الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة أبي بكر بلقايد
كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية
قسم العلوم الإنسانية
شعبة الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم موسومة بـ:

تخصص: الفلسفة المعاصرة وقضايا المنهج

الترنسندونتالية و المحايثة في المعرفة الفينومينولوجية

إعداد الطالب:

مباركي عبد العزيز

إشراف الأستاذ:

أ.د. مونيس بخضرة

لجنة المناقشة:

أ.د. بودومة عبد القادر	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	رئيسا
أ.د. مونيس بخضرة	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	مشرفا ومقررا
أ.د. دراس شهرزاد	أستاذة التعليم العالي	جامعة وهران 2	عضوا
د. الزين محمد شوقي	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تلمسان	عضوا
د. حمر العين زهور	أستاذة محاضرة "أ"	جامعة تيارت	عضوا
د. معرف مصطفى	أستاذ محاضر "أ"	جامعة سيدي بلعباس	عضوا

الموسم الجامعي 2020-2021

شكر و عرفان

من واجبي في البداية أن أجل أهل الفضل بفضلهم ،فأتقدم بالشكر الخالص والامتنان العميق إلى الأستاذ المشرف: «الدكتور مونيس بخضرة»، على مساعدته المادية والمعنوية و توجيهاته القيمة التي منحتني عزيمة وثقة بالنفس و بعثت في حب البحث والمواظبة و الاستمرار، فإليه يعود فضل انجازي لهذا البحث ،كما لا يفوتني أن أوجه شكري الخالص إلى الأستاذ الدكتور: «عبد القادر بودومة» الذي فتح لنا مشروع التخصص : «الفلسفة المعاصرة وقضايا المنهج »وأتاح لنا خوض تجربة ما بعد التدرج، كما فتح أمامنا أبواب مكتبته الخاصة التي من دونها لم يكن بالإمكان اتمام هذا العمل. أوجه الشكر الجزيل للأستاذ الدكتور: «أحمد عطار» مدير مختبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها الذي وضع تحت تصرفنا كل الوسائل التي يحتوي عليها المختبر، كما أوجه الشكر إلى جميع أساتذة شعبة الفلسفة في تلمسان، وكل الأساتذة الذين لم يبخلوا علينا بالنصائح من مختلف جامعات الوطن. ونتوجه بالشكر إلى جميع من ساندنا من قريب أو من بعيد على إنجاز هذا العمل.

إهداء

بسم الله الرحمن الرحيم

أما بعد:

إلى من ألهمني روح العمل وعلمني حبه والدي الكريمين.

إلى من سهر على تعليمي و تكويني ،أساتذتي أطال الله في عمرهم.

إلى جميع أصدقائي و أحبائي.

الطالب: مباركي عبد العزيـــز

مقدمة

تتجلى أسمى مراتب الروح الإنسانية في فن صناعة المعنى، الذي يعد مقوم تنظيم شؤون الحياة، ما يتطلب تحقيق فهم كامل بأصول ومبادئ العيش، هذا ما يمنح الإنسان المكانة التي يستحقها في عالم مليء بالأسرار والتحولات اللانهائية. إن فهم الإنسان بشؤونه يفضي إلى اخراجه من الحالة الاعتباطية والعبثية التي قد يعيشها نتيجة عدم ادراكه لأنماط وجوده، لذلك يقتضي فهم الذات الإنسانية طرح الأسئلة الصحيحة حول ماهية تكوينها.

فمن الضروري في حاضرنا اليوم الالتفات إلى القضايا التي تخص الذات الإنسانية، ولعل أهم عاملين يشغلان الانسان هما: البقاء على قيد الحياة والبحث في سبل تطوير المعيش. ومن هنا نجد أن الفلسفة المعاصرة، تعمل على إعادة الاعتبار للقضايا الأساسية التي ترتبط بالإنسان عن طريق الرجوع إلى المبادئ الأولى التي تشكل ماهيته. لذلك برزت العديد من الاتجاهات والمذاهب الفلسفية، التي حاولت إعادة بعث الإشكالات المتعلقة بمواضيع الذات وتجلياتها في الوجود. وفي خضم السجال الثقافي والفلسفي الذي ظهر أوائل القرن العشرين، ظهر علم جديد خرج من رحم الفلسفة، يتعلق الأمر "بالفينومينولوجيا" لصاحبه "ادموند هوسرل".

ان الفينومينولوجيا هي العلم الذي يختص بدراسة مجمل ظواهر الوجود، خاصة ما ارتبط منها بالوعي البشري، إنها تختص بدراسة كل ما يتعلق بتجليات الذات وما يحيطها من أشياء، جاعلة من الأنا محور عملية البحث. لقد وضع "هوسرل" أسس ومبادئ علمية صارمة شكلت المنهج الفينومينولوجي، الذي يهدف إلى أن يكون منهجا لكل العلوم المعروفة سواء: الطبيعية، التجريبية أو الروحية، بحيث تصبح أساسا الحكم على مبادئها ونتائجها عن طريق وضعها في مخبر النقد والتدقيق. وتكمن قوة الفينومينولوجيا في احيائها لأسئلة البدء. أي العودة إلى الأصول، أين تكمن حقائق الأشياء، لذلك كان مبدأها الأول " العودة إلى الأشياء ذاتها"، إنها تقوم بالتخلص من أية عوامل تقف في طريق اتجاهها نحو الأشياء.

وإذا ما تأملنا الإنسان في ذاته، فسنجده يحوز على وجهين: أحدهما خارجي والآخر داخلي، الأول منكشف والثاني متواري، لذلك يظهر الإنسان عبر شكلين أساسيين؛ احدهما ترنسندنتالي والآخر محايث، الأول يختص بأفقه الخارجي والذي لا يجب أن يفهم على أنه مستقل عن كيانه، والثاني يختص بأفقه الداخلي ويعبر عن الحياة الداخلية التي يعيشها. وإذا ما أردنا تكوين معرفة عن ماهية وجود الإنسان علينا أن ندرك حقيقة تمظهره في شكله الترنسندنتالي والمحايث. وبما أن الفينومينولوجيا كما سبق وأشرنا تختص بدراسة "الظاهرة الإنسانية" بالدرجة الأولى، كان لزاما عليها دراسة الإنسان وفق هذين البعدين.

ونتيجة ايماننا بأهمية هذا الموضوع اخترناه لكي يكون محور اشتغالنا في هذا البحث الموسوم ب "الترنسندنتالية والمحايثة في المعرفة الفينومينولوجية".

لقد كانت هناك عدة دوافع وراء اختيارنا لهذا الموضوع، من اهمها إدراكنا أن الفينومينولوجيا تتوفر على الكثير من الامكانات التي تجعلنا نبحث في المواضيع الراهنة التي ترتبط مباشرة بمعيشنا اليومي. حيث يمكن استخدام المنهج الفينومينولوجي في مناقشة مختلف القضايا التي تهم الإنسان. سواء تعلق الأمر بالفكر أو الشعور أو العلاقة مع الآخر. لذلك نلاحظ أن الكثير من المفكرين بمختلف مشاربهم الفكرية يستندون على الفينومينولوجيا في صياغة أطروحاتهم، هذا ما جعل الفينومينولوجيا في وقتنا الحالي تظهر على شكل فينومينولوجيات متعددة؛ فنجد فينومينولوجيا مرتبطة بالثيولوجيا وفينومينولوجيا ترتبط بالبحوث اللغوية، كما نجد فينومينولوجيا الفن، هذا بالإضافة إلى فينومينولوجيا الحياة، من هنا يمكن لنا رؤية أن الفينومينولوجيا تستطيع دراسة مجمل القضايا التي تعبر عن اهتمامات الإنسان المعاصر. كما أنها الآن تستخدم من قبل باحثين من خارج الفلسفة مثل التحليل النفسي، علم الاجتماع، علوم الطبيعة والحياة.

هناك دافع آخر كان وراء اختيارنا لهذا الموضوع يتعلق بالسعي لاكتشاف كيفية تناول المواضيع الفكرية من قبل الفينومينولوجيا، خاصة بعد النجاح الكبير الذي حققه الفلاسفة اللذين خرجوا من

رحم الفينومينولوجيا على غرار" جون بول سارتر"، "بول ريكور"، "ميرلو بونتي"، "امانويل ليفيناس". هؤلاء الفلاسفة وآخرون استطاعوا انتاج أفكار جديدة بنيت على أسس فينومينولوجية محضة، مكنتهم من صياغة نظريات فلسفية خاصة.

كما نجد من أبرز الدوافع التي جعلتنا نتجه إلى هذا الموضوع، هو محاولة الإحاطة بمجمل المضامين التي توفرها الفينومينولوجيا، قصد اقامة معرفة شاملة بالمنهج الفينومينولوجي وكذا طرق اشتغاله، وذلك لغرض استثماره في معالجة القضايا التي تشغلنا على المستوى المحلي، خاصة وأن هناك العديد من الورشات الفكرية التي ظلت معطلة ومرجئة نتيجة عدم اشتغالنا على ذواتنا واهمالنا لمحيطنا، الذي نوجد ونظهر من خلاله. إن الفينومينولوجيا باعتبارها البحث في الظهور الحقيقي للأشياء، بغض النظر عن أوصافها ومكان تواجدها، يجعل من الممكن دراسة أي معطى باعتباره ظاهرة فينومينولوجية، هذا ما قد يمكن من دراسة كل تجليات الحياة اليومية. وهذا ما كنا نرمي إليه عندما ربطنا مفهومي الترنسندنتالية والمحايثة بالمعرفة الفينومينولوجية بشكل عام، لأننا ننشد الشمولية في البحث.

يحمل هذا الموضوع أهمية كبرى بالنسبة لمجمل البحوث التي ترتبط بالفينومينولوجيا، خاصة وأنه مبني على مفهومين أساسيين "الترنسندنتالية والمحايثة، اللذان يشكلان وجهي التفكير البشري، حيث أن الفلسفة ارتبطت منذ نشأتها بالبحث ضمن هذين الإطارين، وهذا ما تعبر عنه مباحث الفلسفة الكلاسيكية؛ "الوجود"، "المعرفة"، "القيم". فلطالما كان محور الفكر الفلسفي هو التساؤل عن أصل الوجود، وكيفية تجلي الأنا داخل هذا الوجود، هذان الأمران هما ما حركا الفكر الفلسفي منذ سقراط، الذي حث على ضرورة معرفة الذات وأصل وجودها، ومات مدافعا عن هذه القناعة، وواصل مقاصده كل من أفلاطون وأرسطو؛ فالأول يقدم مشروع نظام معيشي متكامل ظهر جليا في مؤلفه "الجمهورية"، والثاني قدم نصوصا تمس كل ما يرتبط بالإنسان سواء الوجود، النفس، الطبيعة، ما بعد

الطبيعة، السياسة، المجتمع وغير ذلك من المواضيع ذات الاهتمام المشترك بين بني البشر. من هنا شكل أرسطو مصدرا أساسيا لكل علم ممكن.

ترتبط الفينومينولوجيا في احدى توجهاتها بالبحث في مجال الدين، وهو ما يشكل اعترافا بدرجة أهمية الدين في تشكل الوعي البشري، خاصة وأنه أخذ عصرا كاملا من تاريخ البشرية، شكلت فيه الأفكار الدينية المنطلق الأساسي لكل البحوث العلمية.

لكن تبقى أهم محطة شهدها تاريخ الإنسان هو التطور العلمي الكبير الذي حدث في العصر الحديث، والذي أدى إلى ثورة فلسفية وثقافية، أعادت النظر في مختلف القيم التي شكلت الوعي البشرين كما شهدت هذه المرحلة سيطرة الفكر الترنسندنتالي على الفلسفة، خاصة مع فلاسفة عظماء امثال: "ديكارت"، "كانط"، "وهيغل". "فديكارت" أعاد الاعتبار لأولوية الأنا على حساب الوجود من خلال "الأنا أفكر إذن أنا موجود"، أما كانط فيعد أول من أعطى المفهوم الأساسي للترنسندنتالية، وبحث في تجليات الأنا المحض، بينما شكل هيغل اكتمال النسق الهيغلي الذي ميز الفكر الفلسفي منذ اليونان.

إن الفينومينولوجيا عبر مؤسسها "ادموند هوسرل" ستحاول إعادة بعث الفكر الفلسفي من خلال العودة إلى أصل كل معرفة، وفتح حوار مباشر مع مختلف الفلسفات السابقة، حوار لا يهدف إلى إعادة صياغة تاريخها، بل يهدف إلى الوقوف على إمكاناتها ودرجة قابليتها للاستثمار، وهنا تكمن درجة أهمية هذا الموضوع من حيث محاولة الكشف عن دور الترنسندنتالية والمحايثة في تكوين المعرفة البشرية.

إن الهدف الأساسي الذي نرمي الوصول إليه من خلال هذا الموضوع، هو تكوين معرفة متكاملة بمقاصد وتجليات المعرفة الفينومينولوجية، هذا ما يجعلنا أمام حتمية العودة إلى المصادر الفكرية التي أدت إلى ظهورها، بالإضافة إلى تحليل المبادئ والأسس التي قامت عليها، والتي ظهرت عبر نصوص "ادموند هوسرل" ومؤلفات أخرى تترجم أعماله، ونتيجة إيماننا بالإمكانات التي تقدمها

الفينومينولوجيا للباحثين. فنحن سنحاول معرفة الكيفية التي استثمر بها الفينومينولوجيون المنهج الفينومينولوجي في تشييد فضاءات فلسفية جديدة، كما نهدف إلى دراسة التحولات الفينومينولوجية ومدى تعبيرها عن العالم المعيش.

أما بالنسبة للأسباب التي كانت وراء اختيارنا لهذا الموضوع هو أن "الترنسندنتالية" "والمحايثة" هما مفهومان أساسيان في التفكير الفلسفي، حيث أن الفكر الترنسندنتالي متجذر في تاريخ الفلسفة، باعتباره تأملا فيما يتعالى عن الخبرة الحسية، فلطالما سعى الفلاسفة إلى الوصول إلى المضامين التي تكمن في الأشياء ذاتها، لذلك ارتبطت المواضيع الترنسندنتالية بالبحث في جواهر الأشياء التي تحيط بالفكر، بداية من الأنا المفكر إلى غاية الوجود الذي يشكل الفضاء الذي نفكر فيه، لذلك ارتقت الفينومينولوجيا مع "هوسرل" من المرحلة الوصفية إلى المرحلة الترنسندنتالية، التي رأى هوسرل أنها أرض المعرفة الشاملة. ان وجود موضوع ما يفضي إلى وجود موضوع يقابله، لذلك كان لزاما علينا إذا ما أردنا معرفة تجليات الترنسندنتالية في الفينومينولوجيا أن نبحث كذلك فيما يقابلها أي "المحايثة"، التي ترتبط بالجانب الداخلي الكامن في الأشياء، فإذا كانت الترنسندنتالية ترتبط بالأفق الخارجي الذي يتعالى عن الأشياء؛ فإن المحايثة تدرس إمكانات الأفق الداخلي للأشياء، وإذا ما تبنينا المبدأ الأساسي للفينومينولوجيا القاضي بضرورة" العودة إلى الأشياء ذاتها"، فإننا أمام ضرورة دراسة هذه الاشياء في وجهيها "الخارجي" "والداخلي".

أما بالنسبة للأسباب التي كانت وراء ربطنا "الترنسندنتالية والمحايثة" بالمعرفة الشاملة" بشكل عام من دون أخذ أنموذج معين، فيرجع إلى محاولتنا دراسة أكبر قدر ممكن من النظريات الفينومينولوجية التي تدخل في موضوعنا، وذلك قصد الإحاطة بتجليات هذين المفهومين في مناطق ومجالات فلسفية متعددة.

إن هذا الموضوع يفتح لنا ورشات معرفية متعددة، منها ها هو مرتبط بدراسة الجذور الفلسفية للفينومينولوجيا، بالإضافة إلى تحليل أسس المنهج الفينومينلووجي، خاصة "القصدية والرد

الفينومينولوجي والتقوم"، كما سيفتح لنا أفق البحث عن تطور الفكر الفينومينولوجي بعد "ادموند هوسرل"، كما أن البحث في هذا الموضوع سيمكننا من الكشف عن الإمكانات التي قدمتها الفينومينولوجيا إلى البحث الفلسفي.

يقف موضوعنا على إشكالية، تكمن في البحث عن البنية الأساسية التي تشكل المعرفة الفينومينولوجية، المتعلقة بدراسة الوحدة التي يتألف منها الوعي بالموضوعات، المتشكل من انصهار الإدراكات الترنسندنتالية والمحايثة، باعتبار هذين الأخيرين مفهومين متداخلين ومتكاملين، يؤسسان لكل معرفة ممكنة. حيث أثبتت الدراسات المتأخرة أن الفينومينولوجيا هي ترنسندنتالية ومحايثة في آن معا بحيث لا يمكن الفصل بينهما مثلما اعتادت على ذلك الفلسفات التقليدية، باعتبارهما يشكلان وحدة داخل الوعي. إن هذه الإشكالية تضعنا أمام ضرورة معالجة عدة مشكلات فرعية، قصد توضيحها وإثراءها ويمكن صياغة هذه المشكلات عبر طرح عدة أسئلة من أهمها: ما مدى تأثير الإرث الترنسندنتالي على الفينومينولوجيا؟ ما هي الإمكانات التي يقدمها المنهج الفينومينولوجي في دراسة المواضيع الراهنة؟ ماهي الادوار التي تلعبها المحايثة في إثراء المعرفة الفينومينولوجية؟ كيف يمكن الإشتغال فينومينولوجيا ضمن الإطار الترنسندنتالي والمحايث في آن معا داخل الموضوع؟

إن هذه الاشكالية تحيلنا أيضا إلى البحث في مجمل المراحل التي مرت بها الفينومينولوجيا، بالإضافة إلى ضرورة تحليل كل العوامل التي أدت إلى ظهورها وفق الهيئة التي نعرفها. لذلك حاولنا العودة إلى الجذور التي شكلت الفكر الفينومينولوجي، لكي نستطيع إدراك ماهية الفينومينولوجيا التي عبر عنها مؤسسها "ادموند هوسرل"، كما أن هناك مشكلة اخرى سنحاول التطرق إليها وهي ما يتعلق بالأسس العامة للمنهج الفينومينولوجي، حيث أن الكثير من الدراسات ترتكز على جانب معين من المنهج دون الالتفات إلى بقية الجوانب الاخرى، لذلك سنعمل على تحليل أهم الأسس التي تشكل المنهج الفينومينولوجي" القصدية، الرد الفينومينولوجي، التقوم"، بعد ذلك سنعمل على معالجة مشكلة دقيقة تتعلق بالأسس الفينومينولوجية للفكر الهايدغري، والذي شكل منعطفا حاسما داخل الفكر

الفلسفي المعاصر، لأن هايدغر شكل مرحلة انتقالية بالنسبة للفينومينولوجيا. وتعد دراسة فلسفة هايدغر مشكلة بحد ذاتها؛ نظرا لتعدد مداخلها وكذا الزخم المعرفي الكبير الذي قامت عليه. كما سنحاول الوقوف على ادوار الفينومينولوجيا في الفلسفة المعاصرة، عبر التطرق لأهم الفلاسفة الذين اشتغلوا على تطبيقاتها، أين سنركز على الفينومينولوجيا الفرنسية.

ننطلق في هذا العمل من جملة فرضيات من أهمها: أن الفينومينولوجيا لم تظهر بالشكل الذي هي عليه اليوم، إلا من خلال إرهاصات مهدت لظهورها، وتعود جذورها إلى مهد الفكر الفلسفي عند اليونانيين القدماء. كما أن الفينومينولوجيا تقدم منهجا متكاملا يمكن أن يستعين به كل باحث يريد بلوغ المعرفة الأصيلة، هذا بالإضافة إلى أننا نرى أن على جل المشتغلين بالفينومينولوجيا العودة إلى فلسفة هايدغر لأنه المصدر الثاني للفينومينولوجيا بعد هوسرل، كما أننا نؤمن أن الفينومينولوجيا الفرنسية شكلت أرضا خصبة لتطبيق النظريات الفينومينولوجية، وفتحت أفاقا جديدة للبحث الفينومينولوجي.

إن غرضنا من هذا العمل هو الإحاطة بمختلف الجوانب التي ترتبط بالمعرفة الفينومينولوجية، ولتحقيق هذا الغرض وضعنا مخطط بحث يضم أربعة فصول؛ يحتوى كل فصل على ثلاث مباحث، وفيما يلي سنقدم ملخصا لأهم العناصر التي يتكون منها البحث:

في الفصل الأول الموسوم ب "مدخل إلى الفكر الفينومينولوجي"، سنحاول فيه التطرق إلى مختلف المصادر الفكرية التي أدت إلى ظهور الفينومينولوجيا، بالإضافة إلى دراسة كيفية تشكلها، ففي المبحث الأول المعنون ب" الجذور الكلاسيكية للفينومينولويجيا"، سنحاول دراسة الأصول الأولى للفكر الفينومينولوجي وذلك بالعودة إلى الفلاسفة الأوائل في اليونان القديمة، خاصة مع أفلاطون وأرسطو اللذان يعدان المصدران الأساسيان لمجمل الفكر الفلسفي عبر التاريخ، مع عدم إغفال المرحلة المدرسية في العصر الوسيط، التي كان لها دور فعال في الحفاظ على الإرث اليوناني عن طريق الشروحات والترجمات التي قدمها فلاسفة العصر الوسيط لأعمال الفلاسفة اليونانيين. أما في المبحث

الثاني المعنون ب " الفينومينولوجيا في الفلسفة الحديثة"، فسنحاول إبراز تأثير الفلسفة الحديثة ف تشكل الفينومينولوجيا، حيث شكل العصر الحديث طفرة معرفية بارزة في تاريخ الإنسانية، عبر الثورات التي حدثت على جميع الأصعدة، لذلك لا بد علينا من العودة إلى النظريات التي قدمها فلاسفة العصر الحديث، حيث سنتطرق في البداية إلى آراء "ديكارت"، الذي يلقب بأب الفلسفة الحديثة، كما لا يخفى التأثير الكبير الذي خلفه على مؤسس الفينومينولوجيا "ادموند هوسرل"، كما سنحاول دراسة محاور التقارب بين الفينومينولوجيا والفكر التجريبي في العصر الحديث مع "دافيد هيوم" و"باركلي"، هذا الاتجاه الذي أحدث تحولا جذريا في تاريخ الفلسفة.

ثم سنتناول الدور الذي لعبه "ايمانويل كانط" في تشكل الفينومينولوجيا، خاصة وأن المجال الترنسندنتالي الذي طبع الفينومينولوجيا الهوسرلية، يعود أصله إلى كانط الذي يعد أول من حدد معالم الترنسندنتالية، هذا بالإضافة إلى الفكر النقدي لكانط، الذي لطالما استعان به هوسرل في بحوثه الفينومينولوجية. أما المبحث الثالث المعنون ب "التأسيس العلمي للفينومينولوجيا" الذي سنحاول فيه ابراز الكيفية التي ظهرت وفقها الفينومينولوجيا أول مرة، أين سنعود إلى اول من اعطى لها مفهوما فلسفيا واضحا ويتعلق الأمر ب"يوهان هنريش لامبرت"، ثم سنحاول دراسة الفرق بين فينومينولوجيا هيغل وفينومينولوجيا هوسرل، خاصة وأن الأول استخدم نفس المصطلح في كتابه الشهير "فينومينولوجيا الروح"، بعد ذلك سنتطرق إلى "فرانز برانتانو" الذي يرجع له الفضل في التفات هوسرل إلى البحوث الفلسفية، بالإضافة إلى أنه يعد المصدر الأساسي للفينومينولوجيا الوصفية، لنصل في آخر هذا المبحث إلى دراسة ماهية الفينومينولوجيا عند مؤسسها "ادموند هوسرل" عبر تقديم أهم مبادئها وشرح مراحل تطورها.

أما في الفصل الثاني والموسوم ب " الفينومينولوجيا الهوسرلية باعتبارها ترنسندنتالية"، فنحن نهدف إلى إبراز أهم العوامل التي جعلت الفينومينولوجيا تظهر على شكل فلسفة ترنسندنتالية، وذلك من خلال العودة إلى أهم مقومات المنهج الفينومينولوجي: "القصدية، الرد، التقوم". ففي المبحث الأول

المعنون ب " هوسرل، القصدية والوصف" سنحاول دراسة دور القصدية في تشكل الفينومينولوجيا، بالإضافة إلى دراسة تطورها وأهم مقوماتها المعرفية، اما في المبحث الثاني فنعالج موضوع الرد الفينومينولوجي الذي يعد الأساس المتين الذي يقوم عليه المنهج، بالإضافة إلى الإيبوخيه الملازم لعملية الرد، لذلك من الضروري تحليل هذين المفهومين والوقوف على درجة أهميتهما في عملية البحث، قصد معرفة كيفية اشتغال المنهج الفينومينولوجي. ثم سنعمل على تحليل مفهوم التقوم الذي يعبر عن الصورة التي تظهر وفقها النظرية الفينومينولوجية، هذا المفهوم الذي لم يلاق اهتماما كبيرا من طرف الباحثين، بالرغم من اهميته الكبيرة، حيث يعبر عن اهم ما توصل إليه "ادموند هوسرل" في البحوث الفينومينولوجية.

في الفصل الثالث الموسوم ب " مسألة الترنسندنتالي عند مارتن هايدغر"؛ سنعرض أهم الأفكار التي قدمها "هايدغر، خاصة وانه يعد المصدر الثاني للفينومينولوجيا بعد هوسرل، ولا يمكن دراسة الفينومينولوجيا بمعزل عن آراءه، لذلك من الضروري العودة إلى نصوصه إذا ما أردنا فهم حقيقة الفينومينولوجيا. ولقد خصصنا المبحث الأول لدراسة مصادر الفكر الهايدغري، خاصة أرسطو الذي يعد عاملا مشتركا بين هايدغر وهوسرل، حيث أن كلاهما ارتكزا على آراء أرسطو في بناء نظرياتهما الفلسفية. أما المبحث الثاني والمعنون ب " المصادر الكانطية والهيغلية للترنسندنتالي الهايدغري، فلقد حاولنا فيه دراسة أهم معالم الترنسندنتالية عند هايدغر، وبحث ما تتميز به عن ترنسندنتالية هوسرل، ثم بعد ذلك سننتقل في المبحث الثالث إلى دراسة الانطولوجيا الفينومينولوجية عند هايدغر، قصد تكوين فهم حول ماهية الفينومينولوجيا عند هايدغر ودراسة أهم مميزاتها.

أما في الفصل الرابع الموسوم ب " الترنسندنتالية والمحايثة في الفينومينولوجيا الفرنسية المعاصرة"، فنحن نهدف عبر هذا الفصل إلى دراسة أهم الفتوحات والورشات المعرفية التي قدمتها الفينومينولوجيا وكيفية استثمارها من قبل الباحثين، ولعل أهم من اشتغل على البحث الفينومينولوجي بعد الفلاسفة الألمان هم الفرنسيون؛ الذين ترجموا أعمال هوسرل وهايدغر إلى الفرنسية، كما عملوا على تطوير البحث

الفينومينولوجي من خلال تأليف نصوص هامة شكلت مصدرا أساسيا لكل بحث فينومنينولوجي مستقبلي، على غرار أعمال " جون بول سارتر"، "ميرلو بونتي" "إيمانويل ليفيناس" وآخرون، كما شكلت الفينومينولوجيا الفرنسية فرصة لإبراز عدة جوانب كانت متوارية في الفينومينولوجيا على غرار البحث في الأوجه المحايثة للمعرفة الفينومينولوجية التي لطالما كانت مخفية مع هوسرل وهايدغر؛ ولقد قمنا في هذا الفصل باختيار ثلاث نماذج عبروا عن أهم معالم الفينومينولوجيا الفرنسية ويتعلق الأمر بكل من: "ايمانويل ليفيناس"، "مشال هنري"، "وجون لوك ماريون". حيث خصصنا المبحث الأول لدراسة آراء ليفيناس وبحث امكانات التجديد الفينومينولوجي، أما المبحث الثاني والمعنون ب"فلسفة الحياة عند "ميشال هنري"، فسنحاول من خلال هذا المبحث إبراز دور الفينومينولوجيا في فهم أسس الحياة الإنسانية، وبالنسبة للمبحث الثالث المعنون ب " فينومينولوجيا الإنعطاء عند جون لوك ماريون"، فسنحاول من خلاله دراسة مفهوم الإنعطاء في الفينومينولوجيا، والذي يعد أحد المفاهيم الأساسية في تكون المعرفة الفينومينولوجية.

إن طبيعة موضوع البحث الذي يتعلق بدراسة مختلف المحطات التي مرت بها الفينومينولوجيا، يجعلنا أمام ضرورة اختيار منهج مناسب، يحقق لنا الأهداف التي نرمي إليها من خلال هذا البحث، لذلك سنعتمد على "المنهج التحليلي"، حيث سنحاول تحليل مختلف العناصر التي تدخل في مجال موضوع الدراسة.

لإنجاز هذا البحث سنقوم بالاستناد على جملة من الدراسات السابقة، ونذكر من أهمها: الأعمال التي قدمها الباحثون العرب من أبرزهم مؤلف الباحث اللبناني "أنطوان خوري" الموسوم ب " مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية"، ومؤلفات الباحثين التونسيين على غرار الباحث "فتحي أنقزو" الذي قدم عديد الترجمات لمؤلفات هوسرل والكثير من النصوص التي نجد من أهمها عمله الموسوم ب "هوسرل واستئناف الميتافيزيقا"، وهناك دراسة هامة قام بها "يوسف بن احمد" الموسوم ب "الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل"، كما نجد أعمالا هامة قام بها باحثون جزائريون في مجال الفينومينولوجيا من

أهمها مؤلف الأستاذة "نادية بونفقة" الموسوم ب " فلسفة هوسرل، نظرية الرد الفينومينولوجي" وأطروحة دكتوراه للأستاذ الباحث: "عبد القادر بودومة" والموسومة ب "الفينومينولوجيا وسؤال المنهج عند هوسرل"، وأطروحة دكتوراه للأستاذ الباحث: "مراد قواسمي" الموسومة ب"تأصيل التأويل –قراءة في تصور التاريخ في فينومينولوجيا هوسرل".

هنالك الكثير من العوائق والصعوبات التي تعترض طريقنا في سبيل تقديم دراسة متكاملة عن موضوع البحث، حيث أن من الصعب تحديد كل مظاهر الترنسندنتالية والمحايثة في المعرفة الفينومينولوجية، نظرا لتجذر هذين المفهومين في تاريخ الفلسفة، بالإضافة إلى صعوبة تحديد حدودهما داخل البحوث الفينومينولوجية نظرا للتداخل الواضح بينهما في تكوين المعرفة.

إن الوقوف على تجليات الترنسدنتالي المحايث في الفينومينولوجيا يمكن أن يقودنا إلى تكوين تصور شامل عن الفلسفة الفينومينولوجية ذاتها وهذا ما نسعى إليه من خلال هذا البحث، لأن هدفنا هو بحث كيفية تشكل النظرية الفينومينولوجية.

الفـصــل الأول:

مدخل إلى الفكر الفينومينولوجي

المبحث الأول : الجذور الكلاسيكية للفينومينولوجيا

لطالما عبرت الحقبة الزمنية التي ظهر فيها الفكر اليوناني ، عن أول تجليات المعرفة البشرية، ما جعلها لحظة فارقة في تاريخ الإنسانية، لا يمكن لأي باحث في مجال المعرفة تجاوزها إلى ما قبلها أو ما بعدها دون الرجوع إلى ما قدمه اليونان في العصور القديمة ، و هذا نظرا لعدة أسباب موضوعية منها ؛ أن الفكر اليوناني مس جميع الجوانب المعرفية ، من خلال طرح جميع الأسئلة الممكنة التي تهم الإنسان ، سواء ما تعلق بأسئلة الوجود " الكينونة" ، أو كيفية تطوير معيش الفرد بالإضافة إلى بحث الإطار المشترك الذي يجمع الأفراد و يسهل تعاملاتهم ، و هذا ما تعكسه مختلف المعارف و العلوم التي قدموها ضمن إطار واحد هو الفلسفة .

و هناك سبب آخر كان وراء تميز اليونان هو انفتاحهم المعرفي على جميع الأصعدة ما عمل على انتشار أفكارهم في مختلف أنحاء العالم ،كما أن قوة آراءهم جعلتهم يتجاوزون حدود الزمان و المكان ، حيث ظهر تأثيرهم الفكري جليا عبر العصور، إلى غاية عصرنا الحالي أين لازالت البحوث المعاصرة تعود إلى آراء المفكرين و الفلاسفة اليونان.

إن عودتنا إلى اليونان لها مبررين أساسيين : الأول هو أن معظم الفلاسفة المعاصرين قد عادوا في بحوثهم إلى الفكر اليوناني القديم ، بالتالي إذا ما أردنا البحث عن مصادر الطرح الفينومينولوجي علينا العودة إلى اليونان. أما المبر الثاني هو أن من المنطلقات الأساسية لفينومينولوجيا هوسرل هو "العودة إلى الأصول"، بالتالي من البديهي أنه عاد إلى الفكر اليوناني و تأثر به .بالتالي من الضروري ابراز مدى تأثير الفلسفة اليونانية على البحوث الفينومينولوجية .

لقد عاد هوسرل إلى التراث الفلسفي اليوناني و قرأ الكثير من المؤلفات اليونانية لعدة أدباء و فلاسفة لكن أبرز ما شده هي آراء أفلاطون و أرسطو، "حيث اعترف في ختام مقالته عن الفينومينولوجيا بدائرة المعارف البريطانية، حيث إعتبر أن الفينومينولوجيا انبثقت عن الفلسفة اليونانية ، و أن تلك الأفكار لم تهمل تماما ، و إنما ظلت حية في أشكال متعددة و مذاهب متنوعة، و مازالت قائمة

حتى و قتنا الحاضر "[1]. لكن حضور الفلسفة اليونانية في الفينومينولوجيا لن يكون حضورا تاريخيا، بل سيكون حضورا معرفيا فعالا في بناء المنهج الفينومينولوجي ، و سنقوم بتفسير ذلك من خلال ابراز دور كل من أفلاطون و أرسطو في المعرفة الفينومينولوجية ، و يعود تركيزنا على هذين الفيلسوفين إلى مركزهما في الفلسفة اليونانية و تناغمهما مع المبادئ الأولى للفينومينولوجيا.

1-أفلاطون وفينومينولوجيا المثال

سنعود في البداية إلى موقع أفلاطون في البحوث الفينومينولوجية، أين يمكن القول أن ادموند هوسرل قد خصص عدة فقرات من أعماله المختلفة لتحليل فلسفة أفلاطون و الوقوف على إمكاناتها المعرفية التي يمكن الاستفادة منها في معالجة قضايا العصر، لكن يبقى أبرز نص خصصه هوسرل لأفلاطون هو القسم الأول من عمله " دروس في الفلسفة الأولى" حيث أبرز أهميته الفلسفية .

يعد بحث أفلاطون في مجال التصورات و الماهيات العقلية أول شد انتباه "ادموند هوسرل في فلسفة أفلاطون، حيث "أن بمجيئ أفلاطون في الفكر اليوناني تزايد الاهتمام بعالم الماهيات العقلية و أصبح يمثل مركز الثقل في العلاقة بين الإنسان و العالم ، هذا العالم كان قد وضع أولى ارهاصاته برمنيدس بالرغم من أنه من الفلاسفة الطبيعيين، و قد قام سقراط بتقديمه ليتخذ منه أفلاطون تفسيرا للكون كله و لمعرفتنا بالموجودات التي فيه، و لأول مرة في الفكر الغربي تتحدد مهمة الإنسان أو وظيفته في الكون، و ذلك بربطهما بالمعرفة، و على هذا النحو تم تعريف الإنسان بأنه الإنسان العارف"[2].

من هنا تكمن أهمية أفلاطون ليس بالنسبة للفينومينولوجيا فقط، بل حتى للفلسفة المعاصرة كلها التي ارتبطت معظم بحوثها بقضايا الإنسان،" لذلك أضحى الفكر الأفلاطوني أرضية فلسفية لولادة ما ينعته هوسرل "بالإنسانية" بما هي مسار حضاري – ثقافي "للإنسان الكلي"، لأن الفلسفة كما تتحدد طبقا لمقتضيات ذلك الفكر ، هي بمعنى ما مسار عقلنة الفرد ، فهي فكرة تقود الإنسانية

[1]- سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربيةنط1،بغداد،1991،ص26.
[2]- يحيى هويدي ،قصة الفلسفة الغربية ، دار الثقافة للنشر و التوزيع، دط، القاهرة،1993،1997،ص 28.

استنادا إلى مبدأ عقلي كلي ، و من ثمة فإن ما يكون على الحقيقة يكون بالفلسفة و فيها. فهي مجال الفكر و هي براكسيس الحياة، توجه الإنسانية إلى درب الاستقلالية أو إلى حياة بشرية متعقلة "[1]. هنا تتجلى أصالة فلسفة أفلاطون بالنسبة للفينومينولوجيا و التي تبرز من خلال عدة نقاط أهمها: إعادة الفلسفة إلى مكانها الطبيعي كمنبع للحقيقة، و أسبقيتها على جميع العلوم و المعارف، بالإضافة إلى ضرورة الاهتمام بالإنسان أولا كونه أصل و هدف العملية المعرفية، حيث يقول أفلاطون على لسان سقراط:" إن الكائن هو مجال المعرفة، ووظيفة المعرفة هي أن تعرف طبيعة الكائن"[2] و لا يحدث ذلك إلا في إطار فكري يعنى بما هو كلي ، أي يهدف إلى تحقيق المعرفة الشاملة (الكلية) ، و الذي يقوم على البحث في ماهيات الأشياء بالدرجة الأولى ، فالبحث في الماهيات هو أساس التقدم في مراتب المعرفة، هذه النقاط جعلت "ادموند هوسرل" يقدر "أفلاطون" كون فلسفته تتقاطع مع الأهداف التي حددها هوسرل للفينومينولوجيا في أن تكون فلسفة شاملة، كما رسخت لديه اعتقادا يقضي بضرورة العودة إلى أفلاطون في أي بدء لتفلسف جديد.

سنحاول الآن تحليل ما سبق من خلال تقديم أهم الأفكار الأفلاطونية التي أثرت في هوسرل، و يبدو أن أول ما شد هوسرل إلى أفلاطون هو وصفه لأسس واضحة للفلسفة كمجال معرفي ينطلق مما هو عقلي إلى ما هو عملي حيث" أن فعل التأسيس الأول السقراطي-الأفلاطوني للفلسفة هو بناء عقلي لها. فبذلك التأسيس بعثت الفلسفة فكرة نظرية و عملية و تأكدت علما برهانيا مطلقا. فالمنهج الديالكتيكي قد أقام الفلسفة حسب هوسرل على أسس كلية ، و برهن على مناهجها و نظرياتها برهنة عقلية . إن الفلسفة الفينومينولوجية تستعيد ذلك التأسيس تمهيدا لبرنامجها الفلسفي الترنسندنتالي، فهي بمثابة تحديث لفكرة قديمة للفلسفة على حد تعبير كلاوس هيلد "[3]. بالتالي لقد وجد هوسرل أصلا فلسفيا لطموحه في بناء الفينومينولوجيا ، فهو أراد أن يجعل منها علما فلسفيا

[1] - محسن الزارعي، ادموند هوسرل،الفينومينولوجيا و المسألة المثالية،التنوير للطباعة و النشر و التوزيع،ط1، بيروت،2010 ،ص48.

[2] -أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الأول: الجمهورية، تر: شوقي داوود تمراز، الاهلية للنشر والتوزيع،بيروت،1994، ص269.

[3] - محسن الزارعي، ادموند هوسرل،الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص 50.

شاملا و الشمولية تقتضي أن يجمع هذا العلم كل عوامل البحث سواء النظرية أو العملية منها . حتى يجد له موضعا على أرض الواقع من خلال القيام بكل التطبيقات الممكنة ، و لا يقوم هذا الأمر إلا على ضمان قوة برهانية التي تستمد من المنهج ، لذلك قام هوسرل بالبحث في منهج أفلاطون المعروف بالمنهج الجدلي أو الدياليكتيكي قصد الوقوف على إمكاناته المعرفية.

" الدياليكتيك حسب أفلاطون هو المنهج الذي يرتفع به الإنسان من المحسوس إلى المعقول دون أن يلجأ في هذا إلى أي شيء محسوس و إنما عن طريق الانتقال من فكرة إلى فكرة أخرى بواسطة فكرة ثالثة متوسطة تكون بمثابة حلقة الاتصال بين الفكرتين "[1]. يعني ان المنهج الدياليكتيكي يقوم على عدم الوقوف على التصور الأول الذي تقدمه الانطباعات الحسية و التي تشكل فكرة أولية فقط يجب ربطها بفكرة أكبر منها، و يجب القيام بذلك إلى غاية الوصول إلى الفكرة الشاملة أو المطلقة، التي يصفها أفلاطون باسم المثال الذي يتجلى أقوى صوره في الخير، و هنا تجدر الإشارة إلى نقطة أساسية أننا " غالبا ما نماثل بين كلمتي **eidos** شكل و **idea** فكرة اللتين لهما نفس الأصل (رأي) ، و نترجمهما بدون تمييز بين شكل أو فكرة . و معناهما اكثر تباينا مع ذلك . تشير كلمة **eidos** إلى مظهر الشيء ،تشكله، وجهه، أو هيئته، و تمثل كلمة **idea** المظهر المرئي لموضوع تحديدات مظهره هي أقل حزما من تحديد الشكل **eidos** الذي يعود إلى صورة دقيقة"[2]. و تتأسس الفكرة على ما يقدمه الشكل فمثلا أفلاطون " تكلم عن الروح كفكرة في محاورة "تيتيت"، لأن شكلها أقل تحديدا من شكل صورة هندسية . الخير ذاته ليس موصوفا ب **eidos** بل ب **idea** . إن كان الجوهر **ousia** يميز الكائن، كينونته ، فإن الشكل **eidos** يشير إلى الوجه الذي يظهر به الكائن لفكرة **idea** الروح. هذه الفكرة قريبة من حيث الأصل من الأفكار التي ستنكشف لها بفعل التذكر المبهم "[3].فأفلاطون كان يؤمن بأن المعرفة تذكر حيث يتذكر الإنسان المعرفة التي فقدها

[1]- يحيى هويدي ، قصة الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص29.
[2]- جان فرانسوا ماتيي، أفلاطون، تر: حبيب نصر الله مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط1،بيروت ، 2012،ص 56.
[3]- المرجع نفسه، ص56.

عند نزوله من عالم المثل إلى عالم الحس و لعل أمر نستنتجه من هذا الطرح هو أن المعرفة إنسانية. لقد كان للمنهج الديالكتيكي الأفلاطوني أثر كبير على تصور هوسرل لمفهوم المنهج ذاته،" لذلك قدم كتاب المنطق **1928** التأسيس الأفلاطوني للمعرفة الفلسفية على أنه تأسيس للعلم الحقيقي، فالعلم بمعناه المحدث و لد من التأسيس الأفلاطوني للمنطق ، بوصفه مجال بحث في مقتضيات المعرفة الأساسية و في العلم الحقيقي. فليس الديالكتيك الأفلاطوني شأنا فلسفيا فحسب ، إنه منهج علمي بالأساس ، فهوسرل يعتبره مذهبا في العلم، يعنى بتقديم قواعد مثالية و براهين فلسفية محكمة تستمد منه العلوم جهازها النظري و مفاهيمها و مناهجها"[1]. أين يؤكد أفلاطون على أسبقية ما هو نظري عن ما هو تطبيقي ، لأن الجانب النظري هو الذي يؤطر العملية المعرفية، لينتج معطيات مطابقة للأهداف العقلية النظرية، و نجد هذا الطرح يقابل الاتجاه الطبيعاني في المعرفة الذي يبني نظرياته على فروض مستنتجة من تجارب أولية غير مؤكدة ما يجعل المعرفة المتوصل إليها في موضع شك، كما يحد من إمكاناتها التطبيقية، على العكس من ذلك يقدم لنا الديالكتيك الأفلاطوني معرفة نظرية عقلية تبنى على أسس نقدية ذات طابع ترنسندنتالي محض، تميز من خلاله بين ما هو علمي و ما هو ظني، و هناك تماثل بين هوسرل و أفلاطون لكن في زمانين مختلفين، فأفلاطون قد واجه المعرفة الظنية التي قدمتها السفسطائية آنذاك، ليواجه هوسرل نفس الموقف مع المفكرين الطبيعانيين حتى هناك من يرى أن "للإيبوخيه الهوسرلية وجها أفلاطونيا لأنها يمكن أن تتحدد شأنها شأن الديالكتيك بفعل إرادي يحرر الفيلسوف من ملهات الساذج و العامي .فهي مسار فكري- ذاتي لتحصيل باتوس الفلسفة و لتوضيح ماهية فعل التفكير نفسه. إنها تحمل مبدأ أساسيا لا أحد يمكنه أن يبلغ تلك الماهية ما لم يتحرر من مواقفه الطبيعية الساذجة"[2]. و يمكن رؤية اللمسة الأفلاطونية على الإيبوخيه الهوسرلية إذا ما تمعنا في قراءة الفصل الثاني من مؤلف هوسرل أفكار 1، الذي قدم فيه الإيبوخيه الفينومينولوجية، كما يمكننا ملاحظة أفلاطون و هوسرل يشتركان في محاربة المعرفة الظنية، و أقوى

[1]-.محمد محسن الزارعي، الفينومينولوجيا و المسألة المثالية، مرجع سابق، ص51.
[2]- المرجع نفسه، ص54.

مثال على ذلك هو ما قدمه أفلاطون فيما يسمى "بأسطورة الكهف" ، شرح فيها و جود المعرفة الظنية و كيفية الخروج منها .

لقد وجدت فلسفة أفلاطون قبولا كبيرا لدى هوسرل، ما جعلها تأخذ حيزا هاما في تحديد مسار البحوث الفينومينولوجية ، لكن بالرغم من التماثل المحدود في عدة آراء بين هوسرل و أفلاطون ، إلا أن هناك اختلافا واضحا بينهما في تحليل بعض القضايا أبرزها كيفية بناء الأفكار و تصور الماهيات.

" صحيح أن هوسرل قد أكد مثلما فعل أفلاطون على أهمية إدراك الماهيات الكلية، التي تمثل الحقائق الثابتة لكل الجزئيات المادية المتغيرة، إلا أنه اختلف عنه جوهريا في تفسير طبيعة هذه الماهيات ، و في بيان علاقتها بالأشياء الجزئية في عالمنا المحسوس. ان الصورة أو المثال عند أفلاطون ، و هي الماهية الحقيقية الثابتة للشيء و الموجودة في عالم علوي مفارق ، تحولت عند هوسرل لتصبح موجودة في الشيء ذاته و ليس خارجه، و كامنة في العقل و ليس مفارقة له"[1]. فهوسرل رأى بعدم إمكانية استقلال الأفكار عن الأشياء استقلالا تاما ، هناك أسبقية زمنية طبعا، لكن لا يمكن فصل الفكرة عن الموضوع المتضمن في الشيء ذاته، حيث أن " من الصعب القول بإمكان الفكرة من دون الشيء، أو من دون شيئيتها ، فالأفكار تكون دوما أفكارا لأشياء، أي لحقائق واقعية تكون من لوازم تحققها ، و من ثمة شرط وجودها. و ليس ذلك لأن الفكرة و الشيء من طبيعة واحدة ، و إنما بسبب أن العلاقة بينهما داخلية أو تضايفية ، إذ لا يوجد الشيء خارج الفكرة و لا توجد هذه الأخيرة من دونه"[2].و لقد توصل هوسرل إلى هذا الطرح من خلال إكتشاف الطابع القصدي لبناء الأفكار، التي تأخذ معناها من خلال ربطها بالموضوعات المتعينة في الوجود، و هذا ما جعل مسألة تحديد طبيعة الأفكار مسألة أساسية ليس بالنسبة للتحليل الفينومينولوجي فحسب ، بل بالدور المنهجي الذي يلعبه هذا التحليل في بناء المعرفة، لأن هذه العلاقة التضايفية بين الفكرة و الشيء ، هي التي تعطي معنى لوجودهما معا من حيث المبدأ." لذلك فالأساس الذي يفهم على ضوئه ذلك

[1]- سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق،ص29.
[2]- محمد محسن الزارعي، الفينومينولوجيا و المسألة المثالية، مرجع سابق، ص61.

التضايف ليس إلا ما تحدثه الذاتية الترنسندنتالية من أفعال مقومة ، و تبعا لذلك ، فإن النظرية التي تعنى بتفسير وضع الفكرة و أدوارها ليست من جنس نظرية المشاركة بل من نمط نظرية التقوم الترنسندنتالي ، فلعل أفلاطون قد أغفل بسبب عدم عنايته بتلك النظرية، مجال الفلسفة الأساسي، المجال الترنسندنتالي"[1].هذا المجال الذي يحرص على معرفة الأشياء ضمن نطاق اهتمامات الذات المفكرة .

2-الأسس الفينومينولوجية للوعي عند أرسطو

يعد أرسطو أحد أبرز أعمدة الفكر الغربي ، حيث لازالت مؤلفاته تمثل إحدى أهم المصادر التي تدخل في بناء النظريات المعرفية، و نحن سنحاول بحث الأثر الذي خلفته آراءه على الفينومينولوجيا ، التي تشترك مع الفلسفة الأرسطية في عدة نقاط على الصعيد النظري، و سنحاول ابراز هذه النقاط من خلال تحليل أهم آراء أرسطو في المعرفة .

بحث أرسطو على غرار ما فعله أستاذه أفلاطون عن المعرفة الشاملة أو العلم الكلي، لكنه اتخذ منحى مغاير عن أفلاطون ، فبينما كان هذا الأخير يبحث عن المعرفة في عالم مفارق هو عالم المثل ، اتجه أرسطو للبحث عن المعرفة انطلاقا من العالم المحسوس. ولقد استطاع أرسطو تحقيق توافق بين وجهي المعرفة الحسي و العقلي ، ما مكنه من اكتشاف أبرز نظرياته في المعرفة و هي ارتباط الصورة بالمادة أو الهيولي "فالصورة على حد تعبيير" أ.هـ. ألرمسترونغ؛ هي البنية الداخلية المحايثة ،هي شيئية الشيء ، و المادة إمكانية وجود هذا الشيء أو ذاك التي يضفي عليها الفعلية الآن تقبل صورة معينة. و لو أننا تحدثنا عن "الصيغة "أو "الإمكانية" بدلا من الصورة و المادة بالرغم من أنهما لا يترجمان بدقة المصطلحين الإغريقيين اللذين يستعملهما أرسطو ،فلربما أمكن لهما نقل انطباع اكثر دقة للعقول الحديثة عن المصطلحين، وكان أوفر حظا من الرطانة الفلسفية التي يلجأ اليها أساتذة الفلسفة المعاصرون. والطابع العقلي الخالص، غير الفيزيائي للتحليل الذي يميز بين الصورة و المادة، أي كونهما

[1]- محمد محسن الزارعي، الفينومينولوجيا و المسألة المثالية، مرجع سابق ، ص62.

لا ينفصلان إلا في العقل و ليس في الواقع"[1]. ونتيجة أهمية الصورة في تحديد ماهية الشيء، فلقد بنى أرسطو المنطق على مبادئ وأسس عقلية صورية ، هذا المنطق الذي جعله أرسطو آلة لكل العلوم، حيث تجنب قواعده العالم من الوقوع في الخطأ أثناء تقديم الأحكام المعرفية، و يرجع تأكيد أرسطو على الجانب الصوري لأن " المادة هي عنصر الإمكانية ،و قابلية التغير في الأشياء. و الصورة هي العنصر الثابت الدائم القابل للمعرفة ، المحدد علميا في الأشياء ، المادة هي ذلك العنصر الذي هو في ذاته غير محدد، ولكنه قابل للتحديدات المتعاقبة التي تجعل التغير ممكنا . بالطبع إمكانيات التغيير في الشيء محدودة ، لأن المادة التي تلقت الصورة النهائية التي تجعل منها ما هي عليه كانت محدودة أصلا على نحو ما "[2].ذلك أن المادة تحمل في طياتها جانبا صوريا ثابتا ، ولا يمكن وجود مادة من دون صورة ، لكن العكس ممكن على الصعيد النظري الخالص، أين يمكن أن نستحضر بعض الصور اللامادية .

يحدث أرسطو تمييزا بين أنظمة المعرفة المختلفة :" فيميز بين ما هو نظري و ما هو عملي و ما هو شعري من الأنظمة التي ترتبط بالمعرفة و الحكمة العملية و الفن و المهارة التقنية و هدف المعارف النظرية تعيين الحقيقة. و قد اعتبر أرسطو ثلاث معارف نظرية هي فلسفة الطبيعة و الرياضيات و الماورائيات . و هدف الفلسفة الطبيعية تحديد الأشياء المدركة بالحس و المتغيرة. و هدف الرياضيات تحديد الصفات الكمية الثابتة ، و تستهدف الميتافيزيقا تحديد الأشكال الثابتة المستقلة ، أما هدف المعارف العملية فهو الإرشاد إلى الأعمال الحكيمة عبر الكفاءة الأخلاقية المكتسبة"[3].و ما يهمنا نحن في الوقت الراهن هو التحليل الذي قدمه أرسطو لمراتب المعرفة النظرية، و التي تحدد طبيعة العلاقة بين الإنسان و العالم ، اين ننتقل من المعرفة الطبيعية التي يحوز الإنسان من خلالها على حقيقة الأشياء الموجودة في الطبيعة عن طريق إدراكاته الحسية و ينتقل إلى تصنيفها من خلال تحديد كميتها و هذا

[1] - أ.ه.آرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، تر: سعيد الغانمي، كلمة و المركز الثقافي للنشر و التوزيع،ط1،بيروت ، 2009،ص113.

[2] -المرجع نفسه ، ص 114.

[3] - غنار سكيريك، نلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، تر : حيدر حاج اسماعيل ، مركز دراسات الوحدة العربية،ط1، بيروت 2012،ص175.

ما تقدمه المعرفة الرياضية ، ليقوم في الأخير بتجاوزها ووضعها في إطار كلي مستقل و ثابت و هذا من خلال الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى ، التي يعد أرسطو مؤسس هذا العلم الذي يعنى بدراسة الوجود كله ، "و بوسعنا أن نقول انه العلم الذي يهتم بدراسة العلل الأولى بينما توجه سائر العلوم الأخرى أنظار العلماء إلى دراسة العلل الثانوية التي تتناول دراسة المادة و حركتها (الفيزياء) أو خواصها (الكيمياء) ، أو تتصل بالأشكال و الأجسام من حيث أنها كم منفصل (علم الحساب) و علم الأعداد، أو من حيث أنها كم متصل (الهندسة)...إلخ و دراسة تلك المبادئ العامة للوجود ككل هي التي تجعل الوجود موجودا "[1].و نحن نعتقد أن تقسيم أرسطو للمعرفة و تمييزه لأشكالها فضلا عن تأسيسه لما يسمى بالفلسفة الأولى ،قد أثر في البحوث الفينومينولوجية ، ذلك أننا نجد تقاطعا بين هوسرل و أرسطو في مجال تصنيف المعارف ،بالإضافة إلى أننا نجد مؤلف لهوسرل في جزئين يحمل اسم "الفلسفة الأولى "، بالرغم من التباين الذي يحمله هذا العنوان بين أرسطو و هوسرل إلا أنه يبرز تأثر هوسرل بأفكار أرسطو الذي استطاع ربط نظريته في المعرفة بنظريته في العلم ، ذلك أن أرسطو لم يسعى إل اكتشاف ماهية المعرفة ذاتها فقط، بل سعى كذلك إلى بحث سبل تطويرها ، و هذا ما يعبر عنه ابداعه للأورغانون.

هناك تقاطع آخر بين النظريات الأرسطية و البحوث الفينومينولوجية على الصعيد المنهجي، يتبين ذلك إذا ما بحثنا في أصل فكرة "القصدية"، التي تمثل آلية منهجية أساسية بالنسبة للفينومينولوجيا ، و التي ترتبط بمجال النفس ، هذا الموضوع الذي خصص له أرسطو كتابا سماه **DE ANIMA**، أو عن النفس . و بالعودة لهذا الكتاب الذي أشرنا اليه سابقا ، و الذي تكمن أهميته في أنه لا يعالج موضوع النفس فحسب بل يمثل " نقطة لتلائم المبادئ الميتافيزيقية ،و تتمة ضرورية للأخلاق كما يلقي الضوء أساسا على منطق أرسطو و نظريته في المعرفة ، و من هنا فكتاب النفس هو بمثابة مفتاح مذهب أرسطو "[2]. حيث يقول أرسطو في هذا الكتاب:" كل معرفة فهي في نظرنا، شيء حسن

[1]- يحيى هويدي ،قصة الفلسفة الغربية، مرجع سابق،ص35.
[2]- المرجع نفسه،ص27.

جليل، ومع ذلك فنحن نؤثر معرفة على أخرى، إما لدقها، وإما لأنها تبحث عما هو أشرف وأكرم، ولهاذين السببين كان من الجدير أن نرفع دراسة النفس إلى المرتبة الأولى. ويبدو أيضا أن معرفة النفس تعين على معرفة الحقيقة الكاملة، وبخاصة علم الطبيعة، لأن النفس على وجه العموم مبدأ الحيوانات"[1].

"ودراسة النفس عند أرسطو تدخل في العلم الطبيعي ،إذ أنه يقول لنا أن دراسة النفس، تعين على دراسة الحقيقة الكاملة وبخاصة فيما يتعلق بالموجودات الطبيعية لأن النفس على وجه العموم مبدأ الكائن الحي"[2]، ذلك أن النفس هي ما يميز الكائن الحي، عن بقية الكائنات الموجودة في الوجود. كما تجدر الإشارة إلى لفظ Psyché يعني في اليونانية شيئا قريبا من لفظ الشعور"**Conscionsnees**"،الذي نستعمله اليوم"[3].هذا ما يبرر اتجاهنا إلى البحث في مسألة النفس عند أرسطو لأن مفهوم الشعور يلعب دورا أساسيا في "القصدية".

أما بالنسبة لدلالة النفس عند أرسطو ،فلقد ذهب إلى أن الفلاسفة السابقين قد حددوا النفس بصفات ثلاث : الحركة و الإحساس و الآحتمية".و قدم أرسطو تعريفين للنفس، الأول يتعلق بالجانب الماهوي ،أما الثاني فيتطرق إلى قوى النفس ووظائفها.

يقول في تعريفه الأول، أن "النفس كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة، نعني بجسم آلي"[4]،و يحتاج هذا التعريف إذا ما أردنا أن نفهمه ،إلى أن نتأمل و نشرح محتوياته كل على حدى ،حيث يعني أرسطو بقوله كمال أول ؛ أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول ، أما الأفعال الثانية؛ فهي التي تصدر عن المركب بفضل النفس أي الحاصلة باستعمال كل الوظائف "[5]، و أما بالنسبة للشق الثاني في التعريف الذي يقول فيه ،بأن "النفس جسم طبيعي آلي"، فيرى أرسطو ":أن الجسم الطبيعي

[1]-أرسطو، كتاب النفس، تر: أحمد فؤاد الأهواني،ط2، المركز القومي للترجمة،القاهرة، 2015، ص1.
[2]- محمد علي أبو ريان ،تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو و المدارس المتأخرة ،دار النهضة العربية، ط1،بيروت،1976،ص115.
[3] - محمد فتحي عبد الله، ميلاد ذكي غالي، أرسطو و المدارس المتأخرة، منشأة المعارف، دط، الإسكندرية، ص104
[4]- أرسطو، كتاب النفس، مرجع سابق ،ص43.
[5]- عبد الجليل كاظم الوالي ،الفلسفة اليونانية، الوراق للنشر و التوزيع،ط1،عمان،2009،ص194

يقابل الجسم الصناعي، ويتميز عنه بأنه حركة ذاتية و ليست قسرية ،أما الآلي فيعني أنه جسم توفرت له جميع الشروط التشريحية أي اكتملت آلاته و أعضاءه ليكون قادرا على تأدية وظائفه"[1]. و نكتشف من خلال هذا التعريف أن أرسطو يرى بضرورة و جود الجسم بكامل أعضاءه للكشف عن نفس الكائن الحي، حيث "أن الجسم هو بمثابة المادة و النفس هي بمثابة الصورة و يكفي عند تعريفها أن توجد بالفعل و هو أول درجات التحقق.

بالنسبة للتعريف الثاني، فيرى أرسطو أن :"النفس ما به نحيا و نحس و ننتقل في المكان و نعقل أولا"، يعتمد أرسطو في تعريفه هذا للنفس على الأفعال الصادرة عن النفس ،و هو أبين بالنسبة إلينا من التعريف الأول، المأخوذ من العلة، "فنحيا و نحس ،ننتقل و نعقل، هي جميعا أفعال النفس ،و النفس مبدأ الحياة على جميع أنحائها متى وجدت هذه الأنحاء كلها أو بعضها "[2]. و يمكن أن نستنتج من هذين التعريفين لأرسطو ؛أن علم النفس على هذا الاعتبار يدرس موجودات طبيعية مركبة من صورة و هيولي .

كما حدد أرسطو معالم الفعل القصدي من خلال تأكيده على أن النفس غير متحركة بذاتها ، حيث شبهها بالعلاقة الموجودة بين العقل و المعقولات،" ذلك أن أرسطو يؤكد على بديهية أن نعرف بأن التفكير هو دائما تفكير بشيء ما ،حيث إذا لم يتوفر هذا الشيء المفكر فيه سيبدو الشخص و كأنه نائم .[3]" و يمكن لنا كذلك الكشف عن معالم القصدية في فلسفة أرسطو ، من خلال عرضنا لآرائه حول الوعي بشقيه ؛ أي الوعي الباطني الروحي، و كذلك الوعي الخارجي المتعلق بالعالم الخارجي، و أهم عامل يشترك فيه كل من الوعي الداخلي و الوعي الخارجي هو عامل الإدراك "،"حيث أن هناك إدراك داخلي و إدراك خارجي. أما بالنسبة للإدراك الداخلي الذي نذكر من مظاهره التخيل ،الذي يري أرسطو أنه وسيط بين الإحساس و الفكر"[4]. ذلك أن الإحساس ينقل لنا

[1]- محمد فتحي عبد الله، ميلاد ذكي غالي، مرجع سابق،ص106

[2] - المرجع نفسه،ص107.

[3] - Lambrus Couloubartisis et Antonio Mazzu, Question sur l'intentionnalité, Ousia,Paris, 2007,p22 .

[4] - Ibid,p25.

الصور المحسوسة ،و يتم تخزين هذه الصور على مستوى الذاكرة التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالفكر ،"فعن طريق التخيل يتم استحضار تلك الصور المخزنة في الذاكرة ،هذا ما يجعلنا نتمثل الموضوع المتخيل على مستوى النفس، و لقد أشرنا سابقا أن النفس عند اليونان ،تعني الشعور ،و العلاقة بين الصورة والفكر هي علاقة قصدية ،ذلك أننا من المستحيل أن نفكر من دون صورة"[1] .

ومن ناحية أخرى نجد الإدراك الخارجي ،أو الإدراك الحسي الذي هو في علاقة مباشرة مع العالم ،حيث يرى أرسطو أن "الإدراك الحسي ،ليس أبدا إدراكا لذاته ،فالإدراك الحسي لا يدرك ذاته و إنما إدراك لغيره لشيء يتعداه؛ بحيث ينبغي أن يكون الموضوع متقدما على الإدراك ،فالشيء الذي يتحرك هو أيضا متقدم بطبيعته ،على ما يتحرك به هذا الشيء ،و ذلك بالرغم من العلاقة التضايفية بينهما. و لقد برهنا سابقا بأن النفس ليست متحركة بذاتها حسب أرسطو و يتأكد ذلك من خلال عرضه للعلاقة الموجودة بين الإدراك الداخلي و الإدراك الخارجي ،"حيث يرى أرسطو أنه لا يوجد كائن قادر على الحس دون أن تكون له نفس"[2].بالتالي لا يمكن أن يتحقق الإحساس إلا من خلال الشعور. "ويتساءل أرسطو :لماذا لا تكون أعضاء الحس هي نفسها موضوعات الإحساس أي المدركات الحسية، أو بمعنى آخر لماذا لا يحصل الإحساس بدون المحسوسات الخارجية ؟و يضيف أرسطو أن هذا قد يكون أقرب إلى الصحة عند من يظنون أن الحواس مؤلفة من عناصر الأشياء التي هي موضوعات الإدراك الحسي، ويستدرك فيقول :إن قوة الحس لا توجد في العضو الحاس بالفعل بل بالقوة فقط، إذن فهناك إحساس بالقوة و إحساس بالفعل ".و على هذا فالإحساس بالفعل يتوقف حتما على حضور المحسوس، إذ أن حضوره ضروري لتتم عملية الإحساس"[3]. من هنا يمكن أن نستنتج أن أرسطو يرى أنه، من المتعذر إقامة وعي حسي من دون و جود المحسوسات ،بالتالي" لا يمكن تصور موضوع **sujet** من دون موضوعه **objet** المحسوس. ليصل أرسطو إلى القول أن

[1] - Lambrus Couloubartisis et Antonio Mazzu, Question sur l'intentionnalité,p26.
[2]- أنطوان خوري، مدحل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع،ط1،بيروت،1998،ص184.
[3]- محمد على أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو و المدارس المتأخر،،مرجع سابق،ص137.

المعرفة و الإدراك الحسي و الرأي و التفكير ،أن هذه جميعا تتخذ شيئا آخر موضوعا لها، و لا يكون تعلقها بذاتها إلا على نحو جانبي" [1].

لم يقتصر حضور أفكار أرسطو في الجانب المنهجي من البحوث الفينومينولوجية على القصدية فقط، بل هناك مبدأ آخر استفاد منه هوسرل ،واستخدمه هايدغر بشكل أكبر هو مبدأ " الحدس" والذي يعد مبدأ أساسيا في الفينومينولوجيا .

3-ملامح الفينومينولوجيا في الفلسفة المدرسية:

تعتبر مرحلة العصور الوسطى لحظة فارقة في تاريخ الفكر الغربي، فبالرغم من الأحكام السلبية التي أصدرت حول هذه الفترة، إلا أننا إذا اردنا اتباع التقليد الفينومينولوجي القاضي بعدم الثقة في الأحكام السابقة، التي تؤدي إلى بناء أحكام مسبقة، علينا عدم اغفال أي مرحلة قد تمس موضوع البحث، و تحمل هذه العصور أهمية مزدوجة بالنسبة لنا، فمن ناحية مفكرو العصور الوسطى أمثال "القديس أوغسطين و القديس أنسلم، بطرس أبيلارد ، القديس ألبرت الأكبر، و القديس توما الإكويني "، يعتبر هؤلاء من أكبر شراح الفلسفة اليونانية القديمة، و من ناحية أخرى لقد أثرت مرحلة العصور الوسطى على تكوين الفكر الغربي أين ظهرت تجليات هذا التأثير على كثير من الفلاسفة المعاصرين، بالتالي من الضروري بحث تأثير الإرث المعرفي للعصر الوسيط على الفينومينولوجيا ، اين سنركز على نموذجين أساسيين هما ؛ القديس أوغسطين و توما الإكويني.

أ-القديس أوغسطين:

يعد القديس أوغسطين الأب الروحي للمفكرين الغربيين في العصور الوسطى ،نتيجة لعطائه الكبير على المستويين الديني و الفلسفي، حيث تميز بانفتاحه على المعرفة الشاملة ، هذا ما جعل بحوثه متنوعة و تلقى اهتماما كبيرا من طرف الباحثين، خاصة ما تعلق منها بآرائه حول "الإنسان"، هذا

[1]- أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، مرجع سابق،ص184.

الأخير الحامل لخاصية متميزة هي الفكر و الذي يحدد الإطار العام لأي معرفة ممكنة ،و هذا ما سنتطرق إليه من خلال عرض بعض خصائص المعرفة عند القديس أوغسطين.

يرى القديس أوغسطين أن وجود النفس لازم من وجود الفكر ،فما أن يدرك الفكر و جوده حتى يدرك ذاته كقوة حية ،من حيث أن التفكير حياة ،بل أرفع مراتب الحياة. ذلك أن للفكر خصائص معنوية لذلك فمن المحال أن يكون الفكر من فعل الجسم ،حيث أن "الأشياء التي نعرف لها خصائص جوهرية متمايزة ،هي أشياء متمايزة"، و الجسم جوهر ممتد في الأبعاد الثلاثة ،معلوم من الخارج بالحس ،بينما الفكر معلوم من باطن، أي بالفكر نفسه ،غير ممتد كما يتبين من أن تصوراتنا توجد معا في الحس و العقل و لا تشغل حيزا .فهل يمكن للهواء أو النار أو المخ أو الدم أو أية مادة أخرى ،أن تنتج الحياة و الإدراك و الإرادة" [1]. يضاف إلى ذلك إدراكنا للمجردات، فإنه يدل على أن المبدأ المدرك مجرد. هذا المبدأ هو النفس الناطقة و هي تقوم بجميع أفعال الإنسان. فإدراك الموضوع المجرد يتطلب مجهودا عقليا ،أكثر منه ماديا و لذلك فعملية معالجة الموضوع المجرد هي عملية معقدة ،يجب أن تؤسس مما هو مجرد بذاته، ألا و هو الفكر الذي يرتبط ارتباطا وثيقا بالنفس.

لقد ميز أوغسطين بين النفس أو الروح عن الجسد ووضعها في مرتبة أعلى إلا أنه عاد ليؤكد بأنها (أي الروح)،تتجه بطبيعتها تجاه الجسد لأنها أبدا لن تكون كاملة بدونه. ولهذا يقول أوغسطين بوجود علاقة جوهرية بين النفس البشرية و جسدها. "حيث أن الجسد هو الذي نعبر من خلاله عن الوعي أو الشعور النفسي من خلال تمثله لمختلف الانفعالات والتصورات النفسية. ليصل أوغسطين إلى تعريف الإنسان على أنه: "عبارة عن روح عاقلة تستخدم جسدا فانيا ماديا"[2].كما يرى أوغسطين " أن العقل يقصد المعرفة الحسية من خلال الشعور الذي يقدمه للجسد، "حيث أن أوغسطين يرجع المعرفة الحسية لخبرات الجسد ،فهي إذا من اختصاصه بما يحويه من حواس مختلفة تجمع له هذه المعارف بأدواتها .غير أن أوغسطين يذكر أن العين تشعر ،فتبصر الموضوعات و لكنها

[1]- يوسف كرم،تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار القلم ،دط،بيروت،ص32.

[2]- ماهر عبد القادر، حربي عباس عطيتو، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، دط، الإسكندرية ،1999، ص351.

قد تشعر بألم في داخلها و على ذلك يخلص أوغسطين لنتيجة هامة في نظريته حيث يقرر أنه ليس كل ما تشعر به العين هو رؤية" [1]. وهنا يقترب أوغسطين من شرح" إدموند هوسرل "للرؤية **la vision** و الذي يتجاوز فيه الجانب المادي ليرتقي به إلى مستوى الشعور. كما أن تحليل أوغسطين يقترب من تحليل هوسرل حينما يرى: أن في حالة المشاهدة فإن الرؤية –وليست العين– هي التي تشعر أو تعاني .وهو بذلك يوجد مسافة بين العين و الشيء المرئي و يجعل الرؤية بمثابة الوسيط بينهما .بالتالي الرؤية هي وعي ،هي شعور بذلك الشيء و نجد أن هذا التحليل لدي القديس أوغسطين يقترب من التحليل الذي قدمه هوسرل في طرحه لفكرة القصدية.

"و في الكتاب السابع من شروحه نجده يميز بين ثلاثة أنواع من الرؤية **sight**،الأولى هي "الرؤية الحسية"، والتي تعد أساسية و بدونها لن يكون ثمة شيء نطلق عليه اسم "الرؤية" ،ذلك أن تجميع العقل للمشاهدات المادية لا يمكن أن يتم في غياب "الرؤية الحسية "،و أما الرؤية الثانية: فهي "الرؤية المعنوية"، والتي لا تحدث بناء على الرؤية الحسية لأن المادة لا يمكنها العمل داخل العقل .و" ليس هناك ما يمنع من حدوث الرؤية المعنوية، حتى في غياب الرؤية الحسية ،كما يحدث في الأحلام ،و الرؤى ،و في حالة الهذيان، وكذلك في حالة استعادة الصور بالذاكرة ،أو بالتخيل (التصور) لبعض الموضوعات غير المرئية"[2]. أما النوع الثالث من الرؤية ، هو أعلى الأنواع الثلاثة كلها فهو الرؤية "العقلانية" و" تشمل التفسير و الأحكام و التصحيح و بالذات تصحيح "الرسائل" التي نستقبلها من الحس ،و هي إما أن تشير في العقل إلى الصور الخاصة بالموضوع ،أو أنها ترفض الإشارة إليها"[3] . و يمكن شرح هذه الأنواع الثلاثة للرؤية ،"من خلال تصورنا لحجر أو نار أو أية أشياء عينية أخرى ،فيمكن الحكم على حقيقة و جودها من خلال ثلاثة عوامل ،أولا :يمكن حدوث ذلك من خلال رؤيتها عن طريق حاسة العين مباشرة و هي الرؤية الحسية .ثانيا: يمكن تكوين تصور بالرغم من عدم

[1]- ماهر عبد القادر، حربي عباس عطيتو، دراسات في فلسفة العصور الوسطى ،مرجع سابق،ص352.
[2]- المرجع نفسه، ص 354.،
[3]- المرجع نفسه،ص355.

وجوده و هي الرؤية المعنوية، وثالثا :هناك التركيز على رؤية الموضوع (الشيء المتصور)"[1]. و يحدث ذلك عن طريق الجمع بين الرؤية الحسية والرؤية المعنوية ،و هي الرؤية العقلانية و التي نري أنها تحتوي على سمة القصد الذهني.

أما بالنسبة لنظرية المعرفة ،فتنقسم إلى نوعين بينهما اختلاف جوهري :"حيث توجد درجتان للأشياء المعروفة :الأولى يشعر بها العقل من خلال حواس الجسد ،و الثانية يشعر بها العقل من خلال ذاته " [2]. أما المعرفة الأولى :فإنها تشتمل على الحواس الخمس و تعتمد عليها في تلقي المعرفة. أما النوع الثاني من المعرفة فهو يمثل العالم المعقول (العقلاني)،و الذي يدركه العقل ،و هو مستقل بذاته دون وساطة الحواس. و قد تحدث أوغسطين عن هذه المعرفة الذاتية العقلية و قدمها في كتابه "عن التثليث"**De Trenitate**"،في الكتاب التاسع و العاشر و الرابع عشر. ويمكن رؤية هذه المعرفة الذاتية العقلية في ما يسميه الإنسان "الله" في المسيحية، حيث يؤكد أوغسطين على أن الإيمان و معرفة الله يتم على مستوى العقل. حيث "إن لم تؤمنوا فلن تعقلوا "أشعيا **7-8**"[3]، و هنا تبرز كذلك علاقة قصدية بين التعقل و الإيمان ،ذلك أن الوعي الروحي يحيل الإنسان إلى معرفة جديدة تحدث على مستوى الوعي الترنسدنتالي،"حيث أنني أؤمن بما أعقل و لكنني لا أعقل كل ما أؤمن به، وأنا أعلم كل ما أعقل /و لكني لا أعلم كل ما أؤمن به. بالتالي يؤكد أوغسطين على أن كلا من التعقل و الإيمان ضروريان لتحقيق المعرفة اليقينية"[4]. هذا ما قاده إلى ابراز حرية الإرادة لدى الإنسان و التي تعد أساس الفعل الإنساني.

ب- توما الإكويني :

[1]- Jean-Francois Courtine ,La Cause de la phénoménologie ,Presses Universitaire de France,Paris,2007,p19.

[2] - ماهر عبد القادر، حربي عباس عطيتو، مرجع سابق ،ص348.

[3] - المرجع نفسه ، ص 348.

[4] - حسن حنفي ،نصوص من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، دار التنوير، للطباعة و النشر و التوزيع ،ط1، بيروت،2005 ، ص84.

يولي توما الإكويني أهمية كبيرة للعقل في إدراك المعرفة نظرا لقدرته على حمل مختلف التصورات ،حيث موضوعات هذه التصورات تعطينا إمكانية تكوين مفاهيم عقلية عن العالم، و"يتضح ذلك من القسمة العقلية التي يضعها القديس توما الإكويني في مقدمة "الوجود و الماهية "التي تحتوي على تحديد لمعاني الألفاظ وكيف تشير هذه الألفاظ إلى المعاني أو إلى الأفكار المنطقية التي تعنيها ،و هذه القسمة الثلاثية :لفظ، معنى، شيء ،هذه القسمة تعبر عن القصدية حيث أن المعنى الذي هو فعل القصد ،يكون نتيجة الارتباط القصدي بين اللفظ و الشيء" [1]. لا يمكننا الكشف عن الظواهر النفسية و الروحية إلا خلال العقل، و يرى توما الإكويني أن النفس الإنسانية جوهر روحي، و يتضح ذلك من كون الإنسان يدرك الأجسام إدراكا مجردا ،ويستحيل ذلك لو كانت النفس تدرك ماهيات الأجسام بآلة جسمية، "لأن لكل جسم طبيعة مخصوصة ،و الطبيعة المخصوصة في المدرك ،تمنعه من إدراك الأجسام على نحو مجرد ،كما نرى في الحواس الظاهرة و الباطنة. فالنفس الإنسانية تدرك الماهيات بقوة خاصة هي العقل ،لها فعل تستقل به دون الجسم ،مما يدل على أن العقل روحي ،و أن النفس روحية، إذ ليس ما يفعل بذاته إلا ما يقوم بذاته" [2]. إن الاشتغال على التمثل من طرف العقل يحقق الالتقاء مع الأشياء ،بحيث يتم الالتفات إلى كون الشيء ،فنحن عندما ندرك الشيء نتمثله على مستوى العقل ،"و يحدث أننا نحتاج إلى استحضار هذا الشيء في موقف من المواقف ،و هنا نعيد تمثله من جديد، وينتج منه ما يسميه توما الإكويني ب قصدية الشيء المعروف، هنا يجب أن نشير إلى أن النظرية السكولائية في مجال القصدية أخذت معنى موضوع التمثل "[3]. حيث تشترك كل من القصدية و التمثل في خاصية أساسية و هي استحضار الأشياء بغض النظر عن وجودها الفعلي في الواقع، ومن ناحية أخرى يشرح لنا توما الإكوني أن القصدي "**l'intentionnéle** "في التعريف اللغوي هو تعقل الشيء ،ذلك أن القصد هو الذي نستطيع من خلاله الولوج إلى كون الشيء في غيابه ،حيث يمكن التفكير في هذا الشيء ،بغض النظر عن وجوده، ويحدث هذا مثلا

[1]- حسن حنفي ،نصوص من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مرجع سابق ،ص192.
[2] - علاء عبد المتعال، فلسفة العصور الوسطى في أوربا ،دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر،ط1، 2004،ص127.
[3] - Jean-Francois Courtine ,La Cause de la phénomenologie,p19.

عندما نتخيل الأشباح حيث أن العقل يكون صورة عن الشبح رغم عدم و جود إدراك حسي بوجود هذا الشيء"[1]. لا يمكن إدراك هذه الأشياء إلا من خلال العقل ،فهو الوحيد الذي يستطيع تكوين فهم عن هذه الأشياء الروحية ،"و الفهم مجرد عن الأشياء سواء كانت مادية محسوسة أو روحية، و الفهم ليس معطى فردي بل جماعي إنساني، ويعد فضاء لتمثل الشيء .و هذا ما يؤكد على وجود علاقة قصدية مع هذا الشيء أو ذاك "[2] . لذلك فالفهم ضروري لفعل التعقل ،فهو الوحيد القادر على استيعاب الانطباعات التي يتلقاها الفكر ،و يعرف توما الإكويني الانطباعات :"على أنها تمثل للشيء ،هي نقطة اتصال بين العقل و الشيء ،الذي يتم تلقيه و إدراكه عن طريق العقل ليجد لنفسه مكانا في المعرفة "،و هنا تكمن إجرائية المعرفة العقلية في فكر توما الإكويني حيث يقول :"أن الإنسان يحيا وفقا للعقل لأن في ذلك خيره "،و عندما يقول توما الإكويني بضرورة الحياة وفقا للعقل فهذا يعني أن نقوم بأفعالنا وفقا لما هو صحيح ،أي وفقا لما يراه العقل صحيحا "[3]. إن العقل يدرك الوجود بكل مكوناته ،عن طريق الفهم والتمثل اللذان يعدان خاصيتان من خصائص القصدية ،ذلك أن كلا من الفهم و التمثل يحدثان على مستوي الوعي ،و الوعي بالأشياء يتطلب وجود هذين العاملين ،فلا يمكن أن ندرك ظاهرة معينة من دون فهم معطياتها و لا يمكن لنا تكوين معرفة عنها دون تمثلها .

و يعرف توما الإكويني بالتناوب: "القصدي **Intentio** أو الكلام **Verbum** على أنه منتوج عقلي ،فهو يستخرج مصطلح القصدي **Intentio** من خلال اضطلاعه على التقنية المنطقية التي عالج بها المفكر العربي ابن سينا موضوع النفس،أما فيما يخص مصطلح "الكلام" **Verbum** فهو يستخرجه من سيكلوجيا الثالوث الأوغسطينية" [4].

[1]- Lambrus Couloubartisis et Antonio Mazzu,Question sur l'intentionnalité,p134.
[2] Ibid,p134.
[3] - Ibid, p 140-144.
[4] - Ibid, p 144.

يستعمل توما الإكويني سيكلوجيا الفعل القصدي في الكشف عن المعرفة الإنسانية بشكل شامل، هذه المعرفة التي يراها توما الإكويني "ليست مقصورة على ضرب من الكائنات دون غيرها ،كما هي معرفة الحس ،فالحس مبدأ معرفة معينة ،كالعين مثلا ،التي تعرف اللون من دون الصوت، والأذن التي تعرف الصوت دون الرائحة ،بل هي معرفة شاملة ،تستوعب هي عينها و في الوقت نفسه المتضادات و المتباينات ،فتدرك في نفس الوقت؛ اللون و الصوت و الرائحة، وتدرك هذه المحسوسات المختلفة ،لا بما هي كائنات على نحو معلوم في كائن معلوم ،بل بما هي في ذاتها قابلة لأن تكون على أي نحو كان و في أي كائن كان "[1]. إن ما يميز المعرفة الإنسانية هو الجانب النفسي ،الذي هو على درجة كبيرة من التعقيد ،حيث من الصعب بمكان إنجاز نظرية كاملة عن الدراسة النفسية و التي تعتمد بشكل أساسي على الدراسة الفزيولوجية.

"توما الإكويني المقتفي أثر أرسطو ،يرى أن النفس هي الصورة المتوارية للجسم و ما النفس و الجسم بجوهرين مستقلين، ولكن من اتحاد هذين الاثنين يتكون الإنسان، وهو موجود فريد :اتحاد طبيعي لا يمكن للنفس بدونه أن تدرك ذاتها ،و بالفعل لا تستطيع النفس أن تعرف نفسها بنفسها" [2]. يمكن القول أن توما الإكويني ،توصل إلى تكوين نظرة مقتضبة عن ما يسمى "الفعل القصدي" "**L'acte intentionnéle** " ،"و حدث ذلك عن طريق إدراكه لمعنى التمثل ،الذي يمثل إحدى مقومات الوعي الإنساني ، فتوما الإكويني يقترح القيام بتحليل كامل للبنية المنطقية التي ترافق فعل التعقل في إدراكه للأشياء"[3]. هذا التحليل يتبع بنقد ذاتي للمعقولات أولا،و كذلك للمعرفة العقلية التي يكونها .يبقى أن نقول بأن توما الإكويني لم يصل إلى ذلك من عدم ،إنما من تأثره الكبير بأرسطو و بالفلسفة اليونانية بشكل عام ، و يرى الباحثون أن نظرية توما الإكويني في مجال المعرفة تعد احدى جذور الفينومينولوجيا، خاصة ما تعلق منها بموضوع القصدية الذي يعد بوابة المنهج الفينومينولوجي.

[1]- ميخائيل ضومط، توما الإكويني،"دراسة و مختارات"، دار الشرق،ط3،بيروت،1992،ص80.
- اميل برييه، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة و النشر،ط2، بيروت،1988 [2]،ص188.

[3] - Lambrus Couloubartisis et Antonio Mazzu,Question sur l'intentionnalité, p154.

المبحث الثاني : الفينومينولوجيا في الفلسفة الحديثة

1-الأصول الديكارتية للفينومينولوجيا:

لم يسبق أن حظي أي فيلسوف باهتمام "ادموند هوسرل"، مثلما كان عليه الحال مع " رينيه ديكارت"، ووصل الأمر إلى أن قال هوسرل :" يمكن تسمية الفينومينولوجيا بالديكارتية الجديدة، لهذا ستقدم الفينومينولوجيا مواضيع جديدة للديكارتية ستحدث فيها تطورا جذريا"[1]. إن هذا الأمر يجعلنا نتساءل عن الأسباب التي جعلت هوسرل يمجد الديكارتية إلى هذا الحد، و ما الذي قدمه ديكارت للفينومينولوجيا؟

للإجابة عن هذه الأسئلة لا بد لنا أولا أن نبحث في معالم فلسفة ديكارت، الذي كانت انطلاقته من عدم تقبله للأفكار و المناهج السائدة في عصره ،حيث "لم يرض ديكارت عن منهج الفلسفة الكلامية ، فلسفة المدرسيين"، ذلك المنهج الذي كان مازال قائما في عصره، وكان قد تلقنه أيام طلبه العلم في مدرسة "لافليش"، وهو عبارة عن محاولة حل المشكلات الفلسفية أو العلمية بذكر طائفة من أحوال المؤلفين السابقين، سواء كان معروفين أو غير معروفين، بدلا من الإقدام على المشاكل نفسها"[2]،فبالرغم من أهمية الاضطلاع على آراء و أفكار الحكماء السابقين التي تمكن من الوقوف على أرضية صلبة لتطوير أي نظرية علمية، إلا أن الاكتفاء بما قدمه القدماء قد يغلق أفق التفكير، و يكون عائقا أمام تطور المعرفة، حيث لاحظ "ديكارت بادئ الأمر ما كان سائدا في زمانه من اختلاف في النظر و فوضى في الآراء ،سواء في الفلسفة أو في العلوم أو في الدين، حتى أننا لا نكاد نجد شيئا هو من البداهة و اليقين بحيث لا يدع مجالا للمناقشة و الجدال"[3].بالتالي لقد وقف ديكارت على الأزمة الفكرية التي حدثت في عصره نتيجة اختلال النظام المعرفي لدى كل من الفلاسفة و العلماء و أصحاب الدين، ما جعل نظرياتهم تبتعد عن هدفها في بلوغ المعرفة اليقينية، و

[1] - Husserl(E),Meditation Cartesiennes ,traduit par :Gabrielle Pieffer,et Emanuel Levinas ,J vrain, Paris,1947,p17.

[2]- عثمان أمين، أعلام الفلسفة، ديكارت، مكتبة القاهرة الحديثة، ط5،القاهرة،1985،ص81.

[3]- المرجع نفسه، ص 81.

يرجع ذلك إلى عدم ادراكهم لطبيعة الأنا المفكرة، بالإضافة الى عدم تمكنهم من إيجاد منهج يستطيع ارشادهم إلى أرض البداهة و اليقين. فالفلسفة حسب ديكارت " عبارة عن دراسة للحكمة، و الحكمة ليست هي التبصر في الأمور فحسب ، فإنما هي أيضا و على الخصوص، معرفة نظرية كاملة لجميع ما يستطيع الإنسان أن يعرفه لتدبير حياته و حفظ صحته و اختراع جميع الفنون"[1]. لبلوغ اليقين حسب ديكارت لا بد لنا أن نشك في المعارف السابقة، حيث يرى أن الإنسان إذا ما أراد الوصول إلى الحقيقة، لا بد له" أن يضع الأشياء جميعا موضع شك بقدر ما في الإمكان، فيجب أن أطرح أولا كافة الأفكار الخاطئة التي في ذهني عن العالم، بل أن أشك أيضا في كل الأفكار الصحيحة التي عندي و شتى الأشياء الواقعية التي أمامي، لكي أعود إلى إدراكها بعد ذلك وفقا لمبادئ الإدراك اليقيني الصحيح"[2].لذلك يؤكد ديكارت على ضرورة الشك للوصول إلى اليقين، و نحن بحاجة إلى هذا الشك لأن كثيرا ما تخدعنا الحواس في ادراكنا للظواهر، بل أن أحكامنا العقلية هي عرضة للخطأ بفعل تسرعنا في اطلاقها، أو حتى بافتراض قوى خفية قد تمنعنا من الوصول إلى الحقيقة، و التي مثلها ديكارت في وجود "شيطان خبيث" قد يعمل على تضليلنا، لكن إذا ما قمنا في الشك في كل شيء، يصبح الشك ذاته معضلة، حيث يصبح عائقا تجاه تكوين أي نظرية معرفية. لكن ديكارت تمكن من حل هذه المعضلة عندما تأكد أننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين حين نشك في حقيقة هذه الأشياء جميعا، "لأن ما تأباه عقولنا أن نتصور أن ما يفكر لا يكون موجودا حقا حين يفكر ، و من ثم يمكن التوصل من هذا اليقين الأول إلى أن حقيقة وجودي تتمثل في أني كائن مفكر، و تصبح قضية، أنا أفكر إذا أنا موجود ، هي الحقيقة الأساسية الأولى التي لا يمكن الشك فيها أبدا ، و هي المنطلق الذي يجب البدء منه لاستعادة اليقين الكلي من جديد "[3].حيث يقول ديكارت " أن التفكير من صفات النفس و أنا أجد هنا أن الفكر هو الصفة التي تخصني، و أنه وحده لا ينفص

[1]- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، تر : عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، دط، القاهرة،2009،ص8.
[2] - سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص 20.
[3]- المرجع نفسه، ص 21.

عنى. أنا كائن و أنا موجود هذا أمر يقيني. و لكن إلى متى ؟ أنا موجود ما دمت أفكر؛ فقد يحصل أني متى انقطعت عن التفكير تماما انقطعت عن الوجود تماما"[1].

لقد أصبحت مقولة " أنا افكر إذن فأنا موجود، و المعروفة أيضا بالكوجيتو الديكارتي الأساس النظري الذي قامت عليه الفلسفة الديكارتية بأكملها. لم يتوقف ديكارت عند هذا الحد بل عمل على إيجاد منهج يمكن الأنا من التفكير بطريقة صحيحة، قصد إقامة المعرفة على أسس و مبادئ يقينية، وثابتة يمكن تطبيقها على جميع فروع المعرفة البشرية، "و يقوم المنهج الديكارتي على أساس من الوضوح و التميز و البداهة العقلية، التي ترتبط بيقين وجود الإنسان. ككائن مفكر و يحدد" ديكارت" معنى هذا الوضوح و ذلك التميز بقوله أن " المعرفة الواضحة عندي هي المعرفة الحاضرة الجلية أمام ذهن منتبه، و على ذلك نقول أننا نرى الموضوعات بوضوح حين تكون ماثلة أما ابصارنا ، فتؤثر عليها تأثيرا قويا و تجعلها مستعدة لرؤيتها. و المعرفة المتميزة هي التي بلغ من حقيقتها و اختلافها عن كل ما عاداها، انها لا تحتوى في ذاتها إلا على ما يبدو بجلاء لمن ينظر فيها كما ينبغي "[2]. و هنا تبرز الرؤية الفينومينولوجية لديكارت تجاه معرفة الأشياء و دراستها كظواهر حية حاملة للمعنى، الواضح و المتميز، و يمكن الوصول إلى هذا الأمر عن طريق المعرفة الحدسية، التي يجعل لها ديكارت دورا مهما في بلوغ اليقين المطلوب في المعرفة ،" و الحدس عند ديكارت يعني الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك بها الذهن بعض الحقائق البديهية التي يعتقد فيها الإنسان و لا يتطرق إليها الشك، ثم إن الحدس أيضا يمكن البرهان عليه لبداهته، فإن أردنا أن نبرهن على فكرة حدسية فإن ذلك يعتبر عبثا فكريا لا طائل تحته، فالفكرة الحدسية واضحة بذاتها بلا برهان. و من ثم يرى ديكارت أننا لو بدأنا في الفلسفة بمجموعة من الأفكار الحدسية لكان ذلك أساسا متينا لإقامة المعرفة اليقينية"[3]. هنا نجد توافقا واضحا بين الديكارتية و الفينومينولوجيا على أهمية الحدس من الناحية المنهجية.

