة الفينوميولوجي لا يبقى لنا شيئا مما هوحسي، وإلا ارتباطات المقولات على النحو الذي يقدمه كانت ومنه يفقد العلم الكلي وحدة نظريته ووحدةة تفسيرها هذا من ناحية أخرى يجب أن نشير إلى

[1]- هوسرل، مباحث منطقية، ج 2، النسخة المترجمة، ص 389.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المصدر نفسه، ص 392.

الفرق بين الماهية القصدية والماهية الدلالية "فالأولى تعيين الفعل في علاقته مع الموضع المحدد، والثانية في علاقته مع الدلالة المطابقة". غير أن هذا لا يعني انفصالهما إذ أن العلاقة أكيدة بينهما فلقصد الماهوي أو بتعبير آخر الماهية القصدية تعبر عن نفسها في الماهية الدالة، فهما لازمين لعل إدراكي واحد.

إن الأشكال التي يواجهنا هو الماهية الدالة إذا تعلق الأمر بالدال اللاستقل أو بـ "المفيد – بالمعية" فإذا كان أرسطو ومبعده المدرسة الروائية يجعلنا العناصر "المفيدة – بالمعية" معزولة عن الحدود التي تربط بينهان في حين أنها غير قابلة للانفصال على ما رأينا في الدلالات اللامستقلة يقول هورسل "يمكننا أن نرد القصود الدلالية والملئ الدلالي"[1].

إن المفيد بالمعية لا يمكن أن يهتم ما لم يرتبط مع دلالات أخرى ذلك أن مقيدات معينة على مثل الروابط: و، أو كان نبي تصورا خاصا من أجل تحقيق القصد الدلالي فنعبر عن المساواة مثلا كمفيد بالمعية بربطها بـ "أ وب" فنقول (أ=ب) غير أن دلالي كل من أ وب فارغة على ما علمنا سابقا أن القضايا ذات الحدود الرمزية تكون فارغة غير أنه يتحقق لدينا قصدا دلاليا التي يحقق العلاقة بين فعل الوعي والمفيد لا بالمعية ومع ذلك قصد دلالي لا مستقل وعليه فهو لا يحقق أي وظيفة معرفية، ما لم يكن مرتبطا بدلالة مفيدة سواء تعلق الأمر بارتباط القضايا المنطقية والرياضية وفق المقيدات بالمهنة أو بالكلام كتعبير دال وذو معنى لكن هل يمكن الحديث عن اللااستقلالية في حالة الحدوس الغير مليئة إن مثال المعطى (أ=ب) لا يتمتع بالملء لوجود الرمز ومع ذلك تحتوي على دلالة لا مستقلة والسؤال الذي يجب أن يطرح كما فعل ذلك هورسل هو "كيف نشرح الواقعة الأكيدة، كون أن المفيدات بالعينة المفصلة، مثلا اللفظ المنفصل "و" ستكون مفهومة[2]، إذ أن وجوده في غير سياق مفيد لكن دون يكون لص نفسه إذ تأخذ معناها من السياق وكأن تقول: "المفكر ونظرياته" وفي قولنا "أحمد وزيد" فدلالة الرابط المنفصل (و) ليس واحدة إنما أخذت معناها من السياق، وأما إذا

[1]- المصدر السابق، ص 296.

[2]- Husserl, recherches logiques, T2, P 109.

أردنا لها الدلالة نفسها فهذا يعني وجودها ضمن دلالة غير تامة أو لتقول رمزية على شاكلة (أ وب) وفي هذه الحالة "يقوم حرف (و) بوظيفته على نحو سوى من حيث لا ينتمي بصحي العبارة إلا إلى أوان واحد من القصد الدلالي التام المتحقق جوانبا، أعني في الوقتنفسه إلا إلى سياق التعابير المفيدة للمعطوفات"[1]

التعريفيات و أهميتها في المنطق و العلم:

التعريف " هو العبارة التي تصف جوهر الشيء" ، أي أنه إدراك المفهوم، هوسرل ينطلق في تأسيسه لمنطقه من إدراك المفاهيم أي" تمثل حقيقة الشيء وحده"[2]، مفاهيم يتأسس عليها كالحكم والقضية إدراكا قصديا أي تكشف المعنى الماهوي وهي ما يسميه الجرجاني (1340– 1413)بالإتقان بمعنى " معرفة الأدلة بعللها و ضبط القواعد الكلية بجزيئاتها و قبل الإتقان معرفة الشيء بيقين"[3]. يقصد إعطاء تعريف يقيني له بحيث إذا إنتهى تعريفه إنتهى الموضوع ذاته. بمعنى إذا انتفت المحمولات المعرفة لهذا الموضوع إنتفي الموضوع ذاته، كما في الحكم التحليل الكانطي، و إن كان لا يضيف شيئا لمعارفنا فهو يؤكد ماهية الموضوع و جوهره بل وجوده أيضا. إن السعي لتأسيس المفهوم هو سعي ببناء تعريف لهذه المفاهيم، فالمفاهيم هي نقطة انطلاق أي علم. فأهداف العلوم و أدواتها و نظرياتها وموضوعاتها و بالتالي العلم نفسه لا يكون إلا إذا تحدّد تعريف مبادئه و نظرياته. إن نظرية التعريف مهمة تأسيسية إذ لا يستقيم علم ما، أو نظرية من نظرياته بدونها، و ما كان منهج الوصف لهوسرل إلا لأجل ذلك. ولعل الاختلاف حول طبيعة المنطق منذ البدء بين الآلية والعلمية، المعيارية واللامعيارية، وارتباطه بباقي العلوم أدى إلى الاختلاف في تعريفاته ومنه في وظيفته وعلميته جعل جون ستورات مل يحدّد الاتجاهات الثلاثة التي ارتبطت به: الميتافيزيقا الصورية والنفسانية. يرجع

[1]– هوسرل، مباحث منطقية، ج 2، ص 298.

[2]–ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ص ص 4.5.

[3]– الجرجاني علي بن محمد، تعريفات الجرجاني ، مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية، مركز التّراث للكوبيوتر، د.ط،د.س، عمان. ، ص 20.

الاختلاف لعدم وضوح المفاهيم التي يعرف بها المنطق في كل اتجاه من هذه الاتجاهات إذ تعرفه بنفس المفاهيم، و تدرجه ضمن سياقها العام دون تعريف دقيق لهذه المفاهيم، مما أدى إلى استمرارية إشكالية ليس تعريف المنطق و حسب بل إشكالية تعريف شبكة المفاهيم المؤسسة له. و هي المهمة التي أخذها هوسرل على عاتقه ليأسس لمنطق متعالي انطلاقاً من نظرية المقولات الخالصة للمعنى ليرتقي بها إلى تأسيس العلم كما سنرى" فتعريف العلم و أدواته و مفاهيمه يعبر عن مرحلة ما في تطوره، و عن معرفة بالطابع التّصوري لموضوعاته، و أمّا حدوده و الموقع الذي يشغله فتابعان لتطوره، و مع ذلك فإن درجة كفاية هذه التعريفات أو ملائمة هذه الأفكار للميدان الذي تتصل به هذه التعريفات لا بدّ أن يكون ذا أثر على تقدم العلم نفسه"[1]. فوحدة العلم لا تخول لنا إمكانية العبث بمفاهيمه و تعريفاتها و إلا اختلطت حقول هذا العلم و غاب نسقه و ضاع اتساقه، و إنما يكون هذا " على حساب العناصر الجوهرية التي تغير الهدف الأساسي للعلم"[2]. فيضطرب المنهج وتتغير الأهداف و ينحل موضوع العلم ذاته، فيكتنف الغموض حدوده و يتعسر الإلمام بحقله لا سيما في العلوم النومولوجية ذات المواضيع من طبيعة خاصة ومعقدة بخلاف العلوم الفيزيائية والاستقرائية. ولربّما جاء ربط المنطق بعلم النفس نتيجة لعدم ضبط تعريفات المفاهيم و الأدوات المؤسسة و المقوّمة لكل حقل" مما أدى إلى توقف المعرفة المنطقية، فعلم النفس و المنطق حقلان مختلفان أو عالمان مختلفان لا يصح بأي حال خلطهما، و لئن فعلنا ذلك، فلن تكون المبادئ التي أقمنا عليها بناء المنطق على علم النفس، كما فعل النفسانيون سوى تحيّزات خادعة أو ظنون لا مسوِّغ لها تنتهي بمن ينطلق منها إلى نتائج، والمنطق على خلاف هذا كله، فهو علم دقيق إذا لم نقل أشد العلوم يقيناً ودقة"[3].

[1]- المرجع السابق ، ص07.

[2]-سلامة يوسف، المنطق عند ادموند هوسرل ، ص 201.

[3]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ولم يكن نقد هوسرل للنفسانية المنطقية إلّا كإجراء تأسيسي أوّلي، سعى من خلاله هوسرل إلى النأي بالمنطق أو نظرية العلم الخالصة بعيدا عن كل معيارية و من أجل الدّراسة الفينومينولوجية يطرح هوسرل مجموعة أسئلة تكون الإجابة عليها حجر أساس لبناء منطقة الخالص وهي:

1.هل المنطق نظام نظري أم نظام عملي تكنولوجي؟

2.هل هو نظام صوري ينبغي عليه أن يدرس صورة المعرفة كما يقال عادة، أو أنّ عليه أن يدرس مادته كذلك؟

3.هل هو نظام قبلي برهاني أم أنه نظام استقرائي تجريبي؟

و لعلّه ليس من الصعوبة إمكان معرفة أن محاولة الإجابة على أي سؤال من هذه الأسئلة هي بصورة أو بالأخرى، بحث في جزء ما للإجابة على الأجزاء الأخرى. غير أن هذا لا يعني وحدة الإجابة بالنسبة للفكرة لا سيما و أن وراء كل مفهوم هوسرلي شبكة معقّدة من المفاهيم ذات بعد قصدي هادف إلى التعالي الذي تفرضه كل جذرية معرفية أو يفرضه كل إيبوخي. إن التطور الذي عرفه التفكير الرّياضي في القرن التاسع عشر، الذي تجاوز كبنية منطقية النسق المنطقي الذي عرّفته الرّياضيات الإقليدية. لم يعد للمنطق في التحليل الرّياضي الجديد من وضوح كما كان عليه هذا من جهة، ومن جهة أخرى كنا تعرضنا في الفصل الثاني إلى مهمات المنطق المحض والمتمثلة في:

أ-تثبيت المقولات الدّلالية الخاصة بالمعنى والخاصة بالموضوع.

ب-القوانين والصور النّظرية الممكنة المؤسسة في تلك النظريات.

إلا أن هذه المهمات إنّما تقف وراء مهمة أخرى- هي من ناحية المهمة النّهائية والقصوى للمنطق الصوري، وهي من ناحية أخرى تمثل أعلى مستوياته و التي عبّر عنها في الفقرة 69 من مقدمات المنطق المحض كنظرية الأشكال الممكنة للنظرية. فما هي الخصائص الأساسية لنظرية الصور الممكنة للنظريات؟

إن البحث في نظرية الأشكال الممكنة للنظرية هو ليس نظرًا في المضمون كما رأينا في المهمة الثانية للمنطق التي تقوم على المبادئ الماهية فإذا ما تم الأمر يجب أن ننظر إلى النظرية من حيث صورتها. بحيث يكون مفهوم الحظر "في توافق مع العلوم النمولوجية أو العلوم الإستنباطية- أي رابط نسقي ضمن صور الإستنباط يتمتع بوحدة النسق"[1]

لكي تتحقق هذه المهمة الأخيرة، ولكي يبقى علم ما ضمن دائرة المنطق الصوري فهذا يعني أن هناك معنى وخاصية معينة لهذه النّظرية التي ليس من شأن أي نظرية الإلمام بالصور الممكنة.

إن الحديث عن صورة النّظرية هو ليس شيئًا آخر غير النّظر في النسق الإستنباطي، وعندما أراد هوسرل أن يوضح محدودية النظرية من خلال هذه الصور، يكفي أن نذهب إلى المقارنة التي أجراها بين العلوم النمولوجية أي العلوم النظرية أو الماهوية والعلوم الطبيعية في المقدمات*. "كل علم هو مجموعة حقائق ترتبط فيما بينها بحيث تشكل وحدة"[2]. إذ ليس من شأن مجموعة معارف في البيولوجيا، أو الفيزياء إذا ما اجتمعت أن نسميها باسم هذا العلم إذ لابدّ من توفرها على خاصيتين هي الإرتباط و الوحدية (unification) لهذه المعارف. أما الوحدة فقد سبق لنا الحديث عنها سواءاً تعلق الأمر بالعلوم الشارحة أو النمولوجية، أو بالعلوم الأنطولوجية التي يقصد بها العلوم الطبيعية الحسّية إلاّ أن هوسرل كان قد تخلى عن تسمية العلوم الطبيعية بالوجودية حيث راح يستعمل هذا اللّفظ لتعبير في الوجوديات القبلية للموضوع عامة أو للأجناس والأنواع كما رأينا سابقاً في حين أنه بقي محافظا على اللّفظ نمولوجيا في المنطق الصوري والمنطق المتعالي 1929.

بعد أن كنا قد نظرنا في الخاصية الأولى التي تجعل من العلم علما ألا وهي الوحدة. لابد لنا الآن في النظر إلى الخاصية الثانية هي الارتباط، لكن ليس أي إرتباط كان بل إرتباط ضمن نسق معبرًا من خلاله عن صور الأحكام وصور عناصرها أي "صور الإستنباط، صور البرهنة، ومنه من جانب موضوعي هي الموضوعات العامة، المجموعات والعلاقات بين المجموعات الرّوابط، الأنظمة، الثوابت...الخ. كل هذا مأخوذًا في عموميته مع العلاقات الصورية الماهوية والروابط الصورية

[1]-Husserl, Logique formelle et logique trancendantale, p123.

*-CF, husserl, recherches logiques, T1, p234.

[2]-Suzanne bachelard, La logique de husserl, presses universitaires de France. S.é. 1957, p100.

المطابقة"[1].إذن يدور الحديث هنا حول وجود نظرية إستنباطية ممكنة أي أنساق الأحكام العامة ووفق هذا التشابك العلائقي تنشأ مجموعة صور لنظريات هي الأخرى ممكنة. إذن فالحديث عن الإستنباط أو عن نظرية إستنباطية يقود إلى الحديث إلى مذهب التعددية تقود إليه نظرية الإستنباط التي تؤلف في النهاية صورة النظرية. فالتعددية "هو المفهوم الصوري لميدان العلم الإستنباطي، مفكراً فيه كوحدة نسقية أو شاملة للنّظرية"[2]. بمعنى أن هذه التعددية هي الأخرى تتمتع برابط موضوعي من شأنه أن يحقق التعدد ضمن الوحدة. فليس الأمر في التعدد بمعنى الإنحلال إلى... بل الإنحلال إلى... ووفق قوانين معينة قبلية. فالنسق وما يرتبط به من تعددية يتمتع بالقبلية التي تسبق كل المبادئ وكل المقولات. فإذا كان للمقولات أن ترتبط بالمبادئ التي تشكل وحدة النظرية.

ففكرة النسق بما تحمله من استنباط وتعددية تتواجد قبلا- يمكن أن نفهم هذه الفكرة بفكرة قبلية المقولات عند كانط بحيث لا يفهم الشتات إلاّ ضمن الصورة التي لا تتحقق إلاّ ضمن المقولات. بمثل هذا الشكل تكون نظرية الصور الممكنة أو مذهب التعدد بما يرتبط به من نسق هو الأساسي القبلي لكل معرفة.

علينا أن نتفق بداية أن مع هوسرل يكون لفظ التعددية هو لفظ ابتدعه الرّياضي ليعبر عن تعالق الموضوعات العامة والتي يسميها هو بموضوعات الفكر، حيث "تكون بعض الرّوابط الخاصة لبعض القوانين الأساسية لها نوع من الصور المحددة الصور هي الشيء الوحيد المحدد أما فيما يخص موادها، تبقى موضوعات غير محددة كلية"[3] ويظهر هذا من تسميتها بموضوعات الفكر، هي محدّدة من حيث الروابط المرتبطة بها وبصور هذه الروابط لكن لا أن تشير إلى موضوعات فردية أو خصائص معنية ولا أن تشير إلى أجناس أو أنواع داخلية فموضوعات الفكر هذه إنما تحدد فقط بواسطة الروابط بمعنى أكثر وضوح هي محدّدة بواسطة صورها التي تتشكل وفق قانون مبدئي مأخوذ على أنه صادق قبلياً وبالتالي صحة الصور الممكنة لهذه القوانين. وهذه الصور ذاتها هي ما يشكل كلية الرّياضية "أو ما يحقق "الرياضيات الكلية" يقول هوسرل "في هذه الرّياضيات الكلّية يتَدخل كمستوى أعلى الصور

[1]- Husserl, logique formelle et logique trancendantale, p124.

[2]-Ibid, p124.

[3]-Ibid, p125.

النّسقية الإستنباطية ولا شيء آخر، منها فقط يستطيع المنطق التحليلي بلوغ المعرفة، وللقضايا المفكر فيها بعمومية صورية كصادقة لذاتها ومتوافقة فيما بينها صورة نسقية إستنباطية"[1].

يقدم لنا هوسرل في المنطق الصوري والمنطق المتعالي مثالاً حول التعددية للنّظرية الرّياضية وهذه التعددّية تشمل إمكان تعدّد الموضوعات أو إمكان تعدد الصور. يعطينا نظرية الجمع كمثال إذ يرى أن الجمع(+) "هو ليس علامة الجمع العددي، بل هو علامة الربط عامة"[2]. الذي يكون بواسطتها (أ+ب)=(ب+أ) على اعتبار أن من خصائص هذا الرّابط هو كونه تبديلي. وبالإمكان نقله إلى التعدّد بإجراء عمليات مماثلة وبتدخلات موضوعات مماثلة فإذا كان لدينا: أ+ب = ب+أ فإنه من الممكن وجود صورة جديدة لتعدد عن هذه الصورة الأولى وهي: ج+(أ+ب) = (ب+أ)+ج. وهذا لوجود توافق قبلي بين هذا التعدد وصورة النّظرية. وعلى هذا النحو يستمر خلق تعددية بتعددية الموضوعات والعلائق التي تربط بين هذه الموضوعات دون أن يؤثر هذا على الصورية الخالصة للنظرية. وعليه "تستطيع دون احترام التقابل الرابط بين نظرية الأنساق الإستنباطية ومذهب التعددية أن نتحدث عن هذا المذهب بوضع تحت عنوان "التوجيهات الرابطة الاثنين" "[3]حيث أن هذه التعددية لا تتجه فقط نحو النظريات بل نحو موضوعاتها أيضا. إن هذه النظريات الفردانية التي تتلاءم من حيث صورتها مع صورة النظرية التي توجد ضمنها شكل الحقل الذي تنتظم مواضيعه ضمن صورة واحدة. "بنفس الصورة تكون كل حقول المعرفة الخاضعة إلى التأسيس النّظري هي تعدديات خاصة. بالطبع في مذهب التعددية يأخذ جيدًا بالنظرية الصورية، إذن بها كل عمل نظري استنباطي مثبتة بالنسبة إلى بناء كل النّظريات الفعلية التي لها نفس الصورة"[4]. وعليه وانطلاقا من هذا وإلى جانب تعريف العلم بما يجعله علمًا من خلال وحدة المبدأ ووحدة التفسير لابد من أنه إليه في صورته النّسقية الإستنباطية التي تجعل منه هي الأخرى علما فكما رأينا أن الوحدة هي خاصية أساسية من خصائص العلم الذي تحفظ وحدة فإن خاصيته الثانية الأساسية هي النسق الإستنباطي الذي يضمن تطوره

[1]-Ibid, p141.

[2]-Ibid, p125.

[3]-Suzanne bachelard, La logique de husserl, p104.

[4]- Husserl, ibid, p125.

واستمراريته- طالما كان قائمًا على المفاهيم المقولية- وفق مذهب التعددية لكن هذا التعدد هو بمثابه فرديات لجنس أعلى هو النسق الإستنباطي عامة.

صورية العلوم الماهوية ومذهب التعدد:

إن الأنساق الرّياضية المعاصرة إنما هي في النهاية تحقيق لفكرة علم الأنساق الممكنة. وهذه كانت المهمة الثالثة للمنطق. هو تحقيق التنوعية المثالية لصور الأنساق إذ أن الهدف هو ليس بناء النسق بل صورة النسق. الصورة التي لا نقصد بها الشكل فقط بل شف من حيث الشكل ومُصَوْرّن لا ينطبق على علم بعينه مما يمدّه بخاصية الصورية. بحيث يكون نموذجاً لأي نسق معرفي كان. هذا التحليل للنسق من شأنه إلى علم كلي هو بمثابة تحقيق لفكرة لا يبنز حول الرّياضيات الكلية "فإن توسيع معنى المنطق الكلي للأنساق الإستنباطية (المنطق بمعناه الأعلى)، وهو في ذات الوقف توسيع ضروري بالمعنى الذي قدمه لايبنز"[1]

في الفقرة السبعون من مقدمات المنطق المحض يذكر هوسرل أن الصورية الرّياضية. التي خلصت التفكير الرياضي من البعد المادي بالرّغم من كونه الرياضيين أنفسهم لم "يرتقوا حتى التجريد الأسمى لنظرية كلية"[2]. ويقدم لنا حول الرّياضيات الإقليدية. إذ ينطلق إقليدس في هندسته من المكان الحسّي- طبعاً هذا بخلاف الرّياضيات المعاصرة الذي يعتبر فيها المكان فكرة مجردة ومع ذلك ليس هنا الإختلاف حول فكرة الصورية بل فقط في المسلمة المضمرة للرّياضيات الإقليدية- الذي اعتبر المسلمة المضمرة لأن هذا ما سيضمن صحة التعريفات والبديهيات والمسلمات البانية للنسق يمكن من خلال بناء تنوّعية لصور نسقية. هي في النهاية لا تخرج عن الصورة العامة للنسق. وعلى هذا الشكل من الصورية الرّياضية. وبتعميم على مجال المنطق والذي هو أولى بها باعتبار المنطق هو نظرية العلم، أو العلم الكلي "بفضل هذا التّعميم للصورية الخاص بالمنطق، وفي كل حامل حسّي للمفاهيم، إذن هنا كل ما هو مكاني خاصة فهو متغيّر في لا تحديدات، في نمط كشيء بشكل عام فارغ. إذ يتحول

[1]- Husserl, logique formelle et logique trancendantale, p126.

[2]- Husserl , recherches logiques,T3, p258.

النسق الحسّي للهندسة، في صورة نسق يشهد عن ذلك؛ يتحول إلى كل حقيقة هندسية مرتبط بصورة الحقيقة؛ ويتحول إلى إستنباط أو برهنة هندسية ترتبط بصورة الاستنباط، صورة البرهان".[1]

ننطلق في الهندسة الإقليدية من المكان الحسّي. مما يعني أنه لدينا مجموعة من المعطيات، من الممكن اعتبارها هي ما يقدم لنا فكرة حول التعددية والتي لا نقصد بها وجود مجموعة أشياء منتهية أو غير منتهية بل هو مجموعة لها خصوصية معينة تتمثل خصوصيتها فيما تمتثل فيه من صورة. هي ليس محتوى هذه المجموعة بل انتظامها في شمولية كاملة بمعنى أن كل عنصر من هذه المجموعة إنما يأخذ صورته من صورة النسق المنتمي إليه فالقول بأن المثلث مجموع زواياه 180^{o}فهذا فقط إذا كنا ضمن المكان الحسّي للرّياضيات الإقليدية فالصورية هي الصور الفارغة التي تمنع عناصر المجموعات اللامنتهية التي تنطبق عليها صورة النسق صورتها ف "أشكال المسلمات الإقليدية، إذن ضمن علم إستنباطي له صورة تشتق من الهندسة الإقليدية للمكان بواسطة هذه الصورنة"[2]. إذن إننا في النهاية نرد صور عناصر المجموعة المكونة لنسق إلى صورة النسق ذاتها وعليه فيمكننا أن تقوم في المنطق لذات الأمر، أي أن تكون لنا صورة لنسق هو الشكل الفارغ هذا لأننا أفرغنا. موضوعاتها من محتواها المعرفي، ولكن هذا لا يعني أيضا أننا نتعامل معها كرموز، لأن الرموز من شأنها أن تأخذنا إلى ما لا نهاية من الاستنتاجات هي شبيهة بالاستنتاجات الرّياضية فنكون أمام صورية رمزية تحدد عمل الفكر وانتقاله، لكن ما نريده هو وضع صورة لحركة هذا الفكر ككل. بحيث يكون شكل النسق هو الآخر موضوعًا من موضوعات الفكر بحيث يمكننا أن نكشف عن العلاقات التي ترتبط بين العناصر المكونة بصورته. هذا يمنحنا القدرة على خلق صور متعددة و "يمكن أن ندرس كل العلاقات الموجودة بين هذه الصور، وأن نكتشف الصورة الأعم المرتبطة بها باقي الصور."[3]

إذا ما نظرنا إلى الرّياضيات الإقليدية في منطلقها أي المكان حسّي فإن لا تجانس المضامين الحسية يخفي أمثلية الصورة ومحضيتها لهذا فإن انتظام الفكر وفق نسق صوري ووحدة من شأنه أن يكشف عن العلاقات التي تربط بين صور هذه المضامين الحسّية وهنا "توجد حياة حقيقية للفكر الذي يتطور على مخطط التجريد الصوري المحض، تُتَرجم حياة الفكر هذه بواسطة سلطة التعميم

[1]- Husserl, logique formelle et logique trancendantale, p127.

