الجمهوريـــة الجزائريـــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جـــامعة أبي بكر بلقايـــد تلمســـان

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم العلوم الإنسانية

شعبة الفلسفـــة

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة المعاصرة وقضايا المنهج الموسومة بـ:

التصوّر الغائي للفينومينولوجيا الهوسرلية.

إعداد الطالب

عـــلام محمد

إشـــراف

الأستاذ.د. بودومة عبد القادر

لجنـــة المنـــاقشـــة

د. عطـــار أحمد	أستاذ محاضر (أ)	جامعة تلمســـــان	رئيســـــا
د. بودومة عبد القادر	أستاذ محاضر (أ)	جامعة تلمســـــان	مشرفا ومقررا
د. معرّف مصطفى	أستاذ محاضر (أ)	جامعة سيدي بلعباس	عضوا مناقشا
د. غوزي مصطفى	أستاذ محاضر (ب)	جامعة تلمســـــان	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2015/2014

إهـــــــــــــــــداء

أهدي هذا العمل إلى والدتي الكريمة وروح والدي

إلى رفيقة دربي وأبنائي، فلذة كبدي الذين عانوا معي انشغالاتي العلمية

إلى أستاذي الكريم بودومة عبد القادر على دعمه

إلى زميليّ بلعربي يوسف وكريب لطفي

وإلى روح الأستاذ حميد حمادي

إلى السيدة ديب مديرة متوسطة قاره زعيتري مراد على مساعدتها لي في إنجاز بحثي

كلـمـة شـــكر

أتقدم بالشكر الجزيل إلى كل من ساهم ولو بالكلمة الطيبة في إنجاز هذا العمل

أشكر الأساتذة المؤطرين الذين رافقوني طيلة مدّة البحث والتكوين

مقدمـــــــة:

لن أقرّر شيئا، بل سأعرض عرضا ما تيسّر لي من فهم عن هذا العلم الجديد "الفينومينولوجيا" الذي حوّل الفلسفة المعاصرة من معناها التقليدي "الميتافيزيقي" كونها اهتمت عبر تاريخها الطويل ببحث ومناقشة أكبر المباحث المعرفية: أصل الوجود، الحقيقة، النفس، العقل...إلى المعنى العلمي الدقيق الذي من شأنه أن يفيد الإنسان في أمر واحد ضروري جدا هو: التحقق من أن معارفه حقيقة صادقة ولها معنى. هي نظرية للمعرفة إذا ما أردنا أن نضع لهذا المسعى عنوانا. إن الفينومينولوجيا بهذا المعنى تعدّ علما، أجل، وهي كذلك. فقد سعى مؤسسها "إدموند هوسرل" إلى جعلها علما دقيقا يضاهي دقّة العلوم الطبيعية التجريبية، أي أن يكون لها منهجا أو طريقا يتخذه الباحث "الفينومينولوجي" عبر مراحل عمله، يفترض "لا يفترض" يقصد، ثم يجرّب، وينتهي بنتيجة، "يقوّم" هذه التجربة. وهي في شقّها الثاني ليست علما بالمعنى الحرفي للكلمة لأنها أكبر من أن تحصر في المنهج، فهي زيادة على ذلك فلسفة ببعدها الأول الذي تتعدى موضوعاته الظاهرات الطبيعية، فالفينومينولوجيا عند هوسرل علم لذاتها وأساسا لبقية العلوم، فهي العلم الكلي للمعرفة الإنسانية ولكافة العلوم الممكنة وهي أسبق من كل العلوم، وهي المنبع الذي يجب أن تنبثق منه كلّ هذه المعارف التي لا بد أن تستمد شرعية وجودها من الفينومينولوجيا التي هي الفلسفة الأولى لكل المعارف الممكنة.

إنه لشأن جليل لدى هذا العلم الجديد الذي يبدو وبحسب صفاته تلك؛ العلم الشامل الذي يغني الإنسان عن كل علم آخر وينهي الدهشة الفلسفية التي رافقت تطوّر البشر. والذي يغذي حماسنا اليوم نحن كباحثين في مجال العلم والفلسفة آملين أن يكون لنا نصيب من هذه المعرفة، ولا شكّ أن ذلك لن يكون إلاّ عبر صبر أغوار هذه الفلسفة من إحدى زواياها الكثيرة والمعقدة. فالفينومينولوجيا فلسفة غربية، ألمانية النشأة، وقد أفنى صاحبها "هوسرل" حياته (ما يقارب الأربعين سنة) في البحث، حتى صاغها بالشكل الغير المكتمل التي هي عليه اليوم والتي لا تزال إحدى الفلسفات الأكثر رواجا في العالم الغربي خاصة. فبالرغم من الكمّ المعتبر من الكتابات التي صدرت

أثناء حياته، كثيرة هي الأعمال التي كان هوسرل بصدد التحضير لنشرها والتي لم يسعفه الحظ في إتمامها سواء بسبب وفاته إثر المرض الذي أصابه، أو بسبب الظروف السياسية التي كانت قائمة في ألمانيا في الثلاثينات من القرن الماضي، كونه كان محسوبا على الأقلية اليهودية التي أبدى ضدّها هتلر عداءا كبيرا.

لن يكون بحثنا هذا ذو جدوى في نظرنا لو أننا اقتصرنا على إحدى التيمات الفرعية من هذه الفلسفة "الفينومينولوجيا" كأن نتناول بالبحث المنهج الفينومينولوجي أو إحدى خطواته التي بالرغم من أهميتها، نعتقد أنها ستُبقينا معزولين عن المغزى الرئيس الذي عمد صاحبها إلى تحقيقه، وبالتالي نجد أنفسنا خاصة مع اتفاق أغلب الباحثين في حقل الفينومينولوجيا أنها فلسفة صعبة ومبهمة وحتى متناقضة في بعض الأحيان، أقول نجد أنفسنا قد أنجزنا عملا يقدّم لنا هذا العلم في شكل تيمائي جزئي، ولذلك فإننا وتبعا لغرضنا في تحصيل الفينومينولوجيا في أبعد مجالاتها الممكنة، فقد اخترنا أن يكون موضوعنا يعالج **الغائية في الفينومينولوجيا عند هوسرل** كفلسفة والتي تقابل معنى التاريخ، وربما يكون التحدي الأساسي الذي يواجهنا في هذا البحث هو الافتراض الذي ندعمه بأنها فلسفة للتاريخ (التاريخ الغربي على وجه الخصوص)، في حين أنها فلسفة وعي بامتياز بعودتها إلى الأنا المحض الذي يؤسس كل وجود. هذا من جهة، ومن جهة أخرى رغبتنا في فهم هذه التجربة الفينومينولوجية، ولما لا بتسليط ضوئها على تاريخنا العربي الإسلامي (ليس المقصود داخل هذا البحث وإنما في بحث مستقبلي)، لعلها تفيدنا في فهم تركيبة العقل العربي وتحيين مفاهيمه.

ومن أجل تحقيق هذا الغرض والبرهنة على أن الفينومينولوجيا هي فلسفة لتاريخ العقل الأوربي بشكل ما، فإننا قسّمنا بحثنا هذا بالكيفية التي رأيناها مناسبة، وذلك بوضع القارئ على الأرضية التي أقمنا عليها تصورنا من حيث أبعادها الزمانية والمكانية. فالأمر يتعلق بأوروبا كوحدة جغرافية أولا، ثم بألمانيا على وجه الخصوص، وأما زمانيا فهو القرن العشرين، وبشخص الفيلسوف إدموند هوسرل وفلسفته الفينومينولوجية. ليس هذا معناه أننا لن نخرج عن هذه الإحداثيات الزمانية المكانية وإنما هي

الخلفية الرئيسية للبحث، بينما ستجدنا نتنقل عبر حقب ومجالات مختلفة ومتنوعة اقتضتها الضرورة المنهجية للبحث.

في الفصل الأول قمنا بتصوير المشهد الثقافي والعلمي الذي آلت إليه الساحة المعرفية الأوروبية، باعتبار أن هذه الأخيرة قد عرفت سيطرة العلم الطبيعي على كلّ أشكال المعرفة، أي العلم الطبيعي بالمعنى التجريبي، الذي لاقى كما نعلم ترحيبا كبيرا في شتى المجالات، وحتى تلك المتعلقة بالعلوم الروحية والتي أدت إلى إقصاء كل معرفة لم تتخذ المنهج التجريبي سبيلا لعلمها. ومن هذا المنطلق وشعورا بالأزمة التي خلّفها هذا الاعتقاد المتزايد لدى فئة الفلاسفة، فقد كان لزاما عليهم أن يتخذوا أحد الخيارين: إما ترويض الفلسفة بتقريبها من النموذج العلمي وبالتالي عدّها فرعا من فروع العلم تهتم بموضوع محدد، وهذا مناقض لماهية الفلسفة باعتبارها بحث في المبادئ الأولى للوجود (أرسطو)، وإما أن تجد لها موقعا جديدا ومولدا ثانيا ضمن هذا الوضع الجديد الذي لم يعد يقبل إلاّ بما هو متحقق على أرض الواقع. وهذا فعلا ما حاولت الفينومينولوجيا فعله.

لم تكن الفينومينولوجيا – باعتبارها قبل كل شيء فلسفة – أن تجد لنفسها منهجا كما لو كان الحال بالنسبة للفروع الإنسانية الأخرى، فذلك سيكون نهايتها، بل بالعكس من ذلك كله فقد اهتم هوسرل بادئ الأمر وبحكم الوظيفة المسندة للفلسفة (البحث في المبادئ الأولى) بتقصي أصل هذا العلم الذي عَلَى (زاد) شأنه على كل أنماط المعرفة، وتبيين مرتكزاته ومدى صمودها للنقد الفلسفي. وهنا يمكن لنا أن نتكلم عن الدور السلبي للفينومينولوجيا الذي لعبته في نقد العلم ليس من حيث نتائجه وإنما من جهة منطلقاته. وهو الأمر نفسه الذي حفّز توجهنا نحو رصد أهم نقطة بدئ يمكننا أن نتّخذها مرجعا لتفكيك العلم المعاصر، وكان ديكارت هو ما لفت انتباهنا وانتباه هوسرل من قبلنا، وهو الخيط الهادي الذي اعتمدناه في تحليل الوضعية التي آل إليها العلم المعاصر، باعتبار أن ديكارت (إذا استثنينا أفلاطون/سقراط، الجدل) هو أول من تحدّث بلغة المنهج، وقبل ديكارت فقد عدنا إلى غاليليه في مسألة ذات أهمية بالغة والتي تتمثل في لغة العلم الرياضية التي كان لهذا الأخير

الدور الحاسم في اعتمادها كحامل للحقيقة، وبالمقابل فإنها كانت أهم عنصر تسبب في فصل العلم عن الطبيعة والذي أثر بشكل سلبي على العلاقة القائمة بين الإنسان كذات عارفة ومحيطه.

ركزنا في تحليل الدور الذي لعبه ديكارت بالنسبة للعلم على الوجه التعالقي الذي ربط به هذا الأخير الرياضيات بالفلسفة، فلقد كانت فكرة الكوجيتو التي أراد من خلالها ديكارت دحض كل شكّ في صدق المعرفة أشبه إلى حد بعيد بترييض هذه الذات كونه قد جرّدها إلى حد أنها صارت فكرة كباقي الأفكار الرياضية المجردة، والتي بدورها امتنعت عن الفهم جراء هذا التجريد. كما أن الردّ إلى الذاتية لم يقتصر على هذا الحد بل تعداه إلى رهنها بما هو أكثر تجريدا وأشق على الفهم؛ إلى الله باعتباره الخالق وبالتالي المانح لأداة العقل والضامن الأخير لكل حقيقة.

دفعنا هذا الخيار في التحليل إلى رصد اسم آخر كرّس هذا التوجه الذاتي للمعرفة إنه كانط الذي —وبفضل نظرته النقدية للعقل — الأداة الضرورية لكل معرفة، استطاعنا أن نبين من خلاله أن هناك أوجه من العملية المعرفية تستدعي الفحص، وقد كان التحليل موجها نحو تبيين العنصر الحاسم في هذه العملية الذي اعتبره كانط ذاتي–موضوعي في جوهره باعتبار أن المعرفة لا تصدر من الذات لوحدها وإنما عبر التقاء راهن للذات بالموضوع، الأمر الذي سيعطي تحديدا ثانيا لمعنى المعرفة؛ فبعدما كانت المشكلة في المعرفة تدور حول ذاتيتها أو موضوعيتها —وهو موضوع المناظرات التقليدية بين المثاليين والماديين– أصبحت تهتم أكثر بجنسها من حيث هي تحليلية أو تأليفية، الأمر الذي سيحيلنا إلى طرق مسائل جديدة تتعلق أساسا بمدى صدق المعرفة الصادرة عن الأحكام التأليفية باعتبار أن هذه الأخيرة تمثل الأحكام التجريبية، أي العلم الطبيعي. هذا ما قادنا إلى الوقوع في النزعة الشكّية حول إمكان التجربة، أي إمكان الحصول على معرفة حقيقية مطابقة للواقع. وهو الأمر الذي أدى بنا إلى خوض مجال العلوم الطبيعية ومناقشة مدى متانة تصوّرها القائم على التجربة في إنتاج المعرفة، وقد كان ذلك من خلال المبحث الثاني الذي عنوانه الموقف الطبيعي كأساس لتجربة العالم.

وقد عمدنا في هذا المبحث إلى تقديم وصف نظري لكيفية حصول المعرفة في العلوم التي أطلقنا عليها اسم العلوم الطبيعية، وهي العلوم التي يمكن أن تتحقق فيها التجربة كالعلوم الطبيعية

المادية وكذلك الروحية التي بدورها يتحقق فيها عنصر الموضوعية بالمعنى الذي يُمكِّن العالِم من إجراء مراحل التجربة كالملاحظة...والتي يبني عليها في نهاية الأمر نتائجه، كونها علمية وصادقة. وهو خوض في التجربة العلمية من خلال هذا التحليل كما هي في الموقف الطبيعي حيث تعتمد في أساسها على اعتبار الموضوع محل التجربة معطى في الطبيعة "العالم" هكذا، وهو إذ يُقدم عليه لا يشك لحظة في أن هذا الموضوع مغلوطا أو مشوشا.

بالإضافة إلى انعطاء الموضوع مسبقا في التجربة الطبيعية، ثمة أمر آخر يستدعي التحليل والمناقشة، إنه سؤال عن الكيفية التي يحدث بها التعالق بين الذات والموضوع، وهو سؤال وإن بدا في الموقف الطبيعي ليس بذي أهمية تذكر باعتبار أن الإنسان يقع ضمن بُعد التقابل مع الموضوع واللذان يحملان بداخلهما صدقهما، فإن الأمر يأخذ خطورة لافتة عند الفيلسوف الذي يعتبره أساس الإشكال في نظرية المعرفة. وهو السؤال الذي نركّز عليه اهتمامنا من جهة إمكانية المعرفة من عدمها، والذي قادنا إلى الغوص بعيدا للبحث داخل علم النفس كونه علما للشعور وكون هذا الأخير مجال التقاء الذات بالموضوع، عن إجابة مقنعة عن كيفية التعالق هذه. من هذه الخلفية وخدمة لمسار بحثنا فقد اخترنا دراسة هذا الموضوع من زاوية ارتباطه بأهم الأسماء البارزة والفاعلة في الحقل البسيكولوجي أيام هوسرل، خاصة برنتانو وماينونج، وعرض إسهامهم في حلّ هذه المشكلة المعرفية والمتمثلة في إمكان المعرفة المفارقة من عدمها.

في المبحث الثالث سنقوم بعرض تجربة أخرى مغايرة تماما عن سابقاتها تنتج ضرورة عند نقد الموقف الطبيعي، تجربة العالم بعيدا عن كل افتراض مسبق لوجود الموضوع من عدم وجوده، وهي التي ستضع الفرق بينها وبين الموقف الطبيعي، وقد حددنا لها عنوان: التجربة الخالصة باعتبارها إيقولوجيا وحيا من الإيقو Ego الديكارتي، الأنا المفكرة التي صمدت لوحدها عند إنجاز الشك الديكارتي كما الإيبوخي الفينومينولوجي، هذه التجربة التي تأسست على إقرارها بالمعرفة المحايثة وحدها كونها تعي أحوال ذاتها بكل يقينية، وتشك في كل ما عدا ذلك. والتي فضلنا دراستها بالمقارنة مع التجربة

البسيكولوجية التي لا تجعلنا نحلق في عالم ميتافيزيقي كونها تتصف بالموضوعية الطبيعية وتضعنا تدريجيا قبالة معالم التجربة الإيغولوجية، التجربة الفينومينولوجية.

يقتصر مسعانا في هذه المرحلة من البحث على توضيح الفرق بين الموقفين الطبيعي والفينومينولوجي الفلسفي، بحيث سنعرض لأهم المقومات الموضوعية التي تدخل في عملية اكتساب المعرفة. فبالإضافة إلى تحديد الأنا الخاص للفينومينولوجيا وظاهرتها الخاصة، سنتطرق إلى مشكل اللغة وحمولتها المعرفية وعلاقة كل هذا ببعد الزمن الذي يعد من مقومات (من المقولات عند كانط) كل الأشياء في هذا العالم. وهو عبارة عن مقدمة سنشرع من خلالها في الفصل الثاني بوصف التجربة الفينومينولوجية والموقف الفينومينولوجي، الذي أشرنا إليه حتى الآن بكونه يقابل الموقف الطبيعي.

في الفصل الثاني الذي خصصناه بأكمله لعرض خطوات المنهج الفينومينولوجي، وبغض النظر عن الجانب التراتبي المحض الذي يميز المنهج في العلوم الطبيعية، وخدمة لمقتضيات التصوّر العام للبحث، فقد اخترنا التطرق لتيمة القصدية أولا اعتقادا منا بأنها ستكون الموضوع الأقرب لفكرٍ اعتاد أن يفكر في انتظام معين باعتبار أن القصدية تحيلنا إلى موضوع التجربة في الموقف الطبيعي، وأنها ستخدم البحث من جهة أنها تَعيينٌ للظاهرة الفينومينولوجية بالرغم من أنها العنصر المقوّم ذاته كما سنرى في العرض. وقد فضلنا أن نستعرضها ضمن كرونولوجية تصاعدية بدأ من الكتابات الأولى لهوسرل المتعلقة بفلسفة الحساب وحتى أزمة العلوم مرورا بأهم المراحل المؤسسة لهذه التيمة، خاصة في كتاب أفكار1 وتأملات ديكارتية أين سيعرف المنهج الفينومينولوجي اكتماله. وهي خطوة من شأنها أن تجيبنا على أول الإشكاليات المعرفية التي وقف حيالها الفكر الطبيعي عاجزا، كما هي أيضا المؤسس الحقيقي لعلم الفينومينولوجيا كونها تمكن الفينومينولوجي من تحديد موضوعه بعيدا عن التداخلات النفسية والمنطقية التي بقيت حتى مرحلة أفكار1 الصفة المميزة للأبحاث الفينومينولوجية.

تفترض القصدية في عملها الردّ الفينومينولوجي الذي يحمل في بعده المفاهيمي معنى الإيبوخي ذو الأصل اليوناني القديم (الشكاك) وتارة أخرى معنى الشك الديكارتي، الذي وظّفه هوسرل لبلوغ الأنا المحضة، وسيسير تحليلنا بالموازاة مع هذين المفهومين الذين يعنيان على التولي تعليق الحكم

والشك المنهجي، والذي سيأخذ معان متعددة حسب مراحل تطور الفينومينولوجيا، حيث حاولنا أن نرصد أهم التحويرات التي عرفها المفهوم تماشيا مع متطلبات البحث ومقصد الدرس الفينومينولوجي معا. وقد التزمنا في هذا المبحث أيضا على أن نتطرق إلى مفهوم الرد بالطريقة ذاتها في تيمة القصدية من حيث التدرج الكرونولوجي التصاعدي والتطرق إلى مختلف التحوّلات التي طرأت على معناه وتداخلاته مع القصدية من جهة مهمته في تحديد الظاهرة الفينومينولوجية وأثره على العلاقة المعرفية بما هو سالب في بعض المواطن وموجب في مواقع أخرى. فبينما تقتصر مهمة الإيبوخي الفينومينولوجي على تعليق كل حكم إزاء العالم وإزاء الذات في سعي الفينومينولوجي للخروج من الموقف الطبيعي، يعمل الرّد الشامل على بلوغ الوعي الخالص الذي هو موطن التجربة الفينومينولوجية، كما أنه ردّ معرفي يقتصر عمله على نقد المعرفة الطبيعية، وفي مرحلة متقدمة من البحث الفينومينولوجي يأخذ الرّد معنى المحدِد للوجود الخالص الذي يعطي الظاهرة بعدها الإيدوسي الماهوي لا النفسي التجريبي، وهو في الأخير الحاجز المانع لكل علاقة يمكن أن تنشأ بين الحدس التجريبي والحدس الماهوي، وفي النهاية الرّد الترنسندنتالي الذي ما إن حققناه يمكننا أن نتكلم عن فلسفة خالصة، كما أننا نكون قد أوجدنا المنهج الملائم للعلم الخالص.

لن تأخذ الفينومينولوجيا بُعدها الإيجابي والمؤسس إلاّ مع فعل التقوّم الذي نجده بخلاف المبحثين السابقين يستدعي الترتيب في المرحلة الأخيرة من البحث الفينومينولوجي كونه آخر ما يقع عليه الدور في إنتاج المعرفة. وهو فعل يحمل صبغة حتمية الإنتاج لأنه يقع في الحقل الفينومينولوجي الخالص الذي اهتمت القصدية والرّد بتهيئته. وقد اقتصرت مهمتنا على تبيين كيف يتم هذا التقوّم وأين؟ فبالعودة إلى الموقف الطبيعي نجد أن المعرفة تتقوّم في الموضوع، أي أن الموضوع يحمل حقيقته في ذاته وما على العالِم إلاّ أن يكشف على السرّ الكامن في الظاهرة الطبيعية. أما في الفينومينولوجيا فإن المعرفة تتقوّم في الذات عبر قصدية، وعبر ردّ كل معرفة إلى الأنا الترنسندنتالي حيث تستمد كل معرفة من هذا الأنا معناها الوجودي من داخله وفي مجال وعيه دون أن تنكر وجود العالم الفعلي. فالعالم المادي هو الذي يشكل في نهاية الأمر موضوع "ظاهرة" الفينومينولوجيا، وهو أيضا ما يحدد

بشكل من الأشكال طريقة التعامل معه، أي كيفية إدراكه، وحتى لا يبقى الدرس الفينومينولوجي ذو بعد نظري فقط فإن وصف فعل التقوّم يعطيه بعده المادي عبر وصف هذا الفعل، وهو الأمر الذي حاولنا إنجازه في محتوى هذا المبحث، والذي قادنا إلى تحديد معني عناصر كثيرة تدخل في تشكل هذا الفعل كالأنا المحض، تيار المعيشات القصدية، الزمن الفينومينولوجي...إلخ.