[1]- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص 99.
[2] - سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق،ص22.
[3]- ابراهيم مصطفى ابراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم،ج1، دار المعرفة الجامعية، مصر،2015،ص69.

لم يكن طريق ديكارت في وضعه لمنهجه سهلا، بل وجد نفسه في صدام مع المنطق الأرسطي و القناعات التي حققها في المرحلة المدرسية، فضلا عن المنطق الاستقرائي لفرنسيس بيكون، لذلك عمل ديكارت على نقدها و بيان قصورها حيث يقول عن المنطق أن " أقيسته و أكثر تعاليمه الأخرى لا تنفع في تعليم الأمور بقدر ما تعيننا على أن نشرح لغيرنا من الناس ما نعرفه منها، أو هي كصناعة " قول " تعيننا على الكلام بدون تفكير في الأشياء التي تجهلها. ومع أن هذا العلم يشتمل في الحقيقة على كثير من القواعد الصحيحة و المفيدة، فإن فيه أيضا قواعد أخرى كثيرة و ضارة و زائدة، و هي مختلطة بالأولى ، بحيث يصعب فصلها عنها، كما يصعب استخراج تمثال ديانا أو مينيرفا من قطعة المرمر لم تنحت بعد"[1]. كما ثار ديكارت على منطق فرنسيس بكون الذي أطلق عليه اسم الأورغانون الجديد،" و نشر بيكون كتابه في إنجلترا عام **1620** أي قبل نشر " المقال عن المنهج بسبعة عشر عاما ، ثار عليه ديكارت لأن هدف بيكون من كتابه هو انقاذ علم الطبيعة في اروبا من اهمال الملاحظات الحسية و التجارب على الجزئيات، و لم يكن هذا ما يطمح إليه ديكارت، بل كان أكثر طموحا، إذ أراد منهجا يصبح أساسا لكل العلوم"[2]،و هو نفس الهدف الذي كان ينشده "ادموند هوسرل" في تأسيسه للمنهج الفينومينولوجي. أما بالنسبة لقواعد المنهج الديكارتي فلقد لخصها في مؤلفه" مقال في المنهج" في أربعة قواعد الأولى مرتبطة بالحس و القواعد الثلاث المتبقية مرتبطة بالاستنباط، القاعدة الأولى :" أن لا أتلقى على الإطلاق شيئا على أنه حق ما لم أتبين بالبداهة على أنه كذلك، أي أن أعنى بتجنب التعجل و التشبث بالأحكام السابقة، و أن لا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي في وضوح و تميز لا يكون لدي معها أي مجال لوضعه موضع شك"[3]. و هنا يؤكد ديكارت على أن المعرفة يجب أن تكون بديهية، كما على الباحث أن لا يعتمد على الأحكام المسبقة تجاه الموضوع لأن هذه الأحكام ليست لديها أرضية معرفية سليمة، بالإضافة إلى ذلك دعانا ديكارت إلى تجنب التسرع في إطلاق الأحكام، لأن الصرامة المنهجية تتطلب التدقيق

[1]- ديكارت، مقالة الطريقة، تر: جميل صليبا، موفم للنشر، دط، 1991،ص 21.
[2]- ابراهيم مصطفى ابراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم،ج1،مرجع سابق،ص67.
[3]- ديكارت، مقالة الطريقة، مرجع سابق، ص 22.

قبل استصدار أي حكم. أما بالنسبة للقاعدة الثانية " هي أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي أبحثها إلى عدد من الأجزاء الممكنة و الآزمة لحلها على أحسن وجه، و القاعدة الثالثة: أن أرتب أفكاري، فأبدأ بأبسط الأمور و أيسرها معرفة، و أتدرج في الصعود شيئا فشيئا حتى أصل إلى معرفة أكثر الأمور تركيبا، بل أن أفترض ترتيبا بين الأمور التي لا يسبق بعضها بعضا بالطبع، و القاعدة الرابعة: أن أقوم في جميع الأحوال بإحصائيات كاملة و مراجعات عامة تجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئا "[1]. و يمكن شرح هذه القواعد الثلاثة من خلال القول بأن القاعدة الثانية مرتبطة بالتحليل، أي تحليل الموضوع إلى عناصره الأولية قصد التمكن من الإحاطة بجميع جوانب الموضوع، ما يجعلنا نقف على ماهيته . و بالنسبة للقاعدة الثالثة؛ فهي تهدف إلى تنظيم المعطيات المتوصل إليها، حيث يقوم الباحث بترتيب العناصر ترتيبا سليما من البسيط إلى المعقد و يطلق على هذه القاعدة اسم قاعدة التركيب، أما القاعدة الأخيرة فهي تعنى بمراجعة نتائج البحث و إحصاء ما توصلنا إليه فضلا عن التأكد من عدم اغفال أي شيء.

لقد تأثر هوسرل كثيرا بفلسفة ديكارت إلى درجة أنه تتبع مسار ديكارت في " التأملات في الفلسفة الأولى"، ليقدم هوسرل مؤلفا سماه " التأملات الديكارتية ، حيث يشبه هذا الأخير كتاب التأملات في الفلسفة الأولى من حيث الشكل، لكنه يختلف عنه في المضمون، و يرى هوسرل أن فلسفة ديكارت أعطت نفسا جديدا للفينومينولوجيا حيث يقول:" لدي أسباب تجعلني أرى أن الاندفاعات الجديدة التي تلقتها الفينومينولوجيا ترجع إلى رينيه ديكارت أعظم مفكري فرنسا"[2].و لعل أبرز ما تأثر به هوسرل هو أسلوب ديكارت في التأملات خاصة و في خط سير التفلسف عامة،" فقد سعى مثله في الانتقال من الشك المنهجي المؤقت إلى الحقائق اليقينية الصحيحة، تمهيدا لتأسيس العلم الكلي اليقيني، كما أن هوسرل سار على نفس طريقة ديكارت من حيث الجمع في فلسفته بين المنهج و المذهب معا. لقد سعى ديكارت إلى وضع منهج يتوصل به إلى اليقين، ثم اكتشف أن هذا

[1] - ديكارت، مقالة الطريقة، مرجع سابق ،ص 22.

[2] - Husserl(E),Meditation Cartesiennes ,p17.

اليقين موجود في النفس، لذلك احتاج الأمر منه وضع مذهب عن النفس يتمم به هذا المنهج"[1]. و نجد نفس الأمر حدث عند هوسرل كذلك حيث ارتبطت الفينومينولوجيا في بدايتها بالبحوث النفسية،" كما أن هناك تشابها بين الشك الديكارتي و الإيبوخيه الفينومينولوجي بالرغم من الاختلافات الجوهرية في تطبيقاتهما المنهجية. كما يرجع هوسرل الفضل لديكارت في اكتشافه للذاتية الترنسندنتالية*[2]؛ حيث يرى هوسرل أن من خلال دراسة التأملات الديكارتية تحولت الفينومينولوجيا إلى نمط جديد هو " الفلسفة الترنسندنتالية"[3]. من هنا يظهر جليا التأثير الكبير الذي خلفته تأملات ديكارت على هوسرل الذي رأى بأن هذه التأملات ضرورية لكل فيلسوف في عزمه على البحث الصارم، وهي تمثل طريق ينير دربه تجاه الوصول إلى المعرفة الحقة. لكن بالرغم من التوافق الكبير في الآراء بين هوسرل و ديكارت، إلا أن هذا لا يعني بأن هوسرل أراد أن يتبع المذهب الديكارتي، لأنه أراد بدوره تأسيس مذهب جديد خاص به، لذلك فلقد وجه نقدا جذريا و شاملا لفلسفة ديكارت، أين بدأ ببيان نقصان أساس النظرية الديكارتية في المعرفة القائم على الكوجيتو، حيث يرى هوسرل أن ديكارت لم يستطع الوقوف على جانب مهم من النفس البشرية و هو قصدية الشعور، التي تعبر عن ماهية الحياة الإيغولوجية، كما قال هوسرل في أزمة العلوم الأوروبية،" فكل تفكير هو تفكير في شيء ما، لذلك يرى هوسرل أن ديكارت كان ينقصه المعنى الأصيل لترنسندنتالية الإيغو "[4].فلقد بقي الأنا مع ديكارت سيكولوجيا بحتا بالتالي هو تحت التأثير السلبي للموقف الطبيعي، لكن هوسرل سيحول هذا الأنا إلى أنا ترنسندنتالي سيكون له دور فعال في بناء المعرفة اليقينية المنشودة. كما "انتقد هوسرل أيضا ديكارت في محاولة وضع أساس مطلق للمعرفة، محتذيا في ذلك بالنسق الاستنباطي الهندسي. ان ديكارت قد وضع لنفسه مقدما مثالا علميا اعلى، هو مثال الهندسة، أو على الأصح مثال الفيزياء

---

[1]- سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق،ص33.

-*"الترنسندنتالية: مصطلح أستخدم في بادئ الأمر من قبل" القديس توما الإكويني"، الذي أعطاه مضمونا ثيولوجيا، هذا المفهوم أخذ بعد ذلك من طرف "كانط"، من اجل ما يتجاوز "التجربة"، لكن مع ظهور الإتجاه الفينومينولوجي عبر "هوسرل" و"هايدغر" وتلامذتهم، سيتم استخراج الحمولة الفكرية الثرية لهذا المفهوم، أين حمل هذا المفهوم دلالة مختلفة، Michel Blay, Grand Dictionnaire de la philosophie, La rouse, CNRS, Canada, 2005,p1035.

[2]

[3]- Husserl(E),Meditation Cartesiennes ,p17.

[4] - Husserl,(E),Logique formelle et logique transcendantale ,traduit par :Suzane bachelard, presses universitaire de France,2 édition, paris,1957,p306.

الرياضية، ولقد امتد اثره السيء و الضار على عدة قرون، ونظرا لأن ديكارت كان قد اختار لنفسه هذا المثل الأعلى من غير نقد سابق، فإن تأملاته أيضا تأثرت بهذا الأثر السيء و الضار"[1]. لقد أعاب هوسرل على ديكارت لجوؤه إلى جعل الهندسة معيارا لإقامة العلم الكلي، و ذلك نتيجة ايمانه الأعمى ببديهياتها من دون القيام بمراجعتها بشكل صارم و تمحيصها و التأكد من صحتها.

"و يرى هوسرل البديهية التي استقاها ديكارت من يقينيته تجاه الأنا، و مبادئه البديهية الفطرية تلعب عنده دورا شبيها بدور البديهيات في الهندسة، ذلك أن علينا الوصول إلى الأصل الأول لعلم الهندسة ذاته"[2]. أما على الصعيد المنهجي فهناك اختلاف بين الشك الديكارتي و الإيبوخيه الفينومينولوجي الذي لا يستثني أي موضوع من الشك-التعليق ، إلى الدرجة التي تصير فيها كل المواضيع مجرد فرضيات لا غير، و ليست أبدا أحكاما قطعية و نهائية"[3]. بالتالي للإيبوخيه طابع إيجابي يهدف إلى بناء المعرفة على أسس و مبادئ صحيحة، عكس الشك الديكارتي الذي كان يهدف فقط إلى التخلص من الشك، بالتالي لم يستطع ديكارت استثماره بشكل صحيح.

2-في فينومينولوجيا التجربة عند هيوم و باركلي:

ننتقل إلى عرض آراء هوسرل حول نظريتين معرفيتين ؛تعدان من أهم النظريات التجريبية، هاتان النظريتان، "لجورج باركلي " و "دافيد هيوم"، و نتيجة إدراك هوسرل لأهمية أفكارهما ،خصص لهما حيزا كبيرا في مختلف مؤلفاته، خاصة في الجزء الأول من الفلسفة الأولى.

أما باركلي فلقد حظي باحترام كبير من طرف هوسرل، خاصة و أن باركلي قد جمع بين الالتزام الديني المعتدل، و البحث العلمي الجاد، حيث قال هوسرل: "أن باركلي لديه رؤية خاصة للثيولوجيا ،لكنها تختلف عما كان عليه الحال مع ليبنيز، فلقد كان ثيولوجيا و متأثرا بالعلم الطبيعي في نفس الوقت، وما يجعله أصيلا هو أنه لا يقدم تأويلا ثيولوجيا أو ميتافيزيقيا للمعرفة، بل إنه يقدم مخططا

[1] - سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق،ص35.
[2] - Husserl(E),Meditation Cartesiennes ,p26.
[3]- عبد القادر بودومة، الديكارتية أفقا للفينومينولوجيا، تأملات في المنهج، مجلة المنهاج، العدد 61،2011ص146.

أوليا للدراسة العلمية المنظمة، خالية من الأحكام المسبقة ،كما أنه سعى إلى إبعاد اهتماماته التلولوجية من بحوثه المعرفية.[1]"

لقد سعى باركلي إلى إصلاح النظرية التجريبية لجون لوك، ذلك أن هذا الأخير حسب باركلي ،قد أخفق في فهم وظيفة العقل البشري كما أخفق في تقديم فهم صحيح للعالم الإمبريقي، ما جعل نظرية لوك تغدو نظرية ارتيابية ، بعيدة عن المعنى الحقيقي للمعرفة، هذا ما يؤكد عليه هوسرل في كتابه أزمة العلوم الأوروبية، حينما قال": قادت سذاجة لوك و تناقضاته بسرعة، إلى تطوير نزعته التجريبية التي تتجه إلى مثالية متناقضة و تنتهي إلى خلف مكتمل ،يبقي الأساس هو النزعة الحسية و الاعتقاد التلقائي ظاهريا بأن أرضية المعرفة الوحيدة التي لا يمكن الشك فيها هي التجربة الذاتية وحقلها الذي يضم المعطيات المحايثة. انطلاقا من ذلك سيختزل باركلي الأشياء الجسمية التي تظهر في التجربة الطبيعية ،إلى مركب المعطيات الحسية ذاتها التي تظهر فيها.[2]" ذلك أن باركلي سعى إلى الجمع بين المادة الحسية المستقلة الموجودة في الطبيعة، وكذلك العقل الإنساني الذي يعطيها معناها، وذلك عن طريق الإدراك، ذلك أننا لا نستطيع أن ندخل المركب الجسمي للمادة كما هو في ذهننا، بل نعمل على اختزالها في الذهن عن طريق إدراك المعطيات الحسية المنبعثة عن هذه المادة.

و أما بالنسبة" لدافيد هيوم" ،و الذي يرى هوسرل أنه من أهم المفكرين التجريبيي، كما أنه كان موقع إشادة كبيرة من طرفه، نتيجة إيمانه بأهمية أفكاره، بالرغم من المآخذ و الانتقادات التي قدمها له ولباركلي، ذلك أن هوسرل يقول بأن :"المفكر الذي سيكمل مشروع باركلي، لكن بتعميق أكثر للطبيعانية المحايثة[3] هو دافيد هيوم.[4] "

---

[1] - Husserl (E) ,philosophie premier,tome 1,,p222.

[2]-إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، تر: اسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة،ط1،بيروت،2008،ص155.

[3]- "المحايثة" هي في الأصل مفهوم ديني: يعرف من خلالها وحدة الوجود، في المسيحية إنها تعطي التناسق اللاهوتي للتجسد الإلاهي، ومن حيث الإصطلاح إنه مفهوم يدل على الأمر الذي يكون من حيث المبدأ في ذاته" Michel Blay, Grand Dictionnaire de la philosophie, La rouse, CNRS, Canada, 2005,p532.

[4] - Husserl (E) ,philosophie premier,tome 1,p223.

لقد سعى هيوم إلى بناء نظرية معرفية دقيقة و موضوعية، ما جعله يتبنى آراء باركلي، التي تكتسي أهمية كبيرة بالنسبة إليه، لكنه بالإضافة إلى ذلك حاول أن يدعم أفكاره بلمسة عقلانية، وهذا ما وجده عند ديكارت، وبالرغم من أننا لا نجد هيوم يصرح بتأثره بديكارت، نتيجة الاختلاف الكبير في أفكارهما ،اختلاف الاتجاه العقلاني عن الاتجاه التجريبي في المعرفة، لكن هوسرل يرى أن هيوم" يعد من أهم مواصلي مقصد ديكارت، فهو أول من تنبه لإشكاليته، لذلك فهو يقدم فينومينولوجيا على أنه مبلغ ليقين الأنا أفكر و مجذر له، فهوسرل يحدث قلبا في محور الاهتمام التاريخي ،بعلاقة ديكارت وهيوم ،من علاقة الضد العقلاني بالضد الأمبيري والريبي، إلى علاقة بين القصد (ديكارت) ومجذره (هيوم)."[1]

لقد رآى هوسرل أن هيوم قد وقف بادئ ذي بدئ ،على أهمية دراسة الفلسفة الترنسندنتالية ،و الذي كان يشكل لب الفكر الديكارتي، فعمل هيوم على تعميق هذه البحوث ،نتيجة إدراكه للضرورة المعرفية التي يحملها هذا البحث، من هنا فلقد عمل هيوم على تجذير مقصد ديكارت المعرفي، ويقول هوسرل في هذا الصدد: "تطلبت جذرية ديكارت في التحرر من الافتراضات المسبقة بهدف إرجاع المعرفة العلمية الحقة إلى ينابيع صلاحيتها الأخيرة و تأسيسها انطلاقا من هذه الينابيع تأسسا مطلقا، في تأملات متجهة نحو الذات، بحيث تطلبت الرجوع إلى الأنا العارف في محايثته" [2].

لقد أولى هيوم اهتماما كبيرا للذات البشرية في بحثه المعرفي، ولقد عكس ذلك كتابه "مبحث في الفاهمة البشرية"، وهذا ما جعل هوسرل يكن له تقديرا خاصا، بل أنه حاول في بعض المواطن أن ينزع عنه انتماءه للفلسفة التجريبية ،بالرغم من إقراره بأن هيوم يعد من أهم مؤسسي الاتجاه التجريبي رفقة كل من لوك و باركلي."إن هوسرل يقيم فصلا بين انتماء لوك و قصده العام، فهو يميز لديه مثلا بين ما يسميه؛ الانتماء الأمبيري والقصد الترنسندنتالى، وهدفه من ذلك تخليص هيوم من انتماءه ،فهو لا يسترد من تفكير هيوم إلا ما ظهر في كتابه "الطبيعة البشرية" ،من قصد فينومينولوجي تضمن بوادر

محسن الزارعي، ادموند هوسرل، الفينومينولوجيا و المسألة المثالية،التنوير للطباعة و النشر و التوزيع،ط1،بيروت،2010 -،ص92.

[2]- إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، مصدر سابق،ص158.

تفكير ترنسندنتالي ،كان بعبارة هوسرل ؛أول مشروع لفينومينولوجيا محضة" [1]. إن هوسرل قد اكتشف الجانب الترنسندنتالي في فكر دافيد هيوم، هذا الجانب الذي كان هوسرل يسعى إلى إقامة معرفة جذرية عنه، من خلال مختلف البحوث الفينومينولوجية، و معرفة مواطن القصد الفينومينولوجي الذي يتضمنه فكر هيوم، سنحاول تلخيص أهم نظرياته المعرفية.

لقد ذهب هيوم إلى "أن العناصر التي تتألف منها معرفتنا كلها هي الإدراكات التي تتلقاها عقولنا و تنفعل بها، فقسم الإدراكات إلى قسمين" الانطباعات **Impressions**"و "الأفكار **Ideas**"،و كلاهما في نظره من نوع واحد، وكل الفرق بينهما هو في درجة القوة التي تؤثر بها كل منهما في العقل" [2]. فالانطباعات لديها تأثير أقوى على العقل الإنساني ،كما أنها تظهر وفق صور باهتة داخل العقل، وبالإضافة إلى ذلك فإن نشأتها تتوقف على تلك الانطباعات ،وبصيغة أكثر وضوحا ،يقول هيوم: "أعني بلفظ انطباع كل ما هو أكثر حياة في إدراكاتنا ،حين نسمع و نرى و نلمس و نحب ونكره و نرغب و نري. تتميز الانطباعات من الأفكار التي هي ما هو أقل حياة في إدراكاتنا و ما نعيه عندما نفكر بأي من الاحساسات تلك ،أما الأفكار فليست سوى نسخ عن الانطباعات، سواء كانت ذكريات عن انطباعات سابقة أم استباقات للمخيلة عما سنحس به، فلا تبلغ البتة قوة مدلولها، إلا بالصلة مع الانطباعات التي صدرت عنها.[3]" "لقد اهتم هوسرل برد هيوم المعرفة إلى انطباعات الذات و أفكارها، حيث أصبحت المعرفة مع هيوم تأخذ طابعا ذاتيا، كما اهتم برأي هيوم في السببية، أين نفى هيوم كونها تحدث نتيجة علاقة محددة بين سبب و مسبب، ورد هذا الاعتقاد الخاطئ حسب رأيه ،إلى العادة التي دأب عليها الإنسان ،فأصبحت الأشياء تفهم كعلاقة ضرورية بين سبب و نتيجة، لكن هيوم يرى بإمكانية الفصل بينهما ؛"فليس مبدأ السببية عند هيوم يقينا، ولا يمكن البرهان عليه بالتجربة ولا بالاستدلال ،لأن هذا المبدأ ليس قضية تحليلية، أو بلغة

[1]- محسن الزارعي، ادموند هوسرل، الفينومينولوجيا و المسألة المثالية، مرجع سابق،ص93.
[2]- أمل مبروك، الفلسفة الحديثة، الدار المصرية السعودية للطباعة و النشر و التوزيع،دط،القاهرة،2006،ص174.
[3]- دافيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، تر: موسى وهبة ،دار الفرابي،ط1،بيروت،2008،ص12.

هيوم قضية تعبر عن علاقة بين الأفكار، إنما هو قضية تركيبية واقعية.[1]" لقد تمكن هيوم من خلال تقسيمه المعرفة إلى انطباعات و أفكار تحدث من خلال الذات، بالإضافة إلى عملية ترشيده لمبدأ السببية، ليصبح متماهيا مع ما تقدمه الذات العارفة، كل هذا مكنه من تأصيل و تعميق دور الذات الإنسانية في بناء المعرفة، وهذا ما جعل آراء هيوم تأخذ حيزا هاما في البحوث الفينومينولوجية، ذلك أن" الفينومينولوجيا تستند إلى داع مستمد من فكر هيوم عندما تحدد ظواهرها على أنها ظواهر معطاة للذات، و هي تنطلق من ذلك الداعي عندما تجعل التبادل بصفته المحدد الأساسي لقوانين صلة الوعي بالأشياء، مفهوما أساسيا للفينومينولوجيا الترنسندنتالية[2]."لكن رغم إعجاب هوسرل الكبير بآراء هيوم المعرفية، والتي لا يمكننا كباحثين في مجال المعرفة إنكارها ،من حيث حملها للطابع الفينومينولوجي القاضي بعدم إلغاء أي رأي معرفي جاد أو عزله. لكن بالمقابل لا يمكننا إنكار وجود اختلافات معرفية بينهما، ذلك أن هوسرل وجه بعض الانتقادات لفكر هيوم ،و يبقى من أهم المحاور التي اختلف فيها هوسرل مع هيوم ؛هي نظريته في الأفكار، وذلك بالرغم من تقدير هوسرل كما سبق و أن أشرنا لما تحمله هذه النظرية من أفكار هامة، "إن ترابط الأفكار بالانطباعات قد يشير فينومينولوجيا إلى معنى أولي للقصدية، لاسيما إذا كان مبدأ ذلك الترابط يقوم على فرضية استحالة إدراك الموضوع خارج تزامنه مع الفكرة، فكل فكرة هي فكرة لشيء ما، لكن ذلك الإمكان يمحي لا سيما إذا تتبعنا ما ينتج عن فهم هيوم لذلك الترابط، إن أفكارنا فيما يرى هيوم تنشأ كلها أثناء ظهورها الأول عن انطباعات بسيطة، فهي تناسبها و تماثلها بدقة" [3]. إن هذا التعريف الذي يقدمه هيوم للأفكار يؤدي إلى ما يسمى "بطبعنة الأفكار"، أي تأسيس ماهية الأفكار من خلال موقف طبيعي، هذا الموقف الذي يرفضه هوسرل تماما، نتيجة محاولة أصحاب هذا الموقف تقديم قراءة طبيعانية للوعي، مبنية على التجربة الحسية، الساذجة القائمة على الاستقراء، والذي يتماشى حسب هوسرل مع الماهية الحقيقية للوعي في ذاته، ولقد وقع هيوم في هذا الخطأ نتيجة تشبعه بالثقافة

[1]- مونيس بخضرة، فينومينولوجيا المعرفة، دراسة في فلسفة الظاهر الهيغلية، عالم الكتب الحديث للنشر و التوزيع،ط1، 2013،ص41.

[2]- محسن الزارعي، ادموند هوسرل، الفينومينولوجيا و المسألة المثالية، مرجع سابق،ص96.

[3]- المرجع نفسه،ص96.

الإمبريقية لجون لوك وباركلي، حيث يرى هوسرل أن رأي هيوم في الأفكار "لا يتفق و مقصده الترنسندنتالي، بل يعود إلى إرث إمبريقي تلقاه من مدرسة لوك التجريبية، ذلك الإرث لا يقدر الوعي تقديرا ترنسندنتاليا، وقد أعاق ذلك التصور مقصد هيوم المثالي و حوله إلى خلف[1]" . ذلك أن هوسرل يرى بأن هيوم كان قاب قوسين أو أدنى من بلوغ مجال الفينومينولوجيا، لكنه تاه عن مساره في المحطات الأخيرة، ما أدى به إلى الوقوع فيما وقع فيه سابقوه؛ جون لوك وباركلي، أين وقع في السيكولوجيا التجريبية الريبية، و يقول هوسرل: "إن نزعة هيوم الريبية و اللاعقلانية تلغي ذاتها بذاتها، مثل كل نزعة ريبية و كل نزعة لاعقلانية. بمقدار ما كانت عبقرية هيوم مدهشة، بقدر ما يجب أن نأسف لكون هذه العبقرية لم تتزاوج مع موقف (**Ethos**) كبير يناسبها، وهذا ما يتجلى في أن هيوم كان في عرض تحليله بأكمله يجتهد في أن يقنّع نتائجه المتسمة بالخلف و أن يعطيها تأويلا بريئا" [2]. ومن أهم ما يبرر وقوع هيوم في الريبية هو عدم قدرته على تقديم براهين عقلية واضحة، "على ضروب محايثة حقيقية العالم للذات، فانتهى تحليله لتلك المحايثة إلى ما يسميه هوسرل ب"فلسفة كأن"، أي إلى ريبية تنكر إمكانية حد عقلي لترابط السبب بالنتيجة ،أو الأفكار بالانطباعات" [3]. إن ريبية هيوم شأنها شأن كل الريبيّات تعطل البحث المعرفي الصارم، من حيث أنها لا تشجع على التعمق في البحث، بل تكتفي بمجرد المعارف العامة و التي لا ترقى إلى ما يتطلع إليه الباحث الأصيل ،كما أنها لا تعبر عن ما يستطيع العقل الإنساني الإقدام عليه، ويقول هوسرل أن "إخفاق هيوم يعود بالضرورة إلى عدم فهمه الصحيح لماهية التحليل الفينومينولوجي المحض، في مقابل التحليل السيكولوجي الذي تبناه، و بالإضافة إلى عدم استطاعته الوصول إلى ماهية التبرير العقلي، و الذي يمكن الوصول إليه من خلال تحقيق دراسة فينومينولوجية للعلاقات الموجودة بين الأفكار" [4]. لكن تبقى آراء دافيد هيوم كما سبق و أن أشرنا تحمل أهمية كبيرة في المجال المعرفي بشكل عام ،و

[1]- محسن الزارعي، ادموند هوسرل، الفينومينولوجيا و المسألة المثالية، مرجع سابق ،ص98.
[2]- إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، مصدر سابق،ص157.
[3]- محسن الزارعي، ادموند هوسرل، الفينومينولوجيا و المسألة المثالية، مرجع سابق،ص97.
[4]- - Husserl (E),Expérience et Jugement,p479.

المجال الفينومينولوجي بشكل خاص ،ذلك أن آراء هيوم تعد من الإرهاصات التي مهدت لظهور الفينومينولوجيا.

3-الترنسندنتالي الفينومينولوجي عند كانط:

لقد أحدثت فلسفة كانط ثورة في الفكر الغربي الحديث، لدرجة أن الكثير من المفكرين شبهوها بالثورة التي أحدثها كوبرنيكوس "**copernicus**" في علم الفلك، فلقد غيرت نظريات كانط المعرفية خاصة في كتاب "نقد العقل الخالص"**1781**، مجرى التفكير الفلسفي بشكل جذري مثلما فعل كوبرنيكوس عندما برهن على حركة الأرض بعد أن ساد الاعتقاد بثباتها لمدة طويلة. لذلك أثرت الفلسفة الكانطية على الكثير من الفلاسفة المحدثين و المعاصرين، و منهم ادموند هوسرل الذي شهد موقفه تغيرا ملحوظا، حيث عارض هوسرل كانط في البداية نتيجة الأحكام التي قدمها هذا الأخير تجاه الفلسفة الأفلاطونية، التي تعد نقطة انطلاقة هوسرل، هذا بالإضافة إلى تأثير استاذه برانتانو الذي كانت آراءه مخالفة للكانطية. لكن هوسرل غير من موقفه بعد تخلصه من تلك المؤثرات. و سنحاول فيما يلي ابراز موقع كانط من البحوث الفينومينولوجية.

"انطلق كانط في فلسفته من نقطة أساسية ظل تأثيرها باقيا حتى اليوم، هي بحث إمكانية المعرفة عامة و نقد العقل خاصة، محاولا كشف دوره في عملية الإدراك، مستخرجا منه الشروط الضرورية الواجب توافرها في كل معرفة ممكنة، سواء كانت هذه المعرفة علما نظريا أو أخلاقا عملية أو قيما جمالية"[1].و هذا من خلال مشروعه النقدي الذي ظهر في المؤلفات الكبرى" نقد العقل المحض **1781**،نقد العقل العملي **1788**، نقد ملكة الحكم **1790**، لكن مفهوم النقد لدى كانط يختلف عن المفهوم الكلاسيكي حيث يقول :" إنني لا أقصد بهذا نقدا للكتب و المذاهب، بل أقصد نقد ملكة العقل عموما، و ذلك بالنظر إلى كل المعارف التي يمكن أن يسعى إليها مستقلا عن كل تجربة، بالتالي تقرير امكان أو عدم امكان وجود ميتافيزيقا بوجه عام، و تحديد مصادرها و مداها و

[1]- سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق،ص40.

حدودها، و لكن على أن يتم هذا كله على أساس مبادئ"[1]. فكانط يرى أن العقل أساس تحصيل المعرفة بالتالي وجب الكشف عن إمكاناته بمعزل عن التجربة، التي تعتبر حسب كانط من المعاني الواسعة للمعرفة ، وهنا سيكون في صدام مباشر مع المذهب التجريبي الذي يرى أن المعرفة قائمة على التجربة، و تجدر الإشارة إلى أن كانط درس النظرية التجريبية ، التي كان لديها تأثير كبير في بناء نظريته النقدية، خاصة بحوث دافيد هيوم الذي قال كانط أنه أيقظه من سباته الدغمائي، لكن هذا لا يعني أن كانط أراد تعميق النظرية التجريبية، بل أراد بناء نظرية جديدة تستمد قوتها من خلال تجاوز مواطن قصور النظرية التجريبية، و المتمثلة أساسا في اغفال دور العقل في المعرفة و عدم الوعي بحدود إمكاناته المعرفية، ما أدى بكانط إلى بحث سبل تأسيس المعرفة على أسس و مبادئ عقلية.

يقول كانط "أن العقل هو القدرة التي تمدنا بمبادئ المعرفة قبليا، ولهذا فالعقل المحض هو ذلك العقل الذي يحتوى على المبادئ التي تساعدنا على معرفة أي شيء قبليا على الإطلاق، و لو أردنا الكلام عن أداة أو أورغانون للعقل المحض، لكانت هذه الأداة هي مجموع تلك المبادئ التي يمكن على أساسها تحصيل جميع المعارف قبليا و تكوينها بصورة واقعية"[2]. من هنا رأى كانط بوجود شروط قبلية لقيام المعرفة ، و تعد خاصية القبلية هي أداة كانط لتجاوز كلا المذهبين العقلي و التجريبي في المعرفة، و هذا ما انتبه اليه "جيل دولوز" في كتابه فلسفة كانط النقدية **1963**،حيث" رأى أن القبلية تمدنا بمكونات معرفية ضرورية و شاملة، لأن القبلي يعرف كاستقلال عن التجربة، وذلك لأن التجربة لا تمدنا بأي أمر يمكن أن يكون ضروريا و شاملا للمعرفة"[3]. و لقد ميز كانط بين ثلاث أنواع من المعرفة؛ الأولى: الأولى هي معرفة تحليلية قبلية؛ و هي القائمة على الحكم القبلي على الموضوع، و النوع الثاني هي معرفة تركيبية؛ و هو القائم على الأحكام التي يطلقها العقل نتيجة الخبرة التي يختلف مفهومها هنا عن التجربة، أما النوع الثالث فهو معرفة تركيبية قبلية؛ و هي تعتمد على الجمع بين الأحكام العقلية القبلية و الأحكام الناتجة عن معطيات الخبرة، لكن كانط أكد على أهمية المعرفة

[1]- امانويل كنت، نقد العقل المحض، تر: غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية،ط1،بيروت،2013،ص20.
[2]- المرجع نفسه،ص78.
[3]- Gilles Deleuse, la philosophie critique de Kant, Presses Universitaire de France,1er édition, paris,2011,p19.

القبلية، لأن المبادئ العقلية القبلية تؤدي إلى طريق خاص و أصيل للمعرفة هو طريق الفلسفة الترنسندنتالية، التي يقول عنها كانط:" أنها فكرة علم يجب على نقد العقل المحض أن يرسم له خطته كليا بطريقة معمارية، أي انطلاقا من مبادئ و موفرا الضمان التام بأن كل الأجزاء التي تؤلف هذا البناء هي كاملة و متينة. إنها المنظومة التي تضم جميع مبادئ العقل المحض. و السبب الوحيد الذي يمنع اطلاق الفلسفة الترنسندنتالية على هذا النقد نفسه، هو أنه يستلزم لكي يكون منظومة تامة–أن يحتوى على كذلك على تحليل مفصل للمعرفة البشرية قبليا بأكملها".[1]

إن هذا التعريف سيكون بمثابة التحول الجذري في فلسفة كانط، و الذي سيمكنه من تجاوز تأثيرات النزعة التجريبية في المعرفة، فكانط يقول "أنه يوجد دائما في أساس كل ضرورة شرط ترنسندنتالي. بالتالي لابد من أن يوجد مبدأ ترنسندنتالي لوحدة الوعي في تأليف مختلف جميع عياناتنا، و من ثم حتى لمفاهيم الموضوعات بعامة، و أخيرا أيضا لجميع موضوعات التجربة. من دون أساس كهذا سيكون مستحيلا علينا أن نفكر بأن لعياناتنا أي موضوع، لأن هذا الموضوع ليس سوى هذا الشيء الذي يعبر المفهوم في حدوده على ضرورة تأليف كهذه"[2]. ان هذا الشرط الترنسندنتالي الذي يدعونا كانط إلى القيام به قائم على الإدراك الترنسندنتالي، و هو ادراك يتجاوز الإدراك الباطني السيكولوجي و كذلك الإدراك الحسي، و هو بذلك يتجاوز النظرية التجريبية التي رأى بأنها لا تقف على أرضية صحيحة بل هي دائمة التقلب، ما يضع نتائجها موضع تساؤل. لكن السؤال هنا : هل كانت فلسفة كانط رد فعل فقط على المذهب التجريبي، و المذهب العقلي؟ يجيبنا هوسرل عن هذا الأمر في معرض حديثه عن فلسفة كانط في كتابه أزمة العلوم الأوروبية حيث يقول:" إن النزعة الذاتية الترنسندنتالية التي ابتدأت مع كانط، و اتخذت في أنساق المثالية الألمانية أشكالا أخرى هي نوع جديد، لا ينتمي كانط إلى مسار التطور الذي يمتد تأثيره بكيفية متصلة من ديكارت عبر لوك، إنه ليس استمرارا لهيوم. تأويله لريب هيوم، ونوع رد فعله عليه، حددهما تأثره بمدرسة فولف. لم تكن

[1]- امانويل كنت، نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 81.
[2]- المرجع نفسه ،ص 183.

ثورة" كيفية التفكير" التي حققتها دفعة هيوم موجهة ضد النزعة التجريبية، بل ضد كيفية تفكير النزعة العقلانية ما بعد الديكارتية التي بلغت اكتمالها الكبير مع لايبنيز، والتي اتخذت مع "كريستيان فولف"**ch.wolff**"، صيغتها المدرسية النفسية وشكلها الأكثر تأثيرا و اقناعا "[1].

أعطى كانط لمفهوم الترنسندنتالية طابعا جديدا حيث رأى " أن هذا المفهوم لا يصح على الوجود، و على العالم الخارجي، و إنما على وعي الإنسان، و على قدراته المعرفية و الإدراكية لأن الوعي الترنسندنتالي أو المتعالي وعي محض يتساوى لدى كافة الناس، كما أنه ينطوى على أشكال قبلية **Apriori**، بمعنى أنها أشكال سابقة على التجربة و مستقلة عنها مثل الزمان و المكان"[2]. بالتالي لم تكن فلسفة كانط مجرد اجترار للنزعتين العقلانية و النزعة التجريبية في المعرفة.

لقد كان لنظريات تأثير كبير على فينومينولوجيا ادموند هوسرل اذ نجده" يتكلم عن بوضوح عن " المعنى الفينومينولوجي للثورة التي أحدثها كانط في نمط التفكير الطبيعي، و يعتبر أيضا أن مهمته الفلسفية إنما تتمثل بالأساس في التعمق و الإكمال الوفي الذي كان كانط عهد به إلينا نحن بالذات و إلى الأجيال القادمة، أي اكمال فكرة الفلسفة المتعالية التي كان كانط أول من كشف عن حقيقتها ورسم ملامح مشروعها"[3].إذ يعد التوجه نحو حل المشكلات الترنسندنتالية أقوى نقطة تتقاطع فيها الفينومينولوجيا مع الكانطية، لكنها ليست الوحيدة، فنجد أيضا المنهج النقدي لكانط وخاصة في نقد العقل المحض، الذي خلف تأثيرا كبيرا على هوسرل و استمر مع هايدغر الذي يرى" أن منهج النقد باعتباره موقفا أساسيا هو ما نفهمه منذ هوسرل و ننجزه و نتمرن على تأسيسه بصورة أكثر جذرية كمنهج فينومينولوجي و لذا فإن التأويل الفينومينولوجي للنقد يكون الوحيد الأكثر مطابقة للمقاصد الخاصة بكانط، على الرغم من أنها مقاصد غير معبر عنها بوضوح"[4]. من هنا ترسخت قناعة لدى هوسرل بضرورة إقامة بحث فينومينولوجي حول فلسفة كانط، خاصة ما تعلق منها بالمجال

[1]- ادموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، مرجع سابق، ص 161.
[2]- ابراهيم مصطفى ابراهيم، الفلسفة الحديثة من كنط إلى رينوفييه،ج2، دار المعرفة الجامعية، دط، الإسكندرية،2009 ،ص26.
[3]- يوسف بن احمد، المنهج و الظاهرة، فينومينولوجيا هوسرل، مركز النشر الجامعي،دط،تونس،2008ص38.
[4]-المرجع نفسه،ص39.

الترنسندنتالي الذي كان هوسرل يبحث عن طريق بلوغ مقصده النهائي. "و الواقع أن التوجه الترنسندنتالي لدى هوسرل قد ظهر في بداية مسيرته الفلسفية من خلال ارتباطه بكانط ثم بفيخته، و بعض الكانطيين الجدد من مدرسة "ماربورغ" و "مدرسة باد" من أمثال ناتورب و ريكرت، و هو توجه سيتدعم بصورة خاصة في المراحل الأخيرة من حياة هوسرل، إذ يظهر لديه جهد مركز لتقديم فهم فينومينولوجي لكانط استنادا إلى وضع فكري محدد و ذلك من خلال صلته بأعلام ذكر بهم في مواضع عديدة من أعماله و خاصة في نص محاضرات فيينا و براغ التي تعرف اليوم بعنوان أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية"[1]. اين حظيت أفكار ديكارت و هيوم و جون لوك وصولا إلى كانط باهتمام كبير، حيث أن هوسرل كانت لديه قناعة مفادها أن الفينومينولوجيا يمكن أن تكون طريقا لإعادة فهم الفلسفة الحديثة، فهي لا تستفيد من إمكاناتها فقط بل يمكن أن تكون الفينومينولوجيا على حد تعبير هوسرل :" الملهم السري للفلسفة الحديثة كلها "[2]. و بالعودة إلى كانط فإن هوسرل قد خصص جزءا مهما من مؤلفه " الفلسفة الأولى " سماه "كانط و فكرة الفلسفة الترنسندنتالية"، حيث قدم هوسرل كانط على أنه البادئ الأكبر لظهور الفلسفة الترنسندنتالية العلمية". وعلى الفينومينولوجي أن يتعرف من داخل فلسفة كانط على فكرة الفلسفة الترنسندنتالية ابان بدايتها، و أن يجذر تلك الفكرة ليتعرف على معنى الفلسفة الدائم، معنى وجه كل تطور لاحق لمثال الفلسفة العلمية في الأزمنة الحديثة[3]".

و لم يكتف هوسرل بالإشادة بالإطار النظري للفلسفة الترنسندنتالية الكانطية، بل ثمن كذلك تدعيم كانط لها بمنهج النقد، الذي بدونه لا يمكن تشييد الصرح الترنسندنتالي للمعرفة،" و كانط يبين أن تحقيق منهج النقد لا يفضي إلى اظهار حدود العقل فحسب، بل يتيح امكانا فلسفيا ترنسندنتاليا كليا يجعلنا قادرين على الإجابة من داخل العقل عن المسائل الأساسية كلها ، فالفلسفة الترنسندنتالية تمتاز عن سائر المعارف النظرية، في أنه لا يوجد سؤال يخص موضوعا معطى للعقل

[1]- محسن الزارعي، ادموند هوسرل، الفينومينولوجيا و المسألة المثالية، مرجع سابق،ص72.
[2]- Husserl(E),Idée directrice pour une phénoménologie,Gallimard,France,2001,p203.
[3]- محسن الزارعي، ادموند هوسرل، الفينومينولوجيا و المسألة المثالية، مرجع سابق،ص71.

المحض إلا وله حله في العقل البشري نفسه"[1]. ولقد خلف المنهج النقدي أثرا واضحا على هوسرل في بناء المنهج الفينومينولوجي ، لأن هذا الأخير بدوره يهدف إلى إقامة نقد جذري لبنية الوعي البشري قصد إقامة معرفة علمية صارمة، و هو نفس مقصد كانط،" ذلك أنه لا يحاول التفكير في نموذج فلسفة تكون بمثابة رؤية للعالم، بل يقدم لنا نموذج فلسفة علمية صارمة و يقترح نقدا جذريا لمثال العلم الربيي والدغمائي. إنه قصد يظهر وجهه الأساسي من خلال رغبة كانط في معاودة طرح سؤال امكان الميتافيزيقا بصفتها علما من خارج وضع العلوم القائمة، أي من خارج تصورات ابستيمية العصر، فليس المطلوب علما موجودا بل إيجاد العلم ذاته"[2]. و هو هدف مشترك بين كانط و هوسرل، لكنهما يختلفان في أفقه؛ حيث أن هوسرل أراد أن يجعل الفينومينولوجيا علما يشمل كل العلوم و ليس فقط ميتافيزيقا محددة كما فعل كانط، و هي نقطة خلاف جوهرية بين هوسرل و كانط، و سنحاول فيما يلي عرض بعض أهم الاعتراضات التي وجهها هوسرل لفلسفة كانط.

إن أول أمر اختلف فيه هوسرل عن كانط هو في تحديده لمفهوم الترنسندنتالي، "فمثلا نجد الترنسندنتالي عند كانط يطلق على ما هو قبلي و ضروري لكل معرفة أو تجربة ممكنة، و بمعنى آخر هو المعرفة التي تتعلق بالتصورات القبلية دون الأشياء الحسية، و التي تسمح بإمكانية التجربة، حيث يصبح العقل هنا هو قائد الطبيعة رغم أنه كامن داخليا.

أما الترنسندنتالي عند هوسرل فيطلق على العمليات التي يقوم بها الأنا المتعالي باعتباره بديهية يقينية، وذلك بعد الارتداد من عالم المحسوسات الخارجية المادية إلى عالم الشعور الداخلي الخالص، دون أن يكون للعقل دور قيادي على الطبيعة"[3].إن مصطلح الترنسندنتالي يأخذ مجالا أوسع عند هوسرل مما كان عليه في فلسفة كانط، حيث يقول عنه :"إنه حافز التساؤل الارتدادي عن المنبع الأخير لكل التكوينات المعرفية، للتمعن الذاتي الذي يقوم به العارف حول ذاته و حول حياته العارفة التي تحدث فيه غائيا كل التشكيلات العلمية التي لها صلاحية بالنسبة له و التي تمت و تتيم المحافظة عليها

[1]- محسن الزارعي، ادموند هوسرل، الفينومينولوجيا و المسألة المثالية، مرجع سابق،ص72.
[2] - المرجع نفسه،ص72.
[3]- سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق،ص43.

كمكتسبات قائمة بحرية رهن الإشارة . إنه في تأثيره الجذري، حافز فلسفة شاملة مؤسسة بكيفية محضة انطلاقا من هذا المنبع، أي مؤسسة تأسيسا أخيرا. عنوان هذا المنبع هو أنا ذاتي مع كل حياتي العارفة"[1].

كما انتقد هوسرل فكرة الشيء في ذاته الخاصة بكانط ،كونها لا تعبر عن الطابع الترنسندنتالي للمعرفة، حيث رأى أنها وضعت كانط أما " تناقض حقيق ط بين مقصد ثورة كوبرنيكية تثبت قدرة العقل المطلقة على التشريع و اخضاع الأشياء إلى المعرفة و ادعاء لا مشروع بحد العقل سلبيا بفكرة شيء يقال ولا يعرف، يكون مسلمة لذلك العقل مع أنه ليس قادرا على ادراكها. ولذلك تخلى هوسرل نهائيا عن فكرة الشيء في ذاته، فهي بمثابة اللامعنى في الفينومينولوجيا "[2]. يرى هوسرل كذلك أن كانط لم يقم بتفعيل منهج النقد بشكل كلي، يظهر ذلك في تسليمه الساذج ببعض العلوم الطبيعية التي سادت عصره على غرار "الفيزياء و الهندسة"، بل حاول اتباع مسار هذه العلوم في تأسيسه للفلسفة أو الميتافيزيقا، و هنا غاب عن كانط المفهوم الفينومينولوجي القاضي بعدم التسليم بأي معرفة سابقة دون إقامة نقد جذري عليها، و عدم وجود مثال علمي تؤسس عليه المعرفة الحقة، و يرجع وقوع كانط في هذا المأزق المعرفي حسب هوسرل إلى" افتقاده لمفهوم الفينومينولوجيا و الرد الفينومينولوجي، ما جعله غير قادر على التحرر من النزعتين النفسانية و الإنسية، لم يتيسر له أن يبلغ القصد الأخير لتمييز هو ها هنا من الضرورة بمكان. و عندنا فالأمر لا يتعلق بمجرد أحكام صادقة صدقا ذاتيا فحسب، و التي هي محدودة في صدقها بحدود الذات التجريبية، و لا بأحكام صادقة صدقا موضوعيا، أي صادقة بالإضافة إلى أي ذات بعامة، ذلك أننا قد عطلنا الذات التجريبية، و أما التصور المتعالي، الوعي بعامة، فإنه سيتخذ عندنا في حينه معنى مختلفا تماما لا أسرار فيه"[3]. من هنا نرى أن كانط لم يكتشف الإمكانات الحقيقية للمعرفة الفينومينولوجية و التي جعلها

[1]- ادموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، مصدر سابق،ص43.
[2]- محسن الزارعي، ادموند هوسرل، الفينومينولوجيا و المسألة المثالية، مرجع سابق،ص78.
[3]- ادموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي انقزو، المنظمة العربية للترجمة،ط1،بيروت 2007،ص85.

مجرد مدخل نظري، بينما أسس الميتافيزيقا على علوم تفتقر إلى خصائص الكلية واليقينية، ما جعله يقع في نزعة نفسية تجريبية، كانت عائقا أمام بلوغ مقاصده في الفلسفة الترنسندنتالية.

المبحث الثالث: التأسيس العلمي للفينومينولوجيا

1-لامبرت ولحظة البدء:

يعد "يوهان هنريش لامبرت" **Jean-Heneri Lambert** (**1728-1777**) أول من أعطى للفينومينولوجيا مفهوما فلسفيا ، بالرغم من أنه ليس أول من استخدم هذا اللفظ، بخلاف ما يعتقده الكثير من الباحثين، حيث كشفت الدراسات الحديثة أن أول من قدم هذا اللفظ هو الفيلسوف الثيولوجي الألماني " غريديريك كريستوف أوتنجر Frederich cristof otenger "(1702-1782)، في نص حول الفلسفة القديمة سنة 1936، حاول في هذا النص أن يقابل بين نمط تفكير الهندسة و نمط التفكير الفينومينولوجي ، لكن بحثه كان مفعما بالاهوتية"[1].

لكن كما سبق و أشرت فإن لامبرت هو أول من وضع مفهوما فلسفيا واضحا للفينومينولوجيا في القرن الثامن عشر ، في مدرسة كرستيان فولف CHristien Wolff، في عمله الأصلي الأورغانون الجديد (1764) ، في ارتباط مباشر مع الانعطافات المماثلة التي لاقت رواجا في تلك الفترة و المتعلقة بالديانولوجيا (Dianologie) و الأليثيولوجيا (Aletheiologie).[2]"

"إن المقصد الفلسفي الرئيسي من وضع الأورغانون الجديد يتمثل في ضرورة إعادة المساءلة لشروط امكان المعرفة من وجهة نظر علم المنطق ، و إكمال أيضا المشروعين السابقين لأرسطو و بيكون في ضوء تقدم العلوم الفيزيائية و الرياضية، و نشأة المناهج الحديثة ، مع اصلاح كذلك ما بطل من المقولات و المبادئ و النظريات التي كان استخدمها هاذان الفيلسوفان و غيرهما "[3]. و نلاحظ هنا الدور الكبير الذي تلعبه الفينومينولوجيا في بحوث لامبرت بالرغم أن مؤلفه " الأورغانون الجديد"، يحتوى على أربعة أقسام:" 1 الديانولوجيا: و هي العلم الذي يهتم بالبحث في القوانين الأساسية و

[1] - Denis Seron, Introduction a la philosophi phénoménologique, presses universitaire de liége, Belgique, 2015-106, p5.
[2] - Martin Heidegger, Intoduction a la recherche phénoménologique, tra par : Alain bouto, Gallimard, France, 2013,p21.
[3]- يوسف بن احمد، الظاهرة و المنهج، مرجع سابق، ص30.

الضرورية للتفكير من حيث هو تفكير، 2 الأليثيولوجيا: و هي العلم الذي يمكن من معرفة الحقيقة في حد ذاتها و تجنب الخطأ الذي من شأنه أن يعرقل السبيل إلى ظاهرتها و يفسد ماهيتها فالأليثيولوجيا تدرس المفاهيم الأساسية و البسيطة التي يتمثلها العقل بصورة قبلية و مباشرة.3 السيميوتيقا : فهي العلم الذي يدرس ظاهرة اللغة من حيث هي منظمة علاقات ، ويدرس كذلك المعرفة التي تنشأ عن استخدام الرموز اللغوية"[1].

أما القسم الرابع فهو الفينومينولوجيا: و يقدمها لامبرت على أنها "نظرية المظهر" ، و يعرف هذه النظرية على أنها نمط معرفي يتوسط الحقيقة و الخطأ، و هذه النظرية تقدم لنا الطرق التي تقينا من الوقوع في اللبس الذي يمكن أن يحدث دائما ، ما يجعلنا نميز بين الواقع و المظهر "[2].

" و يرى لامبرت أن المظهر هو السبب الذي يجعلنا في غالبية الأحيان نتمثل الأشياء على نحو مغاير لما هي عليه في الواقع. و هو السبب الذي من أجله يصبح من السهل اعتبار ما تبدو عليه الأشياء ، الوجود الحق الذي تكون عليه في الواقع، فنظرية المظهر و تأثيره في صحة المعرفة هو الإنسانية و في عدم صحتها تكون قسم العلم الأساسي الذي يسمى الفينومينولوجيا"[3].

لقد أعطى لامبرت من خلال نظرية المظهر إمكانا جديدا للمعرفة ، تجاوز من خلالها ثنائية الواقع أو الحقيقة من جهة ، و الخطأ من جهة اخرى ، و المظهر هو حالة تتوسط الحقيقة و الخطأ، كما يجعلنا نقدم نظرة أكثر انفتاحا على الموضوع، لذلك جعل لامبرت من نظرية المظهر و التي تشكل البنية الأساسية للفينومينولوجيا، أساسا للحكم على حقيقة و دقة المعرفة الإنسانية . و يحمل المظهر Apparaitre، دلالتين مزدوجتين : فأحيانا قد يعنى الظهور Apparition، أين يفيد معنى الظهور هنا التعبير عن الوجود الحقيقي للشيء ، لكن قد يحمل المظهر دلالة سلبية من جهة أخرى إذا ما ارتبط بالمظاهر apparence، التي تعبر عن الوهم الذي يكونه الوعي أحيانا تجاه الموضوع .

[1]- يوسف بن أحمد، الظاهرة و المنهج، مرجع سابق، ص 31.

[2] - Tliery martin, J-H Lambert, phénoménologie, trad :G.Fanfalone, Vrin ,paris, 2002,p101. (revues. Org/3545).

[3]- يوسف بن أحمد، الظاهرة و المنهج، مرجع سابق، ص 32.

و نتيجة أهمية نظرية المظهر يرى " جاك انجلش" Jaque English، أن " المظهر و الظهور يقفان على منصة المعطى المحض حتى بعد إقامة الرد الفينومينولوجي "[1]. إذن فالفينومينولوجيا حسب لامبرت هي نظرية المظهر و هي التي تقوم بالحكم على استقامة أو عدم استقامة المعرفة البشرية ، و الهدف هو حمايتنا من التأثير الخادع لحواسنا و ما تقدمه من وهم يؤدي إلى الإدراك الخاطئ للموضوع"[2]. لذلك فإن " مهمة الفينومينولوجيا تتمثل في تبيان القوانين التي تضمن تجلى ذلك المظهر على هيئته السليمة. و إذا كان المظهر على خلاف ذلك تماما مشوها لحقيقة الشيء ،فمهمة الفينومينولوجيا تتمثل في تحديد المصادر الخفية المتسببة في ذلك التشويه الأنطلوجي و الإبستيمولوجي قصد تصويبه و تحصين التفكير من غائلة وهمه، فالفينومينولوجيا اللامبرتية من حيث هي نظرية المحسوس المتضمن للمظهر تهتم اذن بتعيين المصادر و الأشكال المختلفة التي يكتسبها المظهر "[3].

و يمكن أن نجد ثلاث مصادر أساسية للمظهر : المصدر الموضوعي و المصدر الذاتي و المصدر العلائقي ، الذي نشأ من خلال تكامل المصدرين الأولين ، أما أهم مظاهره فتتجلى في التأويل الحامل لإمكانية الفهم و المظهر اللغوي ، المظهر النفسي و المظهر الأخلاقي . لقد أثرت نظرية المظهر لدى لامبرت على ادموند هوسرل ، لكنها أعطت طابعا سلبيا للفينومينولوجيا لذلك فإن " هوسرل سيقلب تماما بعد ذلك هذا المعنى السلبي لكي تصبح الفينومينولوجيا تفيد لديه علم الظاهرة و ليس علم المظهر و الفينومينولوجيا الهوسرلية ستعطي أيضا معنى جديدا و ايجابيا للعلاقة السلبية التي أرستها الفينومينولوجيا اللامبرتية بين الوجود و المظهر ، إذ أن المظهر بما هو ظاهرة ايجابية يصبح اظهارا فعليا و حقيقيا للوجود "[4].

[1] - Jacques English, Husserl, le vocabulaire des philosophes contemporaine, ellipses, paris, 2002, p69.
[2]- Denis Seron, Introduction a la philosophie phénoménologique, p5.
[3]- يوسف بن احمد، الظاهرة و المنهج، مرجع سابق، ص 32.
[4]- المرجع نفسه، ص 34.

2–الفينومينولوجيا بين هيغل وهوسرل

إن البحث عن مواطن ظهور الفينومينولوجيا السابقة على هوسرل ، يقودني إلى ضرورة العودة الى فينومينولوجيا هيغل 1770-1831، بغض النظر عن الاختلاف الواضح بين فينومينولوجيا هيغل و فينومينولوجيا هوسرل، و كذا عدم اعتراف هذا الأخير بتأثير هيغل على فلسفته الفينومينولوجية مثلما كان عليه الحال مع لامبرت و كانط، إلا أن ضرورة البحث في فينومينولوجيا هيغل يعود الى عاملين مهمين ؛ أولا : أن الفينومينولوجيا مع هيغل سيكون لها مجال فلسفي أوسع مما كان عليه الحال مع لامبرت وكانط، أين كان لها دور معرفي محدود ، ثانيا: أهمية و قوة فلسفة هيغل في الفلسفة الحديثة و تأثيرها الكبير على الفلسفة المعاصرة ، لذلك سأحاول عرض أهم مقومات الفينومينولوجيا الهيغلية ، و نقاط التقاءها و اختلافها مع الفينومينولوجيا الهوسرلية .

لقد سعى هيغل إلى بلوغ أسمى درجات المعرفة، و عبر عن ذلك من خلال قوله بالمطلق أو المعرفة المطلقة، و يرى " مونيس بخضرة" أن " المعرفة عند هيغل تعتبر مقولة من مقولات الفكرة الشاملة ، هي أن الكون عبارة عن فكر، المعرفة صورة من صور الفكر ، أما ظهورها كمقولة من مقولات الفكرة الشاملة ، فيبرره قول هيغل : بأن المعرفة تعنى وحدة الذات و الموضوع و لسنا بحاجة إلى القول بأن هذين الجانبين من جوانب المعرفة متمايزان. لكن أيضا أنهما يشكلان كذلك وحدة، مادامت الذات و الموضوع يمثلان في وحدتهما، ما يعنيه هيغل بالوعي conscience، و تلك الهوية في التباين ، هوية الوجود و المعرفة.[1]" و لقد بنى هيغل نظرياته في المعرفة من خلال نقد الفلسفات السابقة خاصة سبينوزا و كانط و فيخته و شيلينج ، حيث وجه هيغل نقدا لمقولات كانط التي رآى أنها لا تعبر عن المجال الترنسندنتالي الواسع للوجود، لذلك سيسعى هيغل إلى اكتشاف المجال المعرفي الذي لم يستطع كانط الوصول اليه، لأن هذا الأخير في نظر هيغل " إنطلق من الحاسة الصورية التي جعلت المعرفة الكانطية مهما ابتعدت تبقى مرتبطة على الدوام بما تزوده اياها الحاسة، لهذا نجد هيغل ينطلق في بناء نظريته المعرفية عكس تماما مما انطلق منه كانط، أي أنه انطلق من نومينات الموجودات (الفكر

[1]- مونيس بخضرة، فينومينولوجيا المعرفة، دراسة في فلسفة الظاهر الهيجلية، مرجع سابق، ص2.

الذاتي) –علم المنطق– التي يتشكل منها الوجود الخالص التي هي من اختصاص المنطق فقط. ليصل إلى ظاهر الموجودات أو ما يسميه هيغل بفلسفة الطبيعة، لينتهي في الكل المعرفي الذي يحتوى على ذوات الموجودات (بذاتها) و ظواهرها (لذاتها)"[1]. يوجد كذلك عامل آخر تستمد فلسفة هيغل قوتها منه، هو استعمالها للتاريخ كأداة المعرفة، حيث استطاع هيغل جعل التاريخ أحد أهم مقومات المعرفة، " ففي حين بحث كانط عما هو يقيني و ثابت. نجد أن هيغل بحث عن عملية التشكيل التاريخية و كانت نظراته للعالم متغيرة و مختلفة، فبدا عند هيغل ما هو مكون أنه هو نفسه مكون، وتكوين المكون هو التاريخ. ورأى كانط أن الذات المكونة هي الصخرة التي لا تتزعزع ، و التي لا تتغير و ليست بتاريخية. غير أن هيغل اعتبر الذي يكون هو المكون في التاريخ، و بالتالي يصير مختلفا عن سلسلة من الأحداث و أكثر من سلسلة الأحداث الماضية فقط. ليصبح التاريخ تصورا أبستمولوجيا أساسيا ، و يفهم التاريخ على أنه عملية جمعية لأشكال أساسية من الفهم مختلفة و ذات تطور ذاتي "[2]. و من خلال ادراك هيغل لأهمية التاريخ كأداة معرفية فعالة بالإضافة إلى مبضع النقد و تمكنه من الأساس المنطقي الذي يبنى عليه الوجود، استطاع تطوير نظرية معرفية فينومينولوجية، تعد من أهم الطرق تجاه المعرفة المطلقة. و يقول ولتر ستيس عن هذا الأمر" كانت الروح في مرحلة النفس لا تزال فردا واحدا nomadie يحتوى بداخله على وجوده كله، جميع احساساته، و انطباعاته و مشاعره، على نحو ذاتي خالص، فلا يوجد أمام الذات عالم من الموضوعات أو الأشياء الخارجية. و الطابع العام للمرحلة التالية التي تصل إليها الروح هو أنها تصبح الآن على وعي بموضوع خارجي، فالذاتية الخالصة للنفس تعاني الآن من الانتظار إلى جانبين جانب الذات و جانب الموضوع. و هيغل يطلق على هذه المرحلة من مراحل الروح اسم الوعي، و يطلق على دراسته اسم الفينومينولوجيا "[3]. التي ظهرت في نصه الأساسي "فينومينولوجيا الروح" 1812-1816"، او علم تجربة الوعي ، الذي

---

[1] - مونيس بخضرة، تاريخ الوعي، مقاربات فلسفية حول بداية ارتقاء الوعي بالواقع ، الدار العربية للعلوم ناشرون،ط1،بيروت، 2009، ص193.

[2] - غنار سكربك- نلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، مرجع سابق،ص641.

[3] - ولتر ستيس، هيغل، فلسفة الروحن المجلد الثاني في فلسفة هيغل، تر: امام عبد الفتاح امام، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع،ط3،بيروت،2005،ص26.

يشكل العنوان الأصلي لهذا النص ضمن مشروع هيغل حول نسق العلم في جزئه الأول ، لكن هيغل تخلى عن طباعة الجزء الثاني ، و قدم النص كما نعرفه اليوم باسم "فينومينولوجيا الروح".

" الفينومينولوجيا هي تراتب دوائر الوعي المتراصة ، يشتد ضمنها شيئا فشيئا حتى تعدل جملة العلم المظهر ن يقول هيغل : إنما فينومينولوجيا الروح تتفحص التوطئة للعلم انطلاقا من زاوية نظر بعينها ، و بذلك تكون علما حادثا و مهما ، بل علم الفلسفة الأول، فهي تنطوى على الأشكال المختلفة التي للروح من جهة ماهي محطات يصير الروح عبرها علما محضا، أو روحا مطلقا"[1]. يقترب هنا هيغل في تفسيره للعلم من نظرية العلم لفيخته ، ليصبح العلم هو الفلسفة، مع تميزه عن العلوم المعروفة ذات الطابع الطبيعي خاصة، حيث يقول هيغل ": إن الشكل الحق الذي تكون فيه الحقيقة إنما هو النسق العلمي الذي لها . و ما يشغلني إنما هو المساهمة في أن تتزيد الفلسفة دناوة (اقترابا)، من صورة العلم و من الغاية التي تطرح بها اسم حب المعرفة حتى تكون العلم الحق. و الضرورة الباطنة التي تكون بها المعرفة علما انما هي من طبيعتها ن و ما كفاية تبيان ذلك إلا بيان الفلسفة نفسها.[2]"

هناك نقاط التقاط كثيرة من هيغل و هوسرل خاصة من حيث البدايات و الأهداف، فكلاهما تبنى " الفينومينولوجيا" كمجال معرفي خصب يمكن أن تمثل طريقا نحو المعرفة الحقة، كما أن كلاهما كان يهدف إلى جعل الفلسفة علما ، بالإضافة إلى أن كلا منهما استخدم الدراسات المنطقية في بناء النظريات المعرفية، و فوق كل ذلك هو أن كلا من هيغل و هوسرل سعى للوصول إلى المعرفة الشاملة أو المطلقة، لكن هوسرل اختلف عن هيغل في طرق و أساليب البحث ما جعل المضامين المعرفية تختلف بينهما و سأشير إلى أهم نقاط الاختلاف في فلسفتهما .

" يذهب هيغل إلى أن مبدأ أي فلسفة يعبر عن بداية ن و هي بداية كل شيء . مبدأ الفكر إذن هو مبدأ الوجود في نفس الوقت . يعبر هذا الرأي لهيجل عن فلسفته في الهوية ، و إذا رجعنا لهوسرل في هذه النقطة فلن نجد لديه هذا المبدأ، فالفكر شيء و الوجود شيء ، و النسق الفكري لهوسرل

[1]- مونيس بخضرة، فينومينولوجيا المعرفة، دراسة في فلسفة الظاهر الهيجلية ، مرجع سابق،ص16.
[2]- هيغل، فينومينولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي ، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت،ص121.

شيء و محتواه الأنطولوجي شيء آخر ، فمبدأ فلسفة هوسرل هو الإيبوخيه، و هو بداية اجرائية منهجية بحتة لا تعبر عن أي مضمون أنطولوجي ، بل على العكس تلغي وضعا أنطولوجيا معينا و هو الموقف الطبيعي للوعي. هوسرل يلغي الوجود لحساب المعرفة . كما أن الوعي الخالص إذا كان هو مبدأ فلسفة فلن يكون مبدأ الوجود في نفس الوقت "[1]. كما أن هناك اختلافا آخر بين هيغل و هوسرل من حيث تحديد طبيعة الفينومينولوجيا ذاتها ، فبينما تعد الفينومينولوجيا جزءا من النسق الهيغلي الذي يستخدم المنهج الدياليكتيكي ، فهي بالنسبة لهوسرل الفلسفة الأولى حيث لم يول اهتماما كبيرا للتاريخ و فلسفة التاريخ ، على عكس هيغل الذي أعطى حيزا كبيرا من فلسفته للتاريخ ، التي تعد أحد أهم عوامل الفلسفة الهيغلية، و يرى هوسرل أن النزعة التاريخية توقعنا في الموقف الطبيعي ، لذلك نجده يقدم نقدا مباشرا للفلسفة الهيغلية في مؤلفه " الفلسفة باعتبارها علما صارما "1911، حيث يقول ": كان للفلسفة الهيغلية من حيث هي ميل إلى اضعاف النزوع العلمي في الفلسفة عواقب نشأت عن نظرياتها في التبرير النفسي لكل فلسفة بحسب عصرها . و لا شك أن لهذه النظرية في نسق يدعى الصحة المطلقة ، معنى مختلفا تمام الاختلاف عن المعنى الذي ينسبه اليها المذهب التاريخي ، و هو المعنى الذي أخذت به تلك الأجيال التي فقدت بفقدان ايمانها بفلسفة هيغل – كل ايمان بقيام فلسفة مطلقة ايا كانت و نتيجة لتحول فلسفة التاريخ الميتافيزيقية عند هيغل إلى مذهب تاريخي شكي ، فقد تحدد الآن و بصورة جوهرية قيام الفلسفة الجديدة، فلسفة النظرة العامة للعالم"[2]. و يشير هوسرل في نفس المقال إلى أن النسق الفلسفي لهيغل يفتقر إلى نقد العقل الذي يعد شرطا أساسيا لبلوغ المعرفة العلمية الصارمة.

[1]- اشرف حسن منصور، موقف هيغل من العلاقة بين المذهب الفلسفي و تاريخ الفلسفة،ص3.
[2] - ادموند هوسرل ، الفلسفة علما دقيقا، مصدر سابق، ص28.

3- فرانز برانتانو ومرحلة التأسيس:

لقد سبق و أن أشرت أن البدايات الأولى للفينومينولوجيا الهوسرلية كانت مع البحوث التي قدمها هوسرل حول النفس، و يعود الفضل الكبير في انجازه لهذه الدراسات إلى استاذه "فرانز برانتانو"، حيث كان له دور كبير في انفتاح هوسرل على الفلسفة و علم النفس، كما كان لبرانتانو أثر فعال على الفينومينولوجيا خاصة في مرحلتها الوصفية، و سأقدم فيما يلي أهم معالم فكر فرانز برانتانو ، الذي يعد أمرا ضروريا إذا ما أراد الباحث فهم نشأة الفينومينولوجيا.

إن قراءة برانتانو الدقيقة لأعمال "جون ستيوارت مل"، أكدت له ما كان قد توصل إليه من أن علم النفس هو الوسيلة الوحيدة لإصلاح الفلسفة، وفي إيجاد ميتافيزيقا علمية ،وهو ما عبر عنه في محاضراته الأولى في جامعة فيينا عام 1874 م، و في مقدمة كتابه "علم النفس من نقطة بدء تجريبية[1]" .و "هذا الكتاب يعد المصدر الأساسي في فكر برانتانو، حيث يقدم فيه نظاما جديدا للعلوم تبنى على أسس علم النفس" [2]. و لقد انتقد برانتانو في بحوثه حول علم النفس، آراء بعض الفلاسفة و المفكرين أمثال: جيمس، فيخنر، فونت* لوتزا، ويعتبر هؤلاء ممثلين كلاسيكيين للنفسانية ،"حيث وصف بحوثهم بأنها غير نقدية و تفتقر إلى الوضوح في تقديم المفاهيم الأولية لعلم النفس"[3]. لقد أراد برانتانو أن يعطي طابعا موضوعيا و علميا لعلم النفس ،ليحل محل علوم النفس التي كانت شائعة في القرن التاسع عشر، ويستخدم برانتانو في دراسته في علم النفس منهجا مختلفا تماما عن المنهج الذي المتبع عند المفكرين السابقين الذي يعتمد بشكل كبير على المعرفة الحسية ،"حيث أنه أراد أن يبني علم النفس على أسس عقلية، نقدية، وموضوعية، ولقد كان عظيم الثقة بعلم النفس الذي تصوره، إلى درجة أنه علق عليه حل مشكلات ميتافيزيقية أساسية، كمسألة خلود النفس، و

[1] - يوسف سليم سلامة ، الفينومينولوجيا، المنطق، عند هوسرل، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، دط، بيروت، 2007،ص100.

[2] - Jean-Francois Courtine ,La Cause de la phénomenologie,p18.

[3] - يوسف سليم سلامة، مرجع سابق، ص 102.

العلاقة بين النفس و البدن، بلوغ النفس العلمي درجة مقبولة من التطور"[1] ،ولقد رجع برانتانو في دراسته حول علم النفس إلى نظريات أرسطو و المدرسة السوكولائية.

و يرى برانتانو أنه قد نجح في وضع نظرية موضوعية في علم النفس ،و ذلك حينما إكتشف ما يسميه "بعلم النفس الوصفي"، "أما نظريته في القصدية " Intentionality" ،و الأجزاء الأخرى من فلسفته فليست إلا جزءا من علم النفس الوصفي ، "و يرى هوسرل أن تحويل برانتانو لمفهوم القصدية المدرسي إلى مفهوم و صفي في علم النفس، يمثل اكتشافا هاما سمح لبرانتانو بدفع علم النفس إلى الأمام ،فضلا عن أنه جعل و جود الفينومينولوجيا ممكنا" ،ذلك أن برانتانو وقف على الجانب الذي كان ينقص النظريات الأرسطية والسوكولائية في مجال النفس ،والذي يتمثل بشكل أساسي في عدم قدرة هؤلاء على تقديم تفسير وصفي للظواهر النفسية، ولقد أخذ هوسرل هذا الطرح عن أستاذه برانتانو ،"بل إن سيكلوجيا برانتانو الوصفية و فينومينولوجيا هوسرل مرتبطتان أشد الارتباط ،فقد استخدم برانتانو تعبير "الفينومينولوجيا الوصفية" Descriptive phenomenologie " و إن لم يعد أبدا إلى هذا الاستخدام بعد 1883،كمرادف للسيكلوجيا الوصفية"[2].

هذا ما جعل بعض المفكرين يرون بأن فينومينولوجيا هوسرل قد وقعت في النفسانية، وذلك نتيجة تأثره الشديد ببرانتانو "الذي جعل علم النفس الوصفي ،هو الأساس المتين الذي لا بد للفلسفة ،إذا ما رغبت أن تكون علمية ،من أن تصبح فرعا أو امتدادا له ،"وبذا يمكن وصفه بأنه علم العلم ،ترجع إليه شتى أقسام الفلسفة رجوع الطبيعيات و الرياضيات و المنطق ،إلى ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى عند أرسطو، وبذلك يكون برانتانو واحدا من الذين تابعو التقليد الأرسطي في محاولة البحث عن أسس يقينية تقوم عليها المعرفة كلها، بصرف النظر عن قيمة النتائج الفلسفية التي انتهى إليها"[3] .و إذا ما أردت و تكوين معرفة شاملة عن علم النفس الوصفي ،حسب برانتانو، بضرورة التمييز بين

[1]- يوسف سليم سلامة، مرجع سابق،ص102.
[2]- المرجع نفسه،ص103.
[3]- المرجع نفسه، ص 103.

علم النفس الوصفي و علم النفس التكويني، حيث وصف علم النفس الوصفي " Descreptiveve Psychology"،بأنه الدراسة الكاملة للعقل Psychologneses ،ووضع في المقابل علم النفس التكويني Genetic Psychology ،أو علم النفس التفسيري Explanatory Psychology، "ويرى برانتانو أن علم النفس الوصفي هو أساس أي دراسة نفسية بما في ذلك الدراسة التفسيرية أو التكوينية، ذلك أن علم النفس التفسيري أو التكويني يعد بحثا استقرائيا تجريبيا و تقريبيا، لا يؤخذ بنتائجه إلا بعد أن يتم ربطها بعلم النفس الوصفي"[1] ، و يميز برانتانو بينهما قائلا: "تميز مدرستي بين علم النفس، الذي يقوم بفحص العقل من الداخل و بين علم النفس التكويني ،الأول يبين كل العناصر النفسية التي تؤلف بترابطها كل الظواهر النفسية، تماما كما يؤلف اجتماع الحروف كلمة تامة، وإذا ما فرغنا من بناء هذا العلم ،أمكن اعتباره مرادفا للعلم الشامل Characterctica universalis ،الذي تصوره ديكارت ومن بعده ليبنيز [2]"

لقد عمد برانتانو في تمييزه بين علم النفس الوصفي و علم النفس التكويني ، إلى التفريق بين الظاهرة النفسية و الظاهرة الفيزيقية، و ذلك لتفادي حدوث التباس بين مباحث علم النفس الوصفي من جهة و مباحث علم النفس التكويني من جهة أخرى. ولقد أثنى هوسرل على برانتانو في إحداثه هذا التفريق و كتابه "البحوث المنطقية" حيث قال: "ليس هناك ما هو أهم أو ملاحظ بشكل كبير من وجهة نظر فلسفية، أكبر مما قدمه برانتانو تحت عنوان. "الظواهر النفسية" Phénoménes Psychique ،التي استخدمها للتفريق بين الظواهر النفسية و الظواهر الفيزيقية"[3]، و يضيف هوسرل في أزمة العلوم الأوروبية: "هاهنا مقام الإشادة بالفضل العظيم الذي استحقه برانتنو عندما ابتدأ محاولة اصلاح السيكولوجيا بفحص الخصائص المميزة لما هو نفسي(في مقابل ما هو فيزيقي)و إظهار القصدية كواحدة من هذه الخصائص، أي بإظهار أن "علم الظواهر النفسية ،يتعلق دائما

[1]- يوسف سليم سلامة مرجع سابق،ص103.
[2]- المرجع نفسه،ص104.
[3] - Husserl(E),Recherche logique,traduit par :Hurbert Elie,2 partie ,tome2,Pressess Universitaire de France,Paris,1962,p165.

بمعيشات الوعي "[1]. و هنا يمكن الاستنتاج أن الهدف الأساسي وراء التمييز الذي أحدثه برانتانو بين الظواهر النفسية و الظواهر الفيزيقية هو التأكيد على وحدة الوعي ، الذي لا يمكن دراسته بشكل تام، إلا إذا قام الباحث بفحص جذري و صارم للظواهر النفسية. لكن بالرغم من التأثير الكبير لبرانتانو على هوسرل ،إلا أن هذا الاخير خالفه في الكثير من الآراء ، خاصة أن الدراسات التي قام بها برانتانو حول الوعي كانت جزئية و نسبية بالرغم من سعيها الى الشمولية.

4-ماهية الفينومينولوجيا عند هوسرل:

من الصعب تقديم مفهوم واضح و محدد للفينومينولوجيا الهوسرلية، خاصة و أن هسرل ذاته لم يستقر على تعريف معين، حيث يمكن ايجاد عدة معاني للفينومينولوجيا ظهرت عبر مؤلفاته، بل حتى عدة تسميات للفينومينولوجيا؛ منها : العلم الكلي، لفلسفة الأولى، العلم الصارم، الفلسفة الشاملة، وهذا أمر فرضه سعيه الدائم إلى تطوير المنهج الفينومينولوجي بما يتوافق مع متطلبات المعرفة، وسأحاول فيما يلي عرض أهم التعريفات التي فدمها هوسرل للفينومينولوجيا.

هناك تعريف ورد في مقالة نشرها هوسرل في دائرة المعارف البريطانية يرى أن " الفينومينولوجيا تقدم منهجا وصفيا جديدا، و هي التي بدأت منذ السنوات الختامية للقرن السابق في تأسيس: أولا: نظام نفسي أولي .ثانيا: و كذلك تأسيس فلسفة كلية يمكنها أن تزودنا بأداة نستخدمها في المراجعة المنهجية لكل العلوم، ثم يؤكد هوسرل هذا التعريف في نفس المقالة في أول الفقرة التالية منها و التي عنوانها "الفينومينولوجيا...العلم الكلي"، فيقول أن الفينومينولوجيا قد تطورت في محاولة لتوحيد كل العلوم القبلية، و أنها اصبحت بمثابة العلم القبلي الأول لكل موجود ممكن، و أنها العلم الكلي الذي ترتكز عليه و تخرج منه كل معرفة ممكنة"[2]. يشير هذا التعريف إلى أن ظهور المشكلات الفينومينولوجية لدى هوسرل قد بدأت منذ المؤلفات الأولى أي منذ فلسفة الحساب 1891م، كما يشير إلى هدف الفينومينولوجيا في أن تصبح علما كليا، ترجع إليه جميع العلوم المعروفة و هذا ما أكد

[1]- إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، مصدر سابق ،ص365.
[2]- سماح محمد رافع، الفينومينولوجيا عند هوسرل ،مرجع سابق،ص93.

عليه هوسرل في خاتمة كتاب التأملات الديكارتية، أي قال :" يمكننا القول أن تأملاتنا بلغت هدفها الأساسي، لاسيما أنها قد بينت الإمكان العيني للفكرة الديكارتية عن العلم الكلي انطلاقا من أساس مطلق"[1]. و قد تابع تلامذة هوسرل ، و شراحه نفس تعريفه السابق " للفينومينولوجيا باعتبارها العلم الكلي "، فمثلا نجد فاربر يقول في تعريفه للفينومينولوجيا:" أما بالمعنى الواسع أي باعتبارها فينومينولوجيا متعالية فإنها تهدف الى تقديم منهج كلي للفلسفة و أساس نهائي للعلم". ثم نراه يؤكد هذا التعريف في مكان آخر يقول فيه:" أن هدف الفينومينولوجيا هو إرساء قواعد معرفية مطلقة للعلم"[2]. إذن الفينومينولوجيا من خلال هذا الطرح تعبر عن علم و منهج و هذا ما أكد عليه هوسرل في تعريفه للفينومينولوجيا أثناء تقديمه لمحاضرته بجامعة يونيفين عام 1907، خاصة الدروس الخمسة و التي يتألف منها كتاب فكرة الفينومينولوجيا حيث يقول :" أن الفينومينولوجيا لفظ يدل ، على علم و على نظام من الميادين العلمية غير أن "فينومينولوجيا" تدل كذلك و في الأصل على منهج و موقف للفكر" موقف الفكر الفلسفي" بخاصة، و المنهج الفلسفي، بخاصة"[3]. لقد اهتم هوسرل كذلك بالأساس الذي تبنى عليه المعرفة، المتمثل في البدء الصحيح . لذلك كان البدء متضمنا في ماهية الفينومينولوجيا حيث نراه يقول في مقاله "الفلسفة باعتبارها علما صارما": غير أن الفلسفة إنما هي في ماهيتها علم البدايات الحقيقية، أو علم الأصول، إنها العلم الذي يهتم بما هو جذري لابد أن يكون من كل وجهة للنظر جذريا هو نفسه في طريقة بحثه، و قبل ذلك كله، لا يجب أن يتوق ليستريح قبل أن يحصل على بداياته الواضحة وضوحا مطلقا، أي مشكلاته الواضحة بإطلاق، و أن يحصل على المناهج التي سبق وصفها وفق للمعنى الخاص بهذه المشكلات، والمجال النهائي للبحث الذي تعطى فيه الأشياء بوضوح مطلق "[4]. من هنا فلقد احتاج هوسرل لنقطة بدء واضحة و صحيحة لبناء المسار المعرفي للفينومينولوجيا ليحدد ذلك في البداية في الوعي الذي يرادفه الشعور في كثير من الأحيان، و يرجع اختيار هوسرل للشعور كنقطة بدء إلى قناعته التامة في أنه أساس كل

[1]- Husserl (E), Méditation Cartésienne, p244.

[2]- سماح محمد رافع، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص94.

[3]- ادموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق،ص56.

[4]- ادموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، مصدر سابق، ص 103.

معرفة ممكنة، لذلك عرف هوسرل الفينومينولوجيا كذلك بأنها " علم الشعور الخالص "، يقول هوسرل دائما في الفلسفة باعتبارها علما صارما:" بهذه الدراسات نجد أنفسنا إزاء علم لم يصل لم يصل معاصرونا بعد إلى تصور مداه الواسع ، صحيح أنه علم للشعور ، لكنها مع ذلك ليس علما للنفس، إنه علم لظاهريات الشعور في مقابل علم طبيعي عن الشعور و لكن ما دام الأمر لا يتعلق ها هنا بأي نوع من الالتباس العرضي، فلا بد أن نتوقع مقدما أن يكون علم الظاهريات و علم النفس مرتبطا كل منهما بالآخر على نحو وثيق"[1]. لكن هوسرل يشير في نفس السياق إلى الاختلاف الجوهري بين الشعور من وجهة نظر تجريبية والتي يهتم بها عالم النفس التجريبي ، والشعور من و جهة نظر فينومينولوجية ؛ الذي ينظر إلى الشعور كمركب معرفي خالص . " ويتناثر في ثنايا كتاب "أفكار 1" هذا التعريف للفينومينولوجيا باعتبارها العلم الوصفي للشعور فيقول هوسرل في هذا الشأن :" و الآن فإن الفينومينولوجيا من هذه الحقبة ، تعتبر نظاما خالصا يدرس المجال الكلي للشعور المتعالي في ضوء الحدس الخالص"، ويقول ايضا في مكان آخر في نفس الكتاب ، أن الفينومينولوجيا تأسست باعتبارها نظرية وصفية خالصة للطبيعة الماهوية المتعلقة بالمكونات الداخلية للشعور "[2].

كما تعتبر الماهية إحدى مكونات تعريف هوسرل للفينومينولوجيا، فكثيرا ما كان يردد في مؤلفاته مقولة " لا علم إلا بالماهيات"، فهناك عنصر ظهر في فكرة الفينومينولوجيا خاص بالماهية :" المعرفة الفينومينولوجية بوصفها معرفة للماهيات،" و قد تابع الشراح هوسرل في هذا التعريف ، فمثلا نرى ""جورفيتس" يقول بخصوص هذا لتعريف معتمدا على الأبحاث المنطقية، أن الفينومينولوجيا كما أخبرنا هوسرل :"هي الوصف الخالص لمجال محايد (الشعور و التجربة كما هي) ووصف للماهيات القائمة فيه و يأخذ بهذا التعريف "موريس ميرلوبونتي ":" حيث يقول "أن الفينومينولوجيا هي دراسة للماهيات ، و تبعا لذلك فإن كل المشكلات ترتد إلى تحديد الماهيات، ماهية الإدراك و ماهية الوعي على سبيل المثال "[3]. هذه أهم التعريفات التي وجدتها ، لكن لا شك أن هناك تعريفات أخرى

[1]- ادموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، مصدر سابق، ص 42.
[2]- سماح محمد رافع ، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق،ص95.
[3]- المرجع نفسه،ص96.

ظهرت في مؤلفات هوسرل المنشورة و غير المنشورة خاصة، بيد انه يمكن استخلاص تعريف من خلال تتبع مسار البحوث الفينومينولوجية على أنها " العلم الكلي الذي يرتكز على البدايات الصحيحة و الماهيات الأصيلة للوعي الخالص قصد الوصول إلى المعرفة الشاملة".

5-مبادئ الفينومينولوجيا

يقدم هوسرل الفينومينولوجيا كما سبق و أن أشرت على أنها فلسفة شاملة، يمكن لها أن تجد حلولا معرفية دقيقة، لذلك ترتكز الفينومينولوجيا على مبادئ و أسس تميزها عن بقية المناهج و المذاهب الفلسفية ، منها مبادئ حددها هوسرل مباشرة في مؤلفاته و منها ما أعلن عنه ضمنيا، و استخرجها تلامذته و مجمل الباحثين في الفينومينولوجيا، و يعد " ميشال هنرى" أحد أهم هؤلاء الباحثين في الفينومينولوجيا الهوسرلية ، و لقد لخص مبادئ الفينومينولوجيا في أربعة ، وذلك في الفصل الرابع من مؤلفه "عن الفينومينولوجيا" في جزئه الأول الموسوم ب " أربعة مبادئ للفينومينولوجيا " يقول " مشال هنرى " ترتكز الفينومينولوجيا على أربعة مبادئ تؤطرها و التي تعتبر أساسا لها : الأول : بقدر المظهر بقدر الوجود " الذي استعارته الفينومينولوجيا الهوسرلية من مدرسة ماربورغ، في هذا الموقف الملتبس بسبب المعنى المزدوج لمصطلح الظهور "الظهور" نفضل هذا الإعلان الصارم " بقدر المظهر بقدر الوجود "autant d'apparaitre autant d'être".

الثاني : هو مبدأ المبادئ ؛ حدد من طرف هوسرل ذاته في الفقرة 24 من كتاب أفكار 1: يضع الحدس بتحديد أكبر :"كل حدس معطى أصلي كمصدر حق للمعرفة" و كذا لكل المزاعم العقلية"[1]. في المبدأ الثالث :" يكون الإدعاء أكثر حدة حيث يتخذ شكل كلمة نظام في صورة صرخة " نحو الأشياء ذاتها " droit aux choses mémés"، المبدأ الرابع ، عرف بطريقة عميقة من طرف جون لوك ماريون Jean Luc Marion في مؤلفه الرد و الإنعطاء Réduction et donation، لكن أهميته تنعكس على مجمل تطور الفينومينولوجيا، بغض النظر عن جعلها

[1] - Michel Henry, De la Phénoménologie tome1, p77.

فرضية مستترة لكن حاضرة دائما في عمله، وتكونت كالتالي " بقدر أكبر من الرد ، بقدر أكبر من الإنعطاء "[1]. و سأحاول فيما يلي شرح هذه المبادئ و دورها في تحديد معالم الفينومينولوجيا .

بالنسبة للمبدأ الأول فيرى ميشال هنرى :"أنه يحدث تضايفا بين المظهر و الوجود، هذا التضايف يقوم على قوة كبيرة جدا لأن لديه صفة الفورية ، كل ما تمظهر شيء وجد في نفس الوقت قوة كبيرة و هذا التضايف يحدد الهوية، المظهر هو الوجود من ناحية الهوية،" قدر المظهر قدر الوجود" هي لا تهدف إلى الامتداد و لا إلى كثافة المعطيات الفينومينولوجية والأنطولوجية التي تستخرج من خلال تلك العلاقة و لكن هوية ماهيتها "[2]. أي هوية ماهية المظهر كوجود، إن هذا المبدأ يدخل في صميم الفينومينولوجيا كعلم بالظاهرة و يعطيها طابعا كليا من خلال أن كل ما يظهر هو وجود بحاجة إلى دراسة لمعرفة ماهية هذا الوجود، لكن وجب الإشارة إلى أن هذا الظهور لا يكون مرئيا فقط، بل قد يكون ظهور غير مرئي ينعطى للوعي .

أما بالنسبة للمبدأ الثاني المتعلق الحدس و الذي عده هوسرل مبدأ المبادئ حيث يقول عن هذا المبدأ في الفقرة 24 من كتاب أفكار 1 :" كفانا كلاما عن النظريات السقيمة (المنافية للعقل السليم) . و لنذهب إلى مبدأ المبادئ، فكون الحدس المعطى اعطاءا اصليا مصدر صحيح للمعرفة و كون كل ما يقدمه لنا الحدس بصورة أصلية (بنحو ما في تجسده الحي الفعلي) ينبغي أخذه بكل بساطة كما يعطى لنا و لكن كذلك في الحدود التي يعطى فيها بحيث هو في كل ذلك لا يمكن لأية نظرية وهمية أن تجعلنا نخالف الصواب فيه"[3]. "هذا المبدأ المشهور معطى كأقوى مبدأ للفينومينولوجيا مخفي وراء بساطته، يظهر أطروحتين متناقضتين: يرمي من ناحية بطريقة جلية إلى الشمولية ، عندما يجعل من الحدس محور امكانية وجود أي ظاهرة و كل تجربة في مختلف المجالات، أيا كانت خصوصية هذه

[1]- Michel Henry, De la Phénoménologie tome1, p77.
[2]- I bid, p 78.
[3]- ادموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص و للفلسفة الظاهراتية، تر:أبو يعرب المرزوقي، جداول للنشر و التوزيع،ط1،لبنان،2011، مصدر سابق، ص70.