[2]-Ibid, p127.

[3]-Suzanne bachelard, la logique de husserl, p106.

والمقاربة التي لم يعرف أبدًا التّوجه الرّياضي القديم"[1] نفهم من ذلك أنه يمكن التفكير في وجود صورة واحدة خالصة تقف وراء التعدديات الرّياضية، تقف وراء الهندسات، والجبريات والتحليلات الرياضية. فصورة النسق هي إحدى المقولات التي تقف وراء كل صور الأنساق الممكنة للهندسة. فهذه الصورة مقولة خالصة فالمكان أو الفضاء الهندسي ينتظم " تحت نوع من التعددية المحدودة، محضياً مقولياً، التي لا يجب أن نحدّها معتمدين على القوانين، وفي علاقة معها "[2] بل يجب أن نبني هذه الصورة للنسق معتمدين على القوانين الأساسية للنسق ولصورته التي من شأنها أن تمدُنا بصور متعددة. وقد ضرب لنا هوسرل حول صورة النظرية وما يمكن أن يرتبط بها من تعدد في مثال علامة (+) التي لا تعبر عن علامة الجمع في الحسابات الرقمية بل هي تتجاوز ذلك إلى بناء صورة لإقتران الموضوعات دون النظر في محتواها المعرفي. إذ أن الهدف من وجود الصورة المثالية للنسق هو خلق التعددية. أي وجود نظريات ممكنة تتمتع بنفس الصورة التي يتمتع بها النسق الموجودة ضمنه. ويندرج تحت هذه النظريات نظريات أخرى من نفْس صورتها. إن الهدف المرجو من نظرية الصورة هذه أي إن ما يصبوا إليه هوسرل من خلال نظرية الصورة المحض مقولية التي يتمتع بها النسق هي ما يسمح بالعملية الإستنباطية في صور النظريات الممكنة المتعددة عنها "وستكون أيضا كل ميادين المعرفة المصوغة نظريًا تنويعات مفردة. وما إن تعرض النظرية الصورية المعنية، في تعليم التّنوعية* بكل شموله حقًا، حتى يكون كل العمل النّظري الإستنباطي، من أجل بناء كل النظريات الحقيقية من الصورة نفسها قد أنجز بذلك بالذات"[3]

يستخدم هوسرل عبارة حياة الفكر الصوري، والتي يريد أن يعبر من خلالها كما يذكر في مقدمات المنطق الخالص عن خاصيتين تتميز بهما النظريات الصورية وهي الحركية والحرية، هذا لأن الفكر إنما ينتج من صورة واحدة لنسق في حركته العديد من الصور على شاكلة صورة النسق ولها إمكانات كثيرة في صياغة علاقات عديدة بين موضوعاته مما يجعله قادراً على توسيع المجال

[1]-Ibid, p p, 106. 107.

[2]-Ibid, p107.

*تنوعية هي الترجمة. (la multiplicité) والذي ترجمناه بالتعددية من النصوص الفرنسية، وهذه الترجمة الواردة من ترجمة المباحث المنطقية لموسى وهبة.

[3]-هوسرل، المباحث المنطقية، ج1، تر، موسى وهبة، ص259.

الإستنباطي. فهذه الحركة ووفق حرية تسمح بإستنباط صور متعددة لنظريات ممكنة على أنه يجب أن لا تأخذ هذه الحرية شكل إعتباطي تعسفي فالكشف أو إنشاء بنيات التعدد تتم وفق حرية منتظمة أو مقننّة بحيث تحترم لا استقلالية ما هو ليس مستقل بين موضوعات الفكر والربط على تناقض على توافق مع في ذاتها متناقض بالأساس في صورة النسق الأولى والعامة. ولعلّ مخافة الوقوع في فخ حرية الفكر هو ما أدى بهوسرل إلى مخافة فقدان صورة النسق إذا ما كنا ضمن التعاملات الرمزية التي تؤدي بالفكر نحو إنزلاقات إستنتاجية دون مراعاة صور النظريات المستنتجة الممكنة، ذلك أن التعامل مع الرموز غير التعامل مع مضمون موضوعات الفكر ذاتها، ذلك أن الرمز لا يبين إلى أي صورة نسق هو منتمي في حين أن موضوع الفكر يكشف عن ذلك. وإذا ما أنساق الفكر في تأسيسات الحرة للتعدد ضمن قضايا رمزية فسيصبح "ليس سوى" علم لألعاب إستنباطية مع الرموز"[1]. ومن أجل تجنب الخطأ في إستنباط الصور يجب إستنباط كل نظرية إستنباطية على حدي لا سيما إذا ما كنا أمام نظريات إستنباطية متكافئة الصور، وإلى جانب هذه التقنية يجب أن نعطي الإستنباط أهميته المنطقية أساس الإستنباط إذ يجب "إعتبار صورة النظرية لذاتها، وأخذها كصورة ممكنة لنظرية حقيقية"[2].

[1]- Suzanne bachelard, La logique de husserl,p108.

[2]-Ibid, p108.

الفصل الرابع

نظرية نقد المعرفة في ضوء المنطق الخالص

المبحث الأول : امكانية تأسيس المنطق كعلم كلي

المبحث الثاني : النقد الفينومينولوجي و إمكانية المعرفة

المبحث الثالث : نظرية المعرفة كفلسفة أولى وكغلق للعلم

المبحث الأول: امكانية تأسيس المنطق كعلم كلي

مقدمات المنطق الخالص نقطة البدء للعلم الكلي:

إن كتاب " فلسفة الحساب" الذي يشهد النفسانية المنطقية لهوسرل إلى جانب تفكيره الرياضي وانشغاله بإشكالية عصره، أصل الرياضيات، وهي من سرّع في النضج المعرفي لهوسرل. فإثر هذا الكتاب لم يتوان فريجه"freg" بتقديم النقد اللاذع مبينا هشاشة هذا البناء فجاءت المباحث المنطقية خطوة أساس في إعادة النظر في هذا الأساس لتختمر في ذهنه فكرة أنطولوجيا صورية تبدأ من المباحث لتكتمل مع تطور فكرة هوسرل و هي " علم عقلي للأشياء (les olyets)، علم يبنى انطلاقا من معارف ماهوية خالصة، متقوم في الحدس الماهوي لوجود خالص لكل موجود فردي. وعليه تظهر الرياضيات الكلية أنطولوجيا معبرا عنها بطابع قبلي لأشياء عامة"[1].

كتاب فلسفة الحساب الذي شهد شرحا مستفاضا في الأصل النفسي للعدد ، ليس له أي أثر في " المباحث" بل ذهب هوسرل إلى " أن مجرى المعيشات النفسية التي ترى النفسانية أنها مستوحاة من الطبيعة على اعتبار التشابه الموجود بين التّدفق الطبيعي (بكل أحداثه و حتى إنتظامه) و مجريات الشعور (الوعي). فإن برنتانو لم يخلص الشعور من الطابع الطبيعي..."[2]، فهذه الآلية الطبيعية ما كانت لتفسر حركة مجريات الشعور، و ما كان لها أن تبرر كلية القانون الذي يحكمها" أي لا يكون تفسير العلية كقانون يربط معيشين نفسيين..... إنما هذه العلية مستوحاة من الوعي ذاته"[3]. لهذا الوعي الذي يسميه هوسرل بالحدس المقولي، و هذا تجاوز لنفسانية يذكره هوسرل في كتابه بسيكولوجيا فينومينولوجية، فيقول " الموضوع المميز في المبحث المنطقية، هو المتضايق النفسي لشيئات تتحدّد في كل مرة ، خاصة الشيئات المنطقية المثالية، أي تعددية التّموضع النفسي الذي تتشكل فيه المفاهيم، الأحكام، النظريات المحضية في معايثة الحياة النفسية في وحدة معنى متماهي مثاليا مع

[1]-Husserl, articles sur la logique, p-384.

[2]- Husserl, psychologie phenomenologique(1925-1928), p83.

[3]-Ibid, p, p83.

هيئات (les modes) إدراك وجود معنى أو صادق بديهيا"[1]. إن هذه الكلمات تبدو في سطحيتها عودة لهوسرل و الطبيعة النفسانية للشعور غير أن النفسانية هاته في نفسانية فينومينولوجية نابعة من المقولات الخالصة للمعنى و المقولات الخالصة للموضوع.

ينشد هوسرل منطق خالص ، ليس على شاكلة المنطق الصوري التقليدي و لا المنطق المتعالى لدى كانط بالرغم مما يذكر لهما من فضل في توجيه عمله، غير أن التأرجح بين النفسي و المثلي لدى هربرت أو العملي و النظري لدى كانط صبغت أعمالهما – بحسبه بالغموض الذي وقف حائلا دون تأسيس نظرية خالصة بينة المبادئ و الأهداف و القواعد كما تقتضيه الدقة المنطقية، وهي الفكرة التي أرادها هوسرل، بحيث تؤسس لعلم كلي يكون أساس ذاتها بداية " المنطق" وأساس كل معرفة أخرى راح هوسرل ليوضح معالمها في الفصل الحادي عشر من " البرولوجيمنا" الجزء الأول من المباحث المنطقية، هو علم يرتقي في إلى أعلى مستويات النسق والاتساق، فكرة أراد تطويرها أكثر وتوضيحها في كتاب " المنطق الصوري و المنطق المتعالي 1929" و كل ما تستوحيه فكرة النسق قائمة في ما ذكرنا سابقا المقولات الخالصة للمعنى و المقولات الخالصة للموضوع.

مقولات المعنى" و هي جملة المفاهيم الأساسية التي تعبر حالات مشتركة في كل العلوم. أما مهمة هذه المفاهيم أو المقولات فهي أن تعيين ما الذي يجعل العلوم علوما، أي وحدة النظرية، و بذا يمكننا تعريف المنطق الخالص بأنه علم الشروط المثالية لإمكان العلم عامة، أو هو مجموع العناصر المقوّمة لفكرة النظرية، أو جملة المفاهيم و الأفكار التي تكون النظرية"[2]. إن كانت هذه الفكرة كما يذكر هوسرل – أي الشروط الأولى التي يقوم عليها المنطق الخالص- قد عرفها غيره بل سبقوه إليها بداية من أرسطو إلى كانط و هربرت. فإن ما يميز عمل هوسرل هو وجود هذا المنطق ضمن فينومينولوجياه فالمفاهيم المكونة للنسق العلمي للمنطق كالحكم و القضية لا بد لها من معرفة

[1]-Ibid, p84.

[2]- يوسف سليم سلامة ، المنطق عندإدموند هوسرل ، ص 197، عن

Farber. M, the fondation of phenomenology, p 101.

فينومينولوجية " لذلك يمكن القول أن الوظيفة الفينومينولوجية في دراسة المنطق تتمثل في إيضاح أفكاره و مفاهيمه الأساسية و استكشاف عناصره الأصلية باستخدام التحليل الوصفي لمفاهيم مثل: الحكم و المعنى و القضية...الخ، فمهمة التحليل الفينومينولوجي القيام بتتبعها حتى أصولها في الخبرة القبل الحملية، و يوصف هذا الإجراء عادة بأنه تكوين genetic و لكن ليس تكوينا بالمعنى التجريبي أو الوقائعي أو التاريخي و لكن بمعنى الإحالة القصدية"[1].

إن الإحالات القصدية التي رامت إليها الأبحاث المنطقية. هذه الإحالة التي " تقتضي ضرورة تحليل الشعور القصدي بطريقة خاصة تسير حدس الماهيات القائمة داخله و يمهد الطريق أمام العلم اليقيني المسنود"[2]. هذا ما جعل هوسرل ينشأ بحثا خاصا في نظرية المعرفة المنطقية خاصة و الفلسفة – أي الفينومينولوجيا- عامة، لأن إدراك المعاني و الدلالات لا يتأتى إلا بها. ذلك يتبع أصولها في الخبرة. هذا يعنيأان التفسير العلّي النفسي الطبيعي، الذي لا يتماشى مع الدقة المنطقية بإمكانه أن يصير تفسيراً ماهويا إذا ما ردّ المعنى أو الدلالة إلى الصورة الخالصة. " و بذا تكون الفينومينولوجيا فلسفة ماهيات، و الماهية عند هوسرل شرط الوجود، و أما ما يجعل الماهية تكون موضوعا لعلم حقيقي فهو ثباتها و مثاليتها، و أما الماهية فتبلغها بمحو المحمولات أو الصفات العرضية، حتى إذا وصلنا إلى صفة أو مجموعة من الصفات إذا محوناها محياً الموضوع نفسه كنا بإزاء الماهية"[3]. و لربما هذا ما يجعلنا أن منطق هوسرل ليس منهجا كما هو عند ديكارت و ليس آلة كما هو عند أرسطو، و ليس جزءا من الفلسفة كما هو الحال عند الرواقيين، بل هو هذا جميعا و يتجاوز كل هذا ، إذا أردناه منهجا فهذا لكونه يقدَّم كمنطق محض الأسس الأولى لكل العلوم، و إذا ما أردناه آلة فهذا لأن المنطق الصوري لهوسرل هو ما ينظم عمليات الفكر، أما إذا ما أردناه فلسفة فعلى مقولاته تتأسس الفينومينولوجيا.

[1]-المرجع نفسه، ص 197، عن المرجع نفسه ، ص 101.

[2]-سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، دار الشؤون الثقافية العامة، د.ط، بغداد، 1991، ص 197.

[3]-ابراهيم زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 345.

هذا لأن منطق هوسرل و هدفه ليس إلا هدفا لفينومينولوجيا و هي تحقيق الدقة للعلم عامة و للفلسفة خاصة، و الكشف عن البعد القصدي لهذه المفاهيم ليس بحثا في اللغة ، فالعجز الذي تعرفه العلوم في نظر هوسرل ليس عجزا لغويا، بل إنّه عجز جاء نتيجة انطلاق العلم من الجاهز أي افتراضات مسبقة سلم لصدقها و راح يشيد نفسه، فكان على منهجه العودة إلى الجذر بعيد عن كل ريبية نفسية كانت كما رأينا أو ميتافيزيقية على النحو الذي ذهب إليه ديكارت و التي تحول دون معرفة " الشيء في ذاته" لنصل إلى اللاإرادية و لا ريبية أنتروبولوجية تجعل المعرفة رهناً بالنوع الإنساني.

المنطق الخالص سابق عن كل معرفة:

يذكر ولش. أ. بارل في كتابه فلسفة هوسرل " المنطق الخالص نظام مستقل عن كل ما علاه من النّظم و العلوم استقلالا تاما. و أما مهمته فهي تحديد المفاهيم المرتبطة بفكرة الوحدة النظرية، و لهذا العلم من الخصائص ما يسمح له بشرح محتوى قوانينه انطلاقا منه، و دون أن يلتمس عونا في ذلك من أي علم آخر. و لهذا كله كان اهتمام المنطق الخالص مقصورا على الجانب المثالي أو العقلي في العلم. و لهذا فهو لا يهتم بالعلوم الجزئية أو مشكلاتها، بل يكتفي بالنظر فيما يكفل ارتباطها بالحقيقة الواحدة، أو بالعلاقات النظرية التي تجعلها مرتبطة بالحقيقة على وجه العموم، الأمر الذي يفسر لنا دعوة هوسرل إلى النظر إلى قوانينه. وهي مثالية على التحديد، على أنها قوانين نظرية و موضوعية في آنٍ معا"[1]. و بهذا المعنى فإن العلوم الماهوية أو النمولوجية تتحدّد وفق شروط ذاتية المعرفة من جهة و موضوعية من جهة أخرى، ضف إلى ذلك أن العلوم الجزئية لهذا المعنى من شأنها أن تهتم بالقضايا الجزئية. و التي ليس من شأنها تحديد وجود هذه العلوم. و لا يمكن لهذه الأخيرة أن تستمد وجودها منها. لأن كل علم قائم ، و كل معرفة إنما تعود أنطولوجياها إلى المنطق الخالص الذي يمدّها بأسس بنائها، وتحديد كيفية ارتباط عناصر نظرياته ببعضها البعض فيكون له بذلك مهمتين أساسيتين تتلخصان في تحقيق الوجود للمعرفة من جهة، وتحقيق ارتباط عناصرها منطقيا من جهة أخرى وفق

[1] – يوسف سليم سلامة ، المنطق عند إدموند هوسرل ، ص 90، عن :
Welch. E.Parl: the phelosophy of Edmend Husserl, p 47.

مفاهيم هي ليست إلّا الوعي نفسه، معرفة يصفها هوسرل بأنها متقوّمة على منطق خالص" مستقل عن كل سيكولوجيا و التي تحتوي في توسعها الرّياضيات الصورية (بكل نظرياتها القبلية بنفس المعنى و الغريبة في البسيكولوجيا) و المتماهية مع الرّياضيات الكلية بالمعنى العام الذي صاغه ليبنز"[1].

لقد لاحظنا انقسام المناطقة بين من يرى المعرفة المنطقية برهانية صورية، و بين من يراها فن معياري كالنفسانيين والاسميين. أما هوسرل ف" يصرح بأنه سينطلق في دراسة للمنطق من الفكرة التي كانت شائعة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وهي أن المنطق فن مما يجعلنا في مواجهة نظرية المعرفة بأكملها"[2]. ذلك أن التساؤل حول أصل المعرفة ما، و علاقته بنوع معرفي آخر إنما من شأنه البحث في نظرية المعرفة و موضوعيتها أيضا. هادفا هوسرل بذلك إلى تأسيس نظرية شاملة يمكن أن تكون منهجا لأي علم آخر. و سابقة عنه، و هي ليست إلّا المنطق الخالص. كما يرى ذلك كل من كانط و هربرت إلّا أنهم بحسب هوسرل لم يوفقوا في تحديده و شرح أفكاره ذالك أن بحثهم في المبادئ لم يكن قصديا فينومينولوجيا.

إذ يقول " ويطيب لنا أن نعترف أن ما تم بلورته تحت اسم المنطق المحض من قبل الكنطيين والهربرتيين لا يتناسب تماما مع السّمة التي يجب أن تكون سمته....أعني أنه قد لا تكون تلك المدارس موفقة في تعريفها و بنائها للفن المنشود، لكنها قد تكون اقتربت منه مع ذلك بقدر ما كشفت في المنطق القديم عن حملة من الحقائق تشكّل كلا على الصعيد النظري"[3]

المنطق و مبرراته كنظرية للعلم و المعرفة:

لاحظنا مما سبق أن ما يجعل العلوم المفردة ناقصة هو ليس فعل التعرف فيها، بل مضمونها المعرفي لعدم وضوح مبادئه الأولى. أي ما يضمن صحة الحكم فيها إذ رأينا أنه لا يكفي أن يكون

[1]-Husserl.E. articles sur la logique, (1890-1913) p-213.

[2]- يوسف سليم سلامة ، المنطق عند إدموند هوسرل ، ، ص 203.

[3]-هوسرل(إ)، مباحث منطقية، مقدمة إلى المنطق المحض، ص 93.

*أنظر كتاب سلمية الجراح، مشكلة الثالث المرفوع.

الحكم صحيحا. بل ما يضمن صحته فإذا ما قلنا كل إنسان فان. سقراط إنسان، سقراط كان هو حكم صحيح و لكن هل هو صادق صدقا مطلقا؟ هل هو بديهي؟ بحيث يكون ما حكمنا بوجوده موجود مطلق و ما حكمنا بعدم وجوده غير موجود مطلق. و لا بد أن يكون هذا الأمر ببداهة صارمة. فما يميز العلم كعلم عن الرأي هو وجود " علامة معينة على قيام المطلوب المفترض، أو إلى صوابية الحكم الصادر، و العلامة إلا لم للصوابية هي البداهة، وهي تصدق لدينا بوصفها استبطانا موسط للحقيقة بعينها، وفي الغالبية العظمى للحالات، نفتقر إلى مثل هذه المعرفة المطلقة للحقيقة"[1]. إن صدق مضمون المعرفة يقتضي التأسيس على البداهة و التى يقصد بها " هذا الوعي الذي ليس بوسعه فعلا إلا أن يرى و أن يأخذ بنحو مباشر ومطابق عينا، وأن الأمر لا يتعلق بشيء سوى بإنعطاء النفس"[2]. هذا الآن هدف المنطق هو بناء معرفة يقينية مطلقة بعيدة كل البعد عن الريبية والاحتمالية التي صنعت العلوم المفردة و علم النفس. إلّا أنه يجب أن نفهم من هذا أن التحصيل المعرفي هو أساس تكوين نظرية خالصة في المنطق. ذلك أن هوسرل يدرك أنه يوجد معارف صادقة صدقا مطلقا، أو كاذبة مطلقا كما تصاغ في قالب قضوي، " أ هي ب" أو "أ هي ليست ب". ولكن الهدف هو كشف الترابط المنطقي بين قضايا النسق سواءا كانت مبادئه المبرهنة أو اشتقاقا قائما فيما بينها. إنّ النسق و الاتساق و التمامية ذات الأسس المحض التي تتأتى بواسطة الوصف الفينومينولوجي في بنائه العلمي، هي هدف نظرية المنطق، أي الكشف عن صورة المعرفة، ولا يكون الحديث عن صورة لهذه المعارف دون هذه العناصر الثلاث " النسق و الاتساق و التمامية" و هي ليست من إنشائها بل ما تكون عليه صورة المعرفة، و يكمن دورنا في الكشف عنها لأن صورة المعرفة سابقة الوجود عن المعرفة و مضمون المعرفة، وهذا الكشف لا يكون إلّا وفق توجه قصدي إليها ذلك أننا – بحسب هوسرل- نرتقي في عملية الكشف هذه من مستوى إلى آخر فنصادف ثغرات في المعرفة، و من أجل اكتمال الصورة علينا ملئ الثغرات بشيء من العلاقات الإدراكية المجردة – قضايا

[1]-المصدر السابق، ص 52.

[2]-هوسرل(إ)، فكرة الفينومينولوجيا، تر فتحي إنقزو ، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2007، ص 98.

ترابط الأشياء فيما بينها- التي لا يمكننا كشفه إلا إذا تمكنا بقدرة حدس محض يقودنا من الشتات المعرفي إلى صورة المعرفة. و لكن يجب أن لا يفهم من " الشتات المعرفي" و " الصورة المعرفة " هو ما أراده كانط من كون أن الشتات هو ما تمدنا به الحواس فينظم وفق مقولات العقل ليعطينا صورة المعرفة. في نظر هوسرل أن هذا خلط ما بين مضمون المعرفة و فعل التعرف، وهو ما حال دون إدراك أن النسق و الانتظام قائمان في الشيء ذاته وفعل التعرف هو الكشف عن هذا المضمون وليس المضمون ذاته " فخلط المناطقة بين فعل المعرفة و مضامينها هو الذي منعهم من النظر إلى البنى والاتساق على أنها قائمة في الأشياء نفسها. و الواقع أن فعل المعرفة لوصفه إدراكا و فهما لمضامين المعرفةكاف حتى تبين أن المعرفة إنّما تُدرك البنية الكامنة فيها"[1].