في نهاية المبحث الثالث من الفصل الثاني ارتأينا أن ننهيه بالتعرض إلى مسألة لا يقل شأنها عن المباحث الأساسية للفينومينولوجيا وهي مسألة البينذاتية التي نعتبرها بحسب تعبير هوسرل مبدأ المبادئ إذا ما فهمنا بعدها التأسيسي داخل الفينومينولوجيا. وهي المنعطف الحاسم الذي يميز الكوجيتو الهوسرلي عن نظيره الديكارتي الذي أسنده هذا الأخير بعد اكتشافه إلى العناية الإلهية كضامن أخير لصدق معارفه وهو الأمر الذي ينتقده عليه هوسرل بشدة. بينما عند هوسرل فقد ركّز على ضرورة أن تكون الذات مكتفية بذاتها وذلك عبر مشاركة الغيرية في تحديد معنى الموضوعية العلمية.

تأخذ فينومينولوجيا هوسرل المتأخر بعدا جديدا يجعل منها محل التعارض والتباين وحتى التناقض حين يتطرق إلى مبحث الغائية التي تعتبر مفهوما رئيسيا داخل هذا البحث وحتى داخل فكر هوسرل. وقد ذهب الكثير من الباحثين في الحقل الفينومينولوجي إلى اعتبارها منعطفا للفينومينولوجيا على التاريخ الذي لم يكن لهوسرل أي مؤشر يحيل إلى إمكانية انحراف الدرس الفينومينولوجي نحوه. وهو الأمر الذي كان فعلا بدء من الثلاثينات من القرن الماضي والتي رأينا أن نعالجها من زاوية أخرى مغايرة لما دأب الشرّاح تناولها، بحيث آثرنا فرضية استمرار الفينومينولوجيا على مبحث الغائية عن فرضية انعطافها.

ففي المبحث الأول من هذا الفصل الذي عنوانه التصوّر الغائي للفينومينولوجيا، ورغبة منا في توضيح سبب تحول هوسرل عن الفينومينولوجيا من بعدها العلمي الصارم الذي ميّز مجمل الدرس الفينومينولوجي منذ البحوث المنطقية، فقد تطرقنا بشيء من التفصيل إلى شرح أسباب هذا التحول؛

1-كونه ظاهريا من نتائج التطورات السياسية والاجتماعية التي ميّزت الجوّ العام للثقافة الأوروبية.

2- تأصيل للعلم الفينومينولوجي بما هو حركة ارتدادية داخل الذات في شكلها الكلي " le moi en grand" التي تتطلبها المرحلة الما بعد أنانة solipsisme ومرحلة البينذاتية intersubjectivité التي تستدعي معرفة الغائية التي تحرك العقلانية الأوروبية، وقد فضلنا أن تكون هذه المحاولة على شكل تمرين ذو لحظتين من خلال نصّين متزامنين؛ الأول هو نصّ "أصل الهندسة" الذي نعتقد أنه بمثابة إنجاز للإيبوخي الفينومينولوجي المعرفي من خلال وقوف هوسرل على لحظة النشأة والأصل للهندسة التي تعتبر الخلفية التي تنبني عليها كل موضوعية علمية، وهي بذلك اللحظة المؤسسة للمعنى الحقيقي الذي أنتجته فاعلية إنسانية انطلاقا من عالمها المعيش. أما النص الثاني فهو "التأمل الخامس" من التأملات الديكارتية الذي يجسد المسار المصحح الذي ينبغي للموضوعية العلمية أن تأخذه انطلاقا من الذات وحدها باعتبار أنها تعطي للعالم روحه من خلال وعيها لذاتها كوجود خالص وللعالم كمتضايف معها.

وأما المبحث الثاني الذي جاء عنوانه: الغائية في البدء والأصل إعادة للبدء؛ فهو تعبير عن المنحى الأنثروبولوجي الأخلاقي الذي أفرزته تحليلات المبحث الأول، بحيث سنعرض فيه إلى أهم اللحظات التي وقف عندها هوسرل عند محاولته التأصيل للفينومينولوجيا التي يعتبرها استمرارا للفلسفة الأولى بمعناها الإغريقي. هذه العودة التي نراها تحمل بعدين: أولها نقدي يهدف إلى إظهار المعنى الحقيقي للفلسفة بما هي العلم الكلي لو أنها حافظت على المنهج الأصلي المتمثل في منهج التبرير العقلي الذي عرف كامل طاقته مع سقراط/ أفلاطون، والثاني تأسيسي غرضه ضرورة إعادة تبني هذا المنهج الذي يعتمد على الذات كأساس لبناء كل معرفة ومعها زرع الروح الإنسانية عبر اعتماد التفكير الفلسفي كسبيل وحيد يحمل غايته النهائية ويحافظ عليها، وفي النهاية تصحيح للوضع الذي آلت إليه هذه الغائية مع ديكارت.

لا شك أن هذا المطلب الذي يبدو في مجمله ذاتي يحمل في ماهيته طابع النسبية، لن يكون له أي معنى تتأسس عليه الفينومينولوجيا كونها علم صارم إلاّ عبر اعتماد حدود توجه هذا الفكر الحرّ وتمنحه طابع الروح الإنسانية التي يزعم هوسرل أنها غيّبتها العلوم الطبيعية، ورهنت بذلك مصيرها

وغايتها. وهو الأمر الذي دفعنا إلى البحث عن المؤشرات داخل مؤلفات هوسرل الكفيلة بتوضيح البعد الإنساني الأصلي الذي يبدأ أولا من استرجاع الأرضية الحياتية لهذا الإنسان كونها المؤسسة لكل علم، والبحث عن المنهج المناسب الذي يلائمها، بحيث تكون الفينومينولوجيا بما هي ذاتية ترنسندنتالية محكومة بالأبعاد الإيتيقية والتيولوجية التي من شأنها أن تكون المعيار الوحيد لإظهار العقلانية عبر سلسلة أبحاث لا نهائية. وهو المبحث الذي اخترنا له عنوان: الفينومينولوجيا والأرض الموعودة.

يتضح من خلال الخطة التي وضعناها للبحث أن تحقيقها يتطلب منا الإقبال على فلسفة هوسرل من زاوية منفرجة تكون بمثابة تحصيل لكل فكره، وهو الأمر الذي جعل بحثنا يشمل تقريبا كل أعمال هوسرل المتوفرة المترجمة منها إلى العربية والفرنسية. كونها تمنح للباحث فهما مباشرا يستغني فيه عن المراجع التي غالبا ما تحمل خلفية ذاتية لصاحبها. وقد كان تركيزنا في كل فصل على مجموعة منها تتخللها بعض المراجع والدراسات أيضا باللغتين المذكورتين لتسهيل الفهم.

ومع ذلك فقد لاقينا الكثير من الصعوبات خاصة فيما تعلق بفهم هذه النصوص التي تتطلب تركيزا كبيرا وقراءات متكررة كانت في أغلب الأحيان سببا في تضييع الوقت الذي لم يكن مخصصا إلاّ للتكوين. زيادة على الأثر السلبي الذي شكّلته اللغة المترجمة من الألمانية إلى الفرنسية أو العربية التي تفتقد الوحدة في نقل المصطلحات الفينومينولوجية خاصة في العربية منها التي تجد تباينا كبيرا بين قراء ومترجمي هوسرل. ناهيكم عن صعوبة الفكر التجريدي الذي تتصف به الفينومينولوجيا بحكم تكوين هوسرل العلمي والطابع الذاتي الترنسندنتالي للتجربة الفينومينولوجية الممتنعة عن الفهم إلاّ من داخلها لو أمكننا تجربتها ووصفها فعلا.

الفصل الأول: أزمة العلوم والتجربة الخالصة.

ليس من السهل الحديث عن فلسفة إدموند هوسرل EDMUND Husserl (1859 – 1938)[1] الفينومينولوجية إلاّ عبر توخي الكثير من الحيطة والحذر، لا لشيء إلاّ لكونها إحدى الفلسفات المعاصرة الأكثر تعقيدا وإبهاما، ويظهر هذا التعقيد كلما حاولنا الإلمام بمضمونها الهلامي ضمن نسق دأب تفكيرنا التعلّمي انتهاجه. ولكن، ورغم هذه الصعوبة المنهجية وما يمكن أن ينجرّ عنها من مخاطر من شأنها أن تحيدنا عن الطريق السليم لفهم هوسرل، إلاّ أننا سندخل هذه المغامرة الغامضة وكلنا عزيمة وإصرارا على فك بعض ألغازها التي تتطلب "مسؤولية شخصية"[2] قبل كل شيء يوكلها الباحث على عاتقه.

سوف نختار من بين المنافذ العديدة لفلسفة هوسرل، أبسط الطرق الممكنة التي من شأنها أن تبلّغنا هدفنا من هذه الدراسة، ولتكن: التدرج من العموميات الواضحة إلى حدّ ما إلى الجزئيات المعقدة نسبيا، والعميقة، عبر تحليل التيمات الأساسية في فينومينولوجيا هوسرل حسب السياق الذي يخدم بحثا.

من المعروف أنّ من بين العموميات الضرورية لفهم الفينومينولوجيا أو أي سياق معرفي آخر هي: ضرورة الإحاطة بالمناخ الثقافي* السائد أثناء تكوّن هذا الفكر (الفينومينولوجي)، والمنابع الأساسية التي نهل منها المفكر، ومدى تأثره بالتيارات والأفكار المعاصرة له والسابقة عليه.

المبحث الأول: ترييض الطبيعة وعائق التجربة.

عرفت الحقبة التي كان يعيش فيها هوسرل، تصعيدا لحركة العلم باعتباره الشكل الوحيد للمعرفة الذي بإمكانه أن يحقق عبر موضوعيته، المعرفة الصحيحة ويفك بذلك أسرار العالم. وبالفعل،

[1] أنظر الملحق رقم 1.

[2] إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، تر: إسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص613. (سوف أكتفي عند الإحالة إلى هذا الكتاب فيما يأتي بـ: الأزمة).

* يكون تحليلنا لهذا المناخ الثقافي من خلال التطرّق لأهم العناصر التي نراها قد ساهمت في تشكيل فكر هوسرل.

فإن الصورة التي بدت عليها "فروع العلم الطبيعي وبداهة إنجازاتها النظرية ونجاحاتها المقنعة باستمرار ليست موضع شك"[1] فهي قبل كل شيء نتائج واضحة لمقدمات منطقية تمر عبر توظيف منهج تجريبي تترابط حلقات مراحله بكيفية سليمة شكلا يقبلها كل عقل.

هذا بالفعل ما كان يبدو لكل متأمل للعلم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ولكن، ولكي نفهم أكثر كيف تشكّلت هذه الصورة اللامعة للعلم، وجب علينا التساؤل عن الركائز الأساسية التي كانت تدعمه وكيف اكتسب كل هذه المصداقية، وما هي المكونات الضرورية التي جعلت منه نموذجا للمعرفة الحقّة التي اعتقد الإنسان أنه قد بلغها؟

أول ما يتبادر للذهن عند سماع مثل هذه الأسئلة هو: ضرورة العودة عبر حركة ارتدادية داخل التاريخ – وهو التقليد الذي دأب النقاد والباحثين تداوله، أو قل هو رد فعل آلي يسلكه كل من يريد التحقق من صحة أمر ما أو كيفية تشكّله – وليكن في سياقنا هذا تاريخ العلم الأوروبي بدءا من أقرب نقطة نراها أساسية وحاسمة في نشأة هذا النمط المعرفي الجديد.

لا أظن أن أحدا سيخالفنا الرأي إن قلنا أن ما بلغته الإنسانية في العصر الحديث مع ديكارت – الذي أدخل مفهوم المنهج كشرط أساسي في المعرفة– كان نقطة تحوّل كبرى تضاهي في قيمتها اكتشاف الإنسان القديم للنار* وما انجرّ عن ذلك من نقلات نوعية داخل الفكر. وبذلك "طرأ تحول جوهري على فكرة الفلسفة الشاملة"[2] وأخذ الوجه الجديد للمعرفة يوسع من مجاله بدءا "بعلوم جزئية متميزة داخل الموروث القديم: في الهندسة الإقليدية وبقية الرياضيات اليونانية، وبعد ذلك في علم الطبيعة اليوناني"[3]. وهي البدايات المؤسسة للعلم المعاصر الذي حدّدت استقلالية مباحثه عن كل نمط معرفي آخر، إمكانية دراستها موضوعيا كعلم يمكن التحقق من صحة نتائجه.

---

[1] الأزمة، المصدر نفسه، ص 43.

* كان اكتشاف النار بالنسبة للإنسان القديم فتحا عظيما وانتصارا على الطبيعة جعلته يطرق أفاقا جديدة في حياته اليومية بدءا بطهي الطعام ووصولا إلى صهر المعدن وصناعة الأواني والسلاح...إلخ.

[2] الأزمة، ص63.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

جدير بالذكر هنا، توضيح الرؤية المغايرة التي حملها معه المفهوم الجديد للعلم والذي يظهر جليا من خلال الأبعاد اللامتناهية للرياضيات المرتبطة بشكل مباشر مع نشأة الفيزياء الحديثة مع غاليليه، وأثره البالغ في تأسيس الأرضية الصلبة للعلم ولعالم التجربة الذي سيصير فيما بعد بداهة أولية تقوم عليها كل معرفة موضوعية.

لكي نفهم التصوّر الجديد الذي أتى به غاليليه عن العالم، والذي أسس عليه كل منطلقاته الرياضية، التي بدورها كانت أصل معنى الفيزياء الحديثة، واتسعت فيما بعد مجالات استعمالاته في بقية الفروع الأخرى للعلم حتى أيامنا هذه، وهي ذاتها –أي الأسس النظرية التي تَشكّل عليها العلم الحديث– التي تعطي طابع الصحة والمصداقية لفروع العلم الطبيعي باعتباره يعتمد في كليته على نتائج ذات صبغة رياضية من حيث هي اللغة الوحيدة المقبولة لديه.

يجدر بنا أولا أن نحيط ولو بكيفية مقتضبة –ولكن دقيقة– بالمعنى الأصلي للهندسة[1] ومدى قابليتها لأن تكون المانحة الأصلية لمعنى البداية، وبمعنى آخر أن تكون هي "المدشنة"[2]. إنّ الإجابة عن هذا السؤال يحيلنا بالضرورة إلى أسئلة أخرى أكثر جذرية وتعقيدا، فهو بكيفية أخرى سؤال عن أصل الهندسة: كيف نشأت، ومن وضعها، وما هي التحولات التي طرأت عليها وهل هي قادرة فعلا أن تكون أساسا صلبا للمعرفة الحقيقية...؟ وهي في الحقيقة أسئلة مشروعة تمس كل العالم الثقافي بأكمله باعتباره استمرارا "لتقليد نشأ في مجالنا البشري انطلاقا من فاعلية بشرية، أي روحيا – حتى وإن كنا لا نكاد نعرف شيئا عن المصدر المحدد وعن الحياة الروحية المنجزة هنا واقعيا"[3].

لا شك أن وجود الأشياء الثقافية على الوجه الذي نراها عليه اليوم يعود إلى "سلسلة مفتوحة من أجيال الباحثين الذين يعملون مع بعضهم ومن أجل بعضهم بصفتهم الذاتية المنجزة للعلم الحي

[1] ربما قد يبدو للوهلة الأولى أن التطرّق لتيمة الهندسة أمر عرضي داخل البحث، لكن سيتضح فيما يأتي –وكما يعبر عنه هوسرل نفسه– في الضميمة رقم 3 من كتاب الأزمة من الصفحة 409 وما يليها، أن مشكل الهندسة يحيلنا إلى "أعمق مشاكل المعنى، مشاكل العلم وتاريخ العلم عموما، بل وأخيرا إلى مشاكل تاريخ شامل عموما،...

[2] الأزمة، المصدر نفسه، ص411.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بأكمله"[1] وهذا التراكم المعرفي الذي نتج عن طريق المحافظة على المكاسب التي أثبتت نجاعتها في مرحلة تاريخية، تصير في مرحلة متقدمة عبارة عن مقدمات تُستخدم لاستخلاص نتائج أخرى أكثر تقدما وعمقا. هذا هو بالفعل ما يكّون كلّ علم في نهاية الأمر، أي يكون في "البداية مشروعا ثم تنفيذه بنجاح"[2]، عبر عديد المحاولات، وهذه الحركية التصاعدية هي التي شكّلت العلم على الوجه الذي يبدو عليه اليوم.

نعود إلى تيمتنا المتعلقة بالهندسة، والتي وصفناها بأنها هي المدشنة، أي أن صرح العلم بأكمله يقوم عليها. تشكلت الهندسة القديمة على "مشاركة الواقعي في المثالي"[3]، وهذه المشاركة تعني وجود علاقة بين ما هو معطى واقعيا عن طريق الحس وما يقابله من فكر، وقد حصل هذا الأمر لا شك بصورة واعية أول الأمر من طرف الرياضيين القدامى عندما حاولوا التعبير بلغة رياضية على ما هو معطى في عالم العيش ثم تمّ توارثه حتى أصبح يبدو أن ما في الفكرة يماثل تماما ما في الواقع، وقد حصل هذا التوجه بتأثير من الأفلاطونية ليس فقط في الهندسة بل في كامل الفكر الغربي عموما.

أما في "الترييض الغاليلي للطبيعة فقد تمّ تحت توجيه الرياضيات الجديدة إمثال الطبيعة ذاتها"[4]، أي اعتبار المضامين الرياضية هي ذاتها المعطيات أو التجليات الحسية للعالم، وقد ساهم هذا الأمر في "الإلحاق الفعلي للمثاليات الرياضية التي تم مسبقا تركيبها نظريا في عمومية غير محددة"[5]، بمعنى وضع المثاليات الرياضية في علاقة مع شيء معين يعتبر أنها في تناسب معه، الأمر الذي سمح بالقيام بتنبؤات تتخطى دائرة التجربة الحدسية المباشرة أو ما يعرف بالاستقراء؛ وهو وضع "مخطط للاطرادات التجريبية المنتظرة في عالم العيش العملي"[6] ومن هنا أيضا أصبح بالإمكان التعبير عن الطبيعة بواسطة اللغة الرياضية أو كما يعرف بالتناسب الدالي أو الصيغ.

---

[1] الأزمة، المصدر نفسه، ص413.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، ص66.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] المصدر نفسه، ص95.

[6] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

استطاع المفهوم الجديد للهندسة الغاليلية والرياضيات المكانية–الزمانية أن يحدث خلطا شديدا بين النظرية القبلية والتجربة، وجعل علماء الطبيعة فيما بعد لا يميّزون بين المكان والأشكال المكانية للتجربة الواقعية ويعتبرونها شيئا واحدا. وعلى هذا المنوال يبني عالم الطبيعة كل معرفته التي يعتبرها يقينية على أساس أن النتائج التي توصل إليها من خلال دراسته لظاهرة معينة، تتطابق كل التطابق مع ما هو موجود في الواقع، ناسيا أو متناسيا أن هذا الإنجاز الحاسم الذي هو بصدد إنجازه ليس هو الحقيقة وإنما هو الشكل الرياضي أو الصيغ التي تم وضعها عبر ترييض الطبيعة.

إن الرياضيات، واللغة الرياضية التي يعبّر بها العلماء عن الطبيعة والعالم الواقعي الجسمي، هي في حقيقة الأمر لا تتعلق بها إلا تجريديا، أي " لا تتعلق إلاّ بالأشكال المجردة للصورة المكانية – الزمانية، وفوق ذلك لا تتعلق بهذه الأشكال إلاّ كأشكال – حدود مثالية محضة"[1]. تظهر هذه المفارقة بشكل جلي في مدى إمكان تحقيق المفاهيم الرياضية النظرية على أرض الواقع، فلا فكرة المستقيم هي المستقيم المثالي على أرض الواقع ولا المستوي هو المستوي...إلخ وبقدر ما تطورت التقنية أصبح من الصعب الحديث عن الكمال، أي "القدرة مثلا على جعل المستقيم أكثر استقامة والمستوى أكثر استواء"[2] لما تبيّن – وذلك بفضل تطوّر أدوات القياس – أن الأشكال الواقعية التي يزعم أنها تمثل هي نفسها الأشكال الرياضية النظرية ينقصها الكثير من حيث الدقّة، إن لم نقل أنها عمليا غير قابلة التحقق.

في مقابل هذا فإن الوضع يأخذ شكلا آخر أكثر إحراجا عندما يتعلق الأمر بمحاولة ترييض الكيفيات الحسية النوعية للأجسام[3]، فعلى العكس من تجريد الأشكال، فإن العالِم يجد نفسه أمام محاولة أكثر تعقيدا هي تلك التي تهدف إلى "عزل تجريدي ضروري جدا"[4] للتعبير بلغة رياضية على

[1] الأزمة، المصدر نفسه، ص76.

[2] المصدر نفسه، ص70.

3 يتعلق الأمر هنا بتلك الكيفيات التي تتصف بها الموجودات في العالم (باعتبارها امتدادا) والتي تشكل صعوبة في تحديد مقاديرها بكيفية دقيقة مثل: مقدار البرودة والحرارة، الخشونة والنعومة، الضياء والعتمة...إلخ. أنظر الأزمة، المصدر نفسه، ص82 وما يليها.

[4] المصدر نفسه، ص83.

هذا الجانب المتعلق بالكيفيات النوعية، وحتى وإن حدث ذلك –ولن يكون إلا بصورة تقريبية– أو كما يعبر عنها هوسرل نمطية[1]، فإنه يبقى دائما مجالا منفتحا على النقد إذا ما أردنا أن نزرع الشك في الفكرة التي مفادها أن "كل ما يعلن عن ذاته في الكيفيات الحسية النوعية كواقعي يجب أن يكون له مؤشر رياضي"[2] يسمح لها بأن تحدد موضوعيا وبالتالي يمكن التعبير عنها رياضيا.

لا يمنح لنا السياق هنا مجالا لأن نفصّل أكثر في هذا الشأن؛ لأنه ببساطة لا يهمنا إلا من جهة إيضاح الوضع الذي انتهى إليه العلم في القرن التاسع عشر، هذا الوضع الذي تشكّل بفعل التوجه الذي أستحدثه غاليلي – ربما – عن غير قصد في الرياضيات والفيزياء وانعكس على العلم الطبيعي وبالنتيجة النهائية على المعنى، والذي يدفعنا لنتأمل نتائج "إلحاق طبيعة مجردة بطبيعة حسية والعائق الحقيقي أمام الفهم الذاتي وفهم العالم"[3] التي سيكون لها تأثير مباشر على مسار المعرفة الإنسانية بشكل عام.