الظاهرة أو هذا الحدس، يتعلق الأمر إذا بالمظهر بصفة عامة ، هي الشرط الشامل للظواهر، التمظهر في بنيته الأولى، و حضوره في ماهيته ، التي تحدد من خلال هذا العنوان " الحدس المعطى الأصيل"[1].

يكاد الحدس هنا يمثل الظاهرة ذاتها، لذلك يعد الحدس هو مصدر اي معرفة بالظاهرة فمن ناحية أخرى ، الحدس هو نموذج فريد من المظهر ، الحدس بالنسبة لهوسرل يمثل بنية الوعي ، كوعي بشيء ما" ذات الطابع القصدي". يعد الحدس مبدأ المبادئ لأنه موجود في جميع عمليات و مراحل المعرفة الفينومينولوجية حيث أن الحدس يمدنا بطريقة التمظهر ، بالماهية، المعنى، الوصف، التحليل ، التجريب ، الحكم، الاستنتاج...إلخ لذلك فالحدس هو مصدر المعرفة في الفينومينولوجيا.

و بالنسبة للمبدأ الثالث :و هو " العود إلى الأشياء ذاتها " أو " نحو الأشياء عينها " كما صاغه ميشال هنري :" العود إلى الأشياء عينها هو إذن العود إلى أفعال الوعي المحض المتعالي مثل القصدية و الزمانية باعتبارها الأصل الذي تظهر فيه و عليه المبادئ و الأشياء عينها في حضورها البديهي. هذا المبدأ، الذي يقتدي بالشيء عينه و بالتجربة لا غير من حيث هي الفعل المعطى الأصلي ، هو الذي يجعل الفينومينولوجيا تظهر بمثابة " الوضعية الحقة و التجريبية الجذرية"[2]. يقول هوسرل في هذا الصدد:" الحكم المتعالي أو العلمي بخصوص الأشياء يعني أن نتوجه إلى الأشياء عينها أي أن نعود إلى الكلام و الآراء حول الأشياء ذاتها و أن نلاحظها في معطويتها الذاتية و أن نستبعد كل أحكام أجنبية عن الأمر ذاته. إلا أنه يمكن التعبير بصورة أخرى على هذا الأمر نفسه (التوجه المباشر للأشياء)"[3]. العود إلى الأشياء ذاتها هو عبارة عن اكتشاف الأشياء عن طريق تأمل حضورها و اكتشاف مقاصدها، و اختبارها تجريبيا، لكن يشير هوسرل إلى الفروق بين التجريب الفينومينولوجي و بين التجريب الذي يقوم به العالم التجريبي فيقول :" يستند مقال التجريبي على فهوم سيئة و أحكام مسبقة مهما كان قصد التبرير الذي يقوده في الأصل قصدا طيبا و حسنا. و تكمن أخطاء صاحب الحجاج التجريبي في كونه يوحد بين الحاجة الضرورية للعودة إلى الأشياء ذاتها و بين الحاجة

[1]- Michel Henry, De la Phénoménologie tome1, p86.

[2]- يوسف بن أحمد، الظاهرة و المنهج، مرجع سابق،ص15.

[3]- ادموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص و للفلسفة الظاهراتية، مصدر سابق،ص61.

إلى التأسيس التجريبي لكل معرفة بواسطة التجربة ، أعنى انه يستبدل حاجة العود إلى الأشياء بحاجة العلوم التجريبية إلى التأسيس على التجربة"[1]. اما بالنسبة للمبدأ الرابع و القاضي ب :"كلما حدث قدر أكبر من الرد كلما حدث قدر أكبر من الإنعطاء ، و هذا التصريح يبرز الدور الأساسي الذي يلعبه الرد في الفينومينولوجيا كمبدأ لا يمكن لها أن تستغني عنه في أي مرحلة من مراحل البحث،" فالرد الفينومينولوجي هو اسم المنهج الأصيل الذي يميز الفينومينولوجيا عن الفلسفات السابقة بتمامها . أنه يفتح فيرسم الحقل الفلسفي للفينومينولوجيا ، و يعين لها الموضوع الحق، و يحدد الكيفية لمقاربة ذلك الموضوع من حيث هو الظاهرة المحضة. مبدأ الرد هو الذي يطبق مبدأ الحدس على ظهور الظاهرة عن طريق مبدأ العود إلى الأشياء عينها"[2].

يرى ميشال هنري كذلك أن " الرد الجذري فقط هو ما يرسم في المظهر خط الوصل الحميم بين المحايثة و الترنسندنتالية، يصون ما ينفلت من المبدأ و هذا ما يجعله شرط فعاليته"[3]. القيام برد جذري يفتح المجال أمام وجود انعطاء أصيل، و هو ما يعطي أصالة للفينومينولوجيا بكاملها. هذه هي المبادئ الأربعة التي أشار إليها ميشال هنري . لكن هناك بعض الباحثين مبادئ أخرى على غرار القصدية، فبالرغم من أنها مع الرد يمثلان آليات المنهج الفينومينولوجي إلا أنهما يمثلان كذلك مبادئ الفينومينولوجيا و هذا هو المقصود من أن الفينومينولوجيا هي الموقف و المنهج . فالقصدية "كل وعي هو وعي بشيء ما" التي رفعها هوسرل في أفكار 1، الفقرة 84 إلى منزلة " المبحث الرئيسي للفينومينولوجيا"، فهو مبدأ الموضوعية الذي به تكتمل حركة الفينومينولوجيا، إذ هو الذي يصل الوعي بالظاهرة و الظاهرة بالوعي . فالقصدية هي أساس علاقة الظاهرة و المنهج التي تسمى علاقة تضايف (corélation)."[4]

[1]- ادموند هوسرل، أفكار ممهدة ، لعلم الظاهريات الخالص و للفلسفة الظاهراتية، مصدر سابق،ص61.
[2]- يوسف بن أحمد، الظاهرة و المنهج ،مرجع سابق، ص 15.
[3] - Michel Henry, De la Phénoménologie tome1, p92.
[4]- يوسف بن أحمد، الظاهرة و المنهج، مرجع سابق، ص 16.

6-مراحل تطور الفينومينولوجيا :

تكوين معرفة سليمة عن الفينومينولوجيا الهوسرلية يحتاج إلى دراسة كيفية تطور فكر هوسرل، الذي يعكس مراحل تطور الفينومينولوجيا ،و يتفق معظم الباحثين على أن الفينومينولوجيا مرت بثلاث مراحل ، لكنهم يختلفون في تقسيم هذه المراحل ، فنجد من يقسمها من خلال الطابع المنهجي إلى : الفينومينولوجيا الوصفية، ثم الفينومينولوجيا المتعالية، فالفينومينولوجيا التقومية، و هناك من يقسمها حسب التكوين المعرفي لهوسرل؛ انطلاقا من دراسة الحساب و الرياضة و علم النفس كمرحلة أولى ، ثم دراسة المنطق كمرحلة ثانية ، إلى غاية دراسة الفينومينولوجيا الترنسندنتالية كمرحلة أخيرة، و هناك من قسمها حسب الزمان إلى ثلاث فترات زمنية من خلال أعما هوسرل، و سأحاول اتباع هذا المسار في عرضي لمراحل تطور الفينومينولوجيا الهوسرلية.

المرحلة الأولى : 1887-1901 :تبدأ هذه المرحلة من البحوث الأولى لإدموند هوسرل ، التي تتمثل أساسا بدراسة الرياضيات و الأبعاد النفسية التي ترتبط بها، و هذا ما تعكسه أعمال هوسرل في هذه المرحلة حيث نجد، مساهمة في حساب المتغيرات 1882، في مفهوم العدد 1887، الذي نال من خلاله درجة الدكتوراه بجامعة هال Halle ، فلسفة الحساب 1891، " بحوث منطقية 1900-1901، "و لقد اعترف هوسرل بمدى تأثير المرحلة الرياضية الأولى على تكوين الفينومينولوجيا عنده، و ذلك في ختام الرسالة التي بعث بها إلى " مارفن فاربر"، حيث قال " و الحقيقة أن منهجي كان قد تحدد فعلا بكتابي عن فلسفة الحساب 1991، ولا أستطيع أن أفعل شيئا آخر سوى أن أسير به قدما "[1]. لكن هذه البحوث أدت به إلى اتجاه نفسي لذلك لم يكن راضيا عنها ، " إذ سرعان ما تحول لمحاربة هذا الاتجاه النفسي الذي يأخذ صورة تجريبية و يدور حول الأنا الفردي ، و الذي لا يمكنه الارتقاء إلى مستوى اليقين العام طالما هو في مجال الفردية التجريبية، و كانت تلك مقدمات اهتمام هوسرل بالمعرفة الكلية اليقينية الثابتة التي هي أعلى و أدق من الوقائع الجزئية التجريبية المتغيرة ، الأمر الذي دفعه بعد ذلك إلى رفض أن تكون الفينومينولوجيا ، علم نفس

[1]- سماح محمد رافع، الفينوينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص 82.

وصفي بالمعنى التجريبي، بل أرادها علم نفس ماهوي "[1]. لذلك سنجد تحولا داخل بحوث هوسرل يقوم على نقد النفسانية ، و محاولة الارتقاء بالبحث الفينومينولوجي إلى اقصى درجات الدقة و الكمال .

المرحلة الثانية: 1905-1923 ، تشكل هذه المرحلة منعطفا حاسما في تاريخ تطور الفينومينولوجيا ، حيث عمل هوسرل في هذه الفترة على تقديم الفينومينولوجيا كمشروع منهج و فلسفة شاملة، وهذا ما تعبر عنه مؤلفاته من أهمها : فكرة الفينومينولوجيا 1907، الفلسفة باعتبارها علما صارما 1911، و أفكار ممهدة للفينومينولوجيا الذي ظهر في جزئه الأول سنة 1913، و الجزء الثاني سنة 1924،و الجزء الثالث،1925، و لقد عبرت هذه المؤلفات، على تطور كبير في توجهات الفينومينولوجيا من خلال استكمال مسار إبعادها عن علم النفس التجريبي و الفكر التجريبي بشكل عام الذي وقع حسب هوسرل في الطبيعانية، بالإضافة إلى ضرورة تقديم نقد جذري للمعرفة، عن طريق البحث في ماهيتها الذي يعد أحد أهم أسس الفينومينولوجيا،" ذلك أن السمة الفارقة للفينومينولوجيا أنها تحليل للماهية و بحث في الماهية في تطابق اعتبار نظري محض، و في نطاق ، انعطاء بالنفس مطلق. تلك هي صفتها الضرورية، فهي تعتزم أن تكون علما و منهجا بين الممكنات ، ممكنات المعرفة، ممكنات التقويم، و يبينها انطلاقا من أسس الماهية التي لها، إنما هي ممكنات مشكلة عموما و مباحث الفينومينولوجيا تبعا لذلك مباحث عامة في الماهية"[2].و يضيف هوسرل في مؤلفه الفلسفة باعتبارها علما صارما 1911:"طالما أن الظاهريات الخالصة بوصفها علما تظل خالصة و لا تفيد من عملية وضع الطبيعة على نحو وجودي ، فإنها لا يمكن أن تكون إلا بحثا في الماهية ولا يمكن إطلاقا أن يكون بحثا في الآنية، و يخرج من اطارها كل "استبطان"، و كل حكم قائم على مثل هذه التجربة أو الجزئي في محايثته لا يمكن أن يوضع إلا على أنه هذا الإدراك الحسي السيال ، هذه الذكرى ، و إذا لزم الأمر، فمن الممكن إدراجه تحت تصورات ماهوية صارمة ناشئة عن تحليل

[1]- سماح محمد رافع ، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص85.
[2]- ادموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص89.

ماهوي ، لأن الفرد ما هو بماهية هذا صحيح، و لكن له ماهية، يمكن الكلام عنها كلاما صحيحا واضحا"[1]. ولقد عبرت هذه المرحلة كذلك عن سعي هوسرل الواضح لجعل الفلسفة عبر الفينومينولوجيا علما صارما، حيث يقول :" مهما يكن الاتجاه الذي يمكن أن يتخذه التحول الجديد في الفلسفة، فلا جدال في أنه لا ينبغي أن يتخلى عن رغبته في أن يكون علما دقيقا "[2]. حيث رآى أن هذا الهدف قابل للتحقيق عن طريق تبني منهج فينومينولوجي صارم قائم على مبادئ الروح العلمية. كما شهدت هذه المرحلة تعميق دور الإبوخيه و الرد الفينومينولوجي، ما أدى بهوسرل إلى ولوج مجال جديد أكثر خصوبة من الناحية المعرفية و هو مجال الوعي الترنسندنتالي المحض، و قد برز هذا الأمر من خلال الدراسات المستفيضة التي خصصها هوسرل لمفهوم الوعي خاصة في أفكار 1، و التي خلصت إلى إمكانية إدراك الوعي الخالص لكل الكائنات و الموجودات في هذا العالم عن طريق التأكيد على أن كل الأشياء تخضع للتجربة و القضاء على فكرة الوجود في ذاته حيث يقول هوسرل:" فلا وجود إطلاقا لموضوع موجود في ذاته، بحيث لا يمكن أن لا يكون مما يعني الوعي و الوعي بالأنا ، و الشيء هو شيء العالم المحيط بما في ذلك ما ليس مرئيا منه و كذلك ما هو ممكن حقيقي و ما هو غير مجرب لكنه قابل للتجريب و كذلك ما قد يكون قابلا للتجريب. و قابلية التجريب لا تعني أبدا إمكانية منطقية خالية بل هي تعني قابلية للتجريب فعلية لها ما يبررها في أنظمة التجربة"[3].

المرحلة الثالثة: 1924-1938 : لقد شهدت هذه المرحلة تعميقا للاتجاه الترنسندنتالي للفينومينولوجيا، الذي باشره هوسرل في المرحلة السابقة و الذي برز من خلال مؤلفات: الفلسفة الأولى 1923، و المنطق الصوري و المنطق الترنسندنتالي 1929، و خاصة تأملات ديكارتية 1929، لكن هذه المرحلة قد شهدت كذلك انفتاح هوسرل على مواضيع جديدة، كالتجربة الأصلية ، و الغائية في تاريخ الفلسفة و عالم الحياة. هذه المواضيع ظهرت بشكل جلي في مؤلفه الكبير "أزمة

[1]- ادموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، مصدر سابق، ص69.
[2]- المصدر نفسه، ص99..
[3]- ادموند هوسرل، أفكار لعلم الظاهريات الخالص و للفلسفة الظاهراتية ، مصدر سابق، ص126.

العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية" 1935-1936"، قام فيه هوسرل بنقد شامل للمعرفة السابقة ، سواء ما تعلق بالعلوم "رياضيات، فيزياء، علوم طبيعية، علم نفي" أو ما تعلق بالفلسفة السابقة. فلا العلماء و لا الفلاسفة حسب هوسرل استطاعوا خدمة الإنسانية بشكل صحيح، حيث يقول :" فمسؤوليتنا الشخصية المحضة إزاء وجودنا الخاص الحق كفلاسفة يحملون رسالة شخصية داخلية تنطوى في الآن عينه على المسؤولية إزاء الوجود الحقيقي للإنسانية الذي لا يعتبر وجودا إلا بالنظر الى غاية (Telos)، و لا يتحقق إذا ما تحقق إلا بفضل الفلسفة، بفضلنا نحن بشرط أن نكون فلاسفة بجد"[1]. و يرى هوسرل أن أول طريق لتحقيق ذلك هو مساءلة ذواتنا عن طريق الغوص في تاريخنا البشري ، و معرفة كيفية تكون هذه المعرفة التي أدت إلى أزمة ، يمكن الخروج منها عن طريق ، بعث الروح في الفلسفة الحقة، التي تقوم على فهم مقاصد وجود الإنسان في هذا العالم، "إننا ذوات للعالم" حياة وعينا فيه هي تيار متواصل للعيش ، يجري في معيشات جزئية متعددة كونها لحظات غير مستقلة كونها موجات، إذا جاز التعبير ، لهذا التيار . كل معيش هو في ذاته بشكل خاص وعي بشيء ما بصفته موضوعه"[2].

[1]- ادموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، مصدر سابق،ص60.
[2]- المصدر نفسه،ص457.

الفـصــل الـثـانــي:

الفينومينولوجيا الهوسرلية باعتبارها ترنسندنتالية

المبحث الأول: هوسرل القصدية و الوصف

لا شك أن تكوين معرفة شاملة في فينومينولوجيا هوسرل ،يتطلب منا العودة إلى البدء، ففي البدء تكمن الحقيقة، ولا يمكن أن نختلف على أن قضايا الفينومينولوجيا قد بدأت مع قضايا القصدية ،التي سبق و رأينا أنه قد أخذها عن أستاذه "فرانز برانتانو".لقد كان هدف هوسرل المنشود هو أن تصبح الفلسفة علما صارما ،و لا يمكن أن يتحقق ذلك حسب رأيه إلا من خلال الفينومينولوجيا التي حاول تشييدها، من هنا بحث هوسرل عن أساس متين يتم من خلاله بناء الفينومينولوجيا ،ليجد ذلك في الشعور، حيث تركزت البحوث الفينومينولوجية الأولى حول موضوع الشعور حتى أصبحت تعرف في بعض الأحيان بأنها :علم الشعور،" وليس المقصود هنا الشعور الحسي الجزئي المتعين في الإنسان الفرد، والذي اختص علم النفس التجريبي بدراسته، و إنما المقصود هو الشعور الخالص في صورته الماهوية المتعالية "[1].

لقد اكتشف هوسرل أهمية الشعور في ادراكنا للمواضيع،" حيث أن الشعور بالنسبة إليه ليس علبة محشوة بالصور و الإدراكات و ما إلى ذلك، بل إنه هو الذي يعطي للموضوعات التي يدركها المعنى الوحيد الذي تملكه. "إن إدراك تفاحة على سبيل المثال يختلف عن تخيل تفاحة على الرغم من أن الموضوع المقصود هو نفسه، وأما الشيء الذي يختلف هو طبيعة الفعل المتعلق بالموضوع المقصود"[2].من هنا يمكن القول أن الشعور ،يمكننا من إدراك أصيل للموضوع. "فالشعور في طبيعته الأصيلة شفاف و دائم الامتلاء، نظرا لتميزه بصفة القصدية المرتبطة بالشفافية، حيث أننا لا يجب علينا أن نفرغ الشعور من الشيء، بل أن نجعله يتجه إليه، حيث أن كل الظواهر لها تكوينها القصدي الذي يوجه الإدراك نحوها تلقائيا ،و هذا الفعل القصدي المميز للشعور يمكن اكتشافه بالتفكير التأملي

[1]- سماح رافع محمد، مرجع سابق،ص186.
[2]-نادية بونفقة، فلسفة ادموند هوسرل، نظرية عالم الحياة، ديوان المطبوعات الجامعية،ط2،الجزائر،2011،ص84.

حينما ينعكس الفكر على ذاته، ليتأمل أحواله الخاصة و تجاربه المتعالية، حيث يتأكد أن الشعور لا بد أن يكون شعورا بشيء ما اعتمادا على فعل القصدية" [1].و لا يمكننا أن نعرف الوعي إلا من خلال ارتباطه القصدي بالموضوع ،و لا يمكن معرفة الموضوع إلا من خلال ارتباطه القصدي كذلك بالوعي، فحينما أفكر مثلا فأنا أفكر في شيء ما ،و لا يمكنني معرفة هذا الشيء إلا من خلال الفكر و لا يمكن معرفة أنني أفكر في شيء إلا من خلال هذا الشيء. القصدية تتيح لنا "الالتفات إلى الأشياء ذاتها "الذي جعله هوسرل مبدأ المبادئ في الفينومينولوجيا ،يحدث ذلك من خلال إقامة جسر قصدي بين وعي الإنسان و موضوعاته، "ذلك أن كل شعور هو شعور بشيء ،و بهذه المثابة يمكن وصفه مباشرة، والشعور بشيء هو التضايف المتواصل بين أفعال القصد بجميع أنواعها و بين الموضوع المقصود. من هنا تعد فكرة القصدية بوصفها ماهية الذهني مناوئة لنظرة ديكارت الثنائية إلى العقل باعتباره جوهرا مستقلا قد يوجد بمعزل عن كل موضوع شعوري ،ذلك أنه وفقا لدعوى القصدية يعد الكوجيتو*Cogito،و موضوعات الفكر(المفكر فيه) Cogitatum،و حدة لا انفصام فيها" [2].

لقد استطاع هوسرل من خلال القصدية القضاء على مشكلة فلسفية عويصة هي ثنائية الفكر و الواقع، والتي غلبت على التفكير الفلسفي منذ العصور القديمة، حيث لم يجد الفلاسفة القدماء حلا لهذه الثنائية نتيجة انحيازهم إلى أحد طرفي هذه الثنائية، ونتيجة لعدم تمكن هؤلاء الفلاسفة من حل هذه الثنائية، نتج عن ذلك ثنائيات جديدة في مختلف المجالات المعرفية ،و من هذه الثنائيات نجد: الفكر والواقع، الظاهر والباطن، المادة والروح، الذات و الموضوع...إلخ، لكنها ترجع في معظمها إلى التقابل بين عالم الواقع الخارجي و

[1]- سماح رافع محمد، مرجع سابق،ص186.

* "كوجيتو" لفظ لاتيني معناه"أنا أفكر"،ويشار بهذا اللفظ إلى قول ديكارت "أنا أفكر إذن فأنا موجود"،ومعنى هذا القول اثبات وجود النفس من حيث هي موجود مفكر و البرهنة على وجودها بفعلها الذي هو الفكر،لأن التفكير يفترض الوجود،و عند هوسرل الكوجيتو ؛لا يثبت وجود النفس من جهة ما هي جوهر مفارق ،بل يثبت وجود ما تفكر فيه النفس ،أي وجود ظواهرها. جلال الدين سعيد،معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية،دار الجنوب للنشر،دط، تونس،2004 ،ص385.

[2]- عادل مصطفي،فهم الفهم،مدخل إلى الهرمينوطيقا ،دار النهضة العربية،ط1،بيروت،2003،ص131.

عـالم الفكـر الـداخلي، ونجـد أن الفلاسـفة القـدماء انقسـموا إلى قسـمين رئيسـيين: فهنـاك مـن سعى إلى بنـاء المعرفـة مـن خـلال الواقـع الخـارجي، بالتـالي اتخـذ موقفـا طبيعيـا في المعرفـة، وهنـاك مـن فضـل بنـاء المعرفـة علـى أسـس عقليـة مرتبطـة بـالفكر الـداخلي للإنسـان، بالتـالي اتخـذ موقفـا مثاليـا في المعرفـة، مـا أدى إلى جـدل كبـير وقـع بـين أنصـار كـل مـذهب، لكـن هوسـرل أراد أن يعلـو إلى مجـال محايـد يجمـع فيـه هـذين الاتجـاهين في و حـدة متكاملـة و بطريقـة فلسـفية محضـة، "و يصـبح الطرفـان فيهـا حقيقـة واحـدة هـي الـتي سـتكون أسـاس الانطـلاق الفلسـفي لبنـاء الفينومينولوجيـا كعلـم يقيـني ،و كـان هـذا المجـال المحايـد الـذي يرتفـع إلى أعلـى مـن المـوقفين الطبيعـي و المثـالي معـا ،هـو الشـعور الكلـي الخـالص، و يمـس الشـعور الفـردي التجـريبي و ذلـك في صـورة القصـدية المتعاليـة"[1].و الـذي أصـبح نقطـة الانطـلاق الجديـدة الـتي تجمـع في ثناياهـا كـلا مـن الواقـع و الفكـر في وحـدة شـعورية واحـدة حيـة، دون أي انحيـاز غلـى أحـد الطـرفين. لقـد أراد هوسـرل أن يحـل مشـكلة الواقعيـة و المثاليـة و أيهمـا اسـبق مـن الآخـر ،"فجعـل الشـعور شـفافا قصـديا ، بحيـث لا يمكـن أن يقـوم إلا إذا اشـتمل في داخلـه علـى المـدركات الـتي تعطيـه صـفة الوجـود، والـتي بـدونها ينعـدم وجـوده، ولا يصـبح شـعورا علـى الإطـلاق ،و كـذلك الحـال بالنسـبة للأشـياء الخارجيـة القائمـة في العـالم الطبيعـي، فإنـه لا يكـون لهـا معـنى صـحيح و لا وجـود حقيقـي إلا إذا قصـدت الشـعور و انـدمجت فيـه، لأنهـا بطبيعتهـا موجـودة لأجـل أن نـدركها، أي أن هنـاك إحالـة قصـدية متبادلـة بـين الشـعور الـداخلي و الأشـياء الخارجيـة، بحيـث أن كـلا منهمـا يقصـد الآخـر ليلـتحم معـه في و حـدة شـعورية متعاليـة تقـوم علـى مبـدأ قصـدية الشـعور و شـفافيته"[2].مـن هنـا نـرى كيـف أن هوسـرل اسـتطاع تجـاوز ثنائيـة الفكر و الواقع من خلال الطبيعة القصدية للشعور.

[1]- سماح رافع محمد، مرجع سابق،ص188.
[2]-المرجع نفسه،ص188.

1-تطور فكرة القصدية عند هوسرل:

لقد رأينا في المبحثين السابقين من هذا الفصل كيف أن القصدية، عرفت تطورا منذ فلسفة العصور الوسطى إلى غاية إعادة اكتشافها من طرف "فرانز برانتانو"،ومن المعروف أن هوسرل قد أخذ فكرة القصدية عن أستاذه برانتانو ،لكنه لم يكتف بما و جده عند برانتانو ،بل عمل على تطويرها ،بعد أن وقف على مواطن قصورها في فكر برانتانو، ويعيد صياغتها في قالب فينومينولوجي محض ،"و القصدية فكرة و نظرية إنما تبلور مبحثها خلال عام 1894،بمناسبة المناظرة الشهيرة بين كاسيمير تفاردفسكي* "K.Twardowski ،صاحب المحاولة في نظرية المضمون و موضوع التمثلات ،و هوسرل في البحث المعنون ب التمثل و الموضوع الذي يحمل في الجزء الثاني منه شبه العنوان "الموضوعات القصدية"[1]."و خلال الرد النقدي على التحاليل الطريفة للفيلسوف البولوني الذي قدم تمييزا هاما جديدا ،بين المضمون " Tnhalt "و الموضوع" Gegestand " ،بقي هوسرل مختفيا في نظرية برانتانو التي تفرق بين الظاهرة النفسية و الظاهرة الطبيعية، حيث نرى هوسرل، في الجزء الثاني من المبحث المذكور، يعين ماهية التمثل، لا بالاعتماد على مضمونه بل من خلال العلاقة أو الإحالة إلى الموضوع، هذه العلاقة التي يسميها الآن لأول مرة القصدية"[2].و لم تعرف القصدية تطورها عبر مختلف الحقب الزمنية منذ العصور القديمة فقط، بل تطورت بشكل ملحوظ داخل فكر هوسرل نفسه عبر مختلف بحوثه ،و التي يمكن أن نختصرها في ثلاث مراحل كبرى؛ فنجد أولا: المرحلة الرياضية بظهور مؤلفه "فلسفة الحساب"، لتتخذ

* "توادرسكي كازيمير"(1866-1938)،فيلسوف بولندي ،يلقب بأب الفلسفة التحليلية البولندية،عين أستاذا في الفلسفة بجامعة "لفوف"سنة 1895،طرح تمييزا بين محتوى و موضوع التمثلات،ثم طور تحليل برانتانو المبكر للظواهر المادية عبر الأمثال و المواضيع،دافع عن هبدأ يقول بعدم وجود تمثيلات لا مواضيع لها ،كما طور نظريته في المواضيع،أثرت مؤلفاته في أنطولوجيا "مينونغ"،و دراسات هوسرل التمهيدية (البحوث المنطقية)،و من ضمن تصنيفاته المفهومية الأخرى الجديرة بالذكر تمييزه بين الأفعال و النتاجات.تد هودرتش،دليل أكسفورد للفلسفة،ج1،تر:نجيب الحصادي،المكتب الوطني للبحث و التطوير،ليبيا،ص213.

-يوسف بن أحمد،القصدية و مشكل تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسرل ،حوليات الفينومينولوجيا و التأويلية،منشورات دار المعلمين العليا ،العدد 1،المجلد الأول ،تونس ،2009،ص53.[1]

[2]- المرجع نفسه،ص53.

شكلا مغايرا في المرحلة الثانية: وهي المرحلة المنطقية ،التي تم تقديمها من خلال البحوث المنطقية، لتتحول إلى قصدية ذات طابع فينومينولوجي محض في أفكار أساسية، وتأملات ديكارتية، وهذه هي المرحلة الثالثة: المرحلة الفينومينولوجية." لقد تناول هوسرل "فكرة القصدية "في فلسفة الحساب ،أثناء بحثه في طبيعة الأعداد و دراسته لمحتوى المعرفة الحسابية ،خاصة مسائل التكوين العددي و الربط الجمعي، وكانت المشكلة الأساسية التي حاول معالجتها ،تنصب على مفاهيم الكثرة و الوحدة العددية ،و محاولة تفسيرها اعتمادا على فكرة جديدة عن البنية الارتباطية للشعور، والتي تختلف جوهريا عن طريقة الوصف البسيط لأحداث الواقع"[1].لقد كان هدف هوسرل من خلال ذلك دراسة إمكانية تقديم القصدية لتفسير نفسي لكيفية تحقق الوحدة الداخلية للتكوين العددي، وذلك بواسطة تحقيق ارتباط قصدي بين مجال الموضوعات الخارجية، والإدراك الشعوري الداخلي ،هذه العملية في جوهرها ذات طبيعة نفسية تجريبية، "لكن هوسرل تراجع بعد ذلك عن هذه النتائج النفسية التجريبية ،و جعل قصدية الشعور تأخذ شكلا أكثر عمقا في المرحلة المنطقية، ويقول هوسرل في مقدمة الجزء الأول من "بحوث منطقية"، أنه لم يصبح راضيا عن النتائج السابقة التي توصل إليها في "فلسفة الحساب"، وأنه تحول إلى دراسة المنطق ليتوصل إلى مبادئ عقلية ثابتة و ذات طبيعة كلية، بحيث يمكن أن تؤسس عليها المعرفة الإنسانية عامة، وأن هذا الأمر دفعه إلى إعادة دراسة علاقة الذات بالموضوع من منظور عقلي جديد"[2]."هنا قد تأثر هوسرل برأي تفاردفسكي القائل بأن القصدية بما هي علاقة داخلية ،لا يمكن من حيث المبدأ أن تلتقي مع علاقة سببية أي خارجية "[3]،بالتالي تطورت القصدية من طبيعتها النفسية التجريبية في "فلسفة الحساب"، لتتخذ طابعا عقليا منطقيا و هنا الانتقال من المرحلة الرياضية إلى المرحلة المنطقية، و في هذه المرحلة أصبحت القصدية تؤدي دورا أكثر

[1]- سماح رافع محمد، مرجع سابق،ص189.
[2]- المرجع نفسه،ص190.
[3] -Claude Romano,Au cœur de Raison,la phenomenologie,Folio Essais,Paris, 2010,p86.

حيوية داخل الشعور حيث يتم ربط الذات بالموضوع بطريقة عقلية. بذلك أصبحت تقدم باعتبارها خبرة قصدية معاشة، حيث "أصبحت "الخبرة القصدية الحية"، هي الطريق الذي يؤدي إلى حل مشكلات المعرفة و تأسيسها على مبادئ يقينية مطلقة ،و لقد انتقد هوسرل برانتانو في البحوث المنطقية ،من حيث أن هذا الأخير لم يستطع اكتشاف حيوية الخبرة الشعورية المعاشة، التي تمتلك خصوبة دائمة و إمكانات غير محدودة ،و ننتقل الآن إلى "المرحلة الفينومينولوجية"، حيث أخذت فكرة القصدية عند هوسرل طابعا فلسفيا أكثر حدة و ابتكارا ،ابتداء من" أفكار" و انتهاء ب "تأملات"، حيث كانت الفينومينولوجيا قد اكتمل نضجها ،و تحددت معالمها بصورة أوضح عند "هوسرل" و اتجه بها في الطريق المتعالي و أقامها على التحليلات الماهوية للشعور القصدي الحي، وفي هذه المرحلة الأخيرة ربط هوسرل بين قصدية الشعور و كل من الردود المتعالية و الصورية"[1].في هذه المرحلة تمكن هوسرل من ربط الذات بالموضوع في وحدة ماهوية متعالية، حيث أصبح بإمكان الفينومينولوجيا ضمان معرفة أصيلة و صارمة، ذلك" أن من هذا المنطلق القصدي الجديد، شرع هوسرل في تحليل الشعور من حيث أفعاله و موضوعاته ،و اختراق نطاق الذاتية المتعالية و حدس الماهيات، اعتمادا على التحليل القصدي الماهوي للمعرفة ،محاولا تأسيس العلم الكلي اليقيني الذي سخر جهوده لتحقيقه"[2].

2-الفعل القصدي: "القصدية هي خاصية أساسية في بناء الوعي ،حيث أنها تستطيع أن تعبر عن كل اللحظات ونشاطات المعيش، هذه النشاطات هي خواص وصفية، وليست نشاطات فعلية للمعيش، ويمكننا تقسيم المعيش إلى خمس مركبات: "أولا :الفعل الذي يكون من خلاله الموضوع مرئيا ،و نجد هوسرل يعبر عنه في الأفكار بمصطلح "النواز "Noése ".ثانيا :المواقف المتعلقة بهذا الفعل ،ثالثا: المادة القصدية التي تشكل هذا الفعل أي مضمونه، ونجد هوسرل كذلك يعبر عنه في "الأفكار"، بمصطلح

[1]- سماح رافع محمد، مرجع سابق،ص190.
[2]- المرجع نفسه،ص191.

"النـوام "*Noéme"، رابعـا: الملـئ الحدسـي للرؤيـة" Lavision "،الـتي تعـد خاصـية فينومينولوجيـة صـرفة ،و خامسـا: الموضـوع القصـدي"[1].يمكـن أن نقـول أن أهـم مـا يميـز القصـدية هـو "الفعـل القصـدي" و"الموضـوع القصـدي"،" إن القصـدية المميـزة للشـعور مركبـة مـن فعـل يـدرك و موضـوع مـدرك، لأنـه لا يوجـد فعـل قصـدي مسـتقل بمفـرده و خـال مـن الموضـوع، كمـا لا يوجـد شـيء مسـتقل بذاتـه و لا يكـون موضـوعا لفعـل الإدراك القصـدي ،و إنمـا الفعـل و الموضـوع في القصـدية بمثابـة الـوجهين المتلازمـين للعملـة الواحـدة، لكنهمـا هنـا يلتحمـان معـا في وحـدة شـعورية حيـة، لا تنفصـل بنيتهـا الداخليـة إطلاقـا"[2]،وهنـا نـرى أن كـل فعـل قصـدي يتجـه إلى موضـوع قصـدي ،سـواء كـان هـذا الموضـوع ماديـا أو جـوهرا أو ناحيـة عقليـة، أو انبعاثـات وجدانيـة ،بالتـالي الفعـل يتجـه إلى الموضـوع سـواء كـان موجـودا في الواقـع أم غـير موجـود، و لا يمكـن إدراك موضـوع القصـد إلا مـن خـلال الفعـل و لا يمكـن معرفـة إن كـان هنـاك وجـود لفعـل قصـدي إلا مـن خـلال موضـوع القصـد، "والتحليـل القصـدي ينصـب في جـوهره علـى تحديـد العلاقـة بـين هـذين الطـرفين المتلاحمـين، فعـل الإدراك و موضـوعه، و الشـعور عنـد هوسـرل ،في ارتباطـه بالقصـدية ينقسـم إلى نـوعين: محايـد و واضـح ،فالشـعور المحايـد Natural Conciousness،هـو شـعور لم يبـدأ بعـد في عمليـة تحليـل القصـد المتبـادل بـين الفعـل و الموضـوع. أمـا الشـعور الواضـع Posital Conciousnes فهـو الشـعور الـذي بـدأ فعـلا في تحليـل عمليـة الإدراك القصـدي، لمختلـف الظـواهر المعرفيـة و العمليـة ، بغـرض اكتشـاف العلاقـة بـين فعـل القصـد و موضـوعه"[3].كمـا أن هوسـرل يؤكـد علـى أهميـة و أسـبقية الفعـل القصـدي، عـن الموضـوع القصـدي حيـث أن الموضـوع القصـدي

[1] - Claude Romano,Au cœur de Raison,la phenomenologie,p93.

*"النواز" Noése و "النوام"Néme ،مصطلحين مشتقان من لفظتين إغريقيتين :نويسيس Noésis و نواما Noéma،أما النواز ؛فهو مصطلح استخدمه هوسرل للدلالة على فعل العقل أي "التفكر"و أما النوام ؛فهو كل ما يدور في فلك الفكر،فيصبح بهذا المعنى "موضوع الفكر"، لقد ظهر هذين المصطلحين في أعمال هوسرل ابتداء من الفصل الثالث من الباب الثالث لمؤلفه :أفكار أساسية 1913وكما ظهرا في كتاب التأملات الديكارتية ...أين أصبح النواز يعبر عن الأنا أفكر Cogito ،و أضاف إليه هوسرل موضوع التفكير Cogitatum ،و الذي أصبح يطلق عليه مصطلح "النوام".

[2]- سماح رافع محمد، مرجع سابق،ص191.

[3]- المرجع نفسه،ص192.

يتميز ويتبدل بشكل دائم، و يتحول هذا الموضوع القصدي إلى ماهية خالصة ،فقط عندما يلتحم بفعل الإدراك القصدي. و "ما دام الشعور القصدي يتكون من فعل و موضوع ،فإن الوصف الفينومينولوجي انقسم إلى قسمين أساسيين : وصف لفعل الإدراك الذي يمثل الجانب الذاتي للخبرة المعاشة، ووصف آخر لموضوع الإدراك الذي يمثل الجانب الموضوعي لنفس الخبرة المعاشة"[1] ،و بطبيعة الحال يقول هوسرل أن" الخصائص القصدية و الأفعال الكاملة هي كذلك مضامين للوعي بالمعنى الوصفي الأكثر اتساعا فيما يتعلق بالمعيش ،و بهذا المعنى كل الفروق التي يمكننا ملاحظتها بشكل عام هي فروق في المضمون :حيث أننا نجد داخل هذا المجال الواسع ما يمكن أن يكون معيش، أين نظن أننا قد وجدنا بصفة "ما قبل وجودية Pré-existence،و ببداهة كل الفروق بين "المعيشات القصديّة ":التي تحتوي على قصديات موضوعاتية، والمعيشات الغير قصدية التي لا تحتوي على هذه القصديات الموضوعاتية "[2]،و يرى هوسرل "أن الهدف من وصف فعل الإدراك و موضوع الإدراك و ما يرتبط به من تحليل هو الكشف عن العلاقات الداخلية التي تربط فعل الإدراك بموضوعه في مجال الشعور القصدي ،و" يري أن كل الأشكال المختلفة لفعل القصد، رغم تنوعها بين المعاني و العواطف و الإرادة و غيرها ،إلا أنها تشترك كلها في كونها أفعالا واضعة تدور حول مجال اعتقادي أطلق عليه هوسرل المصطلح اليوناني القديم Doxa،و يقصد به الاعتقاد*الظني الذي يشير إلى أنشطة الذهن التي تتراوح حقيقتها بين اليقين و الاحتمال و الشك .دون المساس بالحقيقة الأساسية لفعل الإدراك القصدي ذاته"[3].حيث يعتقد هوسرل أن كل أنشطة الفكر يجب أن توضع موضع شك ،إذا ما أردنا أن نقدم تعريفا معرفيا صارما و مطابق.

[1]- سماح رافع محمد، مرجع سابق،ص192.

[2]- Husserl(E),Recherche logique,p186.

[3]- سماح رافع محمد، مرجع سابق،ص193.

*"الاعتقاد" حالة ذهنية تمثيلية بطبيعتها ،تشكل القضايا محتواها و هي متضمنة،فضلا أنها تعبر عن العوامل التي تدفع إلى توجيه السلوك الطوعي و التحكم فيه،"التفكير ،الموقف القضوي،التمثيل"؛غالبا ما يعد الاعتقاد "الفكرة"،سيما في فلسفة العقل ،الحالة المعرفية الأولية،الحالات المعرفية و الإرادية الأخرى مثل:المعرفة ،الذاكرة،القصد،إنما تؤلف بين الاعتقاد و

3-التحليل القصدي: إذا أردنا معرفة الماهية الحقيقية للأشياء ،يجب علينا أن نقدم تحليلا دقيقا للوعي،و يقول هوسرل "أن هناك أنواع من الوعي ،ذلك يعني أن هناك أنواع من العلاقات القصدية بالموضوع ،هي متباينة فيما بينها ،ذلك أن طابع القصد يختلف في حالات الإدراك ،في استحضار موضوع بسيط، مثلا تمثل صورة عادية لتمثال ،أو لوحة ...إلخ، حيث أن هناك فارق في القصد لتمثل أي موضوع" [1].لذلك يرى هوسرل بضرورة القيام بعملية تحليل شاملة للوعي، هذا التحليل يقول هوسرل: "أنه يجب أن يقوم على التحليل القصدي ،الذي هو مختلف تماما عن التحليل بالمعنى العادي و الطبيعي للمفهوم .فحياة الوعي تتركب من انعطاءات بسيطة بالمعنى الواسع ،هذا المركب لا يمكن تقسيمه إلى عناصر أولية و ثانوية"[2]،من هنا المفهوم الفينومينولوجي للتحليل القصدي يختلف عن المفهوم التجريبي أو الرياضي للتحليل ،و قد يعتمد على عملية التجريد كما هو الحال في الرياضيات ،أو رد المركب إلى عناصره البسيطة مثلما نجد في بعض العلوم التجريبية ،أما هوسرل فيرى "أن التحليل القصدي هو العملية التي يتم فيها "الكشف عن الإمكانيات التي تستلزمها الحالات الفعلية الحاصلة "الحالة الحاضرة "للشعور ،و هنا يتم من وجهة النظر الوصفية للموضوع القصدي بيان المضمون و التفسير الدقيق و الإيضاح الوقتي للمدلول عليه بالشعور، أي لمعناه الموضعي ،ومن ثم فالتحليل القصدي يستهدف في جوهره كشف الإمكانات الإدراكية الخصبة للشعور الحي، وذلك فيما يختص بفعل الإدراك القصدي من جهة، ثم توضيح الإدراك القصدي من جهة أخرى"[3] ،من هنا يجب أن يتناول التحليل القصدي شقي القصدية :فعل الإدراك و مضمونه. يقول هوسرل: "أننا عندما نتكلم عن "المضمون" بمعناه الحقيقي ،نستخدم ببساطة المفهوم الأكثر عمومية "للمضمون"، الذي

عوامل أخرى. تد هودرتش،دليل أكسفورد للفلسفة،ج2،تر:نجيب الحصادي،المكتب الوطني للبحث و التطوير، ليبيا، ص582.

[1] - Husserl(E),Recherche logique,p189.

[2] - Husserl(E),Méditation Cartésiennes ,traduit par :Gabrielle Pieffer,et Emanuel Levinas,J vrain,Paris,p85.

[3]- سماح رافع محمد، مرجع سابق،ص197.

يعد صالحا لجميع المجالات بالنسبة للمعيشات القصدي، وهذا اللفظ سيعني كذلك من الآن فصاعدا الطابع الأصيل للمعيشات أو الأفعال القصدية"[1].لذلك على الفينومينولوجي فيما يرى هوسرل، أن لا يكتفي بالكشف عن الإطار العام للمضمون القصدي بل عليه أن يقدم دراسة وصفية صارمة لهذا المضمون. "لذلك فإن التوسع في البيان الفينومينولوجي و ما يرتبط به من تحليل ووصف ،سوف يجعلنا قادرين على أن نكتشف في الأشياء المدركة بيانا صريحا للمعنى الموضوعي للقصد، وأن ندركها حدسيا ،ليس فقط باعتبارها موضوعا مضافا للشعور ،أو بإحالتها إلى الأنا أفكر للتأكد من مدى مطابقتها ماهويا للموضوع المفكر فيه، و إنما يضاف إلى هذا كله، النفاذ بالنظرة التأملية إلى الجوانب الأخرى المغلقة للفكر"[2]،بالتالي علينا إنارة المواطن المظلمة ،التي يمكن أن تحتوى على إمكانات معرفية هامة، هذه الإنارة تحصل عن طريق التحليل القصدي ،"و يمكن الدخول إلى مجال التحليل القصدي ،من خلال علم النفس الفينومينولوجي الذي يستهدف تحقيق هذا الغرض ،بالإضافة إلى إمكان الوصول إليه أيضا من خلال أي علم وصفي، لكن يقتضي الأمر استخداما جديدا و عميقا للردود الفينومينولوجية و الصورية، التي تمهد الطريق بهذا التحليل و ما يرتبط به من كشف للظواهر الماهوية الخالصة و القائمة في الشعور المتعالي"[3].

يتطلب التحليل القصدي في دراسته لحالات الإدراك الحسي القيام بثلاث عمليات ،أولا :يجب استبعاد كل ما لا يمت بصلة إلى جوهر الشيء ،و ذلك حتى لا يتشتت تحصيلنا للموضوع، بالتالي يجب علينا أن نقتصر على الموضوعات المرئية Visé،و هنا لا نعني بمصطلح الرؤية ،الرؤية العادية و إنما نعني الرؤية الفينومينولوجية، المعطاة بذاتها ،و ثانيا :علينا تقديم دراسة دقيقة لتغيرات الموضوع في انعكاساته المرئية ،و "ثالثا: دراسة أحوال الانتباه الشعوري و الإدراك القصدي من جانب الأنا ،و توضيح ما هو متضمن في معنى

[1]- Husserl(E),Recherche logique,p204.

[2]- سماح رافع محمد، مرجع سابق،ص198.

[3]- المرجع نفسه، ص198.

الموضوع المفكر فيه دون أن يكون معطى لنا ،و ذلك بتمثل الإدراكات الممكنة التي تجعل اللامرئي مرئيا ،و هذا ينطبق بعامة على كل تحليل قصدي، وهو بوصفه تحليلا قصديا يتجاوز كل الحالات المفردة التي هي موضوعات هذا التحليل"[1]، و في هذا الصدد يقدم هوسرل مثالا يردده كثيرا في البحوث المنطقية ،حيث يقول: "حين أتصور الإله جوبيتر ،يكون هذا الإله موضوعا متصورا ويكون حاضرا حضورا محايثا في أفعولي، وله فيه "قناعة ذهنية"، وأيا كانت التعابير التي يمكن أن نستخدمها ،فإن تفسيرا دقيقا سيبينها مغلوطة .أتصور الإله جوبيتر ،ذلك يعني أنني أتصور شيئا معيشيا ما، كذلك أن تطور الإله جوبيتر يتم في وعيي. يمكن أن نفكك هذا المعيش القصدي كما نشاء بتحليل وصفي ،و لن يمكن بالطبع أن نعثر فيه على شيء ما كالإله جوبيتر ،ذلك لا يمنع أن يكون تصور الإله جوبيتر هذا متحققا بالفعل"[2]،و هنا نرى أن الفينومينولوجيا تعطينا إمكانية استحضار مواضيع مفارقة بطريقة وصفية، ذات طابع قصدي موطنه الشعور. من هنا يمكن القول "أن التحليل القصدي هو الذي يجعلنا نفهم بعمق أكبر الكيفية التي تتم بها عملية تكوين المعاني للموضوعات المدركة في نطاق الشعور، والتي تقوم في أساسها الجوهري على حدس الماهيات الأصيلة للأشياء ذاتها ،كما تظهر في الشعور القصدي الحي"[3].كما أن للتحليل القصدي فضل الكشف عن التوارى اللامتناهي للأساس الفينومينولوجي، لدى التفكير بماهية و شكل العلاقة بين قصدية الوعي و قصدية الموضوع، وبما أن ماهية القصدية هي أن تكون حركة تجاوز الوعي لذاته نحو الموضوعية و تحديدا في علاقة الوعي بالموضوع من خلال المعنى فإن التحليل القصدي يستحيل إلى تحليل واع .يقول هوسرل: "سنهتم في اعتباراتنا المقبلة بالبنية العامة للموضوع ،معتمدين وجهة نظر غالبا ما سميت إلى حد الآن

[1]- سماح رافع محمد، مرجع سابق ،،ص198.
[2]- ادموند هوسرل، مباحث منطقية، الكتاب الثاني، مصدر سابق،ص351.
[3]- سماح رافع محمد، مرجع سابق ،ص199.

لكـــن دون أن نســـتخدم خيطـــا هاديـــا للتحليـــل الموضـــوعاتي: المشـــكل الفينومنولـــوجي لعلاقـــة الوعي بموضوعية ما، فالوعي يملك قبل كل شيء وجها موضوعاتيا"[1].

4-القصدية و الحدس:

بعـــد أن اســـتطاع الفينومينولـــوجي ،عـــن طريـــق التحليـــل القصـــدي أن يصـــفي الشـــيء مـــن المعطيـــات العرضـــية، و يحـــتفظ بالماهيـــة الخالصـــة للشـــيء، أي جـــوهر الشـــيء ،يـــأتي بعـــد ذلـــك دور الحـدس*الـذي يتـيح لنـا معرفـة المعـنى الحقيقـي لمختلـف المواضـيع الـتي تملـئ الـوعي، و يجـب أن نميـز بـين الحـدس و الدلالـة الـتي يـرى جـاك ديريـدا أنهـا لا تـرد إلى العلامـة بغـير شـك و لا تحولهـا إلى عبـارة إلا بواسـطة، الكـلام و القـول الشـفهي، "و نحـن نميـز بـين علامـات إشـارية و علامـات عازمـة علـى القـول أي عبـارات، والعبـارة هـي إخـراج إنهـا تجعـل في الخـارج معـنى هـو موجـود أصـلا في داخـل مـا و هـذا الخـارج و هـذا الـداخل إنمـا همـا أصـليان ،لـيس الخـارج هـو الطبيعـة و لا العـالم ،ولا خارجيـة واقعيـة بالنسـبة للـوعي .ذلـك مـا ينبغـي علينـا بيانـه هـا هنـا .ففعـل الدلالـة ،يقصـد خارجـا هـو مـادة لموضـوع مثـالي و هـذا الخـارج يقـع تحـت طائلـة العبـارة ،يخـرج عـن نفسـه و يشـير إلى خـارج آخـر ه ضـمن الـوعي"[2].أمـا الحـدس فيرتـبط بالطبيعـة القصـدية للشـعور ،لأنـه يحـدث بالتقـاء اتجـاهي القصـد داخـل نطـاق الشـعور، حيـث يلـتحم فعـل الإدراك المتجـه مـن الشـعور الـداخلي إلى العـالم الخـارجي ،مـع موضـوع الإدراك المتجـه مـن العـالم الخـارجي إلى الشـعور الـداخلي، ويتحقـق الحـدس الصـحيح و الإدراك السـليم في نقطـة الالتقـاء بـين هـذين الاتجـاهين، أمـا إذا انحـرف اتجـاه فعـل الإدراك مـن الموضـوع المقصـود ذاتـه و

[1]- يوسف بن أحمد، القصدية و مشكل تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق ،ص70.

* "الحدس" في أصله علاقة مباشرة مزعومة، تناظر الرؤية البصرية بين العقل و شيء مجرد لا يصل إليه الحس،ما يتم حدسه ،(ما يمكن أن يسمى اشتقاقا ب "الأحداس") قد يكون موضوعا مجردا ؛مثل الأعداد و الخصائص أو حقائق بعينها ،تعتبر غير قابلة للتقصي عبر الحس أو الحساب، غير أن مصطلح الحدس أصبح يستخدم للإشارة إلى الأفكار أو المشاعر قبل الفلسفية ،في الأخلاق مثلا التي تنشأ في التجارب الذهنية ثم يستخدم فلسفيا. تد هودرتش، دليل أكسفورد للفلسفة،ج1،تر:نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث و التطوير، ليبيا.

2- جاك ديريدا، الصوت و الظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة :فتحي انقزو، المركز الثقافي العربي، ط1،بيروت 2005،ص65.

انصب على أعراض أخرى موجودة في الموضوع لكنها ليست من جوهره"[1]، فمن المتعذر الوصول إلى حدس صحيح ،بالتالي لن نصل إلى المعرفة البديهية و اليقينية المنشودة .من ناحية أخرى يمثل الحدس مصدرا أساسيا في الفعل القصدي، من حيث حمله لمعاني هذا الأخير ،حيث يرى "يوجن فينك""Fink *؟"أن ضرورة الحدس هاهنا ينبغي أن تدرك لا فحسب كأنها قرار ميتافيزيقي حول طبيعة الموجود و طبيعة الإقبال عليه فحسب، و إنما كذلك كضرورة لا بديل عنها لفهم اقتصاد المقام الفينومينولوجي برمته، فالحدس يهب الموضوع متانته الوصفية كونه الضرب الأعلى من ضروب إنعطائه إلى ذات قادرة عليه(منطقية أو متعالية)،و هو في الآن نفسه الإمكان الأقصى لعقل التجربة الوصفية ،أي الانتظام الغائي و القصدي للمعطيات الفينومينولوجية ،و لكن الحدس في كل ذلك مفهوم جامع بين الأساس الجوهري للتجربة و بين البديل الأوحد عن صمتها الأول"[2].

لقد ميز هوسرل بين نوعين من الحدس في مجال القصدية ،أولا: فهناك حدس فردي جزئي تجريبي، وثانيا :هناك حدس عقلي كلي مبني ماهوي. فأما الحدس التجريبي، فيتشكل من خلال خبرتنا تجاه الموضوع، بالإضافة إلى المعطيات المادية الخاصة ب الموضوع، والتي يمكن ادراكها عن طريق الحواس .و الإدراك الحسي هو عملية أولية، يتم بعدها تطهير الموضوع من العناصر العرضية المتغيرة و الاحتفاظ بجوهر الشيء، "أما الحس العقلي الماهوي فإنه ادراك للشيء ذاته بوصفه ماهية عقلية خالصة و قائمة في الشعور المتعالي ،و تتحول المدركات الحدسية التجريبية إلى مدركات حدسية ماهوية بواسطة عملية التمثيل Ideation، التي تعني جعل الشيء المدرك مجرد مثال عقلي، أو فكرة خالصة تكون هي

[1]- سماح رافع محمد، مرجع سابق،ص199.

* "فينك يوجن"(1905-1975)،فيلسوف ألماني ،عمل مساعدا لهوسرل منذ سنة 1930،كما اشتغل بالتدريس بجامعة فرايبورغ ابتداء من سنة 1946،له عدة مؤلفات من أهمها :"التمثل و الصورة"سنة1930،كما له مقالة مشهورة بعنوان: "الفلسفة الفينومينولوجية عند هوسرل –قراءة في نقد الراهن-"أين يرى أن الفضل في إكتشاف أصالة العالم يرجع إلى الفينومينولوجيا. كما كان هدفه الأساسي هو تعميق الموقف الفينومينولوجي.

Didier Julia, Dictionnaire de la philosophie, Classique abréges, France 2007p95.

2- فتحي انقزو، هوسرل و معاصروه، من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم، المركز الثقافي العربي،ط1، ،ص122. بيروت،2006

ماهيته الأصيلة ،أي يتحول هذا المدرك الحسي إلى صورة ماهوية يمكن إدراكها حينئذ بالحدس العقلي، لكي نؤسس عليها المعرفة اليقينية المطلقة ،و في هذه الحالة عندما يرتبط الحدس العقلي بإدراك حقيقة يقينية ،فإنه يصبح عيانا ماهويا"[1]،و هوسرل يحدث تمييزا بين الحدس و العيان ،فمن الناحية اللغوية الحدس هو Anshaung Intuition ،أما العيان فهو Ensenen Insight ،و أما من الناحية الفلسفية ،فالحدس هو إدراك مباشر لحقيقة موضوع ما ،أما العيان فيحتوي في داخله على حكم يقيني و بديهي تجاه هذا الموضوع، "فمثلا إدراكنا لبداهة وجود الذات كحقيقة يقينية يعتبر عيانا، لأن هذا الإدراك إلى جانب اعتماده على الحدس، فإنه يشتمل أيضا على حكم ضمني بيقين وجود الذات الخالصة كحقيقة بديهية مطلقة ،مع ضرورة مراعاة التفرقة هنا بين الأحكام التأكيدية فقط، التي ترتبط بالعيان الماهوي لنفس الحقيقة المدركة "[2].بالتالي إذا أدركنا الموضوع بصورة حسية أو عقلية من دون أن نكون حكما يقينيا أو برهانيا حول هذا الموضوع ،فذلك حدس و يتحول إلى عيان فقط عندما نكون حكما عليه ،و تعتبر عملية التحول من الحدس إلى العيان عملية شاقة جدا ،"يحدث ذلك خاصة في عملية التمثيل العقلي للمدرك الحدسي الحسي و جعله فكرة عقلية خالصة، مع تحليل الشعور القصدي وفض مضمونه الماهوي ورده إلى بديهياته اليقينية، وغير ذلك من عمليات أخرى متعددة. ومن ثم يكون العيان هنا أكثر ارتباطا بالتفكير التأملي العميق، دون أن يتخذ الطابع الإدراكي المباشر و المرتبط بالحدس الأول البسيط ،لأنه يكون حينئذ عيانا ماهويا لبديهيات يقينية قائمة في الشعور المتعالي"[3].و يمكننا أن نطلق على هذا العيان الماهوي، مصطلح "الحدس الأصيل"، و في هذا الصدد يرى "عبد القادر بودومة ":"أن الفيلسوف أصبح لديه إمكانية تجنب مأزق المجادلات ،و منافذ المغالطات بفضل الحدس، وذلك لأن الحدس

[1]- سماح رافع محمد، مرجع سابق،ص200.
[2]المرجع نفسه،ص200.
[3]-المرجع نفسه،ص200.

بما هو إنعطاء أصلي، مصدر للمعرفة شرعا "[1].و لكي نصل إلى هذا الحدس الأصيل، لابد أن يرتبط بالبداهة و يؤسس على اليقين، والمقصود بالبداهة هنا البرهنة على تطابق الحكم مع الشيء ذاته المحكوم عليه. وفي عملية التأليف الشعوري تتحقق البداهة حين يتطابق فعل القصد مع موضوعه المقصود تماما ،أي حين يمتلئ القصد الخالي بالشيء ذاته، كما يتمثل في ماهيته العقلية الخالصة. ومن ثم فإن البداهة تعني أن هذا القصد الذي ظل حتى الآن بعيدا عن الشيء ،و غير مطابق له ،أصبح يطابقه بالضبط". يمكن القول أن من خلال الحدس الأصيل المؤسس على التحليل القصدي للشعور ،يمكن الوصول إلى المعرفة العلمية الصارمة و المطابقة.

1- عبد القادر بودومة، الفينومينولوجيا و سؤال المنهج عند هوسرل، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة ،كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة ،جامعة وهران،2009_2010،ص131.

المبحث الثاني : الرد الفينومينولوجي:

إن اشتغالنا على تأمل مجال القصدية ،ووقوفنا على إمكاناته المعرفية ، يقودنا إلى الانفتاح على ما يقدمه المنهج الفينومينولوجي، ذلك أننا إذا ما كنا قصديين في قراءة القول الهوسرلي، وجب أن نعي مختلف الآليات المنهجية التي تقدمها الفينومينولوجيا ،و لعل من أهمها ما جاء في الإيبوخيه(epoché) والرد الفينومينولوجي .فالقصدية لا تعمل بمفردها على إدراك الهدف المنشود ،أي العلم الصارم ،بل تعمل مع مختلف الآليات التي تقدمها الفينومينولوجيا ،و إذا ما أرادت القصدية أن تحوز الإجرائية ،و تبلغ التجربة الصارمة، وجب أن نستفيد من ما يقدمه الرد الفينومينولوجي، فإذا كانت القصدية هي أساس الفينومينولوجيا فإن الرد يشكل الهيكل الرئيس الذي تبنى عليه كل معرفة فينومينولوجية، من هنا إذا ما أردنا إقامة معرفة شاملة عن القصدية ،وجب أن ندرس موقعها و تفاعلاتها مع الإيبوخيه والرد الفينومينولوجي، وإذا ما أردنا ذلك ،يجب علينا أن نقف على المفهوم الذي يقدمه هوسرل لكل من الإبوخي و الرد.

1-مفهوم الإيبوخيه و الرد الفينومينولوجي:

لقد استخدم هوسرل كلا من الإيبوخي و الرد ضمن قالب واحد، لذلك نجدهما يعبران أحيانا عن نفس الشيء ،لكن بالرغم من ذلك فإننا نجد مفهومين متمايزين لكل منهما. فالإيبوخي :"هو مصطلح مشتق من الإغريقية ،استعمل بكثرة من طرف هوسرل، و هو يقدم له تعريفا بسيطا في الحقيقة ،حيث يرى أنه الموقف الذي يسقط عن الموضوع جميع الأحكام الخارجية عنه، كما يوقف اتخاذ المواقف النهائية ،قصد تحرير رؤيته"[1].ذلك أن هوسرل كان يهدف إلى تحليل المعرفة التي يقدمها الوعي عن الموضوع، بالتالي كان لا بد له أن يعزل الجوانب التي لا تمثل الماهية الحقيقية للموضوع." و تطلب ذلك منه أن يتوقف

[1] - Jean Pierre zarader,le vocabulaire des philosophes ,ellipses ,France, 2002 , p 121.

عن البحث في وجود الموضوعات كي يركز على النمط الذي تظهر به الموضوعات في الوعي، وبذلك استبعد الحكم حول وجود الأشياء و العلاقات الموضوعية بينها ،و هذا هو معنى تعليق الحكم لدى هوسرل"[1].و أما بالنسبة للرد الفينومينولوجي ،فلقد استخدم كذلك هذا المصطلح كثيرا في مختلف مؤلفاته ،لكنه اتخذ عدة أشكال في مؤلفاته ،ما جعنا نتكلم عن ردود فينومينولوجية و ليست ردا واحدا، لكن قراءتنا لمختلف هذه الردود التي ظهرت في مؤلفات هوسرل ،تجعلنا نستنتج أنها تشترك في ماهيتها الأساسية و تختلف فقط في طبيعة استخدامها من مجال معرفي لآخر، ويمكن القول أن المفهوم الشامل للرد الفينومينولوجي هو "الاسم المفرد و الموحد لجملة من العمليات الفينومينولوجية ،هي تتمايز و تتجاوز بعضها البعض ،لتكون الدرجات و المحطات المنهجية التي سيرتقي عبرها و بواسطتها الفيلسوف الفينومينولوجي المبتدئ من الحياة طبق الموقف الطبيعي ،إلى الكشف الفلسفي عن منطقة الوعي المحض الذي سيتولى التقويم المتعالي، لكن لا يتم ذلك إلا بعد إجراء الرد فقط و بحث بناه الأساسية و مشاكله الوظيفية"[2].

إن هوسرل لم يصل إلى الإيبوخي والرد الفينومينولوجي من عدم، بل حصل ذلك نتيجة تأثره الشديد بديكارت، حتى أنه أنجز مؤلفا حمل اسم "تأملات ديكارتية"، و نتيجة هذا التأثر البالغ لدى هوسرل بديكارت ،جعل بعض المفكرين يقولون ؛بأن الفينومينولوجيا لا تعلو على أن تكون "ديكارتية جديدة"، وذلك بالرغم من الاختلافات الجوهرية بين هوسرل و ديكارت، خاصة في مجال الرد الفينومينولوجي، لكن هذا لا ينفي أن الإيبوخي والرد الفينومينولوجي في بدايته، والمعبر عنه كرد معرفي في فكرة الفينومينولوجيا 1907،حدث عن طريق الإلهام الديكارتي ،و الذي استمر حتى مع الأفكار الأساسية ،و كذلك التأملات الديكارتية، ولكن بصفة أقل حدة.[3]"و الإلهام الديكارتي لهوسرل في مجال الإيبوخيه و الرد

[1]-أشرف حسن منصور، المنهج الفينومينولوجي عند هوسرل، مرجع سابق،ص11.
[2]-يوسف بن أحمد ،الظاهرة و المنهج، فينومينولوجيا هسرل ،مركز النشر الجامعي، دط، تونس، 2008،ص145.
[3] - Jean François Lyotard, la phénoménologie, presses universitaire de France ,tome11, Paris,p17.

الفينومينولوجي كان عن طريق الشك ،المعروف بالشك الديكارتي، لكن شك ديكارت يختلف عن شك هوسرل ، فديكارت سعى عن طريق الشك إلى القضاء عليه، أي سعى إلى الشك للتخلص من الشك، لكن هوسرل سعى إلى تدعيم هذا الشك ،ذلك أن هوسرل يرى أن ديكارت لم يع القيمة الحقيقية للشك ،الذي يمكن أن يكون خيطا هاديا إلى الأرض الموعودة ،و لغرض التفريق بين شك ديكارت و شك هوسرل، طرح هوسرل مصطلح الإيبوخيه ،أي تعليق الحكم، والذي يعد بدوره نوعا من الشك، حيث يقول هوسرل في أفكار1:"يمكننا الآن أن ندرج في بحثنا التعليق الكلي أو المعنى الجديد ذا التحديد الصارم الذي أعطيناه إياه بديلا من محاولة ديكارت في الشك الكلي. لكننا نحد من كلية هذا التعليق لعلل وجيهة ،ذلك أن التعليق لو كان بهذا الشمول الذي يمكن أن يكون به، لما بقي أي مجال لأحكام قابلة للتحويل فضلا عن العلم، و ذلك لأن كل أطروحة ،أعني كل حكم يقبل التحويل بكل حرية ،و كل وضعنة قابلة للحكم فيها يجب أن توضع بين قوسين.[1]"من هنا يمكن القول أن هوسرل سعى إل تحقيق شك محض، شك إيجابي لا يهدف إلى نفي المعطيات المعرفية ،بل يهدف إلى تنقيتها و تأصيلها، فالرد لا يقود بطريقة مطلقة إلى التقزيم ،أو النقد السلبي للفهم البشري، ولكن الغرض الأساسي للرد هو تعميق هذا الفهم البشري ،إلى غاية الحصول على الماهية الحقيقية للمعرفة"[2] ،إن الرد سعى إلى إرجاع الموضوع إلى من يستطيع إعطاءه ماهيته الأصيلة، "فالرد يعني رد الموضوع إلى الوعي بهذا الموضوع، أي إلى الأفعال المعرفية التي يأتي بها الموضوع للوعي، وبذلك يكون الرد إلى المجال القبلي الذي يتأسس فيه الموضوع، وهو ما يسميه هوسرل "الرد الفينومينولوجي الترنسندنتالي"، بمعنى رد الخبرة إلى المجال القبلي الترنسندنتالي الذي ينظر إليه هوسرل على أنه مجال الوعي الخالص. ومن الواضح أن الإيبوخي والرد كلاهما يهدف

[1]-ادموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات ،مصدر سابق ،ص87.

[2] - Jan Patocka,Introduction a la phénoménologie de Husserl ,traduit par :Erika Abrams, Jerome milop ,Gronoble,1992,p130.

الوصول إلى نفس المجال القبلي الترنسندنتالي الذي انطلق منه كانط"[1] ،لكن ما الذي أعقله؟ ما الذي أرده؟،يرى هوسرل أنه علينا تعليق كل ما يمت بصلة إلى الموقف الطبيعي، التي نجد منها الأحكام، المؤثرات المادية، الحسية...إلخ، حيث يقول في أفكار الأساسية: "فنحن نضع خارج دائرة العمل الأطروحة (الطبيعية)،أعني كل ما ينتسب إلى ماهية الموقف الطبيعي، كل شيء و أي شيء تشمله بمنظور الموجود نضعه بين قوسين. كما أننا نضع بين قوسين هذا العالم الطبيعي بكامله إذا تطلب الأمر، هذا العالم الذي هو دائما قائم هنا بالنسبة إلينا و الذي يتواصل بقاءه كواقع بمقياس الوعي.[2]"،أما بالنسبة للجواب عن السؤال الذي طرحناه فيما يخص ما الذي يرد؟،فنرى أننا نرد الموضوعات إلى ماهيتها ،إلى كينونتها بالتعبير الهايدغري ،حيث يقول هوسرل في كتابه التأملات الديكارتية أن الرد "هو رد إلى مجال ترنسندنتالي محض أو رد إلى ذاتي الترنسندنتالية والواقعية في مجال مجرد، قائم على تمرين لهذا التأليف الترنسندنتالي، بين الذات و ذاتيتها ،و الذي يجعلني أدرس ذاتي ككائن غريب عنها ،هذا الرد يحمل معنى خاصا.[3]" يقصد هوسرل من خلال هذا القول أنني أرد كل الموجودات بما فيها الأنا ،إلى ماهيتها الأصيلة أي إلى الوعي الخالص، و في مجال الأنا فإن هذا الرد سيمكنني من تقديم دراسة جذرية و صارمة للذات ،ذلك أن الرد بما أنه يعزلني عن الأشياء العارضة في الذات، يجعلني أقدم حكما مطابقا عن المعطيات المعرفية لهذه الذات، فالرد الفينومينولوجي الترنسندتالي، هو رد الوقائع إلى الماهيات باعتبار أن الوقائع عارضة و لا تتمتع بثبات ووضوح الماهيات وواقعيتها، إذ يحكم هوسرل على الوقائع facts بأنها غير واقعية Ireal .ومعياره للواقعية أن يكون الموضوع متمتعا بالكلية و الشمول و اللامشروطية ، وهذا ما يتوفر للماهيات ،لأن الوقائع جزئية و مشروطة دائما و من طبيعتها أن تكون ممثلة للكلي ،أي الماهوي، ولا يكون وجودها من ذاتها "[4].

[1]- أشرف حسن منصور ،المنهج الفينومينولوجي عند هوسرل، مرجع سابق،ص12.
[2]- ادموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات ،مصدر سابق ،ص88.
[3] -Husserl (E),Méditation Cartésienne, p154.
[4]- أشرف حسن منصور، المنهج الفينومينولوجي عند هوسرل، مرجع سابق،ص13.

إن للرد أهمية كبيرة في فينومينولوجيا هوسرل، ما جعله يعمل على محاولة تعميقه في مختلف بحوثه، منذ البحوث المنطقية إلى غاية البحوث المتأخرة ،ذلك أن هوسرل كان يعتبر الرد ،الطريق الأمثل للولوج إلى العالم الترنسندنتالي ،حيث أن الولوج لهذا العالم و الكشف عن قصديته ،يمكنه من الحصول على المعرفة الصارمة ،التي تنشدها كل دراسة فينومينولوجية ممكنة ،و عن أهمية الرد الفينومينولوجي ،يقول هوسرل في دروس 1923-1924 عن الفلسفة الأولى:" إن المعنى العميق جدا للفلسفة المعاصرة يكمن في المهمة التي تقع على عاتقها، وهي تحقيق الاتجاه الذاتي الراديكالي للتقليد الشكي في أسمى معنى، وهذا من خلال المذهب الذاتي الترنسندنتالي القائم على أساس الرد الفينومينولوجي.[1]"،حيث وجب على الفلسفة أن تقيم نقدا لذاتها، لمعارفها ،و كذا المعارف المنبثقة عنها ،و التي أثرت فيها بشكل مباشر أو غير مباشر، مثال ذلك ما حدث في فلسفة العلوم ،حيث أصبح بعض الفلاسفة يفكرون في وضعنة الفلسفة ،و هذا حسب نظرنا خطأ جسيم لأنه يبعدنا عن الماهية الحقيقية للفلسفة، بالتالي وجب على الفلسفة أن تعود إلى الجانب الذي كان و لازال يميزها ،ألا و هو الجانب الترنسندنتالي ،هذه العودة لا تستقيم حسب هوسرل في الفلسفة المعاصرة ،إلا من خلال الرد الفينومينولوجي و تطبيقاته. "فبواسطة الرد الفينومينولوجي أرد أناي الإنساني الطبيعي و حياتي النفسية ،"ميدان تجربتي السيكلوجية الداخلية"، إلى أناي الترنسندنتالي الفينومينولوجي، ميدان التجربة الداخلية الترنسندنتالية و الفينومينولوجية"[2].بالتالي عن طريق الرد الفينومينولوجي، نتمكن من تجاوز المعطيات الفيزيلوجية الحسية، و كذلك النفسية منها على غرار ؛المواقف، التمثلات مثلا حيث نتجاوزها إلى الصرح الترنسندنتالي المحض، الذي يكفل لنا الحصول على التجربة الترنسندنتالية المحضة،" ذلك أن الرد يقودنا إلى مجال تجربة صارمة غير مكتملة" [3].

[1]-نادية بونفقة، عالم الحياة، مرجع سابق،ص195.
[2]-نادية بونفقة ، نظرية الرد الفينومينولوجي، ديوان المطبوعات الجامعية،دط،الجزائر،2005،ص99.
[3]- Ditier lohmar,lidée de la réduction ,les réduction de Husserl et leur sens méthodique commun, Alter, la réduction, Revue de phénoménologie, n 11,paris,2003,p93

إن رد الأنا إلى أناها المحض، أو الأنا الترنسندنتالي ،يمكننا من ناحية أخرى من تقديم معرفة حقيقية عن العالم، ذلك أن الأنا هو الذي يعطي معنى للعالم عن طريق الوعي، هذا المعنى الذي يكون ملتبسا قبل ذلك، و يمكننا من الحصول على المعني الحقيقي للعالم من خلال العودة إلى الأنا الترنسندنتالي ،عن طريق الرد الفينومينولوجي.

صحيح أن هوسرل قد اختلف في تناوله للإيبوخي و الرد الفينومينولوجي عن الطرح الديكارتي ،لكن هذا الاختلاف لا ينفي أن ديكارت كان ملهما لهوسرل في طرحه للرد ،حيث ظهر في البداية متماهيا مع المنهج الديكارتي لكن هوسرل عمل على تجاوز الطرح الديكارتي ،و ظهر ذلك جليا في الجزء الثاني من دروس 1923-1924 تحت عنوان الفلسفة الأولى ،و هنا خصص جزءا كبيرا من هذا المؤلف لمناقشة المنهج الديكارتي بطريقة معمقة، و يؤكد هوسرل على أهمية الرد حيث يقول: "إن هذا المنهج ضروري لاكتشاف الذاتية الترنسندنتالية .و أؤكد على كلمة اكتشاف ،لأنه من الواضح أن الذاتية الترنسندنتالية ،كان يجب أولا أن تكتشف تاريخيا ،و لقد برز اكتشاف هذه الذاتية في صورة أولى غير ناضجة في الكوجيتو الديكارتي .إن التقديم الخالص الحقيقي للذاتية الترنسندنتالية ،يجب أن يتم أولا في منهج الرد الفينومينولوجي المعروف لدى كل فينومينولوجي"[1]. إن أهم ما يميز الرد الفينومينولوجي ،هو أنه يكفل للفينومينولوجيا مجال بحث أصيل، هو مجال البحث في الوعي الخالص ،الذي يعنى بدراسة الذات الترنسندنتالية المحض.

2-الردود الفينومينولوجية:

إن اكتشاف هوسرل للرد ،و إيمانه بالإمكانات المنهجية والإبستملوجية التي يمكن أن يقدمها للفينومينولوجيا خاصة، وكل فلسفة إذا ما أرادت أن تبقى على أرضية صلبة و

[1]-نادية بونفقة، عالم الحياة، مرجع سابق،ص101.

صارمة، كل هذا جعله يحاول عبر مختلف مؤلفاته تطوير منهج الرد و تعميقه داخل البحث الفينومينولوجي، هذا ما جعل مفهوم الرد ينقسم إلى ردود ،لكنها تشترك كما سبق و أن اشرنا في ماهيتها ،و نحن في هذا الصدد، سنحاول دراسة تطور منهج الرد و أهم الردود التي ظهرت في مؤلفاته و كيفية بلورتها في بحوثه الفينومينولوجية.

في البداية يجب التذكير بما أشرنا إليه سابقا، على أن مفهومي الإيبوخي و الرد يدلان على نفس العملية ،حيث يستخدم هوسرل مفهوم الرد تارة، و يستخدم مصطلح الإيبوخي تارة أخرى ،و نحن بدورنا سنستخدم نفس الطريقة في تناولنا لمفهوم الرد و الإيبوخيه، و يقول هوسرل في هذا السياق: "إن ميدان الوجود الطبيعي لا يملك إلا سلطة من درجة ثانية، وهو يفترض دوما الميدان المتعالي ،و لذا فالمسلكية الفينومينولوجية الأساسية أي الإيبوخا المتعالية ،باعتبار أنها تنقلنا إلى هذا الميدان الأصلي، هي تسمى الرد الفينومينولوجي المتعالي"[1].أما بالنسبة لتطور مفهوم الرد عبر مؤلفات هوسرل، فتشير البحوث إلى أن أول استخدام للرد حدث مع ظهور العمل الفاتحة في الفينومينولوجيا ،أي البحوث المنطقية 1900-1901 ،بالرغم من أن هوسرل لم يشر إلى مصطلح الرد أو الإيبوخي في هذا العمل، إلا أن هوسرل استخدم فيه صورة أولية للإيبوخيه، لكن لم يسميه بنفس الاسم، باعتباره خطوة منهجية أولى في التخلي عن كل وجهة نظر سابقة ،و تنحية لكل الفلسفات و المذاهب في مجال البحث المعرفي، بالإضافة إلى أن هوسرل يمارس إيبوخي على المعنى السيكولوجي للوعي سعيا وراء المعنى الفينومينولوجي الخالص"[2].بالتالي فلقد قام هوسرل بإحداث رد أولي للوعي الساذج المبني على السيكولوجيا التجريبية ،إلى الوعي المحض أو الوعي الترنسندنتالي .عقب هذا الاستخدام الأولى للرد، يظهر الرد في أولى تجلياته المعرفية ،في محاضرات سنة 1905،و التي ظهرت في كتابه "الوعي الحميم بالزمان الداخلي"، حيث يمارس هوسرل في هذه المحاضرات الإيبوخي على الزمان الفيزيائي للوصول إلى الزمان

[1] - يوسف بن أحمد ،الظاهرة و المنهج، فينومينولوجيا هسرل، مرجع سابق،ص190.
[2]- أشرف حسن منصور، المنهج الفينومينولوجي عند هوسرل، مرجع سابق،ص12.

الداخلي، بمعنى الترتيب الزماني لحالات الإدراك المختلفة و تعاقبها، و دور الزمان في تحديد الوعي بالسببية و الجوهر، وهنا نلاحظ كيف يقترب هوسرل من المعنى الكانطي للزمان ،باعتباره القوام الداخلي لكل العمليات المعرفية"[1].

و في محاضرات جامعة غوتنغن سنة 1907،و التي جمعت في كتاب فكرة الفينومينولوجيا ،يقوم هوسرل بتوسيع مفهوم الرد ،ليشمل كل معرفة العالم الطبيعي ،و التي تبنى من خلال الذات العارفة، و يعترف هوسرل في هذا المؤلف بتأثره بديكارت في تناوله للرد، و في مؤلفه الأفكار الأساسية سنة 1913:"يقدم هوسرل الشكل الأعمق لمفهوم الإيبوخي ،حيث يجعله بداية المنهج و الخطوة الأولى في التحليل الفينومينولوجي، وهو يعد من الموضوعات الأساسية في الكتاب ،و يصف فيه الإيبوخيه على أنه وضع بين قوسين، أي عزل و تنحية كل ما له علاقة بالخبرة التجريبية و العالم الطبيعي"[2].و ننتقل الآن إلى عرض أهم الردود الفينومينولوجية التي ظهرت في مؤلفات هوسرل:

أ-الرد المعرفي : Reduction gnséologique

لقد ظهر الرد المعرفي في كتاب "فكرة الفينومينولوجيا"،سنة 1907؛في هذا العمل عكس هوسرل الأهمية الكبرى التي أصبح يوليها للرد،و عن هذا الرد يقول هوسرل":إنا أحوج ما نكون إلى يقين نلتمسه في الرد النظري المعرفي، الذي سننظر أول مرة هاهنا في طبيعته المنهجية عيانا. إننا نحتاج هاهنا إلى الرد حتى لا تختلط بداهة وجود "الفكر"، بالبداهة التي في وجود فكري cogitacio meine ،ببداهة الإنية المفكر cogitatio sum ...إلخ ،إنه من الضروري أن نحذر الخلط الكبير بين الظاهرة المحضة، على معنى الفينومينولوجيا ،و الظاهرة النفسية، موضوع العلم الطبيعي بالنفس"[3].و نلمس من هذا

[1]- أشرف حسن منصور، المنهج الفينومينولوجي عند هوسرل، مرجع سابق ،ص13.
[2]-المرجع نفسه، ص 12.
[3]-ادموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق،ص88.

التصريح لهوسرل محاولته تعليق ،كل المعارف المبنية على الموقف الطبيعي بما في ذلك العلوم الطبيعية، كما أشرنا إلى ذلك في مؤلف آخر هو المشكلات الأساسية ،حينما قال "أنه علينا الآن أن نستخدم ردا فينومينولوجيا يستطيع أن يشمل كل شيء، بحيث نضع خارج الإطار كل ترنسندنتالية مبنية على أسس الموقف الطبيعي للوجود، فنحن لا نريد هذا الموقف في قراءتنا للمعنى الطبيعي.[1]"

لقد خضع هوسرل في انجازه للرد المعرفي لتأثير كل من ديكارت و كانط، فأما من ناحية كانط ؛فلقد أراد هوسرل استئناف المشروع الكانطي الغير مكتمل في نقد المعرفة، و أما مع ديكارت ؛فلقد أراد إحياء الروح الفلسفية الساعية دوما إلى الحقيقة عن طريق منهجه الشكي، لكن هوسرل تجاوز كلا اللحظتين، حيث تجاوز كانط من خلال إقامة نقد جذري للمعرفة، كما عمل على تجاوز ديكارت الذي لم يقف على عمق الذاتية الترنسندنتالية، حينما قال بالكوجيتو" أنا أفكر"، ليعمق هوسرل هذه الذاتية، حيث اكتشف أهميتها في إعطاءها المعنى للموضوعات ليعدل من الكوجيتو، ليصبح كوجيتاتوم cogitatum على شاكلة "أنا أفكر في شيء إذا أنا موجود"، مستفيدا من بحوثه السابقة في الفصدية.

"إن الرد المعرفي هو إذن فينومينولوجي أو ظاهراتي في ماهيته، لأنه حين يباشر فعل التعليق أو الإيبوخا لكل الترنسندنتاليات بما هي ظواهر غير محايثة مثل موضوع المعرفة و العالم و الأنا النفسي و المعيش المعرفي لذلك الأنا ،فإنه يضع موضع سؤال كل تلك الترنسندنتاليات ،و يسحب منها كل اهتمام و كل اعتقاد ببداهتها الطبيعية ،ليرتد بنظر التفكير إلى ما هو معط بصفة محايثة ،و حاضر بصفة بديهية في حقل الوعي المحض.[2]" و ننتقل إلى نوع آخر من أنواع الردود الفينومينولوجية و المتعلق بالرد الماهوي.

[1] -Husserl (E),problème fondamentaux de la phénoménologie, traduit par : Jacque Englich,presses universitaire de France,paris,1991,p183.

[2]- يوسف بن أحمد ،الظاهرة و المنهج، فينومينولوجيا هوسرل، مرجع سابق،ص172

ب– الرد الماهوي:(الأيدوسي) Reduction eidetique

لقد ظهر هذا النوع من الرد في مؤلفه؛ الأفكار الأساسية و الذي كان قد ميز فيه كذلك بين الإيبوخي الفينومينولوجي و الإيبوخي الفلسفي ،حيث يرى أن هذا الأخير يعنى "بتعليق حكمنا إزاء تعاليم كل الفلسفات السابقة و نتابع جميع تحاليلنا في نطاق الحدود التي يفرضها تعليق الحكم ذلك"[1].حيث يعمل هوسرل من خلال هذا التعليق إلى بناء نقد جذري ،لكل النظريات الفلسفية التي ظهرت عبر التاريخ ،و ذلك قصد ضمان عدم تأثيرها على بناء الطرح الفينومينولوجي، أما فيما يتعلق بالإيبوخي الفينومينولوجي ،فيقول هوسرل ":أن من يوصد أمامي باب كل حكم في الوجود المكاني و الزماني ،يوصده تام الإيصاد. وكما أني أعزل كل العلوم المنطقية بهذا العالم الطبيعي ،مهما كانت ثابتة لدي ،و مهما كان إعجابي بها و مهما تضاءل اعتراضي عليها ،أعزلها كلها و أتخلى بإطلاق عن استعمال أي من صلاحيتها ،و لا ينبغي أن أقبلها إلا بعد أن أكون وسمتها ب "الوضع بين قوسين". وذلك يعني أنني لن أقبلها إلا بوعي الحكم المعزول و المحول ،و بالتالي فلن أقبلها بالذات كقضية في العلم تدعى الصحة، الصحة التي أعترف بها و استعملها.[2]"يتضح جليا من هذا الأمر أن الإيبوخيه الفينومينولوجي أوسع من الإيبوخيه الفلسفي، أما بالنسبة للرد الماهوي، فيرى هوسرل أن الفينومينولوجيا المحضة أو المتعالية لم تنبني على علم يدرس الوقائع facts ،و إنما كعلم يدرس الماهيات essences أو "العلم الأيدوسي"، و هذا العلم لا يرمي إلى إثبات الوقائع و إنما إلى إثبات ،"معارف الماهية" لا غير. فالرد المناسب الذي ينقلنا من الظاهرة النفسية إلى الماهية المحضة. وإن نحن اعتمدنا وجهة نظر التفكير الذي يطلق الحكم ؛ أي من عمومية الواقعة d'essence généralité يكون الرد الماهوي"[3].و يحاول هوسرل من خلال هذا الرد تجاوز المعطيات المغلقة التي تقدمها العلوم المبنية على أسس

[1] - يوسف بن أحمد ،الظاهرة و المنهج، فينومينولوجيا هوسرل، مرجع سابق، ص 179.
[2]- ادموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات ،مصدر سابق ،ص88.
[3]- يوسف بن أحمد ،الظاهرة و المنهج، فينومينولوجيا هوسرل، مرجع سابق، ص 183.

الموقف الطبيعي، وذلك حتى نصل إلى معرفة أكثر نقاء وأصالة، معرفة تتعلق بماهية الموضوع، أي جوهر الموضوع ،فإذا كان موضوعنا مثلا الإنسان ،فإذا قدمنا دراسة مبنية على الموقف الطبيعي، فسنعطي دراسة مشوهة عن الموضوع ،حيث أننا سوف نجرده من جوهره، ومعطياته الأصيلة و المتمثلة بشكل أساسي في مضمونه الروحي ،الذي يمثل جوهره ،كما يعد جزءا هاما من ماهيته .

ج-الرد الترنسندنتالي :reduction trancsendentale

يعتبر هذا الرد، الشكل الكامل للرد الفينومينولوجي، حتى أن هوسرل استخدمها للدلالة على نفس المعنى. تأسس هذا الرد في مؤلفه الأفكار الأساسية ،وظهر بشكل بارز في التأملات الديكارتية ،حيث يقول هوسرل في هذا المؤلف: "سأبدأ بتحرير مجال التجربة من كل ما هو غريب عنه، إنه المجال الذي نقصده ،هو مجال يتعلق بالظاهرة الترنسندنتالية للعالم، وجود معطى مباشرة في التجربة المطابقة"[1].إن هذا الرد يسمح لنا بولوج مجال الوعي المحض ،مجال يسمح بتحقيق معرفة مبنية على أسس صحيحة ،لا تخضع إلى معطيات الموقف الطبيعي ،"كما يرى هوسرل أن هذا الرد يسمح لنا بالكشف عن مدار مطلق من المادات والصور التفكيرية ،فالتأليفات بينها، و التي تكون ذات طبيعة محددة، هي تؤدى بمقتضى ضرورة أيدوسية محايثة إلى هذه الخاصية المذهلة: إن الوعي بشيء محدد أو قابل للتحديد هو يكون شيئا معطى للوعي"[2].

لقد واصل هوسرل بحوثه في مجال الرد ،محاولا تعميق الرد الترنسندنتالي ،و هذا ما نجده خاصة في الجزء الثاني من الفلسفة الأولى ،حيث خصص جزءا كبيرا من هذا العمل للرد ؛عنونه ب الرد الفينومينولوجي، حيث رأى بأن هذا الرد هو من بين أهم السبل للكشف

[1] - Husserl (E),Méditation cartésienne, traduit par :Gabrielle Pieffer,et Emanuel Levinas ,J vrain, Paris,1947,p186.

[2]- يوسف بن أحمد ،الظاهرة و المنهج، فينومينولوجيا هوسرل، مرجع سابق، ص 183.

عن الذاتية الترنسندنتالية ،و التي قادته إلى البحث في البينذاتية، أين نجد أنه قد كتب كتابا من ثلاث أجزاء سماه "عن البينذاتية" sur l'intersubjectivité حيث يقول هوسرل في هذا الصدد" إنني أعترف بأن الحدس الأول الذي تحصلت عليه من خلال الرد الفينومينولوجي ،ظهر حاملا صور التقيد الذي قمت بوصفه "كرد" خاص بالأنا الترنسندنتالي ،فبينما مرت سنوات عديدة كنت لا أرى إمكان التحول إلى الرد البينذاتي intersubjective ،لكن ها أنا ذا اليوم حيا منفتحا للطريق الذي يجب أن يكون من الأهمية البالغة سلوكه للوصول إلى تحقيق فينومينولوجيا ترنسندنتالية"[1].إن هذا الرد يمنحنا شرف بلوغ الأرض الترنسندنتالية المحضة،"ذلك أن الإيبوخي الفينومينولوجية تستقي شرف اسمها من تلك البداهة فقط، والإنجاز الواعي تماما للإيبوخي، سيكون العملية الضرورية التي تمنحنا حق ولوج الوعي "المحض"، و بعد ذلك ولوج كامل المنطقة الفينومينولوجية.[2]"

3-دور القصدية والرد في تشكل الفينومينولوجيا الترنسندنتالية:

إن تتبعنا للمسار المعرفي لمفهوم القصدية في مختلف البحوث الفينومينولوجية لإدموند هوسرل، جعلنا نحاول أن لا نخرج القصدية من إطارها الفينومينولوجي، و الذي يحمل آليات ابستملوجية ومنهجية متعددة، و التي من أهمها الرد الفينومينولوجي كما سبق و أن أشرنا ، و بعد أن حددنا طبيعة الرد و أنواع الردود الفينومينولوجية ،سنحاول إبراز طبيعة العلاقة التي تربط القصدية بالرد الفينومينولوجي، خاصة و أن هذا الأمر طرح جدلا كبيرا في أوساط الباحثين، حيث كان بعضهم يرى أن اكتشاف هوسرل للرد، كان لغرض إقصاء القصدية من مجال البحث الفينومينولوجي ،و ذلك في إطار تجاوزه للفينومينولوجيا الوصفية للبحوث المنطقية، إلى الفينومينولوجيا الترنسندنتالية ،و نحن سنحاول هنا الكشف عن طبيعة العلاقة التي تربط القصدية بالرد.

---

[1]-Husserl (E),philosophie première, tome 1,p241.

[2]- يوسف بن أحمد ،الظاهرة و المنهج، فينومينولوجيا هوسرل، مرجع سابق، ص 190.