فالنسق بالنسبة لمعرفة ما هو بمثابة الماهية بالنسبة للأشياء فإذا كنا بإزاء محو الموضوع نمحو الماهية.فإننا بإزاء محو صورة المعرفة أو المعرفة ذاتها إذ نقدمها في غير النسق الذي هي عليه فعلا، و لكن إذا كان النسق هو ماهية صورة المعرفة، و بمحوه تمحى صورة الموضوع كما تمحى الماهية كمحمول يمحو الموضوع. فعلينا إذن أن نطرح التساؤل ماذا نقصد بالنسق؟ إذا كان القول أن " المعرفة نسق" و يمحو المحمول " نسق" يمحى الموضوع " معرفة ". و إذا كانت البراهين هي التي تكشف هذه البنى المعرفية، فما علاقتها البراهين بالنسق. إن النسق هو ما تنتظم عليه المعرفة. بل هو ما هي موجودة عليه قبلا بل ينكشف هذا الوجود بواسطة الإدراك الحدسي العضديين لدى هوسرل- و الأساس الذي تبنى عليه البراهين فهي تكشف عن هذا النسق بكشفها فيه، فهو يملأ الثغرات، أي العلاقات الحدسية و الإدراكية بالربط بين المناطق الإدراكية و الحدسية بعضها ببعض أو بغيرها من المناطق الحسية على أن يكون هذا الإدراك إو الحدس إدراكا قصديا، لأن الإدراك القصدي هو الذي يضمن صحة البرهان.

[1]- يوسف سليم سلامة ، المنطق عند إدموند هوسرل ، ص 211 عن

CROTESTY.R 'Husserl's conception of logicas Kunslehre in the logishe untersucluigen the phelosophical review .vol 1 XIVII, no:4/july, 1938, p p 375F..

إن المعرفة موجودة قبلا ضمن نسق بحيث يدرك كمال هذا النسق بواسطة البرهان الذي تبقى بدونه المعارف، ليس سوى شتاتا يكتنفه الغموض. و لا يمكنه التأسيس لمعرفة أخرى. إن هاهنا تكمن الاهمية المنهجية للبرهان بالإضافة إلى دوره المعرفي " غالبا حيث يحتاج إلى البراهين في الكشف المعرفي، هذا لأن ليس كل معارفنا بديهية ومباشرة، و إن كانت كذلك، ففي هذه الحالة لا يزيد العلم عن كونه فعل معرفي زائد"[1]. لأن المعارف إضافة إلى كونها ليست ذات طبيعة بديهية في جميع تفصيلاتها، فهي أيضا لا تقاس بتكدسها بل بواسطة علائق منطقية برهانية تضمن صحتها بحيث تضاف إلى مجمل المعارف الصادق، كما أننا ب " حاجة إلى التعليل*لنتخطى في المعرفة وفي العلمان البديهي اللاموسط و المبتذل من ثم يجعل لا العلوم وحسب بل العلمياء** والمنطق ممكنة و واجبة"[2]. و نظرا لأهمية البرهان كان على هوسرل أن يوضح طبيعته و خصائصه التي لخصها في ثلاث نقاط.

خصائص البرهان:

1- " إن ما يميز العلم هو أنه استدلالي، و قد طمع أرسطو للوصول إلى استنباط مطلق أي لنفس الهدف الذي سعى إليه حينذاك علماء الرياضيات الذين انتهت أعمالهم بعد عشرات من السنين إلى الصياغة النسقية عند إقليدس"[3]. وهذه النسقية تفترض الخاصية الأساسية الأولى للبرهان عند هوسرل و هي أنه لا يمكننا ان ننطلق من أي نقطة كانت لبلوغ نتيجة معينة، و لا يمكن بحال من الأحوال أن نغير كيفما كان حذفا أو إضافة في عناصر البرهنة يقول" لن يمكننا أن نختار كيفما اتفق بعضا ما من المعارف المعطاة لنا بلا توسط، كنقطة انطلاق،مثلما لن يكون لدينا الحق من ثم أن نضيف أو

[1]- يوسف سلامة، الفينومينولوجيا، منطق عند ادموند هوسرل ، ص 212.

Farber.;M, the foundation of phenomenology pp 104 F.

*التعليل و يسميه أيضا موس وهيبة في ترجمته للأبحاث المنطقية بالاستدلال والمقصود به البرهان.

**و يقصد به العلم على وزن فعلياء مثل كيمياء.

[2]هوسرل.إدموند، مباحث منطقية، تر: موس وهبة ، ج3، ، ص 55.

[3]-المصدر نفسه ، ص 63.

نحذف كيفما أقساما من التعليل"[1]. هذا يعني أن العلائق بين القضايا المكونة للبرهان هي علائق ثابتة مما يشكل بثلاثية البرهان.

2- ما أراد هوسرل أن يبنيه في الخاصية الثابتة هو لا تعددية صور البرهان و إن كانت تبدو لنا كذلك . و يقدم لنا هوسرل في كتابه البرولوجيمنيا أمثلة يبين من خلالها أن البراهين التي ساقها من الهندسة و الحساب يبدوان مختلفي الصورة و لكن في حقيقة الأمر هذه الصورة سابقة عن العملية الاستدلالية ذاتها في أي علم من العلوم فتعالي هذه الصورة هو ما يمنح البرهان وحدته و إن كان يظهر لدينا أنه في صور مختلفة إذا ما انتقلنا من علم إلى آخر.

3- إن الخاصية الثالثة من شأنها أن تجيبنا عن تساؤل قد تطرحه الخاصية الثانية ألّا هولما يظهر لدينا هذا الاختلاف إذا كان البرهان فيها يتمتع بصورة واحدة سابقة عن كل العلوم يذهب هوسرل في ذلك في القول أن بوحدة صورة البرهان لا ينفي أنها، إن استطعنا التعبير عن ذلك بقولنا نحوى التعدد، فهذا التعدد المعبر عنه بانقسام البرهان إلى خطوط عريضة " بل ربما كانت هذه الخطوط أنفسها هي التي تميز الحقول العلمية بعضها ببعض"[2].

وعليه فإن القانون التي يمكن ليست إلا تعينات استقرائية و منه فهي احتمالية الصدق و عليه فكذلك القوانين المنطقية المثقلة منها بحسب النفساني المنطقية.

[1]-المصدر السابق، ص69.

[2]-سلامة يوسف، الفينومينولوجيا، المنطق عند إدموند هوسرل ، ص 231.

المبحث الثاني: النقد الفينومنولوجي وإمكانية المعرفة

لقد كانت الفلسفة الكلاسيكية تحدّد لنفسها قوالب أو مبادئ أوّلية ثابتة تبنى على إثرها أطروحاتها في المواضع المختلفة، الأخلاق، السياسة...إلخ. وهذا لم نأخذ إليه الظاهراتية إذ أن البحث الفينومنولوجي إنّما كان تركيزه هو البّحث عن هذه المبادئ إذ تساؤل العودة إلى الأصل وفق منهج الوصف، الأمر الذي جعل الباحثين ينظرون إلى الفينومنولوجيا كمنهج، من جهة ومن جهة أخرى يتغير المسعى الفلسفي فبدل وضع الأسس ومن ثم إدراك نظرية المعرفة. يكون البّحث عن الأسس هو المؤسس لنظرية المعرفة وليست نتيجة لوجودها لقد رأينا مما سبق أن موضوع الفلسفة هو الماهية سواءًا كانت الماهية المادية أو الماهية الترنسندنتالية كأعمق نقطة للبحث، فرؤية الماهيات. هي الكشف عن مثالية الظواهر كمعيشات القصدية خارج الآنيات الزمانية والمكانية.

إشكالية نظرية المعرفة:

لقد اعتدنا أن يكون طرح إشكالية نظرية المعرفة إنما يتعلق بمصدرها؟ طبيعتها؟ ويقينيتها؟... هذا يعني أن الطرح الكلاسيكي كان يقر ضمنًا بإمكانية المعرفة إذا ما استثنينا كانط الذي إعتبر أنه لا يمكن معرفة باطن الأشياء (النومان) بل فقط ظاهرها وأنصار المدرسة الشكّية الذين ينكرون ذلك. ويعتبر هوسرل من بين من ذهب إلى القول بنسبية المعرفة.

لقد ذكرنا أن موضوع الفينومنولوجيا هو الماهيات فهي المعطى المباشر للوعي أما المعطى الواقعي فهو ليس إلّا زيفًا أو توهم وجود إذ لا يقدم لنا معرفة حقّة. وعليه فإن المعرفة الحقّة هي معرفة موضوع الماهية الذي ليس إلاّ الماهيات كمعطى مباشر(immédiat). Wensenheiten essences لإنعطائها في صفاء للفكر. الأمر الذي جعل من المنطق الفينومنولوجي منطقًا متعاليًا لأنه ليس أورغانونًا بالدرجة كما أنه ليس علمًا معياريًا. إذ أن الهدف الأولي هو تنظيم الفكر والعلاقات المنطقية في شكلها الإستنباطي وفي نسقها، إرتباط قضايا فيما بينها. وبالتالي فهو يعيد عن كل البّعد عن تقوّم الموضوعات وإثبات وجودها الذي يعكس في النهاية وجود الماهيات وبالتالي موضوع المعرفة. كما أنه ليس منطقا معياريًا بإعتبار هذا الأخير يبحث فيما يجب أن يكون. والبّحث في الواجب يتأتى بعد النّظر في العلوم الوقائعية ذات الطابع الشكّي أي ليس بالمعرفة اليقينية وبالمنطق المعياري يسعى لتحسين سلوكات الأفراد برغم الشك الذي يعتري المعارف. وقد رأينا في المقارنة بين كانطو

هوسرل إهتمام هوسرل بالجانب الوجودي المقوّم (Bechef- fensein)(L'être- constitué) إذ أن "ما هو موجود أمامنا ليس إلاّ الفراغ، تصورًا خاويًا، فكيف يمكن بناء المعرفة من الخواء، لا يوجد ما يمكن تقبله أو رفضه، التعرّف عليه أو إنكاره"[1] لهذا فإن القوانين المنطقية كما رأينا لا تهتم بالقضايا من خلال دلالتها الواقعية "فوجود القضية لا يفترض المعرفة الواقعية الحالية، بل المعرفة التي هي عمل أو جزء من عمل. المحتوى الحقيقي- للوعي"[2] أي التّمثلات. وإن كانت تصورات ليست ذات موضوع مقابل أي (تصورات بدون موضوع)[3]. وهذه التصورات هي ما يشكل موضوعات الفكر والمعرفة بصفة عامة ويضرب لنا هوسرل حول الموضوعات الرّياضيات يقول "الموضوعات الخيلية* أو المستحيلة، هي متصورات...كل قضية مهما كانت خاطئة أو مبهمة كلّيا، تقدم تستطيع أن تقول هكذا (حالة الشيء) sachverhalt (état de chose) كموضوع لها"[4].لأنها معطاة للذهن- ومعطي le donné للذهن بمفهوم هوسرل هو ليس ما يتحدد وفق مقولتي الزمان والمكان الكانطيين وإن كان معطى حسّيا بالنسبة لهوسرل، بل هي إنعطاء صفات هذا الوجود الحسّي إلى الوعي بحيث تشكل هذه المعطيات مجتمعة تمثل هذا الشيء. أو مجموع إمكانات تمثل الشيء. فالماهية المادية للأشياء هي ليست الإنطباعات الحسّية لفرنسيس بيكون وإنما هي البنية المنطقية لهذا الشيء الحسّي. فالماء هو إجماعا منطقيا لمجموعة صفات: اللّون، درجة الحرارة، الكثافة، الرّائحة، الصلابة، فهذه الصفات كتصورات ذهنية ترتبط فيما بينها منطقيا لتقدم لنا شيئًا نسميه ماء أي لحمل دلالة الماء أو أنطولوجيًا هذه الصفات مجتمعة تمثل "جهة وجود لمعيش الفكر".

لابد من أن النّظر إلى معيشات الوعي بهذه الصورة ولّد نوعًا من الصعوبة فربط "المثالي بالواقعي، الموضوعي بالذاتي، هو ما يضع الصعوبة، إنها قبل كل شيء صعوبة أساسية أن نهتم إلى أي

[1]-Husserl, Twardowski , sur les objets intentionnels (1893- 1901), j. vrin, 1993, présen, tra. jaques, p288.

[2] -Denis seron, théorie de la connaissance du point de vue phénoménologique, genève, 2006, p225.

[3] - ibid, p226.

*في حديثه عن وجود تطورات بدون موضوعات ينقلنا هوسرل إلى مجال الرياضيات ويضرب لنا مثلا حول العدد التخيلي (1-)الذي أصبح يملك دلالة موضوعية في مجموعة الأعداد المركبة والذي هو مكافئ ل $\sqrt{z^2}$

[4] -Husserl, twardowski, sur les objets intentionnels (1893- 1901), p279.

حد حقيقة شيء موضوعية، على الرّغم من أنه لا يمكن أن تكون كذلك إلاّ ضمن التفكير الذاتي"[1]. إن التأمل في فكرة الماهيات كموضوع للمنطق من شأنه حل هذه الصعوبة فالقول بوجود الموضوعات الخيلية كطائر العنقاء يكشف عن رفع الوجود كمحمول للماهية. كما لاحظنا أيضا أن الخطوة الثانية في المنهج الفينومنولوجي هي وضع الوجود بين قوسين- ولكن القول بعدم حمل الوجود عليها لا يعني عدم وجودها. فإمكان الإحساس هو إمكان وجود دون إدراك.

إن وجود كموضوع من موضوعات المعرفة يختلف عن الوجود الحسّي لأنه وجود معلّق من ناحية ويختلف عن وجودية باركلي المثالية(1685-1753) على اعتبار ربط هذا الأخير الوجود بالإدراك.في حين أن الوجود بمعناه الفينومنولوجي فهو الوجود كفكرة، كمثال قاعة بذاتها تتأتى من خلال الكشف النفسي الوصفي المتعالي تتخذ من معيشات الفكر الخالص موضوعًا لها.

الإيضاح منهج لنظرية المعرفة:

مما لا شك فيه أن إختلاف الموضوع يؤدي إختلاف المنهج ولأن موضوع السيكولوجيا هي الأحداث النفسية وبالتالي موضوعات واقعية كان الشرح منهجا لها (Erklaren)"في حين أن نظرية المعرفة تسعى إلى ايضاح (Aufklaren) فكرة المعرفة بحسب أشكالها وقوانينها الأساسية"[2]. ذلك أن هوسرل من كتابه المباحث المنطقية ما فتأ يكررّ أن موضوع السيكولوجيا يختلف عن موضوع الفينومنولوجيا الذي أعتبر إحدى مستويات علم النّفس. فإن كان موضوع علم النّفس يدرس الظاهرة النفسية، ويرى أن الفينومنولوجيا تدرس الظاهرة أيضا، والظاهرة كموضوع للفينومنولوجيا هي تبدي الموضوع على ساحة الشعور، فإن خط الفصل بينهما رفيعًا لدرجة إمكان الخلط بينهما. ففيما يتمثل هذا الحد الفاصل، كيف يمكن أن نفرق بينهما مما يجعلنا قادرين على الفصل بين منهجي التّفسير والإيضاح؟

يقول هوسرل عن الفينومنولوجيا في كتابه أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية "واسم هذا العلم هو علم الظاهريات، (وليس من شك في) أن علومًا أخرى منذ أمدٍ

[1]- Jean- françois- lavigne, husserl et la naissance de la phénoménologie, presse universitaires de France, 1er éd, 2005, p288.

[2] -Ibid, p291.

طويل تتوجه بالبّحث إلى الظاهرات"[1]. وفي تتمة هذا النص يشير هوسرل إلى علم النفس كعلم يدرس الظواهر النّفسية وإلى إمكانية الخلط بينه وبين الفينومنولوجيا دون غيره من العلوم. لكن من أجل إمكان الفصل بينهما يدعونا هوسرل إلى ضرورة الكف إلى النظر إلى هذين العلمين بشكل تضايفي أو إعتبار أحدهما لصيق بالثاني إذا لم يكن مرادف له أو أحد مستوياته فيجب كما يقول في مقدمة كتابه الآنف الذكر يجب تغيير الموقف يجب أن لا أعتقد بصحة المعطيات الحسية للعالم الواقعي يقول "إن الفينومنولوجيا ترتبط بالظاهرة بكل ما تحمله من معنى لكن بشكل مختلف يختلف معه معنى الظاهرة نفسها، معنى آلفناه في العلوم المألوفة لدينا وبهذا الشكل (أي وفق هذا التغيير لمعنى الظاهرة) يدخل هذا المعنى إلى الحقل الفينومنولوجي، أي بعد إحداث التغيير عليه"[2].فإذا كان علم الظواهر الطبيعية، التاريخية، الثقافية. وهي كلها ظواهر تتعلّق بالظاهرة كما في الفينومنولوجيا، فيجب أن تكون لها دلالة مختلفة "دلالات تنبع من موقف مغاير تماما لمواقف هذه العلوم....، ومعنى الظاهرات لن يندرج في دائرة علم الظاهريات إلاّ من حيث حصول هذا التّحول فيه"

من أجل تبيان هذا الحد الفصل بين الفينومنولوجيا وعلم النّفس تحديدًا لارتباط كليهما بالشعور. يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الأخذ بنقطة هامة وهي إرتباط الثاني بالبعد الزماني والمكاني للظاهرة، فعلم النفس يدرس وقوع الظاهرة على ساحة الشعور كما هي في العالم الواقعي أي الحوادث الواقعية Réale vorkomnisseوارتباطها بالذات بكل حمولاتها الواقعية النفسية والثقافية والتاريخية أي الذات الواقعية Reale subjecte في حين أن موضوع الفينومنولوجيا هو الماهية في نقاء بعيدة عن كل واقعية. والذات في تعاليها. لهذا كان "موضوع الرّياضيات والمنطق، يعطيان في الشعور بالشيء ذاته، بإعتباره ماهية كعنصر ثابت متميّز عن تعدد التمثلات(Les representations)"[3]

بالإضافة إلى دحضه للتيار النّفسي والأحوال النفسية كأساس للمنطق والرّياضيات. راح هوسرل في المباحث المنطقية في تمييزه لموضوع الرّياضيات لا سيما الفصل الأخير من الكتاب الأول مقدمات إلى المنطق الخالص يبين لنا من خلال مثال العدد الإختلاف بين فعل العدّ كظاهرة نفسية

[1]- هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية، تر، أبو يعرب المرزوقي، ص 19. 20.

[2]-husserl, Idées directrices, p 30.

[3] -Lothar kelkel, et rené schérer, husserl, sa vie, son oeuvres avec un exposé de sa philosophie, P. H. F, 1er éd 1964, Paris, p29.

وبين الصورة المثالية للعدّد وإنعطاء العدد حدّسيًا في الشعور بعيدًا عن فعل العد كموضوع للفينومنولوجيا، فالعدّد "هو الجنس المثالي لصور تجد خصائصها الملموسة في بعض أفعال الإحصاء"[1]. بمعنى أنه يمكننا النّظر إلى عدّدين من خلال وجهين، أو بالأحرى ووفق تعْبير هوسرل إذا ما نظرنا للعدد في تنوعه الفردي الواقعي لتقديم مثال أو توضيح خاصية عددية لفرديات معينة فإننا ننظر من وجهة نظر علم النّفس، لكن إذا ما نظرنا إليه كموضوع للفينومنولوجيا يجب تغيير موقف النظر فلن يتبدى لنا في هذه الحالة العدد إلاّ كفكرة كماهية، فهوسرل "يفصل العدد كفكرة أو كجنس (للأعداد الفردية) عن فردية الحدس الذي يصلح فقط كقاعدة أو توضيح أو مثال (Exemple)"[2]

إن إشكالية ما موضوع الفينومنولوجيا تطرح معها إشكالاً آخر حول إمكانية المعرفة إذ "تفترض مشكلة المعرفة نفسها كلغز إنطلاقًا من التضاد في الأشياء، أو في الشيء كونه موجود لذاته ومتعال"[3]. هذا من ناحية و من ناحية أخرى، تجاوز هوسرل للثنائية التقليدية "ذات وموضوع" حيث أن الذات تنجر بشكل قصدي للموضوع فالإدراك هو إدراك لشيء، والتذكر تذكر شيء. والشعور هو شعور شيء، وهذه الإحالة هي إحالة من الممكن أن تقول عنها أنها ضرورية وكلّية" فمن الضروري أن يكون كل فعل (للوعي) هو فعل لشيء ما وبالضرورة وإلاّ لما كان الفعل ذاته. وهذا ما نعبّر عنه بالإحالة أو "القصدية"، ومن ناحية ثالثة ما يطرح إشكالية إمكانية المعرفة هو عدم إكتمال المشروع الفينومنولوجي ذاته ولم تعرف جميع حدوده وميادينه رغم أننا أصبحنا نتحدث عن فينومنولوجيا الأخلاق، الفن، اللّغة، الدّين، ولكن هذه المفاهيم كلّها لا تشير على إمكانية معرفة هذه الميادين بقدر ما تشير كما وسبق أن قلنا إلى تغيير في الموقف، والنّظر إلى الموضوعات كفكرة، كماهية خالصة خارج كل سيكولوجيا طبيعية فتكون بذلك الفينومنولوجيا أو بالأحرى نظرية المعرفة الفينومنولوجيا علمًا دقيقًا بحيث تقدم نظرية المعرفة لنا معارف مطلقة ويقينية تتأسس من خلالها معارف أخرى. ولهذا "من الضروري على الفينومنولوجي وضع قاعدة المعرفة المطلقة لإمكانية المعرفة المطلقة"[4] يقوم على مفاهيم وأسس ثابتة من شأنها أن تقدم معارف إستنتاجية قطعية. هي مبادئ

[1]-Ibid, p30.

[2] -Ibid, p30.

[3]- Jean- François la vigne, Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900- 1913), p291.

[4]-Alexander schnelle, Husserl et les fondements de la phénoménologieconstruictive, éd, Jérôme millon. S. E. Grenoble, 2007, France, p46.

وأسس نظرية العلم أي المنطق الخالص. إن المعرفة المطلقة التي يجب أن توضع كقاعدة هي الفلسفة الفينومنولوجيةالترنسندنتالية التي لا تحقق هذا التعالي إلاّ بقدر ما تحقق جذريتها "إلا إذا نفذ الفيلسوف إلى فهم واضح لذاته كذاتية تلعب دور المنبع الأصلي"[1]

إن موضوع نظرية المعرفة الفينومنولوجية هو الماهيات المقصودة في الشعور، المعطاة إليه ماهيات مثالية هذا ما يجعل الظاهرة كموضوع لعلم الظواهرية "هي ما يتبدى في الشعور مباشرة، بمعنى أنها تدرس ضمن الحدس قبل كل تفكير وكل حكم. وليس لنا إلاّ أن نتركها تظهر وتنعطي بنفسها، فالظاهرة هي معطي نفسه بنفسه، أو ما يسميه هوسرل الإعطاء الذّاتي (Selbstgebung) للموضوع"[2].

إن تغيير الموقف هذا بحسب تعبير هوسرل أدى إلى تغيير في مفهوم الظاهرة إلى "معنى ودلالة ما في أذهاننا ساعة الحكم والإثبات، والحلم والحياة...إلخ"[3] من شأنه أن يجر خلفه تساؤل حول ما إن كان ممكن أن نعرف هذه الظاهرة وكيف؟ بمعنى ما هي حدود معرفة هذه الظاهرة؟ وإذا ما كان الشرح أو التفسير ليس سبيلاً لمعرفتها من باب إختلافها عن باقي أنواع الظواهر خاصة الظاهرة النفسية التي تكاد تمتزج بها في أذهان الكثيرين ما لم يتم "تغيير الموقف". فما البديل عنه ما هو المنهج المتّبع لدّراسة الظاهرة؟

يعنى المنهج الفينومنولوجي بشكل عام وفق الخطوات الآنفة الذكر إبتداءًا من الوضع بين قوسين إلى بلوغ الماهيات، لكن المنهج المقصود هنا المنهج المتبع لدّراسة ظاهرة ذاتها. الظاهرة الموعة بها أو المشعور بها أو محل الحلم...إلخ. المنهج البديل عن التفسير وهو الوصف والإيضاح الذي يهدف إلى تأكيد صحة المعرفة على النحو الكانطي ولا شكيتها الديكارتية هو كل هذا ويتجاوزه لتغير مفهوم الظاهرة "إنه البعد الذي يشكّل حقل المعرفة المطلقة"[4]في فينومنولوجيا هوسرل يقضي هذا

[1]– هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية، تر، اسماعيل مصدق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

[2] -Pierre Thevenaz , De Husserl à merleau- ponty, qu'est – ce que la phénoménologie ? édition de la baconnière,S,ed, 1966, suisse, p41.

[3] -Ibid, p41.

[4]-Lothar Kelkel, et rené shérer : Husserl, sa vie, son oeuvre avec exposé de sa philosophie, opcit, p41.

المنهج الجديد إلى "الفحص عن ماهية المعرفة، فحصًا من شأنه أن يفض المشكلات التي يختزنها التضايف بين المعرفة والمعنى المعرفي وموضوع المعرفة"[1].