استطاع غاليلي بترييضه للطبيعة أن يحدد بشكل صريح موضوعات العالم التي يمكن – وفي الوقت نفسه – ينبغي أن يعتمدها العالم في بحثه الحثيث عن المعرفة الحقيقية، وقد اعتبر غاليليه "العالم الجسمي المنغلق واقعيا على ذاته"[4]، هو بالضبط ما يتيح هذه الإمكانية، وبالنتيجة فقد أقصى بكيفية ضمنية العالم المقابل، العالم الروحي، "عالم الذوات كأشخاص لهم حياة شخصية"[5].

تحمل فكرة ترييض الطبيعة في مضمونها افتراضا مؤسِسا ومسبقا، هو افتراض أن العالم في بعده المادي أو الجسمي وفي امتداده المكاني– الزماني له في ذاته طابع رياضي عقلي، الأمر الذي سهّل لعلم الطبيعة بلوغ هذه الروابط الرياضية التجريدية عن طريق الاستقراء؛ أهم خاصية للعلم الطبيعي،

[1] النمط يعبر عادة على ما هو مميز لعناصره، لكنه لا يتوفر على حدود صارمة ودقيقة. الأزمة، المصدر نفسه، الإحالة رقم 2، ص69.

2 الأزمة، المصدر نفسه، ص86.

3 نادية بونفقة، فلسفة إدموند هسرل – نظرية عالم الحياة، ديوان المطبوعات الجامعية، 2012، ص09. (من التقديم الذي وضعه للكتاب "ديتر لومان" مدير أرشيف هوسرل بجامعة كولونيا بألمانيا.

[4] الأزمة، ص119.

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وبالتالي منحه طابع "العقلانية العليا من حيث إنه علم يستقرئ ما هو رياضي ويخضع لتوجيه الرياضيات الخالصة"[1].

لطالما كانت الرياضيات عبر تاريخ البشرية الأوروبية والإنسانية بشكل عام، المعرفة الأكثر تقديرا وإجلالا بسبب ما تحمله من عقلانية وانسجام، حتى صارت نموذجا لكل علم يريد لنفسه أن يكون علم حق، ولطالما انبهر بنموذجها المقنع الفلاسفة العظام أمثال أفلاطون وأرسطو وديكارت وكونت وكانط... حتى بلغ الحد ببعضهم إلى ترتيبها على رأس العلوم كلّها.

يعزى لديكارت(1596 – 1650) أبو العقلانية الحديثة أنه – وبعد غاليليه – من "ابتكر الفكرة الجديدة للفلسفة الشاملة ووضعها على طريق التحقق النسقي"[2]، فقد عزز هذا الأخير المسار الذي بدأه غاليليه والمتعلق بترييض الطبيعة، وأصبحت العقلانية أكثر تجديرا وأقرب منه إلى العقلانية الفيزيائية النزعة، أو الفلسفة كرياضيات شاملة. ولتوضيح ذلك فإننا سنعرض إلى وجه المقاربة الخفي الذي قام به ديكارت من خلال الكوجيتو "الأنا أفكر" الذي أراد أن يبلغ من خلاله الفكرة الأولى الصحيحة التي بواسطتها ينتهي كلّ شك في صحّة المعرفة التي يكون "الأنا" بصدد تكوينها.

يكمن وجه التشابه بين عمل غاليليه وديكارت في كون أن هذا الأخير قد مارس في جذرية لم يعهدها الفكر الغربي من قبل، نقدا على نظرية المعرفة، استطاع من خلاله بلوغ أرض الذاتية، وامتلاك البداهة الأولى؛ بداهة "الأنا المفكر" التي تضاهي في قيمتها التجريدات الرياضية باعتبارها حقيقة أولى وأساسية ناتجة عن تطبيق مبدأ الشك المتجدد دائما على كلّ معرفة. كان قصد ديكارت أن يبيّن أنه توجد "دائرة من الوجود لا ينالها الشك إطلاقا"[3] وهي صحيحة صحة البداهات الرياضية أو أكثر باعتبار أن الكوجيتو في جذريته التامة لا يقر بصحة قضية ما وإنما يقر بالوعي بفعل الوعي ذاته.

[1] الأزمة، المصدر نفسه، ص 120.

[2] المصدر نفسه، ص 137.

[3] إدموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية، تر: أبو يعرب المرزوقي، جداول للنشر والتوزيع، ط1، 2011، ص85.

هنا يبرز على المشهد المعرفي طرف آخر يفرض مشاركته الفعلية في تشكّل المعرفة (العلم الأوروبي)، لقد أفرز تطبيق مبدأ الشك الجذري مع ديكارت صمود حقيقة واحدة، حقيقة فعل التفكير التي يمارسها الأنا بعيدا عن كل موضوعية*، وهي بقدر ما كانت تُعتبر إنجازا هاما في عصر ديكارت باعتبار أنها أسست نظرية للمعرفة ترتكز على الذات كضامن للمعرفة الحقيقية وهي بدورها محصّنة برعاية الله الخالق لهذه الذات ولهذا العالم، وملهمها بأداة عملها أي العقل، فقد خلّفت انشطارا واضح المعالم من جهة أنها أيقظت – من جديد– صراع "ثنائية القطب" داخل الفلسفة باعتبار أن "تاريخ الفلسفة كله منذ ظهور نظرية المعرفة هو تاريخ التوترات الشديدة بين الفلسفة ذات النزعة الموضوعية والفلسفة الترنسندنتالية"[1].

من جهة أخرى، فقد كان عمل ديكارت فيما يخص المنهج* الذي استحدثه بمثابة تعزيزا للنزعة الذاتية، حيث أنها ستطفو لفترة غير قصيرة على ساحة البحث العلمي، وستكون الضامنة للحقيقة ما دامت قائمة على أساس يسنده الله[2] كضامن أخير للحقيقة التي تدركها الذات في بداهة أصلية ووضوح تام.

يبدو أنّ الحلقات التي شكّلت صورة العلم كما كانت تبدو في النصف الثاني من القرن التاسع عشر قد بدأت تتجمع، إلاّ أن توقفنا عند ديكارت يبدو زمنيا بعيدا بعض الشيء ومقصيا لفعاليات أخرى ساهمت بشكل قوي في بناء صرح العالم الثقافي الغربي.

---

* المقصود هنا فعل التفكير الخالص السابق عن كل موضوع يتناوله لملء ساحة التفكير، وإن كان سيجد فيما بعد، مع هوسرل خاصة، نقدا لهذه الفكرة باعتبار أن فعل التفكير يستلزم ذات مفكرة مسبقا الأمر الذي يجعل مهمة البدء والتجذير والتأصيل عند ديكارت ناقصة.

[1] الأزمة، المصدر السابق، ص132.

* لا يخفى على أحد القفزة النوعية الجبارة التي أحدثها مؤلف ديكارت "مقال في المنهج" إبان القرن السادس عشر والصرامة المنهجية "الشكّية" التي نادى بها، والتي كانت مصدر إلهام لكل المناهج التي لحقت من بعد.

[2] وهو مضمون الفكرة نفسها التي قال بها "إسحاق نيوتن" من بعد؛ حين شرح فكرة الكون الذي يتولّد ذاتيا، بالقول بأن الجاذبية ترجع إلى فعل مباشر لله نفسه، فهو يجعل الله الضامن الأخير لنظريته، تماما كما فعل ديكارت. أنظر: كريستوفر وانت وأندرجي كليموفسكي، أُقدم لك كانط، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2002، ص15.

من بين الأسماء الكبيرة التي جاءت بعد ديكارت والتي كان لها وزنها فكريا، نذكر "إيمانويل كانط" (1724-1804)، هذا الأخير يحسب على أنصار النزعة الذاتية، وقد اكتسبت جلّ أعماله* صبغة نقدية للعقل يوجهها سؤال محوري واحد وهو سؤال عن "قدرة العقل بعامة بالنسبة إلى جميع المعارف التي يمكن أن ينزع إليها بمعزل عن أية تجربة؟[1] وبصيغة أخرى عن قدرة العقل الفعلية والممكنة في فهم وتفسير الميتافيزيقا؟

لا شكّ أن اختيارنا لكانط بعد ديكارت يحمل سمة إستراتيجية وضرورة منهجية، فبالإضافة إلى كون كانط كان استمرارا للنزعة الذاتية التي قال بها ديكارت؛ فهو قد بدأ من حيث انتهى هذا الأخير، حين تساءل عن الأداة التي بواسطتها تحصل المعرفة. إنّ كانط بسؤاله الجذري ونوعه الخاص، يقف على حدين من الإشكالية المعرفية؛ فهو بقدر ما يريد أن يصل إلى حدود العقل، أي طاقته النهائية، فهو يوجه نقدا غير مباشر لزعم ديكارت المتمثل في إمكانية التفكير خارج مجال التجربة.

يتساءل كانط – وهو التساؤل المحوري الذي ينطلق منه في نقده لديكارت ودعاة الميتافيزيقا بشكل عام – عن مدى صحة المقولة التي ترى أنه بإمكان العقل أن يصل إلى معارف صحيحة وهو "يفتقر إلى كلّ مادة وكلّ مساعدة من التجربة"[2].

فبحسب كانط "تبدأ كل معرفتنا من التجربة"[3]؛ فهي تنتج من خلال الموضوعات التي "تصدم حواسنا فتسبب من جهة، حدوث التصورات تلقائيا، وتحرّك نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها، وربطها أو فصلها، وبالتالي إلى تحويل خام الانطباعات الحسية إلى معرفة بالموضوعات تسمى التجربة."[4] هذا الكلام يحيلنا إلى القول –وعلى عكس ديكارت– بأنه لا يوجد البتّة معرفة خارج ما تمدنا به الحواس،

* كرّس كانط جلّ أعماله في تحليل العقل الذي كان رمز عصر التنوير، فكان مقاله عن التنوير من أوائل كتاباته عن العقل تلتها مجموعة من المؤلفات الخالدة مثل: نقد العقل الخالص سنة 1781، نقد العقل العملي 1788، نقد ملكة الحكم سنة 1790 ثم الدين في حدود العقل سنة 1893.

[1] عمانوئيل كنط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، د.ت، د.ط، ص27.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، ص 45.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فعملية الفهم تأتي دائما بعد رصد الحواس لموضوع ما وليس العكس. بهذا المعنى فإن كانط ينكر إنكارا صريحا مقولة ديكارت " أنا أفكر إذن أنا موجود" بقوله أن عملية التفكير لا يمكن لها أن تحدث إلاّ متزامنة مع موضوع التفكير الذي تدور حوله عملية الفهم وليس سابقة أو بمعزل عنه.

يصنف كانط الأحكام التي تفكّر فيها علاقة حامل بمحمول أنها إحدى حالتين: إما أن ينتمي المحمول (ب) إلى الحامل (أ) بوصفه شيئا متضمنا فيه، ونسمي الحكم هنا "تحليليا". وإما أن يكون (ب) خارجا عن (أ) خروجا تاما بالرغم من أنه مرتبط به، وفي هذه الحالة يكون الحكم "تأليفيا".[1] فالأحكام التحليلية هي تلك التي يفكّر فيها الاقتران بين الحامل والمحمول من خلال الهوية، أما التأليفية فيفكّر فيها هذا الاقتران من دون الهوية.

وأما فيما يخص الأحكام التجريبية –وهو الأمر الذي رسخ بموجب تحليل كانط – فإن "كلّ أحكامها تأليفية"[2] لأن محاولة البحث عن أحكام تحليلية هو الخروج من مجال التجربة. وبالتالي فإن السؤال المطروح هنا هو من أين تصدر هذه الأحكام التأليفية؟

لعلّ أقرب جواب في الذهن لهذا السؤال هو قولنا بأنها تصدر عن العقل باعتبارها أحكاما قبلية، وهنا بيت القصيد الذي يفتح علينا شراعا من الاستفهام يضع على محك الصدق المعرفة العلمية التجريبية بأكملها، أو بالأحرى يضعنا أمام واقع العلم وأسس بناءه.

تتصف المعرفة العلمية التجريبية كونها معرفة "مفارقة"[3]، لأنها تصدر عن ذات بوصفها عالِما أو باحثا بمقابل مادة المعرفة أو الموضوع أو كما يحلو للبعض تسميتها في بعض المجالات "ظواهر"، طبيعية كانت أو روحية وهي تدّعي امتلاك الحقائق في مجالات تخصصها باعتبار أنها تعتمد على المنهج التجريبي الذي تتصفّ خطواته بالانسجام والترتيب المنطقي، وقد أثبت نجاعته من خلال

[1] عمانوئيل كنط، نقد العقل المحض، المرجع نفسه، ص 49.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] يطلق هوسرل على المعرفة الحضورية للفكر مفهوم "المحايثة، بينما يسمي المعرفة التي في العلوم الموضوعية، علوم الطبيعة علوم الروح وكذلك الرياضيات بأنها "مفارقة"، أي أنها خارجة عن الذات. أنظر: إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص 33.

النتائج التي لا يزال يحققها يوما بعد يوم. ولكن، أليس هناك مجال ملحّ لإعادة النظر في مدى صلابة هذا الادعاء خاصة من الزاوية التي ألمحنا إليها؛ كون هذا النوع من المعرفة وبالرغم من مظهره اللمّاع يخفي بداخله مصدرا للشك والارتياب في مسألة مدى مطابقة هذه المعارف للواقع؟ أوليس هناك مساحة غير مبررة في العملية المعرفية والمتمثلة في كيفية حصول "التعالق" بين الذات والموضوع؟ أو بعبارة أدقّ كيف لنا أن نكون متيقنين بأنّ الفكرة التي نحملها عن شيء ما هي الشيء ذاته؟

إنّ هذا الاستفهام الأخير لكفيل بأن يربك اعتقادنا في صدق أي معرفة كانت، ويجعلنا نعيد النظر في كلّ ما حولنا وبالخصوص في مقوّمات العلم الذي نتوق من خلاله امتلاك الطبيعة وامتلاك ذواتنا. ولئن كان هذا الأمر ممكنا ولا جرم أنه يكون عبر إعادة النظر في **تجربتنا في العالم**، فكيف يتسنى لنا ذلك؟

المبحث الثاني: الموقف الطبيعي كأساس لتجربة العالم.

انطلاقا من الاستفهام الذي طرحناه آنفا، يتبيّن لنا أننا أمام مهمة ليست بالسهلة كما يمكن أن يتبادر للذهن أول وهلة، وبالعودة إلى استحضار السؤال الذي نحن بصدد الإجابة عليه، والمتمثل في إمكانية التحقق المطلق الذي لا يشوبه شك، في مدى تطابق الفكرة التي يحملها الإنسان "العالِم" مع عالم الأشياء الذي يحيط به؟ أي التأكد وبصفة قطعية أنّ التجربة التي نحياها أصلية، وأن معرفتنا بالعالم معرفة حقيقية.

وقبل هذا الإجراء الذي يتطلب منا بحكم أننا أمام مهمة تبرير أو عزل هذه الإمكانية، والتحقق من نجاعتها أو البحث عن بديل آخر، وفي النهاية اعتمادها كأساس لبناء معارفنا أو إقصاؤها؛ وجب علينا فحص التصوّر القائم حتى الساعة، عن الكيفية التي تتم بها المعرفة العلمية، وحتى المعارف الأخرى التي يمكن أن نصفها بالعامة.

تنشأ معرفتنا بالعالم – وأعني هنا المعرفة العلمية كونها المعرفة الوحيدة المقبولة لدينا من جهة أنه يمكن التحقق من صدقها – أقول، عن طريق ما يسمى بالمعرفة الطبيعية التي "تبدأ مع التجربة وتبقى داخل حدودها"[1] وهي وإن تكن كذلك فهي تعنى بعالم الأشياء الذي يمكن أن "يعرف في إطار تفكير نظري سليم"[2]، وهي لا تقتصر على علوم الطبيعة المادية فقط، وإنما تشمل أيضا "علوم الكائنات الحية بطبيعتها العضوية-النفسية psycho-physique وكذلك علم وظائف الأعضاء وعلم النفس...كما يجب علينا أن نزيد على ذلك بإدخال كل العلوم المسماة علوم الروح: التاريخ، علوم الحضارات (الأنثروبولوجيا)، وعلوم الاجتماع بكل أصنافها"[3].

---

[1] Husserl Edmund, Idées directrices pour une phénoménologie, traduit par Paul Ricœur, Ed Gallimard, 1995, p13

سنذكر هذا المصدر فيما يأتي بـ: Ideen1 وبـ: أفكار1 في نسخته المترجمة إلى العربية كما جرى التقليد لعند المشتغلين بالمفينومينولوجيا.

[2] Ideen, Ibid, p15.

[3] Ibid, p16.

تشترك علوم الطبيعة كلّها في اعتبارها أن موضوعاتها موجودة هكذا، كونها أشياء؛ "ساكنة أو متحركة، أو متغيرة في مكان لا نهائي، أو بوصفها أشياء زمانية تحدث في زمان لا نهائي، ونحن ندركها بحواسنا، ونصفها بأحكام بسيطة منبعها التجربة"[1]. وهي – أي العلوم الطبيعية– تنطلق كلّها من هذا الاعتقاد كمبدأ تبني عليه معارفها.

جدير بالتذكير هنا، الإشارة إلى أمر كنا قد ألمحنا إليه في المبحث السابق، والذي يستدعي منا استحضاره الآن، كونه حلقة أساسية لفهم ماهية العلوم الطبيعية، خاصة ونحن بصدد شرح طريقة عملها. ففي مجمل وصفنا لطبيعة هذه العلوم، قلنا أنها معرفة مفارقة، أي أنها خارجة عن الذات (الوعي) التي تنتجها، وهي بذلك بحاجة إلى تبرير مقنع عن كيفية حدوث هذا الذي نسميه "تعالقا" بين الذات العارفة وموضوع المعرفة.

تستند العلوم الطبيعية في موقفها[2] على ما تعطيه التجربة المباشرة، وذلك "أساس الأحكام والقضايا التي تألفها، جزئية كانت أم كلية حول الأشياء والعلاقات الجامعة بينها"[3]، وهي بذلك تنطلق من معطى أساسي مفاده أن العالَم محلّ التجربة موجود "وواقع فعلي"[4]. إذن ها هو العالم معطى جاهزا أمام وعي عالم الطبيعة، وهو إذ يقدِم عليه، لا يشك لحظة في أن يكون هذا الوجود مغلوطا أو مشوها، بل على العكس من ذلك فهو يثق وثوقا يقينا بأن ما هو ماثل أمامه هو موضوع بحثه ولم يبقى له إلاّ أن يفترض فروضا يراها منطقية ويبحث لها عن مبررات مناسبة تكون في نهاية الأمر نتائج أبحاثه بعد الملاحظة والتجريب.

[1] إدموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، تر: محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة،ط1، القاهرة، 2002، ص36.

[2] الموقف الطبيعي هو الموقف النظري، وهو أفق كل دراسة يمكن أن يطلق عليها كلمة عالم، والعلوم المنحدرة من هذا الموقف الأصلي هي كلها علوم العالم، وبما أن هذا الموقف هو الذي يسيطر على المعرفة فهو يحمل في معناه: الوجود الحقيقي، الوجود الواقعي، وبما أن كل ما هو واقعي يختصر في وحدة العالم، فإن الوجود بما هو كذلك هو وجود في العالم. أنظر: Ideen 1, p14.

[3] إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص 10.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

في هذا الموقف الذي يتخذه الإنسان من العالم؛ موقف يكون عبارة عن "وعي دائم بعالم فريد ممتد بلا نهاية في الزمان والمكان"[1]، في هذا العالم أيضا تقدّم له أشياء، حيوانات، أشخاص آخرون، وهو يعتبرهم موجودون هنا، أي كموجودات في هذا العالم. هذا العالم لا يحوي فقط الأشياء أو الأحياء، إنه يحوي أيضا "أعمالا فنية وقيم وممتلكات"[2] وهو يحوي بالإضافة إلى ذلك على محيط أفكار مرتبطة بأفعال المعرفة. كما أن في الموقف الطبيعي توجد "الأعداد هنا كما نجدها في فعل الحساب"[3].

بمقابل هذا فإن هذا العالم الذي يجده الإنسان في الموقف الطبيعي،[4] هو نفسه الذي يكوّنه، فمنتج المعرفة داخل في موضوع هذه المعرفة، ففي هذا الموقف يعي الإنسان ذاته باعتبارها حقيقة فيزيائية داخلة في هذا العالم عن طريق جسده، وكلّ ما يدركه ويعيه هو بالنسبة له "حقيقة، موجود هنا، بفضل هذا الانتماء"[5].

يكتسي هذا التحليل المبدئي لكيفية عمل العلم الطبيعي والموقف الطبيعي، نوعا من العمومية؛ فبالرغم من النجاح الموضوعي الذي حققه العلم التجريبي طيلة مسيرته الحافلة بالاكتشافات النفعية، أي في نتائجه التي فاقت كل التوقعات، يبقى تحليلا فلسفيا معمقا ضروريا للكشف عن صدق منطلقاته، وأقصد هنا بالمنطلقات على وجه التحديد، مناهجه التي يعتمدها في إنتاج معارفه.

تقودنا تأملاتنا هنا إلى مُسائلة الكيفية التي يحدث بها العلم الطبيعي، فلو افترضنا أنّ الطريقة العملية التي تتم بها المعرفة العلمية "العلم الطبيعي"، أي خطوات المنهج التجريبي – وهي بالفعل في منأى عن كل شكّ – سليمة عمليا لحصول معرفة حقيقية، فإن الأمر سيكون أقل إقناعا عندما

---

[1] Renaud BARBARAS, Introduction à la phénoménologie de Husserl, les éditions de la transcendance, 2em éd, France, 2008, p76.

[2] Ibid, p77.

[3] Ibid, p77

[4] نتج هذا الموقف عند اكتشاف أن الطبيعة هي وحدة للوجود الزماني-المكاني وهي تخضع لقوانين طبيعية مضبوطة. أنظر: إدموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، مصدر سابق، ص 30.

[5] Renaud BARBARAS, Ibid, p77

نتناول هذا السؤال بأكثر جذرية، كقولنا: كيف تتم التجربة في ذات باعتبارها عارفة؟ وما هي المبررات التي تجعل الوعي قادرا على تمييز الصحيح من الخاطئ والواقعي من الوهمي...