لقد كانت القصدية قبل اكتشاف الرد، تعد العملية المنهجية الأولى في البحث الفينومينولوجي ،لكن يجب الإقرار أن مع اكتشاف الرد ،أصبح هذا الأخير سابقا كعملية منهجية أولى ،تعنى بتعليق مختلف المعطيات المعرفية ،و التي تؤدي إلى إحداث تمييز أولي غاية في الأهمية بين الوعي و العالم الطبيعي، وهذا ما عبر عنه"باتوشكا" Patocka*،و الذي رأى أن هوسرل سعى للوصول إلى الترنسندنتالية ،التي تفتح له طريق الممكنات ،و كذلك الصرامة الموضوعاتية، لهذا يسمى الإيبوخيه الخاص به ،رد ترنسندنتالي.[1]" من هنا أصبح الرد، يتقدم من ناحية الاستخدام المنهجي عن القصدية ."غير أن بساطة علاقة "النظام الظاهرة"، لا ينبغي أن تحجب العلاقة الحقيقية و المركبة ،علاقة المفارقة التي تجعل القصدية تتقدم بالماهية و البنية ،عن الرد و توجهه ،تتواشج معه و تفترق عنه في آن، فتكون معا موضوعا لعمليته و المتبقي الأساسي الذي يقاومه و يصمد أمامه. ولعل علاقة المفارقة تلك هي التي استلزمت تمييز القصدية إلى قصديات مختلفة، وتصريف الرد الفينومينولوجي إلى ردود مختلفة ،هي متلازمة معها تلازما حميميا.[2]" حيث نجد ثلاث أنواع من القصدية :قصدية معرفية، قصدية ماهوية، قصدية ترنسندنتالية ،تقابله ثلاث ردود :رد فينومينولوجي، رد ماهوي، رد ترنسندنتالي.

لكننا نجد أن القصدية تسبق الرد ماهويا ،ذلك أن عملية الاتجاه إلى العالم الطبيعي ،قبل أن يتم تعليقها وردها هي عملية قصدية، ذلك أنني عندما أتناول موضوعا ما ،و ليكن في مجال التجربة؛ يجب قبل أن أقيم عليه الرد ،أن أكشف عن طابعه القصدي، وفضلا عن

[1] - Ditier lohmar,lidée de la réduction ,les réduction de Husserl et leur sens méthodique commun,p101.

[2]- يوسف بن أحمد ،القصدية و مشكل تأسيس الفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص 62.

*"يان باتوشكا"(1907-1977) فيلسوف تشيكي ،درس في جامعات براغ و باريس و برلين و فرايبورغ، حيث تعرف إلى هايدغر و هوسرل، الذي غدا صديقه، لديه أطروحة حول "العالم الطبيعي كمسألة فلسفية 1926"،طبعت سنة 1970،هذا العمل فتح أمامه أبواب جامعة "شارل" في براغ. عاني من الأزمات السياسية التي كانت سائدة في أوروبا ،على غرار الاحتلال النازي 1939،مما أدى إلى تعطيل نشاطه الفكري ،لكنه تمكن من نشر ما يقارب من 130دراسة هامة حول الفينومينولوجيا و الفلسفة اليونانية و الألمانية و الفرنسية و التشيكية. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة و النشر ،ط3،بيروت،2006،ص132.

ذلك تقوم القصدية بمرافقة عملية الرد منذ بدايتها إلى نهايتها ،فهي كما أشرنا تشكل إطارا تمهيديا لعملية الرد، ثم تعطي لهذه العملية الطابع القصدي الذي يجعلها لا تخرج عن الإطار الفينومينولوجي، بعد ذلك تقوم بعملية التأكد من المتبقي المعرفي عن عملية الرد من خلال الوقوف على قصديته النهائية ،هذا من ناحية ،و من ناحية أخرى نجد أن الرد في حد ذاته يحمل في طياته طابعا قصديا ،حيث "أن المهمة الأساسية و الأولية للرد هي إظهار هذه العلاقة القصدية الأساسية بين الشعور و العالم، وهي العلاقة التي تظل محجوبة في الموقف الطبيعي. باختصار إن العالم يبقى هنا في الرد، في الوقت الذي يقودنا هذا الأخير إلى البداهة القطعية للأنا، إلى الكوجيتو .إذن فالرد يقود إلى الواقع ،إلى الشعور بالذات من جهة ،و إلى الظاهرة من جهة أخرى ،باعتباره الموضوع الذي يقصده هذا الشعور الترنسندنتالي"[1].

إن للرد طابعا قصديا ،حيث أن القصدية بما هي الوعي بالشيء، والرد يقوم برد ذلك الشيء، فالقصدية من هنا تقضي بأن نعي ما هو مردود، وهذا ما جعل هوسرل يتجاوز الطرح الديكارتي ،ذلك أن الرد من دون وعي يقودنا إلى شك سلبي لا نجني منه شيئا، بيد أننا حينما نعي ما نقوم برده، نحصل على متبقي خالص، يجعلنا نقف على الأرض الترنسندنتالية.

"ذلك أن ما كان يهم هوسرل، على خلاف ديكارت، ليس على الإطلاق البحث عن برهان أو ضمان للمفارقة أو الموضوعية، بل إن ما كان يهمه بالدرجة الأولى هو توضيح الإمكانات الوجودية للمعرفة ،انطلاقا من مصادر تنتمي إلى الحياة الشعورية المتخذة كموضوع في حالتها الخالصة و الفاعلة بشكل قصدي، والتي تؤسس الموضوعية في كيفيات مختلفة"[2]. ذلك أن هوسرل كان يحاول أن يسمو بالمعرفة من إطارها التجريبي المحض و الذي

[1]-نادية بونفقة، نظرية الرد الفينومينولوجي، مرجع سابق،98.
[2]-نادية بونفقة، عالم الحياة، مرجع سابق،ص107.

كـــان يغلفـــه الموقـــف الطبيعـــي، إلى الإطـــار الفينومينولـــوجي و القـــائم علـــى الموقـــف الفينومينولـوجي ،الـرافض لكـل دغمائيـة ناتجـة عـن المعرفـة الطبيعيـة السـاذجة، قصـد الوصـول إلى المعرفـة الحقيقيـة ،الـتي تبـنى فقـط مـن خـلال الـوعي الخـالص، مـن هنـا نـرى أن هوسـرل "كـان يحـاول أن يكتسـب الحيـاة الشـعورية الفاعلـة قصـديا، بتطهيرهـا ترنسـندنتاليا ،باعتبارهـا المعطـي الفينومينولـوجي المطلـق، أي باعتبارهـا حقـلا وجوديـا خالصـا، معطـي في تجربـة خاصـة، مرتبطـة بتجربـة العـالم، حقـلا يمكنـه أن يصـبح الآن ميـدانا لحكـم ممكـن، ثم بالتأكيـد لحكـم بـديهي و علمـي أيضـا"[1].إن كـلا مـن القصـدية و الـرد ،يعمـلان علـى الوصـول إلى المعرفـة الفينومينولوجيـة، القائمـة في الأرض الموعـودة ،أرض الـوعي الخـالص، بالتـالي نجـد هوسـرل يسـتخدم كـلا مـن الـرد و القصـدية في توافـق و انسجام،"فالترنسـندنتالي، يفيـد حالـة عـدم وجـود الموضـوع وجـودا فعليـا reell في فعـل المعرفـة أي في حقلهـا المحايـث. فـالتفكير cogitatio يتشـكل فعليـا مـن بـنى و لحظـات أساسـية، لكـن الشـيء الـذي يقصـده التفكـير ،و الـذي يسـعى لإدراكـه "الحاضـر"، أو تـذكره "الماضـي"، أو تخيلـه "المسـتقبل"، لا يوجـد فعليـا في التفكـير ذاتـه كجـزء مـن أجزائـه ،و لا يكـون أيضـا في التفكـير كشـيء مـا موجـود حقـا فيه"[2].

إذن فالقصـدية هـي الـتي تعطـى معـنى للمفكـر فيـه، بالتـالي هـي الـتي تعطـي معـنى للـوعي و مـا يعيـه، "فـالوعي هـو دومـا وعـي بشـيء مـا و لـيس أبـدا وعـاء للشـيء ،و بينمـا يكـون موضـوع المعرفـة بالنسـبة للتفكـير شـيئا خارجيـا و غريبـا عنـه أي مسـتعليا عليـه، يكـون التفكـير بالنسـبة لذاتـه، كتفكـير أمـرا باطنيـا و حدسـيا أي محايثـا. المعرفـة كموضـوع مـا ،و عمومـا معرفـة علـوم الطبيعـة و الـنفس و علـوم الرياضـيات أيضـا، معرفـة ترنسـندنتالية، ومعرفـة التفكـير لذاتـه محايثـة.[3]"ذلـك أن هوسـرل سـعى إلى تحقيـق معرفـة قائمـة علـى الفكـر في ذاتـه، حـتى نصـل إلى

[1]-نادية بونفقة، عالم الحياة، مرجع سابق ،،ص107.
[2]- يوسف بن أحمد ،الظاهرة و المنهج، فينومينولوجيا هوسرل، مرجع سابق، ص 170.
[3]- المرجع نفسه،170.

تكوين معرفة عن الأشياء ذاتها، هذه المعرفة يتم الحصول عليها عن طريق الكشف عن قصدية الشيء، ورده إلى الوعي الخالص، الذي يمثل التفكير في ذاته، "فالرد الترنسندنتالي، الذي تقرر إقامته للتمييز المبدئي الأكثر جذرية عموما بين أنماط الوجود، التمييز بين الوعي و الواقع الطبيعي، وذلك طلبا للاستقرار داخل مستوى الوعي باعتباره، مستوى محايثا، هذا الرد هو الذي يكشف عن القصدية الترنسندنتالية، وتدقيقا القصدية الماهوية، التي تنعطي بادئ ذي بدئ كأيدوس Eidos أو كماهية الوعي المحض، في انتظار أن تبرز لاحقا كبنية أساسية للوعي الترنسندنتالي المقوم.[1]" فالرد عند إقامته، يجعلنا نقف على قصدية المتبقي ،ذا الطابع الترنسندنتالي المحض، ذلك أن هوسرل يقول أن :"الردود تكشف عن الوجود بطريقة فعالة و ثابتة باستمرار، فالرد يغلف كل شيء ،ما يقودنا إلى الولوج إلى عالم المعطيات الفينومينولوجية، والمتعلق بالوعي المحض"[2].يظهر جليا الآن أن كلا من القصدية و الرد الفينومينولوجي يحملان نفس الهدف، وهو الوصول إلى الوعي المحض، هذا الهاجس هو المحرك الأساس للفينومينولوجيا برمتها.

إن سعي هوسرل الحميم لبلوغ دائرة الوعي المحض، ناتج عن إيمانه بأن هذا الوعي هو الطريق الوحيد للمعرفة الفينومينولوجية ،حيث يقول: "إنا قد اجتمعت عندنا دائرة الأفكار كلها ،إذ وجود الفكر، أي الظاهرة المعرفية بنفسها أمر خارج عن أي مسألة، في حل من لغز المفارقة، إنها وجودات مفترضة أصلا عند طرح مشكل المعرفة ،من أجل أن مسألة كيفية ورود المفارق إلى داخل المعرفة لا معنى لها إن نحن صرفنا النظر عن مجرد المفارق ،بل عن المعرفة نفسها.[3]"ذلك أن هوسرل سعى إلى دراسة الموضوعات كظواهر، ولا يمكن عمل ذلك إلا من خلال تجريد الموضوعات من كل معطيات الموقف الطبيعي، حيث يضيف هوسرل: "أن الأفكار إنما تعرض دائرة من المعطيات المحايثة، مهما كان تأولنا لمعنى

[1]- يوسف بن أحمد ،القصدية و مشكل تأسيس الفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص 64.
[2] - Husserl (E), probléme fondamentaux de la phénoménologie, p183.
[3]-ادموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق،ص79.

المحايثة. إن النظر المسدد جهة الظاهرة المحضة، لا يكون موضوعه خارجا عن المعرفة، خارجا عن الوعي ، وهو معطى في الآن نفسه على معنى الإنعطاء المطلق بالنفس لما هو مرئي محض."[1]

إن القصدية و الرد الفينومينولوجي في الحقيقة، هما آليتان منهجيتان متكاملتان ،هذا التكامل ناتج عن عدم استطاعة هوسرل الوصول إلى منطقة الوعي المحض ،من خلال استخدام أحدهما فقط. حيث "إن الكشف الفينومينولوجي عن الوعي لن يصبح ممكنا إلا بفصل منطقة الوعي المحض فصلا جذريا عن العالم الطبيعي، فطالما أن الإنسان يحيا و يفكر في إطار الموقف الطبيعي، فإنه ككائن طبيعي يظل سجين المرحلة ما قبل الفينومينولوجية، ذلك أنه في الموقف الطبيعي يكون الوعي وعيا طبيعيا و شيئا مقوما، بدل أن يكون وعيا متعاليا و مقوما، و تكون القصدية ذاتها قصدية نفسية طبيعية، عوضا أن تكون قصدية متعالية"[2].

نستنتج من كل ما سبق أن القصدية بحاجة إلى الرد الفينومينولوجي، الذي يخلص مضمون الشيء الذي نعيه (بما أنها وعي بشيء ما)،من معطيات الموقف الطبيعي، كما أن الرد الفينومينولوجي بحاجة إلى القصدية، من خلال أنها تعبير عن ماهيته ؛من حيث اعطاءها معنى لإقامة الرد ،و بالإضافة إلى ذلك إعطاء معنى للمتبقي Le résidu من عملية الرد الفينومينولوجي، والتي تكون أساسية للتحقق من المعرفة تجريبيا بطريقة صارمة، ذلك أن هوسرل يرى أن "الرد الفينومينولوجي ليس على وجه التحديد شيئا آخر سوى تغيرا للموقف، تغيرا يتم فيه تأمل عالم التجربة، بشكل إيجابي و كلي باعتباره عالما للتجربة الممكنة، أي تأمل الحياة المجربة، التي يكون فيها المجرَّب على التوالي و كليا بمثابة معنى التجربة مع أفق قصدي محدد."[3]فهوسرل سعى إلى إيجاد إمكان للوصول إلى التجربة

[1]- ادموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق ،ص79.
[2]- يوسف بن أحمد ،الظاهرة و المنهج، فينومينولوجيا هوسرل، مرجع سابق، ص 170.
[3]-نادية بونفقة، عالم الحياة، مرجع سابق،ص112.

المحضة، وذلك عن طريق تفعيل دور كل من القصدية و الرد الفينومينولوجي، "فالمتبقي الفينومينولوجي Residu يجب أن يمثل أرضا للتجربة ،بمعنى أرضا حدسية ،تبنى على أسس سليمة و مستقلة، تكون لديها القدرة على تأسيس أرضيات أخرى للتجربة [1]."

يمكننا القول أن هوسرل ،من خلال اكتشافه للرد الفينومينولوجي ، لم يسعى إلى إقصاء القصدية، و إنما إلى تعميقها و نقلها من الوصفية إلى الترنسندنتالية ،حيث أن هوسرل سعي إلى بناء معرفة فينومينولوجية ،تكون حاملة لدلالة الموقف و المنهج في آن معا .هذه المعرفة لا تكون ممكنة إلا بتضامن مختلف الآليات الإبستملوجية ،وعلى رأسها القصدية و الرد الفينومينولوجي.

[1]- Ditier lohmar,lidée de la réduction ,les réduction de Husserl et leur sens méthodique commun,p107.

المبحث الثالث: التقوم وأبعاده الفينومينولوجية

لطالما مثل التقوم الجانب المبهم في فلسفة " ادموند هوسرل"، فبالرغم من اعتراف الباحثين بدرجة أهمية هذا المفهوم في المنهج الفينومينولوجي، إلا أنه لم يلاق نفس الاهتمام الذي كان عليه الحال مع "القصدية" و"الرد الفينومينولوجي"، لذلك سنحاول دراسة موضوع "التقوم" في الفينومينولوجيا الهوسرلية، حيث أن من الضروري إدراك موقع التقوم ضمن المنهج الفينومينولوجي قصد الإلمام بأسسه، لكن الباحث في هذا الموضوع سيواجه اشكالا مزدوجا؛ حيث أن من الصعب تحديد مفهوم واضح للتقوم في المتن الهوسرلي، كما ان من الصعب تحديد أدواره بدقة نظرا لاندماجه مع باقيي المفاهيم المؤسسة للمنهج على غرار القصدية والرد، وسنحاول فيما يلي تقديم أهم الأفكار المتعلقة بموضوع التقوم في الفينومينولوجيا.

1- مفهوم التقوم

"تاريخيا كان كانط أول من جعل من التقوم مسألة فلسفية، ومن الممكن القول أن فلسفته الترنسندنتالية هي في جوهرها، نظرية تقوم الموضوعات بالنسبة للمعرفة، أي وضع المبادئ القبلية لإمكانية معرفة الموضوعات. من هنا تمييزه بين المبادئ التقومية او القوامية (konstitutiv) في الإدراك (القوة الفاهمة verstand والمبادئ التنظيمية أو النظامية regulative أي العقل Vernunft)، ان المبادئ القوامية هي أسس امكانية المفاهيم (Begriffe) التي بدونها لا يمكن حدوث التجربة. هذه المبادئ يسميها كانط مبادئ الفهم الخالصة"[1]. لقد جعل كانط مفهوم التقوم معيارا للحكم على الأسس التي تبنى عليها المعرفة، فمن خلاله يتم دراسة درجة فاعلية التجربة، أما بالنسبة لهوسرل فينبغي لنا ان ندرك منذ البداية أن مفهوم التقوم ظهر عنده في اطار تحقيق الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، لذلك فإن مفهوم التقوم عند هوسرل يجب أن يفهم ضمن المسار الترنسندنتالي، "ويمكن أن نلاحظ عدم استقرار لفظ التقوم في الفينومينولوجيا الهوسرلية فهو يتراوح بين

[1]- أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، مرجع سابق،ص105.

معان متعددة مثل" الخلق" "والفعل المنتج" أو"الإنتاج" "وفعل الملئ" ولكن ينبغي مع ذلك أن نستبعد ما ينعته هوسرل ب"أبحاث التقوم" أنماطا فكرية غالبا ما تنسب إلى حقل لافينومينولوجي من قبيل "الخلق من عدم"، فالوعي لا يخلق موضوعه، ولا ينتجه كما لو كان عدما. وهو أيضا لا يستنتجه أو ينشئه، فالتقوم ليس استنتاجا او انشاء. ولذلك فتلك الأبحاث كما صرح هوسرل "لا تقصد استنتاج أو بناء أي شيء" فهي تلتزم بوصف هياكل الوعي القصدية والمانحة ، فذلك من شأنه أن يحدد طبيعة مباحث الفينومينولوجي التي هي من جنس مباحث القصدية ذاتها. ففعل التقوم يتعين في علاقة قصدية ترنسندنتالية بين الوعي وموضوعه"[1]. " ان التقوم عند هوسرل لا يعني بالدرجة الأولى، نظرية في الأسس القبلية لليقين (كما كان عليه الحال مع كانط). انه بالأحرى تقوم الموضوع القصدي من حيث هو منتوج ذاتي أو انجاز من انجازات الذات الترنسندنتالية واثر من آثار حياتها الفعلية والفاعلة. فإذا كان التقوم عند كانط تقوما نقديا من شأنه تبرير التجربة قبليا وابراز موضوعية شروطها وأحكامها الذاتية فإن التقوم عند هوسرل من شأنه ابراز الإطار الذاتي لكل تعينات الموضوع، أو ابراز المنشأ الذاتي الترنسندنتالي لكل موضوع بصفته متعينا كمعنى قصدي في أفعال الذات الترنسندنتالية"[2].

" إن معنى التقوم يفهم ضمن سياق معاني لغة ترنسندنتالية وضمن حوافز يحددها عطاء وعي يجرب الاشياء تجريبيا ترنسندنتاليا. فإن نقوم معنى لنوام ما أدركه كالطاولة مثلا فذلك يقتضي بيان أن معنى تلك الطاولة متضايف لبنية من بنى الوعي. فلفظ النوام هنا يكشف عن أن الوعي لا يتضمن في بنيته أفعاله فحسب بل يحتوى ايضا مواضيعه. فسيكون التقوم بما هو فعل الوعي ساعتها. مجالا لعطاءين متلازمين: المعنى والوجود. إن أي فعل لإدراك الموضوع هو فعل يمنح ذلك الموضوع وجوده ومعناه. فما دام الوجود يتضمن معنى الموضوع، ومادام الموضوع لا يوجد خارج دلالة كلمة " موجود"، فقد صار الاستنتاج حاصلا في لا مكان الموضوع خارج فعل الوعي ومن ثمة فإن وجود العالم يمتنع إدراكه خارج فعل التقوم ذاته"[3]. "لذلك يعد التقوم حسب هوسرل أساسا لإكتشاف أصل العالم والأشياء

[1]- محمد محسن الزارعي، ادموند هوسرل، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص165.
[2]- أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، مرجع سابق،ص106.
[3]- محمد محسن الزارعي، ادموند هوسرل، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص167.

الموجودة فيه. لقد عالج هوسرل بوضوح التقوم في مؤلفين أساسيين هما: أفكار 1 و مؤلف "التأملات الديكارتية" حيث نجد في الفقرة 143، من مؤلف أفكار 1 يقول :" إذا ما أخذنا مثلا إقليم الشيء المادي باعتباره مرشدا، وإذا ما فهمنا جيدا الدور الذي يلعبه هذا المرشد الخاص بهذا الإقليم. فإننا نتوصل في نفس الوقت إلى مشكل عام، يقودنا إلى فن فينومينولوجي هام، ومستقل نسبيا، انه مشكل " التقوم العام المتعلق بالموضوعية الخاصة بإقليم الشيء في الوعي الترنسندنتالي، أو بتعبير أكثر ايجازا " التقوم الفينومينولوجي بشكل عام، ومع تحقيق ارتباط حميم مع هذه النقطة، نكتشف كذلك منهج الدراسة المناسب لهذا المشكل الأساسي، ويمكن لنا فضلا عن ذلك تطبيق نفس الملاحظة على كل إقليم وكل فن يتعلق بالتقوم الفينومينولوجي"[1]. كما يقول في الفصل الثالث من مؤلف التأملات الديكارتية" :حتى الان نحن نفهم التقوم الفينومينولوجي، تقوم الموضوع القصدي بشكل عام، إنه يحتضن مجموع ال cogito cogitatum، في محمولته الواسعة. سنعمل الآن على محاولة تفسير مجاله حسب بناهن من أجل الوصول إلى مفهوم أكثر تحديدا عن ما نسميه التقوم"[2].

"ان التقوم عند هوسرل ليس انتاجا يمعنى التشكيل، إذا أخذنا التشكيل بالمعنى الأرسطي الميتافيزيقي أو بالمعنى الكانطي الإبستيمولوجي، فهوسرل رغم قربه من برانتانو (الأرسطي النزعة) كان اقرب إلى أفلاطون منه إلى أرسطو. إن الوعي عند هوسرل لا يتخذ في انتاجه لموضوعاته مادة من خارج الوعي، مادة وجودها مفارق (من حيث معرفته) لأفعال الوعي . وهذا هو المعنى الأعمق لقصدية هوسرل، الذي يفرقها جذريا عن قصدية برنتانو و غيره من القصديين. بكلمات أخرى ان العلاقة بين الشكل والمضمون في عملية التقوم الهوسرلي هي علاقة وجودية عضويا بحيث لا يسار فيها تركيب الموضوع (شكل–مضمون) في أفعال ترنسندنتالية خاصة"[3]." إن التقوم عند هوسرل ليس انتاجا من لاشيء، وهو انتاج بقدر ما أن الإنتاج دائما انتاج شيء من شيء إن هذا الإنتاج القصدي عند هوسرل ليس مجرد انتاج ذاتي من قبل الوعي. فالوعي إذا ما جاز لنا التشبيه لا ينسل خيطان قماشته ليعيد حبكها

[1] - Husserl (E), Idées Directrice pour un phénoménologie, p498.
[2] - Husserl (E),Méditation cartésienne, p 99.
[3]- أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، مرجع سابق،ص108.

موضوعا قصديا له. انه لا يسلخ جلده الخاص ليعود إلى تكتيله موضوعا له من جديد، أو إلى تفصيله سترة قصدية يوري تحتها عورة اكتفاءه الذاتي. إن الوعي –إذا شئنا– ليس ضربا من التلذذ الذاتي. إن الوعي يعي على كل حال، من خلال أفعاله القصدية (تضايفته النوامية النوازية) أما أفعاله القصدية هذه فأساسها الأعمق دائما عيان حسي، يعطي الموضوع بذاته وبكليته– ولو على نحو منظوري من خلال الإحالة"[1]. وهذا ما يؤكد عليه هوسرل في التأمل الخامس من التأملات الديكارتية، حيث يقول": إن الموضوعات لا توجد من اجلنا، ولا تكون على هيئتها إلا باعتبارها موضوعات الوعي الحقيقي والممكن. وإذا ما كان على هذه القضية، ان تكون شيئا آخر غير تأكيد يلقى في الهواء، أو موضوع تخمينات فارغة، يجب أن يبرهن على هذه القضية عبر (طرح) فينومينولوجي مناسب. بحيث ينشد التقوم فقط بمعناه الواسع والذي اشرنا إليه سابقا، والذي سنعمل على تقديمه وفق معنى ضيق، ما يقودنا إلى وصفه وكشف اكتماله، وهذا عبر المنهج الوحيد الممكن، هو الذي يتوافق مع ماهية القصدية ومجموع افقها. ان التحليلات التمهيدية التي قادتنا إلى ادراك جوهر معنى المشكل قد ألقت النور على فكرة أساسية هي الانا الترنسندنتالي مع الأخذ بعين الإعتبار (النفسي مقابل السيكلوجي) هو فقط ما يكون في علاقة مع الموضوعات القصدية"[2].

" القصدية كذلك تتضمن في أدائها الموضوعاتي والهوياتي، على بناء للهوية الموضوعية، اي موضوعية موضوع المعرفة – هوية الموضوع القصدي– تتطلب مسبقا اكتمال فعل ما. عندما نتصور محبرة مثلا هذا يعني ببساطة من وجهة نظر فينومينولوجية، ان بعض أنماط الحساسية هي مخصبة من قبل احدى خصائص الفعل، فعل فهم موضوعي ومتجانس– ما يعني ظهور الموضوع القصدي– أي تقومه، هو نتاج التفاعل بين الحساسية والإدراك عندما تقذف الحساسيات إلى تأويل موضوعي، فهي تؤلف الموضوع القصدي"[3]. إن التقوم عند هوسرل هو انتاج الوعي لموضوعه القصدي بقدر ما ان الإنتاج تحضير لموضوع والتحضير هنا له معنى مزدوج، فهو من جهة أولى، تحضير الموضوع نواميا نوازيا

[1]- أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، مرجع سابق،ص109.

[2] - Husserl (E),Méditation cartésienne, p113.

[3] - Dab Zahavi, Réduction et Constitution dans la phénoménologie de dernier Husserl, Philosophique, 20(2) – 363-381 https : //doi.org/10.7202/027231ar,1993, p369.

للإدراك، أي – إذا شئنا أيضا– انارة الموضوع كنواز حقيقته اشعاع نوامه، وهو من جهة ثانية؛ احضار الموضوع في سياق زمني خاص يصل ذروة حقيقته في حضور الموضوع ذاته في الحاضر هنا نرى كيف يتقوم الأفق الزمني نواميا كأفق نوازي للموضوع (الموضوع بصفته نوازا مباطنا في فعل الوعي). فكل معيش له زمنيته المعيشة"[1]. " إن علاقة الوعي ليس بموضوعه وبالعالم ذات نمط تضايفي، يوجد القاصد والمقصود بمقتضاها في واقع قصدي للوعي وفيه، غنه واقع لا يستمد من واقعية ترنسندنتالية، بل من مثالية قصدية. إن الرد الفينومينولوجي يكشف دوما الوجود ضمن دلالات محايثة لمعيش الوعي. إن الوجود لا يتعين إلا بصفته قصدا، أو هو متقوم في قصد. ولذلك فشأن الوجود كشأن الذات يتحدد وجهه الأساسي ببنية لا عالمية إذن هو ليس وجودا ضمن عالمي، لأن رد تعال ضمن عالمي إلى ذات ليس إلا خاصية مثالية عالمية، ولعل التمييز الذي يقترحه "فينك" بتوصية من هوسرل ذاته، بين "مثالية عالمية" ومثالية ترنسندنتالية"، يساعد إلى حد بعيد على توضيح مسعى مثالية هوسرل وتحصيل معنى فهمها لأنماط تقوم الذات والوجود"[2]. "إن التقوم عند هوسرل انتاج بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة كما ينطق في اللغة اللاتينية Productio . هنا الإنتاج دفع الشيء غلى الأمام وتقديمه إلى قدام. إن التقوم بهذا المعنى يشير إلى دور الوعي ونشاطه الفعلي في تقديم الموضوعات ودفعها إلى الأمام (أمامية الأفق الداخلي ينبغي أن تفهم من هذا المنطلق) حيث تتسع له معاينتها ورؤيتها. بل إن التقوم يشير هنا إلى اضفاء الوعي على موضوعاته طابعا أماميا من خلال فعل معاينته (عينه) ورؤيته لها. فالمعاين والمرئي يتسم، بمعنى هام جدا، بطابع أمامي، وذلك بصفته مرئيا"[3]. بالتالي إن التقوم هنا عن النتائج التي نتوصل إليها عبر المنهج الفينومينولوجي بشكل عام، من خلال تعينه أمام وعي المتلقي، إن هذا ما يتيح للفينومينولوجي الكشف عن فاعلية التجارب الفينومينولوجية، وإدراك امكاناتها عبر دراسة نقاط قوتها وضعفها.

[1]- أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، مرجع سابق،ص110.
[2]- محمد محسن الزارعي، ادموند هوسرل، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص173.
[3]- أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، مرجع سابق،ص111.

" ان التقوم عند هوسرل كذلك هو انتاج بقدر ما أن الإنتاج فعل عطاء وتقدمة. عندما يأخذ العقل نسمي نشاطه معرفة. وعندما يعطي نسمه وعيا. ووعيا نسمي العقل عندما ينطلق. أما عندما يصل فنسميه إدراكا. الوعي يسرح المعاني إمكانيات. أما المعرفة فتعقلها، بل تعتقلها في خانات الصدق والكذب. إن الإنتاج كمعنى للتقوم يعني، على هذا الصعيد، أن العقل لا يأخذ إلا من عطاء الوعي. وهو لا يجد امامه إلا ما أممته وقدمته له أفعال العني. وهو لا يدرك إلا ما كان قد انطلق منه. والوجود (مباطنا في الوعي كان أم مفارقا له) لا يخرج عن هذا النطاق. من هنا أيضا رزوحه في الفينومينولوجيا الترنسندنتالية تحت عبء التهمات أحيانا: تهمات المحايثة والأنانة"[1]. "إن التقوم عند هوسرل انتاج بقدر ما أن الإنتاج يفترض حصوله منتجا. وهنا اشارة واضحة إلى عمل الأنا الترنسندنتالي ودوره الفعال في انتاج موضوعات الوعي والمعرفة من خلال أفعاله القصدية. إن الوعي عند هوسرل ليس كما بالنسبة لهيوم، رزمة من الأدوار تمثل على مسرح وهمي بدون ممثلين، بل هناك، عند هوسرل ذات تفعل في أفعالها، وأنا يعمل في أعماله. إن أفعال الأنا تتقوم فيه. أما هو ذاته فيبدو لهوسرل متسما طابع التقوم الذاتي، وبالتالي بطابع القوام الذاتي، مما يحوله من الاعتلال إلى التعليل، ويجعل منه عاملا يتسم بطابع المرجعية الذاتية. من هنا امكانية حريته وتحرره. من هنا امكانية سؤاله ومسؤوليته عن ماضيه وحاضره ومستقبله بما لهذا التاريخ من أبعاد بينذاتية"[2]. (...) " إن التقوم عند هوسرل انتاج بقدر ما أن انتاج الموضوع هو ايضا اعادة انتاج المنتج لذاته. فالعامل لا يكون منتجا، بهذا المعنى، إلا بقدر ما يوفق إلى إحكام التلاحم بين عمله ومنتوجه، إلا بقدر ما يكون انتاجه تعبيرا عما يختلج في ذاته من امكانيات ومضامين ذاتية، إلا بقدر ما يكون انتاجه لمنتوجه إعادة إنتاج لذاته، بذلك تصبح المنتوجة موضوعا إذ تمسي موضعة لذات المنتج. من هذا المنطلق للتقوم نقول: كل معنى هو معنى بقدر ما هو معني من عني عان. بذلك لا يبقى لي أي معنى إلا بقدر ما أعنيه أنا. ولا يبقى لي أي

[1]- أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، مرجع سابق،ص111.
[2]- المرجع نفسه، ص112.

مفهوم إلا بقدر ما أفهمه أنا. ولا يبقى لي أية قيمة، إلا بقدر ما تتقوم في أفعالي التقويمية. ولا يبقى لي أي موجود إلا بقدر ما أجده أنا"[1].

2-أنواع التقوم:

لقد أصبح مفهوم التقوم منذ مؤلف أفكار1 ، يلعب دورا أساسيا في تشكيل النظرية الفينومينولوجية لذلك سنرى أن هذا المفهوم لم يبق على نفس الهيئة التي ظهر عليها في البداية، اي باعتباره تفسيرا لظاهر العالم داخل الوعي، وهذا ما تم التركيز عليه سابقا في مؤلفي أفكار 1 وكذا "التأملات الديكارتية"، لكن هذا سيتغير في الأعمال اللاحقة لهوسرل، حيث سنجد تطورا لمفهوم التقوم، ما جعله يظهر بأنواع وأشكال مغايرة، وهذا ما حدث ابتداءا من مؤلف أفكار 2.

" ان هوسرل سيوسع في مجال التقوم من حيث هو يقصد البحث في الحقيقة الواقعية في مجملها، ولذلك يظهر التقوم في ثلاثة مستويات أو ثلاث طبقات "الطبيعة المادية" و"الطبيعة الحيوانية" ثم الطبيعة الروحية". ليست الطبيعة والبدن ثم الروح مجرد مسائل تتحلل من الوعي، بل هي أشكال من التعالي تطرح أمام الوعي أو معه، وتقتضي الدرس، بصفتها محاور موجهة للبحث المثالي، أي للبحث في مشكل آخر مغاير للوعي، بل ويتعالى عليه. ولذلك فإن مباشرة التقوم من خلال تلك الطبقات ليس مجرد مسايرة للمسار المثالي الأول، بل هو بمثابة شكل من التحقق في مدى صلاحية ذلك المسار المثالي لاقتراح شكل من موضوعية متضمنة للحقيقة في مجملها"[2]. لقد شعر هوسرل بضرورة الالتفات إلى المواضيع التي لطالما كانت موضوعة جانبا، على غرار حقيقة الأشياء المادية، وكذا القضايا المتعلقة بالروح، هذا بالإضافة إلى مجمل المواضيع التي تنتجها الثقافة البشرية لذلك " يقترح القسم الأول من كتاب أفكار2 اهتماما دقيقا بتقوم الأشياء، فهو يهدف إلى محاولة تحديد التقوم من جهة علاقته بالأشياء المتقومة أكثر من تقيده بالمقوم ذاته (الاشياء بصفتها دليلا ترنسندنتاليا بتعبير ريكور. ويصبح التساؤل الأساسي متوجها إلى كيفية ظهور الأشياء وتقومها لا بصفتها أشياء، بل

[1]- أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، مرجع سابق ،ص112.
[2]- محمد محسن الزارعي، ادموند هسرل، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص177.

على انها أشياء طبيعية. إن الشيء يمكن أن يفهم عند هوسرل في معنى المعطى المادي المحض. فهو ليس قيمة فنية او عملية أو نفعية، الوجود الطبيعي لا يستخلص من سياقات أخلاقية أو جمالية أو نفعية، فهو موضوع مادي محض ينتمي إلى الطبيعة، إنه واقعي ينتمي إلى عالم شيئي ولذلك فهو يتميز عن الوجود الحيوي الذي يمتزج فيه الجسمي بالنفسي. عن مفهوم الشيء يحيل إلى وحدة مادية تمثل موضوعا لعلم خاص هو علم الطبيعة"[1].إن هوسرل من هذا المنطلق سيلج عالم الأشياء الطبيعية، لكنه لن يباشر هذا الموضوع عن طرق اعادة صياغة ما نتج عن العلوم الطبيعية المعروفة التي لطالما شكك في نتائجها، بل عمل على بناء نظرية فينومينولوجية حول الأشياء الطبيعية.

" إن الطبيعة تكون موضوع علم نظري بمعنيين: أولا بمعنى أن ذلك العلم يصف الطبيعة عند حدود ظهورها الزماني والمكاني، ويعينها تعينا ماهويا فهو علم ماهية لا علم واقعة بعبارات أفكار1، لأن كل المحمولات التي ننسبها إلى الحقائق الواقعية الزمانية– المكانية، لا تنتمي إلى موضوع الطبيعة ذاك. وهو علم نظري لأنه يقوم الموضوع الطبيعي خارج كل التقويمات الاخلاقية والنفعية والجمالية، فهو ليس علما أكسيولوجيا أو عمليا. إن الطبيعة تظهر بصفتها "متضايفا قصديا لتجربة موقف نظري فعلي". إن نموذج تقوم الشيء لن يكون هنا مجرد تقوم موضوع طبيعي متعين تعينا واقعيا، بل تقومه طبقا لفكرة عامة للطبيعة"[2]. هناك خاصيتين أساسيتين تشكلان الاشياء الطبيعية وتفرقها عن المواضيع الروحية والنفسية؛ هما ": الامتداد و المادية، حيث يمثل الامتداد الإطار المكاني الذي يحدد شكل الشيء المادي وتمثل المادية جوهر الشيء المادي لأنها تعبر عن ماهيته. " لكن ما ينعته هوسرل بعد ديكارت بالامتداد في المكان والذي يتضمن أيضا امتدادا في الزمان هو ما يميز طبيعة الأشياء المادية عن الطبيعة الروحية. لأن تلك الطبيعة قد تتضمن هي أيضا طبقة سفلى يمكن أن تكون من جنس طبيعة مادية (جسم أو بدن)، غير انها تظل محددة بطبقة عليا لا يمكن ان تنفصل عنها (النفس)، وهي طبقة تكون ممتنعة دوما عن التحدد بالامتداد. إنها ليست ممتدة في المكان، بل متمركزة فيه، لأنها لا تتجزأ. إن الأشياء المادية تمتد لأنها بخلاف الأشياء الإنسانية والحيوانية، قابلة للتجزؤ، بل لا

[1]- محمد محسن الزارعي، ادموند هسرل، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص178.
[2]- المرجع نفسه، ص 179.

تتقوم في المكان إلا بصفتها أشياء متجزئة"[1]. بيد أن هناك خاصية أخرى ترتبط بالشيء المادي هي خاصية "الحسية"، وهي ما يتعين به ظاهر الجسم المادي،" حيث أن الامتداد هو أساسا امتداد جسمي ، فهو ليس مجرد تواجد في المكان بل هو ملئ للجسمية في مكان، فكل جسمية هي مكانية لا بمعنى أننا لا يمكن أن نتصورها خارج المكان، بل بمعنى ملازمة الجسمية له. إن أشكال الشيئية كلها خصائصها الهندسية مثل الهيئة، والكبر، والشكل، وخصائصها الواقعية تحيل كلها إلى أنماط ذلك التلازم، فما يسمى عادة بالخصائص الأولى للشيء (الجسمية) هي التي يتحيز بها في المكان، فهي تملؤه، في حين تحيل إلى خصائصه الثانوية إلى إمكان تغيره أو تبدله فيه (ظهور الشيء بأشكال، ألوان، وهيئات مختلفة"[2]. إن الامتداد هو ما يميز الشيء المادي ، ويحدده فيزيائيا ، لذلك يعتبر أساس تقوم بنية الشيء المادي، فالامتداد يعد خاصية تجتمع فيها مجمل الموضوعات المادية." كما أن تقوم الأشياء المادية يستند إلى خاصية أخرى لا تقل شأنا عن الأولى، ونعني بها خاصية الواقعية. إنها خاصية ترتبط بصفة الامتداد، من حيث هي لا تدرك إلا من خلال كونها واقعا ممتدا، غير أنها تتميز عنها لارتباطها ظهور شيء فردي، فإن كانت الأولى تحيل إلى خاصية عامة ومشتركة تكشف لنا تقوم مفهوم الشيء عامة، فإننا نتعرف بالثانية على تقوم الأشياء الفردية"[3]. إن العناصر التي تدخل في امتداد الشيء ليست مادية صرفة، بل إن هذا الامر يحتاج إلى ما هو خارج عن الطبيعة المادية للشيء، إذ يحتاج إلى إدراك الشيء في تقومه والكشف عن ماهيته، " لكن لا يعرض الشيء على إدراكنا بطريقة موحدة، وإنما بطرق متعددة. فما يقدمه الإدراك هو شيء يرى، ولكنه يمكن أن يدرك بصفته ماهية أو شيئا ابتا لا متغيرا. إن اللاتغير ليس نقيض التغير، بل حالة منه ما دام الشيء لا يدرك إلا في مكان اي بصفته امتدادا وحركة. غير ان ادراك ماهية الشيء قد لا يحصل مكانيا (بالمعنى المادي للفظ)، بل يمكن أن يتقوم بفعل تغيير حر ينجز في المخيلة وذلك بافتراض تعديلات وتأليفات بين عناصر مكانية يتحدد بها الشيء لا تبقى منه إلا ماهية ثابتة"[4]. لذلك فإن المخيلة التي تنبعث

[1]- محمد محسن الزارعي، ادموند هسرل، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ، ص 180.
[2]- المرجع نفسه، ص180.
[3]- المرجع نفسه، ص 181.
[4]- المرجع نفسه، ص 181.

من إدراك الشيء ، تلعب دورا أساسيا في تحديد ماهية الشيء، لأنها تشكل رؤية أبعد من ما يظهر عن الشيء، فهي تضعه في محيطه الطبيعي، وفي اطاره الزماني والمكاني، وهذا ما يمنح للوعي امكانية رسم الشيء ماهويا وفيزيائيا، بل أنه يجعل الشيء محايثا للوعي بالرغم من طابعه النرنسندنتالي، أنه يتعين لنا ترنسندنتاليا ومحايثا في نفس الوقت. " إن أهمية ذلك الرسم هو انه يعرفنا على ظهور مجموع الشيء. إنه قد يضعنا في موضع تآلف مع المظهر، ولكنه مع ذلك ينقلنا من حالات رؤية الشيء من زوايا مخصوصة لا تنفصل عن ماديته إلى معطى مكاني محض يمثل فيه الشيء المادي ذاته. إن الرسم الحسي بما هو صورة الشيء المكاني ينقل لنا حالات ذلك الشيء. فهو رسم لا يتقوم من خلاله الشيء تقوما مفارقا لماديته، لأنه حاصل إدراك حسي يحيل إلى متغيرات الشيء وتواجده وحركته في المكان. ولذلك فهو رسم يتقوم بدوره حسب طبقات، إذ يمكن الحديث عن رسم لمسي يسبق رسما تاما"[1]. وفق هذا الإطار تم وضع الشيء في هيئته الواقعية، لكن يجدر بنا التفريق بين الواقعية التجريبية التي تطبق في العلوم الطبيعية المعروفة، والقائمة على تفسير المعطيات الحسية الخاصة بالشيء فقط، وبين الواقعية الفينومينولوجية التي تقوم على دراسة شاملة للشيء، أي كل ما يدخل في تأليفه سواء كان متعلقا بخصائصه الحسية التي تشكله فيزيائيا، ام الإدراكية والتي تشكله ماهويا." يمكن لنا أن نخلص إلى أن العلوم الطبيعية تدرس فقط الموضوعات المقومة من دون تشكيلها موضوعيا باعتبارها مقومة– بالمقابل تقوم الفينومينولوجيا الترنسندنتالية بتحليل التضايف بين المواضيع المقومة والموضوعات الذاتية، وهنا يكشف كذلك عن استقلالية لمعنى الوجود الحقيقي للواقعية الموضوعية"[2].

من ناحية أخرى إن النظر إلى الشيء من خلال تقوم ماديته ورسمه لا يضعنا إلا أمام ظهور حالات تعدد الأشياء. فهو تقوم يضعنا قبالة أشياء واقعية– فردية لا تتقوم تقوما موضوعيا، فالأمر يتصل هنا بلغة هوسرل ذاته بشيء يتقوم" لذات فردية، ومتفكر مثالي من خلال تفرده". ذلك يعني أن مثل ذلك التقوم يفترض نسيانا ما للذات، لأنه لا يفترض تفكيرا محضا، بل يقتضي إدراكا (أو حدسا حسيا أو حساسية) لا يقدم لنا مطلق الشي ء، بل يعطينا الشيء المادي في منتهى ظهور

[1]- محمد محسن الزارعي، ادموند هوسرل، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص182.

[2] - Dan Zahavi, Réduction et Constitution dans la phénoménologie de dernier Husserl ,p370.

واقعيته الواقعية"[1]. هنا نلمس تراجعا لدور الذات في تقوم الشيء، لأنه وجب الآن التركيز على إدراك حقيقة الشيء ذاته من دون أحكام ذاتية مسبقة. " إن ما يقصد بذلك الإدراك هنا ليس سوى أداة تحيل إلى جسد مدرك، "جسد خاص" يكون بتعبير هوسرل" أداة كل إدراك وعضو الإدراك" ذاته. إن هوسرل يكشف بذلك عن دور الجسد من الموقع الذي سبق تن حدده للوعي في كتاب أفكار 1، ذلك أن بنية التقوم لا تعود في القسم الأول من كتاب أفكار 2 إلى عطاء وعي ترنسندنتالي بل تستند إلى إدراك جسدي، لحمي. إن الوعي المباشر أو المحايث لا يشمل بنظره واقعية الأشياء، بل يقوم تلك الواقعية بواسطة الجسد، أي بواسطة نظر العين إلى الشيء من خلال ترحاله المستمر بين ما يرى منه، من خلال زواياه وفضائه، ولمس اليد وسماع الاذن وحركة أعضائه في المكان"[2]. هنا نجد انتقال البحث الفينومينولوجي المرتبط بالتقوم من الجانب الترنسندنتالي إلى الجانب المحايث، حيث نشهد تحولا من الوعي الخارج عن الشيء إلى وعي مباشر يلج العالم الداخلي للأشياء عن طريق ملامستها واقعيا.

" إن الجسد يدرك يدرك معالم مادية الأشياء ورسومها، لا لأنه يشاركها خصائص معينة، بل لأن له أيضا تمركزا في المكان، ولأن له احساسات، وله قدرة على تحريك تلك الإحساسات ونقلها من جسم إلى آخر. إن تلك القدرة أضحت من شروط امكان التعرف على كل جسم، فهي قدرة يكون بمقتضاها أنا الأعضاء لأي الحواس قادرا على التنقل حيثما وجد جسم في عالمه المعيش، ويكون بموجبها ظهور الجسم مشروطا بعلاقة ضرورية بذلك الأنا، فتقوم موضوعية الشيء يحتاج إلى ذات خاصة تتحدد طبيعتها بوجود متجسد. غير ان الاعتراف بدور فينومينولوجي ما لتلك الذات كان بمثابة نقل البحث من تقوم المدرك تقوما فرديا إلى تقوم الإدراك ذاته"[3]. تراجع دور الذات في فهم الشيء لا يعني إلغاء دورها تماما، بل على العكس فإن هذا الامر سيمكن من الحد من انغماس

[1]- محمد محسن الزارعي، ادموند هوسرل، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص183.
[2]- المرجع نفسه، ص183.
[3]- المرجع نفسه، ص183.

الذات في الشيء وهو كفيل بتصفية إدراكنا للأشياء وهذا ما يجعلها تنكشف باعتبارها ذاتا خاصة، تستطيع تحديد الأبعاد الحقيقية للأشياء.

لكن ينبغي أن نميز مع هوسرل بين تقوم أصالة تواجدي الجسدي وتقوم أصالة تواجد الأشياء المادية الأخرى، لأن تواجدي ليس شيئيا محضا، فجسدي هو بدن فيه لحم فهو ليس مجرد جسم. إن جسدي هو جسم الأعضاء المدركة، فهو يمثل دوما " حدثا حافزا لنظام الإدراك". إنني أدرك جسمي فيتقوم لي من خلال وظائف مخصوصة لأعضائه، مثل امتداد الرؤية، ودوران الرأس، وتحريك اليدين واللمس والشم، وهي حالات تحيل إلى جملة معيش مدرك، ولكنه يظل محفزا بأحاسيس داخلية وتلقائية تحرك الأعضاء إلى وظائف ادراكية معينة. إن شرط الإدراك لا يوجد في امتداد الشيء في المكان، أي تقومه المكاني، بل في الجسد نفسه"[1].وهنا نكتشف وجها آخر لفينومينولوجيا هوسرل، فلطالما عرفت فينومينولوجيا هوسرل على أنها ترنسندنتالية محضة، لكن مع مناقشة مواضيع الجسد، وطبيعة علاقة الأشياء المادية، يحيلنا هذا الامر إلى الجانب المحايث للفينومينولوجيا الهوسرلية والذي ظهر بوضوح مع البحوث المتعلقة بالتقوم خاصة في القسم الأول من أفكار2. إن دراسة هوسرل لتقوم الجسد وضعه مباشرة امام مشكل أساسي والمتعلق بتقوم النفس، التي أقر بدورها في تشكيل ماهية الإنسان، وهذا ما دعاه إلى مراجعة بحوثه التي قام بها في أفكار1:" حيث ان المسار الذي يقترحه القسم الثاني من أفكار 2 يعدل من المنهج المتبع في أفكار1 إذ هو يكشف أن بنية الذات لا تتبدى بظهور الأنا الترنسندنتالي، لا لأنها تنكشف وفق طبقات يكون الانا النفسي الواقعي احد عناصرها الأساسية فحسب، بل لأن أبعادا أخرى من الذات لا تظهر بظهور البعد الترنسندنتالي. فإن ما يبقى خفيا عن التقوم الترنسندنتالي هو وجه الانا النفسي ذاته, وهو وجه يقتضي توقيف مفعول الإبوخيه الذي يبطل ذلك الميثاق مع الجسد اللحمي، حسب ريكور، والعودة إلى الأشياء التي ينكشف فيها الأنا عن نفسه بصفته واقعة زمنية نفسية متجسدة، أي مرتبطة بحقيقة جسمية لحمية أو

[1]- محمد محسن الزارعي، ادموند هوسرل، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص184.

متشابكة معها"[1]. إن التقوم الخاص بالأنا لا يقتصر على تجليات الفكر فقط، بل يجد مضامينه في الحياو الواقعية واليومية كذلك وهذا ما تعبر عنه المعيشات النفسية على غرار حالات الحب، الرغبة، الحزن ...." إن الانا يكون متجها إلى تلك الموضوعات باستمرار، غير أنه ر يتجه إليها من جهة قدرته على الفعل، أي بصفته قطبا أو مركزا، بل بطريقة منفعلة. فموضوعات الأنا لا تكون في الحالات النفسية مجرد أشياء تفكير أو جملة معيش محض، إنها المكان الأصلي الذي يحيا فيه الأنا بصفته مغتربا عن ذاته، أي متعينا خارج كل مضامينه المنطقية وفعاليته النظرية الخالصة. ولذلك يمكن القول أن الأنا النفسي هو الوجه الواقعي للانا المحض، فهو بمثابة إدراك حياة الأنا زمن السقوط في العالم المادي، السقوط الذي يسبق مرحلة النضج"[2].

3-التحليل التقومي:

لقد شكل التقوم نسيجا واسعا، ربط هوسرل من خلاله بين مجمل المواضيع المتعلقة بالبحث الفينومينولوجي، الذي لم يعد مقتصرا على المواضيع الترنسندنتالية، بل انتقل إلى بحث المواضيع الحسية والمحايثة بشكل عام. ان التقوم فتح امام هوسرل فق الشمولية المنشودة، فمن خلال القيام بالتحليل التقومي يمكن الكشف عن المضامين المعرفية المتعلقة بالمعيش، وسنحاول فيما يلي عرض اهم مقومات هذا التحليل"

" إن التقوم مشتق من الخبرة المتعالية للذات المبنية على مكاسب التحليل المتعالي للموضوعات المدركة فحسب يلتئم عنده المعنى الرئيسي لكل مفصل من المفاصل الجوهرية لجملة الواقع بضرب من التدرج في مراتب الوقائع- ابتداءا بالشيء ثم الحيوان تم الروح- ليس هو في الحقيقة إلا نظام إقبال عين هذه الوقائع على الوعي فلا زمن ولا تعاقب، لا بالمعنى الطبيعي ولا الجدلي، وإنما استدراك للأمر في ذات الموضع المانح للمعنى وللوجود بما أن الوعي المحض حقل زماني خاص، حقل للزمان

[1]- محمد محسن الزارعي، ادموند هوسرل، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق ، ص 188.
[2]- المرجع نفسه ، ص189.

الفينومينولوجي أقصى مراتبه زمان مطلق"[1]. لقد أصبح بالإمكان من خلال التقوم القيام بعملية استقبال الوقائع المعيشة بصفة مباشرة، مما يسهل عمليات احتوائها، فهمها ومعالجتها بشكل صحيح. " ان نظام المباحث الذي أسسه الكتاب الثاني من الأفكار بوصفه نظرية نسقية في درجات تقوم الواقع عالق بما يحيط به من التأسيسات الفلسفية من طرفين هما طرفا المشروع الأكبر في عهد غوتنغن: فأما الطرف الأول فهو الذي يمدها بقاعدتها الفينويمنولوجية أي التحليل القصدي بمؤشراته وأدواته المتعالية وفاعليته الوصفية ولا سيما بقاعدته المشتقة من نظرية الذات من جهة (الكتاب الأول)، ثم الطرف الثاني الضامن للترجمة الميتافيزيقية لمسائل التقوم بتنسيقها مراتب علمية تخضع لما يخضع له الوجود من الترتيب لتنتظم أساسا للعلوم محكمة ومستقرة (الكتاب الثالث)"[2]. ونرى هنا الأهمية الكبيرة للتحليل القصدي في تشكل التقوم، لأن التحليل القصدي هو أساس الكشف عن مجمل مضامين الوعي خاصة ما تعلق منها بالجانب الترنسندنتالي.

" يتعين على التحليل الفينومينولوجي بوصفه تحليلا تقوميا أن يجمع بين وصف الكليات النموذجية المكونة للواقع بما هي جهات تنطوي على قبلي جهوي تختص به معقوليتها ويمد الأنطلوجيات بأصلها وبين اقتفاء آثار التحول والنمو الذي يجعل من المعنى في الأشياء هيئة تكوينية تترقى من حال إلى حال إلى تردد بين المقامات والطبقات فتنتج تاريخا باطنا خاصا بها: فينومينولوجيا المعنى هي، بضرب من الضرورة التي تحكم منطق التقوم، فينومينولوجيا تاريخية المعنى"[3]. وهنا يجب أن نفرق تفاديا لأي لبس بين فينومينولوجيا تاريخية المعنى عند هوسرل، ومفهوم التاريخ عند هيغل، لأن هوسرل لا ينشد دراسة تاريخية كما أشار إلى ذلك في عديد المناسبات، حيث لم يكن هدفه التاريخ المطلق على غرار هيغل، لأن تاريخية المعنى عند هوسرل تتعلق بمنطق التقوم القائم على الكشف عن تطور العلاقات التي تربط الروح بالأشياء، الطبيعة والعالم المحيط.

[1]- فتحي انقزو، هوسرل والتأويلية، حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، مرجع سابق، ص 104.
[2]- المرجع نفسه، ص 104.
[3]- المرجع نفسه، ص 104.

" ان شروط القول في المنهج التي تفترضها الإشكالية الفينومينولوجية من حيث هي إشكالية تقومية لا تسهم فحسب في تمتين البنية النسقية لنظرية التقوم والأسس التي تضعها لتأسيس العلوم وإنما هي تدلنا على إحداثيات ومعالم تأويلية متواترة لعلها فاتحة لمصير فلسفي مختلف للفينومينولوجيا كما عهدناها إلى الآن: فمن جهة الشروط النقدية للمباحث التقومية يمكن القول إن قصور ابستيمولوجيا الفهم كما طورتها مدرسة ديلتاي وسائر مفكري الكانطية المحدثة عن تأسيس معقولية العالم من موجبات استئناف تأسيس نظرية العالم ولاسيما في الباب الثالث من أفكار 2 (تقوم العالم الروحي) تأسيسا بإمكانه تطوير فهم فلسفي لبنية هذا العالم متحرر من مرجعية العلوم الطبيعية بما فيها علم النفس أي قادر على الاضطلاع بمعنى التقابل الاصلي بين النفس والروح أولا ثم بين عالمي الطبيعة والروح ثانيا وأخيرا بين علوم الطبيعة وعلوم الروح وسائر الفصول الأساسية بين ما يخص المعرفة الطبيعية بالنفس والعلم الذي موضوعه الشخصية وأخيرا نظرية الأنا ونظرية المجتمع"[1].

فبالنسبة لتقوم النفس " فيظهر الأنا النفسي بمظهر مزدوج : إنه أنا متجسد، ولذلك فإن تقومه لا يدرك إلا بصفته تقوما في بيئة عالم حيات البدن (الناس او الأشخاص)، فهو إذن يعطي للانا المحض لا بصفته حقيقة محايثة، بل يعطى على انه تعال، هو انا واقعي وبمثابة محور واقعي ظواهري لتقوم مطابق لما يظهر من العالم- المكاني الزماني. وفي كلا المستويين فإن حقيقة الأنا النفسي لا يمكن تفكيرها إلا بصفتها متضايفا واقعيا لجسم إنسان أو حيوان. وشأن النفس كشأن المادة، فهي وحدة واقعية جوهرية مثل الشيء المادي، فالنفسي كالفيزيائي وجود ضمن عالمي، لا يظهر إلا من خلال حالات واحداث متغيرة ومتجزئة وخصائص واستعدادات تلحق دوما بأشخاص واقعيين"[2]. لكن لا يجب أن نفهم ان هوسرل يؤسس ماهو نفسي على الجانب الفيزيائي، كما يحدث في علم النفس التجريبي الذي لطالما انتقده هوسرل من خلال وقوفه ضد الموقف الطبيعي، لأن النفسي والفيزيائي وفق معنى التقوم متلازمان ومتضايفان بعيدا عن التأويلات الإمبريقية. "ان النفسي ملازم لتجربة خاصة تتبدى فيها علاقات تبادلية بينه وبين الفيزيائي أو بينه وبين الجسدي، ولكنه يتقوم أيضا

[1]- فتحي انقزو، هوسرل والتأويلية، حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، مرجع سابق، ص 104.
[2]- محمد محسن الزارعي، ادموند هسرل، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص190.

بصفته شيئا لا يقبل التجزئة. فالعنصر النفسي لا يتعين تعينا مباشرا في المكان، بل هو ينتمي إليه انتماء غير مباشر، لأنه يتمركز أصلا في البدن. إنه ليس هناك بالنسبة للبدن، أي ما يتعالى عنه، بل هو هنا، اي ما يوجد فيه وما يحايثه، وهو أيضا ليس مفارقا للأنا، إنه يلازمه. إن النفسي يحيل إلى جسد خاص فهو إذن يحيل إلى ذات خاصة وإلى أشكال من الحياة النفسي لأفراد يجربون العالم، ويدركونه على أنحاء حسية، خاصة ويحققون فيه أشكال معيش خاصة"[1].

أما بالنسبة لتقوم عالم الروح فإنه "يضعنا قبالة تمييزات فينومينولوجية أساسية: بين عالم الطبيعة وعالم الروح، وبين علوم الطبيعة وعلوم الفكر، وبين نظرية في النفس يخص علم الطبيعة من ناحية نظرية في الشخص (نظرية في الأنا، علم إيغولوجي)، ونظرية في المجتمع (نظرية في علم الاجتماع) من ناحية أخرى"[2]. حيث يرى هوسرل أنه عبر الأنا أو الإيغو أتمكن من ملكية العالم، وهذا ما سيجعلني أستفيد من تقومي مع الأنا الخاص بالغير من جهة، كما اتقوم في نفس الوقت مع المجتمع المتلاحم أي الخاص بالنحن، وهذا التقوم لا يتعلق بالعالم، بل يتحقق بالاستفادة من امكانية وصف لمناده الخاص بالإيغو la monadisation de l'ego، باعتبارها استفادة من المنادية الشخصية لمجموع المنادات"[3]. " إن علم الروح يتميز عن عالم الطبيعة لأنه لا يختص بموجودات مادية أو بموجودات يمكن ردها إلى أشياء طبيعية. إنه يحد سلبيا بكونه عالما لا طبيعيا، فهو يفترض مبدأ رد فينومينولوجي أيدوسي، يعنى به تطهير كل الإدراكات المستعلية، لأنه عالم الشخص ذاته، فهو محايث له، أي أنه ناتج عن رؤية محايثة وإدراك داخلي. ولكنه عالم يتميز أيضا عن علم النفس، لأنه لا يتقوم بصفته قطاعا خاصا بعلم الطبيعة، ولذلك فإن، هوسرل يمجد مثلا عبقرية حدوس ديلتاي عندما أعلن أن علوم الفكر ليست من جنس علوم "السيكو- فيزيائية"، رغم كونه لم يتمكن من السير بها إلى معناها العلمي الصارم ولم يقدم صيغا نهائية للمسائل وللحلول المنهجية اليقينية"[4]. من هنا يمكن القول أن من خلال تحقيق فهم صحيح للعلاقات المرتبطة بتقوم النفس والروح وتقوم عالم

[1]- محمد محسن الزارعي، ادموند هوسرل، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص191.
[2]- المرجع نفسه، ص192.
[3] - Dan Zahavi, Réduction et Constitution dans la phénoménologie de dernier Husserl ,p378.
[4]- محمد محسن الزارعي، ادموند هسرل، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص192.

الطبيعة، والعلوم المرتبطة به مع تقوم عالم الروح، يمكن للفينومينولوجي أن يكون رؤية ماهوية واضحة عن الاسس المشكلة للعالم المعيش. "فعالم الروح لا يتقوم بصفته عالم مقاصد فحسب، بل يتقوم بصفته عالم حياة. فهو ليس مجرد عالم أشخاص، بل هو أيضا عالم أشياء مادية وأشياء مستخدمة "ملابس، أجهزة غسيل، أسلحة، أدوات، وآثار فنية، وإنتاجات أدبية، وإنتاجات لأنشطة دينية وقانونية، فهو عالم ثقافي يتقوم بصفته مجالا لاجتماع إنساني، تظهر فيه قيم أخلاقية وانظمة حقوقية وسياسية وطبقات اجتماعية وروابط أسرية وتبادل علاقات اجتماعية ونفسية وعاطفية. إن الأشياء المادية، والبدنية–النفسية تتقوم كلها طبقا لإمكان ذلك العالم، كما أن أنشطة العلماء بمختلف فروعها تفترض مبدئيا ذلك العالم. ولذلك فهو عالم قبلي لنا، فهو إذن نظام أعلى يؤسس أفق أشيائنا، وممارساتنا واحكامنا، ومقاصدنا"[1].

" إن النشاط التقومي هو عمل خلاق للمعنى– ولو أن هوسرل يصر دوما على أن الفيلسوف يصف ما يلقى أمام ناظريه لا أكثر– وهو عمل يعيد تجزئة المعنى بعرضها على الوعي أو مقايستها به من حيث هو مستقره ومقامه ومن حيث هو أصله وموطنه. فلذلك كانت الفينومينولوجيا تبتدئ تخليق المعنى ثم تعيده كل مرة كأنما الفيلسوف في حضرة الأشياء حال خلقها ومن قبل أن تسمى وترد في النفوس والعقول وتتخذ لها مجرى في العالم والطبيعة. عمل التقوم اصطفاء للمعنى يرد جوهر الكيان ومحصلة العلم به — أي الأنطولوجيا– إلى نظرية الماهية التي يتعين على الفكر نشرها بوصفها أقصى ما فيه من المراتب التعقلية"[2]. إن التحليل التقومي يقودنا إلى الكشف عن المعاني الكامنة وراء الاشياء، وهذا ما يجعل الفينومينولوجي قادرا على بناء الأحكام المطلقة للأشياء، لأن الكشف عن المعنى يمكن الوعي من ادراك الماهية، لذلك يلعب التحليل التقومي دورا حاسما في منهج البحث الفينومينولوجي حتى أنه يسبق الرد في بعض الحالات. " إن بناء شروط تأويلية عامة لمعقولية التقوم الفينومينولوجي من خلال إعادة رسم بنية الواقع بوصفه معنى يتعين نسبته إلى الوعي قد كان دوما موجها ضد الاطروحات التاريخانية التي تنتهي إلى نقض الكليات الجوهرية التي يتحدد بها قيام وجود

[1]- محمد محسن الزارعي، ادموند هسرل، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص193.
[2]- فتحي انقزو، هوسرل والتأويلية، حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، مرجع سابق، ص 105.

الوقائع الطبيعية والروحية وردها إلى نسبيات حادثة عن اوضاع زمانية وتاريخية معينة بأي مقياس مطلق للحقيقة. ففي ذلك حقا جوهر المشروع الفينومينولوجي الذي وقف هوسرل دونه: يبتنيه وجود شروطه ويؤصل مداه الميتافيزيقي وقدراته التأويلية, فإن تكميل فاعليات التقوم بفاعليات الشرح إنما هو انتظام الوقائع بحسب ترتيب الممكنات الماهوية"[1]. "إن مستوى الشرح الذاتي الذي يقال بتقييد الذي يبين كيفية تقوم الأنا نفسه بوصفه كائنا في ذاته ولذاته وبحسب الماهية التي هي له، ومستوى المعنى الذي يقال بعموم والذي شأنه أن يبين كيف يتمكن الانا من تقوم شيء غيره أي من تقوم ما هو موضوعي وكل ما له في هذا الأنا عموما قيمة وجود بالنسبة إليه. عن الشرح الذي يتقصى أثر المعنى في الأشياء أي بوصفه شرح المعنى بعبارة التأملات ليس شيئا آخر غير المثالية المتعالية. فهو متعلق بكل ضرب من ضروب الموجودات الممكنة بالنسبة إلى الوعي ولا سيما ما كان منها مفارقا: الطبيعة، الثقافة، العالم بعامة– وهو لذلك من جنس الكشف النسقي للقصدية المقومة عينها"[2].

" إن الإنسان يظهر طبقا لموقفه الشخصي موجودا ثقافيا واعيا بذاته وحرا، فهو موجود ثقافي. فأن يحيا الإنسان بصفته خصا، وان يوجد ضمن علاقات واعية بعالم محيط بنا، وان يجعل لذاته مقاما في تلك العلاقات. ولذلك يعد الموقف الشخصي بما هو وعي الإنسان بذاته قلبا للإدراك الطبيعي، لأنه يفترض تخطي نسيان حالة الوعي بالذات التي تحصل للإنسان في الوضع الطبيعي، ولكنه يفترض أن يكون الموقف الطبيعي ملحقا بالموقف الشخصي لأن العالم المحيط بنا هو عالم أشياء ممكنة لنا، أي أشياء قابلة لأن تقوم في ممارسات الأشخاص وأحاسيسهم وفي معاملاتهم التبادلية ورؤاهم العلمية والفنية–الجمالية والدينية، ومقاصدهم النفعية"[3]. إن الانا لا يعيش في عزلة لذلك فهو يتقوم ضمن تقوم محيطه، حيث "أن ماهية الشخص تتعين من خلال تقوم متبادل بينها وبين عالم محيط. إن العالم المحيط يتميز عن العالم الطبيعي، لأنه لا ينفصل عن الذات، فهو حاصل لجملة معيش تجاربها، فلا يوجد أبدا بصفته عالما في ذاته، لا ينفصل عنها لأنها لا تحقق وعيها بذاتها إلا من خلاله وفيه،

[1]- فتحي انقزو، هوسرل والتأويلية، حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، مرجع سابق، ص 105.
[2]- المرجع نفسه، ص106.
[3] - محمد محسن الزارعي، ادموند هسرل، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص194.

ولذلك يؤكد هوسرل أن مفاهيم الأنا والعالم المحيط مفاهيم ترتبط بعضها ببعض ارتباطا لا ينفصل. لكن العالم المحيط هو بمثابة فضاء حضاري أو مشترك تلتقي فيه الذوات ليتواصل بعضها ببعض. إنه فضاء تكون فيه تلك الذوات أعضاء نشطة وفاعلة، فهي تستند إليه لإحداث شكل من التفاهم والتواجد معا. ولذلك فإن الشخص يتقوم بمقتضى ذلك العالم بصفته ذاتا اجتماعية. إنه عضو في مجموعة أو في ثقافة أو في حضارة لا يمكنه إلا أن يستقي قيمه منها."[1]

" الفلسفة التي قدر لها في الأصل أن تكون علما وصفيا محضا إنما يتعين عليها أن تؤسس كل الأنطولوجيات الصورية والجهوية عند مستوى الإشكالية التقومية التي استوت واستقرت في ختام أفكار1 على هيئة فينومينولوجيا العقل أفقا كليا للتفكير في إمكان كل كيان ممكن ومعقوليته، وهي تتضمن لذلك سائر العلوم العقلية وترتبها ضمن عين الإشكالية بوصف مبادئ الأنطولوجيات خيوطا ناظمة للمباحث الفينومينولوجية"[2].

[1]- محمد محسن الزارعي، ادموند هوسرل، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، مرجع سابق، ص194.
[2]- فتحي انقزو، هوسرل والتأويلية، حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، مرجع سابق، ص 106.

الفـصــل الـثـالث:

مسألة الترنسندنتالي عند مارتن هايدغر

المبحث الأول: المرجعية الأرسطية للأنطولوجيا الهايدغرية

لقد اقرنت فلسفة هايدغر بإحياء سؤال البدء عن طريق العودة إلى الأصول الاولى للفلسفة التي ظهرت مع الإغريق، حيث عمل على اعادة قراءة تاريخ الفلسفة من جديد قصد الوقوف عل حقيقة تشكل التفكير الفلسفي، نتيجة عدم اقتناعه بما وصل إليه الفكر الغربي. الذي لم يعد يعبر عن ماهية الفلسفة الأولى، لذلك قام هايدغر بافتتاح مشروع حوار نقدي مع جل الفلسفات السابقة.

يبقى أول احتكاك لهايدغر بالفلسفة عبر الدراسة التي انجزها "فراز برانتانو" حول التعدد الدلالي لمفهوم الوجود عند أرسطو 1862 حيث كان لهذه الدراسة أثر كبير على مجمل مسار هايدغر الفلسفي، حيث مكنه من اكتشاف الأساس الذي بنى عليه فلسفته والمتمثل في "مفهوم الوجود"، من هنا تبرز أهمية دراسة تأثير اللحظة الأرسطية على فلسفة هايدغر، لأن هذا سيقودنا إلى تحقيق فهم تام بالأنطلوجيا الهايدغرية.

1-سؤال الوجود قبل أرسطو

إن سؤال الوجود مرتبط بنشأة الميتافيزيقا التي كانت بدايتها قبل أرسطو، أي مع أفلاطون وقبله سقراط. لذلك قبل أن نتطرق لدراسة هايدغر لأرسطو، يجب أن نقف أولا على موقف هايدغر من أفلاطون وسقراط، هذا الأخير الذي لم يتطرق إليه هايدغر كثيرا لأنه كان يهتم بدراسة الأصل الموجود في النصوص، أي كان يبتعد عن دراسة الأحداث والشخصيات، بالتالي لم يهتم هايدغر بسقراط كثيرا نظرا لأنه لم يقدم نصوصا مكتوبة. لكن بالرغم من هذا الأمر فإن هايدغر اعتبر سقراط " أشد مفكري الغرب خلوصا، وذلك بما حق في أمره من انه خاض في قضية الفكر ولم يحتم بالكتابة من رياح الفكر، إذ هي طوحت به، فإن هايدغر اهتم بمصير ما كان من شأنه أن كتب فلسفيا ودون ولئن عده أشد مفكري الغرب خلوصا، فإنه لم يكن ليفيد هذا الوصف عنده أنه

أعظمهم"[1]. لكن يجب الاعتراف أن الأنطولوجيا اليونانية تبدأ مع سقراط الذي اكتشف أهم خصائصها والمتعلقة بفكرة القبلي.

أما بالنسبة لأفلاطون فلقد شهد اهتماما كبيرا من طرف هايدغر حيث قام بفتح حوار مع أعمال أفلاطون التي ظهرت بدورها على شكل محاورات، واكتشف أن هناك ارتباطا بين أعمال أفلاطون، بالرغم من أنها تعالج مواضيع مختلفة ومتعددة. ويرى هايدغر" أن هناك خيطا رفيعا انتظم أعمال أفلاطون، نعني مدارها على سؤال الميتافيزيقا الموجه إليها، أي سؤال عما هو الكائن، وذلك من حيث هو المجاز إلى التخبر عن كينونته. معنى هذا أنه ما كان لنا أن نقرأ فكر أفلاطون بما هو نظر في المعرفة. وإنما بما هو نظر في الكينونة، ولهذا قال هايدغر عن أطروحات أفلاطون ذات الظاهر المعرفي: إن المسألة المتعلقة بكنه المعرفة وحقيقتها إن تم البحث فيها، وجدت مسألة متعلقة بكنه الكينونة وليس الأمر بالضد"[2].

كما دعى هايدغر إلى قراءة أفلاطون عبر أرسطو، لأنه لا يمكن فهم فلسفة أفلاطون إلا من خلال أرسطو الذي قام بمحاولة حل المعضلات التي وقع فيها استاذه، لذلك إذا كان جل المفكرين" اعتادوا تأويل فلسفة أفلاطون بدءا من سقراط والمتقدمين عليه، بينما يقترح هايدغر سلك الطريق المعاكسة، أي العودة من أرسطو إلى أفلاطون. أكثر من هذا، فإن هايدغر يجزم بأن ما من مدخل إلى فهم أفلاطون إلا من خلال المدخل الأرسطي. إذ لا يمكن العودة تاريخيا إلى أفلاطون إلا ويلزم أن يتوسطها النظر في أرسطو. فما نجد عند أرسطو إلا إدراكا أكثر جذرية للمسائل المستعصية التي تخبط فيها أفلاطون ومن سبقه. ليس هذا فحسب بل ما من تأويل لفلسفة أفلاطون إلا ويلزم ألا يقفز على أرسطو، وإنما هو مطالب أيضا بأن يقاس إليه ويوزن به. والقاعدة الهرمينوطيقية الأساسية التي تحكمت هنا، هي قاعدة العودة من الشأن الواضح إلى الأمر الغامض"[3].

[1]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر،ط1،بيروت،2008، ص346.
[2]- المرجع نفسه، ص347.
[3]- المرجع نفسه، ص348.

لقد سعى هايدغر إلى اكتشاف البنية الأساسية لفلسفة أفلاطون عن طريق البحث فيما لم يقله هذا الأخير في نصوصه، لأن هايدغر دائما ما كان يرى أن ماهية أي نظرية خاصة بالفلاسفة تكمن فيما سكت عنه مقول الفيلسوف. لذلك يقول هايدغر:" من أجل أن نجرب ذلك الذي لم يقله أحد المفكرين- أيا كان نوعه- ونتمكن من معرفته والإحاطة به في المستقبل، فلا بد أن نتفكر فيما يقوله. والوفاء لهذا المطلب يقتضي منا أن نتناول (بالدرس والتحليل) جميع محاورات أفلاطون في صورة متسقة ولما كان هذا أمرا مستحيلا، فإن علينا أن نسلك طريقا آخر يؤدي بنا إلى ذلك الجانب الذي لم يقله أفلاطون ولم يفصح عنه فكره. هذا الجانب الذي ظل مطويا فلم يقله أفلاطون يعبر عن تحول في تحديد ماهية الحقيقة. وتحقق هذا التحول في ماهية الحقيقة، ومضمونه وما تأسس عليه، هو ما سوف نحاول توضيحه على ضوء التفسير الذي سنقدمه لرمز الكهف."[1] هذا الرمز الذي شرح وفقه أفلاطون نظريته الخاصة بالمثل والتي تمثل في نفس الوقت أساس فلسفته. لذلك قام هايدغر بتفسير رمز الكهف الذي ظهر في الكتاب السابع من الجمهورية. "إن هايدغر يرى أن المسكوت عنه في هذا الرمز يعبر عن تحول في تحديد ماهية الحقيقة أو يعبر عن تحول في تحديد ماهية الوجود. وهذا التحول الذي حدث لدى أفلاطون في ماهية الحقيقة او ماهية الوجود هو القانون الخفي الذي يعتمد عليه ما يقوله أفلاطون، بل ما تقوله كل الميتافيزيقا الغربية من افلاطون حتى نيتشه"[2]. من هنا فلقد وجد هايدغر مصدرا أساسيا لفلسفته التي شيدت حول مسألتين مترابطتين ومتداخلتين تتمثلان في الوجود والحقيقة، حيث لطالما سعى هايدغر إلى فهم حقيقة الوجود من ناحية، وفهم الوجود الحقيقي من ناحية أخرى، لذلك بحث عن ماهية الوجود ذاته وماهية الحقيقة ذاتها. هذا السؤال الذي كان غائبا في الفلسفة اليونانية التي تساءلت عن طبيعة الموجود وحقيقته، لكنها نسيت السؤال الأساسي المتمثل في البحث عن ماهية الوجود وماهية الحقيقة، لذلك قام هايدغر بتفسير نظرية أفلاطون عبر مفهوم الحقيقة، حيث يقول:" إن رمز الكهف كما تقول عبارة أفلاطون بوضوح يصور ماهية التكوين .

[1]- مارتن هايدغر، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة،1977، ص 303.
[2]- جمال محمد احمد سليمان ،مارتن هيدغر، الوجود والموجود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،دط،2009، ص 32.

ولكن هذا التفسير الذي نحاول تقديمه لرمز الكهف عن طريق هذه المحاولة شيء غريب عليه؟ إن التفسير في هذه الحالة مهدد بالانحراف إلى نوع من التأويل المغتصب. ربما يبدو هذا في الظاهر، إلى أن يثبت الرأي القائل بأن تفكير أفلاطون يخضع لتحول تم في مفهوم ماهية الحقيقة، بحيث أصبح هذا التحول هو القانون الخفي الذي يعتمد عليه ما يقوله هذا المفكر"[1]. لقد كان هايدغر مدركا لحجم المخاطر التي قد تنجم عن تأويل خاطئ للنص، الذي قد يؤدي إلى انحراف عن اكتشاف مقومات موضوع الدراسة، لذلك عمل على إقامة تحليل معمق لكل مضامين نص أفلاطون، بما في ذلك العلاقة الماهوية التي تجمع التكوين والحقيقة. ويقول "إن البايدايا (المثال) تدل على تحول الإنسان بكليته، بمعنى أن يخرج من دائرة الأشياء المألوفة التي يواجهها في حياته ويتعود على وضعه الجديد في دائرة أو مجال آخر يظهر فيه الموجود نفسه. ولا يصبح هذا الوضع ممكننا حتى يتغير كل ما كان واضحا أو متكشفا بالنسبة للإنسان ويتغير كذلك أسلوب وضوحه وتكشفه. لا بد ان يتحول هذا الذي يعتبر في نظر الإنسان لامتحجبا كما يتحول أسلوب لا تحجبه. واللاتحجب يسمى في اليونانية "ألثيا" وهي كلمة تترجم عادة بالحقيقة. وقد ظل "معنى الحقيقة في نظر الفكر الغربي منذ عهد قديم هو تطابق التصور الفكري مع الموضوع، تطابق العقل مع الشيء"[2]. " ومع أن الألثيا قد تكون موضوع تجربة أصيلة في رمز الكهف، وقد تذكر وتؤكد في مواضع بارزة من النص، فغن ثمة ماهية أخرى للحقيقة تحتل مكان الصدارة بدلا من اللاتحجب. وهذه الماهية الاخرى التي تحتل مكان الصدارة تتمثل في الرؤية التي تتجلى عبرها ما تقوم به النار في رمز الكهف من إنارة وإضاءة، فكل شيء– كل موجود– يعتمد على ظهور المظهر والتمكن من رؤيته"[3]. ان الرؤية هي ما يجعل انكشاف الوجود ممكننا، لأن إمكان المعرفة قائم على النظر الصحيح للأشياء، الذي قد يوصلنا إلى ماهيتها الحقيقية، حيث يرى هايدغر أن الانكشاف": يقصد به ذلك اللامتحب الذي يتيسر باستمرار عن طريق ظهور المثال، ولما كان هذا التيسير يتحقق بالضرورة من خلال "رؤية" أو "نظر" فلا بد أن

[1]- مارتن هايدغر، نداء الحقيقة، مصر سابق، ص 319.
[2]- المصدر نفسه، ص 320.
[3]- جمال محمد أحمد سليمان، الوجود والموجود، مرجع سابق، ص33.

يدخل اللاتحجب في علاقة مع الرؤية وأن يكون متضايفا معها. ولهذا نجد أفلاطون يطرح هذا السؤال في ختام الباب السادس من الجمهورية، ما الذي يجمع بين المرئي والرؤية في علاقتهما ببعضهما البعض؟"[1]. ويرى هايدغر أن هذه العلاقة ليست بالأمر البسيط، لأنها قائمة على مفهوم الظهور، وهي تختلف عن العلاقة التي تربط بين الأشياء الطبيعية، لأن الرؤية هنا هي عبارة عن إدراك عقلي يحاول الكشف عن حقيقة الأشياء بالتالي ليس مجرد تلقى صورة معينة. لذلك يقول هايدغر" ان البصر لا يرى المرئي إلا بقدر ما تكون العين مشمسة (هيليو أيديس)، أي بقدر ما تكون لديها القدرة على الإنتماء لماهية الشمس، أي لظهورها. والعين ذاتها تستنير وتهب نفسها لظهور الشمس وبهذا يمكنها ان تستقبل ما يظهر وأن تدركه"[2]. هذا ما يمكننا ملاحظته إذا ما عدنا إلى نص أفلاطون وبالتحديد الكتاب السادس من الجمهورية حيث يقول:" على الشخص العاقل تذكر أن العين تضطرب على نحوين وبسبب أمرين: إما الانتقال من النور إلى الظلمة، وإما الانتقال من الظلمة إلى النور. وهذا يصدق على النفس بدورها. وعلى ذلك إن المرء إذا ما رأى نفسا مضطربة عاجزة عن تأمل شيء ما، فإن من الواجب قبل أن يسخر بلا تفكير أن يتساءل إن كانت تلك النفس قد اضطرب ابصارها لأنها أتت من حياة نورها أبهر، ولم تعتد الظلمة بعد، أم لأنها أتت من ظلمات الجهل إلى النور، فيبهرها الضوء الوهاج"[3].

من هنا أصبحت الرؤية تعبيرا عن ماهية الحقيقة التي لم تعد إذن " هي اللاتحجب الذي ينتزع عن التحجب أي الذي يظهر في النور، بل أصبحت هي الوجود الظاهري الذي يرى ويعاين عبر الإدراك العقلي للنفس العارفة. والرؤية التي تصبو إليها النفس العارفة التي تؤسس في الوقت ذاته ماهية الحقيقة، هي رؤية أرفع موضوع للمعرفة والذي منه يستمد كل شيء يتصف بالخير والحق بالنسبة لنا"[4]. وهذا ما يؤكد عليه افلاطون حينما يقول" وكما أن العين لا تستطيع أن تتجه من الظلام إلى النور إلا إذا اتجه معها الجسم بأسره، فكذلك ينبغي أن تنصرف النفس بأسرها عن هذا العالم المتغير،

[1]- مارتن هايدغر، نداء الحقيقة، مصر سابق، ص 335.
[2]- المصدر نفسه، ص 336.
[3]- أفلاطون، الجمهورية، تر: فؤاد زكرياء، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، دط، الاسكندرية، 2004، ص407.
[4]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ص359.

حتى تصبح قادرة على تأمل الوجود، وأبهر ما في الوجود، وهو الذي اسميناه بالخير وعلى ذلك، فلا بد أن يكون هناك من يهدف إلى تحقيق هذا الأمر نفسه، وهو تحويل النفي بأيسر السبل الممكنة ولست أعنى بذلك منح عين النفس القدرة على الإبصار، إذ أنها تملكها من قبل، وإنما أعنى به التأكد من تحول هذه العين نحو الطريق الذي ينبغي أن تتجه إليه بدلا من توجيهها وجهة باطلة"[1].

إن هذا الطريق الذي يتحدث عنه أفلاطون يكمن في السعي لاكتشاف "المثل" التي تعبر عن الماهية الحقيقية للأشياء والتي تحمل امكان ظهورها، حيث يري هايدغر" أن المثل هي موجودية كل موجود ومن ثم فإن ذلك الذي يجعل كل مثال صالحا لأن يكون مثال المثل على حد تعبير أفلاطون، هو الذي يمكن لظهور كل ما هو كائن في كل ما يتبدى منه النظر. فماهية المثال تكمن في أنه هو علة امكان الظهور والصلابة له، وهذا الظهور هو الذي يكفل رؤية (الموجود) في منظر الذي يبدو عليه ومن اجل هذا كل مثال المثل هو واهب الصلاحية على الإطلاق أي "التو أجاثون". وهذا الأخير هو الذي يتيح الظهور لكل ما يظهر، ولهذا كان هو نفسه الظاهر بحق، أي أشد الموجودات ظهورا"[2].

ان هذا التحليل قاد أفلاطون إلى الولوج إلى الكيفية التي يظهر وفقها الكائن في محاولة الكشف عن الوجود الحقيقي لكائن، حيث أن اهمية أفلاطون بالنسبة لهايدغر " تتجلى إذا ما قيس مع سابقيه، فانه أول من بادر إلى النظر في الكائن بأفق النظر. أكثر من هذا إنه اول من أرسى الفكر الغربي على مساره الذي سار عليه، وذلك بأن وجهه وجهة تأويل الكائن. هذا ما سابق العلم أن الناظر إلى الميتافيزيقا النظرة المجملة يجد أنها ما كانت سوى محاولة الإجابة عن سؤال: ما الكائن؟ وأفلاطون أول من نظر في كنه الكائن وماهيته وحقيقته لما أجاب عن سؤال الكائن بقوله: ما كان وجود الكائن سوى فكرته او وجهه الذي هو أصل ظهوره وبروزه وتجليه"[3].

[1]- أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص408.
[2]- مارتن هايدغر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص339.
[3]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ص349.

من هنا فلقد مثل أفلاطون حلقة أساسية في تصور هايدغر لمفهوم الوجود، حيث كان يرى " أن ما كان للميتافيزيقا بأن تبدأ أحق البداية، إلا مع تأويل أفلاطون للوجود بما هو الفكرة ، وان يضيف في مساق آخر ما من ميتافيزيقا أيا كانت إلا وكان شأنها أن تستعير لسان أفلاطون لتتحدث به"[1]. لكن يبقى أن ما كان لهايدغر أن يكتشف أفلاطون من دون عودته للحظة الأرسطية التي سنحاول تحديد معالمها في ما يلي.

2-أرسطو، المصدر الأساسي لكل فكر الانطولوجي :

تكمن أهمية فلسفة أرسطو بالنسبة لهايدغر في التحليل الذي أقامه الأول لوجود الكائن والذي يعد محور الأنطولوجيا الهايدغرية، لذلك دعى هايدغر إلى إعادة قراءة أرسطو، عن طريق دراسة النصوص التي أنجزها، والابتعاد عن الشروحات التي قدمت حوله فيما بعد، خاصة في العصر الوسيط والتي لم تخدم فلسفته بقدر ما أساءت إليها، لذلك رأى هايدغر "أن علينا أن لا نقرأ أرسطو بسلفه ولا بخلفه بل بمتنه. ومثلما لاحظ أن اشكالية أفلاطون الحقة ظلت دوما مجهولة لشارحيه مختفية عن انظارهم لا مفكر فيها في أذهانهم، فإنه لاحظ كذلك أن الإشكالية الحقة التي فكر فيها أرسطو بقيت ممتنعة عن افهام أسلافه مستغلقة"[2]. كما استعصى تأويلها بشكل صحيح على أغلب شراحه.

لقد اشتغل هايدغر على تحليل مسألة الوجود عند أرسطو، وتكمن المفارقة في أنه لم يعتمد على نص "ما بعد الطبيعة" بقدر ما اعتمد على كتاب الطبيعة، والذي لم يلق اهتماما كبيرا من طرف الباحثين في فلسفة أرسطو، واعتبر هايدغر هذا الكتاب بمثابة المدخل الأساسي للفلسفة الغربية، كما عده المصدر الأول للبحث في موضوع الميتافيزيقا، ويرى هايدغر" أن أرسطو هو أول من صاغ الأسئلة لإشكالية الوجود حينما تساءل عن ماهية الكائن أي ما الكائن من حيث هو كائن؟ أو ما الذي يشكل كينونة الكائن؟ بل إن الفلسفة بأكملها ليست شيئا آخر عنده إلا هذا السؤال ذاته، وما حرك أمر أرسطو قدر ذلك السؤال. فلئن طرحنا سؤال الوجود على أرسطو، أمكننا حينها

[1]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ، ص 351.
[2]- المرجع نفسه، ص358.

فحسب، افتتاح حوار معه، وفهم مؤلفه الأساسي ضمن تاريخ الفلسفة، وتأويل مساحته بأحق التأويل، وذلك بوسمه قمة الفلسفة الإغريقية، وأول من قدم تأويل حق للكينونة بما هي "الفوزيس""[1]. والتي تشكل البنية المفاهيمية لجل مواضيع الطبيعة. لم يكن سؤال الوجود جديدا بالنسبة لأرسطو لأنه كان قد عولج فيما سبق من طرف أستاذه أفلاطون، لكن نظرة أرسطو لمفهوم الوجود تختلف جذريا عن ما ذهب إليه أفلاطون في تحليله لهذه المسألة . ذلك أن أرسطو " تصور الكائنات لا بما هي كائنات شبيهة –مثلما نظر إليها سلفه– وإنما بما هي كائنات في تغير. أو لنقل أنه تصورها من حيث هي كائنات سيالة بدالة، ومن ثمة أبدى أنه انطلق من فهم للكينونة غير الفهم الأفلاطوني، أي بما هي تحول ومآل"[2]. حيث كان أول ما يجب على أرسطو أن يقوم به أن يرد الاعتبار إلى العالم–عالم الأشياء الواقعية الذي اعتبره أفلاطون عالما للأشباح والظلال. وقد قام أرسطو بهذا العمل بالفعل عندما أنزل المثل من العالم السماوي العلوي إلى الأشياء الواقعية وجعل المثلل صورا، وتصور الصور بوصفها طاقات وقوى كامنة في الوجود. تتحرك حركة سماها أرسطو الإنتلخيا Entéléchia وهي حركة صوب غاية محددة من شأنها أن تصبح الإطار الذي تجتمع فيه حركتا خلق الشيء وايجاده"[3]. من خلال هذا التحليل استطاع أرسطو تحقيق نظريته في تأسيس علم الوجود بما هو موجود، حيث رأى أن التصورات التي نقيمها عن الوجود تتم انطلاقا من تصورنا للموجودات داخل الوجود ذاته.

ويرى هايدغر "أن كلية الكينونة تتخطى كل كلية من جهة الجنس. فإن الكينونة طبقا لتخصيص الأنطولوجيا الوسيطية شيء متعال. وإن وحدة هذا الكلي على نحو متعال قبالة تعدد مفهومات الجنس العليا الحاوية للموضوعات، قد عرفها أرسطو من قبل بوصفها وحدة التناسب. وباكتشاف كهذا، كان أرسطو على الرغم من كل التبعية إزاء صيغة المسألة لدى أفلاطون، قد وضع مشكل الكينونة من حيث الأساس على أرضية جديدة"[4]. حيث قام أرسطو بتأسيس فهم للوجود انطلاقا من الكائن، باعتباره حاملا للمعنى الأصلي للوجود. "إن جديد أرسطو، يتجلى في أنه كان أول من

[1]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ص359.
[2]- المرجع نفسه، ص359.
[3]- جمال محمد أحمد سليمان، الوجود والموجود، مرجع سابق، ص36.
[4]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1،بيروت،2012،ص51.