إن ماهية الظاهرة والتي تعتبر هي الماهية الحقة إنما تتأتى بالتخيلات المتعددّة للظاهرة بحيث أنه في كل عملية تخيلية لا يسعنا أن نبني الظاهرة في أذهاننا إلاّ وفق أساس ثابت ومطلق هو ما يمثل ماهيتها وهذا من أننا ننظر إلى الظاهرة كما تنعطي لنا كظاهرة محايثة (Imnanente) للشعور، إنّه النظر الذي يتحدث عنه هوسرل كتوّجه عميق، نحو معيشات الفكر يقول "أليست المهمة الأساسية للفينومنولوجيا هي تعليمنا النظر، وليس إلاّ النّظر"[2]، ومن شأن هذا النظر أن يمدنا:

أ) الصور الوجودية للموضوع وقد كنا تحدّثنا في الوجودية القبلية للموضوعات الذي يمد الظاهرة بتسميتها كموضوع ويمدّها في ذات الموضوع بمحمولاتها. فهي أجناس الموضوع.

ب) وأن يمدنا بالصور المنطقية وذلك بتحديد العلاقة بينها وبين موضوعات (ظاهرات أخرى) ويبين العلاقات المنطقية التي تربط مختلف أجزاء الظاهرة والتي تبقى ثابتة أو شكل نسقي في مختلف التحليلات التي نجريها على الظاهرة خلال الكشف عن ماهيتها.

إن تحديد الماهية بهذه الصورة يمدّنا بالمعنى الذي هو العلاقة القبلية بين المعرفة وموضوعها. إن هذا النّظر هو الذي يميز العلوم الطبيعية عن الفلسفة الأولى، هو الذي يبين قصور العلوم الطبيعية مما يدعوها إلى فسح الطريق إلى علم أوسع وفي تعالٍ، هو علم بالمعنى المطلق. علم لم يتأت لنا من خلال نقد المعرفة الطبيعية والمعرفة بشكل عام "أساسه البصر بماهية المعرفة وبموضوع المعرفة بحسب مختلف هيئاته الأساسية، وبمعنى مختلف التضايفات الأساسية، وبمعنى التي بين المعرفة وموضوعها"[3]

إنّ الإيضاح الذي لا يتأت إلاّ من خلال نقد المعرفة الطبيعية ويتجاوز كل سيكولوجية ساذجة والذي نقصد به الحدس المتعالي للموضوعات فوجود الظاهرة أمامنا مثل "الشيء الأحمر" لا يعني اللّون الإحمرار موجود أمامنا، فهي ليست بالظواهر الكيفية أو الكمية "فالشعور بالألم لا يساور

[1]- هوسرل، فكرة الفينومنولوجيا،، ص54 .

[2] -Lothar Kelkel, et rené shérer, ibid , p52.

[3]- هوسرل، فكرة الفينومنولوجيا، النسخة المترجمة، ص56.

الحديث عن الألم كموضوع قائم أمامنا"[1].فالحدس المقولي للموضوعات والتي يجعلها في وجودها المتعالي لصيقة بالذات بالأنا الخالصة. بحيث أصبح بإمكاني إدراك هذه الموضوعات في مختلف صورها الوجودية التي ترتبط في صورة واحدة هي الجنس الأعلى لها والتي ترتبط وفق شبكة مفاهيم منطقية خالصة تشكل وحدة نظرية العلم ووفقها. وهي التي تمدّنا بالقدرة- في الفلسفة الفينومنولوجية- بأن نصدر أحكامًا بالصدق وببداهة مطلقة إذ هناك "نموذج من نماذج الحكم القصدي، وهو حكم خاص إلى حدّ بعيد، ونحوٍ آخر من جعل الشيء حاضرًا أمام مشاعرنا، وهذه هي البداهة والوضوح"[2]

وهذه البداهة ، البداهة التي تسمح بإعادة إنتاج الصور خارج الإطار الزماني والمكاني مثلاً في فعل التذكر فإذا ما كان بإمكاننا أن نردّد "دو، ري، مي، فا، صو، لا، سي" بهذا التتابع فإن "هذا التمثل الإنتاجي للتتابع يجد ملئه في تتابع باطني مازال حيّا"[3]. وهذا ما يسمى ببداهة إعادة الإنتاج فإذا كان الإيبوخي يسمح ببلوغ التجربة الحقة والقطيعة المباشرة وبيقين لا مثيل له"[4]. هذا لأن الإيبوخي المتجاوز لشكية الديكارتية التي تجاوزت في الوضع بين قوسين فكرة وجود الله، واليقين الرّياضي بإعتبارها بداهات فهو وحده ما يسمح بالتّوجه القصدي إلى الموضوعات فما كانت الموضوع للتجلي بقصد الذات إليها أو بإنعطائها له إلاّ وفق الإيبوخي فهو الذي سمح لهذه القصدية التي "تمثل المحور الأساس للفكر الفينومنولوجي"[5]. ونظرية المعرفة ككل فالإيبوخي يسمح بالنّقد المعرفي لا يتأت من دونها إمكان المعرفة الحقة، فالقصد خطوة أولى لتأسيس المعرفي الذي يمهد الطريق لمنهج الإيضاح هذا لأنه "لتعدد المناشئ (Les geneses) يتقدم التحليل الجينيالوجي كإيضاح لرابط متعدد وله طبقات"[6]

[1]- فريدة غيوة، إتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، د. ط. دت، ص63.

[2]- المرجع نفسه، ص62. 63.

[3] -Husserl, leçon pour une phénoménologie de la consience intime du temps, 2em éd, P. U. F, 1983, paris. P69.

[4]-Bruce Dégout, la généalogie de la logique (husserl, l'antécatif et le catégorial), librairie philosophique, J. vrin. S. E. France, 2000, p40.

[5] -Ibid, p18

[6] -Ibid, p282.

إمكان المعرفة:

إن الأمر همنا لا يتعلق فقط في الكيف نعرف، بل هل من الممكن أن نعرف؟ وهل المعرفة هي نتاج لأفعال التَّعرف بما يصاحبها من تذكر، والإدراك، وتأمل وقدرة على التحليل؟

وإذا ما كان كذلك- بإضافة إلى الإيبوخي كشرط أول البلوغ المعرفة اليقينية- فما هي شروط هذا الإمكان؟ وهل تبنى هذه المعرفة أم تكتشف من خلال سيكولوجيا وصفية فينومنولوجيا. من شأنها إحداث الفصل بين ما هو موضوعي وما هو ذاتي، هذا التَّداخل التي أدى بهوسرل إلى "ضرورة إقامة نظرية في المعرفة"[1]. في المعرفة الحقة التي لم يأبه لها الموقف الطبيعي، معرفة تهدف إلى تأسيس ميتافيزيقا حقة- فنقد نظرية المعرفة أو نقد العقل النظري بالتعبير الكانطي لكن بمفهومه الفينومنولوجي "يقضي إلى البناء الموجد للميتافيزيقا الحقيقية"[2]

يرى هوسرل أن إمكان المعرفة إنّما يتوقف على شروط:

1) شروط واقعية وهو لا يهتم لها باعتبارها شروطا نفسية مما "يجعل موضوع المعرفة معيشي نفسي"[3].

2) الشروط المثالية وهي شروط عقلية قبلية ترتبط بالمعرفة ذاتها فهي لصيقة بمضمون المعرفة وعليه فإن إمكان المعرفة لا يتوقف على إمكان التعرف، إذ أن المعرفة موجودة قبلاً. بل إنّ فعل التعرف هو نتيجة من نتائجها، بمعنى كوننا نتعرف على قضايا، فإن فعل التعرف يقضي بالإقرار كونها حقائق وهي لا تقوم بل تتوقف على وجود حقائق سابقة يتوقف وجودها هي الأخرى على القانون الأساسي كما رأينا سابقا هذا لأن الشروط القبلية سابقة عن كل تعرف إنساني، وتتمتع بالوجود الموضوعي سواءاً استطاع عقل ما التعرف عليها أم لم يستطع، إن إمكان التعرف عليها هو نتيجة صدقها، بل وجودها القبلي مما يعني أن أنطولوجيا المعرفة سابقة عن الإبستمولوجيا، وصدق الشروط العقلية يجعلها ثابتة في مقابل تغير فعل التعرف. وبالتالي تباين موضوعاتها، مما يجعل مجموعة من العلوم تندرج ضمن مبادئ عقلية واحدة. ولعل هذا ما جعل هوسرل يستبعد الرّياضيات كعلم خالص، محض، مطلق كما

[1]-Le vinas (E), de dieu qui vient à l'idée, paris, j, vrin 1995, p40.

[2]-Husserl (E) , l'idée de la phénoménologie, traduit de l'allemant par Lowit, paris, PUF, 1990, p37.

[3]-Jean- francois lavigne, Husserl et naissance de la phénoménologie, p228.

فعل ديكارت. إذ يشترط على الرّياضي "أن تبدأ كل فلسفاته- أي الفلسفات الرّياضية- من تحليل مفهوم العدد"[1]. إن النظر إلى المحتوى المعرفي وفعل التعرف يحيل إلى وجود مقابلة بين المضمون المعرفي وفعل التعرف، الثابت والمتغير، بين الوحدة والكثرة "فعند ما نعني حقيقة أو قضية من القضايا، فإننا نتطلع مباشرة إلى مضمون هذه القضية، وكأنها أمامنا بينما يتطلع الإدراك إلى مضمون واقعي راهن، أما الحّدس المنطقي فمتجه صوب موضوعات المعرفة المثالية"[2]

إن الأسبقية الأنطولوجية للمعرفة لا يعني المعرفة ذاتها، ويسرها للوعي الإنساني، إن هذه الأسبقية إنما تعني إمكان الإمكان المعرفي ذاته.كما أن وجود المقولات المنطقية المؤسس عليها المنطق الخالص، وإن كان الوجود المعرفي، خاصة المعارف الصادقة صدقاً مطلقاً هي نتائج لها. إلا أن وجود هذه المعارف هو دال على هذه المقولات، فهي بمثابة إشارات لها وتستمد صدقها منها.

إن التأسيس الأفلاطوني لإمكان المعرفة، إنما هو تأسيس أنطولوجي. فعند ما نتحدث عن الأمثلية المعرفية. فهي معرفة تتجاوز المعارف الطبيعية. هي معارف إنما تتطابق مع حقائق الأشياء، معارف من شأنها أن تقدم لنا وفق نمط أو صور لأنماط نسقية علوماً، نسميها بالعلوم العقلية "عقلانية تستجيب للفكرة الأفلاطونية لعلم الفلسفة كعلم يؤسس علم حقيقي ومطابق (المطابق للأشياء وماهية المعرفة المرتبطة بها)"[3].هي عقلانية المعرفة الحقة المؤَسِسَة لمعارف أخرى.

إن طبيعة التساؤلات السببية والبحث عن العلية التي يفترضها الموقف الطبيعي هو ما سيعيد طرح التساؤل حول إمكان المعرفة، فالنسبة للأنصار الموقف الطبيعي هو الكشف عن القانون الذي يحكم هذه الظاهرة ويفسرها ليبقى التساؤل حول الإمكان سؤالٍ سؤال فلسفي. فإذا كان الموقف الطبيعي يدرس كيفية تعالق الظواهر أو تعالق عناصر الظواهر فيما بينها فإن السؤال الفلسفي يطرح التساؤل حول كل ظاهرة أو عناصر الظاهرة كلٌ على حدى. بمعنى أن التساؤل يدور حول ما إذا ما كان ما نعرفه عن الشيء هو فعلا ذات الشيء، هل هو هذا الشيء الذي نسميه كذا أو كذا وما نعرفه على أنه هو ذاته، هو فعلاً الماقلناه عنه.

---

[1]-Husserl (E), philosophie de l' arithmétique, traduit de l'allemand par Jaques English, paris, PUF, 1992, P 354.

[2]-husserl, recherches logiques, T3, p105.

[3]-husserl (E), philosophie première, histoire critique des idées,T1, p 4.

إن هذا التساؤل حول الأشياء ومدى تطابقها للمعرفة التي نحملها عليها، إنما متأتي عن اعتقادنا- كما يذهب أولئك أنصار الإتجاه النفسي أن الأشياء تخضع لقوانين منطقية ذات طبيعة نفسية مما يؤدي له تقويض فكرة إمكانية الإلمام بمعرفة الشيء، وهذا "إنقياد إلى ريبية معلنة"[1]

إن التساؤلات من هذا النوع حول طبيعة المعرفة، مصدرها، وإمكانها إنما هي الخطوط العريضة تتمكن من خلال تأسيس موقفاً علمياً من هذه التساؤلات. سمي هذا النوع من البحث بنقد المعرفة بإعتباره سعي إلى إزاحة الشك وبلوغ الواضح المطلق، يبلغ بنا تطابق الأشياء، أو ماهية الأشياء مع المعرفة المتاحة بها، وبلوغ ماهية الأشياء هو ليس إلا بلوغاً للميتافيزيقا. بإعتبار أن جواهر الأشياء ليس معطاة لأي الأشياء في وجودها الواقعي، ولا في الماهية بإعتبارها ماهية مادية، إنما الماهية الترنسندنتالية التي تتأسس وفق مقولات المنطق الخالص المتعالي والتي هي موضوع الميتافيزيقا.

"إنّ منهج تعدي نظرية المعرفة هو المنهج الفينومنولوجي، الفينومنولوجيا كنظرية عامة للماهية بما في ذلك علم ماهية المعرفة"[2]. لكن أليس مما باب المفارقة الحديث عن منهج يُسَائِلُ موضوعهُ؟ ويسأَلُ عنه؟

إن هذه المفارقة قد واجهت هوسرل نفسه منذ "مباحثه المنطقية" خاصة في جزئها الثالث "عناصر الايضاح الفيميائي المعرفة" ثم أفكار ممهدة للفينومنولوجيا، إلى فكرة الفينومنولوجيا و وصولاً إلى آخر كتاباته "المنطق الصوري والمنطق المتعالي" ثم "العبارة والحكم".

يبتدأ هوسرل الفقرة الرابعة من "فكرة الفينومنولوجيا" بالتساؤل التالي: "في البداية- يقول- نطرح السؤال فيما إذا كان العلم ممكناً بصورة عامة. فما دام يضع كل معرفة موضوع سؤال، فأين تكمن بدايته إذا كانت كل إنطلاقه للمعرفة هي معرفة محل تساؤل؟"[3] أي أن كل معرفة هي معرفة قد تكون محل شك. لكن هوسرل ينفي أن تكون كذلك. فالتساؤل حول إمكان المعرفة لا يجعل ككل محل شك أو كما يسميها معرفة مسلوبة يقول "إنما يطرح السؤال حول الإجراءات التي تنسب إليها"[4] هذا لأن كل معرفة. ما كان لنا أن نتساءل حول إمكانها، إلا وقد سبق لنا فكرة حول

[1]-هوسرل، فكرة الفينومنولوجيا، ص31.

[2]- Husserl (E), l'idée de la phénoménologie, p39.

[3]-Ibid, p39.

[4]- Ibid, p39.

وجودها.والحديث عن وجودها يقتضي وجود نوع من المعارف المرتبطة بها. "إذا ما أرادت نظرية المعرفة أن تعتني بإمكان المعرفة، فإنه يجب عليها أن تمتلك، حول ممكنات المعرفة وحول إمكان المعرفة الخاص بها، معارف لا يبلغها الشك من حيث هي كذلك، ومعارف بالمعنى الأتم ذات صدق ولا يكون في صدقها محل للشك بالإطلاق"[1].

إن نقد هوسرل للإتجاه النفسي ونظرية الإقتصاد الفكري والنظرية الإسمية.

إنما كان يهدف من خلاله وفق فكرة الإيبوخي أولاً والرّد المتعالى الماهوي ثانية والذي لا تقوم له فكرة إلاّ من خلال مقولات المنطق المتعالي أو كما يسميها بنظرية المعرفة، التي من شأنها وحدها الكشف عن هذه المعارف التي يشوبها الشك والتي تكون نقطة انطلاق يقينية لإجابة عن إشكالية إمكان المعرفة.إنّ الكشف عن هذه المعارف قد نجد جذوره في منهج الشك الديكارتي الذي إتخذ لنا كنقطة بداية وجود الذاتي للفكر.فالفكر دليل وجود الفكرة الذي يجر معه فكرة الإمكان، بقول هوسرل في الجزء الأول من الفلسفة الأولى "أنا ما هو أنا، نحن ما هو نحن كذوات لحياة وعي لصور متعددة ومختلفة، ذات لحياة خاصة ولحياة تذواتية (Intersubjective) ومشتركة"[2]. فعلى شاكلة الإنطلاقة الديكارتية المؤسسة لليقين المعرفي، أسس هوسرل لإمكان المعرفة. فإن المفارقة التي يطرحها إشكال كيف يكون بدء المعرفة إذا كان البدء ذاته يطرح تساؤل. تبقى مفارقة ما لم يتوضح لدينا البدء ونقطة البدء فنقطة البدء إنما هي معارف لا يشوبها الشك، معرفة واضحة وتتمتع بالصدق المطلق بحيث تتأسس من خلالها علوم عقلية- يقينية يقيناً مطلقًا على شاكلة الرّياضيات الكلية والخالصة التي كان ليبنز يدعوا إلى تأسيسها " ففي هذه العلوم، لا نحمل أحكامًا فحسب، بل أحكامًا بديهية، تكون بداهات مباشرة أو بداهات مشتقة كنتائج مباشرة منها"[3] تعتبر هذه البداهات التي هي بمثابة أسس المعرفة. كما يقول هوسرل في الدّرس الثاني والثلاثون في الفلسفة الأولى الجزء الثاني المعنون ب"نقاط البدء الممكنة: أنا (Je suis)- وأنا (Moi) كفيلسوف بادئ. أن أكون، فيكون

[1]- هوسرل، فكرة الفينومنولوجيا، ص32.

[2]-Husserl (E),philosophie première (1923- 1924) histoire critique des iddées, T1, tr : arion .L. kelkel P. U. F , 2eme éd, 1990, France, p 313.

[3] -Ibid , p54.

*C F.Husserl (E), philosophiepremière (1923- 1924), théorie de réduction phénoménologique,T2, tr arion .L. Kelkel. 2ème édition, P. U. F. 1990. Paris , p p49. 50.

العالم* فهذا من البداهة القطعية...إنها تحدد المثال الصوري وبالأحرى المثال اللامتجاوز لتبرير المعرفة"[1]

إن الوجود الدّيكاتي أو بالأحرى وجود الفكر كمعيش مباشر لصيق بالوعي كتيار معيشي بمعنى "أخذ الفكر أخذًا حضوريًا مباشرًا وإمتلاكه هو أصلاً معرفة والأفكار (Cogitationes) هي المعطيات المطلقة الأولى"[2] لكن ما مصوّغ كون معرفة حضور الفكر قطعية أما غيرها من المعارف كمعرفة في العلوم الطبيعية معرفة غير يقينية تبحث عن مصوغها في معارف سابقة عنها تثبت قطعيتها؟

إمكان المعرفة والزّوج الإبستمولوجي:

يميز هوسرل بين نوعين من المعرفة بحسب إرتباطهما بالفكر، بالوعي وهما: المعرفة المحايثة والمعرفة المفارقة يقول "المعرفة الحضورية للفكر معرفة محايثة، أما تلك المرتبطة بالعلوم الموضوعية، العلوم الطبيعية وعلوم الروح، وحتى العلوم الرّياضية إذا ما تأملنا عن قرب فهي معرفة مفارقة"[3]. يعتمد هوسرل على هذا الزّوج اللفظي والابستمولوجي لتحديد النّوع المعرفي ما بين القطعي والمشكوك في صدقه.

قبل أن نصوّغ صدق المحايث (L'immanent) ولا يبيّن المفارق (Le trancendant) علينا أن نفهم ما الذي يقصده هوسرل بهذا؟ ما الذي يجعل المعرفة المحايثة بديهية والمعرفة المفارقة غير بديهية؟ وإذا كان المفارق هو "الخارج عن" فكيف يمكن بُلوغه؟

من أجل معرفة معنى المحايث نذهب إلى "تجربة طفل ومعرفته أن النّار تحرق". فلو طلبت من طفل أن يضع يدّه في النار وقد أحرقته مسبقًا فسيكون من العبث طلب هذا. لأنه يعرف أن النّار تحرق. فقد عايش واقعيًا هذه الحادثة فألم الاحتراق أو بناء فكرة (معرفة) حول النّار كعامل حرق مباطنة للشعور بألم الاحتراق فلو سألت الطفل كيف يقول يقينًا أن النار محرّقة؟ لكان إجابته أن إختبار الألم المصاحب لوجود النار هل الدّليل أي المحايثة الواقعية ...وحتى إن لم يختبر هو الحادثة

[1]-Ibid, p49.

[2]- هوسرل، فكرة الفينومنولوجيا، النسخة المترجمة، ص33.

[3] -Husserl (E), l'idée de la phénoménologie, T1 , p40.

على جسده فرؤيته لاحتراق الأشياء هي الأخرى محايثة واقعية وبنفس المعنى تكون المحايثة الفعلية بين الفكر ومعرفة حضور الفكر في حضور لفِكر أدركه لوجوده في وعي به، في إتائه إلى تيار وعي به، ولأنه منّي فأنا أبلغه دون عناء. فما دمت أشك، أنا أفكر فهذا دليل حضور الفكر. فالمحايث محايث لفكر، لصيق به مباطن له ومفارق هو غير ذلك مفارق بعيد خارج عني، توجد مسافة بيني وبينه "إن المحايث بتعبير المبتدئ موجود فيّ هاهنا، والمفارق هو الخارج عني"[1]. إن معرفة المحايث معرفة مباشرة معطاة بنفسها وما من شك في معرفتي لها. أما المفارق فيلزم بمعرفته الوضع ما بين قوسين. ويجب بلوغ هذا المفارق فإنه إذا لم يتسنى لي معرفة هذا المفارق لن تكون أي معرفة علمية لأي علمٍ من العلوم ممكنة ومن أجل هذا وجب أن يصل هذا المفارق، المفارق المستحيل البرهان. يقدم في هذا هوسرل مثالاً معرفة النّظر، معرفة أني أنظر "النظر الممتنع عن البرهان"[2]. بالرغم من كون "كل معرفة موضوعية مطابقة هي بداهة، تحمل في ذات الوقت لغز يتطلب الإيضاح المتعالي"[3]إلاّ أن هذا النوع من المعرفة "معرفة ما أنظر إليه" لا تستطيع أن تفسرها أبلغ النّظريات الفيزيائية والفيزيولوجية فهذا النوع من المعرفة والذي نعتبره مفارق لوجوده خارج الفكر متأتي عن الإحساس إلاّ أنه بالنسبة للناظر منعطي قصديًا فليست معرفة المفارق بمعرفة سيستمائية على شاكلة العلوم الرّياضيات أو العلوم الوضعية تعطى بالبراهين هي معرفة تعبر عن نفسها بحضورها إلى الوعي بإنعطائها إليه، إنها معرفة تتأسس فقط على الإيضاح والتبيين (aufklaren) الإيضاح الذي هو هَم نظرية نقد المعرفة.

والمعرفة التي نبنيها إنطلاقًا من الإيضاح ليس من شأنها أن يحمل عليها الحكم بالصدق أو الكذب لأنها ليست من سبيل العلوم الموضوعية التي تنطلق من مقدمات متبعة قواعد إشتقاق، وعلاقات منطقية معينة بين مجموعة ظواهر لبلوغ معارف أخرى لهذا يقول هوسرل أنها موسومة بالعدم في الكثير من مؤلفاته لإمتناع إصدار الحكم عليها لأن إصدار الحكم يكون على القضايا ترتبط عناصرها فيما بينها بشكل منطقي وتخضع لقوانين منطقية قبلية تستند إليها، إلاّ أن معرفة بداهة المفارق وإن كان يستند إلى المقولات المنطقية لمعرفة وجوده، إلاّ أنه معرفته في ذاته ومطابقته من خلال هذه المعرفة لذاتها وضمن الشيء المرتبط به فهي لا تقوم إلاّ على أساس الوضوح. وهذا الوضوح

[1] -Ibid, p45.

[2] -Ibid, p47.

[3]- Husserl (E). philosophie première,,T1, p47.

يحصل من خلال إنعطاء الموضوع بنفسه ويحدس في الوعي الذي سيؤلف جزءًا منتمي إليه ليس بإعتباره معيشًا، إذ أن المعيش يتجاوز في وجوده وحقيقته المحايث بالفعل الذي تتعرف عليه مباشرة وبشكل بديهي إلى محايث فينومنولوجي خالص التي تمكن من تحقيق وجود الظاهرة ووثوقيتها بكل ما ترتبط به من شروط عقلية يقتضيها البحث في معرفة فينومنولوجية خالصة كالحدس والبداهة واليقين ومطابقة المعرفة بالأشياء مع الأشياء ذاتها.