يوجهنا هذا السؤال حتما إلى طرق باب علم النفس باعتباره علما للشعور، وعلى وجه التحديد علم النفس التجريبي الذي عرف قفزة نوعية في طريقه إلى العلمية، هذا التوجه ليس اختيارا، وإنما هو ضرورة تمليها علينا طبيعة الوعي البشري الحامل للمعرفة التي – وبعيدا عن الإشكال التقليدي حول موضوعية المعرفة أو ذاتيتها – تبقى نفسانية الوعي أمرا لا يدعوا إلى الجدال باعتبار أن هذا الحكم ناتج عن حدس بسيط لا يشك إنسان في صدقه، أو حتى نكون صادقين أكثر هو حدس أولي نعتقد في صحّته ونتخذ إزاءه حكما بذلك*.

لا يمكننا أن نتجاهل في سياق بحثنا وفي محاولتنا الإجابة على السؤال المتعلق بطبيعة الوعي بعض الأسماء التي ترتبط ارتباطا ضروريا بمجال علم النفس التجريبي في بداياته*، وأخص بالذكر "فرانز برنتانو" (1838 – 1917)[1] الذي دفع بهذا الفرع من العلوم الإنسانية إلى أقصى مداه عندما أوجد له مكانا بين العلوم الموضوعية التجريبية حين كانت هي وحدها مسموعة الصيت. سنتناول إسهام برنتانو الكبير في علم النفس هنا لتوضيح كيف تتشكل المعرفة في وعي الإنسان؟ بحسب الموقف الطبيعي دائما، وبصيغة أخرى أكثر تبسيطا: كيف يحصل الإدراك؟[2]

* من الصائب للمتمرّن على الكتابة في الحقل الفينومينولوجي أن يكون حذرا قدر الإمكان عند إصدار الأحكام، حتى تلك التي تبدو بديهية، وكم لهذه الكلمة الأخيرة أي "البداهة" من ثقل في نظر الفينومينولوجي لأنها تخفي في طياتها مصدرا للشك.

* نركز اهتمامنا هنا على الخطوات الأولى التي خطاها علم النفس التجريبي على وجه التحديد، ذلك لأن هذا الفرع من المعرفة كان يشق طريقه في أواسط القرن التاسع عشر نحو العلمية من جهة، كما كان حلقة وصل ضرورية بين الفلسفة والعلم الطبيعي لأنه كان يعالج إحدى القضايا المستعصية على العلم المجرد بحمولته الميتافيزيقية.

[1] ولد فرانز برنتانو بمايرنبرغ سنة 1838 قرب نهر السن ينتمي إلى عائلة مشهورة. فهو ابن أخ الشاعر الرومنسي الدير كليمونس برنتانو، درس برنتانو الفلسفة كما درس الكهنوت عام 1864 وصار أستاذا للفلسفة في جامعة فيينا. كان لبرنتانو تأثير عميق على تطور الفكر الفلسفي خلال القرن 20 و كذا على العديد من كبارات علم النفس المعاصر، و يعد هسرل مؤسس الفينومينولوجيا أحد أكبر تلاميذته والمتأثرين بمذهبه.

[2] لقد عالج برنتانو هذه المسألة في مرحلة متقدمة من تطور علم النفس التجريبي، فكما نعلم أن علم النفس وحتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر كان يدخل ضمن المباحث الأساسية والموضوعات الرئيسية للفلسفة، ولم تكن الاتجاهات العلمية والمناهج

يرى برنتانو أن المعرفة تتم بحسب "مبدأ الإحالة المتبادلة بين الشعور الداخلي والموضوعات الخارجية"[1] أو ما يعرف "بالقصدية"[2] فلكل تجربة جانبا نفسيا يتمثل في الفعل، وجانبا موضوعيا يتمثل في الشيء[3]، وكلّ منهما يتجه نحو الآخر ويكمله. ولمزيد من التوضيح فإن تحليل برنتانو لعملية الإدراك يبدأ بالتسليم بوجود عالم طبيعي مادي أو معنوي، تقف بمقابله ذات إنسانية يسلّم هي الأخرى بأنها كيان عارف يملك من المقومات ما يؤهله لأن يكون قادرا على فهم ذلك العالم والتعبير عليه.

استشعر "ماينونج" (1853 - 1920) - وهو أكبر تلامذة برنتانو من بعده - أهمية مواصلة التحليل الذي بدأه أستاذه، وذلك ما جعله يستحدث نظرية عن الأشياء والصلة التي تربطها بالشعور، ويعد هذا العمل بمثابة توسيع وشرح لنظرية برنتانو عن الإحالة القصدية المتبادلة بين الشعور الداخلي والموضوعات الخارجية. وقد انتهى ماينونج هو أيضا إلى نتيجة اعتقد أنها تحل الإشكال الأولي الذي حرّك أبحاث النفسانيين كلّها، والمتمثل في الجمع بين علم النفس التقريري والمنطق باعتباره علما معياريا.

التجريبية قد ظهرت فيه بوضوح كبير، لذلك أصبح علم النفس في هذا الوقت يجمع في جوانبه بين مقدمات الاتجاه العلمي التقريري الجديد، والمؤثرات الفلسفية المعيارية القديمة، وترتب على ذلك أن موضوعات علم النفس اتسع مداها لتشمل دراسة الحالات الشعورية النفسية ذات الطابع التقريري، وكذلك الحالات العقلية ذات الطابع المعياري، أي تداخل موضوعات علم النفس مع موضوعات علم المنطق، الأمر الذي طرح إشكالا كبيرا في مدى إمكانية الجمع بين العلمين، نتجت على إثره فلسفات كثيرة. أنظر: سماح محمد رافع، الفينومينولوجيا عند هوسرل "دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر"، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد، 1991، ص47.

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] فكرة القصد كانت سائدة عند فلاسفة العصور الوسطى، وكانت تستعمل للتعبير عن الفعل الذي يتجه به العقل نحو الموضوع ليدركه، وأما بالنسبة لبرنتانو فقد كان استعماله لهذا المفهوم نتيجة لتكوينه الذي بدأ بدراسة اللاهوت والعمل بالكنيسة، ثم تحول بعد ذلك إلى دراسة الفلسفة وعلم النفس وفقا لوجهة النظر الأرسطية في ثوبها الديني عند توما الإكويني. أنظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] تضع أفعال المعرفة المؤسسة للتجريب الشيء الواقع بوصفه فردا، إنها تضعه موجودا في المكان والزمان بصفته شيئا ما يوجد في موضع زماني مشار إليه، وبمدة معينة مشار إليها وبمضمون حقيقي. أنظر: أفكار 1، ص30.

خلص ماينونج من أبحاثه إلى أنّ قوانين المنطق باعتبار أنه "يبحث في الصدق ويحدد قوانين الحقيقة"[1] يجب أن تكون هي ذاتها المبادئ العامة التي يقوم عليها علم النفس، لأنها هي التي "توضح الشروط العامة الواجب توفرها في عملية الإدراك حتى نشعر بالحقائق البديهية في الحالات النفسية"[2]، وبهذا الإنجاز الذي كان يعتقد أنه قد حقق بفضله النصر في مسألة المفارقة التي ما فتأت تشكل حجرة عثرة في وجه العلم الطبيعي وعلم النفس، فإنه قد أبان على قدرة السيكولوجيا أن تصير علما تجريبيا —من جهة– ومن جهة أخرى يكون قد حلّ أهم قضية معرفية والمتمثلة في كيفية حصول المعرفة التي ظلت لغزا حتى بالنسبة لأكثر الفلاسفة تجديرا أمثال ديكارت[3].

لم يخطر هذا التحليل الفلسفي الذي نحن بصدد إجراءه في بال علماء الطبيعة من قبل ولن يكون ذا أهمية في نظرهم؛ لأنهم وبكل بساطة وكما سبق وأن ذكرنا من قبل أن مسألة وجود العالم وموضوعاته أمر بديهي بالنسبة لهم، معطى لا يستحق البرهنة عليه، وعلى العكس من ذلك فقد عزّز علم النفس التجريبي من مصداقية الموقف الطبيعي لأنه طرق باب الذات المنتجة للمعرفة لأول مرّة وأوجد الحلقة المفقودة في السلسلة المعرفية خاصة عندما ربط بين مبادئ العلم التقريري والمنطق، الأمر الذي برّر عملية انتقال العالِم من معرفة إلى أخرى بحيث لا "يتلو بعضها بعضا مجرد تلو محض على شاكلة تراصف محض، بل تتبادل العلاقات المنطقية بعضها مع بعض، ويصدر بعضها من بعض، ويوافق، ويثبت بعضها بعضا لتقوى على نحو ذلك متانتها المنطقية"[4].

إن سؤال إمكان المعرفة في العلوم الطبيعية "أمر بيّن بنفسه"[5]، فهو سؤال يأتي في الدرجة الثانية إذا ما قارناه بمادة المعرفة ذاتها، ويكون ذلك في حالات استثنائية عندما تصبح "المعرفة كسائر ما نلقى

[1] أفكار 1، المصدر نفسه، ص 49.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] كان إنجاز نفسانيي القرن التاسع عشر أكثر أهمية في نظري من اكتشاف كوجيتو ديكارت، ذلك أن هذا الأخير قد عالج مسألة معرفية داخل الذات "محايثة"، بينما اهتم النفسانيون والفلاسفة المعاصرون لبرنتانو وماينونغ بالبحث عن العلاقة بين الذات والموضوع المفارق. حول هذين المفهومين أنظر: المبحث الأول من هذا العمل، ص11.

[4] إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص 50.

[5] المصدر نفسه، ص51.

في العالم، مشكلا على نحو من الأنحاء، أي تصبح موضوعا للبحث الطبيعي"[1]، وككل موضوع هي واقعة طبيعية، لها ما يميزها عن غيرها من الموضوعات الأخرى، وهي " معيش لكائنات عضوية عارفة، وهي حدث نفسي. وككل حدث نفسي يمكن وصفها بحسب ضروبها وهيئات التئامها، وكذا يمكن فحصها بحسب علاقاتها التكوينية"[2].

من جهة أخرى فإن المعرفة من حيث ماهيتها متّصلة بالموضوع، وفي هذه الحالة يكون موضوع العلم الطبيعي البحث في "التساوقات القبلية التي بين الدلالات وبين صدق الدلالات والقوانين القبلية التي تنتمي إلى الموضوع"[3]، ومن ذلك ينشأ النحو، وفي طور أعلى ينشأ المنطق والذي هو في "مختلف تحديداته الممكنة جملة مركبة من الميادين، فضلا عن ذلك يظهر المنطق المعياري والعملي بوصفه فقها بصناعة الفكر، ولاسيما الفكر العلمي"[4].

من المفيد هنا التنبيه إلى أمر بالغ الأهمية في الموقف الطبيعي والعلم الطبيعي؛ فبالإضافة إلى أن عالِم الطبيعة ومن ضمن اهتماماته الأولى البحث عن القوانين التي تحكم الظواهر الطبيعية، والتي تجعل منه الرجل السعيد عندما "تتجلى كل مرة كما لو كانت سرّا"[5] بحيث تجده حريصا كلّ الحرص على تماسك منطلقاته ومنطقيتها داخل حقل البحث الذي يشكله. ولكن، هل هذا الإجراء كاف بالنسبة للفيلسوف حتى يطمئن بهذه البساطة لمعارفه؟ هل هذه الدرجة من التجدير للفكر هي نقطة البداية التي يسعى إلى بلوغها الفيلسوف؟

إن مجرد طرح مثل هذه الأسئلة كفيل بأن يزرع الشكّ في الفكر العلمي، ويطوّقه بسلسلة من الأسئلة اللامتناهية في هذا الشأن، بحيث يجعل كلمة "حقيقة " من الكلمات الصعبة النطق عندما يتعلق الأمر بإلحاقها بموضوع مفارق عن الذات المصدرة لهذا الحكم.

---

[1] إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، المصدر نفسه، ص51.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، ص52.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] المصدر نفسه، ص 51.

لا يمكن لأحد أن ينكر ما للطبيعانية التجريبية من فضل في إزاحة الأصنام والخرافات التي رافقت الإنسان حقبة طويلة من تاريخه المعرفي، ذلك بأنها عارضت الأحكام المسبقة البدائية والضلامية من كل نوع، وأرادت أن تحقق الاعتراف بحق العقل المستقل من حيث هو "السلطة الوحيدة في مسائل الحقيقة"[1]. وبالفعل فقد حافظت الطبعانية على شعارها المتمثل في التوجه إلى الأشياء نفسها "وملاحظها في انعطائها الذاتي واستبعاد كل أحكام أجنبية عن الشيء ذاته"[2] كما أنها حصرت معنى الحقيقة في ما تقدمه التجربة المباشرة وتقرّه الواقعة الفعلية.

مهما يكن من درجة الجدّية التي سعت وتسعى الطبعانية إلى تحقيقها في مهمة التأصيل الضرورية لبلوغ أقصى حدود المصداقية، فإنه بلا شك سيبقى نقدا فلسفيا أقدر على بلوغ أرقى مستويات التأصيل والتأسيس للمعرفة الحقيقية ومتطلباتها.يكمن الخطأ الأساسي للطبيعانية التجريبية في كونها "تخلط بين ضرورة العودة إلى الأشياء ذاتها مع الحاجة إلى تأسيس كلّ معرفة على التجربة"[3]؛ فبالنسبة لها تبقى التجربة هي الفعل المعطي الوحيد للأشياء ذاتها وهو أمر مفهوم في إطار النزوع الطبيعاني إلى التعامل مع الظاهرة المادية، ولكن ثمة قوس يمكن فتحه عندما نتساءل عن مفهوم الشيء، فإذا أخذنا المفهوم من وجهة النظر الطبعانية فإنه يقصد به كل امتداد ذو أبعاد مادية وواقعية، بينما "الواقع بمعناه العادي ليس مقصورا على الواقع عامة، وذلك الفعل المعطي الأصلي الذي نسميه تجربة لا يتعلق إلاّ بالواقع الطبيعي "[4].

هذا بشكل عام ما تآخذ عليه الطبعانية في تحديدها لمعنى الشيء الذي يبقى مادة التجربة وحيّزها الوحيد، وبالعودة إلى موضوع النفسانية الذي سبق وأن أثرناه باعتبار أن هذا العلم الذي يجمع في ماهيته بين النزعة التجريبية، والعلم الخاص بدراسة الوعي الإنساني "الإدراك" كونه يمثل الشق الغامض في عملية حصول المعرفة، واستحضارا لأهم سؤال أثرناه في البحث وأثارته السجالات الفلسفية والعلمية والمتمثل في مدى إمكانية السيكولوجيا تحقيق الجمع بين المنطق والعلم التقريري

[1] Edmund Husserl, Ideen1,p 62.

[2] Ibid. pp 62-63.

[3] Ibid, p 65.

[4] Ibid, p 65.

الذي تسعى إلى إرساء قواعده، ومن ثمة إمكانية اعتماد السيكولوجيا علما للوعي، وبالتالي الاعتراف للتجربة الطبيعية والموقف الطبيعي بقدرتهما على تمثيل العالم، فإننا سنحاول الفصل في هذا الأمر الآن باستعراض أهم الحجج والحجج المضادة لهذه الإمكانية من عدمها.

يعمد السيكولوجيون إلى اعتبار السيكولوجيا بمثابة "الأساس النظري الوحيد للصناعة المنطقية"[1] وهم يبررون اعتقادهم هذا بحجاج معقول جدا، فهم يعتبرون أن كل الوضعيات التي يمكن للمنطق أن يتحمّلها سواء باعتباره "صناعة للتفكير أم للحكم أم الاستدلال، والمعرفة والبرهنة بوصفها وجهات تتخذها الفاهمة في بحثها عن الحقيقة أو في تثمينها للأدلة، فإننا سنعثر أبدا على وظائف نفسية"[2]، هذا الكلام يحيلنا إلى القول بأن الفعل المنطقي لا يمكنه أن يخرج بأي حال من الأحوال عن الأرضية النفسية وبالتالي تبقى النفس أشمل وأعم من المنطق كما هي أسبق، وهي بذلك "الأساس النظري الضروري لصناعة المنطق "[3].

إنّ هذا التبرير والتعليل الذي يبدو مقنعا إلى حد كبير – وهو بالفعل كذلك – لا يغنينا عن البحث فيما إذا كانت هذه القضية صادقة تماما؛ فبالرغم من أن نفسانية المعرفة بشكل عام أمر مفصول فيه بما في ذلك فنّ المنطق باعتبار أن الوعي في عمومه نفسي، إلاّ أن الخاصية الأساسية التي تفرّق بينهما وتجعل المنطق يخضع إلى مقومات أخرى غير المقومات التي تخضع لها السيكولوجيا هي كون "السيكولوجيا تعالج التفكير كما هو، والمنطق يفحصه كما يجب أن يكون"[4]، فالأولى تعالج قوانين الطبيعة وهي في مجملها عرضية لأنها تخضع غالبا إلى معوقات وشروط ذاتية مختلفة، والثاني قوانين التفكير المعيارية التي تدور حول القوانين الضرورية وليس العرضية، "ليس على النحو الذي نفكر عليه، وإنما على النحو الذي ينبغي أن نفكر عليه"[5].

---

[1] إدموند هوسرل، مباحث منطقية "مقدمات في المنطق المحض"، الكتاب الأول، تر: موسى وهبة، دار كلمة للنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2010، ص 85.

[2] المصدر نفسه، ص 86.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المصدر نفسه، ص 87.

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إذن وقد أوشكنا على نهاية هذا التحليل المبدئي، الذي أثرنا من خلاله أهم أوجه الإشكال – دون أن نتوصّل إلى نتيجة قطعية ونهائية- من شأنها أن تغنينا عناء البحث، فإننا سنعتبر هذا القدر كافيا لأن يوقظ بداخلنا الشك الذي يجعلنا نبحث عن بديل لهذه الفرضية التي – وللتذكير بصلب الإشكال – أردنا من خلالها التأكد مما إذا كانت التجربة الطبيعية قادرة تماما على ملئ ذلك الحيّز الذي يمثل الشكّ في العملية المعرفية، **تبرير المفارق**، فالحرج كل الحرج عند الطبيعيين يكمن في كيفية سدّ الثغرة التي توجد بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، وتبرير اعتقادهم بأنهم فعلا ينطلقون من التجربة ويبقون داخلها طوال نشاطهم المعرفي، أي أن علم الطبيعة التجريبي "يتأسس على الحدس المعطي المباشر"[1]، فكيف لنا أن نضمن بأن الحكم الذي يصدره عالم الطبيعة هو حكم أصلي تم "إقراره بحدس معط أصلي وصاغه بأحكام تطابق ما فيه من معطى مطابقة أمينة"[2].

إن الحكم في هذه الحالة هو حكم نفسي، وكلّ حكم نفسي "يتضمن في ذاته، على نحو صريح، أو غير صريح، وضعا للطبيعة الفيزيائية على أنها موجودة"[3]، ففي النهاية نكتشف أن أساس اليقين في العلوم الطبيعية مبني على مجرد شعور، فكيف يمكن للتجربة بوصفها شعورا (وعيا) أن تعطي موضوعا أو أن تتصل به؟ كيف تستطيع "لعبة الشعور"[4] (الوعي) الذي يتميز منطقه بأنه تجريبي، أن تنشأ عبارات صحيحة موضوعيا، صحيحة بالنسبة إلى الأشياء الموجودة بذاتها ولذاتها؟[5].

الأمر الأكيد هو أننا لا نستطيع الإجابة على هذه الأسئلة الآن، بل سنكتفي بإثارتها فقط، ومجرد الإثارة لهذه الأسئلة كاف لأن يجعلنا نتأكد من أنّ منهج العلوم الطبيعية يبقى – بالرغم من لمعانه -إحدى حلقات الفشل الذريع التي انضافت إلى تاريخ الإخفاقات المتتالية لنظرية المعرفة، وهو الأمر نفسه الذي سيحيلنا إلى طرق باب آخر يزعم بأنه حقق هذا المطلب الإنساني، مطلب الحقيقة الخالصة.

---

[1] إدموند هوسرل، أفكار1، مصدر سابق، ص60.

[2] المصدر نفسه، ص 62.

[3] إدموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، مصدر سابق، ص 37.

[4] المصدر نفسه، ص 39.

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المبحث الثالث: التجربة الخالصة باعتبارها إيغولوجيا.

يقودنا تحليلنا الآن – وقد انتهينا في المبحث السابق إلى دحض* ادعاء العلوم الطبيعية في تحقيق التجربة الملائمة للتأسيس لنظرية في المعرفة عامة – هي بمثابة الغائية[1] لكل علم موضوعي. ماذا سيبقى إذن في نظر الفيلسوف وهو سائر في نقد جذري، بعد أن هدم صرح العلم الطبيعي الذي اعتقد بعد جهد جهيد وطيلة مسيرة مئات السنين أنه قد بلغ بفضله منتهى العلمية؟ ماذا ينتظر من عالم الطبيعة أن يقول عندما يخبره بأن تجربة العالم بالكيفية التي يمارسها ليست كافية لحمل الحقيقة، وأنّ هذه التجربة لا تزال تتصف بالسذاجة؟[2] سيتحوّل الجهد الآن بالنسبة للفيلسوف إلى إعطاء البديل، فهو مطالب وقد بيّن نقده للطريقة المعتمدة في نظرية المعرفة؛ الانتقال إلى الشق الإيجابي من عمله، إلى مرحلة التأسيس والبناء.

بمقابل الموقف الطبيعي الذي حددنا طريقة عمله في المبحث السابق، والذي أثبت عجزه عن الإجابة على الأسئلة الحاسمة والمؤسسة لنظرية المعرفة التي تكون بمثابة القاعدة الأساسية لكل علم وطريقة إنجازه؛ يوجد موقف آخر يتصف بكونه يقف بمقابل هذا الأخير، وأنه نتج كرد فعل ضروري عندما حاول فك ألغاز نظرية المعرفة التي أثارتها الأسئلة المتعلقة على وجه الخصوص بالكيفية التي من خلالها "يمكن للتجربة بوصفها شعورا (وعيا) أن تعطي موضوعا أو أن تتصل به؟"[3]

---

* نعتبر التساؤلات التي نشأت عن تحليل الموقف الطبيعي ومنهج عمله بمثابة الإخفاق؛ لأنه وفي نهاية الأمر لم يستطع العلم الطبيعي الإجابة بإقناع عن أهم ثغرة معرفية ألاّ وهي كيفية حدوث المعرفة في الشعور.

[1] سيرافقنا هذا المصطلح منذ الآن عبر محطات البحث المتبقية، وسنشير إليه في كل مرة بحسب حمولته المفاهيمية، فالمراد به في هذا الاستعمال هو: التعريف المعجمي الذي يفيد دراسة المآل، المآلية finalité. أنظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثالث (R-Z)، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001، ص 1430.