نظر إلى الكينونة بما هي حرفة، أي أنه كان أول من نظر إلى كينونة الحركة وتنبه إلى كنه الكائن إنه الكائن المتحرك. لقد تمكن المفكر من ايجاد نقطة بدء للفلسفة جديدة ومبدئية وأساسية غير تلك التي أوجدها سلفه. وهي على التدقيق، نقطة بدء أنطولوجيته ومنطقه التي صارت للفلسفة اللاحقة طريقا ومعبرا"[1]. بالتالي لقد ربط أرسطو بين مفهوم الوجود بخاصية الحركة والتي تجمع الوجود والموجود في نفس الوقت وقد ظهر ذلك جليا في المقالة الثالثة من كتاب الطبيعة التي خصصها أرسطو لمفهوم الحركة، حيث يقول:" إن المحرك إنما هو محرك المتحرك، والمتحرك إنما هو متحرك من المحرِّك، وليست حركة خارجة عن الأمور أنفسها، فإن المتغير إنما يتغير أبدا، إما في الجوهر وإما في الكم، وإما في الكيف، وإما في المكان. فليس يتهيأ من أن يوجد شيء أصلا يعم هذه، كأنك قلت ما ليس هو ولا واحدا من سائر هذه المقولات، ومن ثم كان على هذه المقولات أن تقوم بتحديد وجود الموجودات، فالمقولات العشر هي المعاني المختلفة التي يمكن أن تتخذها (الموضوعات أو المحمولات)، أي –والمعنى واحد– أن المقولات هي المعاني المختلفة التي يمكن أن يتخذها الموجود حيث وجوده"[2]. "ولكن المقولات التي طمح أرسطو أن يجعل منها إطارا للفكر والوجود لم يكن بإمكانها أن تحقق طموحه، حتى وغن حاولنا أن نؤولها على أنها تنتمي ل اللوغوس، الذي يوجد ويجمع، وذلك لأن المقولات عند أرسطو تتعلق بالموجود لا بالوجود ذاته"[3]. " وإن كنا في نفس الوقت نجد أن المقولات عند أرسطو مزدوجة أيضا، إنها تنتمي للوغوس، وهي في نفس الوقت الموجود نفسه، فكيف تكون المقولات الأمرين معا؟ أن الإجابة كما يراها هيدغر "هي أن السؤال عن ماهية المقولات يؤدي بنا إلى الغموض، كما أن الوجود يقال ويخاطب مرة بطريقة المقولات ومرة بطريقة الوجود بالقوة والوجود بالفعل"[4]. وهنا وقف هايدغر على عجز المقولات في التعبير عن كل مضامين الفكر والوجود، بالإضافة إلى عجز أرسطو عن التعبير عن اساس التضايف بين الوجود والحركة، كما لم يصل إلى تفسير مسألة الزمن التي تطرق إليها عرضيا في تفسيره لبنية الحركة التي كان يرى أنها قائمة على المكان

[1]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ص360.
[2]- أرسطو طاليس، الطبيعة، تر: اسحاق بن حنين، ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط2،مصر،1984، ص168.
[3]- جمال محمد أحمد سليمان، الوجود والموجود، مرجع سابق،ص37.
[4]- المرجع نفسه، ص37.

والفراغ والزمان. لكن بالرغم من ذلك فإن هايدغر يرى أن أرسطو كان أول من استشكل مفهوم الحركة وربطه بمفهوم الكينونة وفضلا عن هذا وذاك كان أرسطو أول من جعل من الحركة أفقا للنظر الأنطولوجي وظاهرة أساسية للاعتبار النظري"[1]. إن أرسطو يفهم وجود الكائن انطلاقا من فعاليته في الحياة اليومية، إذ لا وجود للكائن إلا من خلال ما يصنعه، كما أن الكائن في حد ذاته هو صناعة بالدرجة الأولى، ويكون الكائن موجودا بقدر ظهوره. " إذ من شأن الكائن أن يبين عن ذاته، وإن عجز عن البيان حالا أبان اعتبارا logos. وليس على المكر الذي وهب اللسان إلا أن يتلقى ذلك البيان، اكثر من هذا ان ابانة المفكر لبيان الكائن إنما تسعى إلى ابانته من جهة الاعتبار الأنطولوجية، اي في كائنيته"[2]. ان هذا التحليل يحمل بالنسبة لهايدغر مضامين أنطولوجية وفينومينولوجية في نفس الوقت، فنحن نتحدث عن الوجود، لكن وفق تمظهره ، وتوصل أرسطو إلى هذا الأمر من خلال تفسيره للأشكال المحركة،" فالمتحرك هنا صار إلى وضع الكائن الحاضر في فعل الإنتاج وحركته. وهو انتاج قديم إما بحسب الانبثاق الطبيعي وهو ذلك الكائن الطبيعي، أو بحسب الإنتاج الطبيعي وذاك هو الكائن الطبيعي. وما قيام الشيء في ثباته- فالبيت مثلا ما هو إلا تتويج لحركة انتاجه واقامته وبنائه. فهو حصيلة صنعه وتمام فعل. أكثر من هذا، أن ثباته لا يعني نهاية الحركة، بل الحفاظ على الحركة, وفي كلامنا عن البيت ما بما هو صنيعة تذكر لفعل صنعة البيت بما هو فعل حركة يقود الشيء نحو الحضور، أي نحو انكشافه و عدم انحجابه"[3].

وهنا تنبه هايدغر إلى أن أرسطو بقي حبيس الموجود في نظرته إلى الوجود، حيث ركز على بحث وجود الكائنات والأشياء الموجودة في الطبيعة. لكنه لم يستطع الوصول إلى معرفة الوجود في ذاته، أي الوجود الذي يشكل كل موجود، لذلك أعاد هايدغر طرح سؤال الوجود من جديد، لأنه رأى أن الفلسفة الغربية التي بقيت تحت تأثير أرسطو قد غرقت في بحث الموجودات دون الالتفات إلى أصل وجودها، لذلك صرح في مؤلفه العمدة "الوجود والزمان" 1927 أن سؤال الوجود أصبح منسيا،

[1]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ص360.
[2]- المرجع نفسه، ص 361.
[3]- المرجع نفسه، ص361.

ويرى هايدغر في بداية تحليله لمفهوم الوجود أنه مستعص عن التعريف حيث يقول" إن تصور الوجود، إنما هو غير قابل للتعريف، وهذا يستنتجه المرء من كليته القصوى. وهو محق في ذلك. إذا كان لا يمكن في الواقع أن نتصور الوجود باعتباره كائنا."[1] بالتالي لا يمكن حسب هايدغر بناء مفهوم للوجود انطلاقا من الكائن الموجود في الطبيعة، ويؤكد على ذلك حيث يرى" أنه يمكننا في كل لحظة وبيسر شديد أن نتمثل كائنا ما ينتمي إلى هذا المجال أو ذاك. وكما اعتدنا على قول ذلك يمكن أن نكون فكرة عن ما الكائن. فهلا أمكننا أن نتمثل الوجود؟ ألا يصاب من يحاول ذلك بالدوار؟ الواقع أننا حين نحاول الإقدام على هذا الأمر، فإننا ما نفتأ نضل عن مبتغانا ونتوه، فلا نظفر إلا بالهباء. ولئن كان الكائن أمرا متعينا– شأن هذه الطاولة أو الكرسي أو الشجرة أو السماء أو الجسم أو الكلمات أو الفعل, فهلا كانت الكينونة متعبة كذلك؟ كلا إن من شأن ما لا يمثل هكذا أن يظهر لنا كما يظهر العدم"[2]. ويرى كذلك "أنه يلزمنا أن نقر بهذا الأمر، بداية فلا نتوهم خلافه، ولا نبحث عن مداراته, إذ لا يمكنني أن أتمثل شيئا ما يدخل تحت امرة مفهوم الوجود، ومازال هايدغر يحرم تمثيل الوجود، حتى كاد لسان حاله يقول: ما من شيء تصورته عن الوجود، إلا وهي بخلافه، وما من تمثل استحدثته بشأنها إلا وكانت على ضده وإن من شأننا نحن البشر أن نتمثل الوجود على النحو الذي لا يظهر أبدا. معنى أن ليس كمثل الوجود شيء"[3]. لكن هنا يطرح أمامنا تساؤل مشروع، هل صعوبة إدراك مفهوم الوجود، يعني بالضرورة التخلي عن طرح السؤال، كما حدث سابقا في الفكر الغربي؟، يجيب هايدغر عن هذا السؤال حيت يقول:" ان الوجود لا يمكن أن يأتي إلى تعين كهذا بأن إليه قد أضيف الكائن. فالوجود من حيث التعريف لا يستنبط من التصورات العليا و لا يستعرض من جهة التصورات الدنيا. ولكن هل ينتج عن ذلك أن الوجود لم يعد بإمكانه أن يثير أ] اشكال؟ قطعا لا إنما لا يمكن أن ينتج إلا هذا، أن الوجود ليس من الكائن في شيء من أجل ذلك فإن طريقة تعيين الكائن، المشروعة إلى حدما نني تعريف المنطق التقليدي، الذي يملك هو ذاته أسسه ضمن

[1]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص51.
[2]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ص145.
[3]- المرجع نفسه، ص145.

الأنطولوجيا القديمة– ليست بقابلة للتطبيق على الوجود. فإن عدم قابلية تعريف الوجود لا تعفى من السؤال عن معناه، بل إنها تستدعيه استدعاء"[1].

ويرى غادامير أن هايدغر طرح سؤالا جديدا، ذلك أن سؤال الوجود ليس سؤالا ميتافيزيقيا يتعلق بالموجود الأعلى فقط (الخالق) ووجود الموجودات إنما هو بالأحرى سؤال يتعلق إلى حد بعيد بما يكشف أولا الميدان لتلك التساؤلات الميتافيزيقية. وفي الحقيقة، فإن سؤال هايدغر يطول ما اعتبره التراث الغربي غير قابل للتساؤل، أي ما يوجد في المقام الأول– فلقد كان جميع الميتافيزيقيين العظام غير قادرين على الإجابة عن هذا السؤال لأنهم سألوا ما الذي يجعل من كيان ما كيانا. أو ما هي الكيانات أساسا . فكانت الأدوات المفاهيمية التي طوروها لتوظيفها في اجاباتهم لا تقدم لهايدغر غير مساعدة محدودة فيما يخص سؤاله"[2].

لم يستطع الفكر الغربي الإجابة عن سؤال الوجود، لأن الفلاسفة كانوا يركزون في تفسيرهم للوجود على الجانب الطبيعي الظاهر في الشيء، دون التساؤل عن أصل وجوده، بالإضافة إلى أنهم كانو يوظفون فعل الوجود est بطريقة بسيطة، دون التعمق في دلالته، ويقول هايدغر:" أن الوجود هو التصور المفهوم بنفسه. فإن في كل معرفة وتلفظ، في كل سلوك إزاء الكائن، فيكل سلوك إزاء ذات أنفسنا إنما يتم استعمال الوجود، والعبارة هي بذلك مفهومة "بلا أي زيادة ". فكل يفهم "السماء" وهي جميلة ، أنا "كائن" مبتهج وما شاكل ذلك . بيد ان هذه المفهومية الوسطية لا تبرهن إلا على عدم المفهومية، إنها تبين جليا أن في كل سلوك ووجود إزاء الكائن، من حيث هو كائن إنما يكمن لغز ما. اما أننا نعيش بعد في كل مرة ضمن فهم ما للوجود، وأن معنى الوجود إنما هو في الآن نفسه محفوف بالغموض، فذلك ما يدل على الضرورة المبدئية لأن يعاود السؤال عن معنى الوجود"[3].

[1]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص52.
[2]- هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، 2007، ص 89.
[3]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص52.

وبالرغم من وضع هايدغر للكلمة الخاصة بعل الوجود estموضع تساؤل إلا أنه ينقل إلى اللغة الوجود بأكمله. وإنها لمعبر الوجود إلى اللسان. وإننا حين نتغافل ونتجاهل عن الكلمة الضئيلة التي ما تفتأ تذكرنا بالوجود، مثلنا كمثل من تجاهل سماع دقات ساعته لفرط اعتياده عليها، وذلك بحكم اقامته اليومية في ذي المكان نفسه قرب الآلة المعتادة "[1]. لكن بالرغم من حداثة السؤال الذي طرحه هايدغر حول الوجود، إلا أنه ما كان ليصل إليه إلا من خلال انفتاحه على ما قدمته الميتافيزيقا الغربية وخاصة دراسته لكتاب "الطبيعة" لأرسطو الذي يعد من أهم مصادر الفكر الأنطولوجي الهايدغري.

3-حدود أنطولوجيا أرسطو :

سيتقاطع مسار فلسفة هايدغر مع أرسطو في مفهوم ثان مرتبط بسؤال الوجود، والذي يتعلق بمفهوم الحقيقة، حيث يعد محورا أساسيا في فكر هايدغر، ذلك أننا نجده يعالج هذه المسألة في عدة نصوص، أهمها الوجود والزمان (الفقرة44)،أصل العمل الفني، في ماهية الحقيقة وغيرها. ويقو هايدغر:" ان الفلسفة منذ القدم قد جمعت الحقيقة مع الوجود. فإن الكشف الأول عن وجود الكائن على لسان "بارمنيدس" قد طابق الوجود مع الفهم المدرك للوجود، ويؤكد أرسطو في رسمه لتاريخ اكتشاف ما بعد الطبيعة، أن الفلاسفة من قبله كانوا مهتادين بالأمور أنفسها، وكانو مجبرين على المضي في تساؤلهم، إن الأمر نفسه هو ماك ان يفتتح لهم السبل، ويجبرهم على البحث، لقد كان مجبرا على أن يتحقق ما انكشف له في ذات نفسه"[2]. ويضيف هايدغر:" مجبرين من قبل الحقيقة ذاتها، هم كانوا يبحثون. ويخصص أرسطو هذا البحث بوصفه تفلسفا حول الحقيقة، أو أيضا البيان المبين بالنظر إلى الحقيقة وفي فلكها. إن الفلسفة ذاتها قد عينت بوصفها العلم بالحقيقة. لكنها قد خصصت في الوقت نفسه بوصفها العلم الذي يفصح عن الكائن من حيث هو كائن، يعنى بالنظر إلى وجوده"[3]. " لقد اجتهد هايدغر في أن أبعد عن أرسطو شبح سوء فهم تصوره للحقيقة، وبالذات

[1]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ص147.
[2]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص394.
[3]- المصدر نفسه، ص 395.

الخلط بين نظرية أرسطو ونظرية المطابقة اللاحقة القائلة: حد الحقيقة أنها مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان، أو هي مطابقة الفكرة لموضوعها-وهي النظرية المعبر عنها بوسم "نظرية الاستنساخ" وعمد هايدغر أن لا أثر لهذا التصور فيمتن أرسطو. أكثر من هذا، لا أثر عنده لتصور اللوغوس —الابانة- بما هو الحكم الصادق، أي أنه لا أثر للتصور اللساني المنطقي للوغوس عند أرسطو. إنما الحقيقة في اعتبار أرسطو ما من شأنه أن لا ينحجب"[1]. هذا الأمر دفع هايدغر للتساؤل عن طبيعة العلاقة التي تربط الوجود بالحقيقة، لذلك عمل هايدغر على دراسة الأسس الأنطولوجية الحقيقية عبر تحليل آراء أرسطو حول هذا المفهوم، حيث يقول:" ثلاث أطروحات تخصص التصور التقليدي لماهية الحقيقة والرأي في شأن تعريفها أول مرة:1- إن موضع الحقيقة هو القول الحكم 2- ان ماهية الحقيقة انما تكمن في مطابقة الحكم لموضوعه، 3- إن أرسطو أب المنطق قد نسب الحقيقة إلى الحكم كما إلى موضوعها الأصلي، وهو أيضا قد دشن تعريف الحقيقة بوصفها مطابقة"[2]. ويستشهد هايدغر بقول أرسطو الذي رأى " أن ما تشعر بيه النفس يطابق الأشياء، حيث أن التجارب المعيشة للنفس، التمثلات هي ضروب من المماثلة بالأشياء، هذا القول الذي هو غير مقدم أبدا بوصفه تعريفا صريحا لماهية الحقيقة، قد كان مناسبة لبلورة الصياغة اللاحقة لماهية الحقيقة بوصفها adaequatio intelectus et rei وأن توما الإكويني، الذي يجيل في التعريف على ابن سينا الذي أخذه من جهة " من كتاب التعريفات لإسحاق الاسرائيلي (القرن العاشر)، قد استعمل أيضا بالنسبة إلى التطابق مصطلحي التوافق والتلازم"[3]. ان مفهوم التطابق عند أرسطو بحاجة إلى تحليل أعمق حتى لا يتداخل مع نظرة المطابقة التي تحدثنا عنها سابقا، ولتحقيق هذا الغرض ربط هايدغر مفهوم التطابق بمفهوم العلاقة حيث يقول:" إن تطابق شيء ما مع شيء ما إنما له الطابع الصوري لعلاقة شيء ما مع شيء ما. كل تطابق ومن ثم أيضا كل حقيقة هي علاقة ما. ولكن ليس كل علاقة هي تطابق. إن علاقة ما تشير إلى الأمر المشار إليه- إن العلامة هي علاقة، ولكن ليس تطابقا بين العلامة والأمر

[1]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ص362.
[2]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص396.
[3]- المصدر نفسه، ص 397.

المشار إليه. ومن الجلي أن كل تطابق لا يعني أيضا على ذلك شيئا من قبيل convenientia التلاؤم المثبت في تعريف الحقيقة"[1]. " إن العلامة ليست بين شيء وشيء، بل بين حكم وشيء، ولكن في ماذا يمكن أن يلتقى الشيء والحكم علما بأن طرفي العلاقة مختلفان في منظرهما اختلافا بينا؟ القطعة النقدية من المعدن، أما الحكم فليس من طبيعة مادية، القطعة النقدية مستديرة أما الحكم فليس له أي شكل مكاني، بواسطة القطعة النقدية يمكن أن تشتري شيئا، أما الحكم المتعلق بها فليس أبدا وسيلة للأداء. لكن رغم كل هذا التباين بينهما فإن الحكم المذكور يتوافق كحكم حقيقي مع القطعة النقدية، وهذا التوافق يجب أن يكون حسب المفهوم المتداول للحقيقة تطابقا."[2]

وهنا تساءل هايدغر عن الكيفية التي يرتبط وفقها الحكم بالشيء، خاصة أنهما من طبيعتين مختلفتين، هذا السؤال قاده إلى الحسم نهائيا في مسألة الفصل بين مفهوم التطابق المرتبط بالحقيقة، والتي تختلف عن نظرية المطابقة التقليدية، حيث يقول:" لا يمكن أن يعني التطابق هنا مطابقة لها طابع شيء بين أشياء تنتمي لأنواع متباينة. وتتحدد ماهية التطابق بالأحرى انطلاقا من نوع تلك العلاقة التي تقوم بين الحكم والشيء. طالما بقيت هذه العلاقة غير محددة وغير مؤسسة في ماهيتها، فإن كل نزاع حول إمكانية التطابق أو عدم إمكانيته، حول نوعه ودرجته، سيدور في الفراغ. إن الحكم حول القطعة النقدية يتعلق بهذا الشيء. وذلك بأن يتمثله وأن يقول عما تمثله كيف حاله هو ذاته انطلاقا من زاوية موجهة ما، ان الحكم المتمثل يقول قوله عن الشيء المتمثل كما هو بصفته هذا الشيء. علاقة "كما" هي بين التمثل وما يتمثله"[3]. وقد يتساءل الباحث عن ما المقصود بالتمثل هنا ؟ وما حقيقة دوره في هذه العلاقة؟ يجيب هايدغر :" يعني التمثل هنا، مع ابعاد كل الآراء المسبقة للسيكلوجيا ونظرية الوعي. أن نجعل الشيء يقوم قبالتنا كموضوع، ان ما يقوم قبالتنا يجب- بصفته ما تم وضعه على هذا النحو- ان يجتاز مجالا للالتقاء مفتوحا وأن يبقى خلال ذلك قائما في ذاته كشيء وأن يتبدى بصفته ثابتا، هذا الظهور للشيء في اجتيازه لمجال الالتقاء يتم داخل مجال مفتوح

[1]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق ، ص 399.
[2]- مارتن هايدغر، كتابات أساسية، الجزء الثاني، ماهية الحقيقة، تر: اسماعيل المصدق،ط1، القاهرة، 2003، ص62.
[3]- المصدر نفسه، ص62.

ليس مدينا بانفتاحه إلى التمثل، بل إن التمثل يكتفي في كل مرة بأن يحل به ويأخذه كمجال للالتقاء. إن علاقة القول المتمثل بالشيء، هي إنجاز تلك الرابطة، التي تسبق أصليا وكل مرة كتصرف، لكن ما يميز كل تصرف هو أنه بقيامه في المجال المفتوح، يرتبط دائما بمتجل بما هو كذلك"[1]. ير هايدغر أننا إذا ما أردنا أن نفهم بنية الحقيقة وجب وضعها ضمن سياق سؤال الوجود ذاته، لأنه اعتقد أن الحقيقة متضمنة في الوجود وهذا ما لا يمكن ادراكه إلا من خلال الكشف عن حقيقة وجود الكائن، وكان أرسطو سباقا إلى تحليل هذا الأمر في تصوره للإنسان" بما هو الحي المبين المنفتح على وجوده ووجود الأشياء هذا مع سابق العلم، أن من شأن الإنسان أن بين بالطرق الشتى، أو لنقل أن ما من شأنه أن يدل على ما هو كائن بمختلف أساليب الإبانة، من قول إباني ولا إباني، على ما نجد في الصلاة والابتهال بما هو قول لا يتعلق بحق ولا باطل، ولا هما يبينان عن أمر كما يبين القول الاباني مثلا. على أن أهم طرق الإعراب عن الكائن هي القول الإباني logos apophantikos بما هو القول الجامع التوليفي الذي من شأنه أن يكشف الشيء، فلا يحجبه، وأن يدعه يبين عن نفسه كما هو أو بما هو؛ أي في وجوده الحقيقي. فلئن كشف القول الإباني عن الكائن، كان حقا ولئن حجبه كان باطلا، هذا مع العلم السابق، أن الأصل في القول الاباني، الكشف لا الحجب، وأن الحجب يقتضي بدءا الكشف"[2]. ويؤكد هايدغر على هذا الأمر حينما يقول:" إن القول الحقيقي، يعني هو يكشف عن الكائن في ذات نفسه. هو يقوم بالقول، هو يبين، هو يمكن من أن نرى الكائن في مكشوفيته. إن الوجود الحقيقي (الحقيقة). للقول ينبغي أن يفهم بوصفه وجودا كاشفا بذلك. فالحقيقة ليس لها أبدا بنية تطابق ما بين المعرفة والموضوع في معنى مماثلة كائن ما (ذات) بآخر (موضوع). وليس الوجود الحقيقي من حيث هو وجود كاشف هو بدوره ممكن إلا على أساس الوجود في العالم. وهذه الظاهرة التي تعرفنا فيها على هيئة أساسية للدازاين، إنما هي أساس الظاهرة الاصلية للحقيقة"[3]. معنى هذا أن أرسطو أدرك إلى حد بعيد خصوصية الدازاين

[1]- مارتن هايدغر، كتابات أساسية، ماهية الحقيقة، ص62.
[2]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ص362.
[3]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص403.

البشري. الذي كان يسميه ANIMA بما من شأنه أن يعمل على تجل وجود الكائن ويبديها، وذلك بواسطة الإدراك Aisthésis، أو التعقل Noésis أي بمن هو من شأنه أن يتجاوز نفسه نحو الكائن، يبين عنه بما هو كائن. فهو إذن الكائن الوحيد القادر على طرح سؤال الفلسفة الموجه لها، نعنى سؤال الميتافيزيقا بامتياز: ما الكائن؟ وذلك بغاية ابانة وجوده"[1].

لقد فضل هايدغر تفسير أرسطو للحقيقة بما هي أليثيا، أي التعبير عن الانكشاف واللاتحجب، في المقابل لم يكن هايدغر متحمسا للتأويلات الأخرى لمفهوم الحقيقة والتي كان مصدرها أرسطو كذلك، ومنها تأسيس الحقيقة على المقولات المنطقية. أين أصبحت الحقيقة مرتبطة بمعياري الصدق والكذب، كما نجد تفسيرا آخر للحقيقة ظهر في كتاب الميتافيزيقا لأرسطو حيث قام بتفسير الحقيقة من منطلق لاهوتي، أين تظهر بوصفها تطابق الموجود مع الوجود، أي توافق المخلوق مع العقل الأول أو الله. " حيث أعلى أرسطو من شأن اللاهوت على البحث في الموجود بما هو موجود، ويقتصر البحث في الوجود على البحث في الوجود المطلق (الله). كما أن تعريف أرسطو بأنها." معرفة نظرية بالمبادئ والعلل الأولى " لا يخرج عن هذا الإطار، بل إنه يبين لنا في أي اتجاه يسير منذ أفلاطون– هذا الذي سميناه فلسفة. التي تعبر عن نوع معين من القدرة يجعل من الممكن وضع الموجود موضع النظر. بأن توجه النظرة نحو ماهية الوجود من حيث هو موجود"[2]. وبالرغم من أن هايدغر أسس فلسفته على المتحجب، إلا انه يفضل تفسير الحقيقة باعتبارها لاتحجبا أو انكشافا حيث يقول:" أن تعريف الحقيقة بوصفها انكشافا ووجودا. كاشفة ليس مجرد تفسير للفظ، بل هو ينبثق من تحليل سلوكات الدازاين التي تعودنا ان نسميها لأول مرة "حقيقة" الوجود من حث هو وجود كاشف. هي طريقة وجود خاصة الدازاين وما يجعل هذا الكشف ذاته ممكنا ينبغي أن يسمى حقيقيا، في معنى ارسخ أصلا. فإن الأسس الأنطولوجية. الوجودانية للكشف ذاته، إنما تبين لأول مرة ظاهرة الحقيقة الأكثر أصلية"[3].

[1]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ص363.
[2]- جمال محمد أحمد سليمان، الوجود والموجود، مرجع سابق،ص41.
[3]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص405.

لا يمكن الوصول إلى ماهية الحقيقة حسب هايدغر إلا من خلال البحث في طرق انكشافها في الوجود." وما الكشف بالنسبة إليه إلا طريقة وكينونة من شأن الوجود في العالم. أيا كان الاشتغال متبصرا أو حتى متمهلا للمعاينة فهو يكشف الغطاء الكائن الذي يكمن داخل العالم. فهذا يصبح المكشوف عنه. إنه حقيقي في معنى ثان. إن الدازاين في أول أمره حقيقي بمعنى كاشف للغطاء. ولا نعني بالحقيقة المعنى الثاني الوجود الكاشف (الكشف)، بل هو الوجود المكشوف"[1]. من هنا يرى هايدغر أن " لفكر أرسطو حدودا وقف عندها منها؛ أنه لئن تقدم بالإشكالية الأنطولوجية قدما، بأن اعتبر مفهوم الوجود مفهوما متعاليا، ونظر في تعدد الكائن بما أفاد وحده المماثلة لا وحدة العمومية، فإنه مع ذلك لم يسر بوضعه مشكلة الوجود على أساس جديد السير المرجو منه، إذ ظل سجين أفلاطون وطريقة طرحه لمسألة الوجود. أكثر من هذا طرح مسألة الكائن، ووجود الكائن ولم يطرح مسألة الوجود على التحقيق إذ غابت عنه البينونة بين الكائن والوجود. فلئن طرح السؤال الموجه للميتافيزيقا، ما الكائن؟ فإنه لم يطرح السؤال الجوهري ما الوجود؟ ما كان في أن نظر بذلك في الأمر الثانوي وترك الشأن الأصلي، وفكر في الأمر المشتق"[2]. متناسيا الجذور التي تحتوى على الماهية الحقيقية، كما أن هذا التصور جعل أرسطو يضيع طريق الحقيقة التي كان قد أفلح في تصورها بما هي الانكشاف، حيث أنه تردد في إلحاق الحقيقة بالشيء، وكاد يقصرها على الإنسان الكاشف، بل جعلها بالفعل تابعة للحكم أو الفهم أو الذهن، أو كاد يفعل. ما ليس على الفلاسفة بعده، فكان أن صاروا إلى ما صاروا إليه من تحويل الابانة إلى منطق حكم، واستحالة الا-انحجاب، إلى مسألة قضايا منطقية وأقيسة"[3]. لكن على الرغم من كل ذلك فإن فلسفة أرسطو تعد المصدر الأساسي للميتافيزيقا الغربية، حيث تمكن عبر نظرياته من إقامة وصف دقيق للظواهر المرتبطة بالكائن داخل العالم، هذا ما جعل لحظة أرسطو بالنسبة لهايدغر، لحظة فارقة في تاريخ الفكر الفلسفي،

[1]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر اسابق، ص406.
[2]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ص364.
[3]- المرجع نفسه، ص364.

لذلك نلاحظ حضور أرسطو في مجمل أعمال هايدغر، الذي كان على يقين أننا إذا ما أردنا فهم الوجود، لا بد لنا من العودة إلى ما توقف عنده أرسطو، المؤسس الحقيقي لهذا المجال الخصب.

المبحث الثاني : المصادر الكانطية والهيغلية للترنسندنتالي الهايدغري

1-كانط مؤسس الفكر الترنسندنتالي :

لقد أدرك هايدغر منذ البداية أنه لا يمكن الحديث عن نظرية في الترنسندنتالية إلا من خلال العودة لأحد أبرز مؤسسيها ممثلا في "ايمانويل كانط"، حيث شكل هذا الأخير نقطة محورية في بناء تصور هايدغر لتاريخ الفلسفة باعتباره لحظة اساسية في الفكر الغربي، هذا ما جعل أعمال هايدغر لا تخلو من احالات إلى كانط، ويمكن ملاحظة هذا الأمر من خلال العودة إلى مؤلفات؛ "الوجود والزمان، السؤال عن الشيء، ماذا يعني التفكير، كما خصص نصوصا كاملة لتحليل فلسفة كانط على غرار: كانط ومشكل الميتافيزيقا، كانط ومشكل الوجود، دراسة فينومينولوجية لمؤلف نقد العقل الخالص.

"والحال أنه لئن جاز لنا أن نتحدث عن محاوري هايدغر المفضلين، لقلنا ان محاور هايدغر المفضل في القديم هو أرسطو، وإن محاوره المفضل في العصر الحديث هو كانط. فهما عنده المرجعان في تاريخ الفكر ومن ثمة كانا في عرفه مرجعي الحوار المفضلين اللذين إليهما يرجع في مناقشته تصورات الكينونة"[1].

يؤكد هايدغر على اهمية كانط في معرض حديثه عنه في مؤلفه السؤال عن الشيء، والذي كان عبارة عن تحليل هايدغر لنظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كانط، حيث يقول:" حملت فلسفة كانط لأول مرة كل التفكير والكينونة الحديثين إلى ضياء التأسيس وشفافيته هذا التأسيس عين مذ ذاك كل الموقف المعرفي، وكذلك عمل على حصر حدود العلوم وتقديرها في القرن التاسع عشر إلى الزمن الحاضر. هنا سما كانط كثيرا عن كل السابق واللاحق، إلى حد أن أولئك اللذين يرفضونه أو يتجاوزونه يبقون أيضا خاضعين له تماما. علاوة على ذلك يشترك كانط، رغم كل الاختلافات ورغم اتساع المسافة التاريخية، مع البدء اليوناني العظيم في أمر يميزه في الوقت نفسه عن كل المفكرين الألمان

[1]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ص398.

قبله وبعده: إنه الوضوح النزيه في التفكير والقول، هذا الوضوح الذي لا يقصي ما هو شائك وما هو غير منسجم، كما لا يتظاهر بالجلاء حيث يوجد الغموض"[1].

لقد لاحظ هايدغر ميزة أساسية في فلسفة كانط الذي لم يكن يجد احراجا في الاعتراف بوجود الالتباس والغموض داخل المواضيع، حيث لم يكن يسعى إلى اخفاءها، بل على العكس عمل على الكشف عن مواطن اللبس والألغاز في المعرفة، هذا ما يجعل القارئ يطمئن حسب هايدغر لنصوص كانط. لذلك وصفه هايدغر بأنه" أول وآخر فيلسوف علمي من الطراز الرفيع منذ أفلاطون وأرسطو"[2]. كما يرى هايدغر أن كانط هو أصل من استشكل أمر الميتافيزيقا، كما يعتبر أول نبه إلى تناهي الدازاين، فكانت هذه حدثا أساسيا عرفته الميتافيزيقا، والتي تراجعت بعده، وإنه بالنظر إلى سعي كانط تأسيس الفكر والدازاين الحديثي التأسيس الذي ما فتئ يحدد كل حالاته، فإنه تجاوز كل من سبقه بأحق التجاوز"[3]. والمتأمل لنصوص هايدغر وقبله كانط، سيجد أن الموضوع الأساسي الذي يجمع بينهما، يتمثل في "مشكلة الميتافيزيقا" التي تعبر عن أسمى درجات الممارسة الفلسفية.

"أهمية كانط في منظور هايدغر تكمن في الطموح الذي كان يراوده وينوي تحقيقه بصدد مشكل الميتافيزيقا، وهو الحلم الذي يصرح لنا كانط بأغراضه في مقدمة عمله " **مقدمة** لكل ميتافيزيقا مقبلة:" حيث يرى أن غرضه في هذا الكتاب هو اقناع جميع اللذين يؤكدون فائدة الاشتغال بالميتافيزيقا أنه من الضروري حتما أن يتوقفوا مؤقتا عن أداء عملهم ويعيدوا كامل ما تم عمله حتى الآن كأن لم يكن، وأن يتساءلوا في بادئ الأمر؛ هل الميتافيزيقا ممكنة أولا، وسؤالنا عن امكان قيام علم للميتافيزيقا معناه أن نرفض الشك في وجود هذا العلم، ومثل هذا الشك يثير الخنق في نفوس أولئك

[1]- مارتن هايدغر، السؤال عن الشيء، تر: اسماعيل المصدق، المطبعة العربية للترجمة، بيروت، 2012، ص94.
[2]- heidegger (M), Les problèmes Fondamentaux de la phénoménologie, traduit par : Jean-François courtine, Gallimard, Paris, 1985, p393.
[3]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ص400.

اللذين لا يملكون شيئا غير هذا الكنز المزعوم، إذن الشخص الذي يخاطر بنفسه ويفصح عن هذا الشك يمكن ان ينتظر مقاومة من كل جانب"[1].

لقد سعى هايدغر إلى فتح حوار مباشر مع فلسفة كانط، وهنا نجده يعارض المفكرين اللذين اشتغلوا على نصوص كانط، على غرار أعلام ما يعرف بالكانطية الجديدة، التي اختزلت حسب هايدغر المشروع الكانطي في بحث شروط امكان المعرفة، كما أساءت تأويل الأعمال النقدية لكانط:" نقد العقل الخالص، نقد العل العملي، نقد ملكة الحكم". ومن داخل الأفق الفلسفي الهيدغري سنقول أن "نقد العقل الخالص، هو بناء النقد الكانطي الرئيس، وإن لم يكتمل في هذا الكتاب الأساسي ثم عمله في المؤلفات النقدية اللاحقة كاستكمال لمشروع واحد أساسي. أو نقول لقد تم نسج خيوط الموقف الفلسفي الميتافيزيقي الكانطي الأساسي في هذا المؤلف النقدي الذي سيرسم الشكل النهائي الحديث للأنطولوجيا بوصفها فلسفة تبحث في التعالي. ومن داخل هذا الطموح الذي هندس مشروع كانط نتساءل: كيف تصور كانط أنطولوجيا الإنسان بوصفها الأرض الصلبة التي ينبغي أن تقوم عليها رؤية الوجود وتتخذ مقياسا لكل حقيقة؟ يرى هايدغر أن المنفذ للاقتراب من ابعاد هذا التساؤل الاستراتيجي هو مفهوم النقد عند كانط"[2]. ويركز هايدغر في تحليله لفلسفة كانط النقدية على المؤلف الأساسي والمتمثل في نقد العقل الخالص، وهنا يحذر من اساءة تاويل هذا العمل، والتي ترجع حسب رأيه إلى ثلاثة عوامل: اولها؛ تأويل عمله تأويلا ميتافيزيقيا فاسدا، وذلك بجعل مداره على الانا أو لنقل العقل وقد صير به إلى الإطلاقية، وذلك على نحو ما رامه "**فيشته**" الذي صير الوعي الكانطي– الذي هو وعي الشيء متناه– وعيا مطلقا بلا تحريد وبلا مالك أو سيد، وتأويل مثل هذا شأنه أن يكون تأويلا فاسدا، لأن هايدغر ما فتئ يذكرنا أن أهم اكتشافات كانط تكمن في تأكيده على امر تناه العقل البشري"[3]. ثانيهما: سوء تأويل عمل كانط بافتراض أنه عمل مداره على المعرفة أي عما مداره على مسألة المعرفة، من حيث شروطها ومقاماتها

[1]- محمد طواع، هيدغر والميتافيزيقا، أفريقيا للشرق، المغرب، 2002، ص147.
[2]- المرجع نفسه، ص148.
[3]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ص401

وطرقها وحدودها، وهو التأويل الذي تفشى منذ ستينيات القرن التاسع عشر، وأشاع بين النظار أن النقد نظر في المعرفة، وأن كانط مفكر معرفة"[1]. ثالثهما: اساءة تأويل فكر كانط، وذلك بإعادة بناءه على أسس نفسانية، أي بإذابة قضايا فكره في مسائل نفسية، شأن إذابة الحدس والإدراك والتعقل في أمور سيكولوجية ووجدانية خالصة"[2].

"نقد العقل المحض هو أولا اجتياب ومسح ماهيته، هيكله. النقد لا يفند العقل المحض، بل هو ما يضعه في حدود ماهيته ووحدته الداخلية. النقد هو معرفة ذاتية العقل الموضوع امام ذاته وعلى ذاته. النقد هو انجاز معقولية العقل الأكثر حميمية. يكمل النقد تنوير العقل. العقل هو معرفة انطلاقا من المبادئ الأولى وبالتالي هو ذاته قدرة المبادئ الاولى. يجب إذا على نقد العقل المحض في معناه الإيجابي أن يكشف مبادئ العقل المحض في وجدتها الداخلية واكتمالها أي في نسقها"[3]. "الوقوف عند هذه المبادئ العقلية القبلية هو وقوف عند ما يؤسس انطولوجية الذات باعتبارها شروط قبلية لإمكان، ليس فقط العلوم التي تدرس الموجود من حيث هو كذلك، ولكن لإمكان جميع الأنطولوجيات التي تسبق العلوم الموجودية وتؤسسها. أو بلغة كانط نفسه نقول: إن النقد **يوجد** الفضل في مسألة إمكان أو لا إمكان الميتافيزيقا"[4]. ولهذا الغرض يعتبر النقد محورا أساسيا في الكشف عن حدود الميتافيزيقا وامكاناتها، "فالنقد عند كانط إذن عمل فلسفي يروم الوقوف عند النبع الذي ينحدر منه وجود الشيء ويجعله ممكننا. وابراز هذا النبع جدير بالتفكير والاهتمام ولكن ماهي مكونات هذا النبع الذي يجعل الوجود ممكننا؟ إنه مجموع المبادئ الشارطة لإمكان وجود الشيء القبلي أو نقول مع غادامير Gadamer إن ما كان يقيم على اهتمام كانط بصفة عامة هو السؤال الآتي: كيف يكون الفكر ممكننا في مختلف مجالات التجربة الإنسانية حول العالم والممارسات التي طبقت على الحياة؟ وهذا يعني أن كانط يروم وضع اليد على عنصر الحاكمة المشترك بالنسبة إلى مختلف أنماط نشاطات

[1]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ص401.
[2]- المرجع نفسه، ص402.
[3]- مارتن هايدغر، السؤال عن الشيء، مصدر سابق، ص168.
[4]- محمد طواع، هيدغر والميتافيزيقا، مرجع سابق، ص149.

الذات بوصفها عقلا"[1]. كما أكد هايدغر مرة أخرى على قصور مختلف التأويلات التي قدمت لفلسفة كانط، فيما تعلق بحصر فلسفته في مفهوم المعرفة، فهايدغر يرى أن كانط" ما كان مفكر معرفة وإنما هو مفكر **كينونة**، ذلك ان كل الأعمال التي تناولت فكر كانط، لا سيما منها مؤلفه الأساس نقد العقل الخالص، نظرت إليه بما هو فكر مغلق بالنظر في المعرفة، من ناحية الشروط والطرق والحدود، ولم تتناول منه الميتافيزيقا أو الموضوعات الميتافيزيقية إلا على جهة الأمر الإضافي التكميلي"[2]. من هنا يرى هايدغر بأن " الثمرة الموجبة لنقد العقل الخالص لدى كانط إنما تكمن في الشروع في استخدام ما من شأنه أن ينتمي إلى طبيعة ما بعامة. وليس في نظرية ما في المعرفة. وإن منطقه المتعالي هو منطق مادي قبلي يدرس مجال الكينونة الذي هو الطبيعة".[3] فكانط نظر إلى الكائن من حيث شرط قيامه انطولوجيا لا معرفيا. وكتابه نقد العقل الخالص إنما هو كتاب في الكينونة وليس كتابا في المعرفة، وهو كتاب وإن تعلق بمعرفة الموضوعات، فقد تعلق بها من جهة ما هي موضوعات، أي من جهة كينونتها؛ وذلك بما هي الموضوع المعروف، شيء كان قلا أي شيء يؤسس أمر كيانه وقيامه وإمكانه تأسيسا أنطولوجيا"[4].

يرتكز هايدغر في تحليله لفلسفة كانط بشكل شبه كامل على دراسة مؤلفه "نقد العقل المحض" كما جعل من مفهوم النقد محورا لعملية فهم وتفسير كل المواضيع الترنسندنتالية التي عالجها كانط، هذا بالإضافة إلى كون النقد المقوم الأساسي لعملية التأسيس العلمي للميتافيزيقا. ينطلق هايدغر في دراسته لأفكار كانط من :فكرة الخيال التي كانت محضورة في الفلسفة القديمة، حاصة من طرف أفلاطون نظرا لارتباطها بالشعر، لأن افلاطون كان يرى ان الشعراء هم ابعد ما يكون عن الحقيقة، لكن على عكس أفلاطون جعل كانط من الخيال منطلقا لنشاطات الفكر.

[1]- محمد طواع، هيدغر والميتافيزيقا، مرجع سابق، ص149.
[2]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ص402.
[3]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص62.
[4]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ص402.

" لقد حاول كانط في الطبعة الأولى من مؤلفه النقدي، الصادرة سنة 1781، الوقوف على الخيال بوصفه بعدا أساسيا للفكر وذلك من خلال حديثه عن الخيال السامي (المتعالي)، هذا الحديث إضافة إلى وقوفه عند فعل إبداع العقل للتخطيطات الأولية للأفكار بتلقائية، هو ما جعل من كانط محطة بارزة وهامة في تاريخ الفلسفة. لأن هذه المحاولة عملت على إخراج الفكر من اساسه الذي رسمته له الميتافيزيقا عن الراسيو أي عن العقل بوصفه لوجيا. ولأجل ذلك يرى هايدغر أن كانط كان له السبق الريادي بالنسبة إلى الفلاسفة المحدثين والمعاصرين، في الوقوف عند الفكر الخيالي **ضدا** على المثالية الدوغمائية الالمانية. وبعمله هذا سيشكل النص الكانطي نصا استراتيجيا داخل المشروع الهيدغري الذي يروم مجاوزة الميتافيزيقا"[1]. من هنا كان لدراسة كانط لموضوع الخيال أهمية كبيرة بالنسبة لهايدغر، الذي أعاب على الكانطية الجديدة اهمالها لهذا الموضوع؛ "فلئن كانت الكانطية الجديدة قد حاولت فصل ما تعلق بدور ملكة الخيال، ومن ثمة دور الزمان عن جسد النقد الكانطي، وذلك بنازع الرغبة في تطهير فكر كانط من كل منزع سيكولوجي وعالق نفساني، فإن هايدغر عادة ما افتخر بالضد من ذلك. بكونه أول من اعاد الخيال إلى حضن النقد، ووجد أن مدار أنطولوجية كانط بأكملها عليه، وأنه مفتاحها الفريد"[2]. ولكي يبرز هايدغر استراتيجية العمل النقدي الكانطي، جعل موضوع الخيال، محورا هاما في تأويل فكر كانط، مبينا المنبع الذي تصدر عنه التصورات العقلية، إنه الخيال السامي، ذلك الجذر من الذات الذي يوجد مختلف ملكات العقل وقدرات الذات من فكر وحدس. وبالوقوف عند هذا الجذر وإبرازه بصفته موجد القدرات التي تنتج الصور، يكون هايدغر قد كشف بشكل عميق وحدة الذاتية وتكوينها الأصلي، "هذا التكوين الذي ظل خفيا على كانط نفسه الذي لم يحصل له الوعي بأبعاد محاولته في المجاوزة تلك التي كانت تستهدف اخراج الحقيقة، حقيقة وجود الموجود، عما وضعته الميتافيزيقا أساسا لذلك أي العقل في بعده المنطقي المحض لإقامة فعل تمثلها على أساس الخيال"[3].

[1]- محمد طواع، هيدغر والميتافيزيقا، مرجع سابق، ص151.
[2]- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع اسابق، ص403.
[3]- محمد طواع، هيدغر والميتافيزيقا، مرجع سابق، ص152.

وتبرز درجة أهمية موضوع الخيال في فلسفة كانط على حد تعبير هايدغر نفسه حيث يقول:" إن اشكالية المستقطع déduction الترنسندنتالي والتخطيط الترنسندنتالي، يصبح جليا فقط إذا ما تم إظهار الخيال الترنسندنتالي باعتباره طريقا للترنسندنتالية ذاتها"[1]. إن الخيال هو الذي يمهد لذلك الانفتاح على الوجود من اجل جعله موضوعا يتراءى نورا امام الذات. ويكون التمهيد لهذا الفعل عن طريق مد الفهم برسوم تخطيطية أولية خالصة des chemin وبفعل الوحدة الأساسية للحدس الخالص، تلك التي تتمثل في الزمان بوصفه صورة خالصة للحدس الحسي- مثله في ذلك مثل المكان- وحدة تساعد الفكر على ابداع الصور الذهنية الخالصة. أو بصفة عامة تكمن هذه الوحدة من قيام جميع التمثلات وتؤسسها "[2]. يقول هايدغر "ان المبدأ الأعلى لكل الاحكام الإدراكية تحدد الماهية الكاملة الخاصة بترنسندنتالية المعرفة المحضة. الخيال الترنسندنتالي يتمظهر هنا باعتباره الأرض الضرورية لقيام هذه الماهية"[3].

ويرى هايدغر:" أن الخيال الترنسندنتالي هو إذن الأساس المكون لإمكان المعرفة الانطولوجية و للميتافيزيقا في معناها العام. إن الخيال ملكة أو قدرة على الحدس الخلص. وهذا ما يثبت قول كانط المتمثل في أن الميتافيزيقا امتداد للطبيعة الإنسانية. أهمية الخيال إذن تكمن في القدرة على ابداع وتشكيل الصور النفسية بشكل تلقائي قبلي، أو نقول الخيال قدرة على إنتاج الرؤية الكاشفة لأفق الموضوعية عبر شكل الزمان الخالص. وهذا ما يعنيه كانط بالتشكيل التخطيطي الأول الذي يتم بشكل قبلي ويؤسس الرؤية الكاشفة الخالصة لكل موضوعية"[4].

يرى هايدغر أن الوقوف على ماهية الخيال القبلية، هو ما يقودنا إلى إدراك الماهية الترنسندنتالية لكل تمثل، والذي يعتبر أساس تكوين المعرفة، حيث" يتدخل الخيال من خلال ما يشكله من صور خالصة للحدس ليمد الفكر برسوم تخطيطية أولية تمكن من مجاوزة المتباين الحسي لإبداع التركيب

[1] - Heidegger(M), Kant and the Probleme of Metaphysics, Kant and the Problème of Metaphysics, Tra : James s. Churchill, Indiana University Press, USA, 1965, P147.

[2]- محمد طواع، هيدغر والميتافيزيقا، مرجع سابق، ص152.

[3] - Heidegger(M), Kant and the Probleme of Metaphysics, P166.

[4]- محمد طواع، هيدغر والميتافيزيقا، مرجع سابق، ص153.

والوحدة على شكل صورة ذهنية تصبح مرئية لدى الذات داخل أنا من الآنات الممكنة . وبهذا يحتل الخيال السلطة القطبية داخل بنية الذات المتعالية أو داخل بنية التعالي المرتبطة بما هو قبلي في الذات. فللخيال قدرة على إبداع صورة موضوع ممكن بتلقائية وحرية. ويرى كانط أن الكشف عن هذه البنية المنظمة للتعالي، باعتبارها ماهية للذات، وبوصفها البنية التي تقيم داخل الخيال وتمكن من الانفتاح على الموجود، هو المقصود باسم أنطولوجيا أو باسم النقد عنده"[1]. لذلك سعى هايدغر إلى فهم أطروحة كانط المتعلقة بترنسندنتالية الذات، قصد الوقوف على حقيقة وجود الكائن، التي تعد المحور الأساسي لفلسفته الانطولوجية. يرى هايدغر أن ما كان يهم كانط هو الكشف عن الترنسندنتالي من اجل توضيح الماهية الترنسندنتالية الأنطولوجية للمعرفة، هذا ما جعل كانط يقول:" إن الهدف المستمر والمهم لمقاصدي أن أسعى إلى البحث عن الفهم المحض ذاته، امكاناته والكليات المعرفية التي تقوم عليه، وإراتباطاته بالجانب الذاتي"[2]. كذلك إذا ما تتبعنا "تمفصلات الفكر الكانطي، من منظور هايدغري، سنلاحظ أن كانط سيتراجع عن التصور الذي رام تأسيس الفكر أو الذاتية على بعد الخيال مع اصدار الطبعة الثانية لنقده 1787، ومع إصدار كتابه الشارح لما يعتزم به لمجاوزة الميتافيزيقا في شكلها الدغمائي. وهو تراجع سيكون لصالح **الراسيو** أو لصالح ذلك التصور الذي ينظر إلى الفكر بوصفه لوجيا، وإلى المعنى باعتباره مسألة ماهوية. من هنا سيصبح المنطق الذي تقوم عليه بنية الذات المقولية أساسا شموليا لقيام التمثل، حقيقة جميع المعارف بشكل عام"[3].

لقد فتح هايدغر حوارا آخر مع كانط يتعلق بسؤال الوجود. حيث قام كانط بمحاولة تأسيسه على شروط الإمكان القبلي، وذلك قصد تحقيق التوازن بين النظري والعملي. "ان شروط الإمكان القبلي، والتي من مهمة النقد أن يكشفها، هي الراسيو الخالص من حيث هو محدد وحدة جميع شروط إمكان وجود الموجود. أو نقول هذه الشروط هي التي تسمى عقلا كما تسمى راسيو. غير أن مفهوم العقل هنا يرادف الراسيو بمعنييه: الراسيو من حيث هو لوجيا أي قدرة طبيعية تمنح إمكانية التجريد بفعل

[1]- محمد طواع، هيدغر والميتافيزيقا، مرجع سابق، ص154.

[2] - Heidegger (M), Kant and the Probleme of Metaphysics, P171.

[3]- محمد طواع، هيدغر والميتافيزيقا، مرجع سابق، ص155.

إصدار الأحكام وبفعل التركيب بشكل قبلي". الراسيو من حيث هو القاسم المشترك أو الأساس أو النبع الذي يمكن الذات من تمثل واستحضار الموجود، موضعته ورؤيته في الوقت نفسه الذي ترى نفسها وتحضر أمام نفسها كما تجعل الموجود ماثلا أمامها، وهذا الراسيو في بعده الأنطولوجي هو ما يسميه هيدغر الذات بوصفه إبصارا ووجودا في الآن نفسه subjectum"[1]. لم يخرج في هذا الإطار عن التقليد الميتافيزيقي، الذي ظهر منذ أفلاطون إلى غاية ديكارت المبني على مثالية العقل، باعتباره مصدر الاحكام، نتيجة امتلاكه للمبادئ القبلية الكاشفة للوجود. "إن النقد الكانطي محاولة لإقتحام مجال القبلي واختراق لعالم المبادئ القبلية التي تؤسس الموضوعية والحقيقة. او نقول إنه اختراق للذاتية من حيث هي عقل أو راسيو، وبما أن النقد مع كانط تحدد لابوصفه نقدا للكتب، وإنما كنقد للعقل، فإن عمله النقدي هذا يعد منهجا ترانسندنتاليا منهجا يبحث في أنطولوجيا الأنا. حيث يرى هايدغر أن المنهاج المتعالي لا ينفك عن السؤال بأي معنى تصير الأشياء، بالنسبة إلينا موضوعات"[2]. حيث " ان المعرفة البشرية تتعلق بالموضوعات عن طريق التمثل، لكن هذا التمثل ليس مجرد تفكير في مفاهيم وأحكام، بل عيانا. الصلة بالموضوع الحاملة والمباشرة حقا عن العيان. ومع ذلك فإنه لا يؤلف وحده ماهية معرفتنا مثلما لا يؤلفها التفكير وحده، بل إن التفكير ينتمي إلى العيان، وذلك بالضبط بحيث إنه في خدمة العيان، المعرفة البشرية عيان مفهومي له صورة الحكم"[3]. "النقد الكانطي إذن منهج ترنسندنتالي يبحث في المتعالي ليكشف السبب الكافي الذي يؤسس الموجودية أو نقول يريد الوقوف عند بنية المبادئ القبلية الشارطة لوجود الموجود. إنه المنهج الذي لم يقم، برأي هايدغر في تاريخ الفلسفة إلا مع كانط، يقول هايدغر: " ينبغي انتظار مجيء كانط لكي يصبح المنهج الذي يتابع به الفكر وجود الموجود، منهاجا ترنسندنتاليا، وهذا ما يؤكده كانط نفسه في نقده الذي يعتبره محكمة للعقل في عصره"[4]. لقد اعترف هايدغر بفضل كانط في ايجاد منهج يمكن الفكر من ادراك الوجود، إنه المنهج الترنسندنتالي، الذي يمكن اعتباره مصدرا لكل بحث في المعرفة

[1]- محمد طواع، هيدغر والميتافيزيقا، مرجع سابق، ص155.
[2]- المرجع نفسه، ص157,
[3]- مارتن هايدغر، السؤال عن الشيء.، مصدر سابق، ص180
[4]- محمد طواع، هيدغر والميتافيزيقا، مرجع سابق، ص157.

البشرية. " هكذا نخلص إلى أن غرض النقد الكانطي من حيث هو منهج وفلسفة متعالية، هو البحث في الأساس الأنطولوجي للموجودية، هذا الأساس الذي يكمن في أنطولوجية الإنسان، وهو أساس قبلي انطلاقا منه تقوم كل علاقة بالموجود من أجل تحديد حقيقة وجوده. وتأسيسا على هذا نقول لقد وسع كانط مفهوم الذات بعد أن كان ينظر إليها في بعدها السيكلوجي لتصبح معه في بعد أنطولوجي عام، فيكون بذلك قد عمق الأنطولوجيا داخل مفهوم الذاتية"[1].

إن كانط كان يركز على الذات من حيث هي قدرة على التأمل والإبصار بشكل قبلي. وهذا التركيز في حد ذاته تأمل حول التأمل، تأمل متعال لأنه ينصب على الموضوعات بشكل مباشر، وإنما يقف عند علاقة موضوعية الموضوعات بالأنا المفكر لذاتية متعالية. ورجوع كانط إلى هذا الانا المفكر هو رجوع من أجل الوقوف على الأساس الذي يحدد الوجود، أو رجوع إلى منحدر الوجود أي إلى ما يؤسس إبداع الموضوعات باعتبارها حقيقة الوجود"[2].

لكن بالرغم من انبهار هايدغر بفلسفة كانط الترنسندنتالية واعترافه بفضله في تطوير نظرية المعرفة عموما، ووضع أسس جديدة للمعرفة الأنطولوجية خاصة، إلا أنه أعاب عليه عدم إدراكه معنى الوجود، لان هايدغر كان يرى " أن السؤال المحوري الذي غاب عن كانط هو سؤال الوجود ذاته"[3].

[1]- محمد طواع، هيدغر والميتافيزيقا، مرجع سابق، ص159.
[2]- المرجع نفسه ص 160.
[3] - Heidegger (M), la thèse de Kant sur l'être in Question 2, Gallimard, France, 1968, 111.

2-أزمة المطلق عند هيغل

لقد شكل هيغل معضلة حقيقية بالنسبة للفلسفة المعاصرة، نتيجة محاولة غلق أفق التفكير الفلسفي خارج نهجه، لذلك لا يمكن دراسة فلسفة هيغل باعتبارها مرحلة من تاريخ الفلسفة، حيث أن دراسة هيغل أصبحت في عصرنا الحالي مذهبا فلسفيا، فالفلاسفة المعاصرون يجدون صعوبة بالغة في تجاوز أفكار ونظريات هيغل، ويمكن تقسيم هؤلاء الفلاسفة إلى قسمين: فئة تتبنى آراء هيغل وتحاول قراءة الأحداث المعاصرة بالرجوع إلى نظرياته، وفئة اخرى تحاول تجاوز أفكاره عن طريق محاولة الوقوف على مواطن قصوره وازدراءه على غرار ما فعل نيتشه. من هنا عمل هايدغر على اقامة حوار عميق مع فلسفة هيغل، قصد تأسيس فلسفته الخاصة، حتى لا تنتهي نظرياته إلى فلسفة هيغلية جديدة، وسنحاول دراسة موقف هايدغر من فلسفة هيغل، قصد الكشف عن أهم المحاور التي تقاطع فيها هايدغر مع هيغل.

إذا كان هايدغر قد ارتكز على أرسطو وكانط في محاولة تأسيس الفلسفة الأنطولوجية، فإنه قد انتبه إلى ضرورة مجاوزة هيغل إذا ما أراد تحقيق أهدافه، وهذا ما يؤكد عليه درس صيف 1927، الذي نص صراحة على اهمية فتح نقاش مع نصوص هيغل، إذا ما أراد الباحثون احياء روح الفلسفة من جديد." لقد أتى هايدغر إلى إثارة العلاقة مع هيغل عند سعيه إلى الكشف عن طبيعة العلاقة ما بين مسألة الرابطة "هو" Ist وبين المسائل الانطولوجية التقليدية. في هذا الموضع يقر بأن هيغل إنما تفطن- وذلك على عكس المحدثين من بعده الذين طمعوا في بيان تلك الرابطة بحسب صناعة المنطق فحسب- إلى أن مسألة الرابطة هي أنطولوجية في مضمونها الأساسي. وهو يعترف بأن هيغل وليس غيره من المحدثين، هو المحاور الاستراتيجي الذي لا بد من الالتفات إلى اشكاليته، وذلك ما أن يتعلق الأمر بالخوض في مسألة المضمون الانطولوجي للرابطة "هو" "[1]. بالتالي تعد مسألة المنطق من المحاور الأولى لنقاش هايدغر مع نصوص هيغل، والتي شهدت كذلك أولى الخلافات بينهما، فبينما كان

[1]- فتحي المسكيني، الزمانية والمعقولية او المناظرة الهايدغرية مع هيغل، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة، جامعة تونس، 2002-2003، ص765.

هيغل يدرج البحث الانطولوجي داخل المنطق، كان هايدغر يرى بضرورة إلحاق المنطق بالأنطولوجيا باعتبارها المجال الأوسع. "إن ما يضفي على علاقة هايدغر بهيغل طابعا دراميا هو أن هايدغر يصرح بأن المطلوب هو قلب الموقف الهيغلي بما هو كذلك؛ فبدلا من حل الأنطولوجيا في المنطق ينبغي أن نعيد المنطق إلى الأنطولوجيا من جديد، إن هدف هايدغر إذن حل المنطق في الأنطولوجيا. إن هايدغر يستعيد بذلك صيغة طريفة من المجاز الذي أطلقه ماركس تحت عنوان "قلب الجدلية". وإنه من اللافت للنظر أن هايدغر يقرب بين اعادة المنطق إلى وصفه الانطولوجي وبين "فهم" هيغل بوصفها قد قامت على حل الأنطولوجيا في المنطق، وذلك من حيث ان ذلك الفهم إنما يعني دائما أن يتجاوز بواسطة تجذير صيغة الإشكال، وفي نفس الوقت أن يُتملك"[1]. وهنا يتبين الحذر الشديد الذي كان يتبعه هايدغر في التعامل مع نصوص هيغل قصد تفسير المتن الهيغلي والكشف عن مقاصده والعمل على مجاوزته.

أما المسألة الثانية التي كانت محط نقاش بين هايدغر وهيغل هي مسألة "النهاية" التي وضعها هيغل، أي نهاية الفلسفة" التي خلفت جدلا واسعا بعد هيغل لا يزال قائما حتى الآن، هايدغر أراد تجاوز هذه المعضلة من باب الانطولوجيا. حيث يرى" أننا قد رأينا من جهات عدة أن السؤال عن الموجود بعامة لم يعد على الحقيقة – مطروحا طرحا صريحا، وأنه على الرغم من ذلك يدعو لأن يطرح، في كل موضع. فإذا طرحناه من جديد فإنا نفهم للتو بأن الفلسفة، في سؤالها الأصلي، لم تذهب بعيدا عما كانت عليه بعد أفلاطون، وأن تكوينها الأخص ليس هو في النهاية أن تتقدم، أي في أن تنأى عن نفسها، وإنما هو على الأرجح أن تقدم إلى عين ذاتها. إن الفلسفة، أي فلسفة القدماء، إنما هي مع هيغل قد فكر فيها بمعنى ما إلى النهاية[2]. "إن هيغل كان على حق تماما حينما أبدى هذا الشعور بعينه. بيد أنه ثمة بالقدر نفسه طلب مشروع لأن نستأنف البدء مرة أخرى أي لأن نفهم تناهي النسق الهيغلي، وأن نرى أن هيغل ذاته إنما بلغ من الفلسفة النهاية من قبيل أنه تحرك في دائرة المشاكل الفلسفية. وإن هذا الطواف داخل الدائرة هو الذي منعه من أن يولي وجهه إلى مركز الدائرة وأن

[1]- فتحي المسكيني، الزمانية والمعقولية او المناظرة الهايدغرية مع هيغل، مرجع سابق، ص766.
[2]- المرجع نفسه، ص 770.

يراجعها من الأساس. إنه ليس ضروريا البحث خارج الدائرة عن دائرة أخرى. فإن هيغل قد رأى كل ما كان ممكننا. بيد أن السؤال إنما هو ما إذا كان قد رأى ذلك من جهة المركز الجذري للفلسفة، ما إذا كان قد استنفذ امكانات البدء جميعا، حتى يقول إنه قد بلغ النهاية"[1].

يرى هايدغر أن هيغل استنفذ التطور النهائي لبعض المشكلات الفلسفية، حيث شبه نطاق البحث الفلسفي بالدائرة، ولقد شكلت المشكلات التي أثارها هيغل في الأخير أقصى النقاط التي تمثل محيط الدائرة، وأن الأمر الذي تاه عنه هيغل حسب هايدغر، يكمن في البحث في مركز الدائرة، أي أصل ومنبع المشكلات الفلسفية والذي يكمن في السؤال عن الوجود. "ولا يقصد هايدغر بالحاجة إلى فهم تناهي النسق الهيغلي أي ضرب من النقد أو الدحض أو التخطئة، بل فقط ضرورة التنبه على حدوده التي برهنته من الداخل. إن حدود النسق داخله لأنه بالتباسه بمعنى النهاية هو قد انغلق على نفسه، أجل إن فلسفة القدماء قد صارت مع هيغل مفكرا فيها إلى النهاية، لكن هذه الأخيرة لا تعني سوى الذهاب بمسائلها إلى حد النسق، أي إلى حد تأليف دائرة من المشاكل مغلقة على نفسها. إنه لم يبلغ من فلسفة القدماء، مبلغ النهاية إلا من فرط انحباسه داخل الإشكالية التي سنتها تلك الفلسفة لنفسها. وذلك يعنى أن دفعه بالمسائل التقليدية إلى أقصاها إنما كان ينطوي على خضوع أصلي لمنطق التراث الذي يحكمها. ولذلك فقوله بالنهاية ضرب من الاستكمال العفوي لتقليد بعينه لم يعد يستطيع أن يسائله على نحو جذري"[2]. لذلك هيغل حسب هايدغر قد غرق في تجليات المسائل الفلسفية عبر التاريخ، مما أدى إلى إغشاء بصره عن حقيقة تلك المسائل، التي تكمن فيما وراء المتون التي قدمها الفلاسفة الأوائل، ولقد وجد هايدغر في تجربة هيغل العويصة، العبرة والفرصة لمحاولة العودة إلى الأصول الاولى للإشكاليات الفلسفية، قصد الكشف عن مصادرها واقامة بدء جديد للفلسفة، مستندا في ذلك على خلفيته الفينومينولوجية، والتي تجلت في أفكار العودة le retour والمعاودة (الإحياء)، الرؤية، الكشف، ولقد مكنته هذه الافكار من ايجاد ضالته في إحياء سؤال الوجود.

[1]- فتحي المسكيني، الزمانية والمعقولية او المناظرة الهايدغرية مع هيغل، مرجع سابق، ص770.
[2]- المرجع نفسه، ص 772.

لقد عمق هايدغر بحوثه حول هيغل، حيث وفي صيف 1929 قدم هايدغر درسا تطرق فيه لموضوع المثالية الألمانية، ذلك في معرض معالجته لمشكل الميتافيزيقا، ولقد خصص جزءا كبيرا من هذا العمل لدراسة هيغل، ولقد قسم هايدغر درس 1929 إلى ثلاثة محاور:" الأول؛ يعنى بشكل الميتافيزيقا بوصفه نظرية العلم عند "فيخته". والمحور الثاني؛ خصصه لفلسفة الطبيعة وفلسفة الفن بوصفها ما كان ناقصا في نظرية العلم، والذي يؤدي إلى إخراج مشكل الميتافيزيقا، ليصل مع هيغل في المحور الثالث إلى الموضوع الأساسي المتمثل في المثالية المطلقة باعتبارها صلب إشكالية الميتافيزيقا"[1].

إن فكرة تأسيس المثالية المطلقة قد تولدت إذن " ضمن البحث في الاختلاف بين طريقتين في إحتمال إشكالية المثالية الألمانية، نظرية العلم حيث أخذ "فيخته" طريق استقصاء نموذج الأنا في صيغته المتعالية، وفلسفة الطبيعة حيث ذهب شيلينغ في استثمار طريق للنزعة الرومانسية. أحدهما علامة على أقصى ما يمكن لبراديغم الذات أن يقدمه لمجاوزة فلسفة الوعي من الداخل، والثاني اشارة إلى أول إمارات العمل على الخروج من براديغم الذات أن يقدمه لمجاوزة بواسطة اكتشاف لحقول بحث جديدة مثل فلسفة الطبيعة وفلسفة الفن ولكن أيضا الدراسات التاريخية واللاهوتية والميثولوجية"[2].

لقد كان هدف هايدغر من عرض أفكار "فيخته" و"شيلينغ" هو الوصول إلى متن هيغل، قصد الكشف عن نقاط تميزه واختلافه من جهة، واكتشاف الكيفية التي تجاوز بها كانط من جهة أخرى، لأن هايدغر كما سبق وأن أشرنا كان تحت تأثير كبير بكانط، وهنا انتقل هايدغر إلى معالجة اشكالية المطلق. "حيث ان مولد هذه الإشكالية في شكلها الموجب مع المثالية الألمانية هو الذي حول التفلسف من باب النقد إلى باب التأمل. إن المطلق هو تحديدا الهوية المطلقة بين الذات والموضوع. الهوية التي تتحقق ضمن المطلق وبواسطته. ولذلك فليس معنى المطلق هو نكران وجود التعارض والانقسام بين الذات والموضوع بعامة، فذلك حسب هيغل عامل من عوامل الحياة، بل إن المصلحة الوحيدة للعقل ولا يخفى الأصل الكانطي لهذه العبارة إنما تكمن في رفع التضادات وبخاصة رفع

[1]- فتحي المسكيني، الزمانية والمعقولية او المناظرة الهايدغرية مع هيغل، مرجع سابق، ص796.
[2]- المرجع نفسه، ص 800.

التثبيت المطلق للانقسام من قبل الذهن"[1]. لكن بالرغم من ذلك فإن هايدغر ينظر إلى المطلق عند هيغل بنظرة سلبية، لأنه يرى أن المطلق الهيغلي يقوم بفصل الوعي عن ذاته وتجلياتها. لكنه يعترف له من جهة أخرى بخاصية لم يجدها عند فيخته وشيلينغ ألا وهي "التضاد الواضح إزاء كانط، حيث يرى: "أنه ليس من الصدفة في شيء أن هيغل قد انبعث بالإحالة على كانط وهذه الإحالة هي موافقة ورافضة في نفس الوقت، موافقة: من حيث أن مبدأ المثالية قد يكون عثر عليه لدى كانط، ورافضة من حيث أن المثالية النقدية المتعالية لم ترتق إلى المطلق، إنه بواسطة تطوير المثالية في هذا الاتجاه، بمعنى عن طريق هيغل، إنما صار التضاد إزاء كانط بادئ ذي بدء جليا على نحو أساسي، بمعنى اتخذ صورة معينة تماما"[2]. "هذه الصورة النموذجية من التضاد مع كانط هو ما يجعل امتحان التناهي عنده نموذجا أيضا. إن المعنى الدقيق لمصطلح "التأمل" هو بذلك الانتقال خارج فلسفة الوعي، حيث يسود مشكل التناهي، إلى نطاق المثالية المطلقة، حيث يصبح المطلق هو مقام التفكير الحاسم"[3].

كما مثل كانط نقطة لقاء آخر بين هايدغر وهيغل، والتي تكمن في تحليل هيغل لمسألة "الخيال الترنسندنتالي" والتي كان لها أهمية كبيرة ضمن دراسة هايدغر لكانط، حيث اكتشف هايدغر مقال لهيغل الشاب نشرها سنة 1802، تحت عنوان "العقيدة والمعرفة، والتي حلل فيها هيغل موضوع الخيال الترنسندنتالي وأضح قصور فيخته في فهم هذه المسألة. "يرى هايدغر أن لهيغل بصيرة بالمخيلة، من اجل أنه يبحث ويبصر مشكل الهوية المطلقة، لكنه بسبب ذلك لا يمكن للمخيلة ذاتها أن تكون عنده شيئا آخر غير العقل وهو يظاهر في فلك الوعي الإمبريقي، إن هيغل يعبر عن فكرة المطلق ومعرفة المطلق عن طريق المخيلة بوصفها ظاهرة متناهية. أما طرحه للمسألة (هايدغر)، متى ادركت مثل هذه الفروق الصورية شيئا ما ومتى ما كانت المقارنة مسموحة فهو فهم المخيلة بوصفها العيني الأصلي العائد إلى الزمانية، وإن بناء العقل لي سوى تجريد فارغ عن هذه المخيلة، لكنه ليس الواقع.

[1]- فتحي المسكيني، الزمانية والمعقولية او المناظرة الهايدغرية مع هيغل، مرجع سابق، ص800.
[2]- المرجع نفسه، ص 801.
[3]- المرجع نفسه، ص801.

والحق أن النظر إلى المخيلة هو منبثق عن إشكالية عميقة الجذور هي اشكالية الوجود بعامة"[1]. وهنا يظهر اختلاف جوهري بين هايدغر وهيغل في تفسير الخيال الترنسندنتالي" حيث نعثر على ايضاح دقيق للاختلاف بين هايدغر وهيغل في تخريج اشكالية كانط من زاوية دور المخيلة المتعالية، في المقدمة الهامة التي عقدها "فيلونكو" (1932-2018)"[2]* لترجمته لمقالة هيغل الشاب العقيدة والمعرفة، حيث يتبين أنه" في حين أن هايدغر يسعى إلى الكشف عن عناصر تناهي الذات المتعالية من الداخل بوصفها زمانية مقومة، يحاول هيغل، وبخاصة ضمن نظرية المخيلة المتعالية، إلى رفع النقاب عن العقل ضمن لا تناهيه المحض، أي بوصفه يقبل ليس فقط المشاركة في اللوغوس بل أيضا في ترميم فهمه"[3]. صحيح أن هايدغر تمسك بمسألة التناهي مبرزا دورها في تقوم الذات المتعالية، لكنه يعيب على هيغل مغالاته في تفسير التناهي باعتباره يمثل صورة عن ماهية المطبق." ان ما ينبغي أن نحتفظ به من ايضاحات هايدغر للعرض الأساسي للميتافيزيقا لدى هيغل هو أنه عرض لا يمكن أن يتوضح إلا بالنظر إلى موقفه من الطرح الكانطي لمشكل الميتافيزيقا كما هو معروض في مشكل استنباط المقولات؛ رب موقف عبر عنه هيغل بوصفه مجاوزة التناهي في الذهن ونفاذا إلى المعرفة المطلقة . إن هايدغر يسجل ذلك دون أن يبذل أي جهد لتأويل موقع التناهي في إشكالية تعتبر المطلق هو حجر الزاوية فيها. كما يسجل الجهد الهيغلي لمجاوزة براديغم الانا الفيختي والمعنى الرومانسي للطبيعة كما استثمره شيلينغ ولكن دون ان يقدم أي تقويم تأويلي لذلك الجهد"[4].

إن الحوار العميق الذي فتحه هايدغر مع فلسفة هيغل مكنه من إدراك مقاصد أفكاره، هذا بالإضافة إلى الوقوف على مواطن قصوره، التي غابت عن معظم الباحثين في الفلسفة الغربية الحديثة، ويرى هايدغر أن اهم امر غاب عن هيغل؛ هو عدم وصله إلى حقيقة الميتافيزيقا، لأنه لم يستطع

[1]- فتحي المسكيني، الزمانية والمعقولية او المناظرة الهايدغرية مع هيغل، مرجع سابق، ص803.

[2]*- Alexis philolenko "فيلولنكو" فيلسوف ومؤرخ فرنسي ولد في 21 ماي 1932، حاصل على شهادة الدكتوراه من جامعة باريس موسومة ب " الحرية الإنسانية في الفكر الأخلاقي والسياسي عند فيخة" درس في عدة جامعات فرنسية منها: جامعة "كان" و"رين"ن كما درس في جامعة "جونيف"، تخصص في الفلسفة الألمانية، من أهم أعماله: الترنسندنتالي والفكر الحديث: دراسة في تاريخ الفلسفة" 1990، "قراءة لفينومينولوجيا هيغل " 1993، "الميتافيزيقا والسياسة عند كانط وفيخته" 1997.

[3]- فتحي المسكيني، الزمانية والمعقولية أو المناظرة الهايدغرية مع هيغل، مرجع سابق، ص805.

[4]- المرجع نفسه، ص 806.

إدراك ماهية الوجود، ولإثبات هذا الحكم استثمر هايدغر مسألة الزمان، "فقد وجد في أطروحة هيغل حول معنى الأبد سياقا صالحا لمناقشة اشكاليته في ضوء مدى احتمالها لمشكل فهم الوجود من جهة دلالة الزمان التي يفترضها. ويجدر بنا أن ننبه إلى أنه في درس صيف 1929، قد أتى إلى إثارة مسألة الزمان لدى هيغل عن طريق مسألة أنطولوجية صريحة، وليس كما في درس شتاء 1925-1926، أو في الفقرة 82 من الوجود والزمان، من طريق الفحص عن الفهم العامي للزمان أو من فلسفة الطبيعة"[1]. التي انطلق منها هيغل،" حيث أنه يتعرض لمشكل الزمان داخل فلسفته في الطبيعة، ومن ثمة فإن هذا المفهوم ينتمي إلى أنطولوجيا طبيعية وإلى نفس الوسط والسمات التي يتميز بها التصور الأرسطي كما هو معروض في الفصل الرابع من كتاب الطبيعة. وهو يثبت أن حقيقة المكان، الذي يرتد إلي فقط هو الزمان، الذي يرتد إلى سلسلة من الآنات، ويقوم جوهر التأويل الهيغلي للزمان في تعينه كنفي النفي، ويستخلص من ذلك أن الفكر يقع في الزمان للتقارب الموجود بينهما، فكلاهما نفي للنفي ونفي مطلق"[2]. ويرى هايدغر ان هيغل لم يخرج في تأويله لمفهوم الزمان عن الميتافيزيقا التقليدية التي أفرزتها فلسفة أرسطو والقائم على مفهومي "الآنية" و"النهاية"." ان ما يحضر في الزمان هو الآن المفهوم العادي الفلسفي التقليدي، الارسطي الهيغلي، المفهوم الميتافيزيقي يدرك الزمان انطلاقا من الآن، ويدرك الوجود انطلاقا من الحضور، والأوسيا (الزماني) انطلاقا من الباروسيا (الحضور)، وكل ما تقوم به الفلسفة في شكلها الحديث، ابتداء من ديكارت حتى هيغل، هو أنها ستحول الحضور إلى مثول أمام الذات التي تمثل وتحول الموجود الإسمي إلى ذات تدرك نفسها وتتمثلها في المعرفة المطلقة"[3].

وفي خضم هذا الزخم المفاهيمي والتاريخي عالج هايدغر التعريف الهيجلي، فمن جهة معنى الحاضر، والصعوبة فيه أنه لا يعدو أن يكون تعينا زمانيا، وإن علينا أن نبحث في ما إذا كان يعني "الآن" أو "الاستحضار" أو " الشهود"، وهي حسب هايدغر ظواهر مختلفة، ولكن بدلا من مساءلة معنى

[1]- فتحي المسكيني، الزمانية والمعقولية او المناظرة الهايدغرية مع هيغل، مرجع سابق، ص808.
- عبد السلام بن عبد العالي، هايدغر ضد هيغل، التراث والاختلاف، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،ط2، [2]بيروت،2006،ص50.
[3]- المرجع نفسه، ص 52.

"الحاضر المطلق" من زاوية هذه الظواهر الثلاث، يكتفي هايدغر برد الأبد شيئا فشيئا إلى معنى الآن الدائم من خلال مجاز " الزمان – النهر السائل بهوادة"[1]. لكن موقف هايدغر يزداد خطورة عندما يأخذ في تأويل فكرة المطلق انطلاقا من أنها منتقاة من البنية المدركة على نحو صوري- منطقي التي من شأن العلاقة ذات/موضوع ومظفور بها بوصفها تأليفا. وأنها بالأحرى لم تتولد عن التناهي بما هو كذلك، إن محاولة فهم معنى ان يكون الأبد حاضرا مطلقا في ضوء مسألة التناهي هو ما به حسب هايدغر" يحتد السؤال عن المطلق وعن إمكانية المثالية المطلقة، إذ علينا أن نتساءل ما إذا كنا نوجد في الأبد "مثلما نوجد في الزمان"، مثلما علينا أن نتساءل كيف يوجد الابد والحال أن الزمان في النهاية يمنع بعدُ القول عنه بأنه قد يوجد. إن معنى الوجود غامض هنا، من جهة لأنه ما يزال على هيغل أن يفهمه في دلالته لدى القدماء، أي بوصفه قيمومة، ومن جهة لأن علاقة الوجود بالتناهي غير مبحوث فيها هنا"[2]. كما ربط هايدغر اشكالية المطلق بمسألة الزمان، وذلك من خلال تحليل مفهوم "البدء". "إن مشكل البدء في الفلسفة قد ظهر ضروريا لدى المحدثين كما قرر ذلك هيغل وكرره هايدغر، حيث أسس ديكارت المعرفة الفلسفية على فكرة "اليقين" الأول (واقعة أنني أفكر) بوصفه ما يقوم عليه نظام العلل التي تعرضها الميتافيزيقا، لكنه مشكل لم يصبح مطلقا أكثر إلحاحا إلا عندما بلغت فكرة اليقين هذه أوجها في فكرة النسق، وإنه عند هيغل يبلغ إنما يبلغ مشكل البدء الإلحاح وفي نفس الوقت الصعوبة القصوى، حينما تعين هذا اليقين والنسق في نفس الوقت على نحو ماهوي بوصفه معرفة مطلقة للمطلق"[3].

لقد مثل مفهوم البدء اشكالية كبيرة في الفلسفة الحديثة منذ ديكارت إلى غاية هيغل، حيث تم مساءلتها من دون إدراك ماهيتها الأصلية." ولقد أخذ هايدغر في استيضاح مبحث البدء كما عرضه هيغل في موضع بارز هو مدخل الكتاب الأول من علم المنطق، أي كتاب الوجود، من خلال سؤاله المثير؛ بم ينبغي أن يتم بدء العلم؟ الذي أفضى إلى أن البدء، الخليق بالعلم المطلق لن يكون سوى

[1]- فتحي المسكيني، الزمانية والمعقولية او المناظرة الهايدغرية مع هيغل، مرجع سابق، ص809.
[2]- المرجع نفسه، ص809.
[3]- المرجع نفسه، ص811.

الوجود المحض الذي هو والعدم "هو هو" وحيث قرر أطروحته الشهيرة القاضية بأن البدء المطلق هو نتيجة وليس نقطة الصفر وذلك من اجل الوقوف على ما حال بين هيغل وبين استبصار أصيل بالعلة الميتافيزيقية التي جعلت مشكل البدء يظهر بحدة خاصة في أفق المحدثين"[1].

لقد وجد هايدغر حينما قام بتحليل مفهوم البدء أربع دلالات، وهو يرى أن هيغل لم يدرك إلا اثنتين منها، والبدء حسب هايدغر يعني: 1- ما به يبدأ شيء ما، 2- ما فيه شيء ما وطبقا لنفس الأمر يتأسس، وهو يعين المعنى الأول، 3- ما لديه ينطلق شيء ما في بدئه (منطلق- مبتدأ)، 4- البدء بما هو اتمام فعل البدء ذاته- وحسب هايدغر إن هيغل لا يتوفر إلا على مفهوم مزدوج للبدء "البدء الموضوعي للأشياء (أي ما يقابل المعنى الثاني) والبدء الذاتي، أي الطريقة التي يبدأ بها والذي يقابل المعنى الرابع"[2].

لقد مثلت مسألة الزمان محورا أساسيا في حوار هايدغر مع هيغل واتضح ذلك كما سبق وأشرنا منذ مؤلف الوجود والزمان في الفقرة 82 إلى غاية درس صيف 1929، حيث مثلت هذه المسألة طريقا لاكتشاف أفق التناهي في الفلسفة، حيث" يفترض هايدغر أنه لا سبيل إلى تحقيق ذلك إلا انطلاقا من أخذ مسألة التناهي" مقاما أصليا للبحث في ماهية الفلسفة بما هي كذلك. والقصد هو أن ما به البدء في فلسفة ليس سوى كيفية تفلسف بعينه، أي كل تفلسف هو متناه سلفا، وذلك يعني أن ما تغفل عنه المثالية المطلقة هو تحديدا تناهي الواقعة الفلسفية التي تعبر عنها. إنه في ضوء ذلك لا يتردد هايدغر في الإعلان بأن فكرة المطلق لا تعدو أن تكون عملية مطلقة لفكرة معينة عن اليقين، أي أن المطلق ليس سوى ضرب من اليقين المطلق فحسب، مثلما أن الذاتية ليست سوى مَطلقة معنى معين عن الذات، ومن ثم فإن إشكالية هيغل إنما تعاني من تفويت أصلي في مسألة الوجود نتيجة عدم

[1]- فتحي المسكيني، الزمانية والمعقولية او المناظرة الهايدغرية مع هيغل، مرجع سابق، ص811.
[2]- المرجع نفسه، ص 812.

السؤال عما هو حاسم بالنسبة لإمكانية الميتافيزيقا، وليس ذلك سوى مفهوم التناهي الذي اكتشفه كانط، لكن هيغل اعتبره مقولة الذهن الأكثر معاندة للمسار التأملي"[1].

[1]- فتحي المسكيني، الزمانية والمعقولية او المناظرة الهايدغرية مع هيغل، مرجع سابق، ص813.

المبحث الثالث: الأنطولوجيا الفينومينولوجية عند هايدغر

لقد خلف مؤلف هايدغر الوجود والزمان 1927 جدلا واسعا بين القراء والباحثين في الفلسفة المعاصرة، لايزال قائما إلى غاية الآن، بل يمكن القول أن هذا المؤلف مثل منعطفا حاسما بالنسبة للفينومينولوجيا، حيث اختلف الفينومينولوجيون في تحديد موقف هايدغر من الفينومينولوجيا ذاتها، فمنهم من رأى بأنه غادرها بشكل كامل متحولا في نهجه إلى الهرمينوطيقا، وبالمقابل هناك من يرى بأن هايدغر بقي وفيا للنهج الفينومينولوجي الترنسندنتالي الذي أقامه هوسرل ولم يخرج عنه، وسنحاول فيما يلي تحديد موقع هايدغر داخل الفينومينولوجيا.

1-هايدغر والفينومينولوجيا

أن هايدغر أكد مرارا على وفائه للفينومينولوجيا، حيث منذ كتاب الوجود والزمان 1927 إلى غاية حلقات "زهيرينغن Zahringen،" لطالما أكد على أن فلسفته تدخل ضمن الإطار الفينومينولوجي، حيث نجده يقول:" طريقي في التفكير هو ذو شكل فينومينولوجي، وذلك في نص مهدى إلى صديقه الحميم "هرمان" Herman في عيد ميلاده 81 في 16 أفريل 1963، والذي ظهر في كتاب Question 4 "[1]. بالتالي لم يعد السؤال هنا إذا ما كان هايدغر بقي فينومينولوجيا بقدر ما أصبح السؤال الأساسي يتعلق بالكيفية التي ظهرت بها الفينومينولوجيا مع هايدغر.

وبالعودة إلى كيفية لقاء هايدغر بهوسرل، فلقد حدثت عندما كان هايدغر، يدرس في معهد الثيولوجيا، وأثناء تحضير دروسه في المكتبة، اكتشف مؤلف هوسرل "البحوث المنطقية، الذي استعاره وقام بقراءته بأريحية نظرا لأنه لم يكون مطلوبا بكثرة من طرف الطلبة، ما مكنه من تجديد استعارته، ولقد وقف هايدغر حينما قرأ هذا الكتاب على التأثير الكبير الذي خلفه برانتانو على هوسرل،

[1] - Heidegger (M), Question 4, Traduit : Jean Beaufret, François fédir, Jean Lauscerous, claude Roéls, Gallimard, paris, 1976, p 161.

ليكتشف بعد ذلك مقالة برانتانو الوسومةب " التعدد الدلالي لمفهوم الوجود عند أرسطو 1882، حيث مثل هذان العملان الخاصان بهوسرل وبرانتانو، طريقة ولوج عال الفلسفة بالنسبة لهايدغر. ولقد كان لهايدغر عدة مؤلفات حول نشأة الفينومينولوجيا، ومن أبرزها :" مقدمة للبحوث المنطقية، والتي تمثلت في محاضرات ألقاها في جامعة فرانكفورت في شتاء موسم 1923-1924، بالإضافة إلى مؤلف آخر موسوم ب " المشكلات الأساسية للفينومينولوجيا، والتي مثلت كذلك محاضرات ألقاها في جامعة ماربورغ، في صيف موسم 1927، وهي نفس سنة صدور مؤلف "الوجود والزمان"، وهذا يؤكد مرة أخرى على أن بحوث هايدغر في تلك الفترة بقيت ضمن الإطار الفينومينولوجي. ولقد عرف هايدغر الفينومينولوجيا عند هوسرل: " بأنها العلم الماهوي الوصفي للوعي الترنسندنتالي المحض"[1]. حيث أدرك هايدغر من خلال قراءته لمؤلف أفكار 1 لهوسرل، أن المحرك الأساسي للفينومينولوجيا الهوسرلية هو مفهوم "الوعي"، الذي لم تعرفه الفلسفة الإغريقية بالرغم من ملامستها إياه عبر فلسفة أرسطو في مجال النفس. حيث" يتبين هوسرل الوعي محددا أساسيا لفهم الفينومينولوجيا، فهو في نظره الأرضية المحايدة التي تبدأ منها كل معرفة يقينية، لذلك كان الوصف الدقيق والشامل للوعي منطلقا لقيام الفينومينولوجيا علما كليا للوعي. تهتم الفينومينولوجيا بدراسة الوعي وأفعاله القصدية، باعتباره مبدأ كل معرفة"[2]. حيث كان يرى هوسرل أن الوعي من جهة يجب أن يمثل المطلق الذي يتألف من خلاله كل وجود ترنسندنتالي، أي في الأخير العالم "السيكوفيزيقي psycho-physique في شموليته، ومن جهة أخرى يجب أن يمثل الوعي حدثا حقيقيا يخضع له كل هذا العالم"[3]. بالتالي فلقد أدرك هايدغر أن الفينومينولوجيا الهوسرلية قامت على وصف الماهية الحقيقية للمكونات الداخلية للوعي. ويرى هايدغر أن من اعظم اكتشافات الفينومينولوجيا الهوسرلية هو نظرية الحدس المقولي التي وردت في البحث السادس من البحوث المنطقية، وهو النص الذي أعاد

[1] - Heidegger (M), Introduction à la recherche phénoménologique, tra par : Alain bouto, Gallimard, France, 2013,p64.

[2] - علي حبيب الفريوي، مارتن هايدغر، الفن والحقيقة او الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، ط1، دار الفرابي، بيروت، 2008، ص37.

[3] - Husserl (E), Idées Directrice, p178.

هوسرل نشره سنة 1913 بطلب ملح من هايدغر. ولقد مثلت هذه النظرية أهمية كبيرة في فينومينولوجيا هايدغر لأنها كانت طريقا للتخلص من قيود كانط.

إذا ما أردنا الوقوف على مفهوم الفينومينولوجيا عند هايدغر يجب العودة إلى الفقرة 07 من كتاب الوجود والزمان، حيث يقول هايدغر :" يعبر عنوان الفينومينولوجيا عن قاعدة، يمكن بذلك ان تصاغ هكذا؛ "نحو الامور نفسها". وذلك مقابل كل البناءات المعلقة في الهواء وكل الاكتشافات المجانية، وفي مقابل الأخذ بالمفهومات التي لم يبرهن عليها إلا ظاهرا، وفي مقابل الأسئلة المزيفة التي تفرض نفسها ذات المرار من جيل إلى جيل بوصفها مشاكل. بيد أن هذه القاعدة إنما هي مفهومة من نفسها وعلاوة على ذلك هي تعبير المبدأ الخاص بكل معرفة علمية"[1].

لقد لخص هايدغر من خلال هذا التعريف الفينومينولوجي الهوسرلي، انطلاقا من مبدئه الأساسي القاضي بضرورة العودة إلى الأشياء عينها، بالإضافة إلى إعادة النظر في مجمل النظريات المعرفية التي ظهرت عبر التاريخ، وطرح المشكلات الأساسية للفكر، ومعالجتها وفق الصرامة العلمية المطلوبة. أما بالنسبة لعبارة الفينومينولوجيا فيرى هايدغر أنها تنقسم إلى قسمين:" فينومان ولوغوس، وكل منهما يأتي من الفاظ يونانية، ومتى أخذ من خارج، يبدو عنوان الفينومينولوجيا مكونا على منوال الثيولوجيا والبيولوجيا والسوسيولوجيا، وهي أسماء تترجم هكذا، علم الإله، علم الحياة، علم الاجتماع. فكانت الفينومينولوجيا تبعا لذلك علم الظاهر، وإن السابق إلى التصور من الفينومينولوجيا إنما شأنه بأن يبسط العيان متى خصصنا ما هو مقصود بقسمي العنوان فينومان ولوغوس، ومتى حددنا معنى الاسم الجامع لهما. أما تاريخ اللفظ ذاته، الذي نشأ على الأرجح ضمن مدرسة وولف، فهو هنا عديم الدلالة"[2]. وتحمل كلمة فينومان عند هايدغر معنى الانكشاف والجلاء، وأقوى انكشاف يسميه هايدغر الظهور، الذي يفرقه عن المظهر، حيث يقول هايدغر:" فمن هذه الجهة يكون الكلام عن مظاهر مرضية. وإنما المقصود هو حوادث للبدن، تنكشف وتشير في انكشافها من حيث هي

[1]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق ص 87.
[2]- المرجع نفسه، ص 88.