إنّ السؤال عن إمكان المعرفة إنما هو السّؤال المنطقي الذي من شأنه تحقيق وثوقية معرفة من خلال المعرفة ذاتها ذات المستويات الثلاث المعرفة المحايثة بشكليها المحايثة الفعلية التي هي على نموذج معرفة الذات بالموضوعات المنتمية إليها والمستحيلة البرهان كمعرفة النّظر في المثال المعطي والمحايثة الفينومنولوجية بشروطها الدّالة على وثوقيتها. ثم معرفة المفارق الخارج من الوعي وإنما هو الممكن لإنعطائه بنفسه لكن وفق شرط الإيضاح.

المبحث الثالث: نظرية المعرفة كفلسفة أولى

نظرية المعرفة ونظرية العلم:

لقد رأينا أن نظرية المعرفة إنما تبتدأ انطلاقاً من النّقد المعرفي سواءاً تعلّق الأمر بمسألة الرّد أو الرّفض أو ما اعتدنا أن نسميه بالوضع بين قوسين لكل معارفنا. الأمر الذي تطلب تحديد نوعين من المعارف أوّلي صادقة (معرفة محايثة) وأخرى تبحث عن صدقها وهي المعرفة المفارقة. بما يرتبط بهذه المعارف من اشكالات تخص الفعل المعرفي، والدلالات المعرفية.

رأينا في الفصلين السابقين إنما تقوم كل معرفة على قوانين أساسية متعالية هي المقولات المنطقية، وإنما تبقى حلقة العلم حلقة مفتوحة غير مكتملة إذا لم تتدخل نظرية نقد المعرفة لإتمامها. فالمنطق المتعالي بما يقدمه من أنطولوجيا صورية للمعرفة، والمنطق الصوري بما يقدمه من تقنية لترتيب القضايا بنيتها ونسقها إلى الجانب المنطق المعياري النّاظر فيما يجب أن يكون عليه الشيء، فيجب أن يدخل نقد العقل النّظري أو النّقد المعرفي الذي يتوجه إلى ماهية الأشياء انطلاقاً من الذات المتعالية فيحدد وثوقية المعارف من إتمام حلقة نظرية العلم وحتى "لتكنولوجيا المعرفة والعلم، بموجب رأيها التطبيقي والتّقني علاقة مع كل هذه العلوم، عندما تحدد لنفسها هدف سامي، أي سامي أكثر من كونه يعطينا وفقاً توجيهات ضمن حدود وخطط ناجحة في العلوم بالمعنى المعتاد، بل نطمح إلى الغلق النهائي لمعرفة نهائية، أي من وجهة نظر تنزع إلى معرفة ميتافيزيقية تغلقها"[1]

إن نظرية المعرفة ليست بسيكولوجيا تصنف وتحلل المعطيات الشعورية وفق أحداث نفسية. هذا ما وضحه هوسرل من خلال تبريره لتهافت الفكر النفساني، والطبيعي بصفة عامة، كما أنها ليست من قبيل العلوم المنطقية بكل أشكالها المتعالي، الصوري أو المعياري، ولا هي ميتافيزيقا باعتبار أن الميتافيزيقا هي الهدف الذي تسعى إليه "فنظرية المعرفة، هي العلم الذي يسعى لمساعدة كل العلوم لبلوغ التقييم النهائي للحامل الدلالي النهائي، كل نظرية علمية تسعى للتأسيس النهائي والغلق النهائي، ولكنها ترتبط بكل العلوم بواسطة الأنطولوجيا الصورية، المنطق الحق، ومذهب منطق المعايير"[2]

[1]-Husserl (E), introduction à la logique et à la théorie de la connaissance, p203.

[2]- Ibid, p203.

إن المنطق الصوري على النحو الذي يذكره أرسطو بما يقدمه من قواعد التفكير الصحيح. وحتى المنطق المتعالي في محضية الماهوية بتقديمه للأسس الأولى لا يؤسس للمعرفة، ففعل المعرفة ينبني على هذه العلوم، وهو يتجاوزها لأنّ المقولات ليست مُقَوِمَة لأجل لذاتها، بل من أجل تأسيس المعرفة. وبالتالي فإن العلوم المنطقية توجد في الدّرجة الثانية مقارنة بنظرية المعرفة. فإذا كانت العلوم المنطقية تضمن سلامة الأنساق؛ ومنح الدلالات اللازمة للقضايا وتمنح تعددّية الصّور فإن هذا لا يشكل معرفة إلا بقدر ما تكون لدّينا مادة للمعرفة يمنحنا إياها فعل التعّرف بما هو فعل قصدي. وانعطاء للموضوعات إلى الوعي سواءاً في شكلها المحايث أو في ارتقاء المفارق وفق مذهب البداهة المثبت للحق. فحتى الرّياضيات الصورية في نقائها وفي كلّيتها لا يمكن أن تتخلى عن هذا المنطق المعرفي، وفي هذه الرياضيات مبادئ وأسس واجبة التعرف وفق مبادئ المنطق الصوري وعلى هذا الأساس يمكن الحديث عن "المنطق الصوري كنظرية لنظرية العامة، والمنطق الواقعي كنظرية للمعرفة الواقعية"[1]

لقد أراد هوسرل من خلال نظريته الفينومنولوجية في المعرفة أن يتجاوز الثنائية التي كانت سائدة في الفلسفة الحديثة "الذات والموضوع". كما أراد تجاوز الثنائية الكانطية حول الأشياء بين ظاهر وباطن أو الفومان (phomène) ونومان (nomène). فالظاهرة هي ليس المتجلّي للحواس، في التحليل الفينومنولوجي فهي "المعطى، المعطى الحدسي، لا يخفي وراء ظاهرة، شيئاً أعمق منه هي الشيء ذاته"[2]

لكن إذا ما أردنا الأخذ بالتقييم الكانطي لشيء بين ظاهر وباطن فإن حصول الظاهر هو تحقيق لبعد فينومنولوجي. غير أنه غير كافٍ لتأسيس المعرفة. لأنه وببساطة غير موفٍ بغرض بلوغ ماهية الأشياء وبالتالي لتحقيق معرفة. فظاهر الشيء إنما يتأتى بالحدوس المفردة. الحدس كما الانطباعات في المعرفة الطبيعية التي يهمها كيفية تتابع الظاهرة فتؤول بذلك علاقة الضرورة إلى العلية و "يجب أن لا تؤول الضرورة كعلاقة علّية"[3]. ومع ذلك فإن الحدوس المفردة تقدم لنا خطوة الأولى

[1]-Ibid, p155.

[2]-sylvain Auroux, Les notions philosophiques, T2, presse universitaire de France , 3eme éd , 2002 , p 1320.

[3]-Les notions philosophiques, T1, p 495.

نحو معرفة، ليس على النحو الكانطي، أي ليس من باب أنها تقدم الشتات المعرفي. ولكن كوننا نقدر من خلال هذه الحدوس أن نبني حدوس منطقية. أن نقارن، أن نميز، أن نحلل. أن نصُوغْ مواضيع جديدة ونصَوِّغْ لها. أن نحكم بالصدق انطلاقا من حدس الفردي، قد يوقعنا هذا في مفارقة وعليه يجب علينا أن نتبين كيف يمكننا بلوغ تقريرات كلية بالصدق، بدءًا من حدس فردي؟ إن الأمر يكمن في التجريد المثالي الفينومنولوجي فلقد رأينا إنما نبلغ العام والماهوي والمثالي والمتعالي وكل أنواع العلاقات التي تربط بينها من خلال تعقل هذه الحدوس المفردة. فالتجريد المثالي الفينومنولوجي يمكننا من البحث "بالفعل عن وضوح حضوري حول ماهية المعرفة. إن المعرفة جزء من دائرة الأفكار، ونحن يجب علينا أن نرفع الموضوعات العامة رفعاً حضورياً من هذه الدّائرة إلى وعي العمومية، فتصبح نظرية ماهية المعرفة ممكنة"[1].

قصور التجريد المثالي في معرفة المفارق:

إن اعتماد التجريد المثالي من شأنه أن يحقق لنا ما أراده ديكارت للموضوعات من وضوح بحيث يتمتع بما يتمتع به الكوجيتو cogito من بداهته كأساس منطقي للمعرفة قطعيةoppodictique نتيجة انعطائه بنفسه في نفسه. وهو الأساس فإذا ما استطاع المفارق أن ينعطي بهذه الصورة. فسيتمتع بنفس ما يتمتع به المحايث من بداهة محضة ووضوح وهذا ما يحقق موضوعية المعارف الماهوية ضمن حقل الجنس ونوع ضمن العام بعيداً عن الفرديات لكن السؤال الذي نطرحه هو:

هل يمكننّا هذا التجريد المثالي من بلوغ المفارق الخارج عن وعي الذات؟ وهذا لكون أنه التجريد المثالي إنما نبلغ به البداهات المحضة ودرجة وضوح نستطيع من خلال أن نجري النقد المعرفي اللازم لبلوغ المعرفة المطلقة.

يجيب هوسرل عن هذا التساؤل أن لا يمكن للتجريد المثالي وحده أن يمدّنا بما يلزم لتحقيق النقد المعرفي لبلوغ الماهية يقول "كلا، فبداية يجب علينا أن بوضوح أن المحايثة الفعلية أو المفارقة ليس إلاّ حالة خاصة من حالات المحايثة العامة. وعليه فليس بديهي أن نقول دون نظر بالتوحيد بين المعطى المطلق والمحايث الفعلى"[2]. ذلك أن المحايث الفعلي يتمتع بالحضور الضروري وبالتالي بالبداهة

[1]–هوسرل، فكرة الفينومنولوجيا، ص37.

[2]–هوسرل، فكرة الفينومنولوجيا، ص 38.

المطلقة تماماً كالكوجيطو الممتنع عن البرهان لملازمته الوعي بينما العام المتحصل عليه بواسطة التجريد المثالي فلا يتمتع بصفة الإمتناع عن البرهان هذه اللازمة عن الوجود الضروري. نعم عام تجاوزنا من خلاله المعطيات الحسيّة. وحققنا من خلاله موضوعية الأشياء في الماهية المادية ثم حتى الماهية المتعالية، غير أنه هذا لا ينفي كونه "عام". "إنما هو عام، وبذلك هو مفارق بالمعنى الفعلي"[1].نحتاج إلى نظرية المعرفة من أجل بلوغ نظرية في المعرفة.

الشك كنقطة بدء:

يذكر هوسرل في التأملات الديكارتية إن إشكال نظرية المعرفة لا يحل من خلال نظرية المعرفة ذاتها. وهذا إذا ما اعتمدنا على نقطة أساس في الفكر الديكارتي وهي "الشك". على أن نُؤكد أنه "لا تطمح نظرية المعرفة إلى شيء غير الفهم الذاتي للمعرفة"[2]. مع أن هذا المنطلق الديكارتي لا يخلو من النقد في التحليل "فلجوء ديكارت إلى تمثل الله كأحد تمثلاتنا الفطرية، بغية استخدامه في برهان مفارقة وجود العالم لبطون الوعي، أن هذا التحرك لا فينومنولوجي، لا ينسجم بالتالي مع المبدأ الديكارتي ذاته، مبدأ التأسيس المطلق للمعرفة"[3]. وعلينا أن نوضح هنا أن الشك الديكارتي بما يقابله في الفينومنولوجيا من الوضع بين قوسين أو تعليق الحكم ليس المنهج في حد ذاته لبلوغ المعرفة إذ يقول هوسرل بوضوح في مقدمة إلى نظرية المعرفة والمنطق "تعليق الحكم ليس منهج لامتلاك المعرفة

"La suspention du jugement n’est pas une méthode l’aquisition de cnnaissance [4]

إذا لم يكن الأمر بهذا الشكل بمعنى إذا كانت نقطة الإبتداء هي الشك الديكارتي أو الوضع بين قوسين على هذا النحو، فكيف نتلمس المساعدة منه إذا لم تكن على هذا النّحو.

إن معالجة هذه الإشكالية، إنما تكون على النحو التالي: إننا بصدد معالجة إشكالية نظرية المعرفة. ونحن في معالجة هذه الإشكالية أداة ومادة وتساؤلات وعلاقات ومفاهيم. بمعنى أننا في هذه الاشكالية لا نتناول أو بالأحرى نحن بصدد بحث في نظرية المعرفة، وفي المعرفة بشكل عام، بمعنى آخر

[1]-Husserl (E), idée de la phénoménologie, p 48.

[2]- Husserl (E), introduction à la logique et à la théorie de la connaissance, p159.

[3]- أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان،ط1، 1984، ص ص 201. 202.

[4]- Ibid, p 237.

إننا نستعمل نظرية المعرفة لحل إشكالية نظرية المعرفة إذن "نحن بحاجة إلى نظرية المعرفة لامتلاك نظرية في المعرفة، ما قد يظهر أن البرهنة على نظرية المعرفة مبدئياً غير ممكنة"[1].

لكن بالعودة إلى ديكارت أليس الشك في وجود هو بحث في الوجود؟ أو بعبارة أخرى أليس الشك في الفكر هو دليل على إمكان وجود الفكر. فإنما دّل على وجود الفكر. الشك في إمكان العدم فكان الوجود. وبالضبط فإن ضمن مشكلات نظرية المعرفة لا يمكن أن تكون خارج المعرفة. فكل معرفة لنا فهي معرفة مشكلة لكن نحن على يقين أننا لدينا "معرفة بإشكالية المعرفة" ونحن على يقين بهذا ومنه نحن نمتلك معرفة كون أننا نشك في كل معرفة أو كون كل معرفة هي معرفة إشكالية، بل أننا قد نصل إلى نقطة أن تتكون لدينا معرفة وأن بعضاً من جوانب هذه المعرفة إنما هو ملتبس علينا أو غامض، ولا يمكن حلّه إلا ضمن المعرفة. فطرح إشكالية المعرفة دليل على وجود المعرفة. والأسئلة التي تطرح بشكل نظرية المعرفة تطرح على المضامين المعرفية أيضا وفعل المعرفة ينعكس على المعرفة وعلى المضمون المعرفي، لكن علينا أن نفهم هنا أننا لسنا أمام عمق معارفي بمعنى حمل الشك على المضامين المعرفية للعلوم الجاهزة. فهذه العلوم قدمت نوعا من المعارف بحسب ميادينها وأثبتت صدق نتائجها سواءاً بما حققه العلم من تطور على مستوى العلوم الطبيعية أو بما حققته العلوم النظرية أو الماهوية من تنظير بقدر ما قدمت من أسس أولى للعلم بشكل عام. أي نظرية العلم بما تقدمه من أسس مشتركة لعلم عامة وأسس خاصة بنوع معين من العلوم بمعنى أنه يجب "أن لا نقول أن هذه الأفكار حول معنى وإمكانية المعرفة خالية من المعنى وعليها أن تبقى عقيمة. فلا نقول مثلاً أن البديهيات التي بدأت منها الأفكار، والتي تقدمت ضمنها ليست بديهيات، ولا معارف، فهي شيء مشكوك فيه"[2]

إننا نسعى من خلال انطلاقتنا الشكلية هذه والتي تجعل الشك دليل على وجود نظرية في المعرفة بحيث تقدم معارف تحدد لنا طبيعة مضمونها، وتبين لنا موضوعيتها، كما تؤكد مطلقية أسسها الأولى كأسس لهذه المعارف أو للعلم المرتبطة به بعامة أو للعلوم جميعاً. إن هذا الشك ليس بالسلبية بمكان يجعله شكاً دوغمائياً يسعى لتنفيذ كل معارفنا. إذ أن الإيبوخي (époché) إنما هو وضع بين قوسين لمعارفنا السابقة التي أخذناها جاهزة ولم نفكر في مدى مصداقيتها. وليس من باب الشك في

[1]-Ibid, p 237.

[2]-Ibid, p 238.

المعارف المطلقة التي لم نبلغها بالبرهان وإنما بواسطة التحليل البسيكولوجي الوصفي (التحليل الفينومنولوجي). بمعنى أن الشك يتأسس على ما يلي: يجب أن لا أتخذ من هذه المعارف مقدمات لمعارف أخرى. فهي ليست بداهات ما لم تخضع للتحصيل الفينومنولوجي. كما لا يمكن التعامل معها كانعطاءات قصدية مما يكسبها خاصية البداهة والوضوح. وأن لا أتخذ دور المدافع عنها ما لم أتفحصها وهذا هو عمل المنظر لنظرية المعرفة يقول هوسرل "وهكذا ينطلق المنظر للمعرفة من المسلمة التالية: أنا لا أفهم المعرفة، لا يجب أن أفترض شيئاً، لا شيء أدافع عنه، لا شيء أطالب به كمعطى قبلي قبل الفحص في أي علم، يجب أن أوضح بنفس الموضوع. ومن ثمة يطلب في كل ميدان المعرفة هنا واحدة لا تحتوي غموضاً يقلقني، بحيث يكون معناها واضح تماماً، يقيناً ليس به أي إشكالية، يمكن المطالبة بها من أجل نظرية المعرفة"[1] دون محاولة الإستعانة بأي علم آخر لأن ضمن مجال نقد العقل النظري أو نقد المعرفة فوحدة المتعالي القادر على هذا الفعل.

الذات المتعالية كمصدر للمعرفة:

في التأمل الأول من التأملات الدّيكارتية يبين هوسرل أن مصدر المعرفة إنما هو المتعالي ولقد رأينا استغلال هوسرل لفكرة الشك الذي يُبَين وجود الشك في اثبات معرفة مطلقة "وهي وجود الإشكالات المرتبطة بنظرية المعرفة لإثبات وجود معرفة مطلقة" لهذا فهو يرى أنه "من الضروري على الفينومنولوجي وضع قاعدة 4 المعرفة المطلقة لإمكانية معرفة مطلقة"[2]. فإذا كانت المعرفة المطلقة تتوقف على شروط يسميها كانط شروط الإمكان المعرفي فإن هوسرل يرى أن المعرفة المطلقة أي المتعالي وحده هو الذي تتوقف عليه المعرفة. أما المتعالي La trancendant فيعرفه هوسرل في "أزمة العلوم الأروبية " "هو الذي يعين بدقة الدّافعية"*. والدافعية هي مجمل الدوافع سواءاً كانت دوافع نفسية أو ذهنية أو عقلية. أو هي مجمل الدوافع المؤدية للفعل والقادرة على بعثه هي "مصطلح يلغي التمييز بين الذهني والنفسي، فهي مجمل العوامل الشارحة للسلوك والتي تسمح، بإمكانية إعادته"[3].إن المتعالي هو الدافع إلى البحث عن أصل الأول للمعرفة وإلى بناء كل معرفة. إنه عودة إلى الذات

[1]- Ibid , pp, 238.239.

[2]- Alexander schenelle : Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive, édition Gérome million, s, e. Gronoble, 2007, France p46.

*-Le motif ويترجمها اسماعيل المصدق في ترجمة لأزمة العلوم الأوروبية بالحافز.

[3]-Les notions philosophiques, T2, pp 1695, 1696.

المتعالية، فهو الأنا الذاتي في عودته إلى ذاته كذات عارفة وكذات لها القدرة على المعرفة. بمعنى كذات تتمتع بإمكانات المعرفة مع توفرها على هذه الإمكانية فيها ذاتها.

إن التحليل الفينومنولوجي لا يمكن أن يكون إلاّ ضمن "الحياة الترنسندنتالية بالذات، أي للحاضر الحي، والدّال بالإضافة إلى ذلك على القرب بما يمثل موضوع الحدس"[1]

إن الأنا- الذاتي الذي هو مصدر كل معرفة. والتي تطرح هي الأخرى إشكالية، إشكالية الذات مع الذات نفسها الذات كوجود خارجي في العالم وبالتالي فهي ذات في وجودها الهنا والآن والذات في تأملاتها الذاتية الخالصة أما إشكالية الأخرى فتكمن في الذات في علاقتها بالعالم وبالغيره. إنها إشكالية "حول علاقة هذه الأنا وحياة وعيي مع العالم الذي أنا على وعي به، والذي أعرف وجوده الحقيقي في تشكيلاتي المعرفية الخاصة"[2]

إن الهدف الأساس لفينومنولوجيا هوسرل هو بلوغ الفلسفة كعلم دقيق. ليس على النموذج التقني للعلوم الفردية الوقائعية وهذا لا يكون إلاّ بالعودة إلى الذات عن طريق التأمل و"التّأمل بمعناه الدّيكارتي ينبع من الذات ويدور في نطاقها"[3]. ولعلّ اهتمام هوسرل ببلوغ الأسس النهائية للعلم. وهي في النهاية الأسس المنطقية المتعالية لا يتأتى إلاّ إذا كان مصدر هذه الأسس هي الأنا المتعالي الذي يحقق الموضوعية المطلقة للمعرفة، يقول هوسرل في كتابه تأملات منوهًا بالمسعى الديكارتي لتقديم نموذج جديد تسير من خلاله الفلسفة لبلوغ اليقين المطلقة والعلمية المحضة، لقد "تغيّر معه سير الفلسفة تمامًا، فانتقلت بصورة جذرية من الموضوعية الساذجة إلى الذاتية المتعالية"[4]. لكن إذا كان هذا المطلب منذ ديكارت وكل من سبقوه فكرة تصور الفلسفة كعلم شامل موجودة منذ التّصور الأفلاطوني للعلم. فلما لم تتحقق بعد؟ رغم أنه ومنذ أفلاطون على الأقل قد قدّم أسس أولى للعلم وهي مثله. باعتبار أن المثل الأفلاطونية تتمتع بالمطلقية والثبات.

[1]-Levinas (E), de dieu qui vient à l'idée, p140.

[2]-هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومنولوجيا الترنسندنتالية، النسخة المترجمة، ص 170.

[3]- سماح رافع محمد، الفينومنولوجيا عند هوسرل، (دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر)،مرجع سبق ذكره، ص98.

[4]- هوسرل (إ)، تأملات ديكارتية مدخل إلى الظاهراتية،مصدر سبق ذكره، ص103.

بالعودة إلى تاريخ فلسفة نتلمس الكثير من النقاط التي تقف عائقا أمام تحقيق علمية الفلسفة من بينها.

1-الخلط الساذج بين مفهوم العلم بما يرتبط به من فرديات، والقدرة على التعامل المباشر مع هذه الفرديات. و الإعتقاد التام بصحته وكماله لما أحرزّه من منفعة ومن تغيّر مكّن الإنسان من السّيطرة على الطبيعة بمعنى أن قيمة المعرفة أصبحت لا تتمثل في يقينيتها بالعودة إلى أسس الأولى التي تمنحها إياه الذات المتعالية والمنتمية إليها. بل بما تحققه من نتائج.

2-توسع موضوعات الفلسفة بين ماهو طبيعي، وما وراء الطبيعة، المادي، والمعياري. إلى تعدد المذاهب والتصورات مما أدى إلى تشتت الفلسفة وموضوعها، وصور مبادئ البرهنة فيها (ما بين المبادئ العقلية، النفسية الميتافيزقية).

يهدف المنطق المتعالي إلى تقديم نظرية كليّة للعلم. نظرية من شأنها أن تقف على هدم العلوم جميعًا. بما في ذلك الفلسفة. بمعناها الفينومنولوجي الساعي إلى تقديمها كفلسفة أولى "علم الذاتية المتعالية التي تحتوي على معرفة متعالية لذات (transzendental selbsterkenntnis) تشكل المصدر الأصلي لكل معرفة"[1] وهذه الذات بإضافة إلى كونها متعالية بذاتها ويمكنها بالتأمل الذاتي لها أي بإنذار فعل التأمل منها إليها فهي مصدّر تَقوُّمْ الموضوعات جميعًا، هي مصدّر "تقّوّم الوجود الموضوعي الحسّي"[2]. مما يمنح للموضوعات حقيقتها حيث يوضح هوسرل في حديثه عن عالم بما يحتويه من أشياء "فهو حقيقي"[3]. أو العالمي Mondain "وهو كل ما يرتبط بوجود في العالم الطبيعي، والأشياء المنتمية له"[4]

ليس للعلم الكلي نموذج يحتذى به فهذا من باب مُخَالفة المبدأ الأول للفينومنولوجيا التي تنطلق، إلاّ بما يتقوم من طرف الذاتية المتعالية. هو ليس بصورة أي نمط لشق إستنباطي رافضًا بذلك هوسرل موقف ديكارت بإعتماد الشق الهندسي كشق يحتذى به "إذ إعتبر ديكارت أن العلم الكلي

[1]-Husserl (E), philosophie première, T2, p50.

[2]- Ibid, p51.

[3]-Alexander schenelle, Ibid, p49.