[2] يصف هوسرل العلم الطبيعي كونه ساذجا – في كل كتاباته – خاصة تلك المؤسسة منها للفينومينولوجيا: فهو ساذج لأن "الطبيعة التي يرغب في بحثها، بالنسبة إليه، موجودة ببساطة هناك..." أنظر على سبيل المثال: الفلسفة علما دقيقا، مصدر سابق، ص 36، الأزمة ص 60.

[3] الفلسفة علما دقيقا، ص 39.

يتضح الإشكال الآن أنه يتعلق في كليته بالبحث في العلاقة القائمة بين الشعور والوجود، وبلغة أقرب إلى الفهم، البحث في الطريقة الأمثل لاستحالة ما هو مفارق إلى ما هو محايث[1]؛ البحث في "الوجود بوصفه متضامنا مع الشعور، بوصفه شيئا مقصودا وفقا لطريقة الشعور: أي بوصفه مدركا، أو متذكرا، أو متوقعا أو متمثلا على هيئة صورة ذهنية، أو متخيلا، أو متعينا، أو متميزا، أو معتقدا فيه، أو مضنونا، أو مقوّما..."[2].

إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة، تتطلب منا بلا شك، الحديث عن تجربة جديدة، مغايرة لم يسبق لأحد أن خاضها من قبل بهذا الشكل المتميز*، إنها "التجربة الترنسندنتالية"[3] بما هي تجربة الذات (الوعي) السابق عن كل وجود موضوعي، تجربة فينومينولوجية[4]. ولكن هل معنى السبق هنا هو كما يمكن أن يفهم، مجرد وضع مقدمة لقياس منطقي؟ بالتأكيد لا، إن السبق أو البدء بأتمّ ما تحمله الكلمة من معنى هو "التخلي عن الفكرة الديكارتية العظيمة التي تحث على البحث داخل الذاتية الترنسندنتالية عن المبرر الضروري لكل العلوم"[5].

إنّ اكتشاف ديكارت للأنا الترنسندنتالي يمكن أن يفيد لا كما أراد له هذا الأخير أن يكون مقدمة صادقة تنبني عليها كل الأحكام العقلية التي من شأنها أن تبلّغنا ساحة الوعي الخالص، بل كونه "إيبوخي* فينومينولوجي يمنحنا مجالا جديدا ولا متناهيا للوجود الذي يمكن أن تبلغه تجربة

---

[1] في هذا الموضوع: راجع المبحث الأول من هذا البحث، ص11.

[2] الفلسفة علما دقيقا، ص 40.

* نميز في هذا الصدد بين التجربة الترنسندنتالية لهوسرل وبين تجربة الكوجيتو الديكارتي كونها أول تجربة اهتمت بدراسة الأنا بما هو مصدر لكل معرفة.

[3] Edmund HUSSERL, Méditations cartésiennes (introduction à la phénoménologie), tr : Gabrielle PEIFFER et Emmanuel LVINAS, librairie philosophique J.Vrin, 1996, p56.

[4] بغض النظر عن كل ما يمكن أن تعنيه كلمة فينومينولوجيا، فإنها تدل في مقامنا هذا على منهج وموقف للفكر: موقف الفكر الفلسفي بخاصة، والمنهج الفلسفي بخاصة. أنظر: فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص 56.

[5] Méditations, ibid

* بمعنى تعليق الحكم، وسنأتي على شرحه في الفصل الثاني عند التطرق إلى خطوات المنهج الفينومينولوجي، كونه مفهوما محوريا.

جديدة، التجربة الترنسندنتالية"[1]. سيكون من مهامنا الأولى تحديد هذا الأنا الخاص من نوعه عن كل أنا سابق، أنا عارفة يمكن لها أن تنتج علما حقيقيا.

يفرض علينا التحليل المعمق ونحن بصدد التعريف بهذا الحقل الجديد من التجربة، أن نلتزم قدر الإمكان على أن يحترم هذا التحليل شروط التأسيس التي من أهمها البدء بالأوليات الضرورية، ومن أهم هذه الأوليات على الإطلاق؛ تعرية مفهوم التجربة بمعناها الطبيعي من كل لبس ومغالطة.

كما هو معلوم فإن العالم بالنسبة للطبيعيين موجود هناك، وهو أمرّ بيّن بنفسه، لا يشوبه غموض ولا يستدعي حتى مجرد التفكير فيه، وتبدأ التجربة عندهم من هذا الحدّ، أي من نقطة افتراض وجود ظاهرة ما كونها مادة المعرفة وذات عارفة. أما بالنسبة للفينومينولوجي؛ فإن كل ما هو موجود هي "هيئات للفكر يتولى إنجازها"[2]، وتبقى التجربة الأصيلة هي تلك التي تكون محايثة للفكر وليس المفارقة[3]، وهو أي المفارق ما يجعل المعرفة الطبيعية محل شك. إذن كيف لنا أن نجعل من المفارق محايثا حتى نتجاوز هذا الحاجز المعرفي؟

لا ريب أن البحث في المحايث، يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن الشعور بما هو الأرضية التي يجري فيها فعل الإدراك، وهو ما سيقودنا أيضا إلى التمييز في مرحلة متقدمة بين حقل الشعور الخاص بحصول المعرفة، وحقل الشعور الذي يتصل بعلم النفس؛ كون هذا الأخير "يهتم بالشعور من وجهة النظر التجريبية، والشعور بوصفه موجود هنا (آنية) في مجموع الطبيعة، أما علم الفينومينولوجيات*، فيهتم بالشعور الخالص، أي بالشعور من وجهة النظر الفينومينولوجية"[4]، وسيكون في مقدورنا أن نتحدث عن تجربة خالصة إذا ما استطعنا أن نفرّق بين هذين المجالين، أي بين مجال الشعور البسيكولوجي التجريبي ومجال الشعور الخالص.

---

[1] Méditations, Idid, p 57.

[2] الفكرة، ص 66.

[3] المصدر نفسه، ص 69.

* وردت في كتاب الفلسفة علما دقيقا بـ:الظاهريات والظاهراتية، وقد استبدلنا هذين المصطلحين بالفينومينولوجيات والفينومينولوجية حتى نحافظ على وحدة المصطلحات.

[4] الفلسفة علما دقيقا، مصدر سابق، ص 43.

تنطلق تجربة الشعور بما هي بسيكولوجيا ككل علم طبيعي؛ من اعتبار أنّ النفس كونها موضوع للتجربة، معطى بيّن بنفسه، "فالمبدأ الذي يسري في هذا الفرع من العلوم هو استبعاد كل تحليل مباشر وخالص للشعور"[1]، أي عدم التحقق من وثوقية المنهج الذي من خلاله يتم تحليل ووصف "المعطيات التي تقدم نفسها في مختلف الاتجاهات الممكنة للرؤية المحايثة والباطنة"[2] من أجل تثبيت الوقائع النفسية؛ بحيث لا يكون مضمونها مفهوما. والواقع أن البسيكولوجيا لكي تحدد بطريقة تجريبية الاطرادات النفسية–الفيزيائية، فإنها "تكتفي بتصوّرات فجّة مصنّفة في فئات مثل: الإدراك الحسي، والحدس التخيلي، والتعبير والحساب، والغلط في الحساب، وتقدير الكميات والتعرّف، والتوقّع، والحفظ والنسيان..إلخ"[3]، وهي أي تلك التصورات وإن كانت هائلة من حيث عددها، فإنها تبقى من جهة ثانية محبطة للبسيكولوجيا كونها تحدّ من الأسئلة التي تطرحها كعلم، والإجابات التي يمكن أن تحصل عليها.

عبر هذه التأملات في البسيكولوجيا بما تدّعيه من كونها علما للشعور، وضمن الافتراض الذي حددناه في الأعلى، فإن أقرب تحديد اصطلاحي لها هو أنها "منهج لتحديد الوقائع والمعايير النفسية الفيزيائية (السيكوفيزيائية)"[4]، ولا يمكن لها أن ترقى بحق إلى مرتبة علم للشعور الخالص، لأنها ببساطة تفتقر إلى كل "إمكانية لأن تصبح مفهومة على نحو أعمق، أو أن يحكم عليها بطريقة علمية بالغة الصحة"[5]، بالرغم من أنّه وفي بعض الموضوعات التي تكون التحديدات التجريبية متعلقة بالمظاهر المحسوسة الذاتية، فقد يحصل أن تبلغ مرتبة "الانضباط العلمي"[6]، كونها تستلزم الوصف والتمييز بدقة بدقة مثلما توصف الظواهر الموضوعية، دون إقحام لتصورات أو توضيحات تنتقل إلى مجالات خاصة بالشعور.

[1] الفلسفة علما دقيقا، المصدر نفسه، ص 44.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] تعريف هوسرل للبسيكولوجيا. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] المصدر نفسه، ص45.

[6] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إن البحث في الشعور بما هو بحث في المحايث؛ يستعصى على البسيكولوجيا بما هي تجريبية بالمعنى التقليدي لمفهوم المنهج التجريبي، وسيكون لزاما علينا بمقتضى هذه الخصوصية توجيه نظرنا تجاه إمكانية أخرى أكثر تأصيلا من شأنها أن تحقق غاية العلم الفينومينولوجي، وسيكون ذلك لا ريب عبر إجراء تحليل محايث؛ أو على حدّ تعبير هوسرل نفسه "تحليل للماهية*"[1].

ثمة مشكل أساسي يجدر بنا إثارته الآن، متعلق بهذا التحليل لماهية التجربة، ولعل كلمة تحليل في البسيكولوجيا تحمل في طياتها تحليلا للغة التي تُنقل عبرها، فالمشكل في البسيكولوجيا يكمن في التسميات التي تسمي النفسي وتشير إليه، فهي "تنتزع من دلالات الألفاظ أحكاما تحليلية"[2] وهو الأمر الذي جعل علماء الطبيعة في هجومهم على من يصفونهم بالمدرسيين[3] يستبعدون هذه المحاولات من مجال العلمية ويتجاهلونها. ولكن، أين يكمن الفرق إذن بين تحليل اللغة عند البسيكولوجي التقليدي والفينومينولوجي؟

إنّ تحليل اللغة بما هو بحث في الماهية، إنما يكمن عند الفينومينولوجي في استبعاد أن ينتزع من تصورات الألفاظ أية أحكام على الإطلاق، فهو يكتفي "بالنظر بإمعان في الظواهر التي تستثيرها الألفاظ موضوع البحث"[4]، بحيث وبالرغم من أنّ الإدراك يتوقف على تجارب معقدة تلعب فيها "اللغة دورا أساسيا؛ كونها تمس التاريخ والمجتمع والفن والثقافة، لكنها حتى في هذه الحالات الأخيرة فهي تتوقف نفسها على ترتيب سابق للغة، باعتبار أن التاريخ والمجتمع على سبيل المثال ليسوا مجرد أشياء تشكلهم اللغة بقدر ما هم الأرضية الفعلية لمعيشنا الأساسي"[5]، ولكي يكون فهمنا صحيحا وواضحا في تحديد الصلة الضرورية والمبدئية التي تجمع بين الشيء والتعبير عليه بأبسط الكلمات

* تفيد الماهية ما يوجد في الوجود الذاتي لأي فرد بصفته "ماهية" ذلك الفرد. أنظر: أفكار 1، ص 31.

[1] الفلسفة علما دقيقا، ص 47.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] وصف نُعت به نفسانيون كبار من أمثال: شتومف Stumpf، ولبس Lipps، وآخرون من تلامذة برنتانو حين عمدوا إلى بحث التجارب المعيشة القصدية بحثا شاملا يقوم على الوصف والتحليل. المصدر نفسه، ص 46.

[4] المصدر نفسه، ص 47.

[5] Claude Romano, Au cœur de la raison « la phénoménologie », Folio essais, Gallimard, Paris, 2010, p40.

المفهومة والواضحة، فإن علينا تحديد الطريقة المثلى لهذا الغرض، بحيث نوظف "الكلمات البسيطة للأشياء ذاتها"[1]، وبهذا المعنى فقط، تكون "العودة إلى الأشياء ذاتها"* هي عودة إلى "التجربة التي نحياها"[2].

تبدأ التجربة الترنسندنتالية من الأنا[3] باعتباره مضمون أكيد للبداهة[4]، ليس فقط كونه محددا للهوية، وإنما أيضا كونه يمتد عبره "بناء شامل وحقيقي لتجربة الأنا"[5]، كملازمة تيار الوعي على سبيل المثال. بفضل هذا البناء يكتسب الأنا "مخططا حقيقيا، مخططا غامضا، يجعله يبدو لذاته أنا حيقيقي، موجود بمضمون شخصي لحالات المعيش"[6]، أي باعتباره موضوع للتجربة، متاح لتجربة داخلية ممكنة.

تتحدد إمكانية التجربة الداخلية، وعبر تيّار الوعي الذي يشكّل حياة الأنا، أناي[7]، الأنا الخالص الذي "بإمكانه في أي لحظة أن يوجه نظره التأملي نحو هذه الحياة، كونها إدراكا أو تمثلا، أحكاما وجودية، قيم، أفعال إرادية...إلخ وأن يلاحظها في أية لحظة بوضوح تام ويصف مضمونها".[8] مضمونها".[8] دون أن يقع طبعا في الوصف البسيكولوجي المؤسس على تجربة داخلية لحياتي الخاصة

[1] Claude Romano, Au cœur de la raison « la phénoménologie », Ibid, p40.

* هذه العبارة هي بمثابة مبدأ المبادئ في فلسفة هوسرل الفينومينولوجية.

[2] Claude Romano, Au cœur de la raison « la phénoménologie », Ibid, p40.

[3] نستعمل مفهوم الأنا بمعنى الكوجيتو الديكارتي؛ لأن نقد هوسرل لديكارت يبدأ من نقد الكوجيتو باعتباره أقصى حد للتجدير المعرفي، بينما بالنسبة لهوسرل هو أول نقطة يبدأ منها البحث الفينومينولوجي. راجع: التأمل الثاني من Méditations Cartésiennes, مصدر سابق ص 56 وما يليها.

[4] البداهة هي الإدراك الواضح والبيّن. أنظر: فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص86.

[5] Méditations, p58.

[6] Ibid, p 59.

[7] من المفيد الإشارة هنا إلى أنّ الحديث عن تجربة الأنا الفردي، التجربة باعتبارها إيقولوجيا égologie، أي التجربة بما هي خاصة بالشخص الذي يعيشها، باعتبار أن هذه الوضعية ستفتح في فكر هوسرل نفسه استفهاما جديدا كونها تؤدي إلى "الأنانة" Solipsisme، والتي تستدعي مفهوم البين ذاتية Intersubjectivité الذي سيوظفه هوسرل للخروج من هذا المأزق المنهجي على حدّ تعبير الشرّاح أمثال بول ريكور. أنظر: Paul RICOUER, A l'école de la phénoménologie, librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 3° éd, 1993, pp 171-172.

[8] Méditations, p 63.

الواعية، وحتى يكون هذا الوصف خالصا فإن عليه أن "يستثني كل وضعية للحقيقة البسيكولوجية"[1]، كونها حقيقة يستقيها من الموقف الطبيعي، ولأنها في موقفها المتعالي "تضع الطبيعة بين قوسين بمقتضى المبدأ"[2].

لا شك أن هذه الوضعية تفرض علينا أن نتقدم أكثر في التحليل الذي من شأنه أن يضع الحدّ الفاصل بين ما هو بسيكولوجي محض وما هو فينومينولوجي بالمعنى الخالص، وإن كان صحيحا أنّ "البسيكولوجي الخالص موازيا تماما لفينومينولوجيا الوعي الترنسندنتالي"[3]، لكن، لا يجب علينا بأي بأي حال من الأحوال أن ننخدع بمثل هذه المقاربة التي من شأنها أن تكون الحائل بيننا وبين كل فلسفة حقيقية.

ينحصر البحث الفينومينولوجي الترنسندنتالي في عموميته في الملاحظة "المنيعة للرد الترنسندنتالي"[4]، الذي ينبغي علينا أن لا نخلط بينه وبين المنهج المعتمد في البحث الأنثروبولوجي؛ كون هذا الأخير يعتمد على "التحديد المفاهيمي للحياة النفسية"[5]، وبالرغم من أنّ هذا المنهج يتقاطع بشكل كبير مع البحث الفينومينولوجي، خاصة في عناصر الوصف التي يوظفها كل منهما، إلاّ أن المبدأ الجوهري الذي يقومان عليه مختلف تماما؛ فالأول يتعامل مع معطيات العالم كونه معطى، موجود مثله مثل العناصر النفسية للإنسان، بينما الثاني وبالرغم من أنه يعتمد نفس المعطيات وبنفس محتوياتها، إلاّ أن في الموقف الفينومينولوجي "العالم ليس وجودا وإنما مجرد ظاهرة"[6].

---

[1] Méditations, Ibid, p63.

[2] أفكار، مصدر سابق، ص132.

[3] Méditations, p 63.

[4] سنأتي على شرح مصطلح الرد الفينومينولوجي بالتفصيل في الفصل الثاني، ونكتفي بالإشارة إلى أنّه ورد أول مرة في كتاب فكرة فكرة الفينومينولوجيا سنة 1907 بالرد الفينومينولوجي ومعناه: وضع المعرفة موضع سؤال، كما يمكن أن نصادفه بتسميات أخرى هي الإيبوخي في أماكن أخرى. أنظر الفكرة، ص 80، وكما هو مستعمل هنا تحت تسمية الرد الترنسندنتالي. .Méditations, p63

[5] Ibid, p64.

[6] Ibid, p64.

يتعيّن علينا مرة أخرى وفي سياق متصل، أن نحدد معنى الظاهرة التي نصبوا إليها من خلال البحث الفينومينولوجي، وتجنبا للخلط بين الظاهرة المحضة (الظاهرة الفينومينولوجية) والظاهرة النفسية بمعناها الطبيعي، فإننا سنحدد ولو بصورة وجيزة معنى كل منهما:

فلو نظرت مثلا إلى الإدراك من حيث هو ظاهرة ما أحيا، فإني سأجده "حدث متعلق بشخصي"[1]، وهو يوجد بكونه معيشا، أعيشه حالا وفعلا؛ فمحتوى الإحساس هو معطى على منوال المحتوى الشخصي، بوصفه ما هو محسوس عندي، وما أنا "واع به ومنخرط به في الزمان الموضوعي"[2]، وبهذه الكيفية يكون الإدراك كما وقع تصوره هو حدث نفسي، كذلك "وقع تصوره معطى في الزمان الموضوعي، منتسبا إلى الأنا الذي يعيشه، الأنا الذي هو في العالم والذي هو منساق إلى ديمومة زمانه"[3].

إنّ الظاهرة المحضة هي تعليق لفعل عناصر الظاهرة بالمعنى الطبيعي؛ فالأنا بوصفه "شخصا، شيئا من العالم، والمعيش بوصفه معيشا لهذا الشخص، منساق – ولو كان على نحو غير محدد في الزمان الموضوعي"[4]، كلّ ذلك هو بمثابة المفارق الذي لا يمكن له أن يقدم لنا تجربة أصلية بالمعنى الفينومينولوجي، ويبقى السبيل الوحيد إلى بلوغ ساحة الظاهرة المحضة؛ هو وضع الأنا والعالم ومعيش الأنا بما هو كذلك **موضع سؤال**، حينئذ فقط يحصل، وعن مجرد "التأمل الحدسي فيما هو معطى ضمن تعقل المعيش المقصود، وفيّ أناي، ظاهرة هذا التعقل"[5]، وسيكون بالإمكان إذا ما تيسّر اصطناع تلك الظاهرات موضوعات للبحث، أن نتكلم عن تجربة فينومينولوجية محضة، لا علاقة لها

[1] الفكرة، مصدر سابق، ص 80.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المصدر نفسه، ص 81.

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بعلم النفس الذي يقوم على "الموضعة على نحو مفارق"[1]، ولأننا قد وضعنا الظاهرات النفسية وكل فعلية واقعية[2] موضع سؤال، فلن يتبقى إلاّ ما هو كائن وصادق.

بهذه الكيفية فقط نكون قد بلغنا أرض (شاطئ)[3] الفينومينولوجيا، وحتى عندما نتحدث عن تلك الموضوعات التي "تتعلق تعلقا قصديا بفعلية موضوعية"[4]، أي تصبح الموضوعية الفينومينولوجية بنفس درجة موضوعية العلوم الطبيعية* من حيث هي موجودة تماما، إنما لا أضعها بصفتها "موجودات في أناي في عالم زماني، وإنما من حيث هي معطيات مطلقة مأخوذة بنظر محايث محض"[5]. والمقصود هنا بالمحايث المحض، ليس ما يفهم على سبيل المفارقة، وإنما "ما هو في ذاته نفسها وكما هو معطى"[6].

يبقى أمر أخير يجدر بنا الإشارة إليه في هذا الصدد، وهو من الأهمية بمكان ليس فقط من حيث أنه مكمّل للتجربة، بل لأن بدونه يستحيل حدوث شيء في هذا العالم على الإطلاق، ولا عملية التفكير نفسها التي يعتقد ديكارت أنها أول حدوث في العالم. إنه عامل الزمن الذي يكتسب هو الآخر معنى خاص في مجال التجربة الفينومينولوجية، وكيف لا – وقد رأينا من خلال التحليل السابق – أن كل العناصر المشكّلة للتجربة الترنسندنتالية تكتسي خصوصية مميزة لهذه التجربة الفريدة من نوعها؛ فلا الأنا هو الأنا الطبيعي، ولا العالم هو العالم المعروف الساذج، وحتما لن يكون الزمن المعروف لدى عالم الطبيعة هو نفسه زمن الفينومينولوجي.

---

[1] الفكرة، المصدر نفسه، ص81.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] يصف هوسرل بلوغ الظاهرة الفينومينولوجية وكأنها بلوغ للشاطئ بالنسبة لناج من غرق في البحر، ولكن حتى هذا الشاطئ لا يخلو من المخاطر باعتبار أنه ملئ "بالصخور، تخيّم عليه سحب مظلمة وتعصف به رياح الشك"، كناية على عدم الوضوح الذي يكتنف الفينومينولوجيا، والحذر المطلوب لباحثها. أنظر: الفكرة ص 81 و82.

[4] المصدر نفسه، ص82.

* نستعمل هذا التشبيه هنا فقط لتقريب الفهم عن الكيفية التي تصير فيه الرؤية في هذا المقام من البحث الفينومينولوجي؛ بحيث تبدو الظاهرة الفينومينولوجية بنفس درجة الوضوح واليقين لتلك التي ينظر بها عالم الطبيعة إلى موضوعات بحثه.