الحوادث المنكشفة إلى ما ينكشف ذاته. إن حصول حوادث كهذه وانكشافها إنما يصاحب قيام اضطرابات هي ذاتها لا تنكشف. بذلك فإن المظهر بما هو مظهر " عن شيء ما" لا يعنى: أنه قد انكشف بذاته، بل أن ينبئ شيء ما، لا ينكشف، عن نفسه. عبر شيء ما من شأنه ان ينكشف"[1]. أما التمظهر فيرى هايدغر أنه " ضرب من اللآ انكشاف. بيد أنه لا يحق أبدا أن نلقى هذه "لآ"في سلة واحدة مع لا السالبة من حيث هي ما يعين بنية الظاهر. فما لا ينكشف على الشاكلة التي بها يظهر المتمظهر، لا يمكن له أن يظهر أبدا. إن كل الإشارات والتقديمات والأعراض والرموز إنما لها البنية الأساسية الصورية المذكورة للتمظهر مع أنها أيضا مختلفة فيما بينها"[2].

إن دلالة "الآ " في عبارة الآإنكشاف أو التحجب، تحمل دلالة إيجابية بالنسبة لهايدغر، لأنه تعبير عن الماهية الحقيقية للشيء. لأن مضمون الشيء دائما ما يكون متحجبا. كما يفرق هايدغر بين كلمتي "فينومان" و "المظهر" حيث يقول:" فينومان تعني انكشاف-أمر-ما- في ذات- نفسه. إنما يعني نمطا من اللقاء المخصوص مع شيء ما. أما المظهر فيقصد منه الضد من ذلك علاق إحالة كائنة ضمن الكائن ذاته. بحيث أن المحيل(الذي ينبئ) لا يمكن أن يفي بوظيفته الممكنة غلا متى انكشف في ذات نفسه، أي متى كان فينومانا. إن المظهر والظاهر إنما هما ذاتهما مؤسسان ضمن الفينومان على وجهين متباينين. ولا يمكن أن تفك خيوط التعدد المحير للفينومينات، التي تطلق عليها عناوين الظاهرة والظاهر والمظهر ومجرد المظهر، إلا متى صار مفهوم الفينومان مفهوما منذ البداية باعتباره المنكشف في ذات نفسه"[3]. هذا هو المفهوم الحقيقي لفينومان عند هايدغر والذي يختلف عن المفهوم العادي الذي يؤول الفينومان باعتباره ما هو ظاهر فقط، لأن الفينومينات التي تدرسها الفينومينولوجيا تأخذ العنوان وفق معنى "المنكشف في ذات نفسه. أما عن "لوجيا" أو "لوغوس في عبارة الفينومينولوجيا، فإن هايدغر يقدم لنا تفسيرا متعددا، فهو يأخذ في البداية بالمعنى الحرفي لكلمة لوغوس، والمتمثل في الكلام، هذا المعنى الذي ظهر في التراث اليوناني لدى أفلاطون وارسطو، لكنه

[1]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق ص 89.
[2]- المصدر نفسه، ص90.
[3]- المصدر نفسه، ص 92.

يؤكد على أن لوغوس في الفينومينولوجيا تاخذ معنى الجلاء والبيان، حيث ان كل كلام يكون له غرض البيان، من اجل ذلك يختلف الكلام العلمي عن الكلام العامي، ليصل في الاخير إلى ربط كلمة "لوغوس" بالعقل، حيث يقول:" وإنه من أجل أن وظيفة اللوغوس تكمن في مجرد البيان، في السماح بإدراك الكائن، إنما يمكن للوغوس أن يدل على العقل"[1].

من خلال تحليل هايدغر لكلمتي " فينومان" ولوغوس؛ المشكلتين لعبارة" الفينومينولوجيا إلى تصور الفينومينولوجيا باعتبارها البيان عما ينكشف انطلاقا من ذات نفسه، كما ينكشف انطلاقا من ذات نفسه. ذلكم هو المعنى الصوري للبحث، الذي يأخذ اسم الفينومينولوجيا- لكن ما يأتي هكذا إلى الحياة ليس شيئا آخر سوى القاعدة المصوغة ههنا: "نحو الامور نفسها""[2]. بالتالي لا يخرج هايدغر في تحديده للمعنى الأول للفينومينولوجيا عن المبدأ الأساسي الذي وضعه هوسرل. كما يفرق هايدغر بين عبارة الفينومينولوجيا والعبارات المشابهة لها في التسمية حيث يقول: " إن عنوان الفينومينولوجيا إنما بالنظر إلى معناه مغاير للتسميات التي من جنس ثيولوجيا...إلخ فهذه تسمى الموضوعات التي من شأن العلم المعتبر من حيث المضمون المادي الذي من شأنها في كل مرة. لا تسمى الفينومينولوجيا موضوع بحوثها، ولا هي تخصص عنوان مضمونها المادي. " إن اللفظ لا يوضح سوى كيف الإبانة ونمط الفحص عما يجب أن يفحص عنه في هذا العلم. يعنى العلم ب الفينومينات: نحوا ما من الإمساك بموضوعاته، بحيث أن كل ما ينبغي ايضاحه إنما يجب أن يعالج ضمن إبانة مباشرة واشارة مباشرة"[3].

يطرح هايدغر بعد ذلك أسئلة موجهة وأساسية للبحث الخاص به، حيث يتساءل عن ما الذي يجدر بالفينومينولوجيا أن تبنيه؟ وما هو موضوعها؟ ما الذي يمكن ان يطلق عليه "فينومان خاص بالفينومينولوجيا؟ والذي يعتبره مخفيا وبحاجة إلى الكشف. يقول هايدغر:" ما يبقى بمعنى رائع محجوبا أو يعاود السقوط مرة أخرى في الخفاء أو هو لا يكشف عنه نفسه إلا متنكرا، إنما هو ليس هذا

[1]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق ص 97.
[2]- المصدر نفسه، ص 98.
[3]- المصدر نفسه، ص 98.

الكائن. أو ذاك بل هو كما تبين في الاعتبارات السابقة، وجود الكائن . وقد يمكن أن يخفى إلى حد يصير معه منسيا ويتخلف السؤال عنه وعن معناه. وتبعا لذلك فإن ما يستحق في معنى مخصوص، ومن جهة مضمونه الأخص، أن يصير فينومانا، هو ما أخذته الفينومينولوجيا في قبضتها باعتباره موضوعا للدراسة"[1]. هايدغر يشير مرة أخرى إلى أن السؤال المنسي في الفلسفة الغربية هو سؤال الوجود، فكينونة الكائن تعبر عن أصل وحقيقة وجوده، ويرى هايدغر أن الفينومينولوجيا يمكن أن تمثل طريقا للكشف وجود الكائن، حيث يقول:" إنما الفينومينولوجيا هي طريقة الولوج إلىّ، وطريقة وطريقة التعين المثبت لما يجب أن يكون موضوعا للأنطولوجيا. فليست الأنطولوجيا ممكنة إلا بوصفها فينومينولوجيا، إن ما يقصد إليه المفهوم الفينومينولوجي للفينومان، من حيث هو ما يكشف عن نفسه، هو كينونة الكائن، معناه، تنويعاته ومشتقاته. وليس الانكشاف أي واحد شاء، ولا هو شيئا من قبيل المظهر. إن كينونة الكائن لا يمكن أبدا أن تكون شيئا مازال يقبع وراءه مالا يتمظهر"[2].

ونجد هنا تصريحا أساسيا لهايدغر، يقضي بأن البحث الانطولوجي الذي يتطلع هايدغر إلى بلورته عبر مؤلف " الوجود والزمان" أو البحوث اللاحقة، هو قائم على أسس فينومينولوجية، بالتالي يرى هايدغر أنه لا يمكن للأنطولوجيا أن تقوم كمبحث فلسفي أصيل إلا بوصفها فينومينولوجيا من حيث البدء. كما يرى هايدغر أنه " ليس ثمة وراء فينومينات الفينومينولوجيا، من حيث الماهية أي شيء آخر، لكن ما يجب أن يكون فينومانا إنما يمكن أن يكون محجوبا. ولأن الفينومينات بالتحديد ليست في أول أمرها وعلى الأغلب معطاة، فإن ثمة حاجة إلى الفينومينولوجيا. إن الاختفاء هو المفهوم المضاد لما هو فينومان. وإن نمط الاختفاء الممكن للظواهر لهو على وجوه عدة. فقد مكن أن يكون الفينومان مخفيا في معنى كونه لا يزال غير مكشوف عنه. فليس ثمة عن قيامه معرفة أو لا- معرفة. وقد يمكن أن يكون فينومان ما مطمورا. وفي ذلك أنه كان من قبل مكشوفا عنه مرة، لكنه انحط من جديد في الخفاء"[3].

[1]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق ص 99.
[2]- المرجع نفسه، ص100.
[3]- المرجع نفسه، ص 100.

ان مهمة الفينومينولوجيا حسب هايدغر تكمن في الكشف عن ما وراء الظاهرة، أي في الحقيقة المتوارية وراء الفينومان، كما يمكن أن يكون الفينومان ذاته مخفيا، وكما تم الكشف عن هذا الفينومان، اقتربنا إلى إدراك أصل وجوده، وهنا يشير هايدغر إلى أحد أهم مبادئ الفينومينولوجيا القاضي " بأنه بقدر المظهر يكون قدر الوجود. ويرى هايدغر أنه" لا ينبغى أن يظفر بنمط ملاقاة الوجود وبنى الوجود على جهة الفينومان إلا من موضوعات الفينومينولوجيا فحسب. من أجل ذلك يستوجب منطلق التحليل كما الولوج der Zugang إلى الفينومان والمسير der Durchgang ، عبر الإخفاءات الغالبة. تأمينا منهجيا خاصا. فضمن فكرة الإدراك والتفسير الأصلي والحدسي للفينومينات يكمن عين الضد من سذاجة حدس عارض بلا توسط وغير متفكر فيه"[1].

وعلى هذا الأساس يفرق هايدغر بين ما هو فينوماني وفينومينولوجي، في الدلالة التي من شأنهما. فيسمى فينوماني ما هو ضمن نمط ملاقاة الفينومان، معطى وقابل للتبيين، من ذلك الكلام على البنى الفينومانية. أما فينومينولوجي فهو يعنى كل ما ينتمي إلى نمط الإبانة والتفسير وما يشكل الجهاز المفهومي المطولوب ضمن هذا البحث"[2].

2-الفينومينولوجيا والأنطولوجيا:

إن المهمة الأساسية للفينومينولوجيا عند هايدغر تكمن في الكشف عن مسألة الوجود، هذه المسألة التي تم نسيانها عبر التاريخ، وكان هايدغر بحاجة إلى العودة إلى الإغريق، وإلى أرسطو بالتحديد، لإعادة بعثها من جديد، ويمثل اتجاه هايدغر إلى هذه المسألة منعطفا حاسما داخل الفينومينولوجيا، بالرغم من تأكيد هايدغر مرارا على ولائه لمبادئ هوسرل في الفينومينولوجيا، إلا أن بحث هايدغر في هذه المسألة أدى إلى بروز خلافات جوهرية بينه وبين هوسرل، بل أدى إلى ظهور اتجاهين في الفينومينولوجيا ذاتها، الأول هوسرلي والثاني هايدغري. " لم يكن هوسرل، في رأي هايدغر على بينة من أسرار الوجود-في- العالم، لأنه لم ينفذ إلى خارج الإشكالية التقليدية للميتافيزيقا. إن المعطى

[1]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق ص 102.
[2]- المصدر نفسه، ص102.

الذي يقترحه هوسرل ليس كافيا لحل أزمة مثل الوجود موضوعها مركزي، ليس العالم ما تتمثله الأنا أفكر الخالص، وإنما هو موجود لا ينفصل عن سؤال معنى الوجود"[1]. ولغرض توجيه البحث نحو مسألة الوجود، صاغ هايدغر تعريفا جديدا للفينومينولوجيا، حيث قال": إن الفينومينولوجيا هي العلم بوجود الكائن. وذلك يعنى أنطولوجيا. وفي ثنايا ما أسلفنا من ايضاح لمهام الأنطولوجيا، تولدت الضرورة الداعية إلى أنطولوجيا أساسية، يكون من شأنها أن تأخذ موضوعا الكائن المتميز أنطولوجيا– أنطيقيا، نعني الدازاين، وذلك بحيث تضع نفسها، أما السؤال الأصلي، السؤال عن معنى الوجود بعامة. وانطلاقا من المباحثة نفسها قد ينتج هذا؛ غن المعنى المنهجي للوصف الفينومينولوجي هو التفسير"[2]. هنا يكشف هايدغر عن ضرورة ملحة لتطعيم الفينومينولوجيا عبر الأنطولوجيا القديمة، حتى انه أشار إلى أنطلوجيته بعبارة متميزة "الأنطولوجيا الأساسية"، كما يجي التفريق بين هرمينيوطيقا هايدغر ومختلف اتجاهات الهرمينيوطيقا سواء الكلاسيكية أو المعاصرة مع "ديلتاي". " إن فينومينولوجيا الدازاين يقول هايدغر، إنما هي هرمينيوطيقا في الدلالة الأصلية للفظ، حيث يشير إلى عمل التفسير. ولكن من حيث أنه عن طريق التكشف عن معنى الوجود والبنى الأساسية للدازاين بعامة، إنما يتم الكشف عن الأفق الذي من شأن كل تفتيت أنطولوجي أوسع عن الكائن الذي ليس من جنس الدازاين، فقد تصبح هذه الهرمينيوطيقا في الوقت نفسه هرمينيوطيقا في معنى الإشتغال على شروط إمكان كل مباحثة أنطولوجية"[3]. إن هذا الأمر يقودنا إلى البحث عن معنى الوجود عند هايدغر، وهنا يمكننا الارتكاز على معنى الوجود الذي تحدث عنه هايدغر في دروس صيف 1935 بجامعة فرايبورغ، والتي ظهرت في نص " مقدمة في الميتافيزيقا"، وتكمن أهمية إعادة فهم الوجود في نظر هايدغر. في أن تطور مصطلح الوجود عبر التاريخ أدى إلى إفراغه من معناه، حيث أصبح يعبر عن مجرد شيء غير محدد، ويرتكز هايدغر في تعريفه للوجود كما سبق وأن أشرنا إلى الإنتقادات الإغريقية لهاذا المصطلح، ويعرف الوجود L'être مبدئيا والذي يقال في كلمة "يوجد" est باعتباره

[1]- علي حبيب الفريوي، مارتن هايدغر، الفن والحقيقة او الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، مرجع سابق، ص49.
[2]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق ص103.
[3]- المصدر نفسه، ص 103.

مرادفا ل " الحاضر الحقيقي"، الذي يعيش باستمرار، والذي يكون له مكان، وأن يكون أصلا لشيء ما، وأن يكون قادرا على التكوين" والاحتفاظ" والانتماء"، أن يكون قابلا للحكم، وأن يعني أمرا، أن يكون بالمقدور، العثور عليه، أن يَحكم، أن يمثل جزءا من عملية، أن يحدث، ويبقى من الصعب بل من المستحيل نتيجة التعارض الماهوي أن نستخرج مرادفا مشتركا للمفهوم العام، حيث يمكن من خلاله تصنيف مختلف الجوانب المذكورة أعلاه عن كلمة يوجد، كأنواع له. ومع ذلك فإن هذه الجوانب هي موحدة، عبر سمة غير محددة، تعبر عن مجمل هذه الجوانب بصفة تجعلها موجدة لها، هذه السمة تقود إلى فهم الوجود، إلى أفق محدد، انطلاقا من مقام اكتماله، وتحديد معنى الوجود، يدخل في مجال الحضور والاعتراف، كما يدخل في مجال المعرفة والديمومة والاستمرارية والحدث"[1]. من هنا تظهر صعوبة القبض على المعنى الحقيقي للوجود، لذلك حاول هايدغر في بداية دراسة هذا المفهوم وفق ما يقابله، ودراسته فينومينولوجيا في نفس الوقت، لذلك نجده في نص "مقدمة في الميتافيزيقا" يربط الوجود بالمستقبل، كما يربط الوجود بالظاهر، والتفكير والواجب، وهذا يعد استمرارية لمؤلف الوجود والزمان." وهنا نرى أن هايدغر سعى إلى تعميق البحث في سؤال الوجود، من خلال تجاوز المرادفات الكثيرة لمفهوم الوجود، التي قد تقود إلى التيه، إلى محاولة الكشف عن حقيقة الوجود من خلال تجذير البحث في الأنطولوجيا الأساسية، حيث" أن بعد المنعطف لم يعد مجديا البحث عن حقيقة الوجود بقدر ما صار ضروريا الاتفاق لأجل البحث عن حقيقة الوجود vérité de l'être ، ذلك أن كل الأنطولوجيا الكلاسيكية فشلت في نظر هايدغر في تقديم وتحديد الوجود لكونها لم ترغب في طرح سؤال من موقع الغياب، الاختفاء والتيه، لأنها اعتقدت ان الموجود بمنأى عن هذه الظواهر متواجدا داخل حضور مطلق جلي للعيان والنظر، وعليه وقعت كما يشير هايدغر في ظاهرة انسانية تم التخلي فيها عن أطروحة الحقيقة من موقع الانكشاف والتماثل والتطابق"[2]. لكن إذا ما أردنا معرفة المعنى الأساسي لمفهوم الوجود عند هايدغر، يجدر بنا العودة إلى نص 1927،

[1] - Heidegger (M), Introduction à la métaphysique, traduit par : Gilbert Kang ; Gallimard, France, 1967,p100.

[2]- عبد القادر بودومة، المنعطف وفينومينولوجيا اللاتجلي عند هايدغر، 141.

حيث يقول": أن كلية الوجود إنما ينبغي البحث عنه فيما أعلى من ذلك هي تهم كل كائن، إن كلية الوجود إنما ينبغي البحث عنه فيما أعلى من ذلك، فإن الوجود وبنية الوجود إنما تقعان ما وراء كل كائن وكل تعين يمكن أن يكون للكائن، فإن الوجود هو transcendance بإطلاق. وإن تعالي وجود الدازاين لهو تعال مخصوص، من حيث أنه تكمن فيه امكانية وجود التفرد الأكثر جذرية. وكل فتح للوجود باعتباره transcendance هو معرفة متعالية. وإن الحقيقة الفينومينولوجية (انفتاح الوجود) إنما هي veritas transcendantalis "[1]. ها هنا يظهر سؤال الوجود عند هايدغر، أي باعتباره مقيما في الترنسندنتالي المطلق، كما يعلو هذا الأمر عن الارتباط الوثيق بين الفينومينولوجيا والأنطولوجيا، ويكشف عن عدم وجود تعارض جوهري بينهما، حيث يقول:" ليست الأنطولوجيا والفينومينولوجيا صناعتين متباينتين تنتميان من بين صناعات أخرى إلى الفلسفة. فإن اللفظين تخصصان الفلسفة ذاتها طبقا لموضوعها ونمط المعالجة الذي من شأنها. إن الفلسفة هي أنطولوجيا فينومينولوجية كلية، تنبع من هرمينيوطيقا الدازاين، من حيث هي تحليلية الوجود، هي قد عينت نهاية الخيط الهادي لكل تساؤل فلسفي، من أين ينبجس وإلى أين يرتد"[2].

وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم الأنطولوجيا من حيث ارتباطه بالفينومينولوجيا لم يظهر مباشرة، في نص الكينونة والزمان، بل كانت له عدة إرهاصات، حيث كان هايدغر يبني أسس هذه العلاقة في نصوص سابقة من أهمها؛ المحاضرة التي ألقاها بجامعة فرايبورغ سنة 1923، والتي ظهرت تحت عنوان" الأنطولوجيا- هرمينيوطيقا الواقعانية، حيث يقدم هايدغر " الأنطولوجيا باعتبارها مذهب الوجود، ورجع في ذلك غلى الإغريق، حيث يقول:" إذا عدنا إلى الكلمة اليونانية on ov، فإن كلمة أنطولوجيا تعني في الوقت نفسه تناولا للقضايا المتوارثة لمسألة الوجود، والذي ازدهر فوق أرضية الفلسفة اليونانية الكلاسيكية. لكن حتى لو كانت الأنطولوجيا التقليدية تدعي تعاملها مع تحديدات عامة للوجود، فإن لها في الحقيقة مجالا مخصوصا من الكينونة"[3].

[1]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق ص103.
[2]- المصدر نفسه، ص 104.
[3]- مارتن هايدغر، الانطولوجيا هرمينيوطيقا الواقعانية، تر: عمارة الناصر، منشورات الجمل، بيروت، 2015. ص26.

وعن ارتباط الأنطولوجيا بالفينومينولوجيا يرى هايدغر": أن الأنطولوجيا ليست اختصاصا معزولا، ولكنها مرتبطة بشكل خاص بالفينومينولوجيا بالمعنى المحدود للمصطلح. إذ أنه في الفينومينولوجيا يرى مفهوم الأنطولوجيا النور لأول مرة كمفهوم للبحث. إن أنطولوجيا الطبيعة، أنطولوجيا الثقافة، والأنطولوجيات المادية بصفة عامة، هي هنا اختصاصات يستخرج منها المحتوى الموضوعاتي للجهات المبحوثة في خاصيته المقولاتية الواقعية. مما يجعل من ذلك خبطا موجها لمشاكل التأسيس، والسياقات البنيوية والوراثية للوعي بالموضوعات بطريقة أو بأخرى"[1].

ولقد دعى هايدغر إلى تجاوز مجمل الأشكال التي اتخذتها الأنطولوجيا في السابق واعتماد مفهوم أصيل قائم على أسس فينومينولوجية، لأن هايدغر كان على يقين" أنه انطلاقا من الفينومينولوجيا فقط تبلغ الأنطولوجيا مستوى إشكالية مؤكدة وتكون قد وضعت على الطريق الصحيح. إن الوعي هو وعي بشيء ما، أي خاصية موضوع كائن ما، يمكن أن يكون مرئيا ولا يمكنه أن يكون إلا بهذه الطريقة. إن ما يهم الأنطولوجيات، هي الخصائص الموضوعاتية لمختلف ميادين الوجود. ومنه ليس الوجود بما هو عليه، يعنى الوجود مستقى من كل موضوع، إن الفينومينولوجيا بالمعنى المحدود هي فينومينولوجيا التأسيس، أما بالمعنى الواسع فهي تشمل الأنطولوجيا"[2]. وهنا يمكن الفضل الكبير لهوسرل، حيث قام بتأسيس الفينومينولوجيا ولم يعلن اكتمالها، بل تركها مفتوحة على الإمكانات التي يمكن أن تقوى البحث فيها، وهذا الأمر قاد الفينومينولوجيا إلى التطور مع هايدغر من خلال تطعيمها بالأنطولوجيا، التي تدخل ضمن معناها الواسع، ويعترف هايدغر صراحة بفضل هوسرل، حيث يقول:" أن المباحث التالية يقصد البحوث المتعلقة بالوجود والدازاين، لم تصبح ممكنة إلا على الأرضية التي وضعها هوسرل، فإنما بفضل مؤلفه "المباحث المنطقية" أحدثت الفينومينولوجيا الاختراق الذي من شأنها. إذ تبين ايضاحات التصور البكر للفينومينولوجيا أن الامر الجوهري الذي يخصها لا يكمن في أن تكون بالفعل بوصفها اتجاها فلسفيا. فإنما أعلى من الواقع ينتصب الإمكان. إن فهم

[1]- مارتن هايدغر، الانطولوجيا هرمينيوطيقا الواقعانية، مصدر سابق، ص27.
[2]- المصدر نفسه، 27.

الفينومينولوجيا يكمن فقط في الإمساك بها بوصفها امكانا"[1]. لذلك قام هايدغر بالانفتاح على أفق جديد غير الأفق الذي اتخذه هوسرل، " حيث نلتمس الجهد الذي بذله هايدغر في تحويل الفينومينولوجيا من دائرة الوعي ومشكلاته المعرفية إلى البحث في وجود الكائن، المهموم بالسؤال عن معنى وجوده، وهو ما يمكن أن نصفه بالتحول في هوية الفينومينولوجيا من المعرفة إلى الوجود، أو من الإبستيمولوجيا إلى الأنطولوجيا، وهذا ما يؤيده سارتر الذي يرى" أن هوسرل حاول أن يبين كيف أن الإحالة الماهوية ممكنة، بمعنى كيف يمكننا دائما أن نتجاوز الظاهرة الواقعية نحو ماهيتها، أما بالنسبة إلى هايدغر، فإن الحقيقة الإنسانية هي أنطولوجية بمعنى أننا نتجاوز دائما الظاهرة نحو الوجود"[2]. من هنا يبرز الاختلاف الجوهري بين الفينومينولوجيا الهوسرلية والهايدغرية حيث أن الأولى قائمة على معرفة حقيقة الأنا الترنسندنتالي باعتباره أساسا لفهم علاقة الذات مع بقية الموضوعات، أين يعتبر الوجود، جزءا ثاويا من تلك الموضوعات التي تدرسها، وهذا ما أعابه هايدغر على هوسرل الذي قلل من شأن الوجود في البحث، الذي سيصبح مع هايدغر المحرك الأساسي لفهم الذات عن طريق الكشف عن الأساس الأنطولوجي الذي يربط الوعي بالوجود، لتتحول الفينومينولوجيا من سؤال المعرفة مع هوسرل إلى سؤال الوجود مع هايدغر.

ولقد أدرك هايدغر ذلك من خلال الدازاين، الذي يقوم بطرح سؤال الوجود " حيث أنه ليس أي موجود، وإنما الموجود الإنساني حصرا، لأنه عندما نبحث عن الوجود سيطرح كل واحد منا سؤال من اكون، أنا الذي أبحث عن الوجود. هذا بالضبط ما تفطن هايدغر إلى أهميته، وهو أنني موجود بالوجود، بالموجود في الوجود، لأن هذا الأخير هو الصوغ الجوهري لوجود الدازاين، لا العالم ما هو مفكر فيه كما كان مع هوسرل، ذلك أن هايدغر أقام فكر الوجود لا على الأنا المتعالي، وإنما على الفهم القبلي للوجود"[3]. لأن هايدغر كان يرى أن إدراك حقيقة الوجود يقتضي وجود حامل لمفهومها، والذي يكمن بالأساس في الدازاين" حيث يتبين لنا أن هايدغر أراد بناء نظرية في الوجود

[1]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق ص104.
[2]- محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، ميرلو بونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر، المركز العربي للأبحاث ودراسة البيانات ط1، بيروت، 2015، ص68.
[3]- المرجع نفسه، ص 71.

تقوم على فهم معنى الوجود، من خلال فهم الدازاين الذي له القدرة على طرح سؤال الوجود، إذ تقوم فينومينولوجيا الوجود على هرمينيوطيقا الدازاين، ويكون أفق الزمان ضروريا لفهم الوجود"[1].

من هنا يبرز دور الزمان في الكشف عن سؤال الوجود، لكن قبل الحديث عن هذا الموضوع يجدر بنا ايضاح طبيعة العلاقة التي تربط الدازاين بالوجود؛ "حيث يؤكد لنا هايدغر أن الوصول إلى الكينونة يكون بالتفكير، لأن " الفكر هو الالتزام بواسطة ولأجل حقيقة الوجود، فالتفكير لا يكون ميتافيزيقيا، أي لا يكون ذلك الذي يضع نفسه مقابل الوجود، أو في اطار ثنائية الذات والمضمون كما كان مع هوسرل، بل هو الفكر المرتبط بالوجود، والذي يحاول توضيح معناه"[2]. ويبين هايدغر هذه العلاقة في الفقرة 9 من الوجود والزمان، التي تتعلق بمحث تحليلية الدازاين، حيث يقول:" إن الكائن الذي صار تحليله مهمة بحذ ذاتها، نحن أنفسنا نكونه في كل مرة. وإن وجود هذا الكائن هي في كل مرة. ومن شأن كينونة هذا الكائن. أنه يتعلق هو ذاته بوجوده. ومن جهة ما هو كائن. هذا الوجود فهو مسلم إلى الوجود الذي يخصه. إن الوجود هو ما يتعلق به الأمر بالنسبة إلى هذا الكائن ذاته في كل مرة"[3].

ان ماهية هذا الكائن تكمن في أن عليه يكون إذ أن مائية essentia وجود هذا الكائن، إنما ينبغي بقدر ما يمكن أن يتكلم في ذلك بعامة، أن تتصور انطلاقا من وجود ما، عندئذ يكون على المهمة الأنطولوجية أن تشير تحديدا إلى أنه ان اخترنا لوجود هذا الكائن اسم الوجود، فإن هذا اللفظ ليس له ولا يمكن أن يكون له الدلالة الأنطولوجية للمصطلح التقليدي ل existence، إن existancia تعني أنطولوجيا، طبقا للتقليد، ما يعادل الكائن القائم غي الأعماق، طرقة وجود لا توفي من حيث الماهية الكائن الذي له طابع الدازاين. رب خلط قد يتحاشى أن نستعمل دوما لفظة existance عبارة القيمومة وأن ننسب الوجود، من جهة ما هو تعين الوجود إلى الدازاين وحده.

[1]- محمد بن سباع،تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، ميرلو بونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر، مرجع سابق، ص72.
[2]- المرجع نفسه، ص72.
[3]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق ص111.

إن ماهية الدازاين تكمن في وجوده"[1]. ويؤكد هايدغر على أن كلمة الدازاين تعبر عن الوجود، لأنها لا ترتكز على الهيئة التي يوجد بها الكائن، بل على جوهره.

3-الزمان باعتباره أفقا لإدراك الوجود

يعد الزمان شرطا ضروريا لفهم تجليات الوجود، حيث أن "الوجود والزمان" اللذان ظهرا في نص 1927 ليسا موضوعين منفصلين، بل إن كل مفهوم يتضمن الآخر، لذلك لا يمكن ادراك أحدهما دونما العودة إلى الآخر، وتجدر الإشارة أن مفهوم الزمان لم يظهر عند هايدغر مع نص 1927، بل يعود إلى سنة 1911، حينما ألقى درسه الموسوم ب " تطور الزمان في العلم التاريخي"، ويعد هذا الدرس أول نص خصصه هايدغر لمفهوم الزمان، حاول فيه معرفة الزمان الحقيقي، لذلك عمل على التفريق بين مفهوم الزمان في العلوم الطبيعية، وبين مفهوم الزمان في العلوم الروحية، أين شدد على أن الزمان الفيزيائي ليس هو الزمان الحقيقي.

ويحمل مفهوم الزمان دلالة خاصة عند هايدغر، حيث يتجاوز المعنى الاصطلاحي، لذلك نجده يغير نمط السؤال من ما هو إلى ما هو الزمان؟. ويقول في محاضرة ألقاها سنة 1924 بعنوان مفهوم الزمان:" إنما نحن نريد أن نعاود السؤال عما إذا يكون الزمان زمانيا، إن الزمان هو كيف. فإذا سئل عن الزمان ماذا يكون، فلا ينبغي على المرء أن يتعلق من غير رؤية بجواب ما (أن كذا أو كذا هو الزمان)، جواب ليس له أن يقول أبدا إلا (أنه) ماذا ما. فإذا نحن لا نرى الجواب، بل نعاود السؤال. فماذا يحدث للسؤال؟ إنه قد تحول. ما هو الزمان ؟ قد أصبح : من هو الزمان؟ وبصيغة أقرب: هل نحن أنفسنا الزمان ؟ أو بصيقة أقرب أكثر، هل أنا زماني (....) هكذا يكون الدازاين موجودا سؤولا"[2]. لذلك يعتبر الدازاين أساس فهم العلاقة المتداخلة بين الوجود والزمان لأنه متوغل في هذين المفهومين، حيث " أن من الضروري فعليا جلاء المعنى الزماني للوجود، أي الذي هناك وجود من

[1]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق ص111.

[2]- فتحي المسكيني، الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2001، ص27.

أجله فقط. أي الإنسان ذاته الذي تخلى عن تسميته مع ذلك بالشعور أو الذات حسب شكله المعاصر والذي تحول إلى تسميته باسم الدازاين، وهذا ما يصعب ترجمته"[1]. فلا يمكن فهم الوجود إلا من خلال وجود خاص، ليس ككل وجود، وهذا الذي يعمل مع الدازاين عند هايدغر، كما لا يمكن فهم الزمان إلا من خلال هذا الدازاين الذي يحمل معنى تناهي الزمان، والذي يقوم على دلالة أصيلة حسب هايدغر، لأنه يتعارض مع لانهائية الزمان الكلاسيكي الطبيعي. "إن ما يحدد الإنسان جوهريا كدازاين هو الإنوجاد، أي من واقع أن يكون خارج ذاته، وأن يكون له بنية تخارجية، وذلك بعكس الذات الحديثة المنغلقة على نفسها. إن هذه الثغرة الأساسية في وجود الإنسان هي التي يسميها هايدغر بالقلق وهي تهدف إقامة تحليل وجوداني تمهيدي. وذلك لأن المقصود هو إظهار المعنى الزماني الدقيق للإنوجاد بقدر ما هو نمط وجود إنساني بالمعنى الحصري"[2].

كما دخل هايدغر في نقاش حاد مع الثيولوجيين، نظرا لأهمية موضوع الزمان بالنسبة للاهوتيين، خاصة وأنه يؤول بالنسبة إليهم إنطلاقا من تعارضه مع مفهوم الأزل، " ويبدو أن هذا التضاد الغير قابل للضبط بين الزمان والأزل هو الذي يبدأ برفضه هايدغر في محاضرته التي ألقاها في تموز 1924، حول تصور الزمان أمام الجمعية اللاهوتية البروتستانتية في ماربورغ، إذ ليس المقصود اعتبار أن الزمن يحدد معناه في الأزل، لكنه على العكس فهم الزمان ابتداء من الزمان، حسب مقاربة للمشكلة ليس لاهوتية، بل فلسفية"[3].

ينظر هايدغر إلى علاقة الزمان بالوجود انطلاقا من امكان الحضور، حيث يقدم فهما للوجود باعتباره حضورا ثابتا ومتميزا في نفس الوقت، وهذا الحضور يرسم الحدود الزمنية للوجود. وترى فراسواز سداستور " أن ما سيطرحه هايدغر على نفسه في كتابه "الوجود والزمان" هو إذن الإعداد العيني الملموس لمسألة معنى الوجود، وهذا ما لا يعني أبدا مجرد استعمال للأنطولوجيا القديمة ولسؤالها

[1]- فرانسواز داستور، هيدغر والسؤال عن الزمان، ترجمة: ماحي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1993، ص06.
[2]- المرجع نفسه، ص 06.
[3]- المرجع نفسه، ص21.

الموجه. إن الأمر هنا لا يتعلق فقط بإيجاد أساس للكائن، بل بالتساؤل أيضا عن سبب انكار أي وظيفة أنطولوجية للزمن، ذلك أننا نقيم فعليا –انطلاقا من الزمن متخذا هنا كمعيار– تعارضا بين مناطق الكائن المختلفة، أي بين الزمني واللازمني (المكاني) والمحايد زمنيا (المثال) وما فوق الزمني (الخالد)، وذلك من خلال تصور للزمن مؤداه أن الزمني هو ما هو موجود دوما وباستمرار في الزمن. هكذا يجرى فهم الوجود وتصوره انطلاقا من الزمان، وهو تصور يتضمن سمته الزمنية الأساسية temporal والصميمة، لا بمعنى أن الوجود موجود في قلب الزمن، بل بمعنى أن الوجود مفهوم ومتصور انطلاقا من الزمن"[1]. لذلك لا يجب أن نفهم العلاقة الموجودة بين الوجود والزمن على أساس التضمن، ذلك أن الزمن غير متضمن في الوجود، بل هو لازم له وحدد لتجلياته." هناك إذن مفهوم زمني أصيل وأساسي temporal للوجود، حيث يقصد هايدغر بهذا اللفظ الاخير الإشارة إلى العلاقة الإيجابية التي يقيمها الوجود مع الزمن، وذلك بعكس العلاقة السلبية التي يقيمها الوجود مع ما سيدعوه هايدغر الزمنية الباطنية Intra temporalité . هناك إذن زمنية الوجود، لأن الاصل الذي يتحدد به ومنه معنى الوجود هو الزمن، وهذا الأصل هو ما يتعين شرحه وتوضيحه إذا ما أردنا أن نقدم جوابا ملموسا عن مسألة الوجود"[2]. لذلك لا يتعلق الأمر بالنسبة لهايدغر بالوعي بالزمن كما كان عليه الحال مه هوسرل، بالرغم من اعتراف هايدغر بأهمية البحوث التي قدمها هوسرل، خاصة دروس الوعي الحميم بالزمن، الذي شجعه هايدغر على نشره سنة 1928، والتي ساهمت في تطور نظرية المعرفة، لكن بالمقابل يتخذ هايدغر موقفا مغايرا في تأويله للزمن، فبينما كان هوسرل يفهم الزمن انطلاقا من الأنا، فإن هايدغر الذي حول هذه المسألة إلى الدازاين يفهمه انطلاقا من الزمن.

" إن سؤال الوجود وسؤال الزمن لا يؤلفان إذن اطروحتين منفصلتين لفكر هايدغر: إن الجدة في الوجود والزمان تتكون تماما بالعكس على أن يجعل هاتين المشكلتين التقليديتين سؤالا وحيدا، وهو سؤال زمانية الوجود. وهذا ما يريد أن يشير إليه هايدغر عندما يؤكد في نهاية كتابه كانط ومشكل

[1]- فرانسواز سداستور، فلسفة هايدغر، تر: محمد سبيلا، مجلة التبيين، العدد 3/15، 2015، ص97.
[2]- المرجع نفسه، ص97.

الميتافيزيقا الذي يؤلف تحت مشكل مدخلي تاريخي، توضيحا للإشكالية الموسعة في القسم الأول للوجود والزمان حسب الحدود ذاتها لهايدغر هي العرض للطبيعة الأولى وأن حرف الوصل "و" الذ في العنوان يفضي في ذاته إلى المشكلة المركزية"[1]. وهنا نذكر بأن حرف ال "و" الموجود في الوجود والزمان، ليست واو الفصل بل هي تعبر عن العلاقة الحميمية التي تربط الوجود بالزمان، اين يعتبر الزمان هو الأفق الذي من خلاله ينكشف الوجود من خلال الدازاين، وهذا ما يحاول هايدغر تحليله في الفقرة 19، من القسم الثاني لنص الوجود والزمان، التي جاءت تحت عنوان " في زمانية الوجود في العالم وفي المشكل المتعلق بتعالي العالم. حيث يقول :" انطلاقا من تجذر الدازاين في الزمانية فحسب، إنما يقع تبين الإمكانية الوجودانية للظاهرة، التي وسمناها في مصطلح تحليلية الدازاين، بكونها هيئة أساسية، ظاهرة الوجود في العالم. وكان الأمر قد تعلق في البداية بتأمين الوحدة البنيوية غير المنفصمة لهذه الظاهرة. أما السؤال عن أساس الوحدة الممكنة لهذه البنية المفصلة قد بقي في الخلف، وبغرض حماية الظاهرة من نزعات التفتيت، التي هي مفهومة بنفسها ولكنها بمثابة الطامة الكبرى، فإن النمط اليومي المباشر للوجود في العالم، نعنى الوجود المشغول بما تحت اليد داخل العالم، قد يؤول بشكل مستفيض ولكن الآن بعد أن حددت العناية ذاتها تحديدا أنطولوجيا وردت إلى أساسها الوجوداني، أي الزمانية، فإن الاشتغال يمكن له بدوره أن يتصور صراحة انطلاقا من العناية وبالتالي من الزمانية"[2].

أما عن موضع الدازاين في هذه العلاقة باعتباره وجه الوجود، فترى داستور : أن الزمان بقدر ما هو هذا الأساس فهو ما يجعل إذن بنفس الوقت ممكننا من يُسأل، أي الوجود والذي يَسأل أي الإنسان، وما يصبح بعدها غير قابل للإحاطة، هو السؤال عن جوهر الإنسان. بقدر ما هو متداخل في سؤال الوجود. ان مشكلة تأويل وجود الكائن لا تطرح أبدا ابتداء من توجيه أحادي الجانب على الكائن (أقبل- معطى حول ما يسميه هايدغر vorlauder keit، فهي تحتوي على بحثحول حدث العطاء ذاته حول ال " إعطاء ل es gibt، الذي لا يحصل إلا مع انفتاح الوجود الإنساني. وهكذا

[1]- فرانسواز داستور، هيدغر والسؤال عن الزمان، مرجع سابق، ص 33.
[2]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق ص607.

فتحليل الوجود يتضمن ضروريا، تحليل الدازاين"[1]. إن هذا الأخير كائن فريد، يتميز عن بقية الكائنات الموجودة في العالم، هو مستقل ومنفصل عنها، يستطيع تحقيق كماله إذا ما استطاع التماهي مع وجوده،" حيث أن نموذجية الدازاين تتكون من أنه يتميز عن الكائنات الأخرى من واقع أنه يقيم علاقته مع وجوده الخاص وهكذا فإن فهم الوجود ينتمي إليه. وهو إذن قبل كل شيء كائن أنطولوجي أو بالأحرى، إذا شددنا على الميزة غير المضمرة لهذا الفهم للوجود التي هي فعل قبل أن تتموضع، هو قبل أنطولوجي. فالحد الذي ترجمت به الفلسفة الألمانية ، منذ كانط كلمة existence ب دازاين، أي عرضيا "الموجود–هنا" يستعمل بعدها تسمية جوهر الكائن، لأن مفهوم الوجود ينسب إليه، والذي لا يمكن أن يحدد بشكل آخر إلا على نمط الإمكانية كوجود"[2]. يقول هايدغر:" إن الدازاين إنما يوجد من حيث هو كائن، بالنسبة إليه يتعلق الأمر في وجوده، بهذا الوجود ذاته. ومن جهة ما هو في ماهيته متقدم على ذاته، هو قد استشرف ذاته على مستطاع وجوده، وذلك قبل أي اعتبار بحث ولاحق لذاته. وفي الاستشراف هو يرفع النقاب عن ذاته بوصفه شيئا ملقى به. متروكا إلى العالم، هو ينحط صوبه انشغلا. ومن حيث هو عناية، بمعنى من حيث ما يوجد في وحدة الاستشراف الملقى به انحطاطا. فإن الكائن ينفتح من حيث هو هناك، ومن حيث ما يكون معا صحبة الآخرين، هو يقف في نطاق التفسيرية الوسطية، التي هي متمفصلة في الكلام ومعبر عنها في اللغة"[3]. إن هذا الكائن دائما ما يجد ذاته مرتبطا بأنماط وأشكال الزمان وهذا ما تعبر عنه كلمات من قبيل : الذوق، الانشغال، الاحتياط، الانتظار، ولطالما كان الزمان محددا لنشاط الكائن، وهذا ما تعبر عنه ألفاظ مثل:" قبل ذلك، حينئذ، الآن، بعد حين، وتجدر الإشارة إلى أن هايدغر يقيم زمانا خاصا بالدازاين،" يختلف عن تقديرات الزمان الخاصة بالكائنات الأخرى لأنه كائن يرى " أن الدازاين الملقى به على نحو واقعاني، لا يمكنه أن يأخذ الوقت لنفسه وأن يضيعه، إلا من أجل أنه قد أتيح له " وقت " من حيث هو زمانيته ممتدة بشكل وجدي، مع انفتاح الهناك الذي

[1]- فرانسواز داستور، هيدغر والسؤال عن الزمان، مرجع سابق، ص 44.
[2]- المرجع نفسه، ص 45.
[3]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق ص693.

يتأسس عليها، ومن حيث هو منفتح، يوجد الدازاين على نحو واقعاني، وذلك على طريقة الوجود. معا صحبة الآخرين، وهو يقف ضمن امكانية فهم عمومية وعادية. وإن ضروب "الآن"، في الوقت الذي..." و"حينئذ، حيث.."، المفسرة والمعبر عنها في نطاق الوجود الواحد مع الآخر اليومي، هي من حيث الأساس مفهومة، وإن لم توقيتها مضبوطا بشكل واضح إلا في حدود معينة"[1].

ولقد توصل هايدغر إلى هذا الامر من خلال تحليل الزمانية الخاصة بالدازاين، والذي قاده إلى تصنيف الزمان، إلى زمان أصلي خاص بالدازاين يسعى إلى بلوغه من خلال انفتاحه على أفق الوجود الخاص به، وزمان عمومي خاص ببقية الكائنات، ويقول هايدغر:" أن الدازاين يمنح الوقت لنفسه، وقد جعل عمل يومه منطلقا لفهم نفسه، بالقول " عندئذ، حين يطلع النهار، ان "عندئذ" التي يشغله تستمد توقيتها مما يقع، ضمن مركب وظيفي داخل العالم المحيط قريب منا، مع مجيء النور: "مع طلوع الشمس، عندئذ، حين تطلع، يحين الوقت كي ..." .فالدازاين إذن يوقت الوقت الذي ينبغي أن يأخذه لنفسه، انطلاقا من الأمر الذي في أفق متروك للعالم، يعرض له بوصفه شيئا له معه، بالنسبة إلى مستطاع وجوده في العالم المتبصر، رابطة وظيفية مخصوصة"[2].

أما بالنسبة لمقولة المكان والتي رافقت مقولة الزمان في المتن الكانطي في تأسيس المعرفة العقلية، فنحن نجد أن هايدغر يرجع المكان إلى الزمان باعتبار هذا الأخير مقوما أساسيا لتحديد المكان فهو يقول :" من أجل زمانية الوجود في العالم من حيث هي امر واقعاني، إنما تجعل انفتاح المكان ممكننا على نحو أصلي. وأن الدازاين المكاني قد رهن نفسه في كل مرة أيضا، بهنا من جنس الدازاين، وذلك في نطاق هنالك مكشوفة، فإن الزمان المشغول به ضمن زمانية الدازاين هو، بالنظر إلى موقوتيته، مرتبط في كل مرة بموضع ما للدازاين، ليس الأمر أن الزمان قد صار معلقا على موضع ما، بل إن الزمانية هي شرط الإمكان في أن يستطيع التوقيت الارتباط بالموضع المكاني، على نحو بحث يكون هذا الأخير بوصفه مقياسا إجباريا بالنسبة إلى كل واحد من الناس. ليس الزمان هو الذي يقع وصله

[1]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق ص701.
[2]- المصدر نفسه، ص704.

أول الأمر مع الكائن، بل المكان، الذي يراد وصله زعما، هو الذي لا يصادفنا إلا على أساس الزمانية المشغولة بالزمان"[1].

إن آخر عبارة في الوجود والزمان هي السؤال: هل هناك طريق يقود من الزمان الأصلي إلى معنى الوجود؟ وهل الزمان ذاته يتجلى كأفق للوجود؟ ان التحليل الوجوداني الزماني ليس سوى الطريق التي يجب السير عليها للوصول إلى الهدف الذي يضعه كل بحث فلسفي بما هو عليه، أي ليس فقط التحليل لنمط وجود الكائن، حتى لو كان " نموذجيا" لكن يتوسع سؤال الكينونة بقدر ما هي عليه... و إذا كان كما أظهره التحليل الوجوداني الزماني، يؤسس التكوين، الأنطولوجي للدازاين كله على الزماناتية، فذلك إذن هو نمط أصلاني لتزمن زمانية الدازاين التي يجب أن تجعل المشروع التخارجي الموجود عما هو عليه"[2].

[1]- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق ص711.
[2]- فرانسواز داستور، هيدغر والسؤال عن الزمان، مرجع سابق، ص 107.

الفصل الرابع:

الترنسندنتالية و المحايثة في الفينومينولوجيا الفرنسية المعاصرة

المبحث الأول : ليفيناس و إمكانات تجديد البدء الفينومينولوجي

يعد امانويل ليفيناس (1906-1995) من أهم الفلاسفة الفرنسيين اللذين اهتموا بالفينومينولوجيا، ظهر ذلك من خلال عديد الدراسات و الترجمات لأعمال هوسرل و هايدغر ، و من ابرز هذه المؤلفات نجد " نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل سنة 1963"، " نكتشف الوجود مع هوسرل و هايدغر 1967، كما ترجم مؤلف ادموند هوسرل :" التأملات الديكارتية 1931، من هنا تبرز أهمية العودة إلى فلسفة ليفيناس قصد الوقوف على امكانات الفينومينولوجيا في التوسع إلى أراض معرفية جديدة ، و قابليتها للانفتاح و التطور ، لذلك سنحاول معرفة معنى الفينومينولوجيا بالنسبة لليفيناس و موقفه من الفينومينولوجيا الكلاسيكية ، بالإضافة إلى كيفية استثماره للمنهج الفينومينولوجي في بناء نظرياته الفلسفية.

1-مفهوم الفينومينولوجيا عند ليفيناس

" عندما يثير ليفيناس موضوع الفينومينولوجيا، غالبا ما يفعل ذلك بالعودة بصورة (ضمنية أو صريحة)، إلى مطلبها الأساسي من جهة ومنهجها من جهة أخرى الذي افتقده كل من هوسرل وهايدغر، حيث أعطى هوسرل لهذا المنهج إطاره المنظم المتمثل في مبدأ " العودة إلى الأشياء ذاتها " ، الذي قام أساسا من خلال رفض البناءات المتضاربة التي قدمت عبر التقليد الميتافيزيقي، لوصف ما لا يمكن أن نراه في الحياة العادية، أي تمظهر ما هو ظاهر بحد ذاته"[1]، اذن ليفيناس يفهم الفينومينولوجيا انطلاقا من الوقوف على هدفها الأساسي القاضي بالعودة الى الأشياء ذاتها، عودة إلى تمظهر الشيء في ذاته، أي نتجاوز ظاهره السطحي لنقف على تجلياته الدفينة، لأن ما يمنح الفينومينولوجيا الخصوبة المعرفية لا يتمثل في وصف ما هو ظاهر عن الظاهرة؛ لأن هذا ما تقف عنده العلوم الطبيعية، فالفينومينولوجيا تتجاوز هذا الوصف الى البحث فيما يظهر عن الظاهرة ، و تسعى إلى تقديم الوصف العلمي لتجلياتها المتعددة الأبعاد،" من خلال العملية المنهجية التي يقوم بها "الايبوخيه" الذي

[1]- Rodolphe Calin, François-David Sebah, Le Vocabulaire de Levinas, Ellipses, France, 2002,p46.

يعلق الموقف العشوائي للأشياء في وجودها النهائي، هذا الموقف الذي وقع فيه ما يسميه هوسرل بأصحاب الموقف الطبيعي "[1]، بالتالي ما يميز الفينومينولوجيا عن باقي العلوم و الفلسفات الطبيعانية هو عدم اطلاق أحكام عشوائية على الظواهر". " يقول ليفيناس أن الطبيعانية تصمم وجود الكائن في شموليته من خلال صورة الشيء المادي، فالطبيعانيون يفهمون نمط التمظهر و الكشف الخاص بالكائن مثلما يحدث مع أي شيء مادي، و الذي يعلن عنه من خلال الظواهر الذاتية التجريبية "[2] و هنا يجب أن نفرق بين التجربة الفينومينولوجية و التجربة الطبيعانية ، فهذه الأخيرة قائمة على المعطيات المادية، لذلك غالبا ما تكون نتائجها محل شك.

" تجدر الإشارة إلى أن ليفيناس قرأ هوسرل في البداية من خلال أعين هيدغرية، و لقد تأثر ليفيناس بهايدغر شأنه في ذلك شأن العديد من المتلقين للفينومينولوجيا في فرنسا، فليفيناس كان مشدودا في البداية للأنطولوجيا الفينومينولوجية لهايدغر، يقول ليفيناس أن " إعادة طرح سؤال الوجود d'étre و علاقته مع الزمان، هو المشكل الأساسي للفلسفة الهيدغرية أي المشكل الأنطولوجي"[3] حتى بالنسبة لأطروحته حول نظرية الحدس عند ادموند هوسرل، يصرح ليفيناس في حوار أجراه سنة 1981 مع " فيليب نيمو" Philipe Nemo، يقول " العمل الذي أجريته حول نظرية الحدس عند هوسرل، كان تحت تأثير مؤلف هايدغر " الوجود و الزمان"، في اطار بحثي عن تقديم هوسرل عبر المسألة الأنطولوجية الخاصة بالوجود L'être، سؤال الحكم أكثر منه سؤال الماهية"[4] ،لذلك إذا ما أردنا أن نفهم تصور ليفيناس للفينومينولوجيا لا يمكن أن يكون ذلك بهايدغر، حيث أن ليفيناس بنى نظريته الفينومينولوجية من خلال القيام بدراسة نقدية لآراء هوسرل و هايدغر، و سنحاول فيما يلي عرض أهم الأفكار التي تطرق إليها ليفيناس في قراءته لهذين الفيلسوفين.

---

[1]- Rodolphe Calin, François-David Sebah, Le Vocabulaire de Levinas,p46.
[2] - Emmanuel Lévinas, Théorie de L'intuition dans la Phénoménologie de Husserl, J.VRIN, Paris,1994, p 32.
[3] - Emmanuel Levinas, En Découvrant L'existence avec Husserl et Heidegger, J.VRIN, Paris, 1988, p 55.
[4]- Francisco Xavier Sanchez Hernandez, Vérité et Justice dans La Philosophie De Emmanuel Lévinas, L'Harmattan, Paris, 2009, p 38.

"ينطلق تأمل هوسرل عبر عنصرين يختصان بكل نظرية في المعرفة " الذات" و " الموضوع"، عالم الوعي الذي يسمى كذلك " محايثة" كمرادف لكل ما يختص بالذات و يكون بداخلها، أفكارها، الذكريات، الأذواق، المخاوف...إلخ و عالم آخر أين توجد الموضوعات، الذي يمكن أن نسميه " الترنسندنتالي" لمرافقة كل ما هو خارج عن الذات، يمكن أن يكون عالم الموضوعات الحسية: كرسي، عطر، نجوم، البشر...إلخ ، لكن يرادف كذلك عالم الموضوعات المعقولة: واحد، مثلث، حرية، الله،...إلخ، مشكلة كل نظرية المعرفة هو كالتالي : كيف يمكن لهذين العالمين أن يتضايفا ؟ كيف لشيء ذا طبيعة خارجة عن ذاتي أن يكون بداخلي؟ كيف يمكن أن نعرف هذا الأمر، وعلى أي أساس تقوم المعرفة؟"[1] لقد لاحظ ليفيناس الميزة الأساسية في فينومينولوجيا ليفيناس في تجاوزها لمسألة "الذات و الموضوع"، لكن رأى بالمقابل بضرورة تعميق هذا البحث، لأن وصف هذه المسألة لا يكفي ، لأننا بحاجة إلى معرفة خصائص عالمي الوعي و الأشياء أو الموضوعات، و البحث عن مواطن تضايف هذين العالمين، ومن دون هذا البحث تغدو معالجة قضية الذات و الموضوع شكلية و فارغة و ليس أكثر من مجرد عزل لعائق ابستيمولوجي، و هذا الأمر بعيد عن الصرامة الفينومينولوجية المنشودة."

من ناحية أخرى يري ليفيناس "أن الفينومينولوجيا تشكل بالنسبة للإنسان طريقة للوجود يكمل من خلالها مصير الروح، كما أن الفينومينولوجيا تعتبر قاعدة للعلوم العقلية، و تمثل تعميقا للعلوم الطبيعية، بل أكثر من ذلك هي حياة الروح التي نصل إليها عن طريق امتهان الفينومينولوجيا، فهي تجلب انضباطا تجعل الروح يعي ذاته، أي يحقق المسؤولية تجاه هذه الذات، و هي في نهاية المطاف امكان حريته"[2]. بالتالي يمكننا القول من خلال هذا التصريح الذي قدمه ليفيناس، ان الفينومينولوجيا بالنسبة اليه تمثل طريقا لتحقيق خلاص معرفي، من حيث حملها لإمكان تحرير الوعي من القيود التي تعرقله سواء كانت مادية أو نفسية. "ففينومينولوجيا هوسرل في نهاية المطاف حسب ليفيناس، فلسفة حرية،

[1] - Francisco Xavier Sanchez Hernandez, Vérité et Justice dans La Philosophie De Emmanuel Lévinas, p 24.
[2] - Emmanuel Levinas, En Découvrant L'existence avec Husserl et Heidegger, p 08.

تكتمل كوعي و تعرف من خلال هذه الحرية التي لا تحدد فقط خصائص نشاطات الكائن، لكن تتموقع قبل الوجود، و تبحث كيفية شكله. الفكر ذاته باعتباره واقع وباعتباره فعلا زمانيا و تاريخيا، مستمد من كثافة الوجود، الذي يتشكل في مركب واحد"[1] .

سؤال الوجود الذي سيجد له ليفيناس مدخلا أساسيا آخر مع "مارتن هايدغر" ، الذي بنى فلسفته حول هذا الموضوع " حيث ستصبح الأنطولوجيا الهايدغرية المحور الأساسي للنقد عند ليفيناس (نقد فينومينولوجيا هوسرل)، لدرجة أن فلسفة ليفيناس كانت في البداية على شكل ملحق لفلسفة هايدغر، ففي نهاية مرحلة الدراسات الجامعية، ارتبط ليفيناس بالأنطولوجيا الهايدغرية، هذه الأنطولوجيا التي تخلت عنها الفينومينولوجيا الهوسرلية"[2]، كما يرى ليفيناس أن التحاليل الهايدغرية تجعلنا نحدد المعنى الذي نفهم من خلاله كيفية تحديد خصائص الإنسان من خلال الوجود، بالإضافة الى تحديد نمط وجود الإنسان، هذه التحاليل لا تحدد الماهية بقدر ما تعمل على تحديد الوجود الإنساني. صحيح أن إذا ما اعتبرنا الإنسان ككائن، فان فهم الوجود ينتج ماهية الكائن، لكن هذا بالتحديد هو المسار الأساسي للفلسفة الهايدغرية أي أن خاصية الإنسان هي في نفس الوقت مقام وجوده existence، ما يكون عليه الإنسان هو في نفس الوقت كيفية وجوده، و يتم فهم كيفية وجود الإنسان في زمانيته"[3].

إن أهم ما توصل اليه ليفيناس من خلال قراءته لأعمال هوسرل و هايدغر وقوفه على عالمين متمايزين و متداخلين في نفس الوقت لدى هذين الفيلسوفين هو عالم المعيش لدي هوسرل و عالم الوجود لدي هايدغر، و يرتبط هذين العالمين من حيث قيامهما على نواة واحدة هي " الإنسان". و إذا ما تتبعنا أعمال ليفيناس سنجدها امتدادا للإرث الفينومينولوجي في معالجة قضايا الإنسان، لكن

[1] - Emmanuel Levinas, En Découvrant L'existence avec Husserl et Heidegger, p49.
[2] - Francisco Xavier Sanchez Hernandez, Vérité et Justice dans La Philosophie De Emmanuel Lévinas, p38.
[3] - Emmanuel Levinas, En Découvrant L'existence avec Husserl et Heidegger, p58.

وفق منظور مختلف و يظهر هذا الاختلاف في كيفية استثماره للمنهج الفينومينولوجي الكلاسيكي (هوسرل، هايدغر).

ليفيناس لم يطبق المنهج الفينويمينولوجي بحذافيره انطلاقا من الوعي القصدي ثم اقامة التعليق و الرد وصولا الى التقوم، بالرغم من ادراكه لمضامين كل هذه الآليات المنهجية، وهو يشرح موقفه من المنهج في مؤلفه De Dieu Qui Vient a L'idée. يقول ليفيناس :" أظن أن بالرغم من كل شيء ما قمت به هو الفينومينولوجيا، حتى و إن لم يكن هناك "الرد"، حسب القواعد التي وضعها هوسرل، حتى وان لم تحترم كل الفينومينولوجيا الهوسرلية"[1]. لأن قوة الفينومينولوجيا تكمن في انفتاحها على امكانات التجديد حتى على صعيد المنهج، الذي يتمثل في الطريقة التي يتناول بها كل مستخدم للمنهج الفينومينولوجي في بحوثه، و يشرح ليفيناس هذا الأمر في قوله: فعل الذهاب إلى موضوع ما ، يكون ذهابا إلى الكيفيات « les manières »، التي توصلنا إليه، إن هذا الأمر ضروري للوقوف على معنى الموضوع ذاته، لأنه يكشف لنا عن مسار أفق منسي"[2]. لأن اكتشاف المعنى لا يمكن في التوجه مباشرة إلى الموضوع، بل في طريقة التناول التي تكشف و تستخرج تجلياته الدفينة.

فالفينومينولوجيا حسب ليفيناس " لا تعني تشييد الظواهر على الأشياء في ذاتها ، بل جلب الأشياء ذاتها إلى أفق تمظهرها و انكشافها، اجراء تمظهر الظاهر في حد ذاته، الذي يوجد خلف ماهية ما يظهر، حتى و إن كان هذا التمظهر لا يغطي كل اشكاله في المعنى الذي يسلمه للنظر"[3]. هذا الطرح الذي قدمه ليفيناس يعطي تأويلا و فهما جديدا لمبدأ" العودة إلى الأشياء ذاتها" ، فبعد أن كان هذا المبدأ بالنسبة لهوسرل يعني الوقوف على تمظهر الأشياء في ذاتها، عمق ليفيناس هذا المبدأ ليحاول الوصول إلى أفق طريقة تمظهر الأشياء أي تمظهر التمظهر ، و لقد توصل ليفيناس إلى هذا الأمر

[1] - Emmanuel Levinas, De Dieu Qui Vient a L'Idée, J.VRIN, Paris, 1992,p140.
[2] - Ibid, p 140.
[3] - Ibid, p 140.

حسب اعتقادنا من خلال البحوث المعمقة التي أجراها حول " القصدية" التي صرح عنها في مقال ظهر سنة 1959 قائلا : " الفينومينولوجيا هي القصدية"[1] .

مفهوم القصدية لا يعني فقط انفجار الوعي تجاه الموضوعات و أننا حاضرين أمام الأشياء فقط و لا يجب أن ننتظر هوسرل لكي يقول ذلك، حسب ليفيناس ؛ الجديد في قصدية هوسرل يتمثل في فعل استحضار بنية الوعي: و عي في علاقة مع الآخر مع السماح باستقبال تأثيراته"[2]. و يمكن القول أن هذا الأمر هو ما قاده إلى اكتشاف مجال الإيتيقا عن طريق تفعيل ما يسميه بالقصدية المقومة intentionnalité constituantes." يتحدث " لافيني" Lavigne عن هذا الموضوع بمعنى رائد و مغاير حيث يقول: أن " ليفيناس بأول القصدية المقومة كهوية للوجود في عالم الدازاين Dazein، و يستشهد بأطروحة ليفيناس :" تركيب و تقوم الموضوع في حد ذاته ممكن لأن الوعي هو بالضرورة في اتصال مع الموضوع"[3]. و يمكن الاستنتاج أن ليفيناس استطاع من خلال هذا الطرح التوحيد بين عالمي العيش و الوجود لهوسرل و هايدغر ، بالرغم من أنه لا يعلن عن ذلك صراحة في أعماله.

لقد عمق ليفيناس هذا البحث من خلال ربطه بنظرية الحدس، التي كانت محور أطروحته التي أنجزها سنة 1963، كما سبق و أن ذكرنا حيث قال في هذا العمل:" أن نمط الوعي أو التمثل الذي ندخل من خلاله في علاقة مع الوجود، هو فعل ذا بنية محددة، انه الحدس"[4]. حيث انتبه ليفيناس إلى سعي هوسرل لتطعيم القصدية عن طريق الحدس الذي ظهر في البحث السادس من البحوث المنطقية و الذي فرق فيه بين الحدس المقولي و الحدس الحسي، و يقول ليفيناس عن هذا التفريق الذي أحدثه هوسرل؛ أنه يدعم وجود الحدس العقلي، و هو في نفس الوقت مثال عن تطبيق المنهج الذي يكون انطلاقا من معنى الفكر نمط وجود الموضوعات و يضع هوسرل هذين الأمرين في نفس المرتبة ، اين

[1] - Francisco Xavier Sanchez Hernandez, Vérité et Justice dans La Philosophie De Emmanuel Lévinas, p48.
[2] - Ibid, p 48.
[3]- Ibid, p 48.
[4] - Emmanuel Lévinas, Théorie de L'intuition dans la Phénoménologie de Husserl,p101.

يتم ادراكها من قبل الفكر"[1]. لكن كل هذا التأثير لفلسفة هوسرل و هايدغر على ليفيناس لا يعني أنه بقي حبيس نظرياتهم في بحوثه، بل عمل على بناء فلسفة خاصة به، و التي يقوم على احداث نقد جذري لآرائهم، هذا ما لاحظه الكثير من المشتغلين بالفينومينولوجيا الفرنسية على غرار "بيتر أتيرتان" الذي رأى في كتابه المعنون ب " حول ليفيناس " ،إن هذا الأخير من الممكن أنه قد تعلم من هايدغر أكثر من أي فيلسوف آخر، لكن سرعان ما سيتحول ليفيناس إلى أكثر ناقد لفلسفة هايدغر من أي فيلسوف آخر"[2]. كما انتقد ليفيناس هوسرل في عدم استثماره بشكل جيد للمجال الترنسندنتالي، حتى أن بعض الباحثين اعتقدوا بوجود اختلاف جوهري بين فلسفة ليفيناس و هوسرل على غرار "ستراسر" strasser. s، الذي قال أن ليفيناس قدم فينومينولوجيا مضادة anti-phénoménologie بالرغم من تأكيد ستراسر على الاستمرارية الموجودة بين الفينومينولوجيا و فكر ليفيناس"[3]. " ستراسر أقام من الفينومينولوجيا المضاضة التي تظهر عند ليفيناس موضوع بحث ، حيث حاول أن يعرض أن ما قام به ليفيناس هو الثمن الذي يجب أن يدفع قصد إقامة بدء فينومينولوجي بأسلوب جديد ، هنا على الأرجح تظهر راهنية ليفيناس. لقد وسع من العيان الفينومينولوجي من خلال فتح بعد للأعماق – هذا ما يمكن اعتباره عملا فلسفيا خالصا قام به ليفيناس"[4] .

2-المجال الترنسندنتالي

لقد خصص ليفيناس حيزا كبيرا من مؤلفاته لموضوع الترنسندنتالية، حتى أن بعض الباحثين في الفينومينولوجيا يرون أن منهج ليفيناس الفينومينولوجي هو منهج ترنسندنتالي، على غرار مشال لوي مورغن الذي قال :" أن منهج ليفيناس هو ترنسندنتالي فينومينولوجي، أو أقرب إلى ذلك، يهدف من خلاله إلى عرض الآفاق المخفية الخاصة بالمعاني التي تحدد لنا حياتنا العادية، التجربة الموضوعية، أو

[1] - Emmanuel Levinas, En Découvrant L'existence avec Husserl et Heidegger, p28.
[2]- Peter Atterton, On Levinas, Thomcon Wasdworth,USA,2005, p 13.
[3]- Eui-Joon Chang, Survivre : Autrement que la vie du sujet ou Au –dela de la mort du Dasein, Thèse doctoral, Université de Strasbourg, France, p 236.
[4] - Ibid, p 236.

الأشياء و كيفية تفكيرنا حولها، كما أن الأرضية الترنسندنتالية بالنسبة للفيناس شرط أساسي لتحقيق بعض التجارب"[1]. و لقد رجع ليفيناس في دراسته لموضوع الترنسندنتالي إلى "كانط"، الفيلسوف الذي وضع أسس هذا المفهوم، ونلاحظ من خلال هذا الأمر أن ليفيناس لم يقتنع بالدور الذي لعبته الترنسندنتالية في الفينومينولوجيا الكلاسيكية مع هوسرل و هايدغر، بالرغم من أن هوسرل قد دعى الفينومينولوجيا في آخر مراحلها بأنها فينومينولوجيا ترنسندنتالية.

"لقد ميز كانط بين الفكرة و المفهوم ، بين العقل و الفهم ، كما يعد أول من فرق حسب ليفيناس بين الفكر و العلم، و اكتشف معاني لا تعود إلى الوجود، أو بأكثر تحديد معاني لا تصنف في فئات الفهم و لا تصنف في الواقع الذي هو في الحقيقة متضايف مع تلك الفئات. لكن هذا التفكير الذي يجعل مسافة مع الوجود والذي لا يعود إلى المحسوس، لا زال مفهوما من خلال كانط كفراغ للأشياء في ذتها. هي تقاس كذلك على الوجود الذي تفتقده"[2]. و هنا نلمس طابعا سلبيا في ترنسندنتالية كانط، من حيث عدم ادراكه لطبيعة العلاقة التضايفية بين الفكر و الفهم بالرغم من إحداثه لتمييز بينهما. و يرى ليفيناس أن "كانط كانت لديه الجرأة لإحداث تمييز جذري بين الفكر و المعرفة، و اكتشف في استخدامه التطبيقي للعقل المحض حكمة مخفية ، لا يمكن اختزالها في إحالة للوجود. إرادة جيدة، هي فاضلة بطريقة ما، مغلقة تجاه المعلومات، غير مبالية بالتأثيرات التي يمكن أن تأتيها من الوجود (التي تكون مهمة للتقنية و الأمور الافتراضية، لكنها لا ترتبط بالتطبيق و الأمور الفئوية) ، تنتج من حرية تقع تحت الوجود و بجانب المعرفة و الجهل في آن معا "[3]. و هنا نلمس محاولة انفلات ليفيناس من أنطولوجيا هايدغر، عن طريق بحث سبل ايجاد تأويل جديد لمفهوم الوجود يقول ليفيناس دائما في معرض حديثه عن كانط أن " العلاقة مع الأنطولوجيا تتأسس في " مسلمات العقل المحض"، كما لو كانت منتظرة في وسط كل هذه الجرأة، الأفكار تنظم وفق طريقتها الخاصة ليكون في وجود الله ضمان للأنا، حسب رسالة المسيح، اتفاق الفضيلة أو حسب رسالةّ هرمان كوهين"

[1] - Michel L. Morgan, Discovering Levinas, Cambredge University Press, UK, 2007,p44-53.
[2] - Emmanuel Levinas, De Dieu Qui Vient a L'Idée,p190.
[3] - Ibid, p 190.

Herman Cohen، اتفاق حرية مع الطبيعة و فعالية عمل مقرر دون معرفة الوجود المطلق للمثال الخاص بالعقل المحض، وجود الكائن الأعلى، يأتي في النهاية وفق هندسة يكون فيها بمثابة مفتاح للقبة Voute"[1].

لقد رأى ليفيناس أن " الترنسندنتالية لا تعني النفي" حيث نجد فقرة كاملة عالج فيها ليفيناس هذا الموضوع من مؤلفه De Dieu Qui Vient a L'Idée، حيث يقول:" حركة الترنسندنتالية تختلف عن معنى النفي أين يكون من خلالها الإنسان تعيسا، رافضا للشروط من موقع ثباته، النفي يفترض وجودا ثابتا، موضوعا في مكان يشعر فيه أنه مقامه؛ هو فعل اقتصادي بالمعنى الاشتقاقي لهذه الصفة. فالعمل مثلا يحول العالم، لكن يأخذ الدعم من العالم الذي يعمل على تحويله"[2].

فالرؤية السلبية للأشياء لا يعني أنها سالبة في ذاتها ، بالتالي فالأحكام التي يضعها الإنسان على الأشياء وفق منظور سلبي، تتم نظرا لحالة نفسية عبر عنها ليفيناس بالتعاسة، حيث ان تلك الأشياء ليست سلبية بالضرورة، ولقد توصل ليفيناس إلى هذا الطرح من خلال فكرة الشمولية و اللانهائي، فالأولى تعني التضايف العميق بين المواضيع الترنسندنتالية و المحايثة، وعنى ذلك أن الترنسندنتالية لا تعني بالضرورة "النفي"، أما "فكرة اللانهائي" تعبر عن رقي و نبل، بالتالي ترنسندنتالية و نجد ذلك في السبق الذي أحدثه ديكارت في تقديمه لفكرة الكمال بالمقارنة مع فكرة النقصان ، فكرة الكمال و اللانهائي لا ترد إلى نفي الكمال. إن النفي هو متعذر عن الترنسندنتالية"[3].

ان الترنسندنتالية لا تعني النفي و هي ذات طابع ايجابي و هذا ما عبرت عنه البحوث الهوسرلية بشكل واضح. فليفيناس بالرغم من اقتناعه أن النتائج التي توصل إليها هوسرل من خلال الترنسندنتالية ليست نهائية و مطلقة إلا أنه يرى أن" الفينومينولوجيا الهوسرلية فتحت إمكانات جديدة ، فهي تأكد التضايف الصارم لكل معقول مع الأشكال النفسية، اين يتم التفكير عبرها و

[1]- Emmanuel Levinas, De Dieu Qui Vient a L'Idée,p191.
[2]- Emmanuel Levinas, Totalité Et Infini, Maritinus Nijhoff, France, 1971, p 30.
[3] - Ibid, p 31.

بداخلها، لا يمكن لأي معنى أن يكون قابلا للولوج للفكر، صحيح أن هذه الأشكال النفسية تحتوى على آثار قصدية – قصد مكبوت أو منسي- لكنها ماهيات مختزلة إنها عبارة عن أصول (بغض النظر عن الطموحات المردودة للفينومينولوجيا انها وراثية). الفينومينولوجيا الهوسرلية في نهاية المطاف ماهوية للوعي المحض. إنها من ناحية تعبر عن الثقة في فكرة البنية المختزلة للوعي، مختزلة تجاه أي نظام رياضي أو منطقي، بل اختزال أكثر أصالة من كل رياضيات او منطق، حيث لا يجهز إلا للوصف؛ فالفينومينولوجيا هي فكرة الماهيات النفسية و لا تشكل حسابا معينا، إن الفينومينولوجيا من ناحية أخرى احالة المعنى إلى كيفية انعطائه، و الذي يعمل على تنشيط هذه الأفكار المختزلة"[1].

بالتالي فان ليفيناس يرى أن الوعي الترنسندنتالي عند هوسرل ينشأ من خلال البحث في الأصول عن طريق البحث في ماهيات الأشياء ، مرتكزا على قصدية الوعي في اتجاهه للأشياء، هذ الاتجاه المباشر يمنح الفينومينولوجيا الهوسرلية أصالة لا يمكن نكرانها.

حضور آخر للترنسندنتالية في الفينومينولوجيا التاريخية لكن وفق منظور مختلف، و هذه المرة مع هايدغر، الذي استثمر بحوث هوسرل حول المعيشات النفسية، لكنه قدم طرحا مغايرا حيث يرى ليفيناس :" أن الجديد في المنهج الهايدغري يظهر مثلا في معالجته لموضوع العدم le néant، من خلال مفهوم "القلق"، الذي يعتبر معيش نفسي يأخذنا أبعد من النفي، لكن فيما يتعلق باكتشاف مفاهيم الآخر و الاختلاف، المعنى، الأسس، المشترك ، فالفكر المعاصر مدين حقيقة لمفهوم هايدغري مطور عبر القلق ، يتعلق ب " **الاختلاف الأنطلوجي"؛ الاختلاف بين الوجود و الكائن،** لا يفترض في الحقيقة إلا من خلال الأوراق الذي كتبت عليه هذه الكلمات التي تحدده، أو الهواء الذي تهتز فيه هذه المعاني التي تخدم نطقه. الاختلاف بين الوجود و الكائن هو الاختلاف في ذاته، إنه ليس الدهشة التي أحدثتها الكلمات النيتشوية حول موت الإله، أو خارج كل أنطولوجيا التي أغرت الفلاسفة و جعلتهم يقدمون على الاهتمام بالترنسندنتالية، مقتادين من دون شك عبر القناعة أن مجال المحسوس le sensé ، لا يتحدد بجدية العلوم و الأعمال التي تهتم بالكائن

[1] - Emmanuel Levinas, De Dieu Qui Vient a L'Idée,p192-193.

كموضوع، و لا للعبة الأهواء و الفنون التي تفلت من الكائن، لكن تحفظ الذكريات و تكتمل في صورها، كما أنها تحمل الغايات"[1].

لقد طور هايدغر مفهوم الترنسندنتالية من خلال رؤيته الأنطوفينومينولوجية، و التي أحدث فيها تضايفا بين الوجود و الكائن، حيث لم يعد مفهوم الوجود بعيدا عن ادراك الإنسان، كما لم يعد الإنسان مستقلا عن الوجود الذي ينتمي إليه. لكن ليفيناس يتساءل قائلا :" يمكن لنا في الحقيقة أن نطلب إذا ما كان الوجود بالمعنى الشفهي يعمل على تعالي الكائن، لكنه في نفس الوقت ينعطى لكل الكائنات، يبقي وراء العالم الذي يجعله ممكننا ، و كذلك إذا سمح بتفكير الله ترنسندنتاليا فيما وراء الوجود، يمكن أن نطلب ما كان الحياد الذي يقدم الفكر الخاص بالوجود يعمل على تعالي الكائن، و يكون موافقا و كافيا للترنسندنتالي الذي يتنبأ به"[2].

إذن ليفيناس يحاول أن يبحث من خلال وقوفه على تضايف الكائن و الوجود امكانية تعالي الكائن، و هي فهم جديد قدمه ليفيناس للترنسندنتالية من خلال رؤية هيدغرية. ليفيناس يرى أن دائما ما كان الاختلاف الأنطولوجي يخدم الفلاسفة اللذين يتبنون النموذج الترنسندنتالي، و الذي تنكروا له في بحوثهم المتعلقة بالفكر الديني، هذه البحوث التي كانت في أغلب الأحيان مجرد ابتهال invoqué، لكن بالمقابل يكفي أن نذكر بالعمق و البراعة في النص الذي قدمه " جون لوك ماريون" حول تصور الله، مسعى شجاع في ادراكه لمفهوم الله، و هو مسعى لا زال معزولا لدي الفلاسفة ، يتعلق بتجاوز فهم الله انطلاقا من الوجود أولا، لكن بالرغم من اعتراف ماريون بدينه تجاه هايدغر، و بالرغم من تثبيت مسار بحثه عبر القنوات الهيدغرية، سيكون ماريون على مسافة من " الاختلاف الأنطولوجي"[3]. ما يجب على الفيلسوف فعله هو أن يجعل مسافة بينه و بين موضوع الدراسة حتى يستطيع التخفيف من حدة التأثيرات الغير موضوعية في بناء نظريته الفلسفية، لكن هذه المسافة معرفية و لا تمت بصلة إلى المعنى الحسي التجريبي لهذا المصطلح.

[1] - Emmanuel Levinas, De Dieu Qui Vient a L'Idée,p193.
[2] - Ibid, p 194.
[3]- Ibid, p 194.

لقد عمل ليفيناس على إحداث مقاربة جديدة في فهم الترنسندنتالية، عن طريق احداث تضايف بينها و بين المحايثة، هذا التضايف يمكننا من تقليص الهوة بين معالجة المواضيع و طبيعة إدراكنا لها، عن طريق جلبها و تقريبها من الوعي الذي يدركها. يقول ليفيناس " أن الفكر الغربي في تطوره يتحرر من ترنسندنتالية الفرد l'Un، لكن يجده في وحدة النظام ومحايثة الوحدة الترنسندنتالية، عودة في المحايثة – في العالم المدرك ، الحميم، الخاص بي- إلى البنى الواسعة و المحضة للتصورات الخاصة بالأفلاطونية الجديدة التي تعود لتظهر في الفكر الحديث سواء الهيجلي أو الهوسرلي، و التي لازلنا نعمل على تمييز معالمها بوضوح, هذه البنى تسجل في الحقيقة عودة إلى الأنا في الفكر الترنسندنتالي، هوية المماثل و الغير مماثل ، في الوعي الذاتي ، يعرف كفكر نهائي عند هيغل. و حسب نص بخر تتحكم تلك البنى في الرد الفينومينولوجي لهوسرل ، أين تحمل هوية الوعي في ذاته ، عن طريق "الأنا أفكر" أين يتم فهمه كقصدية" –ego cogito cogitatum – كل ترنسندنتالية، كل غيرية ، "كل برانية" ترد و تعود إلى المحايثة الخاصة بالذاتية، التي بحد ذاتها و في ذاتها تعمل على الظهور بشكل براني"[1]. لم يعد الترنسندنتالي مع ليفيناس خارج الأنا، بل يمكن أن يكون بداخلها كما لم يعد المحايث يكمن بداخل الأنا فقط، بل يمكن أن يكون خارجه، بالتالي لقد قضى ليفيناس على الصورة النمطية التي كانت تعتبر كلا من الترنسندنتالية و المحايثة قطبين معرفيين لا يلتقيان، فليفيناس استطاع الجمع بينهما في وحدة ، و ذلك نتيجة ايمانه أن منطلق الترنسندنتالية و المحايثة يتم على مستوى الوعي، بالتالي لا يمكن الفصل بينهما تماما لأن هذا يعني تجزئة الوعي ، و هذا غير مقبول لأن الوعي ليس معطى حسي. يظهر هذا الأمر مثلا في مفهوم "الزمان" ، حيث يمكننا تجاوز الفهم التجريبي و الرياضي لهذا المصطلح ، اين يأخذ كفكرة تعبر عن الحساب النسبي، لأن هذا المصطلح يمكن أن يتجاوز كل حساب و كل نسبة إذا ما تحدثنا عنه في المطلق كأبدية، التي لا يمكن إدراكها إلا من خلال الوعي الحامل لتجليات الزمان الترنسندنتالية و المحايثة . يقول ليفيناس ": أن تحليل الزمانية عند هوسرل، ألا تعود إلى قول الزمان وفق مصطلحات الحضور ، و تزامن الحضور المبتور أو النسبي؟

[1] - Emmanuel Levinas, Altérité et transcendance, Fata Morgana, France, 1995, p 194.

معرفة الزمان ! كما لو كان الزمان قد استنفذ طرق معرفته أو فقد متطلبات تمظهره. تحليل يشكل فيه معنى المحسس مركبا واحدا مع الاستعداد للحاضر و للتمثل، في تزامن لمجموع من المداخل تحدث لموضوع معين، أو بأكثر جذرية مع استعداده للحضور؛ أي الوجود الذي يعبر عنه من خلال الحضور- نمط متميز للزمان يمتزج مع ميلاد المعرفة ذاتها في التمثل، الموضوعاتية، أو القصدية"[1].

فالزمان مقولة ترنسندنتالية بالدرجة الأولى، لا يتم تأويلها بشكل صحيح إلا من خلال فهم المقاصد التي وظفت فيها، ومن ناحية أخرى لا يمكن فهمها إلا بالرجوع إلى الإطار المحايث الذي يشكلها، اي من حيث ارتباطها بمعيشات الأنا في العالم.

" حضور الوجود حسب ليفيناس هو في الحقيقة هو اغتنام و استلاء، و معرفة ذلك هو نشاط غائي. ما يبقى في الفكر بقوة، هو كذلك سلطة غائية. غائية تنشط الوعي حسب كتاب الأزمة لهوسرل، الوعي يذهب إلى نهاية، إلى مصطلح، إلى معطى إلى عالم. **المعرفة هي القصدية**. فعل و إرادة. على شكل الصيغ التالية :" أنا أريد " un je veux، "أنا أستطيع un je peux، حتى أن اللفظ ذاته يدل على مقاصده، " أنا أريد" و أنا أتمثل " je me représente، هذا الأخير الذي لم يلقى الاهتمام الكافي في تحليل هوسرل للقصدية. تفكر ما هو متعذر عن التفكير و عن التمثل ، أو التحكم في الحضور. الوجود في حضوره يعرض بشكل يمكن رؤيته بين ايدينا، إنه انعطاء. الدروس الأكثر تجريدا للعلم تبدأ في عالم نسكن فيه، وسط الأشياء المعطاة، في عالم معطى يسميه هوسرل بعالم الحياة"[2].

يظهر جليا من خلال ما سبق أن ليفيناس تأثر كثيرا بالقصدية التي قدمها هوسرل، لدرجة انه قد عرف المعرفة على أنها القصدية، ذلك أن "كل وعي هو وعي بيء ما"، إن فعل معرفة الأشياء عن طريق الوعي ، هو فعل قصدي بالتالي فكل ما نعرفه يتم بشكل قصدي." قصدية الوعي مضبوطة بشكل ملموس، ادراك و مفهوم، ممارسة مجسدة في كل معرفة، وعد مبكر لهذه الامتدادات التقنية و

[1] - Emmanuel Levinas, Altérité et transcendance, p 35.
[2] - Ibid, p36.

الاستهلاكية. الوجود المتضايف للمعرفة، يعرف كذلك من خلال انطلوجيا يمكن القول عنها أنها مثالية، هي معطى و انعطاء وتعلم. معنى الرضى la satis-faction لا يعود ببساطة إلى مجرد تطابق المدرك مع مقاييس الادراك. واقعية الرضى هي لذة، معيش vecu، الذي لا يعد ببساطة "مضمونا للوعي"، فهو أكثر أهمية، فعبره تحدد هوية "الأنا" je suis، الخاص بالكوجيتو، حيث تمنحه السرور بذاته، و تجعله مثابرا على الوجود كذلك. هوية الأنانة الحرة للإنسان الغربي في حدود قواه"[1].

3-الإيتيقا كفلسفة أولى:

كان لابد لليفيناس مغادرة أرض الفينومينولوجيا الكلاسيكية، نظرا لإيمانه بأن الفينومينولوجيا هي مقام الامكانات، بالتالي لا يوجد أفق واحد لاكتشافه، بل هناك العديد، و بما انه قد تأثر بهايدغر، فلقد تعلم كيفية ايجاد المسالك الجديدة في المعرفة، فهايدغر استطاع ايجاد طريق جديد للفينومينولوجيا من خلال استثمار ما كان غائبا عن هوسرل و المتمثل في الأنطلوجيا، ليجد ليفيناس دربا آخر ، غاب في أنطولوجيا هايدغر و حتى في الفينومينولوجيا الترنسندنتالية لهوسرل، و المتمثل في طبيعة علاقة الإنسان مع الوجود، و التي نجد مضامينها في الإيتيقا.

هذا ما جعل ليفيناس يسعى لإيجاد درب جديد في الفينومينولوجيا من خلال الخروج من فلسفة هوسرل وهايدغر، كما عبر عن ذلك في مؤلفه De l'existence a l'existant، حينما صرح في مقدمة الكتاب:" إذا كانت تأملاتنا في البداية أخذت إلهامها بشكل واسع من فلسفة "مارتن هايدغر"، هي محكومة الآن بحاجة عميقة إلى مغادرة أجواء هذه الفلسفة"[2]. ذلك أن ليفيناس اكتشف موطن قصور أنطولوجيا هايدغر، و الذي يتمثل في تركيزها على وجود الفرد على حساب وجود الآخر في العالم. هنا قدم الإيتيقا كفلسفة أولى تدرك طبيعة علاقة الآنا بالآخر.

[1] - Emmanuel Levinas, Altérité et transcendance, p37.
[2] - Emmanuel Levinas, De L'existence a l'existant, J .VRIN, Paris, 1993, p 19.

" ظهر موضوع الأخلاق كفلسفة أولى في محاضرة ألقاها ليفيناس في سبتمبر 1982 بلوفان Louvain، بعد نشره لكتابDe Dieu Qui Vient a L'Idée ، و الأخلاق كفلسفة أولى هو تأكيد على أن العقل أو التفكر يبدأ مع التساؤل حول وضع الأنا في مقابل وجه الآخر"[1]. لأن معرفة الأنا تتطلب وضعها ضمن اطارها المعيش في مقابل الذوات الأخرى ، التي تشترك معها في الخصائص و الصفات و تتقاسم معها مكان الاقامة المتمثل في العالم،" الايتيقا عند ليفيناس أو وضع الأنا مقابل وجه الآخر موضع تساؤل هي إذن تفكيك déconstruction الذاتية التي تعتبر أساس الفلسفة الغربية منذ سقراط، هي بالتحديد تفكيك للموضوع الترنسندنتالي للمحدثين. ليفيناس ليس أول من حاول الدخول إلى هذه الورشة. لأن هذا الأمر كان قد بدأ مع هايدغر ، لكن التفكيك الهيدغري بلغ ذروته هدم destruction الذاتية الإنسانية ، لأنها ترد إلى الوجود الانساني في ميلاده، حياته، وفاته. معنى ذلك ترد إلى وجود مجهول، غير مرتبط بشخص، و متساوي بالنسبة للكل. ما يتبقى من هذا الأمر يمنحنا الحق في وضع أسس **الشمولية** totalitarisme. ما دام المجتمع الذي ينتج عن هذه الأنطولوجيا الأساسية لم يعد اجتماعا لمتحاورين، بل أصبح تعددا رقميا، لهذا الغرض ، بعد أن نهل من منبع هايدغر، ليفيناس أخطر منذ سنة 1947، بضرورة تعجيل الخروج من أجواء الفلسفة الهيدغرية"[2]. لأن هدف ليفيناس هنا ليس هدم الذاتية بل الحفاظ عليها "فوضع الأنا موضع سؤال أو الإيتيقا عند ليفيناس ليس هدما للذاتية مثلما كان الأمر مع هايدغر، لكن على العكس هي دفاع عن الذاتية. فكر ليفيناس مبني على وضع الأنا موضع تساؤل و دفاع عن الذاتية في نفس الوقت. لأن غيرية altérité الإنسان الآخر هي ما يتمظهر في اللغة التي تضع الانا موضع تساؤل. يتعلق الأمر إذن في الحقيقة بالاحتجاج ضد كل أشكال الشمولية totalitarisme، كما يتعلق بحماية حقوق الإنسان"[3].

[1]- Siméon Clotaire Mintoume, L'éthique comme philosophie première ou la défense des droits de l'autre homme chez Emmanuel Levinas, L'Harmattan, Paris, 2011, p 9-10.
[2] - Ibid, p11.
[3] - Ibid, p 11.

لقد وجد ليفيناس امكانا خفيا في اللغة قد يساهم في تأسيس فلسفة شاملة، و ذلك بعد أن تأكد أن تجلي الأنا و الغير يتم عن طريق اللغة، لذلك يطرح أسئلة مؤسسة في عمليه " الشمولية و اللانهائي" حيث يقول:" هل يمكن لنا تأسيس الموضوعية وشمولية الفكر على الخطاب؟ أليس الفكر الشامل هو الأنا داخل الخطاب؟ روح المتكلم ألا يستحضر ما يفكر فيه روح الآخر؟ ألا يتقاسم الأنا و الآخر الأفكار المشتركة؟ لكن كان على مجتمع الفكر la communauté de la pensé أن يجعل من امكان اللغة كعلاقة بين الكائنات أمرا مستحيلا، في حين أن الخطاب الملتحم هو واحد. الفكر الشامل يجب أن يمر عبر التواصل، عقل لا يمكن أن يكون آخر لعقل ما ، كيف يمكن لعقل أن يكون الأنا و الآخر، بما أن وجوده (العقل) يقوم على التجلي في الفردانية la singularité ؟"[1].