[4]-sylain Auroux, Les notions philosophiques, T1 , p859.

يجب أن يكون في صورة نسق استنباطي"[1]. مما يعني أن ديكارت في تصوره للعلم الكلي. كان قد عدّد مبدئيًا صورة له على النحو أفلاطون وكانط وهذا ما لا يجب في حق العلم الكلي رغم عمق فكرة الكوبيطو كبداهة مطلقة تمكن من العودة إلى الذات.

إنّ الماهية المطلقة والمتعالية لذات وحدّها التي تمكن من تقديم العلم الكلي بحيث أن فكرة بداهة الذات المتعالية ووضوحها يحقق وحده فكرة العلم الكلي بما تقدمه له من أسس يقينية. كما أن تقوم الموضوعات ضمن الذات المتعالية يؤدي بنا "إلى اكتشاف العناصر المقوّمة للفكرة الغائية والخاصة بكل علم حقيقي"[2].

المعرفة والحكم:

إنّ فكرة الحقيقة أي المعرفة التي يقود في جذريتها إلى الذات المتعالية من أجل تحقيق بداهتها وإلاّ لما سميت حقيقة هذا على اعتبار تقوم الأحكام المباشرة ضمنها. وهذه الأحكام لا مصدر لها غير الذات المتعالية والتي يعمل على برهنتها هي الأخرى برهان مباشر. وهي أحكام من شأنها بناء أحكام غير مباشرة يمكن هي الأخرى البرهنة عليها. فتأسس بذلك المعرفة المقصودة. إن هذه الأحكام هي أحكام قطعية Apodictique التي تنعطي إنعطاءًا قصديًا للذات بخلاف الأحكام الخبرية Apophantique بإعتبار أن الحكم هو الموصول إلى الحقيقة فوجب توضيح الفرق بينهما

"يقال عن حكم Apodictique عندما يشمل الوعي بضرورته. عندما يعطي حقيقة ضرورية، موجهة للحكم وليس محتوى الفكر"[3]

-الحكم الخبري Apophantique "فهو كل نشاط قصدي بما في ذلك العبارات الشعرية الخطابية كالدّعاء فهي تقوم على أفعال الحكم"[4]. هذا بخلاف أرسطو الذي يستثني الخطابة والشعر من حقل الأحكام. ويضيف هوسرل إلى ذلك ما يسمى بالخبرية الصورية التي يهتم من جهة بمورفولوجيا

[1]-Husserl (E), méditations cartésiennes et les conférences de paris, traduit. Perffer et levenas (E), paris, J, vrin, p111.

[2]- هوسرل (إ)، تأملات ديكارتية، مدخل إلى الظاهراتية، ص110.

[3]- SylVain Auroux, Les notions philosophiques, T1, Presse universitaires de France 3eme éd, 2002, p123.

[4]-Ibid, p122.

الأحكام أي النحو الصوري مما يفتح امكانية الحكم كحكم ويهتم من جهة أخرى بتركيبة الأحكام وبنيتها بحيث تنظر فيما إذا كانت متناقصة أولا مما يجعلها مرتبطة بمنطق عدم التناقض.

إن الحكم المباشر immédiat الذي من شأنه تقديم الحقيقة، وإلى جانب قد يوجد "الحكم القصدي، أو طريقة أخرى لجعل الشيء حاضرًا لشعورنا: البداهة"[1]

الحكم وهو التصديق العقلي بوجود علاقة بين شيئين، وهي أبسط أعمال الفكر. وما هدف الذي تسعى إليه كل معرفة علمية باعتبار أن القوانين التي تعبر عن موضوعيتها باعتبار أن الموضوعية "كثيرا ما تعالج الحقيقة الواقعية باعتبارها تعيين طبيعي خالص وموضوعي"[2]. يرى هوسرل أن هذه الأحكام وإن كانت تتميز في الأخير إلى مجموعة قوانين تُفسّر وقوع الظاهرة. إلاّ أنها هناك هدف خفي ورائها Télos. الأمر الذي يجعلها تشترك مع نظرية العلم الكلية في النظر صوب هذه الغاية المثالية إذ يقول في التأمل الديكارتي الأول " إننا لا نرى أن العالم يسعى لبلوغ أحكام فقط، ولكنه يؤسسها، يبنيها بدقة كبيرة، هو يرفض كما يرفض غيره أن يطلق حكمًا يسمى بالمعرفة العلمية، ما لم يكن قد تأسس، كاملا قبلا- إنه مطلب ضروري، وقد يكون مجرد زعم إلاّ أن هناك غاية مثالية تختبأ ورائه"[3]

إن الحكم كفعل ذهني أو فعالية شعورية، معرفة حقيقية على اعتبار أنه التفكير في أبسط أعماله، وباعتبار هذه المعرفة بوجود الحكم معرفة محايثة. وبالتالي فهو حقيقي، غير أن مضمون الحكم هو ما يشكل لنا احراجًا أو إشكالاً. لأنه مفارق فالحكم كتفكير يصادق بوجود العلاقة بين شيئين ليس ذي محايثة للشعور، للتفكير. وعليه لا يمكن التسليم بصدق ومطلقية الأحكام. حتى الأحكام المباشرة. بهذا- كما رأينا – يقول هوسرل بإمكانية وجود حكم قصدي أو بداهة على اعتبار أن البداهة تتمتع بالمصداقية أكثر من الحكم، لأن مفارقة مضمون الحكم تجعل القصد فارغ في حين تمتلأ

[1]- هوسرل (إ)، تأملات ديكارتية، مصدر سبق ذكره، ص111.

[2]-Husserl (E), philosophie première, T2 (Ibid) , p52.

[3]- Husserl (E), Méditation cartésiennes, Ibid, p58.

البداهة يقول "لا تجعل البداهة الشيء مقصودًا بشكل بعيد وغير مطابق* (Sinadéquate) وإنما تحضر هي ذاتها"[1].

إنّ البداهة القصدية المالئة من شأنها بلوغ الأصول وتحقيق هذه الغاية الخفية التي كانت وتزال هدف الفلاسفة جميعا كما يذكر هوسرل ذلك في رسالة بعث فيها إلى رودلف أوتو Otto Rodof (1869- 1937) يقول "ليس لزماننا من شوق أعظم من رؤية الأصول الحقيقية تعبّر عن نفسها أخيرًا وتبلغ بالمعنى الأرفع، عباراتها الأخص، اللوغوس"[2]

إنّ في حديثنا عن الحكم القصدي أو البداهة المعبّر عنها وفق دلاّلة. إن هناك "جمع بين مقتضى العودة إلى الأصول على جهة الرؤية والحدس ومقتضى التعبير والدّلالة أي الترتيب القّولي/ المقُوليّ للوجود بما هو شرط انتقاله إلى رتبة العلم"[3]. معوّقات رأينا أن هوسرل استطاع أن يتجاوزها من خلال ما سمّاه بالنحو الخالص الذي ضمنه مباحثه المنطقية خاصة في كتابه الثاني " مباحث في الفيمياء ونظرية المعرفة". أو في القسم الأخير من الكتاب الأول "مقدمات في المنطق المحض" حيث تناول المقولات الخالصة للمعنى والمقولات الخالصة للموضوع***

إنّ ما يهم فعلاً كخطوة أولى لتأسيس المعرفة الحكم القصدي أو البداهة. هذا لأنه بخلاف باقي الأحكام لا يهتم بالبعد الواقعي للأشياء محل الحكم. فالافتقار إلى البداهة هو افتقار للامتلاء أي ل "من الصورة التي تؤسس للمعرفة الحقة... دون أن تدرك الأشياء ذاتها إدراكًا حدسيًا، دون أن ترفعها إلى مستوى البداهة"[4]. وإن كان ليس لهذه الأحكام اللاحاملة للبداهة من أهمية في العودة إلى الجذور الأولى للمعرفة الحقة، وبالتالي لا تتقوّم وفقها إلاّ العلم، أو المعرفة العلمية التي لا يمكن أن

*ذلك أنه في الحكم لا توجد مطابقة بين فعل الحكم ومضمون الحكم على اعتبار أن الأول معرفة محاثية أما الثانية فهي مفارقة.

[1]-Ibid, p59.

[2]-فتحي إنقزو، هوسرل ومعاصروه، من فينومنولوجيا اللّغة في تأويلية الفهم، المركز الثّقافي العربي، بيروت، لبنان، 2006، ص33.

[3]- المرجع نفسه، ص34.

***كنا قد رأينا في الفصل الثالث (المبحث الأول) منطق النحو الخالص وتقوّم الدلالة تجاوزه لهذه المعوقات.

[4]- Husserl (E) , philosophie première, T2. P11.

****الفلسفة الأولى هي مجموعة مقالات قدمها هوسرل في شتاء 1923- 1924 ويذكر أنه لم يستخدم مفهوم الفلسفة الأولى بالمعنى الأرسطي الذي تحول فيما بعد إلى مصطلح ميتافيزيقا بل يستخدمه بالمعنى اللّفظي كإنطلاق لبداية الفكر.

تسمى كذلك إلاّ من خلال النسق الذي تأسس وفقه بمعنى أنّ "مبادئ هذا الشق التي تسمى الفلسفة الأولى"****[1] تنحل في النهاية إلى هذه الأحكام التي ترتبط فيما بينها وفق علائق المنطق الصوري، المستوى الثاني لعلائق المنطق المتعالي.

إنّ بلوغ البداهة المطلقة من شأنه أن يحقق فكرة العلم المسبق. إذ يحدد هوسرل مستويين للعلم "مستوى متقدم وسابق préalable ومستوى فعلي للعلم، والذي دخل في مسار التّطور من خلال طريق المعرفة التي تتقدم بموجب المعايير الصارمة"[2]. غير أن بلوغ العلم المطلق، ليس ضرورة بلوغ البداهة المطلقة. فالماقبل علمي يحوي الكثير من البداهات كما يذكر هوسرل في تأملاته الدّيكارتية. إذ تتعدد البداهات فيه ويمكن أن تكون البداهات الغير كاملة من باب أحكام مباشرة أو غير مباشرة أو بصفة عامة هي البداهة التي لم تحقق ما يسمى بالامتلاء. وهي ما لم يكن مناسبًا لبناء العلم الكلي "عن كل الأحكام المسبقة، العمل المتمثل في العلوم القبلية، وأن نرضى في الوقت نفسه بالفكرة الأصلية التي ترجع إلى لبنتنز"[3]

إنّ رفض التجربة كمعرفة سابقة هي فقدها لهذا الامتلاء. هذا يعني افتقادها للبداهة بكل أشكالها. لأن البداهة تفترض الإنعطاء القصدي. وهذا ما هو بعيد كلّية عن كل تجربة ناهيك إذا ما ارتبط الأمر بأهم بداهة من بداهات العلم وهي البداهة المطلقة القطعية Apodictique، بداهة تتوقف على التأمل الذاتي للموضوعات، للموجودات. بحيث يكون هذا الوجود ذاته، غير أن هذا لا ينفي كما يرى هوسرل في تأمله الأول إمكانية ولوج الشك إليها. هذا ما يجعلها منفتحة على النّقد. يعني هذا أن هوسرل لم يعط للبداهة بعدًا نهائيًا تماشيًا مع مبدئه الأول القائم على العود الدّائم ومتماشية مع يقينية العلم كمنطق متعالٍ، و"مذهب العلم الكلي، كعلم معياري مركزي للعلم عمومًا"[4]. إنّ أهم ما يميّز البداهة القطعية المطلقة، هو أنها لا تستبعد إمكانية الشك. وبداهة الإمكانية الشك التي تؤسس للنّقد المعرفي. هي بداهة قطعية. بداهة يلتقي فيها هوسرل بديكارت.

[1]-Husserl (E) , philosophie première, T1, p04.

[2]- Husserl (E), cinq articles, sur le renouveau, , tr . laurant joumier (L), J. vrin, paris, 2005 , p p 97, 98.

[3]- Ibid, p38. Cinq article, sur le renouveau.

[4]- Ibid, p101.

وإن كان ديكارت كما كرّرنا دائمًا يستثني الرّياضيات، ووجود الله إلاّ أن فكرته حول البداهة المطلقة القطعية فيما يتبقى من أجل باقي العلوم هو على شاكلة هوسرل، كيف لا وقد كان الشك الدّيكارتي من المرجعيات الأساسية لتفكر هذا الأخير الساعي دومًا إلى راديكالية المعرفة بأسلوب نقدي، وهذا ما يجعل "البداهة القطعية المطلوبة تتميّز عن البداهة البسيطة بيقينها المطلق"[1]. لهذا يبدوا من الصعوبة مكان فصل بلوغ البداهة القطعية كغاية يتأسس وفقها العلم، وكيفية كشفها بمعنى تضايفي المبدأ أو المنهج. فالبحث عن البداهة المطلقة ضمن البداهات الأخرى لا يكون إلاّ ضمن منهج. وهذا المنهج وإن بلغ البداهة القطعية، كمنهج يبقى فاتحًا أمامها إمكان الشك. غير أن هوسرل لا يستعمل لفظ الكيفية وهذا على اعتبار أن البحث الكيفية يقتضي فكرة الوجود. إلاّ أن الرّوح الفلسفية الفينومنولوجية لا يستبعد اللاوجود بل يطرح السؤال "هل" التي تحمل امكانية القول بالنفي وبالإيجاب معًا، مما يعدّد أفاق البحث وليس حصر المعرفة في بعدٍ ضيق للمعرفة وجعلها تختصر في مجرد منهج أي طريقة وكيفية.

فالبداهة المطلقة والقطعية لا تستبعد إمكانية اللاوجود من خلال انفتاحها على الشك. "وبناءًا على إمكانية وجود البداهة القطعية نفسها محل سؤال طالما أننا لم نجدها بعد، ولم نبرهن على وجودها شكل مطلق، إنها الرّديكالية الهوسرلية إلى أقصى مداها !"[2]. بل إن هذه الرؤيا العميقة للعلم الكلّي الذي يتشكل عن "طريق النّقد المتقدم، تعد يمارس على الشروط الممكنة لإمكانات المعرفة الموضوعية العامة، بحيث يكون الوضوح مؤسسًا بصورة تامة لمعنى العلاقة القائمة بين العارف والمعروف، الحكم والحقيقة".[3]

" إن هوسرل لا يستبقي من الشك الديكارتي إلاّ ما أبقاه ديكارت نفسه، أي إجرائية المنهج وذلك هو القصد من اعتباره الوجاهة في الاستعانة به، أمر يجعل محاولة الشك حاملة في ماهيتها كماهية تحمل الذاتية، جهة الوجود الذي تقتضيه البداهة، قائمة ضمن عين البنية التي حدّدها ديكارت آلية الانقلاب من البداهات الطبيعية، آلية التحول عن العالم الطبيعي، هذا ما يحاول المنهج

[1]- نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرّد الفينومنولوجي، تق. عبد الرحمان بوقاف، ديوان المطبوعات الجامعية، د. ط، الجزائر، 2005، ص81.

[2]- المرجع نفسه، ص82.

[3]-Husserl (E), cinq article sur le renouveau, p101.

الفينومنولوجي البدء في صياغته وتشكيله"[1]. فالشك الديكارتي الذي آل إلى اكتشاف الأنا. الأنا الإنساني بعيداً عن وجوده الطبيعي الوجود في تعاليه، الوجود المؤسس للمعرفة. الذات في تعاليه فالكوجيطو "أنا أفكر، أنا موجود" "هو ليس معناه "أنا" باعتباري أن هذا الإنسان الموجود"[2] بل هو الكشف في ما وراء هذا الموجود، عن ذات تتعالى ومتعالية لتكون مصدر المعرفة. لهذا اعتبر هوسرل الشّك خطوة منهجية لكل فيلسوف أراد لفلسفته تحقيق غايتها في بلوغ اليقين وبالنسبة له تحقيق غايتها لذاتها، كعلم يقيني. إذ يقول "على كل فيلسوف أن يشك ولو مرة في حياته، وإن لم يفعل ذلك فليفعله. يجب أن يخضع فلسفته للوضع بين قوسين كأي حكم أو معرفة سابقة"[3]. ونعلم أن الوضع بين قوسين ليس إلاّ الشك كنقطة بدء ضرورية لمن أراد "تنظيم الصورة النّهائية للفلسفة الترنسندنتالية باعتبارها فينومنولوجيا"[4]. لهذا يصرح هوسرل أن فينومنولوجيا أو نظرية المعرفة الفينومنولوجية ليست منفصلة عن المنهج فهي "موقف الفكر الخاص بالفلسفة، والمنهج الخاص بالفلسفة"[5]

إن المحرك الأساس للفينومنولوجيا هو العلم الكلي، العلم المؤدي إلى اليقين، هو نظرية العلم أي المنطق الخالص الذي يتقوّم ضمن ذاتية متعالية تتناول معيشات الوعي ال cogitationnes ليس بمعناه في المباحث المنطقية، كلّحظات حسية ونوازية noétique في الوقت ذاته حيث اعتبرها لحظات فارغة لفراغها من القصد. هذا لّربما لأن فكرة الإنعطاء الفينومنولوجي لم تكن قد اكتملت بعد بحيث أصبح يعتبر النوازات Les noèses قصوداً ممتلئة بل ومعارف محايثة وبالتالي فهي جزء من الذاتية لإعتبارية هذه المحايثة مما يجعلها ليس موضوعاً للمعرفة إذا المحايث منعطي بذاته للوعي المتعالية لذات المتعالية. فهي بذلك تتكشف بواسطة التأمل الذاتي تأمل الذات لذاتها وبالتالي فهو ليس موضوعاً

[1]-فتحي إنقزو، هوسرل ومعاصروه، مرجع سابق، ص 84.

[2]-هوسرل (إ)، تأملات ديكارتية، النسخة المترجمة، ص 130.

[3]-Husserl (E), la crise des sciences Européennes et la phénoménologie trancendantale, traduit par, , granel, gallimard, S.ed, paris , 1989. Pp 274.275.

[4]-Ibid, p81.

[5]-Husserl (E), idée de la phénoménologie, p45.

لنظرية النقد المعرفي يقول هوسرل "هذا ال "أفكر" من ناحيته غير دار بذاته: ومن ثم فهو ليس في موضع الموضوع بالنسبة إليّ"[1]

لاحظنا أن التعالي بمفهوم هوسرل هو ليس من باب تعالي كانط، هذا على اعتبار أنّ كانط لإقرار هذا الأخير بعالم الطبيعي كمصدر لكل أحكامنا، كيف لا وهو الذي يمدّنا بالشتات المعرفي؟ كيف لا وأن نظرية المعرفة، أو إمكان معرفة الأشياء في ذاتها غير ممكن مما يوقعنا في اللاأدرية. أي أن بلوغ المعرفة المطلقة عند كانط بالنسبة لهوسرل مستحيل على وجهين:

1) الوجه الأول أنه لم يخضع العالم للوقف، الوضع بين قوسين وهو ما يجب أن يقوم به كل فيلسوف- فيأخذه في وجوده الطبيعي "مما يجعله مرتبط بوضعية ساذجة"[2]

2) —الوجه الثاني هو غلق الطريق أمام إمكان معرفة كلية قطعية للأشياء إذ لا يمكن معرفة إلاّ وجهها الظاهر وحسب. ضف إلى ذلك أن "لفظ المتعالي بالنسبة لهوسرل يرتبط مباشرة تتعالى العالم "[3] بعيداً عن تطبيع الشعور naturalisierung des beurisstseins وتطبيع الأفكار naturalisienung der ideenولكي يوضح هوسرل فكرة تعالي العالم فهو يبين لنا هذا التعالي من وجهين:

1) الوجه الأول هو الكشف عن علاقة الضرورة التي تربط ظواهر العالم الطبيعي. فمفهوم التابع يشير وفق علاقة تضايفية إلى ما هو تابع له. تماما كما في علاقة العليّة. فعلاقة الضرورة التي تربط بين العلّة والمعلول. "تكشف عن دافعية قبلية لفلسفة كلية، تقوم أساسًا وبمحضية في هذا المصدر، مقوَّمة بشكل نهائي"[4]. وهذا المصدر هو الذات المتعالية.

2) الوجه الثاني الذي يكشف عن تعالية العالم هو كون موضوع لأفعال الذات القصدية باتجاه العالم كإدراكي لها، تأملي له، إضافة إلى توجهي له بحياتي الحسّية. فهو موضوع نظري، لمسي، إحساسي إن تعالية العالم متأتية من العلاقة بين ذاتي المتعالي والعالم الذي ليس هو عالم آخر وراء هذه الأشياء

[1]-هوسرل (إ)، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية.

[2]-Alexander schenelle : Husserl et les foundements de la phénomenologie constructive, opcit, p 101.

[3]-Ibid, p 101.

[4]-Husserl (E), la crise européenne, p101.

بل هو العالم نفسه كما ينعطي إلى ذات ف"كل إشكالية التعالي تدور بين هذا الأنا الذي هو أناي وبين ما هو متأتي من الذات إلى مكانه، إلى معرفة أن ثمة علاقة بين هذا الأنا، كما أيضا حياة الوعي، والعالم، العالم الذي أعيه، والذي أعترف بوجوده حقًا في التشكيلات المعرفية الخاصة"[1]

إن تشكيلاتي المعرفية الخاصة إنما هي التي تمدّني بكشف العالم المتعالي. الأنا بمفهومها المتعالي، ليس كأنا لوجود بشري طبيعي بخبراته النفسية والتاريخية وتطوراته الأنتروبولوجية ولا الوجود البشري بما يحمله من بعد حيّوي فيزيولوجي، بيولوجي. هي الذات الحاملة للعالم المتعالي، المتعالي عن كل واقعية، الموضوع خارجًا، أي خارج كل حكم سابق. فالتعالي عند هوسرل هي محو لحكم سابق حول العالم. ولكن هذا لا يعني الرفض المطلق للعالم الواقعي "الوضع خارجًا لكل "موضوعية متعالية" لا يعني أبدًا أي "ضياع للعالم" إننا في الواقع نعود إليه"[2]

إن طرح إشكالية العالم وتعاليه. هو ليس الابتعاد الكلي عن العالم الواقعي، وحرمانه من الجانب الوقائعي فيه وعن معناه الخالص (eigentlish). بل على العكس من ذلك إن إشكالية بحث تعاليه هي بحث عن معناه في حياته الطبيعية. وفي العلوم الوضعية المؤسّسة له. وضمن ذاتية متعالية، بحث عن تقوّم وجوده "الموضوعي الحسّي في الذاتية المتعالية"[3]

يذكر هوسرل في المنطق الصوري والمنطق المتعالي أن المعرفة الفينومنولوجيا هي الأخرى معرفة ساذجة عندما تتقدم لنا في شكلها المباشر، لكن بواسطة التأمل الذاتي المتأتي عن عمل العقل الذي ينقلها إلى معرفة ماهوية ليس هذا فقط بل إن المعرفة المنطقية بما هي علم كلي تنفذ أمام النقد المعرفي للمعرفة المنطقية. فنقد المعرفة قبل أن يتجه إلى الأشكال المختلفة للمعرفة فهو يتوجه إلى المعرفة المنطقية بادئ الأمر باعتبارها سابقة لكل المعارف الأخرى ومؤسسة لها. أي هي نقد للأصل أو أصل الأصول باعتبارها العلم الكلي يقول هوسرل: "كل فينومنولوجيا ليس بشيء غير التأمل (selbstesinnung) العلمي للذاتية المتعالية تحدث أولاً مباشرة (geradehin) أي أنها هي الأخرى ساذجة، لكن سرعان وتحت نوع من النقد الذاتي ينطلق من عمل العقل (factum) ليبلغ ضرورات الماهية إلى اللّوغوس الأصل (..). كل نقد للمعرفة المنطقية، لمعرفة تكشف عن المنطق، ولكنها تُأملت

[1]-Alexander schenelle, Ibid, p101.

[2]- Ibid, p49.

[3]- Ibid, p50.

هي الأخرى بواسطة المنطق، إن تعد المعرفة في كل أشكال العلوم هو بمثابة إجراء فينومنولوجي، إظهار ذاتي (une auto explication) (selbauslegung)للذاتية التي تتأمل (sich besinnt) لوظائفها المتعالية"[1].

ان نقد المعرفة بما يرتبط به من صعوبات شائكة حول خصائص الفعل المعرفي و الدلالت الحاملة للمعرفة وبما يمكن ان تحققه من موضوعية وحدها . كما يقول هوسرل " من شانها ان تغلق تماما (abschiesst) حلقة العلوم ضمن فكرة مذهب العقل النظري، ..... ان تمد كل معرفة علمية بتقييمها النهائي، كحامل للدلالت النهائية، تمكن كل معرفة علمية من بلوغ اسسها وغلقها النهائي(كنظام مكتمل) [2]

[1]- Husserl (E), logique formelle et logique trancendantale, opcit, p280.