[5] الفكرة، المصدر نفسه، 82.

[6] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

تتم عملية الإدراك – كونها محور العملية المعرفية– داخل زمن يصفه عالم الطبيعة بأنه "الزمن الموضوعي"[1] الذي يجمع بين الشيء بما هو مدرك وعملية الإدراك النفسية. ولكن هل يستقيم هذا الكلام فعلا إذا ما أمعنا التعقل في الأمر؟ أليست التجربة الساذجة توحي لنا – على سبيل المثال إدراك الأشياء البعيدة–*، وكأن المدرك يتم إدراكه في آن الفعل الإدراكي. إنّ هذا الاعتقاد وإن لم يعد ينطبق على جميع مجالات التجربة كحال الشمس والنجوم مثلا؛ لأنه صار من الأمور المعروفة، فهو ينطبق على مجالات التجربة في حقول أخرى، ولا يزال يعتقد عالم الطبيعة أن إدراك الأشياء يتم في نفس زمن الفعل الإدراكي، وهذا الرأي هو بالنسبة للفينومينولوجي من أفدح الأخطاء التي يرتكبها الطبيعي في عمله، وهو بذلك من الأخطاء ذات المبدأ كذلك لأن الزمن بالنسبة إليه معطى بيّن بنفسه*.

إنّ سؤال الزمن في التجربة الفينومينولوجية، يستدعي التحقق عبر التحليل العقلي من مدى صحة مطابقة فعل الإدراك مع الموضوع المدرك، وقد اتضح من خلال المثال السابق أن هذا الاعتقاد باطل، وأنّ إمكانية أن يكون "الموضوع المدرك أسبق من فعل الإدراك"[2] وارد، بل إنه فعلا هو كذلك، ويبقى موجودا أيضا حتى بعد ذهاب الإدراك، بل إن ما يبرر اعتقاد الطبيعي في مطابقة زمن الإدراك لزمن الموضوع المدرك هو كون أن الموضوع الإدراكي هو "متعلق لإدراك ممكن متصل، يكون مساوقا له من أول زمنه إلى آخره"[3]، وعلى هذا يظهر أن كلّ طور من زمن الموضوع يناسبه طور آخر في الإدراك.

---

[1] إدموند هوسرل، دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن، تر: لطفي خير الله، منشورات الجمل، ط1، بيروت، لبنان، 2009، ص138.

* لقد صار من المعروف اليوم أن الأشياء البعيدة مثل الشمس والنجوم حين نبصرها لن تكون في الموقع الذي هي عليه فعلا في الوقت الذي ندركها فيه، لأن بعد المسافة الكبير يجعل من وصول ضوئها عند قطعه لملايين الكيلومترات يصل لا في الزمن الذي تم فيه إصدار ذلك الضوء وإنما بعد ذلك بدقائق رغم سرعة الضوء التي يتحرك بها.

* حتى الزمن هو أمر بين بنفسه في الموقف الطبيعي، كونه من عناصر هذا العالم.

[2] دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن، المصدر نفسه، ص138.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

فعلا هو كذلك يبدو، فالمعطيات الحسية التي تدخل في نشأة الموضوع المفارق في الإدراك إنما هي "وحدات منشأة في السيلان الزمني، وليس إلاّ في الآن الذي يبدأ فيه الأخذ، إنما يبدأ الإدراك، أما قبل الأخذ فلا يوجد إدراك"[1]، وبهذا المعنى فإن فعل الأخذ هو ما "ينفخ الروح في المعطى الإحساسي"[2]، وبالمقابل يستدعي فعل الأخذ سبقا للمعطى الإحساسي ولو بزمن صغير جدا حينما يبدأ هو في الوجود[3].

ليس لنا أن نعمق أكثر في تحليل تيمة الزمن وعلاقتها بحدوث المعرفة "الإدراك"، وقد المحنا إليها إلماحا خفيفا حتى نحذر فيما يأتي – عند التطرق لتيمات لها علاقة بموضوع الزمن –، أقول حتى نعتبر هذا التمييز الجوهري بين الزمن الموضوعي في الموقف الطبيعي، والزمن الموضوعي الفينومينولوجي، ونحن على وشك الانتهاء من تبيان نوع التجربة الأصلية من خلال عزلها وتمييزها عن التجربة في الموقف الطبيعي، وهو تمييز على مستوى الشكل، لن يكون له أي معنى إذا ما عززناه بشرح مفصل لمحتوى هذه التجربة، التي ارتأينا أن نخص لها فصلا كاملا نتطرق فيه إلى خطوات هذه التجربة بكامل تفاصيلها، كونها تجربة تحمل منهجا متكاملا يعرف بالمنهج الفينومينولوجي، أو حتى لا نستبق الحكم هو موقف للفكر، موقف فلسفي، "**الموقف الفينومينولوجي**".

[1] إدموند هوسرل، دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن، المصدر نفسه، ص138.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] وهو نفس الكلام الذي قال به كانط في مسألة حدوث المعرفة، كون الموضوعات تصدم حواسنا فتسبب من جهة، حدوث التصورات تلقائيا، وتحرّك نشاط الفهم. إلاّ أن كانط لم يقحم عنصر الزمن بهذه الدقة المتناهية، كما يفعل هوسرل هنا. راجع التفصيل المقتضب الذي قمنا به في المبحث الأول من هذا البحث، ص 10.

نتائج الفصل الأول:

لقد استدعي العمل الذي نحن بصدد إنجازه المرور بعدد من المحطات التي رأيناها حاسمة في تشكّل الصورة النهائية للعلم الأوروبي بحيث ربطنا هذه المحطات كلها بمفهوم مركزي هو مفهوم **الأزمة** الذي يحرك في حقيقة الأمر ليس فقط بحثنا هذا وإنما أيضا فكر هوسرل بأكمله. وبحكم هذا التوجه الذي كان الهدف منه تحديد المشكل الرئيسي الذي جعل هوسرل يسعى إلى استحداث منهج علمي جديد وقبل ذلك إظهار العيوب المنهجية داخل العلوم الطبيعية التي عرفت انتصارا باهرا إبّان النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فقد كان لزاما علينا اعتماد أسلوب السرد التاريخي الذي من شأنه أن يسهل علينا عملية الوصف. وقد وقفنا على جملة من النتائج أهمها:

أولا: يظهر من خلال هذه الردة التاريخية أنّ العلم الطبيعي بالرغم من إنجازاته الباهرة التي فاقت كل التوقعات، يعاني في جوهره أزمة حقيقية من وجهة النظر الفلسفية التي باتت تستشرف مستقبل هذا النمط من المعرفة الذي يكتنفه الغموض ليس من حيث نتائجه العملية ولكن في أساسه، أي في منهجه.

ثانيا: يتطلب نقد العلم الطبيعي تفكيك عناصره الأساسية التي تشكلت تاريخيا بطريقة غير واعية، كونها ترسبات معرفية عمرها يساوي عمر البشرية الأوروبية وخاصة تلك المحطات الفاعلة التي شهدت طفرات فكرية كبيرة بدأ من القرن السادس قبل الميلاد ثم العصر الحديث، والتركيز على العصر الحديث كونه المحطة التي برز خلالها مفهوم المنهج بطريقة واعية وقصدية مع ديكارت.

ثالثا: محنة العلم ترتبط ارتباطا وثيقا بالكيفية التي نشأت بها الهندسة باعتبارها أحد الأشكال الأولى للعلم العملي وأثرها في تحديد معنى العالم الموضوعي عبر سلسلة التطورات التاريخية؛ بحيث حوّلت الصورة الحدسية للعالم إلى معنى مثالي ومكّنت من التعبير عن الأشياء المادية باللغة الرياضية، والتي تجسدت مع فيزياء غاليلي خاصة بتجريد العالم الواقعي وتحويل الأبعاد الزمانية والمكانية إلى تحديدات مثالية، أثّرت سلبا على عملية الاستمرار في تطوّر العلوم بما واجهته من عقبات

إبستيمولوجية لتحقيق المفاهيم الرياضية على أرض الواقع للوصول إلى كمال هذه العلوم، ومن جهة أخرى امتناع بعض كيفيات العالم الفيزيائي من التحقق كتلك المتعلقة بالكيفيات النوعية مثل: اللون، الحرارة والبرودة، الخشونة والنعومة،...إلخ. .

رابعا: أدى هذا التحديد للعالم الموضوعي الخاص بالعلوم الطبيعية والمتمثل في العالم الجسمي المنغلق واقعيا على ذاته، إلى إقصاء العالم الروحي ومعه إقصاء من مجال العلمية العلوم المتعلقة بهذا الجانب الإنساني ومن بينها الفلسفة. الأمر الذي جعل حتى الفلاسفة – متأثرين بصيغة التجريد الرياضي– يبحثون عن مناهج تلائم هذا التوجه، وكان ديكارت أول من عبّر عن هذه الرغبة باكتشافه للكوجيتو كونه يضاهي في قيمته التجريدات الرياضية.

خامسا: مع ديكارت تعززت الساحة الفكرية الأوروبية بثقافة جديدة أعطت نفسا جديدا للفلسفة لمناقشة القضايا الوجودية والمعرفية الكبرى؛ كونها قد أحيت من جديد الصراع التقليدي في نظرية المعرفة بين النزعة الذاتية والموضوعية، والتي كرّسها من بعده كانط في نقده للعقل حين تسائل عن السبيل إلى معرفة مفارقة عن الذات ومدى مطابقتها للواقع، وهو الأمر الذي فتح تساؤلات عديدة عن نجاعة التجربة بالكيفية التي تتم بها المعرفة العلمية.

سادسا: تقف التجربة الطبيعية عند اعتبار ظواهرها أو موضوعاتها موجودة ومعطاة مسبقا في العالم وهي تبني كل نتائجها على هذا المبدأ كونه حقيقة لا يمكن للشك أن يطالها. أما بالنسبة للفلسفة، والفينومينولوجيا على وجه الخصوص فإن الأمر لا يتعدى أن يكون اعتقادا يمكن أن يخضع للنقد الذي يحيله إلى سراب. وهذا الأمر هو الذي حرّك توجه جديد لأبحاث النفسانيين خاصة، لكون عملية حدوث المعرفة في الوعي نفسية ولا يمكن تفسيرها إلاّ باعتماد علم للنفس كفيل بشرحها؛ ليس في اتجاه الجهة التي تقف وراء عملية المعرفة (أي كونها ذاتية أو موضوعية) ولكن عن الكيفية التي تتم بها. فالعلم لا يسأل عن إمكان المعرفة بقدر ما يهمه تفسير الظواهر الطبيعية حينما تتحقق لديه إمكانية تماسك منطلقاته ومنطقيتها داخل حقل البحث الذي يشكّله. وهو الأمر الذي

يجعل العلم الطبيعي غير قادر على الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بمدى صدق المعرفة كونها أسئلة تتعدى قدرته، وهي بحاجة إلى علم أكثر شمولية، أي إلى الفلسفة.

سابعا: يكمن الإشكال في كيفية حصول المعرفة في العلوم الطبيعية في الطريقة التي يحدث بها التعالق بين العالم المادي المفارق والشعور أو الذات، كونها تعتمد على تلقائية هذه العلاقة الأولية والحاسمة في بناء المعرفة. هذه التلقائية ليست مبررة بالشكل الكافي لكي يضمن صحتها، كما أن فهم الأحكام التأليفية على أنها أحكام صادرة عن شعور نفسي يجعلها لا تغادر ساحة السيكولوجيا كونها علم طبيعي ينطلق من المبدأ ذاته لبقية العلوم، أي ينطلق من فكرة أن العالم موجود، وبالتالي لا يمكن للسيكولوجيا أن تكون علما معياريا لأن المعياري –والمقصود هنا المنطق –كونه ما يحدد قوانين الحقيقة، يبحث في قوانين التفكير كما يجب أن تكون أما السيكولوجيا فهي علم تقريري تعالج التفكير كما هو.

ثامنا: نشأة الفينومينولوجيا جاءت كونها تقف بمقابل العلم الطبيعي الذي اعتبره هوسرل علما ساذجا لأنه يبني صرحه على أكبر مغالطة معرفية حين يثق في وجود الأشياء أو الظواهر التي هي موضوعات العلم، معطاة مسبقا وبيّنة من ذاتها، وعلى نقد أساس هذا الاعتقاد الخاطئ ينشأ العلم الفينومينولوجي كونه لا يثق إلاّ بما تمّ التحقق من صحته، باعتبار أن الذاتية هي التي تشكل العالم.

تاسعا: حقل التجربة الفينومينولوجية هو ذاته حقل السيكولوجيا باختلاف في الدرجة، أي أن الفينومينولوجيا هي بسيكولوجيا محضة لأن كليهما يهتم بدراسة الشعور. الفرق هو أن السيكولوجيا تنطلق من الموقف الطبيعي الذي يعتبر الشعور تيمة في حقل دراسته؛ يتم خلالها تحديد الوقائع والمعايير النفسية الفيزيائية (السيكوفيزيائية). أما بالنسبة للفينومينولوجي فإن الشعور الخالص هو الناتج عن الإيبوخي الفينومينولوجي الذي يطهّره من كل الأحكام المسبقة ويجعله قادرا على تحديد معنى الأشياء كما هي معطاة في ماهيتها عبر الحدس الخالص.

عاشرا:تأخذ الفينومينولوجيا معناها من كونها –عبر إنجاز الإيبوخي– لا تعتبر العالم وجودا وإنما مجرد ظاهرة يتجلى معناها الفينومينولوجي من خلال تعليق الحكم على الظاهرة الطبيعية وعناصرها "الأنا والعالم ومعيش الأنا" وفحصها لكي نتحصل على ظاهرة فينومينولوجية قوامها الحدس المباشر الناتج عن تعقل هذا العزل.

إحدى عشر: يقع العلم الفينومينولوجي في بعد مستحدث تماما عن كل علم سابق. فلا الأنا الفينومينولوجي هو الأنا الطبيعي، ولا العالم هو العالم المعروف الساذج، وحتما لن يكون الزمن المعروف لدى عالم الطبيعة هو نفسه زمن الفينومينولوجي.

الفصل الثاني: الفينومينولوجيا فلسفة ومنهج

تبدأ مهمة التأسيس الفينومينولوجية من حيث هي: بحث في علم بالطريقة من شأنها أن تقدم لنا تجربة خالصة، تكون بمثابة العلم الحقيقي الذي لا يشوبه شكّ، ومواصلة للتحليل الذي انتهينا في جزئه الأول إلى التعريف في عمومية فضفاضة بنوع هذه التجربة التي وصفناها بالإيغولوجية Egologique؛ كونها تتم بصفة كلية داخل الذات المنتجة للمعرفة، الأمر الذي يحتّم علينا ونحن بصدد التعريف العلمي بهذه التجربة، التي تتطلب الدقة العالية والصرامة المنهجية في تحديد كيفياتها وشرح طريقة عملها، فإننا مطالبون بلا شك بشرح خطوات المنهج الفينومينولوجي والتعريف بمقتضياته.

المبحث الأول: القصدية ماهية الحياة الإيغولوجية

نذكّر في هذا الصدد ببعض المعطيات الأساسية التي سنتّخذها عناصر أولية نبني عليها تصورنا في هذه التحليلات اللاحقة. وسنوجه اهتمامنا بشكل خاص إلى عنصر "البداهة"* بما هي "حدس بلا واسطة"[1]، كونه المعطي الأولي لكل معرفة علمية كانت أو عامة، وهي التي نبني بمقتضاها في نهاية الأمر أحكامنا بمختلف مستوياتها، بما في ذلك الأحكام المتعلقة بقيمة العلوم وصحة نظرياتها وصلابة مناهجها، وقصد توجهاتها وفي الأخير "الفكرة الغائية العامة من كل علم حقيقي"[2]. ولكن، ألا يستدعي هذا الفعل هو نفسه فعلا أخر سابقا عليه يمنحه فاعليته ويحدد الدلالة التي تنتج عن فعل الوعي؟

* إن عملية التأسيس للمعرفة الصحيحة تبدأ بلا شك من أبسط الأمور وأوضحها، وقد كانت البداهة الأولى عند ديكارت كما نعلم هي بداهة فعل التفكير، أما بالنسبة لهوسرل فالأمر سيكون أكثر نفاذا باعتبار أن فعل التفكير يسبقه القصد في الفعل نفسه.

[1] فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص 97.

[2] Méditations, p 29

تتحدد تجربة الذات في العالم من خلال عملية الإدراك النفسية التي تعيشها بواسطة أنواع الحدوس المختلفة، وتشتمل التجربة الفينومينولوجية زيادة على حدس الخاص، حدس العام[1] الذي يمكن أن يأخذ شكل ماهيات أو مقولات، كما يمكن بلوغه في مضمونه المستقل عن الإنجازات الذاتية الفعلية من خلال كيفية للعطاء مناسبة له. إنّ شعار هوسرل هو "إلى الأشياء ذاتها"، إلاّ أنّ الأشياء ذاتها "لا تعطى إلاّ في إنجازات ذاتية"[2] محلّها الوعي البشري.

يتميز الوعي الفينومينولوجي عن الوعي البسيكولوجي كونه وعي قصدي[3]، إنّ الفعل القصدي، "سواء أكان إدراكا أو تذكرا أو تخيلا، أو حبا أو كرها، أو رغبة أو نزوعا، أو قرارا عمليا أو تقويما أخلاقيا، يتعلق انطلاقا من ذاته بموضوع ما بهذه الكيفية أو تلك"[4] وهو بذلك يحمل في ذاته الارتباط بالموضوع.

وجّهت قصدية الشعور[5] البحث الفينومينولوجي منذ البداية، وقد حملت أول الأمر طابعا بسيكولوجيا محضا، ظهر بوضوح في الأبحاث المتعلقة بالرياضيات وتحديدا في مفهوم العدد[6]

---

[1] يتسع مفهوم الحدس عند هوسرل ليشمل العام الذي يمكن أن يعطى في حدس خاص سواء اتخذ شكل ماهيات أو مقولات والذي يعتبره في كل الحالات ذو صلاحية موضوعية، عكس ما يقول به كانط على أن الخاص وحده هو الذي يعطى في الحدس سواء كان موضوعا للحس الداخلي أو للحس الخارجي، على أن الفهم لا يحدس بل فقط يوحد ويربط المتنوع المعطى في الحدس الحسي، وهو يقوم بعملية التوحيد والربط اعتمادا على المقولات. الأزمة: ص14.

[2] المصدر نفسه، ص15.

[3] الوعي بالنسبة لهوسرل ليس وعاءا محايدا إزاء ما يمكن أن يملأ به، بل إنه يتكون من أفعال يتحدد طابع كل منها حسب نوع الموضوع الذي يتعلق به، والذي لا يمكن أن يظهر للوعي إلاّ في كيفيات العطاء المناسبة له. المصدر نفسه، ص16.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] أخذ هوسرل فكرة القصدية كما أشرنا إليها في الفصل السابق عن أستاذه برنتانو، الذي كان يعتقد بأنه قد اكتشف عبر مفهوم القصدية ماهية الذهني أو ماهية الوعي، فالقاسم المشترك بين ما هو ذهني أو شعوري هو القصدية، وخاصية أي شعور هي شعور بشيء ما، وكل ما هو فعل ذهني إنما هو موجه نحو موضوع ما. أنظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر"، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2007، ص187.

[6] اهتم هوسرل في أبحاثه المتعلقة بالرياضيات (فلسفة العدد)، بمسالة نشأة الرياضات، التي كان يحكمها التصور البسيكولوجي والمنطقي للوعي، حيث أن المناطقة آنذاك وفي بحثهم عن موضوعية المعاني الرياضية كانوا يلجئون إلى عزلها عن كل وعي. أنظر:
Jaques DERRIDA, le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, PUF, Epiméthée, 1° éd, 1990, p55.

(1887)، حيث أدى عزل المفاهيم الرياضية (الصيغ الرياضية المثالية) عن الوعي – بما هو مقوّم لها constituant إلى استحالة فهم "تطوّر الرياضيات في عموميتها وامتناع الإمكانية الفعلية لكل عملية تأليفية"[1]. كما أن هذه الصيغ الرياضية المثالية لا يمكن لها أن تُنجز إلا بفعل للوعي؛ فعل اعتبره هوسرل "بسيكولوجيا، يحيل إلى ذات مقوّمة، زماني وقصدي"[2]، يتيح لنا عبر تكثيف لأبحاث بسيكولوجية ومنطقية من إيجاد الأسس العلمية التي تستند عليها الرياضيات والفلسفة.

كانت الفكرة التي تقف وراء هذا التصوّر هي اعتقاد هوسرل الراسخ في إمكانية بلوغ علم بسيكولوجي، تتحقق فيه الموضوعية التجريبية،[3] والتي تكون بدورها مصدرا للبداهة الخالصة[4]. ولكن، ولكن، هل يمكن أن تتحقق هذه الموضوعية الرياضية في وعي قصدي هو في الآن نفسه مصدرا للبداهة وحياةٌ للنفس؟ وهل يمكن أن يعطى التأسيس الخالص للموضوعية الرياضية في بداهة قصدية خالصة؟ زيادة على إمكانية أن تكون هذه القصدية زمانية، وهي التي يتشكل عليها على السواء القبلي l'apriori والتأليف Synthèse؟[5].

ينكشف هذا الأساس الخالص بحسب هوسرل بواسطة "التحليل القصيدي"[6]، والوصف الدقيق للتفاصيل، التي من شأنها أن تُظهر "التداخلات النفسية للماهيات والمفاهيم الرياضية"[7]، بحيث يتبع هذا التحليل – في حركة ارتدادية –"السبيل التكويني الذي يؤدي إلى الموضوعية الرياضية"[8]، وقد اهتم عبر هذه التحاليل أول الأمر بالبحث في مفاهيم "الكثرة والوحدة والعدد"[9] بحيث ركّز على بلوغهم ليس عن طريق الجهاز الرمزي الذي يشير إليهم، بل عبر أصولهم الحقيقية،

[1]Jaques DERRIDA, le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, Ibid, p55.
[2] Ibid, p55.
[3] Ibid, p56.
[4] Ibid, p65.
[5] Ibid, p65.
[6] Ibid, p65.
[7] Ibid, p57.
[8] Ibid, p57.
[9] Ibid, p 58.

الأصول التي ليست بحاجة إلى افتراض سابق خارج مفهوم العدد[1]، بحيث يكون العدد الأساسي nombre cardinal هو المؤسس لكل عدّ، لكن، ما دام هذا الأخير يفترض الكثرة، فإن هوسرل قد فضّل البدء بدراسة مفهوم الكثرة، فخلص في نهاية الأمر إلى اعتبار أنّ ثمة "فعل تجريد بسيكولوجي هو الذي يؤسسه"[2]،وأن القواعد التي يستند عليها هذا الفعل هي التعميم[3]totalité والكثرة pluralité للأشياء المحددة.