"بمجرد إظهار ليفيناس لأولية الخطاب discours (خطاب الإيتيقا) على التأمل (نظرية الحقيقة)، هو يطلب إذا ما كان بإمكاننا تأسيس فكر شامل عبر الخطاب. و لا يتعلق الأمر هنا بمعرفة إذا ما كانت العلاقة الإيتيقية بين شخص ما و آخر لديها حمولة شاملة، أو إذا ما كانت تمثل فقط جزءا من الخصوصية، بل يتعلق بمعرفة إذا ما كان بإمكاننا تأسيس شمولية الفكر (الفلسفة) على العلاقات الانسانية و ليس على العقل (لوغوس). إنها لحظة معرفية في تأمل ليفيناس، لأنه أعلن عبرها و للمرة الأولى أن " الإيتيقا هي الفلسفة الأولى و ليس الأنطولوجيا"[2]. ان الايتيقا حسب ليفيناس هي الفلسفة الأولى لأنه تحمل طابع الشمولية، فهي ترتكز على العلاقة القائمة بين الأنا و الكل: الآخر، العالم، الكائنات... إلخ بينما الأنطولوجيا تنزاح إلى الفردانية، و تظهر شمولية الإيتيقا عبر اللغة، التي تضمن التواصل بين الأنا و بقية الكائنات." ليفيناس يحدث تفريقا بين الفكر و العقل؛ الفكر أوسع من العقل ،لأن الفكر هو من يبحث عن الشمولية l'universel (اتصال الأفكار)، لكن سيقع في الخطأ إذا ما اعتمد على العقل فقط، لأن العقل الذي يعبر عن ضمير المتكلم فقط (أنا) لا يتوجه

[1] - Emmanuel Levinas, Totalité et Infini, Essai sur L'extériorité, Martinus Nijhoff, France,1971, p 69.
[2] - Francisco Xavier Sanchez Hernandez, Vérité et Justice dans La Philosophie De Emmanuel Lévinas, p 139.

إلى الآخر بل يعبر فقط عن مناجاة المرء مع ذاته ، و كأنه في مسرح فردي un monologue، ليفيناس يجد في اللغة و ليس في العقل الطريقة المثلى لفتح الفكر على الشمولية l'universel "[1].

فالفكر يتجلى عن طريق الحوار الذي يتم بين الأنا و الغير. لذلك تحقق اللغة مطلب الشمولية للفكر، هذا الامر يختلف مع الحوار الذي يدور بين الإنسان و نفسه، الذي يعتبر حوارا عقليا صرفا، الذي يعتبره ليفيناس ناقصا لأنه ببساطة لا يتمظهر بشكل صحيح، لأنه قائم على العواطف بشكل كبير :" اللغة تفترض وجود متحاورين أي التعددية، تجارتهم لا تتعلق باستحضار هذا لذاك، ولا بالمشاركة في الشمولية على المستوى المشترك للغة. تجارتهم نقول الآن هي الإيتيقا"[2]. "تقرير اللغة يفترض الترنسندنتالية، الفصل الجذري و أجنبية المتحاورين، انكشاف الآخر للأنا. بتعبير آخر، اللغة تتحدث اين يفتقد الإجماع بين مصطلحات العلاقة، اي تفتقد أو تكون ببساطة المستوى المشترك. اللغة تتموضع في هذه الترنسندنتالية. الخطاب هو كذلك تجربة لشيء أجنبي بشكل مطلق؛ المعرفة أو التجربة المحضة، الدهشة"[3]. ليفيناس يقدم طريقا جديدا لمعرفة الانسان عن طريق الإيتيقا، التي تقوم على إقامة الحوار مع الآخر، و يعتبر الخطاب الناتج عن هذا الحوار تجربة لديها حمولة معرفية هامة، نحتاج إلى دراسة أبعادها و مضامينها. لكن يطرح أمامنا سؤال محير و مشروع في نفس الوقت ، هل خرج ليفيناس عن الفينومينولوجيا تماما و قدم الإيتيقا كبديل؟

" ليفيناس يعترف للفينومينولوجيا أنها منهج كل فلسفة، لكنه يعمل على توسيع هذا المنهج و الموضوع الذي تتناوله عبر منظور ايتيقي، يكون فيه الغير بالنسبة لي أمرا حتميا، يجب على التكفل به و بمعاناته. موضوع الفكر بالنسبة لليفيناس لم يعد وجود الكائن، لأن بالنسبة إليه: ظهور الوجود لا ينطلق من شرعية الذاتية، هنا يتهم الانسان بالترنسندنتالية أو الغلو ، معنى ذلك بعدم الاهتمام بالماهية، غلو ينفجر فيه و يتجه إلى فوق، إلى الإنسان، خطابنا الفلسفي لا ينتقل من مصطلح إلى آخر من خلال البحث فقط عن الآفاق الذاتية لما يظهر، لكن يحتضن ارتباط العناصر، التي تنفجر

[1] - Francisco Xavier Sanchez Hernandez, Vérité et Justice dans La Philosophie De Emmanuel Lévinas, p139-140.
[2] - Emmanuel Levinas, Totalité et Infini, p 70.
[3] -Ibid, p 70.

عبرها المفاهيم التي تكون أكثر امتدادا من الحضور و الموضوع sujet "[1]. إذن ليفيناس لم يخرج عن الفضاء الفينومينولوجي. بل عمل على توسيع مجال البحوث الفينومينولوجية من خلال فتحها على أفق جديد كان مهملا في البحوث الكلاسيكية، و المتعلق بوجود الآخر l'autre، فالفلسفة الغربية منذ نشأتها ارتبطت بوجود الأنا، و يرى ليفيناس أن هذا الأمر جعلها تقع في الفردانية، لكن من هو الآخر؟ و ما أهمية وجود الغير بالنسبة إلينا ؟ " الآخر كآخر ، مطلقا آخر، مصدر كل معنى بالنسبة لي ، هو الغير . الغير هو الإنسان الآخر، لكن يجب أن نفهم أن الغير و الانا هما فردين مملوكين للنوع نفسه (نوع الإنسان). يتقاسمان من خلال ذلك نفس الماهية أو نفس الوجود. إذا كان الغير لا يعطى كفرد في مجموعة النوع البشري، ذلك لأن الغير لا يمكن أن ينعطى إلى عبر الفردانية المطلقة لموقفي، و هذه الطريقة في الإنعطاء إذن تجعلها غير قابلة للمقارنة"[2]. لا يجب أن نفهم الآخر من خلال الماهية التي نضعها نحن، بل يجب أن نذهب أبعد من الماهية، حيث لا يكون الآخر مجرد شيء ينتمي إلى نفس النوع الذي أنتمي إليه، بل يكون انسانا آخر يحمل نظرة مغايرة عني و عن الأشياء، هذا ما يمكننا من اقامة حوار يطور مجال التأمل في المواضيع.

" ليفيناس سيتعمق أكثر في تجربة الآخر ليتحدث عن عراء la nudité وجوع la faim الوجه. إذا كان الوجه عاريا معنى ذلك أنه غير محمي، دون مأوى، لكنه في نفس الوقت حر. هذا الوجه لا يحمل ما يمكن أن يجلب نظري ، هو من ينظر إلي لأنه جائع"[3]. هذا النظر هو بالتحديد انغماس الوجه كوجه، عراء الوجه هو فقر شديد. اللقاء مع الغير هو لقاء مع الجوع. اللقاء مع الغير هو عطاء. لكن عطاء مع السيد، مع القدير، الذي يحاول الاقتراب منه "مثلك" في بعد مرتفع"[4].

[1] - Claver Bondja,Philosophie de l'événement, Recherche sur Emmanuel Levinas et la phénoménologie, L'Harmattan,Paris,2009, p 34.
[2]- Rodolphe Calin, François-David Sebah, Le Vocabulaire de Levinas, p8.
[3] - Francisco Xavier Sanchez Hernandez, Vérité et Justice dans La Philosophie De Emmanuel Lévinas, p140.
[4] - Emmanuel Levinas, Totalité et Infini, p 73.

" فكرة الوجه قدمت للمرة الأولى من طرف ليفيناس في كتاب " الزمان و الآخر"، الذي نشر سنة 1948. يجب علينا هنا أن نحلل فكرة الوجه وفق مقاربة فينومينولوجية، لغرض استخراج المعنى الحقيقي للعلاقة مع الغير في المنظور اللغوي. هذه المقاربة تقودنا إلى فكرة أن الإنسان لا يقدم إلا وفق علاقة، و التي لا يجب أن تبنى على القوة، هذه العلاقة تعنى لقاء الوجه مع الغير. الماهية الفينومينولوجية للوجه تقيم في استحالة تحديد صورته sa figure الوجه ليس صورة و ليس شكل. صحيح أن هناك قصدية تستهدف معرفة صورة الوجه، لكن حسب ليفيناس هذه الرؤية لا تلغي ماهية العلاقة مع الآخر. الغيرية ليست رؤية و ليست لمس عبر القصدية التي تهدف اليها، الوجه هو ما ينفلت اساسا من القصدية التي تستهدف الآخر. هو فجوة في أفق الظواهر"[1].

ليفيناس يحاول بناء المعرفة على العلاقة الايتيقية التي تربط الأنا بالغير ، لأن دائما ما كان هناك مركب ناقص في فهم الأنا للظواهر المعيشة، هذا الفهم يستطيع أن يجد اكتماله حسب ليفيناس في الحوار مع الآخر." الشمولية لا ترتكز على القناعة القائمة على جوعي تجاه المعرفة، و لكن على جوعي تجاه تحقيق العدالة مع الآخر. ينطلق انفتاحي على الشمولية من خلال فتح منزلي (النفسي) لاستضافة الغير من خلال العدالة، أنانية العقل تنفجر، وتنفتح على الشامل و النهائي. اللغة لا تعود إلى عموم المصطلحات، لكن تضع الأسس لإقامة امتلاك مشترك. هي تلغى احتكار المتهة. لغة الخطاب نلمسها في معرفة حاجيات الآخر كذلك، الأنا يعطي من الممتلكات (العالم) للآخر؛ ليفيناس يذكر الأجنبي، الأرملة، و اليتيم كأمثلة عن معاناة الإنسان"[2]. هنا تكمن لمسة ليفيناس ، اي في نقله الفينومينولوجيا من المجال النظري إلى المجال التطبيقي، حيث تمكن ليفيناس من طرح مواضيع جديدة، تمس المعيش اليومي للإنسان، حيث أصبح يناقش مواضيع: الحرية، المعاناة، العدالة، العمل، المسؤولية، و توصل إلى هذا الأمر عبر فلسفته المبنية على الإيتيقا القائمة على فهم طبيعة العلاقة مع الآخر، فعبر الخطاب الذي يحدث بيني و ين الغير، نتقاسم معالم الحياة، الفرح و الحزن، الفقر و

[1] - Claver Bondja, Philosophie de l'événement, Recherche sur Emmanuel levinas, p 92.
[2] - Francisco Xavier Sanchez Hernandez, Vérité et Justice dans La Philosophie De Emmanuel Lévinas, p140.

الغنى، المتعة و المعاناة، عبر الخطاب نتقاسم الحياة. و سنحاول فيما يلي عرض أهم فكرتين تعبران في نظرنا على تطبيقات ليفيناس للفلسفة الإيتيقية المبنية على أسس المنهج الفينومينولوجي من ناحية، كما تعبران عن نقد ليفيناس لجل الفلسفات السابقة من ناحية أخرى و هما فكرتا : الحرية و المسؤولية". أما "الحرية التي تعد من أكبر مكتسبات الفلسفة الحديثة، انتقدت من طرف ليفيناس في كتاب "الكلية و النهائي" totalité et infini ، خصصها لمناقشة مسألة الحرية، و انتقد فيها جعل فكرة الحرية بديهية بشكل كبير كما لو كان مصدرها الذات فقط، و ليست بحاجة إلى تبرير . يقول ليفيناس أننا يجب أن نبرر الحرية. تبرير الحرية ليس البرهنة عليها و إنما جعلها صحيحة. ماذا يعني هذا الأمر؟ حسب ليفيناس لسنا بحاجة إلى البرهنة على الحرية، بل إظهار أنها ليست أولية، و يجب أن تكون ثانوية بالنسبة للعدالة، يعني ذلك أن الحرية يجب أن تمر عبر العدالة، أن تبرر من خلال العدالة ، لتحقيق اكتمالها. الحرية بحاجة إلى التبرير عن طريق العدالة، لتصبح حرية قابلة للاستثمار"[1]. و هنا نقد واضح لمفهوم الحرية عند سارتر الذي كان يرى أن الآخر يهدد حريتي، لكن الآخر عند ليفيناس أصبح ضمان هذه الحرية عن طريق تحقيق مبدأ العدالة.

في نفس السياق نجد فكرة المسؤولية، فإذا كان هناك كلمة نظام يجب أن نحتفظ بها من خلال دراسة فلسفة ليفيناس، ستكون من دون شك كلمة المسؤولية، لأن هذه الأخيرة تفتح بعدا مزدوجا. فمن ناحية المسؤولية هي ما يجعلني متضامنا مع الغير، ومن ناحية أخرى بفضل المسؤولية سيقوم الأنا كموضوع"[2]. يرى ليفيناس أن أن مسؤوليتي تجاه الغير، لا تنطلق من خلال عزمي أو قراري، المسؤولية اللانهائية تظهر عندما أكون آتيا اسفل حريتي،" من داخل كل الذكريات"، من خارج كل إنجاز"، من اللاحاضر عبر امتياز الأصل، عبر الفوضى أو عبر اسفل أو ما وراء الماهية"[3].

[1]- Francisco Xavier Sanchez Hernandez, Vérité et Justice dans La Philosophie De Emmanuel Lévinas, p143.
[2]- Ibid, p 240.
[3] - Emmanuel Levinas, Autrement qu' être, ou au-delà de l'essence, Maritinus Nijhoff, LA HAYE, 1997,p24.

لا نستطيع في هذا المقام أن نحيط بمجمل فلسفة ليفيناس، نظرا إلى توسعه لنطاق تطبيق المنهج الفينومينولوجي على مواضيع متعددة و متشعبة منها ، فينومينولوجيا الإيروس، القرابة la proximité، التكرار في اللغة la récurrence، الحقيقة و مواضيع أخرى كثيرة قدمها ليفيناس في شكل ورشات معرفية. لا نستطيع كذلك تقديم تصور شامل حول فلسفة ليفيناس ، لأننا سنكون أمام عدة تساؤلات أهمها : هل تأسست فلسفة ليفيناس عبر التأثير التكوين الديني، لتعبر عن منعطف ثيولوجي للفينومينولوجيا، أو خلاف ذلك كما يرى "جون غرايش" Jean Griech، الذي يقول:" على عكس اقتراح "دومينيك جانيكو" Dominique Janicaud، يمكننا أن نقول أن مع كتاب " الكلية و النهائي totalité et infini، نحن لا نشهد منعطفا ثيولوجيا للفينومينولوجيا إنما نشهد منعطفا دينيا للميتافيزيقا"[1]. بين هذا و ذاك نرى أن فلسفة ليفيناس بقيت بالرغم من كل شيء فلسفة فينومينولوجية تقترب في آخر مراحلها من الأصول الهوسرلية ذات الطابع المثالي.

[1] - Francisco Xavier Sanchez Hernandez, Vérité et Justice dans La Philosophie De Emmanuel Lévinas, p142.

المبحث الثاني : الفينومينولوجيا باعتبارها فلسفة للحياة عند مشال هنري

تمثل فلسفة مشال هنرى (1922-2002) إمكان التجديد في الفينومينولوجيا، حيث سعى إلى تقديم مشروع جديد يتعلق بتأسيس فينومينولوجيا " الحياة"، عن طريق احياء سؤال الذاتية subjectivité، و هنا يظهر اختلاف أولي بينه و بين " ايمانويل ليفيناس"، الذي بنى فلسفته حول الآخر. لم يظهر مشروع مشال هنري بشكل كامل إلا بعد وفاته ما بين عامي؛ (2003-2004) عن طريق مجموعة من الباحثين على غرار "جون لوك ماريون". اين عملوا على نشر مؤلف من أربعة أجزاء يحمل عنوان: "فينومينولوجيا الحياة"؛ الجزع الأول: عن الفينومينولوجيا، الجزء الثاني: عن الذاتية، الجزء الثالث: عن الفن و السياسة، الجزء الرابع: حول الأخلاق و الدين، لكن من المهم أن نوضح أن هذا المشروع قد تأسس في سنة 1963، حينما قدم ميشال هنري كتابه العمدة الموسوم "بماهية التجلي" L'essence de la Manifestation، حدد فيه المبادئ و الإطار العام الذي سارت عليه فلسفته.

1-مشال هنري و الفينومينولوجيا التاريخية

" مسألة الفينومينولوجيا بالنسبة لمشال هنري، هي الوحيدة التي تمنح للفلسفة موضوعا أصيلا، ما يجعل منها نظاما خاصا، نظاما أساسيا للمعرفة و ليس مجرد تأمل لما تكتشفه العلوم. هذه المسألة لا تتعلق بالظواهر بل بنمط انعطاءها، أي تمظهرها ، حيث لا يرتبط الأمر بتجلي ما بل بالتجلي ذاته، إدراك هذا الأخير و تحليله هو المساهمة الثمينة للفينومينولوجيا التاريخية"[1]. لقد أدرك مشال هنري منذ البداية المعنى الحقيقي للفينومينولوجيا باعتبارها بحثا في الأصول، و هو يميزها عن بقية العلوم، لأن الفينومينولوجيا كما سبق و أن أشرنا لا تكتفي بدراسة ما هو معطى عن الظواهر بل تبحث كذلك في انماط انعطاءها." لذلك مشال هنري يعرف الفينومينولوجيا بانها نقد لكل انكشاف خاص بالأشكال المختلفة و المتطلبات الأساسية للظاهرة، وهي وفق هذا المعنى تحمل مفهوم الشمولية

[1] - Michel Henry, Phénoménologie matérielle, Presses Universitaires De France, Paris,1990, p6.

universel. و إذا ما فهمنا الفينومينولوجيا بشكل جيد فإن لمستها تظهر من خلال تعقيداتها. و التي تكمن خاصة في مشكل معرفة أي نمط من المعالجة الفينومينولوجية يكون مناسبا لعملية التأسيس، و التي لا تخرج عن تلك العلاقات الموجودة في الفلسفة و الحياة بشكل عام . تعميق الفهم في هذا المشكل يعتبر أساسيا للفلسفة، فالصعوبات الكبيرة التي يضعنا أمامها هذا المشكل تقربنا من بحث مسألة امكانية قيام علم خاص بالذات science absolument subjective"[1].

"تجذير مسألة الفينومينولوجيا لا يهدف فقط إلى إدراك التمظهر المحض، بل التساؤل حول نمط تمظهره الأصلي، الجوهر، النسيج، المادة الفينومينولوجية التي تكونه- ماديتها الفينومينولوجية المحضة"[2]. ما نلاحظه من خلال تحليل مشال هنري هو تركيزه على النمط le mode، نمط التمظهر، نمط الإنعطاء، نمط المعالجة بالإضافة إلى نمط الانكشاف. حيث يرى مشال " أن الفينومينولوجيا تأخذ معنى مغاير بشكل جذري عندما تفهم أن لمستها لا تكمن في وضع الحقيقة موضع شرح، فمثلا "الأساس" le fondement ، لديه طابع تمظهر فريد، و هو يماثل البحث في الحقيقة الترنسندنتالية الشاملة، لكن لمسة الفينومينولوجيا تكمن في التساؤل حول إذا ما كان هناك " نمط آخر من الانكشاف، باعتباره التساؤل الوحيد الذي يمكننا من الولوج إلى شكل" الأساس" le fondement "[3]. إن البحث في هذه الانماط من قبل مشال هنري يبرز سعيه إلى التجديد في الفينومينولوجيا عن طريق البحث في التفاصيل التي تشكلها و مساءلة أسسها بل و أهدافها، على غرار مشكلة "الأساس" الذي سيتحول إلى ظاهرة قائمة بذاتها تحتاج إلى دراسة دقيقة.

هذا ما يقودنا إلى ضرورة البحث في كيفية دراسة مشال هنري للإرث الفينومينولوجي أو الفينومينولوجيا التاريخية كما عبر عنها في مؤلفاته. و البداية مع "ادموند هوسرل" الذي يقول عنه

[1] -Michel Henry, L'Essence de la Manifestation, Presses Universitaires De France, Paris, 1963, p 55.
[2] - Ibid, p 55.
[3] - Ibid, p54.

مشال هنري في احدى مقابلاته،" إنه أحسن فينومينولوجي"[1] . و هذا يعني أن هوسرل حسب مشال هنري لا يعد فقط مؤسس الفينومينولوجيا، بل أحسن من استطاع تفعيلها و تطبيقها. لم يقدم مشال هنري أعمالا حول هوسرل بقدر ما كانت أعماله عبارة عن حوار معه، و هذا ما عبر عنه صراحة في مقدمة كتابه "الفينومينولوجيا المادية "1991، حيث قال" أن عمله لا يتعلق باشتغال حول هوسرل بقدر ما هو على الأقل حوار معه"[2]. " يرى مشال هنري أن أكبر فضل يستحقه هوسرل يرجع إلى تقديمه للمظهر في شكل موضوعي، أي إحداث فرق واضح بين ما يظهر من جهة و المظهر كما هو من جهة أخرى، موجها الفلسفة نحو ما يجعل كل حضور présence ممكنا. هوسرل كشف كذلك حسب مشال هنري عن شروط الظاهرة، و موضوع المقاربة الفينومينولوجية ليس الظاهرة كفعل، بل كمنتوج، كإقبال التمظهر ذاته "[3]. حيث أن هوسرل استطاع إحداث فرق كما هو معروف بين المعطيات الحسية للظاهرة و المضامين التي تتوارى وراء هذه المعطيات، و التي تعد المادة الأولية أو الهيولية Hélitique، التي تشكل الظاهرة." مشال هنرى يحيي هذا التفريق ، لكنه يعاتب الفينومينولوجيا الهيولية ، التي أقامها هوسرل في أنها لم تقم اعتبارا كبيرا للهيولي hylé – (المادة) matière– لهذه الانطباعات التي تشكل واقعية المعيش، و التي تقوم عليها وظيفة العمليات القصدية، حيث تستولي على تلك المادة، وتتقوم انطلاقا منها و عن المضمون الذي توفره في كل مرة للموضوع objet"[4]. لذلك عمل مشال هنرى على محاولة استثمار تلك المادة في تجديد الفينومينولوجيا و تطويرها خلال الانتقال من الفينومينولوجيا الهيولية إلى الفينومينولوجيا المادية، التي يقول عنها ميشال هنري:" إنها تحمل مهمة عظيمة، فهي لا ترتكز على سلسلة من الظواهر المهملة لحد الساعة. بل إعادة التفكير في كل شيء. إذا ما تعلق الأمر بالواقع réalité، كل جزء من هذا التفكر يكون بمثابة موضوع l'objet لإقامة تحليل جديد، نرتد إليه إلى غاية بعده اللامرئي، و هذا

[1] - Virginie Caruana, Entretien avec Michel Henry, Philosophique, http://philosophique.revues.org/230. p 2.
[2] - Michel Henry, Phénoménologie matérielle,p10.
[3]- Vincent Giraud, Vérité et Affectivité dans la Phénoménologie Matérielle, Cahiers philosophique, http://caim.info/revue-cahiers-philosophique-2011-3, p 20.
[4]- Paul Audi, Michel Henry, une trajectoire philosophique, Les Belles Lettres, Paris, 2006, p71.

الأمر يتعلق كذلك بما نسميه الطبيعة المادية، التي تعد كونا حيا cosmos vivant "[1]. وفق هذا المعنى تصبح الفينومينولوجيا المادية تعبيرا عن ماهية التمظهر ذاته و الإنعطاء الذاتي المحض، كما يمكن أن تقودنا إلى مجال جديد داخل الفينومينولوجيا هو مجال اللامرئي، هذا المجال الذي غاب عن هوسرل لأنه لم يستطع حسب مشال هنري حل مشكلة" الوحدة الداخلية للوعي l'unité intra-conscientielle للمكونات الهيولية و القصدية للمعيش، لأنه لم يستطع إظهار الكيفية التي تقيم وفقها هذه الوحدة في واقع الذاتية المطلقة. و أكثر من ذلك كيف نعرف هذا الواقع، لأن في عيون هوسرل وحدة كثل هذه لا يمكن أن تقام إلا من خلال القصدية، التي تعود إلى وسط شامل الذي يحمل في ذاته أخيرا كل المعيشات، حتى التي لا تتميز بكونها قصدية، و هكذا فكل معيش انطباعي impressionné يحمل في بنيته الأصلية الفينومينولوجية عامل الارتماء خارج الذات jeter hors de soi، حيث يفرغ من ماديته خلال هذه الحركة الأصلية للخروج إلى ترنسندنتالية أنطولوجية للشكل morphe"[2]. يمكن أن نلاحظ كذلك أن مشال هنري ركز في نقده لفينومينلوجيا هوسرل على القصدية، التي تعد أساس الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، و لم يكن مشال هنرى مقتنعا بالأدوار التي لعبتها القصدية مع هوسرل.

أما بالنسبة لهايدغر الذي أخذ هو الآخر حيزا كبيرا من بحوث مشال هنرى المتعلقة بالفينومينولوجيا التاريخية جعلت بعض الباحثين يرون أن فلسفة مشال هنرى في البداية كانت عبارة عن أنطولوجيا فينومينولوجية جديدة، و ظهر ذلك جليا في مقدمة كتاب "ماهية التجلي"، الذي تحدث فيه عن وجود الإيغو L'Etre De L'Ego، كما خصص الجزء الأول من هذا الكتاب لمعالجة قضية " الوحدة الأنطولوجية Le Monisme Ontologique، حيث لم يخف تأثره بالفينومينولوجيا الهايدغرية كما أعجب بالتميز الذي أحدثه هايدغر بين الوجود و الكائن، و جعله الفينومينولوجيا علما للوجود.

[1] - Michel Henry, Phénoménologie matérielle,p11.
[2]- Jean Reaidy, Michel Henry, La Passion De Naitre, L'Harmattan, Paris,2009, p38.

"الفينومينولوجيا هي علم ماهية الظاهرة، و لأن هايدغر يفهم الوجود على أنه ماهية الظاهرة، لذلك هو يرى أن الفينومينولوجيا هي علم الوجود، بالتالي هي الأنطولوجيا. لأن الفينومينولوجيا لا تتكون تماما من خلال تطبيق منهج رتيبmonotone ، على مشكلات مختلفة. من الضروري التمييز هنا بين المشكلات النهائية للفينومينولوجيا التي تعبر عن حقل خاص يتعلق بالفينومينولوجيا الأولى phénoménologie première، أي مقابل الفينومينولوجيا الثانوية seconde، التي تهدف إلى شرح الوجود في مناطق مختلفة"[1].

إن الهدف من الأنطولوجيا الفينومينولوجية هو الكشف عن الحدود النهائية للوجود، لذلك فهي تدرس مواضيع مثل " "الوجود"،"الإيغو"،"الزمان"، في إطارها الكلي لأن دراسة كل موضوع على حدى قد يؤدي إلى تشتت الفهم و إضعاف التحليل، ما يجعل الدراسة ثانوية لا تختلف عن معظم البحوث التي تقام في العلوم الاجتماعية والطبيعانية. كما لفت انتباه مشال هنرى النقد الذي أقامه هايدغر لفلسفة الوعي بالرغم من تقاطعها مع فلسفة الوجود، و يرجع ذلك إلى محاولة ابتعاد هايدغر عن النظريات التي قدمها فلاسفة الوعي حول الكائن خاصة "ديكارت"، الذي لم تستطع فينومينولوجيا هوسرل الخروج منه في تحليلها لهذه المسألة.

لكن بالرغم من ذلك فإن مشال هنري قدم نقدا واضحا لفلسفة هايدغر حينما قال:" أن النقد الهايدغري يكون ذا دلالة أنطولوجية ما دام يهدف إلى تفكر الماهية في شكلها الخالص، و لهذا السبب بالذات يمكننا القول أن النقد الهايدغري لا يحمل دلالة أنطولوجية"[2]. هذا يعني أن هايدغر حسب مشال هنري "لم يستطع الوصول إلى الماهية الخالصة، هذا الأمر أدى به إلى مساءلة اساس الفلسفة الهايدغرية المتمثل في الدازاين Dasein، الذي بدا له غامضا، كما أن فلسفة الوجود الهايدغرية لم تبقى وفية للدقة التي وضعتها في تصميمها للأنطلوجيا"[3].

[1] - Michel Henry, L'Essence de la Manifestation,67.
[2] -Ibid, 124.
[3] -Ibid, 126.

الحديث عن الدقة يقودنا إلى طرح سؤال المنهج عند مشال هنري، هذه المسألة التي خصص لها الجزء الأكبر من كتابه "الفينومينولوجيا المادية"، حيث ارتكز في هذا البحث على قراءة الدروس التي قدمها هوسرل سنة 1907، و التي تشكل الكتاب المعروف باسم "فكرة الفينومينولوجيا"، و يهدف مشال هنري من خلال هذه الدراسة إلى تجاوز المنهج الذي قدمه هوسرل عن طريق البحث عن مواطن قصوره. و يرى مشال هنري " أن أول نقصان منهجي يظهر في دروس 1907، هو تنقل التفكير cogitatio، في النظر المحض الذي يجدر به تحويله إلى معطى مطلق، كما لو لم يكن كذلك منذ البداية في ذاته و لذاته، في ثبوته الأصلي، بحيث يعتبر هذا الاختبار أو هذا التفخيم هو المعطى المطلق الذي بحث عنه هوسرل في أماكن أخرى، و لن يجده أبدا"[1].

كما ناقش ميشال هنرى أساس المنهج الفينومينولوجي المتمثل في" الرد"، الذي يعد محرك الإنعطاء la donation، لأن الرد حسب مشال هنرى " يعمل من خلال ذاته و يقدم الفرضيات باستمرار، هو يفترض من دون توقف، و هذا ليس لأنه لا يحتوى على سبب للاكتمال بل لأنه قائم في النظر، و لا يعرف غيره، و يكمن قلقه الوحيد في كونه كذلك حقا، أي أن كل ما يراه هو منظور حقيقة، تتم رؤيته فقط من خلاله، منظورا جزء بجزء، شفاف بحيث يمكن رؤيته بشكل تام، ظاهرة محضة وفق هذا المعنى، يعبر عن الامتداد و الشمولية بين كل من الرؤية و النظر. الرد يقدم الافتراضات لأنه لا يعود أبدا إلى جانبه الذاتي، أي جانب الرؤية، لأنه أخيرا ليس غير ما يعرفه الفكر لهذه الرؤية. لا يقدم الطاعة إلا لهذا الفكر و لغايته الداخلية"[2]. و لقد أكد مشال هنرى على أهمية الرد في ادراك الظواهر المحضة لكنه أعاب على هوسرل عدم الذهاب ابعد من الجانب الترنسندنتالي في استثماره "للرد" متناسيا الجانب المحايث، ما جعله يفقد الكثير من العوامل التي كان من الممكن أن تزيد في صلابة المنهج الفينومينولوجي، لذلك عمل مشال هنري على إقامة نقد شامل للمنهج الذي قدمه هوسرل، حتى أن بعض الباحثين يرون أن " منهج مشال هنرى هو تجذير لكل ما قدمه هوسرل على أنه أصلي: الحياة الأصلية، التقوم الأصلي الوراثي للذات المطلقة، الزمانية الذاتية الأصلية للوعي

[1]- Michel Henry, Phénoménologie matérielle,p68.
[2] - Ibid, p69.

المحايث، الانعطاء الأصلي الذاتي و اللاانعطاء الذي يتجاوز المعطى، عالم الحياة، التأثير الأصلي للانفعال الذاتي L'aut-affectio. منهج مشال هنري يسلط الضوء على مسألة أساسية ترتبط بالكيف "comment" المتعلق بالإنعطاء الذاتي الأصلي للتمظهر المحض الخاص بالحياة، مع ازاحة كل مشكل ناتج عن التقوم أو إعادة التقوم، الذي ينطلق من المسار القصدي ، الاستنتاجي، الوصفي، أو التماثلي حسب النماذج الغريبة عن حقيقة الحياة، لأن المنهج الفينومينولوجي عند مشال هنري ليس غير التطبيق الفوري للقوة الغير مرئية، التي تأكد ذاتها بذاتها في عمقها الحي و الخاص"[1].

تعد مسألة الكيف Le comment، من أهم العوامل التي ارتكز عليها مشال هنري في بناء فلسفته، حيث لعب هذا المفهوم دورا منهجيا أساسيا. يقول مشال هنري:"كيف تستطيع الفينومينولوجيا اقامة علاقة مع الماهية، أي مع " الكيف الأساسي" Le comment fondamental، بحيث يتحقق الواقع منتجا الظاهرة، هذا يعتمد بالتأكيد على طبيعة الكيف le comment، مشكلة ماهية الظاهرة هي أولية بالمقارنة مع ما هو مرتبط بتوضيح هذه الظاهرة. الفينومينولوجيا تسمح لموضوعها objet، أن يقودها. الكيف الخاص بالمقاربة هو تحت قيادة الكيف الذي تقام وفقه هذه المقاربة، الحقيقة هي الكيف le comment ذاته"[2].

لقد تمكن مشال هنري من تطوير البحث الفينومينولوجي عبر استخدامه لمفهوم " الكيف"، حيث انتقلت الفينومينولوجيا من فهم المظهر إلى دراسة كيفية التمظهر المحض التي تعبر عن الماهية الحقيقية للتجلي. كما سعى مشال هنري للوصول بالفينومينولوجيا إلى المطلق l' absolu، هذا الهدف الذي اعلن عنه منذ البداية في كتاب ماهية التجلي، إنها فينومينولوجيا تبحث في الأعماق، تبحث في الأسس التي تتجلى وفقها الظواهر، هذه الأسس المتوارية هي ما يسعى مشال هنري إلى اكتشافها عن طريق تطوير مجال خاص سماه "فينومينولوجيا اللامرئي" la phénoménologie de l'invisible.

[1] - Jean Reaidy, Michel Henry, La Passion De Naitre,p40.
[2] - Michel Henry, L'Essence de la Manifestation,p69.

2-المحايثة كأساس للتجلي

لقد عمل "مشال هنري" على توسيع نطاق البحث الفينومينولوجي من دراسة الظواهر الخارجية Extérieur، إلى دراسة الظواهر الداخلية Antérieur، هذا المجال المهمل في معظم الفلسفات السابقة بما في ذلك الفينومينولوجيا التاريخية، و المتعلق بالجانب المحايث Immanent، في مقابل الجانب الترنسندنتالي، و يحمل هذا الموضوع أهمية كبيرة بالنسبة لمشال هنري، حيث سيخصص له القسم الثاني من كتاب " ماهية التجلي". و تكمن أهم عوامل قوة التحليل الذي قدمه مشال هنرى في النقد الذي قامه للفلاسفة الذين ارتكزوا على النمط الترنسندنتالي سواء في الفلسفة الحديثة مع "ديكارت"، "هيغل"، أو المعاصرة مع "هوسرل" و "هايدغر "بالإضافة إلى "سارتر" و "ميرلو بونتي". و استعان بالمقابل ببحوث فلاسفة لم يحظوا بالكثير من الاهتمام على غرار "ايكارت" Eckhart، و "مان دي بيران" Maine de biran.

يعرف مشال هنري المحايثة مبدئيا في " ماهية التجلي"، على أنها ما لا يمكن تجاوزه، و لا يعلن خارج ذاته، إنه يقيم في ذاته من غير مغادرة أو خروج عن هذه الذات. المحايثة هي النمط الأصلي الذي يكتمل من خلاله انكشاف الترنسندنتالية ذاتها، و هي على هذا النحو تمثل الماهية الأصلية للانكشاف"[1]. يظهر من خلال هذا التعريف المحايثة تحمل معنى عميق بالنسبة لمشال هنري، و هذا ما يؤكد عليه "جورج فانراست" George van riet، في عمله حول فلسفة مشال هنري ، حيث يرى أن " من المهم أن نشير إلى أن المحايثة تشكل أساسا فينومينولوجيا، هي واضحة لذاتها، لكن هذا الايضاح يختلف عن الكيفية التي تتضح بها الأشياء الموجودة في العالم. إن المحايثة تشكل نوع تمظهر أصلي ، لا علاقة له مع تمظهر العالم. و بالمقارنة مع هذا الأخير هي ما يعد أصليا و مؤسسا. إن المحايثة تحقق الاكتفاء الذاتي كما أنها مستقلة، إنها تشكل ماهية التجلي"[2].

[1] - Michel Henry, L'Essence de la Manifestation,p280.
[2] - Georges Van Riet, Une nouvelle ontologie phénoménologique, La philosophie de Michel Henry, in : Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, Tome 64, http//www.persee.fr, p 442.

هذا يدل على أن المحايثة يمكن أن تشكل مسارا معرفيا جديدا، مثلما كان عليه الحال مع المسار الترنسندنتالي، نظرا لكونها جوهرا مستقلا بذاته، يمكنه توفير مضامين و معطيات أساسية للفينومينولوجيا." و يرى مشال هنرى أن مفهوم المحايثة يدخل في الإشكالية التي تهدف إلى تحديد الماهية الأصلية القابلة للتفاعل la réceptivité، حيث أن هذا المفهوم يحدد النمط الذي يكتمل من خلاله استقبال المضمون. بتحديد أكثر تكمن في البنية الداخلية لإمكانية الاستقبال الأصلي بشكل عام، باعتباره الماهية الأصلية لقابلية التفاعل، يتم تعريفها في بنيتها الداخلية من خلال المحايثة، حيث يظهر أنها تشكل بذاتها المضمون المحض الذي تتلقاه. ما يعمل على تلقى الماهية المحضة لقابلية التفاعل هي تلك القابلية ذاتها"[1]. إن القابلية هي ما يضمن الولوج إلى مضامين المحايثة، لأن المضامين الداخلية للمحايثة مشَكَلَة بذاتها على عكس المضامين الخارجية، بالتالي فإمكانية دراستها تنطلق من حيث قابليتها للمعالجة، "تلقي مضمون، يعني التأثر به، بحيث يكون المضمون الذي يتلقى الماهية الأصلية للقابلية la réceptivité مألفا من خلالها. و من خلال هذه القابلية كذلك تتأثر الماهية عندما تتلقى المضمون الذي ينتمي إليها، أي عندما تتلقى ذاتها، التأثر عبر الذات، تأثير الذات لذاتها، هذا يعني تشكل التأثر الذاتي auto-affection، و التأثر الذاتي هو البنية المؤلفة للماهية الأصلية للقابلية"[2]. و يعد مفهوم التأثر الذاتي auto-affection محورا أساسيا في فلسفة مشال هنري، حيث يرى أن" امكانية إيجاد ماهية لإحداث تجلي للذات، يقيم في قدرتها على "الاستقبال" والاحتفاظ"، و "البقاء على مقربة"، وهو ما يمثل تجلي ماهية التجلي la manifestation de l'essence de la manifestation، والذي يجد شروط فعاليته في المعملية الأنطولوجية التي تكون من خلالها الماهية عرضة للتأثر بذاتها، أي التأثر الذاتي، تجلي ماهية التجلي يمكن اعتباره شرطا لجعل الماهية ذاتها فعالة، من حيث السماح لها أن تكون ماهي عليه منذ البداية، فعل الظهور ذاته كما يظهر- التأثر الذاتي l'auto-affection، يحدد ماهية التجلي كما يجعل منها أمرا ممكننا"[3].

[1]- Michel Henry, L'Essence de la Manifestation,p287.
[2] - Ibid,p288.
[3] - Ibid, p 290.

التأثر الذاتي هو ما يمنح قوة الكشف عن المضامين المحايثة، و هو فوق هذا المعنى يعد عاملا أساسيا في العلاقة التي تربط المضامين المحايثة بالمضامين الترنسندنتالية. حيث أن " مجال المحايثة يعطى بشكل أولي مثلما يحدث مع الانكشاف الفوري للترنسندنتالية ذاتها، أي كمضمون محايث. أن تكون مضمون محايث معناه بالنسبة للترنسندنتالية؛ التجلي ليس كترنسندنتالية غير واقعية داخل الأفق، لكن كترنسندنتالية فعالة، تعطى لذاتها بشكل فوري، في شكل تفخيم pathos"[1].

لقد عالج مشال هنري اشكالية العلاقة التي تربط المحايثة بالترنسندنتالية في مواقع كثيرة من مؤلفاته، بيد أنه تطرق لهاذا الموضوع بشكل خاص في الفقرة 32 من كتاب ماهية التجلي، التي عنونها بالمحايثة والترنسندنتالية Immanence et transcendance، و هنا يظهر اختلاف جوهري بين مشال هنري و ليفيناس، هذا الأخير الذي انطلق من الترنسندنتالية لاكتشاف المجال المحايث، لكن مع مشال هنرى سيحدث العكس، حيث سينطلق من المحايثة لتحديد المجال الترنسندنتالي لأنه كان يرى ببساطة أن " المحايثة هي ماهية الترنسندنتالية"[2].

" حقيقة المضمون الأنطولوجي المحض للقابلية، هو الحقيقة الفينومينولوجية للترنسندنتالية ذاتها، لهذا الغرض بالتحديد فالمحايثة التي تمثل البنية الداخلية لهذا النمط الأصلي للقابلية تنكشف باعتبارها ماهية الترنسندنتالية، لأن تلك القابلية تكشف عنها و تجعلها كذلك ممكنة في كيانها"[3]. إن المحايثة هي تعبير عن المجال الداخلي للموضوعات، لذلك فهي تمكننا من الولوج إلى المضامين الداخلية للترنسندنتالية، ما قد يمكننا من تحديد ماهيتها الأصلية." تحقيق الفهم بالطابع المحايث للترنسندنتالية ذاتها، لا يطغى على رؤيتنا، بل يحدد طبيعة هذه الرؤية، محايثة الترنسندنتالية هي انكشافها l'immanence de la transcendance est révélation، لهذا الغرض فالفهم المستخدم سابقا في التعيين و التحديد الأصلي للترنسندنتالية في بنيته الأنطولوجية الخاصة ينكشف في

[1]- Jean-Michel Longneaux, D'une Philosophie de la Transcendance a une Philosophie de L'Immanence, revue philosophique, n3 France, 2001, p309.
[2] - Michel Henry, L'Essence de la Manifestation, p309.
[3]- Ibid, p311.

الأساس بطريقة غير ملائمة؛ تحديد مثل هذا لا ينتج من خلال نمط الفهم الحقيقي، أي من خلال البحث في عمق الترنسندنتالية ذاتها"[1] . حيث أن الترنسندنتالية سابقا كانت تفهم من خلال وظيفتها فقط، دون البحث عن الأسس التي تقوم عليها، و هو الجانب المخفي الذي نستطيع الكشف عنه عن طريق المحايثة:" تصميم البنية الأنطولوجية المحضة للترنسندنتالية كمضمون محايث توقف عن كونه ذا دلالة سلبية، عندما لم يعد شيئا آخر غير انكشاف الحقيقة الأصلية للترنسندنتالية، بالتالي أصبح ذا دلالة ايجابية كتعبير عن الاكتمال الفينومينولوجي الصلب و الفعال"[2]. إذن لقد ألغى مشال هنري الدلالة السلبية للعلاقة الموجودة بين الترنسندنتالية و المحايثة، التي كانت تبنى على أن أحدهما يلغي الثاني بالضرورة، حيث أصبحت المحايثة تكشف عن الماهية الحقيقية للترنسندنتالية، لتصبح العلاقة عبارة عن تداخل بين ما هو محايث وما هو ترنسندنتالي، والهدف من ذلك هو تحقيق الشمولية في الفينومينولوجيا. "فالمحايثة و الترنسندنتالية ليسا نمطين من التجلي يقدمان على أنهما جوهران متعارضان، أي ليسا نمطين من التجلي يحقق كل منهما الاكتفاء بذاته ملغيا الآخر"[3]. و يمثل هذا الأمر نقدا جذريا لكل الفلسفات السابقة التي أسست نظرياتها على الجانب الترنسندنتالي فقط، و التي لم تستطع الوصول إلى الماهية الحقيقية للترنسندنتاية، نتيجة اقتصارها على نظرة أحادية في المعرفة، و التي تقضي بأن الوجود يكمن فقط خارج الذات، بالتالي اهتمت بالوجود الخارجي فقط و اهملت الوجود الداخلي، الذي يكمن في الكائن ذاته. و يقول مشال هنري:" أن تفسير الترنسندنتالية انطلاقا من تجاوز الكائن يفقدها هدفها المنشود، كما يؤدي إلى انتاج فهم خاطئ عن الترنسندنتالية، بالإضافة إلى اعطائها معنى زائف و فارغ عن المحايثة، و هذا يحدث حينما تعين الترنسندنتالية الوجود خارج ذات الكائن، اين تقيم المحايثة"[4]. أي الوجود الداخلي الكامن في الذات الذي من دونه لا يمكن للمعرفة أن تحقق الاكتمال، لأنه لا يمكن تجاوز الكائن إلا من خلال

[1] - Michel Henry, L'Essence de la Manifestation, p313.
[2] - Ibid, p314.
[3] - Jean-Michel Longneaux, D'une Philosophie de la Transcendance a une Philosophie de L'Immanence, p312.
[4] - Michel Henry, L'Essence de la Manifestation, p321.

الكائن ذاته، لذلك فالموضوعات الترنسندنتالية تنطلق أساسا من ما هو محايث لذلك يقول مشال هنري :" أن الفهم الأنطولوجي للترنسندنتالية في ماهيتها يتطابق مع المحايثة في ذاتها"[1].

لم يقدم مشال هنرى "المحايثة" كفلسفة مكملة أو ثانوية، إنما جعلها إحدى أهم العوامل المؤسسة للتفكير الفينومينولوجي، هذا ما قاده إلى محاولة الكشف عن البنية الداخلية للمحايثة La structure interne de l'immanence، و يقول مشال هنرى:" انه لم يصادف في التاريخ أي محاولة لفهمها، ما عدى لدى مفكر يمثل الاستثناء يسميه "المعلم اكهارت Maitre Eckhart"[2]، وظهر ذلك من خلال نظريته في الدين، حيث أن ايكهارت أدرك في الحقيقة أن وحدة الإنسان مع الإله ليست ممكنة إلا من خلال الأساس الناتج عن وحدتها الأنطولوجية؛ الإنسان لا يجد الإله إلا إذا وجد ذاته: ماهية الإنسان مثلها مثل ماهية الإله، هي الحياة، الانكشاف الذاتي المطلق. لإيجاد الإله يجب التنازل عن البحث في الوسط الذي تصبح فيه الأشياء مرئية. الإله يسكن نورا لا يمكن رؤيته أو الوصول إليه. لا يمكن رؤية الإله إلا من خلال العمى la cécité، و لا يمكن فهمه إلا من خلال اللاآمعقول"[3].

حقيقة البنية الداخلية للمحايثة تقوم على إدراك المجال الامرئي invisible، فماهية الإنسان و ماهية الله هي غير مرئية، حيث لا يمكننا إدراك الله من خلال وضعه في صورة معينة، كذلك الأمر بالنسبة للإنسان، فحقيقته لا تظهر من خلال شكله وصورته، بالتالي فماهية الحياة كذلك لا يمكن الكشف عنها إلا في طابعها الامرئي. وهو ما يؤكد عليه ايكهارت حينما يرى": أن كل ما هو خارج عن المطلق، نجده في العالم وكل تلك الصور، حيث أننا يجب أن نقضي على هذه الامور إذا ما أردنا أن نفهم على الأقل البنية الداخلية"، و يقول :" إذا ما أردت أن تجد الطبيعة من دون حجاب، عليك أن تكسر تلك الصور، وكلما تقدمنا في هذا العمل، كلما اقتربنا من الماهية"[4]. بالتالي أساس

[1] - Michel Henry, L'Essence de la Manifestation, p324.
[2] - Ibid, p385.
[3] - Georges Van Riet, Une nouvelle ontologie phénoménologique, La philosophie de Michel Henry, p444.
[4] - Michel Henry, L'Essence de la Manifestation, p393.

المعرفة بالنسبة لإيكهارت يبنى على ما هو داخلي anterieur، مع ضرورة ابعاد كل ما هو خارجي، لأنه كان يرى أن الماهية و الحقيقة تقيم داخل الموضوعات. و في هذا الإطار يقول ايكهارت على لسان مشال هنري دائما:" أنه يوجد في ذواتنا انسان خارجي و آخر داخلي. لأن بمجرد ابعاد المعنى الوجودي، يأخذ هذا الفصل موقعا في التحليل، وعمقه الأنطولوجي يُظهر في نفس الوقت دلالته الحقيقية. الإنسان الداخلي هو الإنسان النبيل، نبيل لأنه واحد، وهو في الوحدة l'unité يعرف الإله و الخلق؛ ان البنية الأنطولوجية الداخلية لنمط التجلي هي ما يصبح مفكرا فيه، وفق هذا الأسلوب يصبح مضمون هذا التجلي مقوما دائما في الواقع من خلال الماهية ذاتها"[1].

لقد تبنى مشال هنري التفسير الذي قدمه ايكهارت للبنية الداخلية للمحايثة كمقوم لماهية اللوغوس، لكن مشال هنري قال بوجوب تحقق شروط معينة لاكتمال هذه النظرية؛ أولا: أن هذه البنية يجب أن تدفع أكثر إلى الأمام بشكل يجعل مجموع الخصائص الأنطولوجية يظهر في نفس الوقت مع الوحدة الدلالية الأساسية التي تصفها. ثانيا: أن تصبح كل نلك الأسباب التي تقوم عليها هذه البنية المقومة لماهية اللوغوس معقولة، و التي لم تفهم بعد كما هي، و بمعنى آخر فهذه الأسباب تتوارى بطريقة أساسية، إنها الانكشاف ذاته في فعالية اكتماله الأصلي. ثالثا: أن يكون ما هو مقوم محددا من دون ابهام على مستوى الفعل الذي يتوارى فيه المضمون الفينومينولوجي الايجابي، أي فعالية هذا الانكشاف"[2]. هذا يعنى أن مشال هنري أراد احداث تطابق بين دلالة البنية الداخلية للمحايثة مع الخصائص الأنطولوجية التي تميزها، لأن تباينها يؤدي إلى احداث تناقض منهجي، هذا بالإضافة إلى ضرورة تأسيس تلك البنية على أسباب يكون لها مبادئ عقلية ترتكز عليها، والهدف من ذلك هو جعل انكشاف المضمون المقوم للبنية الداخلية للمحايثة مؤثرا أي ذا فعالية ايجابية.

"ميشال هنري دائما ما يرجع نمط التجلي الترنسندنتالي إلى نمط التجلي الأكثر أصالة و المتمثل في الجانب المحايث، من هنا يظهر الواجب الذي يعطى باستمرار و المتعلق بضرورة تأسيس كل ظاهرة

[1]- Michel Henry, L'Essence de la Manifestation, p413.
[2] - Ibid, p418.

عبر دراسة درجة تفاعلها في المحايثة إلى غاية استخراج بنيتها الكامنة، و هذا مرورا بمسألة الامرئي، و هو يعبر بالتحديد عن اللامرئي كما يتجلى خارج كل أفق خاص بالمرئي"[1]. إن قوة البنية الداخلية للمحايثة تظهر كما سبق و أن أشرنا في المفهوم اللاّمرئي، الذي يرى فيه مشال هنري أساس الماهية، و يقول:" أن تحديد النمط الذي تتمظهر وفقه أصليا المظاهر عبر مفهوم اللامرئي، هذا التحديد الأصلي يجب أن يفكر. ان اللامرئي لا يعد فقط انكشافا في ذاته من جانب إلى آخر، إنما يُعرف طبيعة هذا الانكشاف. إذا كان الاعداد الأنطولوجي لماهية التجلي يرتكز على مسألة معرفة الكيفية التي يكتمل وفقها بالتحديد هذا التجلي، حول هذا الكيف le comment وعلى هذا النحو يجد التحديد البنيوي للتجلي دلالته الفينومينولوجية الصلبة والوضع الإيجابي. إن اللامرئي يشكل في إيجابيته فعاليته الفينومينولوجية المتميزة ، حيث يصف الكيف المتعلق بالانكشاف و ماهية الانكشاف و يقوم بتحديده فينومينولوجيا"[2]. من هنا فإن اللامرئي هو ما يحدد ماهية المحايثة، ومن ناحية أخرى فإن من المهم الاشارة أن اللامرئي لا يمثل ضد المرئي بالضرورة، بل يعني أنهما يختلفان على مستوى المضمون، وهو يماثل الاختلاف القائم بين الترنسندنتالية والمحايثة. لقد أراد مشال هنري الوصول بالفينومينولوجيا الى المطلق، وهذا الأخير يكمن في المجال اللامرئي الخاص بالمحايثة، هذا المجال الذي لم يتم الكشف عن مضامينه المعرفية بعد، وهو يشترك مع المجال الترنسندنتالي في مباحث متعددة على غرار الأنطولوجيا و الثيولوجيا و الذاتية. و تكمن أصالة مشال هنري في تقديمه للمحايثة كمسار جديد قائم بذاته، قد لا يؤدي إلى تطوير الفينومينولوجيا فحسب، بل قد يؤدي إلى احداث تحول جذري في الفكر الفلسفي المعاصر بشكل عام.

3-فينومينولوجيا الحياة

لقد أشرنا في بداية حديثنا عن مشال هنري، أنه سعى إلى ايجاد درب جديد داخل الفينومينولوجيا من خلال تجسيد مشروع "فينومينولوجيا الحياة"، ويعد مصطلح الحياة La vie، كلمة شائعة لدى

[1] - Paul Audi, Michel Henry, une trajectoire philosophique, p174.
[2] - Michel Henry, L'Essence de la Manifestation, p551.

عموم الناس يتم تداولها ببساطة، لكن تظهر تعقيدات هذا المصطلح على المستوى النظري، فتفسيرها يختلف من مجال معرفي إلى آخر. لذلك يطرح مشال هنري سؤالا مباشرا في نصه "عن الفينومينولوجيا" قائلا:" ما هو هاذا الامر الذي نسميه الحياة؟ أي ما معنى الحياة؟ والغرض من طرحه لهاذا السؤال هو ايجاد مفهوم فينومينولوجي للحياة.

قد سبق لمشال هنري معالجة موضوع "الحياة" في مواقع عديدة من مؤلفاته خاصة في كتابه:"جينيالوجيا التحليل النفسي 1985، حيث ربط مفهوم الحياة بالإرادة la volonté ، أي إرادة الحياة. كما نجده يتطرق إلى هذا الموضوع في مؤلف آخر موسوم ب " أنا هو الحقيقة من أجل فلسفة للمسيحية"1996، حيث قال:" أن الحياة تأخذ في المسيحية دلالة فينومينولوجية أصيلة و جذرية في نفس الوقت. فالحياة تشكل تجليا خالصا، لا يمكن اختزاله في التجلي داخل العالم فقط، إنه انكشاف أصلي، و الذي لا يعتبر كشفا لشيء آخر و لا يعتمد على أي أمر آخر، لكنه انكشاف للذات: هذا الانكشاف الذاتي المطلق هو بالتحديد "الحياة"[1]. هذا يعنى أن مفهوم الحياة لا يرتبط بمواضيع العالم، لأن إرادة الحياة يتم على مستوى الذات، كما أن سؤال الحياة ينبع من الذات بالدرجة الأولى. يرى ميشال هنري أن "الحياة" تقيم في ذاتها، ليس لها خارج Dehors، ولا يوجد وجه من أوجه وجودها يمكن أن نقدم من خلاله تفسيرا نظريا أو حسيا عن حقيقتها، كما لا يمكن أن تقترح كموضوع فعل كيفما كان. لا أحد رأى الحياة ولا يمكن أبدا أن يراها أحد، إن الحياة هي بعد من المحايثة الجذرية، إنها تعنى اقصاء كل برانية extériorité، غياب هذا الأفق الترنسندنتالي الخاص بالمرئي، اين يكون كل شيء عرضة لكي يصبح مرئيا؛ هو ما نسميه العالم. الحياة غير مرئية."[2]

[1]- Michel Henry, C’est moi la Vérité, pour une philosophie du christianisme, SEUIL, Paris, 1996, p47.
[2]- Michel Henry, De la Phénoménologie, Tome1, Presses Universitaire de France, Paris, 2003, p48.

ان الحياة ليست معطى موضوعي objective، بالتالي لا يمكن معرفتها عن طريق اجراء تطبيقات تجريبية حسية، فهي لا يمكن حساب أبعادها رياضيا، كما لا يمكن وضع نظرية حولها من خلال إدراك احد أوجهها، فلا يمكن معرفة حقيقة الحياة من خلال الفعل Acte de vivre فقط. ذلك لأن الحياة ذات طابع محايث ويجدر بنا دراستها من خلال كونها كذلك. حيث يرى مشال هنري أن" ماهية الحياة تقيم في التأثر الذاتي l'auto-affection، لأن هذا الأخير هو تعبير عن مفهوم الحياة، ويجب التفكير فيه بشكل صارم. هذه الصرامة التي ضاعت عندما كان مفهوم التأثر الذاتي يشير عند كانط ثم هايدغر إلى المعنى الداخلي، وفق هذا المعنى يتكون الوجود الأكثر حسية للذاتية، والذي يجعل منها الحياة، كما يضعنا هذا المعنى في موقع تساؤل حول امكانها الأولي"[1]. بالتالي لا يمكن فهم حقيقة الحياة إلا من خلال التأثر الذاتي، الذي ينكشف من خلاله معنى العيش le vivre، هذا المعنى الذي لم تستطع ادراكه العلوم التجريبية على غرار الكيمياء و البيولوجيا خاصة، التي من المفروض أنها علم يختص بمواضيع الطبيعة والحياة. و عن هذا الأمر يقول مشال هنري أن " عندما تتكلم البيولوجيا –وليس البيولوجي الذي دائما ما يكون محكوما بالأفكار المسبقة السائدة في زمانه–، ان البيولوجيا تعلن بشكل حقيقي وواضح :" نحن لا نسائل الحياة اليوم في المخابر"، يجب أن يترسخ هذا الأمر في الذهن: في البيولوجيا لا يوجد حياة، يوجد خوارزميات فقط algorithmes "[2]. لم تستطع البيولوجيا الوصول إلى المعنى الحقيقي للحياة لأنها تفتقد إلى الصرامة المنهجية، ما يجعلها تقع في الأحكام المسبقة، بالإضافة إلى ارتكازها على المعطيات المرئية التي يمكن التجريب عليها في المخابر. هذه العوامل تبعدها عن اكتشاف ماهية الحياة ذات الطابع المحايث. "إن الحياة تتأثر أساسا بالاعتبار الخاص بالذات، هي مرتبطة بالذات، وغير قادرة على كسر هذا الرابط، كما أنها غير قادرة على اتخاذ أي مسافة بينها و بين الذات. هنا يكمن ما يميز الحياة، أي في استحالة الفرار من الذات، واستحالة اجراء موقف انثناء repli من وراء الذات. اين يصبح الانسحاب جائزا ويمنحها الامكانية للهروب من كيانها، وكل ما يمكن أن يحصرها. و بقدر ما كانت

[1]- Michel Henry, De la Phénoménologie, p49.
[2] - Michel Henry, C'est moi la Vérité, p52.

الحياة محشورة مع الذات في التأثر الذي لا يقصي الجانب الخاص بتجربة الذات، التي لا تنقطع، ستكون الحياة عبارة عن معاناة، المعاناة ذاتها"[1].

تعد المعاناة من أهم المضامين التي تعكس ماهية الحياة، لأنها ليست معطاة إلا ضمن مفهوم الحياة، كما أن المعاناة هي التي تقود إلى اكتشاف متعة الحياة la jouissance de la vie ، لأن المتعة تخرج من رحم المعاناة، حيث أننا لا نستطيع اكتشاف قيمة الفرح إلا من خلال اختبار الحزن. "والمرور من المعاناة إلى الفرح حسب مشال هنري: يضعنا أمام واقع الزمان، الحياة هي الزمانية la temporalité، لكن من الصعب التفكير في زمانية الحياة. الفلسفة الحديثة استطاعت أن تحرز تقدما كبيرا في التفكير في موضوع الزمان، بالرغم من أنها لم تستطع انتاج فينومينولوجيا أصيلة حول الزمانية الخاصة بالحياة، حيث قدمت فينومينولوجيا الوعي بالزمان فقط. و هو أمر مختلف تماما . فينومينولوجيا الوعي بالزمان هي فينومينولوجيا التمثل la représentation الخاص بالزمان، هي فينومينولوجيا تعالج موضوع الزمان كتمثل لتقدمه في الأخير باعتباره بنية التمثل"[2]. كيف يمكن للحياة التي تعد محايثة محضة أن يكون لديها زمانية؟ يجيب مشال هنري "أن تلك الزمانية لا تحدث فرقا، إنما تعد حركة محايثة، هذا التحرك يتم في الذات ولا ينفصل عنها أبدا، إذن لا يوجد أبدا شيء يتصل بالعالم"[3]. بالتالي فإن الزمانية الخاصة بالحياة لا تأثر سلبا على فهمنا للحياة، لأنها ذات طبيعة محايثة، وهي تختلف تماما عن مفهوم الزمان الذي نعرفه و المرتبط أساسا بموضوعات العالم الخارجي.

إن الهدف من التحليل الذي أقامه مشال هنري لمفهوم الحياة، هو تأسيس فينومينولوجيا للحياة، لأن هذه الأخيرة هي الوحيدة القادرة على فهم طبيعة العلاقة بين الحياة و الكائن الحي le vivant، و يقول ميشال هنري:" أن مسألة العلاقة بين الحياة و الكائن الحي ليست مسألة ميتافيزيقية، أي ليست موضوع انشاء تأملي أو نقاش غير محدد، إنها مسألة تتعلق بالفينومينولوجيا و

[1] - Michel Henry, De la Phénoménologie, p52.
[2]- Ibid, p53.
[3] - Virginie Caruana, Entretien avec Michel Henry, p5.

بالتحديد فينومينولوجيا الحياة، بحيث تصبح مسألة مركزية و أصيلة كذلك"[1]. لأن فينومينولوجيا الحياة لا تبحث فقط في الأشكال التي يتمظهر وفقها الكائن الحي، أو أنماط العيش المختلفة، بل إنها تهدف إلى بحث الأسس التي تقوم عليها الحياة في ذاتها، إنها تبحث عن الحياة المطلقة la vie absolue، "في البدء كانت الكلمة، لا حياة من دون الكائن الحي vivant، كما لو كانت كل حياة تحمل في ذاتها قدرا من هذا الاختبار الخاص بالذات الذي نتكلم عنه. لكن لا وجود لذات من دون الحياة التي تكون فيها كل ذات معطاة في ذاتها، بحيث أن خارج هذه الحياة لا يمكن وجود ذات"[2]. يحمل هذا التصريح الذي قدمه مشال هنري دلالة واضحة عن العلاقة الجدلية التي تربط الحياة بالذات، فلا يمكن تصور الحياة من دون وجود الذات. التي تعد الوسيلة الوحيدة القادرة على إدراكها، ومن ناحية أخرى لا يمكن تصور وجود الذات من دون الحياة، لأن هذه الأخيرة هي ما يجعل وجود الذات ممكنا. ولقد توصل مشال هنري لهاذا التحليل من خلال إجراء تصور ثيولوجي للحياة، لأن الحياة المطلقة عند مشال هنري هي "الإله"، وكلمته verbe هي المسيح ولقد ميز مشال هنري بين الحياة المطلقة، وحياتنا نحن البشر حيث يرى": أن حياتنا فانية، كما أنا ليس لدينا القدرة على منح الحياة لأنفسنا، و يقول:" أنا لم أعطى لنفسي الحياة كما لم أعطى لنفسي الذات التي أنا عليها، مثلما يحدث في الإنعطاء الذاتي للحياة المطلقة في كلمتها la vie absolu en son Verbe"[3]. و يولي مشال هنري أهمية كبيرة لهذا التمييز الذي أحدثه، نظرا لأنه سيمكنه من اكتشاف حقيقة حياة الإنسان كذلك، هذا الأمر قد أشار إليه سابقا في مؤلفه:" أنا هو الحقيقة"، حيث قال :" هذه الفينومينولوجيا الجذرية التي تكون فيها الحياة مؤلفة من الانكشاف الذاتي، أي ماهية الإله، سينضم إليها الفهم الجديد كليا للإنسان، حيث يعرف من خلال الحياة، باعتباره مؤلفا من قِبلها كذلك، أي الإنسان باعتباره حيا"[4]. لأن هذا الإنسان ينبع من تلك الحياة المطلقة، بالتالي فوجود الإنسان في العالم، يحمل طابعا خاصا و هو يختلف عن وجود بقية الأشياء، من حيث حمله

[1] - Michel Henry, De la Phénoménologie, p66.
[2] - Ibid, p67.
[3]- Ibid, p 68.
[4] - Michel Henry, C'est moi la Vérité, p67.

لصفة الميلاد Naitre، ذلك أن الأشياء لا تولد، الميلاد لا يتعلق إلا بالأحياء. و الميلاد بالنسبة لهؤلاء الأحياء يحدث باعتباره أحد الذوات الترنسندنتالية التي نعتبر أحدها. و نحن أتينا إلى هذا العالم فقط لأننا جئنا من خلال الحياة"[1]. كما أن ميلاد الإنسان يختلف عن ميلاد بقية الكائنات الحية، التي يختلف عنها من خلال حمله لعاملين مهمين هما: العقل و الروح، اللذان كاد تطور العلوم الطبيعانية يقضي عليهما.

فكرة الإنسان التي ولدتها عقلانية العلوم، تكشف نتائجها بشكل تام في التقنية، "نظام التقنية الذي يجتاح الإنسان الموجود على سطح الأرض ينبثق من نفي الذات الترنسندنتالية للإنسان، هو أكثر من مجرد نفي فيزيائي، معنى ذلك أن التقنية تستطيع وفقه إزالة كل وجودي في هذا الكوكب، إنها حالة اغتراب؛ حيث يتم انتاج انسان لم يعد لديه أي صفة من صفات الإنسانية، هذا ما تجعلنا نستوعبه الصفحات الأخيرة من كتاب " أنا هو الحقيقة" لمشال هنري، حيث يتم تحديد الإنسان في عصر التقنية باعتباره موضوعا، شيئا ميتا. إن هذا النفي الترنسندنتالي يمس أساس وجود الإنسان"[2].
فالتقنية المفرطة التي أفرزتها العلوم الطبيعانية، أدت إلى ظهور انسان هجين غريب عن ذاته، غابت لديه الخصائص الإنسانية التي تشكل ماهيته، و أصبح عبارة عن مجرد شيء ما، مثله مثل بقية الأشياء الموجودة في العالم. ولكي يعيد مشال هنري للإنسان ماهيته؛ سيستخدم التفسير الثيولوجي حيث يقول:" إن التمييز بين المظهر المتداخل للأشياء و البشر لا يمكن استيعابه إلا ضمن سياق الفكر الإنجيلي évangélique. إن البشر هم كائنات حية، وهذا ما قادنا إلى معرفة الإنسان منذ بداية تأملنا حول شخصية المسيح التي تعرف انطلاقا من تجسد الكلمة L'incarnation du Verbe . إن البشر هم كائنات متجسدة"[3]. و لقد تمكن مشال هنري من خلال هذا التحليل الثيولوجي من حسم مسألة التمييز بين الإنسان و الموضوعات، وذلك من خلال مفهوم التجسد. لأن الاستحقاق الفائق للحياة المطلقة ينتج كذلك الخاصية الأكثر تفردا والتي تعتبر شرط الإنسانية، و

[1] - Michel Henry, De la Phénoménologie, p68.
[2] - Pascal Dupond, Laurent Courtine, Phénoménologie : un siècle de philosophie, ellipses, France, 2002, p143.
[3] - Michel Henry, Paroles Du Christ, SEUIL, Paris, 2002, p 20.

هي أن تكون وجودا متجسدا Existence Incarné، لأن هذه الأخيرة هي تؤول حتما كوجود في الجسم corps، إنها تقود إلى مسألة الجسم، والتي تعود بدورها إلى أحد أركان الفينومينولوجيا، مثلها مثل أي مسألة أساسية، إن هذه المسألة تمثل نمطا من الإنعطاء"[1].

يعد سؤال التجسد موضوعا أساسيا في فينومينولوجيا الحياة، لذلك خصص له مشال هنرى عملا كاملا ظهر سنة 2000، موسوم ب" التجسد" Incarnation، ولقد أشار مشال هنري في مقدمة هذا الكتاب إلى الصعوبات الكبيرة التي يخلقها هذا الموضوع، لأن التجسد يحدث في الجسم و الكون كله مشكل من أجسام، بالتالي هل نمط التجسد عند جسم الإنسان وبقية الأجسام الموجودة هو نفسه؟ يجيب مشال هنري أن نمط التجسد عند الانسان مختلف تماما" نظرا لأنه يتألف من خلال اللحم la chair، فالكائنات المتجسدة إذن ليست اجساما جامدة، ليس لديها احساس، و لا تثبت شيئا، وليس لديها وعي بذاتها، إنها ليست أشياء. الكائنات المتجسدة هي كائنات تعاني، مرت بالرغبة و الحقيقة، تشعر بكل تسلسل الانطباعات المرتبطة باللحم لأنه مقوم لمادتها- اذن المادة الانطباعية تبدأ و تنتهي مع ما تختبره"[2]. إن اللحم هو الشرط الأولي لتمظهر كل جسم، هذا الأخير الذي دائما ما كان معطى بشكل خارجي في العالم. إن اللحم ليس موضوعا objet، ولا شيء ما، ولا هيئة، فاللحم لا يخرج عن الحياة المحايثة، إنه ما يعيش و ما تنشأ فيه الحياة، بحيث تخلق عبره الذاتية، التي هي انطباعية و مؤثرة، لأنها القوة التي يتحقق من خلالها مسار الانفعال الذاتي بالفعل، و انطلاقا من هذه النتيجة الصارمة، فإن اللحم هو الطريقة التي تفعل الحياة. فلا حياة من دون لحم لكن لا وجود للحم من دوم حياة كذلك"[3].

إن لحم الإنسان مختلف تماما عن أي مكون في جسم آخر حتى لو كان شبيها بجسم الإنسان، لذلك يجعل مشال هنري اللحم مادة فينومينولوجية محضة، لأنه يعتبره مادة الانفعال الذاتي، لذلك

[1] - Michel Henry, De la Phénoménologie, p73.
[2] - Michel Henry, Incarnation, Une philosophie de la chair, SEUIL, Paris, 2000, p 09.
[3] -Philipe Cabestan, Introduction à la phénoménologie contemporaine, Jean François Lavigne, Michel Henry La phénoménologie radicale de la subjectivité vivante, ellipses, France, p62.

فهو يشكل أساس الحياة المحايثة. و يقول مشال هنري" أن اللحم الذي يحمل مبدأ انكشافه بداخله لا يتطلب دعوى لتوضيح ذاته، حيث أن أنماط لحمنا تختبر في ذاتها، في المعاناة تقول المعاناة وفي الفرح تقول الفرح، إنها الحياة التي تتحدث في ذاتها، و لا يوجد من لديه القوة للوقوف ضد قوتها"[1]. إن اللحم عبارة عن مادة فينومينولوجية محضة، إنه ما يجعلنا نكتشف مضمون الجسم الذاتي le corps subjectif، الذي يعتبر الطريق المؤدي إلى فينومينولوجيا الحياة، "والجسم الذاتي ليس ظاهرة يترك وراءها الوجود الواقعي للجسم، وليس وجودا يترك فيه إمكانية التجلي عبر الجسم الموضوعي objectif، إن الجسم الذاتي هو الوجود الواقعي للجسم في ذاته، وجوده المطلق، إنه كل الوجود المتعلق بهذا الجسم، وجود شفاف بشكل مطلق، بحيث لا يمكن لأي عنصر منه الانفلات من انكشاف الحقيقة الأصلية. جسمي ليس جبلا أراه مرة من جانب ومرة من جانب آخر، هو ليس موضوعا objet، أراه دائما من نفس الجانب ولا فائدة من جعله شيئا أدركه مرة من الخارج و مرة من الداخل، لا يمكن أبدا أن أرى جسمي من الخارج لأنني لن أكون أبدا خارج جسمي"[2]. و هنا نرى انفلات مشال هنري من الفينومينولوجيا الترنسندنتالية لهوسرل، فبعد أن كانت الذاتية تفهم مع هوسرل انطلاقا من كونها ترنسندنتالية محضة، أصبحت مع مشال هنرى ذات دلالة محايثة: "فالتفكير في الجسم الذاتي يرتبط بفكرة التجسد، فبدل التفكير في الروح داخل الجسم، نفكر في الجسم داخل الروح، ونفكر في هذه الأخيرة باعتبارها محسوسة أساسا. الوجود الفينومينولوجي أي الأصلي، الواقعي، و المطلق للجسم، هو وجود ذاتي كذلك. و يؤكد في نفس الوقت المحايثة المطلقة للجسم، وهذا التأكيد الذي يؤدي إلى رفض كل التحاليل المبنية على الافتراضات التي تقول أن الجسم في وجوده الأصلي ذو طابع ترنسندنتالي"[3].

يمكن القول في ختام حديثنا عن مشال هنري، أن فينومينولوجيا الحياة التي قدمها، تمتلك روح الفلسفة الأولى التي تبحث عن الكمال والوصول إلى المطلق، حيث أصبح مصطلح الحياة مفهوما

[1] - Michel Henry, De la Phénoménologie, p 75.
[2]- Georges Van Riet, Une nouvelle ontologie phénoménologique, La philosophie de Michel Henry, p 449.
[3] - Pascal Dupond, Laurent Courtine, Phénoménologie : un siècle de philosophie, p 144.

كليا يمثل أساس التمظهر الأصلي، الذي نكشف من خلاله عن حقيقة الأشياء، "فالحقيقة مساوية للحياة"[1] la vérité= la vie، حسب مشال هنري، الذي توصل إلى هذه المقاربة من خلال تطبيق منهج صارم قائم على رد كل أنماط الإنعطاء و التجلي إلى المجال المحايث، وهنا يكمن بالتجديد الذي أحدثه مشال هنري في الفكر الفينومينولوجي؛ حيث استطاع من خلال هذا العمل إعادة بعث الروح الذاتية في الوجود. لذلك تعد فلسفة مشال هنري مصدرا أساسيا في الفينومينولوجيا الفرنسية.

[1]- Michel Henry, C’est moi la Vérité, p159.

المبحث الثالث: فينومينولوجيا الإنعطاء عند جون لوك ماريون

جون لوك ماريون(1946) هو أحد أبرز الفينومينولوجيين الفرنسيين المعاصرين، حيث عمل على تطوير فينومينولوجيا خاصة به قائمة على مفهوم الإنعطاء la donation، وتوصل إلى هذا الأمر من خلال البحث في أصول الفينومينولوجيا، خاصة مع ديكارت الذي قدم حوله عدة اعمال من أهمها:" حول الأنطولوجيا الرمادية لديكارت" (1975)، "ومسائل ديكارتية" (1991-1995)، كما قام بتقديم دراسة مستفيضة حول الفينومينولوجيا التاريخية لهوسرل وهايدغر، في عمله "الرد و الإنعطاء" سنة (1989)، بالإضافة إلى أنه استفاد من بحوث الفينومينولوجيين الفرنسيين السابقين على غرار ليفيناس ومشال هنري. وتظهر فلسفة جون لوك ماريون في مؤلفه الأساسي Etant donné، بحث في فينومينولوجيا الإنعطاء سنة 1997.

1-أصل مفهوم الإنعطاء:

يتحدث "جون لوك ماريون" عن الكيفية التي اكتشف بها مفهوم الإنعطاء، حيث يقول" عندما اكتشفت بطريقة ما الإنعطاء، لم أقم بأي ابتكار، فعندما قمت بنقد النقد الذي أقامه ديريدا لمؤلف هوسرل "البحوث المنطقية"، وجدت ببساطة مفهوما أساسيا لدي هوسرل يستحق أن يوضع في مقام أساسي أكثر من ذي قبل. في الواقع إن هذا المفهوم الجوهري لدى هوسرل الأول كان أساسيا كذلك عند الكثير من المفكرين قبله، خاصة أعلام مدرسة ماربورغ عند "ناتورب" Natorp وكذلك ماينونغ Meinong وآخرون"[1]. بالمقابل هناك اكتشاف آخر ساهم في بناء تصور جون لوك للفينومينولوجيا، والمتعلق بما يسميه "الظواهر المشبعة" les phénomène saturés، حيث يقول:" حينما لمحت لإمكانية الظواهر المشبعة، اكتشفت في نفس الوقت، أن الجيل الثالث من الفينومينولوجيا في فرنسا (ريكور، ليفيناس، مشال هنري، وديريدا)، يدخلون من حيث نظرياتهم

[1] - Mark Losoncz, Donation, tradition et interprétation. Entretien avec Jean-luc Marion, Article in Filozofija i drustvo, Belgrade, 2016, p 793.

الفلسفية، في إطار أنواع مختلفة من الظواهر المشبعة"[1]. "فحسب ماريون التمظهر في معناه الأقصى لا يتقوم عن طريق احداث تأليف بين الظواهر البسيطة أو ذات الحق المشترك فقط، (نتيجة الملئ المطابق للقصد عبر الحدس). بل إن التمظهر يتقوم في انكشاف الظواهر المشبعة على غرار: الحدث l'évènement، المثال l'idole، اللحم la chair، الوجه le visage، هذه الظواهر تقدم البراديغمات الأكثر خصوبة و التي تتجاوز كل عرض معرفي ممكن"[2]. ويرى ماريون أن عبر مفهوم الظواهر المشبعة يتجلى الإمكان الأقصى لكل تمظهر، لأن هذه الظواهر المشبعة تتكون من خلال الظهور المحض للأنا، انطلاقا من الأنا ذاته، ولا تخضع إمكانها إلى أي تحديد قبلي، يكون عبارة عن تجلي ذاتي"[3]. بالتالي مفهوم الظواهر المشبعة، يمكن من الكشف عن التجلي الأقصى للظواهر، لذلك يعد هذا المفهوم المحور الأساسي الذي بنى عليه ماريون فينومينولوجيا الإنعطاء. لأنه كان يرى أن "الظواهر المشبعة وحدها تستحق أن تمثل عنوان الانكشاف في الفينومينولوجيا، و التي تعين في الحقيقة الظاهرة بشكل محض وبسيط، مأخوذة في معناها الكامل، بالإضافة إلى أن عبر الخيط الهادي الذي تمنحنا إياه الظواهر المشبعة، يمكن للفينومينولوجيا ايجاد امكانها الأخير، ليس فقط الإمكان الذي يتجاوز الفعالية، بل الإمكان الذي يتجاوز شروط الإمكان ذاته، امكان الإمكان بشكل لا مشروط، بعبارة أخرى إمكان المستحيل"[4]. هناك ارتباط وثيق بين مفهوم الظواهر المشبعة ومفهوم الإنعطاء، حيث لا يمكن إدراك أحدهما بمعزل عن الآخر.

لقد أسس ماريون فينومينولوجيا الإنعطاء من خلال فتح حوار مع الفينومينولوجيا الكلاسيكية، حيث اكتشف أحد أهم مبادئ الفينومينولوجيا القاضي بأن: "بقدر الرد يكون الإنعطاء" autant de réduction autant de donation، و يعد هذا المبدأ مفتاح فلسفة ماريون، لذلك إذا ما أردنا أن نفهم فلسفة ماريون علينا معرفة موقفه من الفينومينولوجيا الكلاسيكية، خاصة أن عمله étant donné، هو استثمار للنتائج التي توصل إليها في مؤلفه الرد و الإنعطاء.

[1] - Vincent Moser, le sens de la phénoménalisation selon Michel Henry, Thèse,.. p 118.
[2] - Ibid , p119.
[3] - I bid, p119.
[4] - Ibid, p119.

"يمكن تقديم مسعى ماريون بشكل أولي كتحليل لمفهوم الإنعطاء، وهذا يندرج في المشروع الفينومينولوجي إذا ما تصورناه كمحايثة مزدوجة double immanence: محايثة واقعية باعتبارها ظهورا معطى في ذاته، و محايثة قصدية باعتبارها محور انعطاء الموضوع الظاهر. وفيا لهوسرل في هذا الطرح، يرى ماريون أن الإنعطاء هو ما يحدد ماهية الظاهرة وحقيقتها"[1]. لقد شكل الإنعطاء بالنسبة لهوسرل أداة ربط الوعي بالموضوع، قصد إعطاء فاعلية للقصدية،" حيث يتعلق الأمر بضبط الإنعطاء على مقياس الموضوعاتية، افتراضه ضمنيا باعتباره أقصى درجاته، فهوسرل لم يسع إلى تقديم أي مظهر كمعطى، بل سعى إلى معرفة ماهية الإنعطاء، و التقويم الذاتي للأنماط المختلفة الخاصة بالموضوعاتية"[2]. "لكن على عكس هوسرل ماريون يرفض وضع الإنعطاء ضمن براديغم الموضوعاتية، التي قادت هوسرل آليا إلى منح الامتياز للدور الذي يتكون من خلاله فعل الرد على حساب الإنعطاء ذاته، هوسرل يتراجع أكثر مما يتقدم، من خلال تقييد الإنعطاء في واحدة من أدنى إمكاناته الفينومينولوجية، المتمثلة في الموضوع. هوسرل منح الحرية للموضوع لكن هذا الأخير لم يحرره، إن هوسرل يتجمد أما إدراكه الخاص. وهكذا يبقى الإنعطاء انفتاحا لم يمارس بعد"[3].

من ناحية أخرى نجد ماريون يعمل بشكل واضح على استثمار الرد الفينومينولوجي وهذا يضعه مباشرة ضمن مسار الفينومينولوجيا الهوسرلية، حيث رأينا فيما سبق ان الرد هو الأساس الذي يقوم عليه المنهج الفينومينولوجي، ويرى ماريون أن:" الرد وحده هو الذي يسمح بالتمظهر اللامشروط للظاهرة. كما يرى ماريون أن أهمية الرد تكمن في عاملين مهمين: الأول يقضي بأن الرد يلغي امتيازه عبر ذاته، لأنه لا يعلن في الأخير إلا على الأولية المطلقة للإنعطاء، من ناحية أخرى، ليس الرد ثوب الميتافيزيقا لكي يحدث اختلافا بينه وبين بقية المبادئ الفينومينولوجية"[4]. فالرد يعمل عل تحليل معطيات الوعي والقضاء على الافتراضات المسبقة، بالتالي لن يتحول بدوره إلى افتراض أو حكم

[1] - Olivier Dekens, La Philosophie française contemporaine, ellipses, Paris, 2006, p 78.
[2] - Jean-Luc Marion, Etant donné, Quadrige, France, 2005, p50.
[3] - Olivier Dekens, La Philosophie française contemporaine,p78.
[4] - Marie-Andrée Ricard, La question de la donation chez Jean-luc Marion, érudite, http://id.erudit.org/uderudit/401330ar,2001, p 85.

مسبق، وهنا يكمن الامتياز الذي يقدمه، أي في إمكانية القيام برد ذاته auto-réduction، و هو ما يسمح بالحفاظ على الصرامة المنهجية.

"حسب هوسرل الرد ليس عملية استثنائية، فهو لا يعنى الاقتطاع من مجموع العالم موقفا خاصا بالظواهر، قصد الاحتفاظ بالمعيشات الخاصة بالوعي أو الاحتفاظ بالأنا المحض الذي يرتكز عليه اهتمام الفينومينولوجي، بل على العكس يتم قيادة النظر إلى محايثة الوعي، فوضع العالم بين قوسين يفتح ورشة لدراسة الظواهر. باختصار: في الرد كما كان هوسرل يردد دائما؛ لاشيء تم قطعه، العالم لم يفقد، لكن يظهر ضمنيا من الآن فصاعدا تحت عنوان التضايف القصدي، أين يتم تقديمه كمؤشر عن الظاهرة"[1]. هذا يعنى أن ماريون أدرك أن الرد لا يعمل على إقصاء أي من المعطيات المعرفية سواء ما تعلق بالذات أو العالم، بالتالي لا شيء يمكن أن يفقد أثناء عملية الرد.

"لقد وضع هوسرل الرد فوق محايثة الوعي، بالتالي فوق الظواهر بالمقابل يعمل ماريون على إقامة انعطاف، من خلال اسقاط المحايثة على الإنعطاء، أين يوجد مدفوعا فجأة إلى مرتبة الفعل أو الحدث من جهة. ومؤشرا لاحقا من جهة أخرى، بالإضافة إلى أن العملية الخاصة بالوعي التي كانت عبارة عن الرد، تصبح الآن ما يمكننا دعوته بنمط من الإنعطاء un mode de donation، إنها نمط فريد بكل ما تحمله الكلمة من معنى، وظيفتها التخلص من العراقيل التي تعيق التمظهر- إن الظاهرة كما هي معطاة دائما، لا يوجد شيء ليس معطى، حتى الموت هو معطى يؤكد ماريون. لكن تبرز اهمية الرد حينما يتلاشى فاسحا المجال لما هو معطى في ذاته. النقطة المحورية للرد إذن هي أن الظاهرة تعطى في ذاتها وعبر ذاتها ".[2]

لقد عمل ماريون على تحويل الرد الترنسندنتالي لهوسرل، إلى رد مبني على الإنعطاء، حيث يقول ماريون: " أن هوسرل لم يستطع تحديد مفهوم الإنعطاء بشكل كلي، والذي يتحدد عبره مفهوم الرد ومفهوم الظاهرة، صحيح أنه يفكر انطلاقا من الإنعطاء لكنه يترك جزءا واسعا غير مفكر فيه. يبقى

[1] - Marie-Andrée Ricard, La question de la donation chez Jean-luc Marion, p86.
[2]- Ibid, p 86.

أن نفكر في الإنعطاء صراحة، حيث أن هوسرل عمل على إكمالها من دون تحديدها كما هي. نحن لا نزعم البدء أين انتهى هوسرل، لكن فقط التفكير فيما أكمله بشكل مثالي من دون التصريح به تماما"[1]. " يريد ماريون الوصول إلى تحقيق فينومينولوجيا جذرية، وهذا لا يمكن إلا بجعل الإنعطاء يظهر باعتباره المكان الفينومينولوجي الخاص، أكثر عمقا من الحدس المقوم. صحيح أن هذا الموقف يتعارض مع هوسرل، لاكن لا يجب خلطه مع النقد الذي أقامه ديريدا لهوسرل، الذي لم يفكك الحدس إلا لغرض استبداله باختلاف أصلي غير قابل للاسترداد بمصطلح الفينومينولوجيين. ماريون يسلط بنفسه الضوء على موقفه من ديريدا من خلال التأكيد على أن الفينومينولوجيا لا تتوقف عندما تتحرر من أولية الحدس إنما تبدء"[2]. لقد عمل ماريون على إعطاء تأويل جديد للرد قصد تشييد فينومينولوجيا الإنعطاء، التي بالرغم من تقاطعها مع فينومينولوجيا هوسرل على مستوى المفاهيم، إلا أن هناك اختلافا جوهريا بينهما على مستوى المضمون.

أما بالنسبة لهايدغر الذي كما سبق وأن رأينا، يعد مصدرا أساسيا للفينومينولوجيا الفرنسية بشكل عام، ولقد عبر عن ذلك ماريون بشكل واضح في عمله "الرد و الإنعطاء". يعود أول لقاء لماريون مع فلسفة هايدغر إلى عام 1964، حينما حضر احتفالية أقامتها اليونيسكو، لم يكن ماريون طالبا في الفلسفة بعد، حيث كان لايزال في السنة الأولى أي القسم التحضيري الذي يسبق الدخول إلى المدارس العليا في الأدب hypokhâgne، وفي تلك الاحتفالية حضر محاضرة "جان بوفري" beaufret، الذي أقام تأبينا "لكيركغارد"، من خلال قراءة نص هايدغر: "نهاية الفلسفة ودور الفكر"، ويقول ماريون:" أنني لم أفهم شيئا قط، لقد خرجت قائلا: هناك أمران لم أفهمهما: أنا لا أعرف بوفري، وبالنسبة لي كان هايدغر اسما يدخل في مقدمة الوجودية ل"جان فال" jean wahl، الذي تصفحته ولم أفهم شيئا كذلك"[3]. لقد شعر ماريون بأهمية فلسفة هايدغر، التي لم تكون واضحة بالنسبة إليه في البداية، حاصة أن البعض كان يربطها مع المذهب الوجودي، ما دفعه

[1] - Jean-Luc Marion, Etant donné, p 42.
[2] - Olivier Dekens, La Philosophie française contemporaine, p78.
[3] - Dominique Janicaud, Heidegger en France, Entretien avec Jean-Luc Marion, Albin Michel, Paris, 2001, p 210.

إلى دراسة أعمال هايدغر حيث يقول:" لقد أدركت أن كل تاريخ الفلسفة الذي تعلمته كان مرتبطا بهايدغر، كنت محكوما من دون معرفة بنظرة هايدغيرية لتاريخ الميتافيزيقا بشكل أعمق مما كنت أتصور، وذلك بسبب التأثير الذي أحدثته في محاضرات بوفري، والذي تأكدت منه لاحقا. بعد ذلك قلت ـن من الضروري أن أتعلم الألمانية، وهذا ما فعلته حيث قرأت الوجود و الزمان لأول مرة".[1] هذا المؤلف الذي شكل كما سبق و رأينا أكبر منعطف شهدته الفينومينولوجيا من خلال تطعيمها بالأنطولوجيا، و لقد ناقش ماريون هذا الحدث في كتابه "الرد و الإنعطاء"، حيث قال أن " عندما نفهم الفينومينولوجيا بشكل صحيح، فهي تعبير عن مفهوم المنهج، هنا تظهر ثلاث مصطلحات أساسية وليس اثنين فقط: الفينومينولوجيا، الأنطولوجيا، والفلسفة. كيف ترتبط هذه المصطلحات؟ إنها تنطلق في الأساس من الفلسفة في بحثها عن علميتها الخاصة، بالموازاة مع صرامتها حسب المشروع الهوسرلي. علمية الفلسفة تتألف عبر عرضها كأنطولوجيا:" الفلسفة يجب أن تبرز انطلاقا من ذاتها كأنطولوجيا شاملة ontologie universelle، لكن لا تلج الأنطولوجيا إلى الفلسفة بكل شامل إلا إذا ارتكزت على منهج للدخول، و هذا المنهج الذي يفتح الأنطولوجيا على الفلسفة يسمى عند هايدغر "الفينومينولوجيا"[2]. بالتالي فالأنطولوجيا من الفينومينولوجيا منهجا فلسفيا أصيلا، وبالمقابل لا يمكن للأنطولوجيا أن تتجلى كمعرفة فلسفية إلا عبر المنهج الفينومينولوجي، ويرى ماريون" أن ما يعلن عنه هايدغر في "الوجود و الزمان" سنة 1927، هو أن الفينومينولوجيا هي علم وجود الكائن، و الشيء ذاته الذي يجعل الفينومينولوجيا تعود إلى الفلسفة لم يعد يسمى الكائن ولا الماهية ولا المقولة والنوام فقط و إنما "الكائن من وجهة نظر الوجود". الفينومينولوجيا بالمعنى الصارم لم تعد منهجا ينتقل فيه الشيء فيما وراء الكائن إلى غاية بلوغ الوجود فقط، بل أكثر من ذلك، فمنذ سنة 1925 وبفضل هايدغر أصبحت الفينومينولوجيا طريقا إلى ما وراء ذاتها "[3]. أي أن الفينومينولوجيا مع هايدغر تجاوزت ذاتها من خلال انفتاحها على مسألة الوجود." فهي لم تعد تتعلق

[1] - Dominique Janicaud, Heidegger en France, Entretien avec Jean-Luc Marion, p 211.
[2] - Jean-Luc Marion, Réduction et donation, Presses Universitaire de France, Paris, 1989, p71.
[3] - Ibid, p 73.