[2]- Husserl (E), introduction à la logique et à la théorie de la connaissance,opcit, p203.

خاتمة

إن نعود اليوم إلى منطق وتنظيره المعرفي معه ما يرافق هذه الفلسفة من اكتشاف فهي في اكتشاف مستمر للاكتشاف. فالملء ما يفتأ أن يبدوا لنا ناقصا يحتاج لأساس جديد لاكتماله. فالهدف هو بلوغ الفلسفة كعلم يقيني، وإن كانت العلوم الطبيعية رأت في محاكاتها للعلوم الرياضية ما يحقق دقتها ويقينيتها، فالفلسفة راحت تنشد كما لها من منطق متعال يتجاوز النسق الرياضي، بل هو أساس له.

لقد أصبح السؤال المعرفي في إمكانه ومصدره وطبيعته سؤالا لصيقا بإمكان إقامة العلم الكلي وتحديد مبدأ الوحدة الذي يبرَره، والخطوات التي من شأنها صياغة هذه النظرية الكلية، إن الفينومينولوجيا إذا دعوى إلى اكتشاف إلى ما هو كائن من المعرفة مما هو اعتقد أنه خطأ أو للاعتقاد لآخر بصحته ومما لا يجب أن نسلم بصحته فهذا لا يرضاه المنهج الفينومينولوجيا الذي لا نستطيع أن نسلم باكتماله هو الآخر.

لا نسلم في عملنا بداية بوجود منطق وإن كان هذا ما سنصل إليه. فوجود المنطق الذي يؤسس للمعرفة يقتضي وجود مبادئ نحوية ومنطقية وقبلية. ما كان لنا أن نصل إليها إلا وفق تحليل نفسي فينومينولوجي الذي ما كان ليقوم إلا بنقد هوسرل الفكري الذاتي وسيطرة فكر العلم الكلي عليه. ذلك أن إشكالية أصل عدد كانت تظهر من البداهة لارتباطها بالعد والتجريد بالكشف عن الصفة المشتركة لكن سلبية الذات في الفعل المعرفي أحيانا، وسلبية الموضوع أحيانا أخرى، لم تجد لها مكانا لا مع القائلين بأسبقية الذات عن الموضوع كما لم تجد لها مكانا بين القائلين بأسبقية الموضوع عن الذات فكانت العملية تقوم على إنعطاء وفق حدس مقصود لا يتم إلا وفق قوالب ثابتة هي مقولات الفكر أو الوعي على أن تحدد أولا معشيات هذا الوعي في نقائها وفي تيارها الذي لا يرتبط بأي زمنية كانت. غير أن هذه المقولات كثوابت .كان لابد لنا من تبرير وجودها ووفق أسس قبلية خالصة هي أخرى لا مصدر لها إلا الذات في تعاليها مؤكدين أن ذلك التعالي هو تعال فوق تعالي كانط. فإذا كان كانط قد توقف عند المقولات العقلية وكان بشكل أو بآخر مرتبط بصوغ مادي فإن تعالي

هوسرل تجاوز وجود المقولات بل أن صوغها القبلي A priori يجعل المعرفة تابعة لها وليس العكس. ناهيك عن أن هذا الطرح يتجاوز فكرة ظاهر وباطن الشيء (الفومان ونومان الكانطيين) فالظاهرة ككل موضوع للوعي وبالتالي فهي موضوع كل معرفة.

في محاولة معرفتنا للأسس المنطقية لنظرية المعرفة في الفينومينولوجيا توصلنا إلى نقاط عدة :

أ) إن الطرح الطبيعي والنفسي جعل من المعرفة التجريبية والأحداث النفسية أساس لمعارفنا غير أن المنطق والرياضيات بصرامتهما جعلا هذا الأمر يبدوا متهاويا. فأما الربيبة النفسية، وعدم الصمود الفكر السفسطائي منذ ثلاثة قرون قبل الميلاد نتيجة رده المعرفة إلى الأحوال النفسية بدرجة أولى وحتى قبل ردها إلى كل فرد على حدى. فلابد أن وراء هذا التيار النفسي الظاهر المتغير، والذي يسير على غير هدى تيار آخر يقف موضوعات نفسية فينومينولوجية متجاوزة له.

ب) لقد كانت الخطوة الأولى لتأسيس الفينومينولوجيا منذ البدء في **"المباحث المنطقية"** إذ توجه الفكر إلى الأشياء مما فتح أفق استبعاد الميتافيزيقيا ككل إرث للمعرفة الفلسفية لتقصد إلى إمكان العقل النظري يتجاوز في بنيته وأسسه الطرح الكانطي واضعا كل طرح سابق بين قوسين، موقف شكل، إيقاف، كخطوة أولى ولكنه ليس الشكل الذي سرعان ما ينتقل إلى اليقين لكشف "الكوجيتو" فديكارت إن شكل في لكل شيء فهو لم يشكك في يقينية التفكير الرياضي، كما أنه هوسرل وإن قوَض الأطروحات الميتافيزيقية السابقة فقد وضع لنفسه ميتافيزيقا فينومينولوجية. ميتافيزيقا ليس من شأنها مد هذا الفكر بمبررات تفسر ما عجز عنه الفكر الطبيعي عن تفسيره، إنها ميتافيزيقا التفكير الذاتي ذات موضوع بحث مختلف فليست ميتافيزيقا نحو العلة الأولى بل هي بالأحرى تتناول المفاهيم المعرفية وآلياتها تحليلا متعاليا. هي العقل في أهم نشاط له، في تفلسفه الأقصى باتجاهات أولا وباتجاه التراث الفلسفي العالمي.

ت) إن الفلسفة النقدية كانطية خلقت لنفسها حقلا وسطا بين الاتجاه العقلي الذي نسب المعرفة إلى العقل والاتجاه التجريبي الذي جعل من الخبرة المصدر الأساس الأول لها فكان أن جعل التجربة تمد الذات بالشتات الذي لا يمكن أن يكوَن هو شتات معرفي، مواد لا تمثل شيء لأنها ليست لذات

صورة إلا إذا تدخلت الذات بما نسميه بمقولات العقل النظري لتضع ذاك الشتات وفق نسق أي تنمحه صورة.غير أن طرح أسس هوسرل لعلاقة القصدية بين الذات والموضوع فلا يمكن حذي عن موضوع المعرفة إلا إذا كان هناك موضوع تحيل الذات إليه وهذا ما سميناه بالإحالة أو القصدية. كما أن هذه القصدية ما كانت لتبني المعرفة حول أي موضوع برغم إمكاناتها ما لم ينعطي لها الموضوع لكن هذه القصدية وهذا الانعطاء ما كان ليتم إلا وفق أسس ومبادئ هي مبادئ العقل النظري ومقولاته التي يتجه بها إلى الشيء في ذاته ولذاته.

ث) إن نقد هوسرل الميتافيزيقا هو تأسيس لميتافيزيقا جديدة، ميتافيزيقا الماهية هي توسيع متعالي للفلسفة الأفلاطونية المثالية والمذهب الديكارتي بين الماهية والذات. إنها ميتافيزيقا التجاوز والبناء. تجاوز لمفهومها الكلاسيكي من ناحية بناء تأسس من خلال الكشف عن علب كانت تحتوي إحداها الأخرى في يد رجل أصم ما كان ليسمع صوت العلب الداخلية ليكشف عنها أو لتتكشف له. هي الوجود العميق للوعي، عميق في وجوده متعال في حالاته وجود كان لابد أن تتوجه إليه وفق جدل نازل نزولا نحو الأعماق لكشف بنية يخفيها التيار النفسي التجريبي – بإدعائه قدرته على الكشف عليها– نحو موضوعات الفكر، وجدل صاعد تتماشى ونشاط الفكر في صفائه وفي تعاليه وفي كيفية تناوله للموضوعات التي كشف عنها الجدل النازل.

ج) إن الذي أساء فهم فينومينولوجيا هوسرل هو سوء فهم لمفاهيمه : الحدس، الإمتلاء، القصدية، التعالي، البداهة، لأنها امتزجت بمفاهيم من سبقوه إليها فلم يتخلص بذلك دارسين ولا مترجمين كتاباته من أن يأخذوا هذه المفاهيم بعيدة عمَا ألفوه عند سابقيه: كأفلاطون والماهية، ديكارت والشك والذاتية، كانط ومفهوم التعالي، ضف إلى ذلك كونها لم تكن إلا ضمن مفاهيم أخرى متحايثة معها ومحايثة للوعي، نكاد لا نصل إليها إلا من خلال طريق أشبه ما يكون أقرب للصوفية وإن كان يعتمد على التحليل والوصف فهو تحليل لبنيات هي الأخرى متعالية وغامضة تلزم على الفيلسوف أقصى درجات صفاء الذهن. هذا ومسألة العودة المستمرة إلى الأشياء

« le retour au choses même » وانفتاح المشروع الفينومينولوجي على امكانات عدة هي إمكانات الوعي الخالص. كل هذا عسَر من فهم هوسرل وفهم مشروعه الذي أقره هو نفسه أنه لم يكتمل.

ضمن هذا المشروع الذي كانت بدايته نقدية ثم نظرية منطقية لتنتهي لروحية متعالية لبلوغ المعرفة لم يفت هوسرل أن يخطط لكل هذا وفق منهج حدد خطواته مفاهيما بما يعتريه لدى الباحث من غموض لكن ربما كانت جد واضحة لصاحبها.وما سبق المنهج هو مبادئه بعد الوضع ما بين قوسين يأتي الرد المهوي والرد المتعالي، هاتين الخطوتين لن تتأتى إلا من خلال قواعد منطقية صارمة وضمن مبادئ لا نحيد عنها في الانتقال من الموضوعات المادية إلى الماهية المادية لا تأتي إلا بضرب من التجريد الفينوميزلوجي بعيد كل البعد عن فكرة التجريد الكلاسيكية، ثم كيفية كشف العلائق بينها لنمهد إلى خطوة أخرى تنتقل من خلالها من الماهية المادية الماهية المتقالبة بصياغة الموضوعات العامة التي ترتبط بينها، هذه العلاقات تقوم وفق مبدأ وحدة العلم، مبدأ وحدة نظريته

لم يفت هوسرل البحث في اللغة التي تحمل الفكر وأي خلل في اللغة يختل معه الفكر بل، ونظرية المعرفة لكل لأن مبادئ وقوانين المنطقية إذا كادت فيها الدلالات اللغوية عن محضيتها، أو انتقلت غليه بكل حمولتها الثقافية والتاريخية ما كان للعلم الكلي أن يقوم إلا مبادئ عنها:

- لقد عرف المنطق عند هوسرل ثلاث مستويات أعلاها، وأهمها وأساسها هو المنطق المتعالي الذي تتكشف مبادئه وفق التحليل النفسي الوصفي الفينوميلولوجي، وهذا المنطق تقوم من خلالها مقولات الفكر التي تبين لها أي علاقة مع التجريبية المادية وإنما مقومها يقع على المستوى قبلي وفق هذه المقولات تقوم المنطق الصوري كأورغانون يحدد علاقات المفاهيم فيما بينها وكيف تنظم الهرم والمعارف هو الأورغانون بمفهومه التنفيذي الوظيفي لا الماهوي.

- أما المنطق الثالث هو المعياري فيعود للنظر فيها يجب أن يكون عليه الأمر وهذا جانب تطبيقي للمنطق الصوري الذي يقوم كيف هذا النبئ، خرجين أن المعياري فينظر كيف هو الموضوع يحدد كيف ينبغي أن يكن.

خاتمة

خلال عملية البحث كان يراود في تساؤل إن كان هوسرل قد ذهب إلى ما ذهب إليه سواء في حركة تنازلية للكشف عن جوهر مواضيع الفكر أو حركة تصاعدية لبلوغ أقصى صفاء لنشط الفكر، معتمدا في ذلك على الوصف الفينوميلولوجي الذي اعتمد أنه صعوبة بمكان لما يحتويه الفكر من عزف مظلمة، إلا تعلم إن دخلنا إلى واحدة منها، كيف تنتهي إلى الخروج منها، ونظرا من جهة إلى المفاهيم والمصطلحات فوجدنا بشكل أو بأخر تقف على عينة فكر فيلسوف ما أسس من الممكن أن يكون تجديد هوسرل وأصالتهم لا تتجاوز تلاعبا بمصطلحات

الفعل لقد فتح هوسرل أفقا جديدا هو تيار المعيشي المحض لكنا حقل بعيد المتناول هو إن وجد حقا هذا الفعل لاسيما وأن هوسرل عندما وضع التاريخ بين قوسين، وضع الوجود بين قوسين هو الأخر، وجعل موضوع المعرفة هو الماهية ولكن كيف تتعرف على هذه الماهية إن كنا لا نعرف غن كان لها وجود أم لا.

من خلال هذه الأفكار التي كانت تراود في خلال البحث والتي كانت تزيد إلحاحا كلما تعمقنا أكثر فيه أرادت أحذف القوسين عن الوجود فإذا كان الشعور أو الوعي هو وعي الشيء أو الشعور بشيء، فالماهية هي ماهية الوجود، فكان أن فتح لي بحثي هذا تسوؤلا يدور حول الأسس الأنطولوجية ليفينولوجيا هوسرل، السبب بحثا عن مجرد تأسيس ميتافيزيقي بل تساؤلا إن أمكن حمل الوجود على الميتافيزيقا الفينومينولوجيا.

ملحق

الثبت التعريفي

إنعطاء/ معطي (Gregebenheit):

يجمع هذا المصطلح في اللّغة الألمانية بين شيئين فعل الإنعطاء كفعل ظهور قصدي، وما ينتج عنه أي المعطى في صورته الخالصة بعيدًا غن كل وجود مفارق. فهو معطى ضمن معرفة محايثة. فلا يمكن الحديث عن الإنعطاء دون أن يكون قد خضع للنقد. والحديث عن الإنعطاء يقتضي وجود معطى بحيث يكون من البداهة والبداهية في صورته القصوى من الوضوح.

الإيبوخي: (Epoché):

هو أول خطوة في المنهج الفينومنولوجي والتي تعني كما في أصلها الإغريقي أخذ كل معرفة مأخذ الريبة والشك مع تعديل ذلك مع هوسرل. إنّ الشك في المفهوم الهوسرلي هو بمثابة شك منهجي وليس مطلقًا، أي شك من النّوع الديكارتي غير أنه يتجاوزه باعتبار أخذ كل معرفة وكل نظرية محل الشك. فيتم وقف الحكم أو الوضع بين قوسين (الإيبوخي).

الرّد:(Réduction/Reduktion):

يعتبر الرّد الفينومنولوجي خطوة أساسية وعنوان لمنهج هوسرل الفينومنولوجي، تنتقل من خلاله الموضوعات بين وجودها الطبيعي الساذج إلى الحياة في فكر واعي متيقظ فاحص لمجرياته في تحديداتها وتعالقاتها نظرًا تأمليًا. لا يتم الرّد إلاّ من خلال الإيبوخي أي من خلال إستبعاد كل معرفة مسبقة، وكل الجزئيات الطبيعية المتفردة، بل وكل ما من شأنه إثارة الشك والطعن في المعطى وينقسم الرّد إلى قسمين الرّد الماهوي Réduction éiditique والذي يرّد الأشياء الطبيعية إلى وجودها الماهوي والرّد الفينومينولوجي الترنسندنتاليRéduction phénomenologique وهو رد هذه الماهيات إلى كيفيات إنعطائها.

التشيئية الموضعيّة (Gregenstandlickeit /Objectitité):

وهي تعني إتخاذ موضوعات الفكر في وجودها الماهوي، أو المتعالي كموضوعات شيئية للفكر. بمعنى آخر هذه الوجود الموضوعي لموضوعات الفكر بواسطة التأمل الذاتي أو وفق التّذاوت.

الحدس (Intuition/Intuition):

وهو رؤيا عقلية باتجاه الموضوعات بعيد عن رؤية الأشياء في وجودها المادي أي الحدس الحسّي الكانطي، وبعيد عن الحدس الصوفي الذي هو بمثابة إنعطاء دون وصف، أو جعل هذا الإنعطاء بواسطة ذات مفارقة. أما الحدس في مفهومه الفينومنولوجي فهو رؤيا عقلية تقدم من خلالها الأشياء وفق علاقات ماهوية وبنى منطقية خالصة، سواءًا تعلق الأمر بوجود الأشياء المفردة أو المفاهيم الكلية، بالأفكار أو الأحكام. ولا يمكن لهذا أن يكون تامًا إلاّ إذا ما استطاع منح المعرفة بداهاتها المطلقة بحيث يعبر عنها في دلالات ذات معنى محقق للإمتلاء.

التصّور (Apperception/ Apperzeption):

إنه فعل من أفعال الوعي المانح للمعنى. وإذا كانت الأشياء المادية تحمل مضمونًا، فإن التّصور هو الذي يمنح معنى لهذا المضمون على الرّغم من أن التصور سابق عن كل تجربة بإعتباره الكل الذي يتم من خلاله ظهور مضمون.

التّجريد (Abstraktion/ Abstraction):

إذا كان التّجريد بالمفهوم الأرسطي إنما يكون بتوجه الذات نحو الموضوعات من أجل تجريدها من العنصر المشترك بينها وبالتالي يبنى له تصور في الذهن بحيث يكون جنس أعلى لها. أما التجريد المثالي الفينومنولوجي فهو يتم وفق مقارنة الأشياء الحسية التي تحمل عليها الوحدة النوعية للموضوعات العامة، وهكذا ينفصل هذا الجنس. بمعنى أن التجريد ينتج من التَوجه القصدي الحدسي للموضوعات الفردية، ولكن هذه الأجناس لا تظهر بحدسها بواسطة الحدس فقط، فهذا الوعي هو وعي بموضوع، فإن الجنس ينعطي له بدوره بأن ينفصل عن التعدّدية. فالأيدوس eidos[الفكرة العامة، المثال] ليس قابل للحدسنة إلاّ من خلال أن الأشياء الفردانية معطاة لنا. فنقوم بسحب هذا الأيدوس على الفرديات فنلحظ إشتراكها في هذا العنصر بخلاف ما ذهب إليه أرسطو. إذ يستلزم التجريد الفينومنولوجي إستبعاد كل عرضي (contingent). لقد جعل هوسرل التجريد الضروري للبحث في معطيات الشعور ضربًا من الممارسة الصوفية التي تحتاج إلى نوع من الشفافية الخاصة والصفاء الذهني العميق كما يقول فؤاد كامل في كتابه أعلام الفكر الفلسفي المعاصر.

التّجربة (Expérience) /(Erfahrung):

هي كل ما هو منتمي إلى العالم الطبيعي في مجاليه الزمني والمكاني. والتجربة بمعناها الفينومنولوجي هي معيشات الوعي ضمن ارتباطها القصدي به بحيث تكون هذه المعيشات محايثة للوعي في محضياتها في مقابل الخبرات المفارقة.

الموضوع (Objet/gegenstant-Object):

إن الموضوع بالمفهوم الهوسرلي هو أساس نظرية المعرفة. إذ لا يقصد به الموضوعات الطبيعية ولا معيشات الوعي فهو يتجاوز المعيش والدّلالة والمعنى؛ بإنتمائه إلى نظرية نقد العقل. فلا يستقيم بل لا وجود لأي علم ولا لنظرية المعرفة عمومًا دون وجود الموضوع. لا توصف معرفة ما بموضوعية إلاّ بقدر احتوائها على هذا الموضوع بشكل قبلي محايث للوعي. ونظرًا لانقسام المعرفة إلى محايثة ومفارقة نلمس امتداد للموضوع إذ يحيل الأشخاص والفرديات إلى أجناس والإحساس والإدراك إلى المعنى والدّلالة.

البداهة: (Evidenz/évidence):

إن مبدأ قصدية الوعي يعني أنها لا توجد إلاّ ضمن تعالقها مع أشياء العالم الخارجي لها. يضيف مفهوم البداهة أنها هذه الأشياء (Objets)تعطى بذاتها. حاضرة بتشخصها مما يعني عدم إمكانية إيجاد الذاتية في الفينومنولوجيا (الذاتية المقابلة للموضوعية بمعنى فصل الذات عن الموضوع). إن البداهة هي مصدر لكل صّوغ نظري، كل إيضاح وكل معرفة. وهي ما لم يكن إلاّ بذاته ومع ذلك فإن الوضع بين قوسين لا يستثني وضع البداهة هي الأخرى محل شك. فما هو بديهي هو إمكان البداهة إذ أن كل بداهة هي ممكنة الوضع بين قوسين إلاّ أن هذا لا ينقص من موضوعيتها.

القصدية: (L'intentionalité- Intentionalität):

إن مفهوم القصدية مفهوم يتناوله هوسرل متأثرًا بأستاذه برنتانو وقد كان لهذا المفهوم حضورًا في الفلسفة السكولائية وتعني القصدية عمومًا " أن الوعي وعي بشيء" فكل فعل هو من أفعال الوعي فإنما هو يتجه إلى موضوع فالإدراك هو إدراك لموضوع. والحلم حلم بموضوع، والتذكر تذكر

لموضوع وما يتوافق مع القصدية مفهوم آخر وهو الإحالة بحيث تشير إلى نفس المعنى حيث أن أي فعل من أفعال الوعي إنّما يشير إلى موضوعه. فالإدراك يحيل إلى الموضوع المدرك، الشعور إلى موضوع مشعور به...إلخ. ولكن تجاوز هوسرل لمن سبقه يتمثل خصيصًا في عدم ربطه لهذه الأفعال بموضوعات كائنة فليس الإدراك إدراكًا لكينونة الموضوع المدرك بل للمدرك كينونة لأنّ الإدراك يحيل إليه. ولهذا فشخصيات الأسطورة تتمتع بوجودها وكينونتها كمدركات ومتخيلات لأن فعلي الوعي: الإدراك والتّخيل هو ما يمنحها ذلك. فتصبح بذلك هي الأخرى معطاة للوعي وبهذا المفهوم أراد هوسرل تجاوز ثنائية الذات والموضوع الذي طبعت الفلسفة التقليدية.

المنطق: (Logik/ Logique):

عند الحديث عن المنطق يتبادر إلى الذهن مباشرة المنطق الأرسطي كتقليد إصطلاحي لمعنى أورغانون الفكر. أُعتبر المنطق مع هوسرل هو علم العلم، أو مذهب العلم (wissenschaftslehre) إنه العلم الذي يجبر العقل النظري على فهم نفسه إنطلاقا من ذاته. ومنه فالتعريف بالمنطق بالمعنى الأرسطي أي بمعنى أنه فن أو ميتودولوجيا للتفكير بارتباطاته النفسية لا تتناسب مع هذا المعنى الأساس له كعلم العلم. إذ يجب أن يُفهم باعتباره علم نظري مستقل حيث يتوسع إلى رياضيات كلّية خالصة، ومن أجل ذلك يجب أن يمتد إلى منطق الذاتية المتقوّمة ضمن شروط معرفية ذهنية (noétiques) ذاتية. وهكذا يقود المنطق الصوري إلى منطق متعالي الذي يوقف بطريقة الوضع بين قوسين الاعتقاد في العالم الواقعي، وفي الحقائق ذاتها لا من أجل نفيها بل من أجل فهم المعنى والأصل. وبشكل واسع فإن هوسرل يقسم المنطق إلى ثلاثة أقسام المنطق المتعالي المتقوّمة مقولاته ضمن الذاتية المتعالية. والذي يمد المنطق الصوري بقواعده لتنظيم الفكر على النحو الذي عرّفه به أرسطو. أما القسم الثالث فهو المنطق المعياري والذي ينص على ما يجب أن يكون.

المحايثة: (Immanence/ Immanenz) :

المحايثة هي الصفة اللّصيقة بالوعي ومنتمية إليه ومبدأ لكل قواعده وقوانينه. والمحايثة نوعان محايثة فعلية وهي من النمط الأول المنْظَم فعلاً إلى الوعي، أما الثانية فهي المحايثة الفينومنولوجية

الخالصة، فهي ما يمنح الوجود الواثق والمطلق، وهي ما يمنحه القدرة على الإنعطاء وتوفر شروط معقوليته: البداهة، الحدس، اليقين، المطابقة...