أنتجت هذه الفترة من البحث[4] – بالرغم من اعتبارها تجربة رياضي خائب[5]– مفهوم القصدية باعتبارها علاقة "الإحالة بين القطبين المتقابلين للحدس والعدد من حيث هو علامة أو دال، أكسبها في نطاق السياق الرياضي واتصالها بمفهوم العدد والعمليات المتعلقة بتكوينه وخاصة التجريد والتعميم، صفتين أساسيتين: بنية ثنائية وحركة بما هي توجه نحو، وهما ما سيطبع ماهيتها على الدوام"[6]، بالرغم من بقائها في هذه الأبحاث تتصف كونها قصدية ذات "طبيعة نفسية محدودة"[7]، وتصطبغ بالسمة التجريبية الجامدة كون أن هوسرل قد انطلق من فكرة "النشأة التجريبية"[8]، لذلك

---

[1] وهو محتوى الفكرة التي قال بها فيستراس Weierstrass (1815-1893)، (رياضي ألماني ممن شاركوا في تأسيس النظرية الحديثة للدلالات)، وأيّده عليها هوسرل، والقاضية بأن علم الحساب الخالص ليس بحاجة إلى مسلمات خارج مفهوم العدد، كما عارض جون ستيوارت مل بشأن حصر مفهوم العدد في الظواهر الفيزيائية فقط، فالأفعال والحالات النفسية هي الأخرى يمكن عدّها يقول هوسرل. أنظر: Jaques DERRIDA, le problème de la genèse de Husserl, Ibid, p58

[2] Ibid, p58.

[3] التعميم الذي يتكلم عليه هوسرل ليس هو التركيب ولا التجميع ولا التأليف البعدي، وإنما هو يعطى منذ الوهلة الأولى في الإدراك القصدي، إنه تأليف قبلي، والذي بمجرد تشكله يؤسس إمكانية التجريد. Ibid, p58

[4] لم يرق مفهوم القصدية في الأبحاث الرياضية (1887، 1891)، أي من مفهوم العدد إلى فلسفة الأرتميتيقا إلى مستوى التوضيح الفينومينولوجي المنشود الذي يجعلها بنية الوعي ومبدأ البداهة. أنظر: مجلة حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، منشورات دار المعلمين العليا ودار سحر للنشر، العدد 1-6، المجلد الأول، يوسف بن احمد، القصدية ومشكل تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسرل، ص52.

[5] وصف أطلقه دريدا على مؤلف هوسرل: فلسفة الحساب، الذي كان بمثابة خيبة أمل مُني بها هذا الأخير إثر فشله في تحديد منشأ العدد، والتأسيس لعلم الرياضيات والفلسفة. أنظر: Jaques DERRIDA, Ibid, p55

[6] حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، المرجع نفسه.

[7] سماح محمد رافع، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص 190.

[8]Jaques DERRIDA, Ibid, p57

أصبح تفسيره أيضا تجريبيا لمفهوم "الارتباط الجمعي الذي يقوم بعملية الربط بين جزيئات العالم الخارجي وتجميعها في وحدة شعورية داخلية"[1].

لم تستطع القصدية بحمولتها النفسية أن تقنع حتى صاحبها[2] بإمكانية أن تكون الأساس لكل لكل معرفة يقينية، فتحوّل هوسرل إلى دراسة "المنطق لكي يتوصل إلى مبادئ عقلية ثابتة وذات طبيعة كلية"[3]، لملئ الثغرات الكبيرة[4] التي تخلفها السيكولوجيا خاصة في ما يتعلق بمسألة الصواب والخطأ – – وهو مقصد كلّ علم – والتي تجعل من مهمة التأسيس أمرا مستحيلا. إن الوظائف الذهنية التي يجب على المنطق أن ينشئها يقول هوسرل: "يجب أن تأخذ – وبصورة عامة وضمن شروط معينة وعلى نحو دقيق – أن تتخذ صورة وأن تنتظم وتمتزج على هذا النحو بالضبط وليس على أي نحو آخر، كي تكتسب الأحكام الصادرة عنها سمة البداهة والمعرفة بالمعنى الأخص"[5]. فالبداهة هنا التي تتطلبها المعرفة اليقينية يجب أن ترتكز على مبدأ عقلي وليس نفسي.

[1] سماح محمد رافع، المرجع نفسه.

[2] ظهر عدم اقتناع هوسرل بالتوجه النفساني للقصدية منذ عام 1895، حين بدأ بإلقاء محاضرات الجزء الأول من المباحث المنطقية في جامعة هاله، التي انصبت على نقد النفسانية. أنظر: يوسف سليم سلامة، الفينومينولوجيا "المنطق عند إدمون هسرل"، التنوير للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007، ص 35.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] وقد خص هوسرل الفصل الثالث من الكتاب الأول للمباحث المنطقية "مقدمات في المنطق المحض" ليشرح فيه مواطن الضعف الضعف التي تكتنف مسألة الخلفية النفسية للمنطق، وهو عبارة عن مناظرة فلسفية بين المناطقة التقليديين والمناطقة النفسانيين المعاصرين له. وهدفه من هذا النقد الذي أتي رأيه يتوسط رأي الطرفين ويميل مع بعض التحفظات جهة امتناع أن يكون المنطق المعياري ذو جذور نفسانية، هو إظهار عجز النظرية النفسية للمنطق باعتباره معيارا للصواب والخطأ من أن تكون قاعدة مؤسسة لنظرية المعرفة، باعتبار أن السيكولوجيا "لم تزل تفتقر إلى قوانين صحيحة ومن ثمة دقيقة" تنظمها، وإن القضايا التي تضفي هي عليها اسم قوانين لم تبلغ بعد هذه الصفة لأنها لا تزال غامضة، وما يؤسس على قواعد غامضة لا يمكن له إلاّ أن يكون غامضا وحسب، "فإذا كانت القوانين السيكولوجية تفتقر إلى الدقّة، فإن ذلك يصدق على الإملاءات المنطقية". أنظر: إدموند هوسرل، مباحث منطقية "مقدمات في المنطق المحض"، مصدر سابق، ص 85 وما يليها.

[5] المصدر نفسه، ص 91.

يبدو أن حكما مثل هذا كاف لأن يحوّل نظر هوسرل عن القصدية النفسية[1]، نحو قصدية دلالية[2] في البحوث المنطقية، حيث أصبح الوعي تعيين إجمالي لكل أنواع الأفعال النفسية، أو المعيشات القصدية؛ ففي الإدراك شيء مدرك، وفي التخيل نجد شيئا متخيلا، وعندما نحب فإننا نحب شيئا ما، وفي الكراهية فإن هناك شيء ما مكروه، وفي الرغبة فإن شيئا ما هو مرغوبا...إلخ فكل الظواهر النفسية محكومة بهذا الوجود القصدي[3] الذي يمثل خبرة الوعي المعاشة، والتي تؤدي دورا حيويا ومستمرا في ربط الذات بالموضوع داخل الشعور. وبذلك أصبحت الخبرة القصدية الحيّة، هي "الطريق الذي يؤدي إلى حلّ مشكلات المعرفة وتأسيسها على مبادئ يقينية مطلقة"[4]، هذه الخبرة التي لم تعد تحمل مصطلح الظاهرة النفسية وإنما "المعيش القصدي"[5]؛ لما لبعض هذه الأفعال "القصدية" من تلازم مع أفعال أخرى مثل "تحقيق" réalisation"، أو "ملء" remplissements"[6].

---

[1] لا يعني هذا أن هوسرل ابتعد عن الحقل البسيكولوجي، وإنما أراد أن يميز بين ثلاثة مفاهيم للوعي: 1- وعي بما هو مجموع المكونات الفينومينولوجية الواقعية للأنا التجريبي، أي كنسيج للمعيشات النفسية داخل سيلان المعيش، 2- وعي بما هو إدراك داخلي للمعيشات النفسية الخالصة، وأخيرا 3- وعي بما هو تعيين إجمالي لكل أنواع الأفعال النفسية، أو المعيشات القصدية. إضافة إلى تعاريف أخرى يصفها بأنها ليست ذات صلة بالمعنى العلمي. Edmund Husserl, Recherches logiques, tome2, 2°partie, tr : Hubert ELIE, PUF, Paris, France, 1962, p145

[2] يفهم من كلمة "أفعال" معيشات الدلالات؛ وما هو ذو دلالة في كل فعل مفرد، لا يوجد في الشيء، بل في فعل المعيش، فهو يسكن فيما يجعل من هذا الأخير معيشا مقصودا، بما هو توجه نحو الأشياء، وبالمثل فإن ماهية الحدس المالئ توجد في بعض الأفعال: المفكرة.Ibid, p142

[3] في التحليل الذي أنجزه هوسرل حول الوعي باعتباره معيش قصدي، أخذت القصدية لأول مرة معناها المدرسي، الذي استعاره عن برنتانو، في أبحاثه المتعلقة بتمييز الظواهر النفسية عن الظواهر الفيزيائية، والتي تشتمل في ذاتها على شيء ما، على الكيفية الخاصة بها. Ibid, p168

[4] سماح محمد رافع، الفينومينولوجيا عند هوسرل، المرجع نفسه، ص 190.

[5] وضع هوسرل حدا للعلاقة التي كانت تربطه حتى البحوث المنطقية 2 مع أستاذه برنتانو بخصوص مفهوم الظاهرة النفسية، التي كان يميز بها الموضوع النفسي، وعوّضها بمفهوم المعيش القصدي. Edmund Husserl, Recherches logiques, tome2, Ibid, p180.

[6] Ibid, p181

يميز الفعل القصدي في التحليل الفينومينولوجي[1] كونه: فعل ذو مضمون فينومينولوجي، وهو "يفهم ضمن أجزائه الكلية، بغض النظر عن كونها فعلية أو تجريدية؛ أي في كلّية المعيشات الجزئية التي تكوّن فعلا réellement هذا الفعل"[2]، بحيث تتطلب مهمة وصف أجزائه اللجوء إلى التحليل البسيكولوجي الوصفي الخالص. الهدف من هذا التحليل هو "تفكيك معيشات التجربة الداخلية"[3] لكي نمسك بهذه المعيشات نفسها في التجربة، كما تعطى فعليا بغض النظر عن علاقاتها التكوينية، وبعيدا أيضا عن كل ما يمكن أن يفهم خارجا عنها. وعلى العموم، فإن الأفعال القصدية[4] تتضمن أجزاء وأوجه يمكن تمييزها.

تفهم عبارة "وعي بشيء ما" في عمومية تجعل من مهمة الإحاطة بخصائصها الماهوية أمرا في غاية الصعوبة، ذلك لأننا نكتفي بالقول وعن قناعة: بأن كل "تمثيل يعود إلى شيء ممثل، وكلّ حكم يرد إلى شيء يصدر الحكم بشأنه، أو أننا نرد إلى المنطق، إلى نظرية المعرفة أو إلى الأخلاق وبداهاتهم المتعددة، ونصف هذه البداهات على أنها نابعة من ماهية القصدية"[5]، فالقصدية الفينومينولوجية لا يمكن بلوغها ببساطة عبر توظيف الرد الفينومينولوجي الذي يحوّل المنطق المحض إلى فينومينولوجيا. وعليه تجدنا نتساءل إلى أي مدى يمكن "لقضايا منطقية وبالمثل لقضايا أنطولوجية محضة، أخلاقية محضة، أو لأي قضية أخرى قبلية أن تعبر عن المجال الفينومينولوجي المحض"[6]، فالانطلاق من بداهات بداهات منطقية، بداهات مستعارة من نظرية الدلالة يقول هوسرل: يمكنها أن توصلنا إلى الموقف

[1] إلى حدّ البحوث المنطقية 2، كان هوسرل يستعمل مفهوم الفعل القصدي ذو المضمون الحقيقي، لأنه وكما أعلن في الفقرة السادسة عشر من البحوث 2 المعنونة بـ: "التمييز بين المضمون الوصفي والمضمون القصدي" بأن معنى الفعل القصدي في البحوث 1 وحتى هذه الفقرة، له مضمون حقيقي للمعيشات، باعتبار أن نقطة انطلاق هذه البحوث كانت طبيعية أي من الموقف البسيكولوجي. Edmund Husserl, Recherches logiques, Ibid, p 202

[2] Ibid, p202.

[3] Ibid, p202.

[4] لم تتخلص القصدية في البحوث المنطقية من الغموض الذي كان يحوم حولها في المرحلة الرياضية، ويمكن اعتبار التمييز العام الذي وضعه هوسرل والمتمثل في أن ما تتصف به هذه المعيشات القصدية؛ هو كونها ذات أجزاء وأوجه مختلفة يمكن تمييزها عن بعضها البعض. Ibid, p 203

[5] Husserl Edmund, Idées directrices pour une phénoménologie, Ibid, p 301.

[6] Ibid

الملائم الذي، وبفضل التمرين المكثف، وبعد أن تكون لنا الشجاعة للتخلص من كل أفكار مسبقة، وفي الأخير الالتزام بإخلاص للمعطيات الماهوية الواضحة، مع إهمال كل النظريات التقليدية؛ فإنه سرعان ما "نتحصل على نتائج متينة ومتشابهة عند كل من يعتمدون نفس الموقف، ويكون بالإمكان ساعتها التحكم عند الوصف، بإخراج اللامرئي القصدي الذي يختفي داخل المنطوق اللفظي"[1].

يمكننا التمييز داخل القصدية الفينومينولوجية بين مكونات المعيش القصدي ومتضايفات هذا المعيش[2] أو مكونات هذه المتضايفات، من هنا يمكننا إذن الحديث عن أجزاء ولحظات هذا المعيش كما لو أننا نتكلم على أي شيء آخر؛ نتساءل عن العناصر أو اللحظات الخاصة التي تشكله فعليا، في حين يمكن لهذا المعيش القصدي أن يكون بحكم ماهيته شيئا لا واقعيا، كذكرى أو حكم أو إرادة..إلخ ونحن مطالبون بالبحث عما يمكن أن نعبر به عن هذا الشيء كونه معيش قصدي. فكل معيش ذهني هو "موضوع قصدي أو نواما (Noème)[3]، فالوعي الذي لم يتعد وعي الدلالة في الفينومينولوجيا الإيدوسية للمنطق قد بقي وعيا يتحرك في مدار الماهيات والمثاليات الصورية؛ يقصد الشيء الواقعي قصدا دون أن يدركه فعلا، بسبب أنه لم يقتدر على التموضع الذاتي: فهو قصد محض لكن بلا قصدية أساسية وبلا مقصود فعلي، أو هو نويزيس (Noèses) بلا نواما، ومعيش قصدي بلا مضاف (Corrélat) موضوعي"[4].

---

[1] Husserl Edmund, Idées directrices pour une phénoménologie, Ibid, p 303.

[2] Ibid

[3] استعار هوسرل الزوج المفاهيمي Noèse, Noème، نويس ونويم للدلالة بالأول (نويس)على فعل التفكير، ونويم للدلالة على المتضايف الموضوعي الذي يقع عليه هذا الفعل. أنظر:

Jean Pierre Zarader, Le Vocabulaire des philosophes, IV. Philosophie contemporaine (XX^{e} siècle), ellipses, p113.

[4] حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، المرجع نفسه، المقال نفسه، ص61.

يحمل المعيش القصدي بفضل لحظاته النومائية Noétique[1] امتلاء الشيء المقصود، وهو يقدّم لنا معناه المحايث في الإدراك، في الحكم، في الرغبة...إلخ، أي كما يعطى لنا داخل هذا المعيش عندما نسائله فينومينولوجيا. فالفرق بين القصد البسيكولوجي والقصد الفينومينولوجي هو: أن الأول باعتباره ينطلق من الموقف الطبيعي، فشيؤه ينتهي بمجرد أن نظفي على هذا الشيء حكم الوهم أو نشكّك في حقيقته، بينما في الموقف الفينومينولوجي، فإن الشيء يحتفظ بكل معناه الماهوي بحيث أن كل ما هو"وهمي وكاذب يسقط بفعل الردّ الفينومينولوجي"[2].

اكتسبت القصدية في أفكار1 (1913) بفعل اتساع مجال موضوعيتها إلى كل أنواع المعيشات الممكنة بعدا ترنسندنتاليا[3]، فزيادة عن مجال الإدراك الذي كان يشكّل هدف القصدية أول الأمر مع مقتضيات المنطق، أصبحت تعنى "بكل أنواع المعيشات القصدية. ففي الذكرى – نجد بَعد الردّ – المتذكّر كقصد، وفي الانتظار، المنتظر كقصد، وفي المتخيل الإبداعي، المتخيل كقصد"[4] وفي كل هذه المعيشات يسكن معنى نومائي Noématique خاص بنوع هذه المعيشات، كما يحافظ المعيش نفسه في نوعه الخاص به بنفس النواة التي يمكن أن نجدها حاضرة كل مرّة أردنا أن نستعيد فيها الشيء ذاته إذا ما "حافظنا على دقة الوصف الأمين ذاتها واستعملنا الألفاظ ذاتها"[5]. فالوصف القصدي الأمين يستدعي "تجميع كل التمييزات التي لا تخضع لمجرد الصدفة وإنما تلتزم لقوانين ماهوية

[1] أدخل مفهوم النواما Noème في عملية تركيب المعيش، بحيث ينتقل هوسرل من مرحلة التمايز بين الوعي والحقيقة، إلى التضايف بينهما وفي مرحلة متقدمة إلى تضمن الوعي للحقيقة، وهو –أي مفهوم النواما– يطلق على المحتوى الذي يكون موضوعا لفعل الإدراك القصدي المرتبط بالشعور. Ideen 1, p303

[2] Ibid, p307.

[3] يظهر جليا البعد الترنسندنتالي الذي نَحتْ إليه الأبحاث الفينومينولوجية بدء من مؤلف أفكار1 (1913) ووصولا إلى تأملات ديكارتية (1929)، بحيث عرفت القصدية في هذه المرحلة ابتعادا عن كل التفسيرات النفسية والمنطقية التي كانت تهيمن على فكر هوسرل أول الأمر، وما ميّز الفينومينولوجيا بموقفها الماهوي الخالص والوضع بين قوسين لكل ما هو ترنسندنتالي، وببقائها في ميدانها الخاص بالوعي المحض وطرحها للأسئلة المعقدة المتعلقة بالمجال الترنسندنتالي، على هذا الأساس أطلق عليها اسم الفينومينولوجيا الترنسندنتالية. Ibid, p298.

[4] Ibid, p315.

[5] Ibid

وتثبّتها عبر مفاهيم صارمة"[1]، فعملية الإدراك بواسطة الفعل القصدي تستلزم تحويل المعيش المقصود إلى ماهيات خالصة تتّسم بالثبات واليقين داخل الشعور المتعالي بعلاقات أولية وضرورية يمكن إخضاعها للتحليل الماهوي.

يُوجَّهُ التحليل القصدي الترنسندنتالي ببداهة أساسية؛ هي أن كل أنا مفكرة بما هي وعي، هي بمعنى من المعاني دلالة للشيء الذي تقصده[2]، وبما أنها كذلك فإن كل مرحلة من مراحل الإدراك التي ينجزها الأنا هي بمثابة وجه للشيء ذاته بما هو مقصود في الإدراك، وفي هذه الحالة تكون الدلالة سابقة عن القصد[3]، أي أنّ القصدية نفسها يسبقها المعنى الذي تملئ به من قبل الشيء، بحيث يتعين على الفينومينولوجي وهو بصدد إجراء تحليله –وبغية الابتعاد عن الوصف الساذج– أن يتجنب ملاحظة الشيء مباشرة وتحديد أجزائه، لأنه في هذه الحالة تكون "القصدية التي تشكل الوعي الحدسي أو الوعي الغير حدسي وكذا الملاحظة المانحة للمعنى مجهولة"[4]، وبعبارة أخرى فإنه لن يكون بوسعنا تحديد بوضوح أفعال التفكير ولا وحدتها التأليفية والتي تمكننا من وعي الشيء في ذاته، وبالتالي "تبقى العمليات المقوّمة الخفية محجوبة عنا"[5].

إن الهدف الرئيس من دراسة القصدية باعتبارها إحدى التيمات الأساسية للفينومينولوجيا هو تحديد الموضوعية الفينومينولوجية التي لا يستقيم بدونها أي بحث، وقد بلغت ذروتها في التأملات الديكارتية حين أصبحت تنشط داخل الحقل الترنسندنتالي الذي بلغته بعد قطع أشواط كثيرة جعلت من الموضوع (الشيء) يسكن ساحة الوعي بعدما كان مفارقا له. يكون الفينومينولوجي وهو بصدد الدراسة لأي كيان Entité وكل ما يمكن أن يكشف عنه كمتضايف في الوعي، فهو يلاحظ ويصف ليس فقط هذا الكيان في ذاته، ولا أن يلحقه بالأنا التي يصدر عنها، أي بالأنا المفكرة الذي يكون هو نتاجا لها كفكرة، بل بالعكس فإن "نظره المتفكّر يلج الحياة المجهولة للفكر، بأن يكشف

[1]Ideen 1, Ibid, p316.

[2] Méditations, p 86.

[3] Ibid

[4] Ibid, p87.

[5] Ibid

المراحل التأليفية ويحدد الأنماط المختلفة للوعي وكذلك الأنماط الدفينة لهيكل الأنا، التي تقف وراء عملية وضع المعنى مما هو حدسي وما هو غير ذلك للأنا أو من أجله"[1].

تحمل القصدية معنى أعم عندما "تشكل ماهية الحياة الإيغولوجية"[2]، أي أنها تصير التفكير كلّه والتمثل بأشمل معانيه، كما أنها تحيل إلى المفكر فيه بما هو اعتقاد[3] Doxa ينتمي"لكيفية لليقين: اليقين مطلقا، الادعاء، الرجحان، الشك،..."[4]، فكل ما هو ثابت وحقيقة، هو فعل الإدراك القصدي ذاته، "والذي يعتبر يقينا أصليا ثابتا"[5] باعتباره أحد أساليب الفعل الإدراكي أكثر من كونه صفة نابعة من الموضوع المدرك نفسه.