بمعرفة الظواهر بل بمعرفة نمط عرضها، إذن لم تعد تهدف إلى معرفة أساس العلوم بقدر ما تهدف إلى التفكير في تمظهرها. هذا المنعطف لا يمكن تصوره حقيقة إلا انطلاقا من اللحظة التي تستخرج فيها الكيفية التي يتجاوز بها الفكر الظاهرة باتجاه تمظهرها"[1].

لقد عمق ماريون بحثه في مسألة الوجود، حيث ربطها بمفهوم الاختلاف الانطولوجي، الذي يعبر حسب ماريون عن المنفذ الذي أكمله هايدغر، أولا: لأنه ينقل الفينومينولوجيا من معرفة الكائنات إلى التفكير في الوجود، وذلك حسب الأنطولوجيا الأساسية ثم حسب الحدث . ثانيا: لأن الاختلاف الانطولوجي وحده ما يسمح بالترحال بين الميتافيزيقا المرتبطة بالوجود الصرف، كوجود للكائن من وجهة نظر الكائن ذاته، وبين التفكير في الوجود كما هو، أي إجراء تفكيك لتاريخ الأنطولوجيا، الذي يسمح ويفرض كذلك إعادة كتابة تاريخ الميتافيزيقا كتاريخ لنسيان الوجود، باعتباره تاريخا لا مفكر فيه"[2].

إن إعادة الاعتبار لمسألة الوجود من خلال القيام بتأويل جديد لتاريخ الميتافيزيقا، يضعنا اما إطار معرفي جديد يتعلق بمعرفة تمظهر الكائن في الوجود، بل يمكن أن يقودنا إلى معرفة تمظهر الوجود ذاته، وهنا نجد ارتباطا وثيقا بين الفينومينولوجيا الأنطولوجية لهايدغر وفينومينولوجيا الإنعطاء الخاصة بماريون، حيث أن" التفكير في تمظهر الوجود، هو إذن تفكير عبر الإنعطاء، هذا البحث الغير مكتمل عند هوسرل واصله هايدغر الذي لم يتوقف عند هذه المرحلة كما فعل آخرون. ما جعله يبقى هوسرليا في العمق، لقد وضه وحافظ هايدغر على مسألة الوجود في وجهها الأكثر أصالة حينما ربطها ب « es gibt »، الذي يترجم حرفيا ب " هذا يعطي cela donne، لكن هايدغر يتراجع هو كذلك في الأخير أمام أصالة الإنعطاء"[3]. يري ماريون أن هايدغر لامس فينومينولوجيا الإنعطاء من خلال وضعه لمفهوم es gibt، لكنه بقي ضمن الإطار العام لمفهوم الإنعطاء، ولم يكتشف المضامين المعرفية التي يحتوى عليها هذا المفهوم. لكن يبقى أن هايدغر يعد أول من فتح

[1]- Jean-Luc Marion, Réduction et donation, p78.
[2] - Ibid, p163.
[3] - Jean-Luc Marion, Etant donné, p51.

مجال معرفة تمظهر الوجود، والذي يعد مصدرا أساسيا لفينومينولوجيا ماريون، من حيث ارتباطه بإحدى أهم أوجه الإنعطاء.

2-فينومينولوجيا الإنعطاء

لقد عمل ماريون على تطوير مفهوم "الإنعطاء"، الذي لم يستثمر حسبه بشكل جيد في الفينومينولوجيا الكلاسيكية، ولقد شكل هذا المفهوم بالنسبة إليه نواة مشروع معرفي جديد ظهر في مؤلفه étant donné، تحت اسم "فينومينولوجيا الإنعطاء"، حيث رأى أن مفهوم الإنعطاء يمنحنا إمكانية تحقيق رؤية جديدة للظواهر بشتى أنواعها، كما أنه يمثل عاملا مشتركا بين ما هو ترنسندنتالي و ما هو محايث، لذلك فمن الضروري تحليل مسألة الإنعطاء قصد معرفة أدواره في الفينومينولوجيا.

إن مفهوم الإنعطاء متجذر في الفينومينولوجيا منذ بداياتها الأولى، حيث يرى ماريون": ان الفينومينولوجيا تبدأ بشكل حقيقي في سنة 1900-1901، لأن للمرة الأولى يستطيع الفكر رؤية مظهر المظهر في إطار التمظهر، ولا يتحقق هذا الأمر إلا من خلال إدراك المظهر ذاته، لا باعتباره مجرد معطى للوعي un donné de conscience، بل باعتباره إنعطاءا للوعي . أي الرؤية عبر الوعي للشيء ذاته الذي يعطى من خلال المظهر في كل أبعاده (الحدس،القصد، ومتغيراتهما: الكائن لديه أنماطه الخاصة من الإنعطاء الذاتي، كيفما كان المعنى سواء ملموسا أم مجردا، واقعيا أم مثاليا. إن الاختراق الفينومينولوجي لا يقوم على توسيع دائرة الحدس، ولا في استقلالية المعنى، ولكن يكمن في الأولية الصرفة والامشروطة لإنعطاء الظاهرة"[1]. ان ماريون يقدم الإنعطاء كمبدأ أساسي للفينومينولوجيا، لأنه يشكل حسبه أصل التمظهر، فمن دون الإنعطاء لا يوجد تمظهر، لذلك يقدم ماريون الإنعطاء على الحدس و القصد، حيث يقول:" إن الإنعطاء أن الإنعطاء يسبق الحدس و القصد، لأن هذين الأخيرين، ليس لديهما معنى إلا من خلال الظهور، و الذي لا يمكن اعتباره ظهورا للموضوع الظاهر (الكائن الظاهرة) إلا من خلال مبدأ التضايف، إذن عبر الإنعطاء. فعل

[1] - Jean-Luc Marion, Réduction et donation, p53.

"ظهر" لا يستخرج من الآن فصاعدا من المظاهر، لأنه يأتي هذا الظهور تحت عنوان الواقعة. ان هذا المظهر المتضايف مع ظهوره، من خلال الموضوع الظاهر ذاته، لا يختلط مع المظاهر الضعيفة عبر الحدس الجزئي أو القصد الفارغ لأنه يعطى ذاته. الإنعطاء وحده كما يطبق في التضايف، يعمل على تحميل جدية الظهور لمختلف المظاهر، لا وجود أبدا للمظهر من دون الموضوع الظاهر، ولا وجود لهذا الأخير من دون الظهور"[1]. لقد تحول الإنعطاء مع ماريون لمبدأ أساسي للمعرفة الفينومينولوجية، لأنه يكشف عن حقيقة التمظهر بالإضافة إلى ضمانه لأولية الظاهرة. "فالإنعطاء من حيث المبدأ يقول ماريون يثبت بالتحديد أن لا شيء يسبق الظاهرة، إلا ما تعلق بتمظهره الخاص المنطلق من ذاته، هذا يعنى أن الظاهرة لا تحدث عن طريق أي مبدأ خارج ذاتها. باختصار بما أن " المبدأ متعلق بالإنعطاء، فانه يترك الأولية la primauté للظاهرة. وهكذا فإن الأمر لا يتعلق بمبدأ أول بقدر ما هو المبدأ الأخير. هوسرل يصرح علاوة على ذلك حرفيا " أن الإنعطاء المطلق هو مصطلح أخير"، هذا المصطلح لا يماثل هنا طريقة أخرى لتحديد الأولية، لأن مبدأ الإنعطاء لا يتدخل قبل الظاهرة من أجل تثبيت قواعد وحدود المظهر، إنه يتدخل بعد تجلي المطر، الذي ينكشف بكل حرية دون أي مبدأ آحر، فقط من أجل الإقرار بالبعدية a posteriori، مع رد ما هو موجود في المظهر، هذا هو ما يستحق أن يعبر عن عنوان الظاهرة المعطاة"[2]. أن الإنعطاء هو ما يمنح الإمكانية لتمظهر الظاهرة انطلاقا من ذاتها وذلك لأن " أصل الإنعطاء يبقى الذات le soi، الخاصة بالظاهرة، من دون مبدأ و لا أصل الذات فقط. صحيح أن انعطاء الذات يدل على أن الظاهرة تعطى بنفسها، لكن يدل كذلك خاصة على أن الظاهرة تنعطى بذاتها وانطلاقا من ذاتها. هذا الإنعطاء الأصلي في ذاته وحده يمكن أن يقدم لنا ذات الظاهرة ويمكننا من استثمار بداهة الكرامة الخاصة بحارس التمظهر (الرد)، و كذلك نزع موته العقائدي. ان التحول من البداهة الميتة إلى البداهة المحملة بالإنعطاء لا تكتمل بالطبع إلا عبر عملية الرد. لكن هذا الرد لا يستطيع احراز أي تقدم فينومينولوجي، إذا ما اقتصر على رد البداهة إلى المحايثة الواقعية للمعيشات، والأكيد أن الرد لا

[1] - Jean-Luc Marion, Réduction et donation, p53.
[2] - Jean-Luc Marion, Etant donné, p 29.

يستمد صرامته ولا خصوبته إلا من خلال الإنعطاء، أين تتلقى البداهة كل شيء. الإنعطاء يمنح الحياة للرد و البداهة في نفس الوقت، لأن انعطاءهم وحده يمكنهم من تحميل مضامين التمظهر"[1].

لكن كان لابد لماريون أن يعالج مشكلة أساسية تدخل في صميم تحليل الإنعطاء والتي تتعلق بالمحايثة "التي قد تعطل عملية الرد حينما ترتكز فقط على المحايثة الواقعية، وهذا ما دعاه إلى استخراج نوعين من المحايثة:" المحايثة الواقعية" و"المحايثة القصدية"، فالمحايثة لا ترتبط بالجانب الواقعي فقط réelle، بل الجانب القصدي كذلك، لأن المعيشات النويتيقية noétique، التي ترجع إلى ماهيتها لديها قصد معين، إنها تقصد شيئا ما، فهي ترتبط بطريقة أو بأخرى بما هو موضوعي. إن الوعي لا يتلقى بعد الآن في هذه المحايثة الجديدة واقعا جديدا يكون فيه محايثا لواقعه الخاص فقط، بمعنى المحايثة الواقعية لصورة معينة، لمؤثر، لإحساس محض يقيم كشيء في الوعي. إن الوعي لا يتلقى كذلك صورة لاواقعية وحدها، أي مظهرا من دون تضايف مع أقل ظهور. مما قد يدل على فكرة غير مطابقة تجعلنا نتعرف على الوعي لكن من دون ادراكه. إن الوعي يتلقى الأشياء عبر المعيش القائم على الظهور حيث يهدف إلى الوصول إلى الموضوع القصدي من خلال علاقة جوهرية"[2]. لقد أدرك ماريون من خلال تحليله للإنعطاء أنه لا يمكن تحقيق معرفة كاملة، بالارتكاز على جانب من المحايثة فقط، بل لا يمكن ذلك بالإقتصار على المحايثة وحدها لأنها تعبر عن وجه واحد من الظاهرة، حيث يوجد وجه آخر يتمثل في الجانب الترنسندنتالي، ويرى ماريون بضرورة احداث تكامل بين هذين الجانبين، إذا ما أردنا تكوين معرفة صحيحة عن الظاهرة، "حيث يرى أنه إذا ما بقي هذين الإنعطاءين منفصلين و غير مكتملين، لا يمكن أن يصل الإنعطاء إلى العمق، لأنه يبقى مجرد صورة لا تعبر إلا عن هيئتها، لكنها لا تعبر عن الموضوع. عندما نحصل على الموضوع الترنسندنتالي فقط فإن لا ظهوره يعرقل عملية إنعطاءه. الإنعطاء ينشأ بالتحديد عندما يعطى الظهور فضلا عن ذاته (المحايثة

[1]- Jean-Luc Marion, Etant donné, p33.
[2] - Ibid, p 39.

الواقعية)، الموضوع الذي من دونه لا يمكن أن يظهر (المحايثة القصدية). إن الإنعطاء ينفجر لأن ظاهر المظهر، يشكل ظاهر الظهور. باختصار ضبط الظهور ضمن ظاهره الخاص".[1]

للإنعطاء دور كبير في بناء النظرية الفينومينولوجية عند ماريون، لأنه " يحدد كل مراحل التمظهر بنجاح، حيث ينخرط في اشتغال الرد، الذي لا يتلقى معناه إلا من خلال الإنعطاء، الذي يؤسس كذلك للتضايف بين وجهي الظاهرة، و يوسع من دائرة المحايثة حسب مقاس القصدية، وخاصة أنه يقوم في الأخير بتثبيت الإطار الفينومينولوجي الوحيد والصحيح لحضور الأشياء ذاتها. ويجعله من الآن فصاعدا على مقاس الإنعطاء الحدسي المطلق"[2]. إن الإنعطاء يدخل في جميع مراحل التحليل الفينومينولوجي، حيث أن المبدأ القائل:" بقدر الرد بقدر الإنعطاء"، ليس مبدأ فارغا أو ثانويا، يكون القصد منه توضيح التصورات الفينومينولوجية، بل إنه مبدأ يدخل في صلب المنهج الفينومينولوجي، حيث يرافق الإنعطاء عملية الرد في جميع مراحلها، بالإضافة إلى أن الإنعطاء يشكل أساس فهم قصدية الظاهرة، لأن الشيء المعطى هو ما يقصده الوعي، ليعبر الإنعطاء في الأخير عن الأساس المكون للفينومينولوجيا والقاضي بالعودة إلى الأشياء عينها.

" يرى ماريون كذلك أن الإنعطاء هو ما يفتح للفينومينولوجيا مجال التمظهر، حيث يقول:" يمكنني أن أؤكد على الأقل أنني أعمل على الذهاب بالإنعطاء إلى الكشف عن الشكل الأساسي للتمظهر، فكل ما يظهر هو يعطى في نفس الوقت، حتى ولو كان ليس كل ما يعطى يظهر. إذن هناك عدة أوجه للإنعطاء؛ فحسب أرسطو يمكن أن يتحدث الوجود طرقا مختلفة، وفي كل واحدة من هذه الطرق يتغير الإنعطاء بكثافة"[3]. كل تمظهر لديه طريقة فريدة للإنعطاء، و التي تحدد معناه الأخير، كما أن الإنعطاء يشمل جميع أشكال التمظهر سواء كانت مرئية أم غير مرئية، لذلك فهو يشكل أساس تفكر الظاهرة." حيث أن لا شيء يظهر إلا إذا إنعطى إلى النظر المحض، فمفهوم الظاهرة إذن مكافئ تماما لمفهوم الإنعطاء الذاتي، حيث أن طرح الظاهرة على المستوى المعرفي يتم كتقديم معطى

[1]- Jean-Luc Marion, Etant donné, p39.
[2] - Ibid, p41.
[3] - Mark Losoncz, Donation, tradition et interprétation. Entretien avec Jean-luc Marion, p 796.

معين للفكر قصد معالجته. فعندما يتعلق الأمر بالتمظهر، كل شيء يقرر في آخر لحظة، عبر الإنعطاء وانطلاقا من الإنعطاء المطلق كمصطلح نهائي"[1]. حيث كان يرى ماريون أن مصطلح الإنعطاء المطلق، يعبر عن الشكل النهائي للتمظهر، بالتالي يمكن لهذا المصطلح أن يحقق الهدف الأسمى للفينومينولوجيا المتمثل في بلوغ المعرفة الشاملة، أي الفلسفة الأولى التي كان ينشدها كل فينومينولوجي. لقد قدم ماريون مفهوم الإنعطاء كمقوم أساسي نستطيع من خلاله تجوز كل العقبات المعرفية التي ظهرت في الفينومينولوجيا الكلاسيكية مع هوسرل وهايدغر.

أما بالنسبة لأنماط الإنعطاء فلقد استخرجها ماريون من نص هوسرل الذي ظهر سنة1907 الموسوم ب"فكرة الفينومينولوجيا"، و يرى ماريون " أن الأنماط المختلفة التي حددها هوسرل تشكل تقريبا كل الظواهر الممكنة، وجاءت كالتالي: أ- انعطاء التفكير، ب- انعطاء التفكير المتبقي من الذكريات الأخيرة، ج- انعطاء وحدة الظهور التي تدور في فلك الظاهر، د- الإنعطاء الخاص بالتغير الذي يطرأ في ذلك الظاهر، هـ- انعطاء الشيء في الإدراك الداخلي، و- انعطاء مختلف الإدراكات الناتجة عن التخيل و الذكريات، ويضيف هوسرل كذلك بطبيعة الحال ، **و**- الإنطباعات المنطقية التي تعالج مواضيع الكلي، الموضوع، المحمول...إلخ ، في الأخير هناك انعطاء الآمعنى الذي يظهر في التناقض، العدم...إلخ"[2]. إن هذه الأنماط تعبر عن مختلف المواضيع التي يمكن للوعي إدراكها، ذلك أن هذه الأنماط تلتحم بكل مكونات الوعي، سواء ما تعلق بالرصيد المعرفي المخزن فيه عن طريق الذكريات، أو في التحليل الذي يقدمه عن المواضيع التي يدركها بشكل مباشر، فضلا عن الأحكام التي يطلقها في الأخير عن تلك المواضيع: بالتالي لا وجود لشيء ينفلت من الإنعطاء. لكن كيف نميز بين أنواع الإنعطاء ؟ يجيب ماريون عن هذا السؤال حيث يقول:" للتمييز بين أنواع الإنعطاء، يجب كذلك الارتكاز دائما على مبدأ الإنعطاء، عن طريق اتباع القاعدة التالية؛"كلما امتدت البداهة الفعالة كلما امتد الإنعطاء"، فمجال الإنعطاء المطلق لا يعترف بالبرانية ولا المتبقي، انه يقيس بنفسه الدرجات التي يستطيع الوصول إليها، ما يمكنه من تجنب أي انحرافات قد تحدث عند اشتغاله. إن الإنعطاء

[1]- Jean-Luc Marion, Etant donné, p42.
[2] - Ibid, p43.

ينصب معاييره انطلاقا من ذاته، كما ينصب فضلا عن ذلك، معايير الامعطى. إن الإنعطاء يكرر دليل البداهة في الميتافيزيقا. كل نقد للبداهة يخلو من المعايير المنطقية و الصورية لا ينتج شيئا، بل إن الإنعطاء يقدم إضافة للبداهة حيث يعززها ويهذبها، بعيدا عن استثناء أو طرد الآمعطى، وتقدير الآمعطى الفقير أو الضعيف لا يصبح ممكننا إلا انطلاقا من الإنعطاء المطلق و الأفق الذي يفتحه"[1].

من ناحية أخرى يرى ماريون" أن الإنعطاء يذهب أبعد من التشيء والوجود، لأنه يأتي من مكان أبعد يتمثل في: الصورة الأقصى للتمظهر، الذي يسبق ويتجاوز كل تعيين، كما أن الإنعطاء لا يمكن أن يظهر إلا بشكل غير مباشر في "الثني" le pli المعطى، (كالموضوعية في صلتها مع الموضوع، كالوجود في اختلاف مع كينونته). إذن يجب أن نقرأ الإنعطاء انطلاقا من واجهة المعطى، الذي يلج إلى الظاهرة كمعطى لازم، يقود معيش الوعي المردود إلى ظهور قصدي، حيث لا يوجد شيء يحدده إلا الإنعطاء"[2]. "ماريون يسمي العلاقة الموجودة بين الإنعطاء والمعطى بمصطلح الثني le pli ، الذي يصف احيانا المعطى وأحيانا الإنعطاء على نحو معتدل. كل معطى يجعل الإنعطاء يتجلى، لأن عملية حدوثه تجعل الإنعطاء ينكشف. لكن إذا كان الإنعطاء ينكشف في المعطى، ألا يبقى أمرا غير مرئي من حيث المبدأ، أي أمر غير ظاهر مختزل فيما هو ظاهر ومخفي عبره، مع ذلك هذا الثني le pli لا يحدد إلا جانبا معينا من الإنعطاء، لأن كل انعطاء يفضي إلى إنعطاء آخر، إذن قطب الوعي الذي يعطى فيه هذا المعطى يعيد ماريون صياغته في اسم L'adonné"[3].

"إن احداث ارتباط بين الثني le pli المعطى أي انعطاء الثنائي الظاهر/ الظهور، يسمح لمارين بإعادة صياغة هذا التضايف بين هذين الأخيرين عبر مفهوم الإنعطاء. حيث أن الإنعطاء وحده يستطيع استثمار أنماط التمظهر عبر استحقاق فينومينولوجي كافي لتحمل دور ظهور الظاهر، أي يعطى باختصار الموضوع الخاص بالظاهر"[4]. و لغرض توضيح العلاقة التي تربط الإنعطاء والمعطى

[1] - Jean-Luc Marion, Etant donné, p44.
[2]- Ibid, p61.
[3] - Marie-Andrée Ricard, La question de la donation chez Jean-luc Marion, p90.
[4] - Ibid, p 90.

اشتغل ماريون على مفهوم اللوحة le tableau، وجعل من هذا المفهوم ظاهرة قائمة بذاتها، وإذا ما أخذنا اللوحة فيبدو للوهلة الأولى أنها لا تعبر إلا عن شكلها المرئي، شأنها في ذلك شأن جميع الكائنات و الأشياء الموجودة في العالم، لكن ماريون قد عمل على استخراج حقيقة انعطاء اللوحة من حيث اعتبارها ظاهرة، عن طريق طرح السؤال التالي: " ماهي الظاهرة التي تعطى لي من خلال اللوحة؟ أو بالأحرى ما الشيء الذي يجعلنا نقول أن ما يظهر يقوم على الإنعطاء، هل برد هذا الظهور إلى المعطى؟"[1]. ولقد حدد ماريون من خلال ظاهرة اللوحة مختلف العوامل التي تشكل تمظهرها، سواء ما تعلق بحضورها كظاهرة معطاة، فضلا عن الكيفية التي تعطى بها، هذا ما مكنه من تحليل نمط انعطاء ظاهرة اللوحة و ارتباطها بالظواهر الأخرى، ليصل في الأخير إلى الكشف عن المجال الامرئي للوحة، حيث استطاع من خلال الإنعطاء نقل ظاهرة اللوحة من مجال تمظهرها المرئي المتعين إلى المجال الامرئي المخفي في طياتها. ويرى ماريون أن "الامرئي الذي تقدمه اللوحة مردودا إلى تأثيرها المحض، لا يحمل أي تناقض. إنه يؤدي فقط إلى وضع كل ما هو خارج عن التمظهر المحض في هذه الظاهرة بين قوسين، سواء ما تعلق بالموضوعية أو الكينونة. وهنا يتأكد أن الإنعطاء كذلك يقوم بالرد وهذا الأخير وحده ما يسمح بالعطاء. لأن الآمرئي الخاص باللوحة هو ما يجعل المرئي ممكننا، بمعنى خاص التحرر الذي يقدمه الوضع بين قوسين بشكل عام، هو ما يسمح للظاهرة بالظهور باعتبارها: التحرر من كل أطروحة موجودة في هذا العالم"[2]. إذا كان التمظهر عند ماريون يعرف من خلال العملية الأساسية التي تقوم على سماح L'adonné للمعطى أن يظهر، حيث يتمم مرئيته انطلاقا من ذاته، هذا ما لايجب أن يفهم كتأليف لغرض أين توضع القواعد سلفا عبر الوعي القصدي للأنا الترنسندنتالي، بل يجب أن يفهم بالأحرى كتجلى مرئي وفق معنى يطغى منذ البداية عبر الحدس المعطى، بتعبير آخر كانكشاف الامرئي أو اللاظهور الداخلي. إن الظهور بالنسبة

[1] - Jean-Luc Marion, Etant donné, p62.
[2] - Ibid, p77.

لماريون لا يعتبر البروز بشكل تافه دون الاحتياط، بل على العكس الظهور يعنى الانكشاف حسب نمط الظاهرة المشبعة التي ترفض وتتجاوز كل ادعاء للهيمنة الموضوعية"[1].

ويرى ماريون في الأخير أن الإنعطاء يمنح امتيازات عديدة للفينومينولوجي، لعل من أهمها الكشف عن ماهية التمظهر، ولقد كان ماريون متيقنا أن لا وجود لمفهوم فينومينولوجي يستطيع التعبير بدقة وبداهة عن حقيقة التمظهر أكثر من الإنعطاء،" حتى الحدس الأكثر بداهة أو الأكثر حسية لا يستمد امتيازه إلا عبر الإنعطاء الفوري، الذي لا يكتمل الحدس إلا من خلاله، حيث أن **الفورية** تعود غلى الإنعطاء لكن تبقى وهمية. لا كائن، لا انفعالية، لا مظهر، لا مفهوم، ولا حتى اهتماماتنا يمكن ان تل إلينا إذا لم تعطى أولا. إن الأمر لا يتعلق بقاعدة ماهوية مفادها: أن لا شيء يدخل إلى فكرنا إذا لم يعطى أولا هنا و الآن"[2].

3-تأويل قضايا الإيتيقا والثيولوجيا عبر مفهوم الإنعطاء

لقد أدرك ماريون الإمكانات التي يمنحها مفهوم الإنعطاء في التحليل الفينومينولوجي، لذلك عمل على استثمار هذا المفهوم في معالجة مختلف المسائل التي اهتمت بها الفينومينولوجيا، ونحن سنركز على عرض آراء ماريون حول مسألتين أساسيتين: الأولى تتعلق بقضية "الذات و الآخر" و الأساس الإيتيقي للعلاقة التي تربطهما، و المسألة الثانية، فتتمثل في موضوع الثيولوجيا الذي شغل معظم المفكرين الفرنسيين.

"يرى ماريون أن الظاهرة تتجلى انطلاقا من انعطائها، كما تتجلى بقدر هذا الإنعطاء كذلك، ولغرض تحقيق التجلي و الإنعطاء يجب أولا تثبيت "الذات" انطلاقا من كونها ما يكشف عن الظاهرة. وهذا لا ينجح إلا عبر استصلاح مركز الثقل الخاص بالتمظهر، عن طريق النهوض بالأصل الذي يقوم عليه حدوثه. هذا فقط ما يمكن أن يبعدنا عن حالة اغتراب الموضوع. لأنه يعيد كل براعة الرؤية الخاصة به إلى وصاية الأنا المقوم له، والذي يعرفه وينتجه من الخارج. إن الظاهرة لا تعطي ولا

[1] - Vincent Moser, le sens de la phénoménalisation selon Michel Henry, p129.
[2] - Jean-Luc Marion, Etant donné, p79.

تظهر إلا من خلال تحققها كذات، وهذه الأخيرة لا تثبت إلا من خلال اعتبارها ضد كل مطالبة ترنسندنتالية للأنا بشكل حصري"[1]. لا يمكن ادراك الإنعطاء إلا عبر الذات الحاملة لمعناه، والتي تكشف كذلك عن طبيعة ارتباطاته: بالموضوع، الوجود ...إلخ، لذلك يمكن اعتبار الذات محور عملية الإنعطاء لأنها الأساس الذي يشكله كحدث un évènement، قابل للتحليل والتجريب الفينومينولوجي:" ففي العطاء يعين الظاهر بشكل ضروري " لمن" qui a ، أو إلى ما ذا à quoi يغادر، والذي من دونه لم يكن ليظهر. وهنا لا يجب التعجيل في اتخاذ القرار فيما يخص إذا ما كانت الظاهرة المعطاة تظهر "لمن"، لأن الأمر يؤدي إلى مغالاة في السيكولوجيا، ولا "لماذا " لأنه كذلك يعتبر مغالاة في الطبيعانية، فهذا وذاك يجب أن يفهم انطلاقا من بزوغ وظيفة تتمثل في " مستلم" attributaire الإنعطاء المحض"[2]. في كل إنعطاء هناك من يعطي وهناك من يستقبل هذا العطاء، ويرى ماريون أن ما يحدد طبيعة هذه العلاقة هو مفهوم الدعوة L'appel.

يقول "جون إيدي" أن ماريون قد طور تحليل المقاربة الخاصة بدعوة الداعي مستلهما ذلك من ليفيناس من أجل ملئ الفراغ الذي كان موجودا في الفكر الهايدغري. وحدها الدعوة تقوم الأنا على أساس غيرية الذات التي لا يمكن تجاوزها. والتي تضع العمل الخاص بالتخلص من كل ما هو زائف في قلب الأنا والغير عن طريق اعطاءهما لذاتهما"[3]. ويقول ماريون أن " الدعوة و المدعي يعرفان إذن شخصية فينومينولوجية أصيلة، فريدة وغير قابلة للاختزال، و التي تفرض أن نصفها لذاتها، أي من دون مراعاة للسلطات الموروثة (الوجود، الإله، والتي تأخذ الكثير من المذاهب دعمها منها"[4]. ويرى ماريون أن" الدعوة تقوم فينومينولوجيا على أربعة عوامل تشكل تحليها المحض: الاستدعاء، المفاجأة، الخطاب، الوقائعية la facticité"[5]. إن مفهوم الدعوة مكن ماريون من اجراء تحليل تطبيقي لمختلف تجليات الإنعطاء، سواء ما تعلق منها بالجانب الأنطولوجي (الذات–الوجود)، أو

[1] - Jean-Luc Marion, Etant donné, p343.
[2] - Ibid, 334.
[3] - Jean Reaidy, Michel Henry, La Passion De Naitre, p128.
[4] - Jean-Luc Marion, Etant donné, p367.
[5] - Ibid, p369.

الإبستمولوجي (الذات–الموضوعات)، وحتى الإيتيقي؛ حيث أن علاقة الإنسان بالآخر مبنية على الإنعطاء الذي يحدث بينهما، حيث أن هناك شخص يطلب العطاء في مقابل شخص يقدم العطاء.

لقد دخل ماريون من خلال هذا الطرح في حوار مباشر مع "ايمانويل ليفيناس"، الذي بنى فلسفته الفينومينولوجية كما سبق ورأينا انطلاقا من الإيتيقا، واستطاع ماريون احداث تمييز بينه وبين ليفيناس من خلال استحداث مجال جديد داخل الفينومينولوجيا و المتعلق ب"فينومينولوجيا الحب". "انتقد ماريون فلسفة ماريون من حيث فشلها في وضع اسم un nom لوجه الآخر، أي وضع إطار خاص لهذا الوجه، إن الأمر يتعلق في الأساس بنقد لحظة الدعوة والاستجابة في حالة الوجود وجها لوجه، استجابة يكون فيها الموضوع sujet رهينة للآخر، يعطى لدعوة مجهولة تأتي من الآخر، أين يبدو الحب مفقودا. وعن سؤال من هو اللآخر؟ "تبدو فلسفة ليفيناس غير قادرة على الاجابة، لأن ما يهم ليفيناس هو طاعة الآخر وليس معرفته. حسب ماريون إذا كانت فلسفة ليفيناس تحملني مسؤولية الآخر. هذا الأخير الذي لديه وجه ملموس وفريد، إنه ينكشف لي بفضل الحب. فينومينولوجيا الحب تقوم على تقرير معرفي جديد (ليس بصري) nom théorique بيني وبينه"[1]. بالتالي حاول ماريون تفسير العلاقة التي تربط بيني و بين الآخر القائمة على الدعوة والاستجابة عبر مفهوم الحب. في سنة 1983 أهدى ماريون مقالته "قصدية الحب" إلى ايمانويل ليفيناس. في هذا المقال يضع ماريون مخططا لبحثه المستقبلي الخاص ب "رد الحب" la réduction de l'amour، ويقول:" سنعمل من الآن فصاعدا من أجل تحديد تعريف فينومينولوجي للحب: هناك منظوران غير مرئيان تماما يتمثلان في القصدية والإيعاز l'injonction، يتقاطعان ويرسمان خطا مشتركا غير مرئي لأي نظر ما عداهما. ولقد واصل ماريون البحث في "رد الحب" في عمله « étant donné »، فبعد الرد الترنسندنتالي الذي قدمه هوسرل و الذي يقود الشيء إلى الوعي، ثم الرد الأنطولوجي الخاص بهايدغر، والذي يقود الكائن إلى الوجود، يقدم ماريون الرد الخاص بالعطاء. بما أن الآخر يدعوني، فهذه الدعوة تظهر، إن الإنعطاء يسمح بسماعها، وكل ما يظهر يعطى، إذن

[1]- Francisco Xavier Sanchez Hernandez, Vérité et Justice dans La Philosophie De Emmanuel Lévinas, p315.

الدعوة تعتبر فينومينولوجية وقابلة للرد"[1]. "رد لمعطى لم يتحقق من خلال الإيغو الخاص بالوعي المقوم ولكن عبر l'adonné، أي عبر الذي يتلقى المعطى ويتلقى ذاته في نفس الوقت من الآخر، غن الأمر لا يتعلق حسب ماريون بالبينذاتية l'intersubjectivité أو البين-موضوعاتية l'inter-objectivité، لكنه يتعلق ب البين-إنعطاء l'inter-donation، هذه الوضعية التي لازالت خالية من أي اكتشاف لا تسمح فقط بتعزيز الموضوع الإيتيقي، الاحترام، الوجه، الواجب والاستبدال substitution وتأكيد الصرامة الفينومينولوجية الكاملة. إنها قد تسمح كذلك بمعالجة عالم لم تستطع الإيتيقا الوصول إليه والمتعلق بفردية الغير، هذه الفردية التي تحمل اسم "الحب". هذه الوضعية الطويلة التي يختم بها ماريون كتابه étant donné، تمثل الرابط بينه وبين فلسفة ليفيناس، لكنها تمثل كذلك نقطة القطيعة بينهما. إن البحث عن فردية الغيرية أي "رد الحب" قاد ماريون إلى تقديم مؤلف حول الظاهرة الإيروسية le phénomène érotique "[2]. "ويرى "فينسنت لويد" Vincent lloyd"، أن الظاهرة الإروسية يمكن فهمها باختصار عبر الصيغة التالية: إذا كان هايدغر يتحدث عن الوجود، فإن ماريون يتحدث عن الحب الذي سبق الوجود، ففي حين طرح سؤال وجودي، يجدر بي حسب ماريون في الظاهرة الإروسية طرح سؤال هل يوجد أحد يحبني؟ إن انسانيتنا تعّرف و تأسس عبر امكانية أن نكون محبوبين"[3]. لقد تمكن ماريون من خلال توسيع بحوثه في فينومينولوجيا الحب من تقديم نظرة ايتيقية جديدة للعلاقات الإنسانية.

ننتقل الآن إلى دراسة رأي ماريون في قضية أساسية شغلت جل الفلاسفة الفينومينولوجيين الفرنسيين، وشكلت المجال التطبيقي لكل نظرياتهم. والتي تتمثل في مسألة الثيولوجيا. ولعل أبرز سؤال يطرح في هذا المقام هو: هل انخرط ماريون في المنعطف الثيولوجي للفينومينولوجيا الفرنسية الذي أشار إليه دومينيك جانيكو؟

[1] - Francisco Xavier Sanchez Hernandez, Vérité et Justice dans La Philosophie De Emmanuel Lévinas, p334.
[2] - Ibid, 335.
[3]- Vincent Lloyd, The Erotic Phenomenon, by Jean-luc Marion, Journal of the British Society for Phenomenology, 2009, http://dx.doi.org, p103.

لقد قدم ماريون عدة أعمال حول موضوع الثيولوجيا، لكن يبقى أهم عمل هو المؤلف الذي صدر سنة 2010 تحت عنوان " الإله من دون الوجود" « Dieu sans L'être » ، أين قدم ماريون تصورا جديدا للثيولوجيا. وفي اجابة عن سؤال وجه لماريون عما إذا كان وريثا للثيولوجيا السلبية la théologie négative، قال ماريون:" حسب رأيي لم يكن هناك أبدا ثيولوجيا سلبية بشكل معزول لأن في الثيولوجيا الصوفية la théologie mystique، لطالما ما كانت الطريقة السلبية لحظة أساسية، وهي تعد الطريق الثاني ضمن مجموع ثلاث لاتجاهات؛ الأطروحة الأكثر تقليدية في الفكر المسيحي تبدأ بقول الكيفية التي يكون وفقها الإله ايجابيا، ثم نكتشف أننا نعرف الله بشكل أفضل حينما نقول ما ليس عليه، أي حينما نحدد الخصائص التي لا تمت بصلة إلى الإله، لكن بعد ذلك يفتح طريق ثالث الذي لا يقوم على قول موضوع الإله، كما لو كان هذا الأخير موضوعا objet لغرض الاستخدام العملي في اللغة، إن هذا الطريق يقوم على الحديث مع الإله لأن عندما نتحدث إلى شخص لا نتحدث عنه. فقول شيء عن شخص معين يبقى مجرد استخدام ضعيف مشتق من اللغة".[1]

إذن الثيولوجيا الإيجابية والثيولوجيا السلبية حسب ماريون هما مستويين ابتدائيين من الخطاب الخاص بالثيولوجيا، الذي يتضح كاعتراف، وطريق للفضيلة، ليس حملي وإنما مديح، إنه خطاب الإله. هذا ما نجده في الإنجيل أين يتحدث المؤمن إلى الإله الذي يستمع، لكن من دون أن يعرف المؤمن ماهية الإله".[2] لقد أراد ماريون إحداث قلب للفكر الثيولوجي، الذي طالما فكر الإله انطلاقا من حضوره في الوجود، لكن مع ماريون سيتم التفكير في الله من دون الوجود، يقول ماريون " استخدم عبارة "الإله من دون الوجود"، لأشير أولا إلى أن الوجود لم يعبر عن اسم الإله إلا مؤخرا أي في القرن 20، حينما باشرت الميتافيزيقا تأليف ذاتها في نظام. لأن الفينومينولوجيون كانوا يفكرون في الإله من قبل انطلاقا من L'agapè، أو الخير أو الواحد، التفكير فيه انطلاقا من الوجود. لقد كانت ثورة، "أين

[1]- Mark Losoncz, Donation, tradition et interprétation. Entretien avec Jean-luc Marion, p797.
[2] - Ibid, p798.

فرضت الفلسفة نفسها على الثيولوجيا"[1]. و يضيف ماريون :"حسب رأيي أن مشكل الثيولوجيا يكمن في مغالاتها في الفلسفة كثيرا من دون معرفة أو التفكير في الفرضيات الفلسفية، في الحقيقة رسالتي للثيولوجيين هي: أنتم لستم ثيولوجيون بقدر ما أنتم فلاسفة لكنكم غير نقديين. على الثيولوجيين ان لا ينطلقوا من معالجة مسألة الوجود، والمغالاة في التعمق في هذا الموضوع من خلال تقليد سيء للفلسفة في مجال الميتافيزيقا"[2]. إذن يدعو ماريون لإعادة النظر في الأسس التي ينطلق منها الفكر الثيولوجي، والقيام بدراسة فينومينولوجية دقيقة لموضوع الإله، باعتباره الموضوع المحوري للثيولوجيا، والذي يعتبر في نفس الوقت بالنسبة لماريون أحد أهم الظواهر المشبعة phénomène saturé .

يمكن القول في الأخير أن ماريون من خلال تطويره لفينومينولوجيا الإنعطاء، تمكن من تقديم نظرة فريدة للفينومينولوجيا، عن طريق إعادة تصنيف الظواهر، واحداث تأويل جديد للقضايا الأساسية التي شغلت الفينومينولوجيين الفرنسيين خاصة ما تعلق بالإيتيقا و الثيولوجيا، كما أن عمق بحوث ماريون قادته إلى اكتشاف مجال جديد يتمثل في "فينومينولوجيا الحب".

[1] - Mark Losoncz, Donation, tradition et interprétation. Entretien avec Jean-luc Marion, p798.
[2]- Ibid, p 798.

خـاتمة

خاتمة

إن نجاعة أي بحث معرفي أصيل تكمن في مدى قابليته على إدراك سبل الفهم السليم، يصدق هذا الأمر بشكل واضح على البحوث في مجال العلوم الإنسانية. حيث يتطلب صرامة في التعامل مع المواضيع المتعلقة بتجليات الحياة الإنسانية، وهذا ما تستطيع الفينومينولوجيا توفيره باعتبارها منهجا يدرس مختلف مظاهر العيش، كما تعبر عن مجال واسع لتطوير البحوث الانسانية من خلال الإمكانات التي تفتحها أمام المفكرين. ان الفينومينولوجيا باعتبارها الأفق اللانهائي؛ تفتح أمام الباحث سبل اقامة ورشات حول مختلف القضايا التي ترتبط بمقومات معيشه.

إن بحثنا يبرز مختلف الإمكانات التي تقدمها الفينومينولوجيا من خلال استخدام مفتاحين أساسيين هما "الترنسندنتالية" و "المحايثة"، هذان المفهومان اللذان يعبران عن اشكال ظهور الإنسان باعتباره عاقلا، ونحن نؤكد أننا لم نكن بصدد البحث في معنى هذين المصطلحين، لأننا كنا نهدف إلى إبراز قدرة الفينومينولوجيا على الإحاطة بجميع المواضيع التي تهم الوعي الإنساني، سواء ما تعلق منها بالجانب الترنسندنتالي أم المحايث، هذا الهدف الذي لطالما سعى إليه مؤسس الفينومينولوجيا "ادموند هوسرل"، الذي سعى إلى جعل الفينومينولوجيا علما كاملا.

لقد عملنا على دراسة مختلف المحطات التي مرت بها المعرفة الفينومينولوجية، أين عدنا إلى المصادر الفلسفية التي مهدت لظهور الفينومينولوجيا، قصد معرفة الاصول التي قام عليها الفكر الفنومينولوجي، لذلك عدنا إلى مهد الفلسفة الحقة مع اليونان، حيث لاحظنا التأثير الكبير الذي خلفته فلسفة أفلاطون وأرسطو على إدموند هوسرل. أما بالنسبة لأفلاطون فلقد اخذ عنه هوسرل مفهوم الماهية، وقدم الفينومينولوجيا باعتبارها البحث في الماهيات الأصيلة، كما تبنى موقفه في محاولة إقامة الفلسفة باعتبارها العلم الكلي والشامل، ونتيجة التأثير الكبير لفلسفة أفلاطون على هوسرل، خصص هذا الأخير القسم الأول من مؤلفه الموسوم ب"الفلسفة الأولى" لدراسة أفلاطون. أما بالنسبة لأرسطو فلقد كان دوره بارزا في ايجاد الأسس المنهجية للفينومينولوجيا، حيث كانت نصوص أرسطو

ملهمة لهوسرل في دراسة مختلف القضايا الفلسفية، خاصة ما تعلق منها بجانب الوعي، ذلك أن أرسطو هو من وضع المفاهيم الاولى للنفس البشرية في مؤلفه "عن النفس"، لذلك يعتبر أرسطو من المصادر الأولى التي أدت إلى بروز فكرة "القصدية" باعتبارها بحثا في مقومات الوعي البشري. كما كان لزاما علينا المرور بالمرحلة المدرسية، فبالرغم من تراجع الفكر الفلسفي في هذه الفترة، إلا أنها تعتبر أساسية في التحول الذي ستشهده الفلسفة فيما بعد، نظرا لأنها تعتبر وسيطا معرفيا، حيث قام مفكرو العصر الوسيط على غرار "القديس أوغسطين" و"القديس توما الإكويني" بشرح مؤلفات الفلسفة اليونانية خاصة أفلاطون وأرسطو، حيث يمكن ملاحظة الدور البارز الذي كان للقديس أوغسطين وتوما الإكويني في تنوير الوعي البشري، هذا ما جعل مختلف الباحثين في الفينومينولوجيا يعودون إلى آراء هؤلاء الفلاسفة، خاصة أن الفينومينولوجيا سيكون لها وجه ثيولوجي في المراحل المتأخرة.

ثم انتقلنا إلى دراسة الملامح الفينومينولوجية للفلسفة الحديثة، فكانت البداية مع "ديكارت" الذي يلقب بأب الفلسفة الحديثة، حيث لاحظ جل الباحثين في مجال الفينومينولوجيا، التأثير الكبير الذي خلفه ديكارت على "ادموند هوسرل"، حتى أن هناك من لقب الفينومينولوجيا "بالديكارتية الجديدة"، ويمكن ببساطة ملاحظة التماهي بين أفكار هوسرل وديكارت، بداية من الكوجيتو " أنا أفكر إذن أنا موجود"، والذي تحول مع هوسرل إلى كوجيتاتوم " أنا أفكر في شيء إذن أنا موجود"، بالإضافة إلى أن البحث في موضوع الأنا هو ما مكن من قيام "الفينومينولوجيا الترنسندنتالية"، بالإضافة إلى فهوم "الحدس" الذي استخدمه هوسرل بشكل كبير في الفينومينولوجيا، باعتباره الرؤية العقلية التي ندرك بها الوعى علم الأشياء، كما نجد تقاطعا واضحا بين الايبوخه الفينومينولوجي والشك الديكارتي، بالتالي هناك نقاط لقاء كثيرة جعلت هوسرل يعتبر ديكارت أحد اعظم الفلاسفة الذين كان لهم دور مباشر في ظهور الفينومينولوجيا.

خاتمة

بعد ذلك عملنا على دراسة علاقة الفينومينولوجيا بالفكر التجريبي في الفلسفة مع باركلي وهيوم، اللذان يعدان من أهم المفكرين التجريبيين في العصر الحديث، بالإضافة إلى أن هوسرل تطرق بشكل واضح إلى هذين الفيلسوفين في نصوصه، حيث يرى هوسرل أن باركلي كان له دور كبير في اثراء الفلسفة التي تدرس العلوم التجريبية. أما بالنسبة لدافيد هيوم فيرى هوسرل أنه من أهم المفكرين الذين واصلوا مقاصد ديكارت، هذا بالإضافة إلى أن هيوم وقف على تجليات الذات باعتبارها "ظواهر". ثم انتقلنا إلى دراسة موقع "امانويل كانط" في الفينومينولوجيا خاصة وأنه المؤسس الحقيقي للترنسندنتالية في العصر الحديث، والفينومينولوجيا الهوسرلية يغلب عليها الطابع الترنسندنتالي، كما أعجب هوسرل بالمنهج النقدي الذي أقامه كانط، والذي يدل على الصرامة التي تتسم بها فلسفة كانط.

إن لحظة التأسيس العلمي للفينومينولوجيا تحيلنا إلى أول من استخدم مفهوما واضحا لها :"يوهان هنريش لامبرت". والذي يقدم الفينومينولوجيا في مؤلفه الأورغانون الجديد، باعتبارها "نظرية المظهر"، ثم حاولنا تمييز الفينومينولوجيا الهوسرلية عن فلسفة أخرى استخدمت نفس المصطلح والتي تتعلق بالفلسفة الهيغلية، حيث استخدم "هيغل" مفهوم الفينومينولوجيا في ارتباطه مع مفهوم الروح، وعبر عنه في مؤلفه الموسوم ب" فينومينولوجيا الروح"، وهنا صرح هوسرل في نصه "الفلسفة باعتبارها علما صارما، عن أن فينومينولوجيته تختلف عن ما ذهب إليه هيغل، حيث رأى هوسرل أن الفلسفة الهيغلية تتصف بالتاريخانية. ويبقى أهم مفكر أثر في هوسرل وكان له دور مهم في ظهور الفينومينولوجيا هو "فرانز برانتانو" الذي كان سببا في انفتاح هوسرل على البحث في مجال الفلسفة وعلوم الإنسان بشكل عام، حيث ارتبطت الفينومينولوجيا الهوسرلية في البداية بالسيكلوجيا الوصفية، وسميت هذه المرحلة بالفينومينولوجيا الوصفية القائمة على "القصدية" التي كان "فرانز برانتانو" أول من أعطاها المفهوم الحقيقي.

لقد سعى هوسرل إلى إقامة الفينومينولوجيا على أسس علمية، لذلك عمد إلى بلورة أفكار جديدة تتجاوز الإرث الفلسفي الذي كان مصدرا لتشكلها، كي لا يصير هذا الإرث عائقا أمام تقدم

البحث، لذلك عمل هوسرل على تطوير مجال البحث الفينومينولوجي، عن طريق تقديم الفينومينولوجيا باعتبارها المنهج والموقف في آن معا، كما أرسى مبادئ جديدة على غرار؛ "بقدر المظهر يكون الوجود"، و"نحو الأشياء ذاتها". لقد كان هدف هوسرل الأسمى هو جعل الفينومينولوجيا علما سابقا عن كل العلوم المعروفة، علما شاملا يعتمد الصرامة المنهجية الكاملة، وينشد تطوير الحياة الإنسانية.

يقوم المنهج الفينومينولوجي على آليات ومفاهيم أساسية، لكن هناك ثلاث أعمدة لا غنى عنها في الفينومينولوجيا؛ وهي: القصدية، الرد الفينومينولوجي، التقوم. أما بالنسبة للقصدية والتي تعد محرك الوعي تجاه الأشياء، والتي قادت هوسرل إلى حسم مشكلة أرقت الفكر الفلسفي منذ القدم والتي تتعلق بثنائية "الذات" و "الموضوع"، كما تحمل القصدية ماهية الفينومينولوجيا من خلال قيامها على الرؤية، التي تعد أساس إدراك الظاهرة. وبالنسبة للرد الفينومينولوجي الذي يرتبط بشكل وثيق بالإيبوخيه، والذي يهدف إلى تصفية الذهن من الأفكار الساذجة والاعتباطية. إن الرد يشكل عصب التفكير الفينومينولوجي باعتباره الأساس العلمي لدراسة الظاهرة، كما يعد الرد محور تميز الفينومينولوجيا عن العلوم المعروفة، بل إنه معيار الحكم على نتائجها، لذلك يمكن القول أن الرد الفينومينولوجي هو أساس قيام الفينومينولوجيا الترنسندنتالية التي قدمها هوسرل. لكن تجدر الاشارة هنا إلى أن الرد الفينومينولوجي لا يلغي القصدية بل جاء لتدعيمها، والحرص على تفعيلها بشكل صحيح، وهذا ما يؤكد عليه هوسرل من خلال مفهوم التقوم الذي يعتبر وجه الحكم على المواضيع التي تنتجها الذات الترنسندنتالية.

إن التقوم هو التعبير عن الصورة النهائية لما تنتجه المعرفة الفينومينولوجية الترنسندنتالية، وهو يمس جميع أوجه الحياة الإنسانية، سواء الطبيعية أو المادي أو النفسي، بيد أن التقوم كذلك لا يرتبط بالجانب الترنسندنتالي فقط، بل يمس ما هو محايث أيضا، حيث يستطيع الولوج إلى العالم الداخلي للذات، ويعبر عن معيشاتها. لذلك يمكن الاستنتاج أن الفينومينولوجيا الهوسرلية لم تكن ترنسندنتالية

صرفة كما يظن الكثير من الباحثين، بل أن هناك مضامين محايثة داخل المعرفة الفينومينولوجية التي قدمها هوسرل، ولعل أهم دليل على ذلك هو التفسير الذي أقامه هوسرل لعالم الحياة.

إن الحديث عن الترنسندنتالية داخل الفينومينولوجيا يشكل عاملا يقودنا إلى البحث عن ما آلت إليه الفينومينولوجيا بعد هوسرل، حيث كان لزاما ان نقوم بدراسة تطور الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ولعل أهم من أكمل طريق هوسرل في البحث هو تلميذه " مارتن هايدغر"، الذي يعد أهم من عمل على فهم واتمام مقاصد هوسرل. لذلك يعتبر هايدغر المعلم الثاني في الفينومينولوجيا، ولا يمكن إدراك حقيقة الفينومينولوجيا من دون العودة إلى مؤلفاته.

يشترك هايدغر وهوسرل في مصادر التفكير، حيث أن كلاهما يرمي العودة إلى الأصل، كما أنهما ركزا على العودة إلى الإرث اليوناني خاصة أرسطو، بالإضافة إلى استنادهما على نصوص "فرانز برانتانو"، فإذا كان هوسرل قد اعتمد على نص" السيكلوجيا من وجهة نظر تجريبية"، فإن هايدغر اعتمد على "مقالة التعدد الدلالي لمفهوم الوجود عند أرسطو" . وهنا نفهم مباشرة الموقع الخاص لأرسطو في البحوث الهايدغرية.

لقد حاول هايدغر تطعيم الفينومينولوجيا بالأنطولوجيا، وهنا كان لزاما عليه العودة إلى نصوص أرسطو، لأنه أول من طرح سؤال الوجود بشكل حقيقي، بالرغم من محاولة أفلاطون التي ظلت مبهمة، حيث اعتمد هايدغر في تأسيسه للأنطولوجيا الأساسية على كتاب "الطبيعة" لأرسطو، وكان يرى أرسطو أن أول من صاغ الأسئلة الأولى والأساسية لموضوع الوجود عندما فكر في طرح سؤال ماهية الكائن من حيث هو كائن.

لكن هايدغر سيتجاوز أرسطو حينما وقف على أنه بقي في دراسته للوجود ضمن حدود الموجود. ويرى هايدغر أن سؤال الوجود هو الموضوع الأساسي الذي يجدر بالفلسفة المعاصرة بحثه، هذا السؤال الأصلي الذي تناسته الفلسفة منذ اليونان، ولم تستثمر في أبعاده، لذلك صرح هايدغر في مؤلفه الاساسي "الوجود والزمان" أن سؤال الوجود أصبح منسيا". ووجب إعادة بعثه من جديد.

خاتمة

إن سؤال الوجود هو موضوع ترنسندنتالي بالدرجة الأولى، لذلك كان على هايدغر العودة إلى أعلام الترنسندنتالية في العصر الحديث، خاصة مؤسسها كانط، وكذا هيغل. في هذا الإطار أكد هايدغر على أهمية بحوث كانط في دراسته المتعلقة بالوجود، حيث يعترف هايدغر بفضل كانط بتأسيس التفكير حول سؤال الوجود. كما رأى أنه أكثر من تماهى مع أصول التفكير التي تعود إلى اليونان، لذلك خصص هايدغر سلسلة من النصوص لدراسة فلسفة كانط لعل أهمها؛ "كانط ومشكل الميتافيزيقا، السؤال عن الشيء". أما بالنسبة لهيغل فلقد كان من الضروري مجابهة أفكاره، إذا ما أراد تطوير معرفته، نظرا للزخم الكبير الذي خلفته فلسفة هيغل، وجعلت معظم المفكرين حبيسي نظرياته، لذلك عمد هايدغر إلى فتح حوار جاد مع صوص هيغل، ولقد وقف هايدغر عند موطن ضعف هيفل، حينما رأى أنه وقف عند الشكل العام في بحوثه، لكنه أغفل الجواهر لأنه تناسى البحث في أصل وجود الأشياء. من هنا وقف هايدغر على حدود النسق الهيغلي.

لقد أكد هايدغر مرارا على انتمائه للفينومينولوجيا، وذلك منذ نصه الأساسي "الوجود والزمان" إلى غاية محاضراته الأخيرة، خاصة حلقات "زهيرينغن". بالتالي لا يمكن دراسة أعمال هايدغر إلا من خلال إدراك مرجعيته الفينومينولوجية، حيث أن هايدغر هو من عمل على تفسير ماهية الفينومينولوجيا عند هوسرل، عندما قال أنها " العلم الماهوي للوعي الترنسندنتالي المحض، من هنا قام هايدغر بتحليل مفهوم الفينومينولوجيا، ورأى أنها تدور حول عاملين أساسيين هما: "الإنكشاف والتحجب"، كما يؤكد هايدغر من ناحية أخرى على أن الأنطولوجيا التي يهدف إلى تأسيسها، لا يمكن أن تدرك إلا عبر الفينومينولوجيا.

ولقد عمق هايدغر بحوثه حول السؤال الأنطولوجي الأساسي الذي يتعلق بإدراك معنى الوجود من خلال فهم تجلياته، اين يعد "الدازاين" الحامل لمفهوم الوجود، وأساس الكشف عنه، كما يعد الزمان المعيار الذي من خلاله الوجود. ويمكن القول أنه لا يمكن البحث في مجال الفينومينولوجيا دون العودة إلى هايدغر، لأنه الوريث الشرعي لإدموند هوسرل".

خاتمة

لقد انتشر الفكر الفينومينولوجي في جميع بقاع العالم، لكن تبقى فرنسا هي أكثر الأماكن اشتغالا على الفينومينولوجيا، لأن جل الأعمال الفينومينولوجية سواء مؤلفات هوسرل أو هايدغر ترجمت إلى الفرنسية عن طريق فلاسفة متميزين على غرار "جون بول سارتر" و "بول ريكور" "ايمانويل ليفيناس" "ميشال هنري" "جون لوك ماريون" وغيرهم. وترجع مكانة الفينومينولوجيا في فرنسا إلى عاملين أساسيين: الأول ؛ يتعلق بقرب اللغة الألمانية من الفرنسيين خاصة وأن الكثير منهم يتقنون اللغة الألمانية بحكم الجوار والعلاقات المشتركة، أما العامل الثاني؛ فيرجع إلى ديكارت الذي يعد أحد أهم الفلاسفة الفرنسيين ومصدرا أساسيا للفكر الفينومينولوجي، ما يجعل الفينومينولوجيا قريبة من الفلسفة الفرنسية، ونتيجة الغرث الكبير الذي خلفه الفلاسفة الفرنسيون في اشتغالهم حول الفينومينولوجيا، والذي لازال مستمرا إلى غاية اللحظة، يمكن أن نقول بوجود "الفينومينولوجيا الفرنسية".

هناك الكثير من الفلاسفة الفرنسيين اللذين حاولوا استكمال البحث الفينومينولوجي و تشييد فلسفتهم الخاصة على أسس فينومينولوجية، لكن قلة هم من استطاعوا القيام بذلك، على غرار "ايمانويل ليفيناس"، الذي يعد من اهم المشتغلين على فلسفة هوسرل من خلال الترجمات والنصوص التي ألفها حوله. وبالرغم من أن ليفيناس قد قرأ هوسرل في البداية بأعين هايدغرية شأنه في ذلك شأن جل الفلاسفة الفرنسيين، ذلك أنهم اكتشفوا هوسرل عبر مؤلفات هايدغر. لكن ليفيناس تعمق في بحوثه حول هوسرل، وتمكن من مواصلة المسار الترنسندنتالي في الفينومينولوجيا. كاشفا عن امكانات الترنسندنتالية في البحث الفلسفي، كما شكل فلسفته الخاصة بالإيتيقا على أسس فينومينولوجية، ولقد شكلت هذه الفلسفة دربا جديدا خرج من رحم الفينومينولوجيا.

يوجد فيلسوف آخر قد تمكن من تطوير البحث الفينومينولوجي وإدراك مقاصده، ويتعلق الأمر "بميشال هنري"، من خلال تأسيس مشروع فلسفي جديد يعبر عن أحد أهم أهداف "هوسرل"، يتعلق بفينومينولوجيا الحياة " هذا المشروع الكبير الذي لم يظهر كاملا إلا بعد وفاة "ميشال هنري" والذي حاول فيه وضع مجمل تجليات المعيش الإنساني تحت مجهر البحث الفينومينولوجي، يذكر أن

"ميشال هنري" هو من لخص مبادئ الفينومينولوجيا في كتابه "عن الفينومينولوجيا"، حيث قام هنري بدراسة أعمال كل من هوسرل وهايدغر أين قام بالكشف عن الوجه المخفي للفينومينولوجيا والذي يكمن في "الجانب المحايث" وذلك من خلال استخدامه لمفهوم " الكيف"، والذي قاده إلى تطوير مجال جديد في الفينومينولوجيا؛ وهو "فينومينولوجيا اللآ–مرئي" ، فالوعي الذي يدرك الجلاء يستطيع إدراك الخفاء في نفس الوقت. وهنا استطاع "ميشال هنري" الجمع بين الترنسندنتالية والمحايثة في الفينومينولوجيا، وهذا ما جعله يقدم الفينومينولوجيا باعتبارها فلسفة شاملة للحياة الإنسانية بمختلف تجلياتها: الطبيعية، الفيزيولوجية، الروحية، النفسية، العملية، الدينية، لذلك يعد ميشال هنري م أقوى المصادر في الفينومينولوجيا الفرنسية.

كما نجد فيلسوف آخر استطاع تشييد فلسفة خاصة من خلال إقامة دراسة معمقة للفينومينولوجيا الكلاسيكية، ويتعلق الامر ب "جون للوك ماريون"، الذي أسس فرعا جديدا من الفينومينولوجيا مبني على مفهوم "الإنعطاء"، حيث ارتكز على المبدأ الأساسي للفينومينولوجيا، القائل بأنه بقدر الرد يكون قدر الإنعطاء"، هذا المفهوم الذي يعبر عن تماهي الترنسندنتالية والمحايثة داخل الوعي البشري، من حيث أنه يجمع في ثناياه بين هذين المفهومين، كما يرى ماريون أن "الإنعطاء" هو أساس فهم تمظهر الموضوعات.

لقد مكن مفهوم الإنعطاء ماريون من فتح ورشات فينومينولوجية تدرس مختلف المواضيع التي تهتم بالواقع اليومي للإنسان، حيث يمكن ان تكشف عن طبيعة العلاقة التي تربط الذات بالآخر داخل المجتمع، بالإضافة إلى الكشف عن حياته الداخلية، محاولا البحث عن معاني تجليات الروح البشرية من خلال اثارة مواضيع جديدة على غرار "موضوع الحب". كما دعا ماريون إلى إعادة البحث في النظريات الثيولوجية، لأن البحوث السابقة في مجال الثيولوجيا إلى أسس حقيقية وثابتة.

ان الفينومينولوجيا الفرنسية فضاء واسع، يمكن استثماره في تطوير البحوث الفينومينولوجية، حيث يمكن القول أن المنزل الثاني للفينومينولوجيا يوجد بفرنسا، حيث أن هناك الكثير من المشتغلين

بالفينومينولوجيا في فرنسا وفي شتى المجالات على غرار "فرانسواز سداستور"،"هنري مالديني"،"جون غرايش". لذلك فإن من الضروري البحث في الفينومينولوجيا الفرنسية إذا ما أردنا ادراك دراسة فعاليتها، لأن الفينومينولوجيا الفرنسية هي بمثابة المختبر الأكبر للفينومينولوجيا الألمانية.

يمكن القول في الأخير أن الفينومينولوجيا هي العلم الذي يختص بدراسة مجمل ظواهر المعيش ، عن طريق انتاج التصورات الصحيحة عن أصل ظهور الاشياء، إنها السبيل لإدراك حقيقة تجليات الوعي البشري، إنها في نهاية المطاف فلسفة للحياة.

الفـــــــهارس

فهرست الأعلام

أرسطو ص13،ص14، ص19، ص20، ص21، ص22، ص23، ص24، ص25، ص32، ص60، ص127، ص128، ص133، ص134، ص135، ص136، ص139، ص140، ص142، ص144، ص155.

أفلاطون ص13، ص14، ص15، ص16، ص17، ص18، ص19، ص128، ص129، ص130، ص131، ص132، ص133، ص149.

أ.هـ. ألرمسترونغ ص20.

القديس توما الإكويني ص26، ص26، ص30، ص31، ص32، ص140.

القديس ألبرت الأكبر ص26.

القديس أنسلم ص26.

القديس أوغسطين ص26، ص27، ص29.

ايكارت ص213، ص217، ص218.

باركلي ص39، ص40، ص43، ص44.

برانتانو ص45، ص59، ص60، 61، ص62، ص74، ص77، ص79، ص109، ص127، ص164، 165.

بطرس أبيلارد ص26.

جاك انجلش ص54.

جون لوك ص40، ص43، ص44.

جون لوك ماريون ص65، ص206، ص228، ص229، ص230، ص231، ص232، ص233، ص234، ص235، ص236، ص237، ص238، ص239، ص240، ص241، ص242، ص243، ص244، ص245، ص246، ص247.

جيل دولوز ص46.

ديكارت ص32، ص34، ص35، ص36، ص37، ص38، ص39، ص41، ص90، ص91، ص162، ص213.

ديريدا ص85، ص228، ص232.

ريكور ص118،ص 228.

سارتر ص213.

سبينوزا ص55.

شيلينج ص55، ص158، ص159، ص160.

غادامير ص138، ص148.

غريديريك كريستوف أوتنجر ص52.

فونت ص59.

فيخته ص49، ص55، ص57، ص158، ص159.

فيخنر ص59.

كاسيمير تفاردفسكي ص77،ص78.

كانط ص45، ص46، ص47، ص48، ص49، ص50، ص51، ص55، ص92، ص145، 146، ص147، ص148، ص149، ص150، ص155، ص158، ص159، ص192.

كوبرنيكوس ص45.

كيركغارد ص232.

لافليش ص32.

لامبرت ص52، ص53، ص54، ص55.

لوتزا ص59.

ليبنيز ص39، ص48، ص61.

ليفيناس ص185، ص186، ص187، 188، ص189، ص190، 191، ص192، ص193، ص195، ص196، ص197، ص198، ص199، ص200، ص201، ص202، ص203، ص204، ص205، ص206، ص215.

ميرلو بونتي ص64، ص213.

ميشال هنري ص65، ص67، ص206، ص207، ص208، ص208، ص210، ص211، ص212، ص213، 214، ص215، ص216، ص217، ص218، ص219، ص220، ص221، ص222، ص223، ص224، ص225، ص226، ص227، ص228.

مان دي بيران ص213.

ناتورب ص 49.

نيتشه ص129.

هايدغر ص127، ص128، ص129، ص130، ص132، ص133، ص134، ص136، ص137، ص138، ص139، ص141، ص143، 144، ص145، ص146، ص149، ص150، ص151، ص152، ص153، ص144، ص155، ص156، ص157، ص158، ص159، ص160، ص162، ص163، ص164، ص165، ص166، ص167، ص168، ص169، ص170، ص171، ص172، ص173، ص174، ص175، ص176، ص177، ص178، ص179، ص180، ص181، ص182، ص185، ص186، 188، ص189، ص190، ص210، ص213، ص228، ص232، ص233، ص234، ص239.

هوسرل ص13، ص14، ص15، ص16، ص18، ص21، ص32، ص37، ص38، ص39، ص41، ص42، ص43، ص44، ص45، ص47، ص49، ص50، ص54، ص55، ص57، ص58، ص61، ص62، ص63، ص64، ص65، ص66، ص67، ص69، ص71، ص72، ص74، ص75، ص77، ص78، ص79، ص81، ص82، ص83، ص89، ص90،ص91، ص92، ص93، ص94، ص95، ص96، ص97، ص98، ص100، ص101، ص102، ص103، ص104، ص105، ص106، ص107، ص108، ص109، ص110، ص111، ص112، ص113، ص114، ص117، ص120، ص122، ص123، ص124، ص165، ص166، ص170، ص175، ص176، ص179، ص185، ص186، ص187، ص188، ص189، ص190، ص196، ص198، ص208، ص211، ص213، ص226، ص228، ص230، ص231، ص233، ص234، ص236، ص239.

هيغل ص55، ص56، ص57، ص58، ص155، ص156، 157، ص158،ص159، ص160، ص161، ص163، ص213.

هيوم ص39، ص40، ص41، ص42، ص44.

يوجن فينك ص86.

ثبت المصطلحات

Abstraction	تجريد
Acte	فعل
A priori	قبلي
Attitude	موقف
Authentique	أصيل
Chose	شيء
Cogito	كوجيتو
Corrélation	تضايف
Conscience	وعي
Contenu	مضمون
Culture	ثقافة
Descriptive	وصفي
Dialectique	جدل
Donnée	معطى
Donation	انعطاء
Doxa	دوكسا
Egologie	إيغولوجي
Eidétique	ماهوي
Eidos	أيدوس

Empirique	تجريبي
Epistémologique	ابستملوجية
Epochè	تعليق الحكم
Essence	ماهية
Evidence	بداهة
Expérience	تجربة
Existence	وجود
Horizon	أفق
Humanité	الإنسانية
Hylé	هيولي
Intentionnalité	قصدية
Intention	قصد
Intuition	حدس
Idée	فكرة
Impression	انطباع
Immanence	محايثة
Invisible	لامرئي
Intersubjective	البينذاتية
Intuition catégoriale	الحدس المقولي
Intention	قصد

Intuition sensoriale	الحدس الحسي
Jugement	حكم
L’attitude naturelle	الموقف الطبيعي
Le monde vécu	عالم المعيش
La Possibilité	الإمكان
Le possible	الممكن
Le sujet	ذات
Métaphasique	ميتافيزيقية
Méthode	منهج
Moi	الأنا
Naturalisme	الطبيعانية
Noématique	نومائية
Perception	إدراك
Phénoménologie	فينومينولوجيا
Phénomène	ظاهرة
Positivisme	وضعية
Pur	محض
Radicale	جذرية
Réduction	رد
Réflexion	تأمل

Représentation	تمثل
Rigoureux	صارم
Scepticisme	ريبية
Science universelle	العلم الكلي
Transcendantale	متعالية
Théologie	علم الدين
Universelle	شاملة
Vision	رؤية
Vécu	معيش

بيبليوغرافيا

قائمة المصادر والمراجع باللغة العربية:

• هوسرل (إ)، أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، تر: اسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة،ط1،بيروت،2008.

• هوسرل (إ)، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي انقزو، المنظمة العربية للترجمة،ط1،بيروت، 2007.

• هوسرل (إ)، الفلسفة علما دقيقا، تر: محمود رجب، المجلس الأعلى للترجمة، ط1، القاهرة، 2002.

• هوسرل (إ)، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص و للفلسفة الظاهراتية، تر: أبو يعرب المرزوقي، جداول للنشر و التوزيع،ط1،لبنان،2011.

• هوسرل (إ)، مباحث منطقية، الكتاب الثاني، ج1، تر: موسى وهبة، دار كلمة بالاشتراك مع المركز الثقافي العربي: ط1، بيروت، 2010.

• هايدغر (م)، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977.

• هايدغر (م)، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت،2012.

• هايدغر (م)، كتابات أساسية، الجزء الثاني، ماهية الحقيقة، تر: اسماعيل المصدق،ط1، القاهرة، 2003.

•يحي هويدي ،قصة الفلسفة الغربية ، دار الثقافة للنشر و التوزيع، دط، القاهرة،1993.

•سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية،ط1، بغداد،1991.

•محسن الزارعي، ادموند هوسرل، الفينومينولوجيا والمسألة المثالية، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1،بيروت،2010.

•جان فرانسوا ماتيي، أفلاطون، تر: حبيب نصر الله مجد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1،بيروت، 2012.

•أ.هـ.آرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، تر: سعيد الغانمي، كلمة و المركز الثقافي للنشر و التوزيع،ط1،بيروت،2009.

•غنار سكيريك، نلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، تر : حيدر حاج اسماعيل ، مركز دراسات الوحدة العربية،ط1، بيروت 2012.

• محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو و المدارس المتأخرة، دار النهضة العربية، ط1،بيروت،1976.

محمد فتحي عبد الله، ميلاد ذكي غالي، أرسطو و المدارس المتأخرة، منشأة المعارف، دط، • الإسكندرية.

•أرسطو، عن النفس، تر : أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة،ط2،القاهرة،2015.

•عبد الجليل كاظم الوالي ،الفلسفة اليونانية، الوراق للنشر و التوزيع،ط1،عمان،2009.

•أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير للطباعة و النشر والتوزيع، ط1، بيروت،1998.

•يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار القلم ،دط، بيروت.

•ماهر عبد القادر، حربي عباس عطيتو، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، دط، الإسكندرية ،1999.

•حسن حنفي، نصوص من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، دار التنوير، للطباعة و النشر و التوزيع ،ط1، بيروت،2005.

•علاء عبد المتعال، فلسفة العصور الوسطى في أوربا، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر،ط1، 2004.

•ميخائيل ضومط، توما الإكويني،"دراسة و مختارات"، دار الشرق،ط3،بيروت،1992.

•اميل برييه، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، بيروت،1988.

•عثمان أمين، أعلام الفلسفة، ديكارت، مكتبة القاهرة الحديثة، ط5،القاهرة، 1985.

•ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، تر : عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، دط، القاهرة،2009.

•ابراهيم مصطفى ابراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم،ج1، دار المعرفة الجامعية، مصر،2015.

•ديكارت، مقالة الطريقة، تر: جميل صليبا، موفم للنشر،دط، 1991.

أمل مبروك، الفلسفة الحديثة، الدار المصرية السعودية للطباعة و النشر و التوزيع، دط، • القاهرة،2006.

•دافيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، تر: موسى وهبة، دار الفرابي،ط1،بيروت،2008.

•مونيس بخضرة، فينومينولوجيا المعرفة، دراسة في فلسفة الظاهر الهيغلية، عالم الكتب الحديث للنشر و التوزيع،ط1، 2013.

•امانويل كنت، نقد العقل المحض، تر: غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية،ط1،بيروت،2013.

•ابراهيم مصطفى ابراهيم، الفلسفة الحديثة من كنط إلى رينوفييه،ج2، دار المعرفة الجامعية، دط، الإسكندرية،2009.

•يوسف بن احمد، المنهج و الظاهرة، فينومينولوجيا هوسرل، مركز النشر الجامعي،دط،تونس،2008.

•مونيس بخضرة، تاريخ الوعي، مقاربات فلسفية حول بداية ارتقاء الوعي بالواقع ، الدار العربية للعلوم ناشرون،ط1،بيروت، 2009.

•ولتر ستيس، هيغل، فلسفة الروح، المجلد الثاني في فلسفة هيغل، تر:امام عبد الفتاح امام، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع،ط3،بيروت،2005

•هيغل، فينومينولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت.

•يوسف سليم سلامة ، الفينومينولوجيا، المنطق، عند هوسرل، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، دط، بيروت، 2007.

نادية بونفقة، فلسفة ادموند هوسرل، نظرية عالم الحياة، ديوان المطبوعات الجامعية،ط2،
•الجزائر،2011.

•عادل مصطفي، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا ،دار النهضة العربية،ط1،بيروت،2003.

•يوسف بن أحمد، القصدية و مشكل تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسرل ،حوليات الفينومينولوجيا و التأويلية، منشورات دار المعلمين العليا ،العدد 1،المجلد الأول ،تونس 2009.

•جاك ديريدا، الصوت و الظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة :فتحي انقزو، المركز الثقافي العربي، ط1،بيروت 2005.

• فتحي انقزو، هوسرل و معاصروه، من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم، المركز الثقافي العربي،ط1،بيروت،2006.

•نادية بونفقة ،نظرية الرد الفينومينولوجي، ديوان المطبوعات الجامعية،دط،الجزائر،2005.

•محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر،ط1،بيروت،2008.

•جمال محمد احمد سليمان ،مارتن هيدغر، الوجود والموجود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،دط،2009.

•أفلاطون، الجمهورية، تر: فؤاد زكرياء، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، دط، الاسكندرية، 2004.

•أرسطو طاليس، الطبيعة، تر: اسحاق بن حنين، ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، مصر،1984.

•هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، 2007.

•محمد طواع، هيدغر والميتافيزيقا، أفريقيا للشرق، المغرب، 2002.

•عبد السلام بن عبد العالي، هايدغر ضد هيغل، التراث والاختلاف، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،ط2، بيروت،2006.

•علي حبيب الفريوي، مارتن هايدغر، الفن والحقيقة او الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، ط1، دار الفرابي، بيروت، 2008.

•محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، ميرلو بونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر، المركز العربي للأبحاث ودراسة البيانات ط1، بيروت، 2015.

•فتحي المسكيني، الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2001.

•فرانسواز داستور، هيدغر والسؤال عن الزمان، ترجمة: ماحي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1993.

• هايدغر (م)، السؤال عن الشيء، تر: اسماعيل المصدق، المطبعة العربية للترجمة، بيروت،2012.

قائمة المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

•Husserl(E), Méditation Cartésiennes ,traduit par :Gabrielle Pieffer, et Emanuel Levinas ,J vrain, Paris,1947.

•Husserl,(E),Logique formelle et logique transcendantale ,traduit par :Suzane bachelard, presses universitaire de France,2 édition, paris,1957.

•Husserl (E) , philosophie premiere, Histoire Critique des Idée, tome 1, , Traduit par : Arion kelkel, presses universitaire de France, Paris, 1970.

•Husserl (E), Expérience et Jugement, traduit par : Denis Souche-Dages, Presses Universitaire de France, Paris, 1970.

•Husserl(E), Idée directrice pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Gallimard, France,1950.

•Husserl(E), Recherche logique, traduit par :Hurbert Elie,2 partie ,tome2,Pressess Universitaire de France,Paris,1962.

•Husserl (E), problème fondamentaux de la phénoménologie, traduit par : Jacque Englich, presses universitaire de France,paris,1991.

• Heidegger (M), Introduction a la recherche phénoménologique, tra par : Alain bouto, Gallimard, France, 2013.

• Heidegger (M), Les problèmes Fondamentaux de la phénoménologie, traduit par : Jean- François courtine, Gallimard, Paris, 1985.

• Heidegger (M), la thèse de Kant sur l'être in Question 2, Gallimard, France, 1968.

• Heidegger (M), Question 4, Traduit : Jean Beaufret, François fédir, Jean Lauscerous, Claude Roéls, Gallimard, paris, 1976.

• Heidegger (M), Kant and the Problème of Metaphysics, Tra : James s. Churchill, Indiana University Press, USA, 1965.

• Heidegger(M), Introduction à la métaphysique, traduit par : Gilbert Kang ; Gallimard, France, 1967.

•Lambrus Couloubartisis et Antonio Mazzu, Question sur l'intentionnalité, Ousia,Paris, 2007.

•Jean-Francois Courtine ,La Cause de la phénoménologie ,Presses Universitaire de France,Paris,2007.

•Gilles Deleuse, la philosophie critique de Kant, Presses Universitaire de France,1er édition, paris,2011.

•Denis Seron, Introduction a la philosophie phénoménologique, presses universitaire de liège, Belgique, 2015.

•Michel Henry, De la Phénoménologie tome1, presses universitaire de France, Paris, 1970.

•Claude Romano, Au cœur de Raison, la phénoménologie, Folio Essais, Paris, 2010.

•Jean François Lyotard, la phénoménologie, presses universitaire de France ,tome11, Paris.

•Jan Patocka, Introduction a la phénoménologie de Husserl ,traduit par :Erika Abrams, Jerome milop ,Gronoble,1992.

•Ditier lohmar, l'idée de la réduction ,les réduction de Husserl et leur sens méthodique commun, Alter, la réduction, Revue de phénoménologie, n 11,paris,2003.

•Emmanuel Levinas, Théorie de L'intuition dans la Phénoménologie de Husserl, J.VRIN, Paris,1994.

•Emmanuel Levinas, En Découvrant L'existence avec Husserl et Heidegger, J.VRIN, Paris, 1988.

•Francisco Xavier Sanchez Hernandez, Vérité et Justice dans La Philosophie De Emmanuel Lévinas, L'Harmattan, Paris, 2009.

•Emmanuel Levinas, De Dieu Qui Vient a L'Idée, J.VRIN, Paris, 1992.

•Peter Atterton, On Levinas, Thomcon Wasdworth,USA,2005 .

Michel L. Morgan, Discovering Levinas, Cambredge University Press, UK, 2007.

•Emmanuel Levinas, Totalité Et Infini, Maritinus Nijhoff, France, 1971.

•Emmanuel Levinas, Altérité et transcendance, Fata Morgana, France, 1995.

•Emmanuel Levinas, De L'existence a l'existant, J .VRIN, Paris, 1993.

•Siméon Clotaire Mintoume, L'éthique comme philosophie première ou la défense des droits de l'autre homme chez Emmanuel Levinas, L'Harmattan, Paris, 2011.

•Emmanuel Levinas, Totalité et Infini, Essai sur L'extériorité, Martinus Nijhoff, France,1971.

•Claver Bondja, Philosophie de l'événement, Recherche sur Emmanuel Levinas et la phénoménologie, L'Harmattan,Paris,2009.

•- Emmanuel Levinas, Autrement qu' être, ou au-delà de l'essence, Maritinus Nijhoff, LA HAYE, 1997.

•Michel Henry, Phénoménologie matérielle, Presses Universitaires De France, Paris,1990.

•Michel Henry, L'Essence de la Manifestation, Presses Universitaires De France, Paris, 1963.

•Paul Audi, Michel Henry, une trajectoire philosophique, Les Belles Lettres, Paris, 2006.

•Jean Reaidy, Michel Henry, La Passion De Naitre, L'Harmattan, Paris,2009.

•Jean-Michel Longneaux, D'une Philosophie de la Transcendance a une Philosophie de L'Immanence, revue philosophique, n3 France, 2001,

•Michel Henry, C'est moi la Vérité, pour une philosophie du christianisme, SEUIL, Paris, 1996.

• Pascal Dupond, Laurent Courtine, Phénoménologie : un siècle de philosophie, ellipses, France, 2002.

•Michel Henry, Incarnation, Une philosophie de la chair, SEUIL, Paris, 2000.

•Philipe Cabestan, Introduction à la phénoménologie contemporaine, Jean François Lavigne, Michel Henry La •phénoménologie radicale de la subjectivité vivante, ellipses, France.

•Mark Losoncz, Donation, tradition et interprétation. Entretien avec Jean-luc Marion, Article in Filozofija i drustvo, Belgrade, 2016.

•Olivier Dekens, La Philosophie française contemporaine, ellipses, Paris, 2006

•Jean-Luc Marion, Etant donné, Quadrige, France, 2005.

•Dominique Janicaud, Heidegger en France, Entretien avec Jean-Luc Marion, Albin Michel, Paris, 2001.

•Jean-Luc Marion, Réduction et donation, Presses Universitaire de France, Paris, 1989.

الموسوعات والقواميس باللغة العربية:

•جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، دط، تونس،2004.

•تد هودرتش، دليل أكسفورد للفلسفة،ج1،تر:نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث و التطوير، ليبيا

•تد هودرتش، دليل أكسفورد للفلسفة،ج2،تر:نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث و التطوير، ليبيا.

الموسوعات والقواميس باللغة الأجنبية:

•Jacques English, Husserl, le vocabulaire des philosophes contemporaine, ellipses, paris, 2002.

•Didier Julia, Dictionnaire de la philosophie, Classique abréges, France 2007.

•Jean Pierre zarader, le vocabulaire des philosophes ,ellipses ,France, 2002 .

•Rodolphe Calin, François-David Sebah, Le Vocabulaire de Levinas, Ellipses, France, 2002.

• Michel Blay, Grand Dictionnaire de la philosophie, La rouse, CNRS, Canada, 2005.

المجلات باللغة العربية:

•عبد القادر بودومة، الديكارتية أفقا للفينومينولوجيا، تأملات في المنهج، مجلة المنهاج، العدد 61، 2011.

• اشرف حسن منصور، موقف هيغل من العلاقة بين المذهب الفلسفي و تاريخ الفلسفة، الحوار المتمدن، العدد 3889، 2011.

• فتحي انقزو، هوسرل والتأويلية، حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، منشورات دار المعلمين العليا، العدد 1، المجلد الأول، تونس، 2009.

•عبد القادر بودومة، المنعطف وفينومينولوجيا اللاتجلي عند هايدغر

•فرانسواز سداستور، فلسفة هايدغر، تر: محمد سبيلا، مجلة التبيين، العدد 3/15، 2015.

المجلات باللغة الأجنبية:

•Tliery martin, J-H Lambert, phénoménologie, trad :G.Fanfalone, Vrin ,paris, 2002,p101. (revues. Org/3545).

•Dab Zahavi, Réduction et Constitution dans la phénoménologie de dernier Husserl, Philosophique, 20(2) – 363-381 https : //doi.org/10.7202/027231ar,1993

•Virginie Caruana, Entretien avec Michel Henry, Philosophique, http://philosophique.revues.org/230.

•Vincent Giraud, Vérité et Affectivité dans la Phénoménologie Matérielle, Cahiers philosophique, http://caim.info/revue-cahiers-philosophique-2011-3.

•Georges Van Riet, Une nouvelle ontologie phénoménologique, La philosophie de Michel Henry, in : Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, Tome 64, http//www.persee.fr.

•Marie-Andrée Ricard, La question de la donation chez Jean-luc Marion, érudite, http://id.erudit.org/uderudit/401330ar,2001.

•Vincent Lloyd, The Erotic Phenomenon, by Jean-luc Marion, Journal of the British Society for Phenomenology, 2009, http://dx.doi.org.

الأطروحات باللغة العربية:

•عبد القادر بودومة، الفينومينولوجيا و سؤال المنهج عند هوسرل، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة ،كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة ،جامعة وهران، 2009- 2010.

•فتحي المسكيني، الزمانية والمعقولية او المناظرة الهايدغرية مع هيغل، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة، جامعة تونس، 2002-2003.

الأطروحات باللغة الأجنبية:

•Eui-Joon Chang, Survivre : Autrement que la vie du sujet ou Au –dela de la mort du Dasein, Thèse doctoral, Université de Strasbourg, France, 2012.

•Vincent Moser, le sens de la phénoménalisation selon Michel Henry, Thèse doctoral, Université de Strasbourg2, France,2008.

الفهرست

مقدمة .....أ

الفصل الأول: مدخل إلى الفكر الفينومينولوجي

المبحث الأول :الجذور الكلاسيكية للفينومينولوجيا.....13

1– أفلاطون وفينومينولوجيا المثال.....14

2– الأسس الفينومينولوجية للوعي عند ارسطو.....19

3– ملامح الفينومينولوجيا في المرحلة المدرسية.....25

المبحث الثاني: الفينومينولوجيا في الفلسفة الحديثة.....32

1– الأصول الديكارتية للفينومينولوجيا.....32

2– في فينومينولوجيا التجربة عند هيوم وباركلي.....38

3– الترنسندنتالي الفينومينولوجي عند كانط.....44

المبحث الثالث: التأسيس العلمي للفينومينولوجيا.....52

1– لامبرت ولحظة البدء.....52

2– الفينومينولوجيا بين هيغل وهوسرل.....55

3– فرانز برانتانو ومرحلة التأسيس.....59

4– ماهية الفينومينولوجيا عند هوسرل.....,.....62

5– مبادئ الفينومينولوجيا.....65

6– مراحل تطور الفينومينولوجيا 69

الفصل الثاني: الفينومينولوجيا الهوسرلية باعتبارها ترنسندنتالية

المبحث الأول: هوسرل؛ القصدية والوصف.....74

1– تطور فكرة القصدية عند هوسرل.....77

2– الفعل القصدي.....,.....79

3– التحليل القصدي.....82

4– القصدية والحدس.....85

المبحث الثاني: الرد الفينومينولوجي 89

1– مفهوم الإيبوخيه والرد الفينومينولوجي.....89

2– الردود الفينومينولوجية.....,.....94

3–دور القصدية والرد في تشكل الفينومينولوجيا الترنسندنتالية 100

المبحث الثالث: التقوم وأبعاده الفينومينولوجية.....107

1– مفهوم التقوم.....107

2 – أنواع التقوم.....113

3– التحليل التقومي.....119

الفصل الثالث: مسألة الترنسندنتالي عند مارتن هايدغر

المبحث الاول: المرجعية الارسطية للأنطولوجيا الهايدغرية.....127

1– سؤال الوجود قبل أرسطو.....127

2– أرسطو، المصدر الاساسي لكل فكر أنطولوجي.....133

3– حدود أنطولوجيا أرسطو.....139

المبحث الثاني: المصادر الكانطية والهيغلية للترنسدنتالي الهايدغري.....146

1– كانط مؤسس الفكر الترنسندنتالي.....146

2– أزمة المطلق عند هيغل 156

المبحث الثالث: الأنطولوجيا الفينومينولوجية عند هايدغر 166

1– هايدغر والفينومينولوجيا.....166

2– الفينومينولوجيا والانطولوجيا.....172

3– الزمان باعتباره أفقا لإدراك الوجود.....179

الفصل الرابع: الترنسندنتالية والمحايثة في الفينومينولوجيا الفرنسية المعاصرة

المبحث الاول: ليفيناس وامكانات تحديد البدء الفينومينولوجي.....187

1- مفهوم الفينومينولوجيا عند ليفيناس.....187

2- المجال الترنسندنتالي.....193

3- الإيتيقا كفلسفة أولى.....200

المبحث الثاني: الفينومينولوجيا باعتبارها فلسفة للحياة عند مشال هنري.....208

1- مشال هنري والفينومينولوجيا التاريخية.....208

2- المحايثة كأساس للتجلي.....215

3- فينومينولوجيا الحياة.....221

المبحث الثالث: فينومينولوجيا الإنعطاء عند جون لوك ماريون.....230

1- أصل مفهوم الإنعطاء.....230

2- فينومينولوجيا الإنعطاء.....237

3- تأويل قضايا الإيتيقا والثيولوجيا عبر مفهوم الإنعطاء.....244

خاتمة 251

فهرست الأعلام.....261

ثبت المصطلحات.....265

بيبليوغرافيا.....270

الفهرست 283

ملخص

إن أهم ما يميز الفلسفة المعاصرة؛ هو البحث في الأصول الأولى لتشكل الوعي، ما أدى إلى ظهور تيارات فكرية جديدة، لا تكتفي بمحاولة إدراك الموضوعات، بل ترمي إلى البحث في حقيقة وجودها. وتعتبر الفينومينولوجيا أحد أعظم الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، لأنها بحث في إمكان المعرفة ذاتها، باعتبارها عودة إلى الأشياء عينها، وأفق يهدف إلى الكشف عن ماهية الوجود الذي تظهر من خلاله، وتقوم الفينومينولوجيا على منهج علمي ينشد الصرامة والدقة وموقف فلسفي يعيد النظر في مجمل المعارف السابقة عن طريق نقدها ومساءلة مبادئها. من هنا يرتبط موضوع الدراسة بمعالجة الأسس التي قامت عليها الفينومينولوجيا عبر العودة إلى جذورها، ومحاولة الكشف عن امكاناتها التي تظهر عبر وجهين: أحدهما ترنسندنتالي والآخر محايث.

الكلمات المفتاحية: الفينومينولوجيا، الترنسندنتالية، المحايثة، المعرفة، المنهج.

Résumé :

La caractéristique la plus importante de la philosophie contemporaine, est la recherche des premières origines qui concerne la structure de la conscience, cela qui conduit à l'émergence de nouveaux courants intellectuelles, qu'elle n'est pas limité à percevoir les objets, mais elle vise plutôt à rechercher la réalité de son existence. La Phénoménologie est considérée comme l'une des plus grandes voies philosophique, parce que c'est une recherche de la possibilité du connaissance lui-même. Elle est basé sur le principe du retour aux choses-même, et un horizon qui vise à révéler l'essence de l'existence à travers la quelle apparait. La Phénoménologie est basée sur une approche scientifique qui cherche la rigueur et l'exactitude, et une position philosophique reconsidère l'intégralité des connaissances précédentes, En les critiquant et en remettant ses principes en question. A partir de ce la nôtre thème d'étude est lié à traiter les fondements de la phénoménologie en retournant à ses racines et essayer de découvrir ses potentiels qui apparait à travers deux vissages : l'un est Transcendantal et l'autre est immanent.

Mots clés : Phénoménologie, Transcendance, Immanence, Connaissance, Méthode.

Summary :

The most imprtant characteristic who distinct contemporary philosophy is the search for the first origins of the consciousness structure, wich led to the emergence of a new intellectual currents, that not stopted at perceiving things, but it aims at its truth existence.

Phenomenology is considred as one of the greatest contemporary philosophical trends, because it's a research of the possibility of knowledge itself, as return to things temselves and on horison that aims to reveal the essence of existence, that appear through it, Phenomenology is fonded on a scentific method wich is based by rigor and accuracy, and a philosophical attitude wich review all the previous Knowledge, by criticizing and questioning its principls. From that point the subject of this study is related to the treatment of bases that the Phenomenology founded by returning to its roots and try to reveal its potentials, that appear throught two aspects : one is transcendantal and the other is immanent.

Key words : Phenomenology, Transcendance, Immanence, knowledge, Method.