المُفَارقة (transcendance/ transcendenz):

إن الحديث عن المحايث يحيل إلى المفارق بحيث أن الأول منتمي إلى الوعي وفيه. أما المفَارِقْ فهو النقيض الموجود خارج الوعي ويتمتع باللايقين بخلاف المحايث. إنه لا يخضع بتعالقات الوعي الخالص بل منتمي في مجمله إلى العالم المفارق الطبيعي والنفسي وعليه فإن الإشكال الذي يرتبط بالمفارق هو هل هو ممكن المعرفة وهل يمكن بلوغ ماهيته بحيث على اعتبار أن المفارق كالعلوم الطبيعية تزعم لنفسها الموضوعية والصدق والمطلقية دون أن تخضع نفسها للسؤال النقدي المتعلق عن إمكان الماهية وعن إمكانية الوعي ذاته ببلوغها. والمعرفة المفارقة هي معرفة غير بديهية وغير مباشرة.

التقوُّم (constitution/ konstitution):

يهدف الإيبوخي والرّد الفينومنولوجي إلى خطوة بعدّية مفادها تبيان كيفية بلوغ الموضوعات المتعالية، بحيث يتجاوز الوعي ذاته وباطنه ليثبت تقوّما للموضوعات المفارقة. يحتوي هذا الوعي على محضيته التي يمنح من خلالها الموضوعات كينونتها الموافقة لماهيتها. إن هذه الكيفية التي يسهم فيها الوعي بتّقوم موضوعات العالم وتسمى هذه العملية بالتّقوم والبناء. وهو ما يتناوله التحليل الفينومنولوجي بالدّراسة. إن التقوّم يطرح تساؤله حول شروط إمكانية التجربة الممكنة الحدوث في العالم التّجريبي بمعناه الفينومنولوجي كمعيشات للوعي كاتجاهات قصدّية لتكوين المعنى الذي مصدره الأنا الخالص. أما تحليل البناء فمن شأنه التساؤل والكشف عن الحوافز التي تمنح الموضوعات وجودًا قائمًا بذاته، منتقلا عن الوعي وهكذا فإن القوانين المنطقية والمفاهيم الرّياضية، والأنا الآخر، والذاتية المشتركة...إلخ. إنما هي متقوّمة بهذه الصورة ضمن الذاتية المتعالية ووفق الوعي الخالص.

قطعي (apodictique /apodiktisch):

صفة لكل معرفة كلية وضرورية مثل "الكوجيتو الديكارتي". وليس تقريري assertion الذي يؤكد الشيء لا ضرورته ولا كليته.

خبري (apophantisch/ apophantique, déclaratif, affirmatif):

ما يمكن أن يقال عنه صادق أو كاذب، وعليه فإن أرسطو في هذا يستثني الشعر والخطابة بخلاف هوسرل الذي يعتبرها كذلك. لأنها معرفة مفارقة يمكن إخضاعها للنقد المعرفي.

النيوماتيك، النيوتيك (néotique/néomatique):

لفظين مشتقين من المصطلحين الإغريقيين نوام (noème) ونواز (noèse) على التوالي. يقصد بالأولى ليس الصورة الذهنية، فوق حسية، إنه آنية (un moment)، حالة لحياة قصدية الوعي تتقوّم في المعيش الخالص للإدراك، للذكرى، للحكم، الحامل للمعنى، معنى ليس مختلف عن وجود أو لا وجود الشيء. أما النّواز (noèse) فهو فعل الفكر ذاته في جوهره وعليه فإن الاتجاه النيوماتيكي (néomatique) فيحمل على العلاقات القصدية للرؤى أي موضوع الفكر والاتجاه النيوتيكي (néotique) فهو مرتبط بالموجّهات القصدية ذاتها. فالأول يكشف مثلاً الهيئات (الموجّهات): (الوجود، الصحة، الإمكانية، الافتراض)، الثاني أعمال الفكر أي إنعطاء المعنى فهو يهتم بالشروط المثالية الموضوعية (المنطقية) للمعرفة، أي الشروط الذاتية الفكرية التي تحدّد فعل الفكر*[1].

الإمتلاء: (Remplissement- Erfüllung):

هو عمل الوعي، أي توجهه القصدي الذي من شأنه منح الشيء المعطى معنى بحيث يصبح مفكرًا فيه. فيعترف به الذهن بذلك كموضوع بالمفهوم الفينومنولوجي.

[1]*من أجل الثبت التعريفي للقطعي والخبري، والنيوماتيكي والنيوتيكي يمكن العودة إلى التحليلات الموجودة ضمن قاموس sylvain auroux : les notions philosophiques, dictionnaire 2 , p 1751.1752.

كما يمكن الرجوع من أجل باقي المفاهيم إلى كتابي هوسرل (فكرة الفينومنولوجيا وأزمة العلوم الأوروبية).

فهرس المصطلحات:

الإستقلالية ،اللاإستقلالية.مستقل ،لا مستقل	Abhängigkeit, un- abhängigkeit : dépendance, indépendanc
ونترجم هذا المصطلح أيضا في اللغة الفرنسية ب	Abhängig, un- abhängig Autonome non- autonome
التجريد	Abstraktion/ abstraction
مطابق	adäquat/ adéquat
لا مطابق	inädaquat/ indéquat
تحليلي	analytisch/ analytique
حدس، حدسي	anschauung, anschaulich/ intuition, intuitif
قطعي	apodiktisch/ apodictique
خبري	apophantisch/ apophantique
قبلي، قبلية، قبلي	a priori, a prioritat, a priorisch/a priori, a priorité
إيضاح	aufklärung/ élucidation
العبارة	ausdruck / expression
الدلاّلة	bedentung/ signification
المعطى	datum / le donné
الوصف	Deskription/ description
بداهة	evidenz/ évidence
معرفة بديهية	evidente einsichte / connaissance évidente
الإمتلاء	erfüllung/ remplissement
نظرية المعرفة	erkenntnistheorie/ théorie de la connaissance
المعيش	erlebnis/ vécu
صورة	form/ forme

formal/ formel	صوري
fundament/ fondement	أساس
fundierung/ fondation	التأسيس(البناء)
Gegenstand/ Objet	شيء (موضوع)
Gregenstandlichkeit/Objectivité	الموضوعية
Ich/ moi	أنا
ideal/ idéal	مثالي
ideation/idéation	تأمثل
immanent/ immanent	المحايث
intention/ intention	قصد
intentionalitat/ intentionalité	قصدية
intuition/ intuition	حدس
kategorie/ catégorie	مقولة
konstitution/constitution	التّقوم(البناء)
logik/logique	المنطق
mathesis universalis/mathématique universelle	رياضة كلية
Moment/ moment	آنية
real/ réel	واقعي
reduktion/ réduction	الرّد (الإرجاع)
sache / chose	شيء
sachverhalt / état de chose	حالة الشيء (هيئة الشيء)
selbestandigkeit/ indépendance	إستقلالية
sinn / sens	معنى

spezies / espèce	جنس
stoff / matière	مادة
transzendant / transcendantal	متعالي
transzendenz / transcendance	التعالي
unsinn / non- sens	لا معنى
unsinnlish / absurde	مبهم
urteil / jugement	حكم
wesen / essence	ماهية

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر المترجمة إلى اللغة الفرنسية :

1) **Husserl Edmund** : Méditations cartésiennes et les conférences de Paris, traduit par: Peiffer, et Levinas (E) , Paris , J.Vrin.

2) : L'idée de la phénoménologie, cinq leçons, traduit par : A.Lowit, Paris, PUF, 1984

3) : Idées directrices pour une phénoménologie, et une philosophie phénoménologique pure, livre I , Traduit par Ricœur (P) , Paris, Gallimard, 1995.

4) : La crise des sciences Européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit par : Granel (G), Paris, Gallimard, 1989.

5) : Philosophie première, Tome 1, histoire critique des idées, traduit par Arion –L- Kelkel, Paris, PUF, 1990

6) : Philosophie première, Tome 02, Théorie de la réduction phénoménologique, traduit par Arion –L-Kelkel, Paris, PUF , 1983.

7) : Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, traduit par Dussert (H) , Paris , PUF, 1983.

8) : Logiques formelles, et logiques transcendantale essai d'une critique de la raison logique, traduit par Bachelard (S), Paris, PUF, 1984.

9) : Cinq articles sur le renouveau, traduit par Joumier (L), Paris, J.Vrin, 2005.

10) : Recherches logiques tome 1, prolégomènes à la logique pure, traduit par Elie (H), A-L- kelkel et Schérer (R), Paris, PUF, 2002.

11) : Recherches logiques, Tome 02, recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance 1^{ére} partie, recherche I et II, 2 ^{éme} partie , recherches III et IV et V , Paris , PUF , 1962.

12) : Recherches logiques, tome03, " élément d'une élucidation phénoménologique de la connaissance 3^{éme} partie, recherches VI,

traduit par Elie (H) kelkel (A-L) et Schérer (R) , Paris, PUF, 1991.

13) : Expérience et jugement, recherches en vue d'une généalogie de la logique pure, traduit par souche – dagues (D), Paris, PUf, 1991.

14) : La philosophie comme science rigoureuse, traduit par Launay (M), Paris, PUF, 1989.

15) : Articles sur la logique (1893-1913), traduit par English (J), Paris, PUF, 1995.

16) : Philosophie de l'arithmétique, recherches psychologiques et logiques, traduit par English (J), Paris, PUF, 1992.

17) : Psychologie phénoménologique. (1925-1928) , Tr.Philippe cabestan ,François Dasture et autre, Librairie philosophique,j.vrain,s.éd, paris,2001

18) : Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance (1906-1907), pré. Jaques English ,tr.Laurant Joumier, librairie philosophique. J.Vrin.S.éd, Paris 1998.

19) : Sur la théorie de la signification, Intr.ursula ,tr.Jaque English, J.vrain, s.éd ,paris,1995.

20) **Husserl Edmund et (Twardowski)** : Sur les objets intentionnels (1893-1901) ,pré et tr. Jaque English ,J.Vrain ,S.éd, paris,1993.

المصادر المترجمة إلى اللغة العربية :

1) هوسرل (إ) : فكرة الفينمنولوجيا ،ترجمة : فتحي انقزوا مركز الدراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان ، الطبعة الأولى ،2007.

2) هوسرل (إ) : الفلسفة علما دقيقا : ترجمة : محمود رجب ، المشروع القومي للترجمة ، القاهرة ، مصر 2002.

3) هوسرل (إ): تأملات ديكارتية : المدخل إلى الظاهراتية ، ترجمة نازلي إسماعيل حسن ، دار المعارف ، ا لقاهرة ، مصر ، 1970.

4) هوسرل(إ) :أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترسندنتالية ترجمة إسماعيل مصدق مركز الدراسات الوحدة العربية بيروت–لبنان الطبعة الأولى 2008

5) هوسرل (إ) : أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهريات ،تر. أبو يعرب المرزوقي، جداول ، ط1، بيروت ، 2011.

6) هوسرل (إ) : مباحث منطقية (مقدمات في المنطق المحض) ، الكتاب الأول ،تر. موسى وهبه، المركز الثقافي العربي ، ط1، بيروت، 2010.

7) هوسرل (إ) : مباحث منطقية (مباحث في الفيمياء ونظرية المعرفة) ، الكتاب الثاني،ج1 ،تر. موسى وهبه، المركز الثقافي العربي ، ط1، بيروت، 2010.

8) هوسرل (إ) : مباحث منطقية (عناصر إيضاح الفيمياء) ، الكتاب الثاني،ج2 ،تر. موسى وهبه، المركز الثقافي العربي ، ط1، بيروت، 2010.

قائـــمـــة المـــــراجـــع

المراجع باللغة الفرنسية

1. Alain Gallerant ,Husserl et le phénomène de la signification, J-vrin, S.éd, Paris 2014.

2. Alexander schenelle : Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive, édition Gérome million, s, e. Gronoble, 2007, France

3. Bruce Dégout, la généalogie de la logique (husserl, l'antécatif et le catégorial), librairie philosophique, J. vrin. S. E. France, 2000.

4. Bruno leclerq, fondements logiques et phénoménologiques de la rationalité mathématique chez Husserl, librairie philosophique, vrin, S. éd. France.

5. Cavaillès , sur la logique et la théorie de la science, pu. F, 2eme ed, paris 1960.

6. Denis seron, théorie de la connaissance du point de vue phénoménologique, genève, 2006,

7. Dominique Pradelle, l'archéologie du monde,

8. Hegel, la science de la logique, p p470.471.

9. Hegel, la science de la logique, Tr. Bernard Bourgeois, S.Ed,Vrin, Paris 1970,

10. Jaques English, le vocabulaire de Husserl, presse universitaire de France ,S.éd 2002, Paris,

11. Jean- françois- lavigne, husserl et la naissance de la phénoménologie, presse universitaires de France, 1er éd, 2005

12. Jocelyn Benoist, phénoménologie sémantique, ontologie, Husserl et la tradition logique autriduenne, presse universitaire de France .1er édition.1997,Paris.

13. 1-Kaminski Régine, Genèse de la logique dans la phénoménologie Transcendantale, S.éd. L'harmattan, France, 2003,

14. Kant, critique de la raison pure, tr.A.Tremesaygues et B.Pacaud ,2 eme éd,PUF, Paris,1968.

15. Kant, logique, trad, guillermit .s.éd, vrin 1966 paris, .

16. Levinas (E), de dieu qui vient à l'idée, paris, j, vrin 1995.

17. Lothar kelkel, et rené schérer, husserl, sa vie, son oeuvres avec un exposé de sa philosophie, PUF , 1er éd 1964, Paris,

18. Lothar Kelkel, et rené shérer : Husserl, sa vie, son oeuvre avec exposé de sa philosophie,1-

19. Pierre Thevenaz , De Husserl à merleau- ponty, qu'est – ce que la phénoménologie ? édition de la baconnière,S,ed, 1966, suisse,

20. Renaud Barbaras, introduction à la philosophie de Husser, librairie philosophique J.Vrin,S. ed, Paris 2015.

21. René Sherer, la phénoménologie des recherches logique de Husserl, presse universitaire de France1، ère éd, Paris, 1967.

22. Sartre j.p, ' une idée directrice dans la phénoménologie de Husserl : l'intentionalité, Gallimard, S.ed, 1974,

23. Susanne, Bachelard, la logique de Husserl, presse universitaire de Franc, S.éd, Paris 1957.

المراجع باللغة العربية

1. إبراهيم زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، جزء الأول، د.ط، مكتبة مصر، القاهرة، 1968.

2. ابن رشد، نص تلخيص المنطق الارسطي، تح جيرار جيهامي، مج 2-3 كتاب قاطيغورياس وباري ارمينياس ، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت، 1996

3. ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو، مج5، أنالوطيقا الثاني، دار الفكر اللبناني، ط1،بيروت، 1996.

4. أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان،ط1، 1984.

5. بترو أميل، فلسفة كانط، تر: عثمان أمين، د.ط، الهيبة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972م.

6. بلانشي روبير، المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل، تر: خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، ، د ط، د س، الجزائر.

7. بن عبد العالي عبد السلام، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، سلسلة المعرفة الفلسفية، ط1، المغرب 1991

8. بوشنسكي. إ.م، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر؟: عزت القرني، د.ط، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سبتمبر 1992

9. جيل دولوز،فلسفة كانط النقدية، تع أسامة الحاج، ج2، المؤسسة الجامعية للدار والنشر، ط1، بيروت، 1997 .

10. خليل حامد، مفهوم التجربة عند كانط، رسالة ماجستير، إشراف. فؤاد زكريا، جامعة عين شمس، مايو 1974.

11. ديكارت ، تأملات في الفلسفة الأولى، تر. عثمان أمين، ط4، مكتبة أنجلو المصرية، مصر، 1969.

12. النّشار علي سامي، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف ، ط5، 2000.

13. زيعور علي ، مذاهب علم النّفس والفلسفات النّفسية ،مؤسسة عز الدّين للطباعة والنّشر ط1، لبنان، 1995.

14. قوقام رشيد،أسس المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعية،د.ط، الجزائر،2008.

15. راسل برتراند، أصول الرياضيات، تر: محمد مرسي احمد، فؤاد الأصواني، دار المعارف، ط الثانية، د. س، مصر

16. رونز (داجوبرت)، فلسفة القرن العشرين، مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة، تر: عثمان نويه، مر: زكي نجيب، د.ط، سجل العرب، 1963م

17. روية ريمون، فلسفة القيم، تر: عادل العوا، د ط، مطبعة جامعة دمشق 1965.

18. سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، دار الشؤون الثقافية العامة، د.ط، بغداد، 1991.

19. سويد (يحي) ،منطق البرهان، د.ط، مكتبة القاهرة الحديثة، د.س، القاهرة.

20. عبد الرحمان بدوي، المنطق الصوري والرّياضي، ط3، مكتبة النّهضة المصرية، القاهرة، 1968

21. عبد الفتاح الديدي، النفسانية المنطقية عند جون ستوارت مل، د ط، الهيئة المصرية للكتاب، 1985م.

22. عثمان أمين، ديكارت، ط06، مكتبة أنجلو المصرية، القاهرة، 1969م.

23. عصام زكريا جميل، اتجاهات معاصرة في نظرية المعرفة، دار المسيرة، ط1، عمان 2012.

24. علي سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصرنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، ط5، الاسكندرية، 2000.

25. فتحي إنقزو، هوسرل و استئناف الميتافيزيقيا، دار الجنوب للنشر، د.ط، تونس، 2000.

26. فتحي إنقزو، هوسرل ومعاصروه، من فينومنولوجيا اللّغة في تأويلية الفهم، المركز الثّقافي العربي، بيروت، لبنان، 2006.

27. فريدة غيوة، إتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، د. ط، د.س، الجزائر.

28. الفندي محمد ثابت، أصول المنطق الرياضي، دار النهضة العربية ، ط1، بيروت ، 1972.

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

30. قاسم محمود، المنطق الحديث، ومناهج البحث، الطبعة السادسة، دار المعارف، مصر، القاهرة، 1970م،.

31. كانط،نقد العقل المحض،تر موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، د–ط–د – س، لبنان.

32. محمد شمس الدين إبراهيم، تسيير القواعد المنطقية " شرح للرسالة الشمسية" مطبعة حسان، ط4، مصر 1981م.

33. محمد عزيز نظمت سالم، المنطق الحديث وفلسفة العلوم والمناهج، د.ط، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، 1992.

34. محمود زيدان،كانط وفلسفة النظرية، دار المعارف، ط 3، 1979.

35. مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة 1995.

36. مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه، ط02، دار الطليعة، بيروت، 1996م.

37. نادية بونفقة، فلسفة ادموند هسرل، نظرية عالم الحياة، تق. ديتر لومار، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2011.

38. نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل، نظرية الرّد الفينومنولوجي، تق. عبد الرحمان بوقاف، ديوان المطبوعات الجامعية، د. ط، الجزائر، 2000.

39. يوسف سليم سلامة، الفينومنولوجيا (المنطق عند هوسرل)، د.ط، دار الفرابي، بيروت، 2007

40. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط04، دار المعارف ، د س، مصر.

المجلات والـــدوريات

1) Alain chauve, la logique et l'epistémologie, philopsis, revue numérique, 2007 (www.philopsis.fr)

المعاجـــم و القواميـــس

بالعربية:

1- أنـدري لالانـد، موسـوعة لالانـد الفلسـفية، تع.خليـل أحمـد خليـل، منشـورات عويـدات ط1،بيروت،.2001

2- الجرجاني. علي بن محمد، مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية، مركز التّراث للكوبيوتر د.ط، د.س، عمان.

3- جورج طرابيش، معجم الفلاسفة، دار الطبيعة، ط03،بيروت ، 2006م.

بالفرنسية:

1- Sylvain Auroux, Les notions philosophiques, T1, presse universitaire de France , 3eme éd ,Paris, 2002.

2- Sylvain Auroux, Les notions philosophiques, T2, presse universitaire de France , 3eme éd ,Paris, 2002.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

كلمة شكر وعرفان

الإهداء

المقدمة .....أ

الفصل الأول : هوسرل من النفسانية المنطقية إلى فكرة العلم الكلي

المبحث الأول: الأسس النفسية للمنطق 6

النفسانية: 6

وليم جميس (1842م –1910م): 8

5- فرنتر برنتانو (1838م–1917م): 10

تقسيم برنتانو لعلم النفس: 11

6- ديكارت 1596م–1650م: 12

7-..... دافيد

هيوم (1711م–1776م): 16

8- منطق مل: 20

الأسس البيولوجية للمنطق، المنطق ومبدأ اقتصاد الفكر: 25

معنى النقد ودلالاته: 27

المبحث الثاني: هوسرل ما بعد فلسفة الحساب: 29

ما هو علم النفس؟ : 29

نقد مبادئ النفسانية 35

المقدمة الأولى ونقدها:.....35

المقدمة الثانية ونقدها:.....37

المقدمة الثالثة ونقدها:.....38

نقد النتائج النفسانية: 40

أ-لانفسانية المنطق المعياري:.....40

تقويض النتائج تقويضا للمقدمات: 42

الصبغة الريبية والنسبية لكل تحليل نفسي: 45

المبحث الثالث : مبدأ التناقض قانونا طبيعيا و قاعدة معيارية: 47

نقد طبيعية و معيارية مبدأ التناقض لـ لونج : 49

موقف سيجوارت* (1830-1904): 51

نقد مبدأ التّناقض لسيجوارت:.....52

التّفسير السيكولوجي للقضايا القياسية و دحضه: 54

نقد المذهب الاسمي: 56

الفصل الثاني : المنطق كنظرية للعلم المثالية، المحضية والتعالي

المبحث الأول: المنطق نظرية العلم: 59

إمكانية وجود علم كلي: 59

طبيعة المعرفة المنطقية: 61

المنطق الخالص و إتمام العلوم الجزئية: 64

المبحث الثاني: مثالية المنطق الخالص: 70

وحدة العلم: 71

وحدة النظرية: 73

أحقيّة المعرفة العلمية:..... 74

المبادئ الماهوية و غير الماهوية وأهمية العلم وحدته 77

الطبيعة الماهوية لموضوع المنطق الخالص: 81

إدراك الماهية و الحدس الفردي: 82

المبحث الثالث: المنطق النتعالي بين كانط وهوسرل..... 83

تطور المنطق..... 83

المنطق الصوري عند كانط :..... 85

المنطق الترنسندنتالي عند كانط : 87

تمييز كانط بين المنطق الصوري و المنطق المتعالي: 92

المنطق المتعالى الهوسرلي:..... 96

مقولات المنطق المتعالي موضوعية:..... 97

الفصل الثالث :نظرية العلم الكلي الأسس والمبادئ

المبحث الأول:منطق النحو الخالص وتقوم الدلالة والتقوم الانتولوجي القبلي 103

الصورية و الصورية المادية للقوانين المنطقية: 103

التأسيس الذاتي للقانون المنطقي: 104

التأسيس الذاتي للنحو الخالص: 111

القوانين القبلية للمضامين المستقلة و اللامستقلة: 116

المبحث الثاني : التجريد الفينومنولوجي 119

مثالية الموضوعاتية : 122

إشكالية وجود الموضوع العام: 123

تشكل الجنس و وجوده و ضرورته: 126

الجنس 128

تحقق الفكرة العامة : 129

نفي الفكرة العامة في الإسمية :.....131

المبحث الثالث: نظرية الانساق الاستنباطية وارتباطها بمذهب التعدد كمستوى اعلى للمنطق الصوري 134

مهمات المنطق الخالص: 134

1-تثبيت الماقولات الخالصة للمعنى و الماقولات الخالصة للموضوع 135

2-القوانين و النظريات التي تقوم اصولها في هذه الماقولات 135

3-النظرية الخالصة لكثرات 136

4-دور القصدية 137

التعريفيات و أهميتها في المنطق و العلم: 140

الفصل الر ابع : نظرية نقد المعرفة في ضوء المنطق الخالص

المبحث الأول:امكانية تاسيس المنطق كعلم كلي 150

مقدمات المنطق الخالص نقطة البدء للعلم الكلي: 151

المنطق الخالص سابق عن كل معرفة: 154

المنطق و مبرراته كنظرية للعلم و المعرفة: 155

خصائص البرهان: 158

المبحث الثاني: النقد الفينومنولوجي وإمكانية المعرفة 160

إشكالية نظرية المعرفة: 160

الإيضاح منهج لنظرية المعرفة: 162

إمكان المعرفة: 168

امكان المعرفة والزوج الاستنبولوجي 172

المبحث الثالث: نظرية المعرفة كفلسفة أولى 175

نظرية المعرفة ونظرية العلم: 175

قصور التجريد المثالي لمعرفة المفارق 177

الشك كنقطة بدأ 178

الذات المتعالية كمصدر للمعرفة: 180

خاتمة 193

ملحق 199

الثبت التعريفي 199

فهرس المصطلحات..... 205

قائمة المصادر و المراجع 209

فهرس الموضوعات 218