يرتبط فعل الإدراك بما هو قصد في فضاء تجربته، حين تتم بكيفية أصلية حيث يتوجه دائما على أساس الحاضر الفعلي بصفته مركزه، هذا الحاضر الذي هو "مجال له امتداد؛ في هذا الحاضر الممتد هناك دائما نقطة تمثل ذروته الفعلية"[6]، وهي التي يتشكل على إثرها الزمان بما هو ماضي ومستقبل. إن القصدية بما هي إدراك في "الآن الواقف الذي له أفق ذو جانبين، ولو أنه متنوع البنية، تحت عنوانين قصديين هما سلسلة الاحتفاظات والتطلعات"[7]، بحيث تغمرهما هالة مما يهم بالمضي ومما يهم بالقدوم. إن ما "يهم بالمضي يبقى حاضرا للوعي مباشرة وهو ينزلق...وما يهم بالقدوم يكون حاضرا مع الآن"[8]. بفضل الاحتفاظ والتطلع يكتسب الإدراك القصدي الذي بفضله تتمّ

---

[1] Méditations, p 86.

[2] الأزمة، مصدر سابق، ص150.

[3] بالرغم من الأهمية التي يوليها هوسرل للقصدية بما هي مؤسسة للبحث الفينومينولوجي وللمعرفة، إلاّ أنه يحددها أحيانا كونها امتلاء بفراغ، عندما لا يظهر الموضوع المقصود بكيفية أصلية؛ فهي اعتقاد ظني تتراوح حقيقته بين اليقين والاحتمال والشك. أنظر الأزمة، ص ص 150، 261.

[4] تفقد القصدية خاصيتها المؤسسة عندما تحمل هذه الدرجات المتباينة من اليقين، الأمر الذي جعل منها مشكل فينومينولوجي باتت معه وظيفة التأسيس المنوطة بها أمرا مستحيلا. مجلة حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، يوسف بن احمد، القصدية ومشكل تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص52.

[5] سماح محمد رافع، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص193.

[6] الأزمة، ص252.

[7] المصدر نفسه، ص264.

[8] المصدر نفسه، ص 252.

عملية التأليف والتقوّم داخل الذات معنى "التزمين الذي يمنح في نسق البناء لكل معنى خاص للكائن شكله الزماني"[1] والذي يمنح للقصدية خاصيتها الأساسية المتمثلة في الترقب[2] حيث يكون فيها الشعور بكل أفعاله الإدراكية على أهبة الاستعداد باستمرار لكي يقتنص الموضوعات التي تظهر في مجال هذا الشعور وفي آفاقه القصدية ليحيلها إلى مدركات ذاتية تتّسم بالطابع الماهوي.

لا يمكننا القبض على معنى القصدية بمعزل عن مجمل الدرس الفينومينولوجي باعتبارها تيمة لا تأخذ كباقي التيمات معنى النسق المنغلق الذي يمكّننا من فحص معناها، ولا إدراك غايتها، إن القصدية بما هي التوجه إلى الشيء ذاته، فعل يستدعي انتباه الوعي وإبقاءه على أهبة الاستعداد المستمر لكي يمنح للتحليل الوصفي الفينومينولوجي كل شرعيته، ولن يكون للقصدية معنى إلاّ بما يضفيه عليها "الإيبوخي الفينومينولوجي والردّ" بمختلف تصنيفاته، الفينومينولوجي والماهوي والمتعالي والتي ستكون هي تيمتنا التالية.

[1] الأزمة، المصدر نفسه، ص 264.

[2] الترقب أو الانتظار: وهو الزمن الحاضر المقبل الذي تتم فيه عملية التكوين الأصلي للمعنى والذي فيه ينبثق معنى وجود المقبل بما هو كذلك. أنظر: الأزمة، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المبحث الثاني: الإيبوخي الفينومينولوجي ونظرية الرّدود

يستدعي التحليل اللاحق توضيح فكرة أساسية فيما يخص ترتيب خطوات المنهج الفينومينولوجي،[1] فليس غرضنا من البدء بتيمة القصدية ثم الانتقال إلى نظرية الردّ ضرورة يمليها التصوّر التقليدي للمنهج كما هو الحال في العلوم الطبيعية، بل إن كل الاعتبارات التي يمكن أن نتّخذها ونحن بصدد التعريف بهذا العلم الجديد هو أننا نقف على الطريقة التي بفضلها ينشط التحليل الفينومينولوجي على أرض "أنا مفكرة" ترنسندنتالية لم يسبق لأحد أن وطأها كونها "فلسفة واقعة ضمن بعد مستحدث إزاء كلّ معرفة طبيعية، يستجيب له منهج مستحدث تمام الاستحداث مخالف لنظيره الطبيعي"[2].

عرف فكر هوسرل انبثاقا رافق عملية عزله لعراقيل معرفية وأخرى منهجية جعلته يستحدث – في كل مرّة دعت الضرورة إلى ذلك – مفهوما جديدا[3] يساعده على نقد[4] المعرفة الطبيعية تارة ومعها نقد نظرية المعرفة، ويؤسس للفينومينولوجيا تارة أخرى. ومن ضمن هذه المفاهيم المركزية نجد مفهوم الردّ[5] الذي وظّفه هوسرل أول مرّة في مؤلفه أفكار1[6]، بالمعنى المقابل للشك الديكارتي الشامل[1].

---

[1] نجد صعوبة – وهي في اعتقادي على الأقل – مقصودة عند هوسرل عندما نتحدث عن الفينومينولوجيا كنسق ثابت، أو كمنهج صارم، وذلك من خلال التداخل وعدم الترتيب الذي يميّز مراحل اشتغالها، فيمكن أن نبدأ بالقصدية تارة كما أنّ هذه الأخيرة تستدعي عمل الردّ تارة أخرى. أنظر على هامش: *Ideen1, Ibid, p85.*

[2] إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص 59.

[3] نتج مفهوم الرد الفينومينولوجي عند هوسرل أول مرّة عندما كان بصدد إعداد كتابه بحوث منطقية سنة 1898، وتحديدا عند تطرقه لمسالة التعالق القبلي الشامل بين موضوع التجربة وكيفيات العطاء، وضرورة العودة إلى الذات الترنسندنتالية المطلقة. الأزمة، مصدر سابق، الإحالة رقم 11، ص261.

[4] أخذ مفهوم الردّ معنى النقد في فكرة الفينومينولوجيا، وما يمكن أن نلاحظه هو أن كل المفاهيم الفينومينولوجية تطورت بالموازاة مع بعضها البعض؛ تماشيا مع التحديد الذي حمله معنى الأنا. الفكرة، ص 63.

[5] ستكون محاولتنا في إماطة اللثام عن هذا المفهوم المحوري داخل الفينومينولوجيا بعزله عما يمكن أن يقترن معه في الفهم، وذلك بمقابلته بمفهوم الشك الديكارتي الذي يعتبر أحدث أشكال نقد المعرفة. نجده أيضا بتسمية الإيبوخي، وقد استعاره هوسرل من الشكّاك اليونانيين والذي يعني عندهم: الموقف الذي بواسطته يعلق الشخص حكمه، بحيث يتوقف عن اتخاذ أية وضعية ويحرر نظره. *Jean Pierre Zarader, Le Vocabulaire des philosophes, Ibid, p121.*

[6] يعتبر الإيبوخي الترنسندنتالي على حدّ تعبير هوسرل: مجرد تعمّق متمعن في الإيبوخي الديكارتي لكتاب تأملات ميتافيزيقية" والذي بلغه عن طريق "تطهير نقدي من أحكام ديكارت المسبقة وأخطائه" وهو يعتبره بالرغم من أنه يقود مباشرة إلى الأنا إلاّ أنه "فارغ من أي مضمون". أنظر: الأزمة، مصدر سابق، ص 245.

بالنسبة لديكارت ما يوضع موضع شك هو عالم الأشياء الذي يحيط بالأنا، ويُبقي على صلاحية وحقيقة وجوده مقابل العالم الخارجي. أما بالنسبة للردّ الفينومينولوجي[2] "فإنّ ما نضعه خارجا هو الافتراض العام الذي يقف وراء الموقف الطبيعي"[3] بأن العالم الطبيعي موجود، حاضر من أجلنا ولا يفتأ أن يبقى هنا كحقيقة بالنسبة للوعي، وبالمقابل فإن ما يبقى هو "محايثة الوعي لذاته عندما يوضع العالم الخارجي بين قوسين"[4].

ليس معنى الوضع بين قوسين هو "نفي للعالم على الطريقة السفسطائية، ولا وضع وجوده محل شك كما يفعل الشكّاك، ولكن ممارسة الإيبوخي الفينومينولوجي الذي يمنع من كل حكم حول الوجود المكاني-الزماني للعالم"[5]، ويسمح في الوقت نفسه للأنا والعالم أن يكونا ظاهرة فينومينولوجية محضة، أي "كمكوّن موضوعي ومكوّن ذاتي لنفس الوعي"[6].

---

[1] *Edmund Husserl, Ideen1, Ibid, p102.*

[2] يمكننا أن نحتفظ بهذه التسمية (الرد الفينومينولوجي) لحين أن يأخذ أبعاد أخرى تستدعيها مراحل متقدمة من البحث. فهو الرد المعرفي في فكرة الفينومينولوجيا 1907، ومفهوم ذو ثلاثة أبعاد (الإبوخا الفلسفية، الردّ الماهوي الإيدوسي، والإبوخا الفينومينولوجية بالذات أو الإبوخا المتعالية) في أفكار 1 1913، وعمّ معناه كامل الفينومينولوجيا الهوسرلية كونه أصبحت الفينومينولوجيا جملة تحمل معنى فينومينولوجيا الرد الفينومينولوجي. أنظر: يوسف بن احمد، الظاهرة والمنهج "فينومينولوجيا هوسرل"، مركز النشر الجامعي، تونس، 2008، ص 165.

[3] *Ideen1, Ibid.*

[4] *Alessandro TREVINI BELLINI, Suspension du capital- monde par la production de la jouissance », Marx entre Aristote et la phénoménologie, Université de Paris Ouest, 2011, p 394.*

[5] *Ideen1, Ibid, p102.*

[6] *Alessandro TREVINI BELLINI, Ibid, p 395.*

يتميّز الإيبوخي[1] الفينومينولوجي عند هوسرل عن معنى الشك الديكارتي[2]، كون ديكارت يشك ليتوصل إلى نقطة البدء التي ينتهي عندها كلّ شك؛ عند الأنا المفكرة التي تتأسس عليها كلّ معرفة، مدعومة بالعناية الإلهية التي وحدها تضمن صلاحية هذه الأنا باعتباره الإله خالقها وخالق كل شيء، والإله في منأى عن كل خطأ وارتياب، وهو في هذه الحالة "يجمع بين ما هو ميتافيزيقي وما هو تيولوجي"[3]. بينما عند ممارسة الإيبوخي الفينومينولوجي، أي عندما يعلّق الحكم عن العالم من جهة وجوده على هذه الكيفية أو تلك، عندما يتوقف عن الإيمان بصلاحية وجود هذا العالم، فإن "الفينومينولوجيا تعمل داخل الإيبوخي ذاته، كعلم للماهية الحقيقية للوعي"[4] الأمر الذي يجعل مهمة البحث عند هوسرل تقتصر على ما هو "إيغولوجي Egologique فقط"[5].

تهدف عملية الوضع بين قوسين إلى تحديد المجال الذي ينشط ضمنه البحث الفينومينولوجي، وبما أن الوضع بين قوسين يشمل افتراض وجود العالم بالرغم من بقائه ماثلا هنا أمامي، حاضرا، فإنه بوسعي أن "أطرح جانبا كل يقين اكتسبته عبر هذه العلوم الطبيعية مهما كانت قيمتها المعرفية ومهما كانت شدة انجذابي نحوها، بأن أخرجها من دائرة وعي، وأمتنع عن الاعتقاد في حقيقتها، وأن لا أتبنى أية قضية تحمل بداهة معقولة أجعلها أساسا لمعرفتي"[6].

---

[1] الردّ الفينومينولوجي أو الإيبوخي لهما نفس الدلالة، وهي الوضع بين قوسين، أو تعليق الحكم. أنظر:
Philosophie III, René Schérer, Husserl la phénoménologie et ses développements, p

[2] يجدر بنا توخي شيئا من الحذر عند استعمال مفهومي الإيبوخي والردّ بمختلف معانيه داخل الفينومينولوجيا، فبالرغم من أن لهما نفس الوظيفة إلاّ أنّ الإيبوخي أشمل من الرد كونه يعنى "بتعليق جميع الفلسفات والنظريات والرؤى والمفاهيم السالفة" على الفينومينولوجيا، بينما الردّ الفينومينولوجي فهو "ردّ عامة الظاهرة بما هي ما يظهر إلى الظهور المحض الذي يظهر للوعي". يوسف بن احمد، المرجع نفسه، ص 15.

3 Françoise Dastur, La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude, Vrin, Paris, 2004, p63.

[4] Ibid, p63.

[5] Ibid, p63.

[6] Ideen, p103.

يتميّز الإيبوخي أيضا بالمعنى الذي حددناه عن ذلك الذي تدعيه الوضعية positivisme، والمتمثل على وجه الخصوص في النزعة الشكّية تجاه الأحكام المسبقة التجريبية[1] بعزل وتعليق ما له علاقة بالتجربة وليس ما يتعلق بالماهية. فليس الهدف من الردّ هو الوصول إلى حقائق آنية، ولا هو التأسيس لعلم خاص بالمنهج، وإنما أخذ العالم في شموليته كما يعطى للتجربة في الموقف الطبيعي والتحرّر من كلّ نظرية أو علم يقدمّ لنا العالم على أساس من الحقيقة، وبهذا المعنى يصبح العالم في نظرنا "بدون قيمة"[2]، لا بالإثبات ولا بالنفي.

يستلزم الردّ الفينومينولوجي الانطلاق من الأرضية الطبيعية لإنجاز مهامه، فتعليق الحكم هو بشكل من الأشكال إنجاز لمهمة الردّ ولكن ليس بالمعنى الإيجابي الذي يجعلنا نستفيد من خدماته[3]. فإذا كان الوعي الذي نريد أن نبلغه بواسطة الردّ هو الوعي الخالص الذي يستدعي هو أيضا أنا خالصة، ومعيش خالص، فإننا مدعوون بالضرورة إلى الانطلاق من الموقف الطبيعي الذي "يجعل مني إنسان حقيقي، شيء طبيعي ككل الأشياء الأخرى ضمن العالم الطبيعي، أمارس أفكارا وأفعالا للوعي، بالمعنى الضيق والواسع، وهذه الأفعال بما أنها صادرة عن ذات إنسانية فهي بداهات داخل هذه الحقيقة الطبيعية"[4]. ولكن، كيف لهذا الوعي أن يبلغ الأرض التي ينشط عليها وهي بالضرورة غير أرض الموقف الطبيعي، وما هي المميزات التي تجعل منه وعيا فينومينولوجيا قادرا على بلوغ الماهية؟ وفي النهاية ماذا يتبقى لنا عندما نضع العالم كلّه بما فيه ذواتنا بين قوسين؟[5].

يكتسب الوعي بعد إعمال الردّ الفينومينولوجي عند هوسرل وجودا خاصا[6] يطلق عليه اسم "الباقي الفينومينولوجي" résidu phénoménologique، وهو محصّلة عمل الردّ الذي

[1] *Ideen, Ibid, p82.*

[2] *Ibid, p104.*

[3] *Ibid, p105.*

[4] *Ibid, p107.*

[5] *Ibid, p106.*

[6] في بحثه عن المجال الخاص بالفينومينولوجيا، والذي يستدعي ضرورة الخروج من العالم الطبيعي بتعليق الحكم والوضع بين قوسين لكل ما هو طبيعي، يخلص هوسرل في مرحلة أفكار1 وإن بكيفية غير مكتملة الوضوح إلى الإشارة إلى أنّ الباقي الفينومينولوجي *résidu phénoménologique* الذي ينتج من هذه العملية هو ما يمكن أن نسميه "قطاع الوجود الأصلي" الذي يمكن أن يصير حقل عمل الفينومينولوجيا. أنظر: *Ideen1, p108*.

مورس على الأنا والعالم الطبيعي، وهو كذلك بشكل من الأشكال عملية الانتقال من الموقف الطبيعي إلى الموقف الفينومينولوجي، وهي تتمّ بكيفية واعية، تجعل الوعي هو الآخر ينتقل من الحالة الطبيعية إلى الحالة الخالصة بما هو وعي ترنسندنتالي، والذي يتطلب هو الآخر إيبوخي من نوع خاص يسميه هوسرل "الإيبوخي الترنسندنتالي"[1]. في هذه الحالة التي تمكّن الوعي من الاستغناء عن كل ما يمكن أن يمنحه صفة الشرعية كونه مفكر فيه[2] ، "فالوجود المحايث في هذه الحالة لا ريب هو وجود خالص"[3] تستند عليه أشياء العالم، بمعنى الوعي الحاضر وليس الوعي المصمم منطقيا.

يتخذ الوعي الخالص بما هو "نظام للوجود مغلق على نفسه"[4] معنى المونادّ[5] الذي ينفي العلاقة السببية الخارجية بين عالمي – الوعي والأشياء- دون أن ينفي القصدية، بحيث يصبح تقوّم العالم داخل الوعي دون أن يتخذ صفة الواقعي réel، بل القصدي[6]. بحيث يجد الوعي الفينومينولوجي مثل موناد لايبنتز إمكان الخروج في الداخل[7] وبهذه الكيفية يأخذ العالم والأشياء معنى معنى الحقيقة ليس بما هي ماهية للعالم أو الأشياء في ذاتها، وإنما بما هي "ومبدئيا فقط، قصدية، معروفة، ممثلة بكيفية واعية"[8]. إن الوعي في هذه الحالة "يرسي في ذاته *المتفرج غير المهتم*"[9]، فليس هو هو بفعل الردّ نقدا موجها للموضوع ولا لذاته، وليس هو كذلك نقدا موجها للتجربة أو لمعرفة الحقائق في ذاتها المتعلقة بوجود العالم الموضوعي، كما أنه لا يجب أن يفهم على أنه "إيبوخي ريبي، لا

---

[1] ينتج عن الإيبوخي الفينومينولوجي موقف ماهوي خالص، يجعل الوعي يطرح كل الإشكاليات الترنسندنتالية المعقدة دون أن يبرح ميدانه، لهذا السبب تسمى الفينومينولوجيا الترنسندنتالية. أنظر: *Ideen1, pp 108, 298*

[2] لا يكون الوعي في ترنسندنتاليته الخالصة بحاجة إلى شيء يبرر وجوده، لأنه هو مكتف بحاله، فحتى في حالة انهيار العالم يقول هوسرل: أكون وعي قصدي، لكن أقصد الدمار. *Ibid, p162*

[3] *Ibid*

[4] *Ibid, p 163.*

[5] *Méditations, p 117.*

[6] *Ideen1, p164.*

[7] يستعير هوسرل مفهوم الموناد عن لايبنتز الذي له دلالة الشيء المنغلق على ذاته، أو المكتفي بذاته، والذي ليس له "أبواب ولا نوافذ" وهو مجاز على أن الوعي بما هو باقي فينومينولوجي يمكن أن يقوّم الوجود الخارجي من داخله فقط. أنظر:
Françoise Dastur, La phénoménologie en questions, Ibid, p 66.

[8] *Ideen, p 165.*

[9] الأزمة، ص353.

أدري"[1]، وفي المقابل لا يجب أن يبقى في "*وضعية تعليق إشكالي*"[2] فكل هذا هو عبارة عن مواقف يجب على الفينومينولوجي أن يمتنع عنها، فالموقف الحقيقي الذي يتطلبه مجال البحث الفينومينولوجي هو: وإن كان منعٌ وتعليقٌ بشكله السلبي، فإنه سرعان ما ينكشف الموقف الفينومينولوجي حاضرا ومفهوما لدى صاحبه.

يتضح الآن أنه بمقابل الموقف النظري الطبيعي الذي لا يتحقق إلاّ بملازمة العالم كموجود قائم بذاته، هناك موقف آخر ينتج عن الإيبوخي الفينومينولوجي الذي يضع كل ما هو فيزيائي خارج مجال الوعي. إنّ ما يتبقى هو "*مجال الوعي الخالص*"[3]، فعوض أن نعيش في السذاجة التي تجعل من التجربة التجربة الإمبريقية تسمو على ما له طبيعة ترنسندنتالية يمكننا أن نُعمل الردّ الفينومينولوجي الذي يعكس العلاقة القائمة بين الوعي والحقيقة؛ بحيث يصبح الوعي هو المقوّم constituant للعالم. إن فهمنا للتلازم القائم بين العالم والموقف الطبيعي يقول هوسرل هو ما "يحفّز استعدادنا على التخلي عن هذا الاعتقاد الذي يدعم الموقف الطبيعي"[4]؛ الاعتقاد الذي يجعل من العالم – التجربة الخارجية – هي التي تحدد معنى الوجود الموضوعي.

بخلاف ما يمكن أن يفهم من عزل الوعي عن كل ما هو معطى في الموقف الطبيعي، فإن الوعي الفينومينولوجي بما هو مقوّم لذاته والعالم، لم "يخسر شيئا بل بالعكس، فهو قد ربح الوجود الخالص في شموليته، الذي إذا ما أدركناه جيدا، سنكتشف أنه يخفي بداخله ترنسندنتالية العالم، يقوّمه بداخله"[5]. تتمّ هذه العملية – إذا ما شئنا أن نفصل فيها بعض الشيء– من داخل الموقف الطبيعي، الذي نعيش فيه عبر إدراكنا وتجربتنا، ومن خلال ما يعطى لنا في هذا العالم من وحدات لأشياء "تكتسي طابع الآنية"[6]والحاضر أو الحقيقي.

---

[1] الأزمة، المصدر نفسه، ص353.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] *Ideen, Ibid*

[4] *Ibid*

[5] *Ibid, p166.*

[6] *Ibid*

يصدق القول نفسه على العلوم الطبيعية التي تكتسب حقائقها عبر إنجاز[1] أفعال للتفكير على طريقة منطق التجريب، والتي بموجبها تُأخذ الحقائق كما تُعطى في التجربة، وهي بدورها تكون أساسا لحائق أخرى ترنسندنتالية. فالوضع بين قوسين الفينومينولوجي يمكّننا من التصدي لكل هذه الإنجازات الفكرية من أساسها وتجعلنا لا ننخرط في أطروحاته، ومن ثمّ تكون الأبحاث اللاحقة لفعل الإيبوخي عبارة عن أفعال للفكر متّجهة ليس نحو تلك الأطروحات كونها حقائق تقدّمها التجربة، وإنما "نمسك بها في ذاتها بما هي وجود خالص"[2].

ليس من السهل الحديث عن وعي خالص بالمعنى الذي يقصده هوسرل انطلاقا من الموقف الطبيعي، وبالمثل ليس ممكنا أيضا الكلام عن أي شيء بمعزل عن الطبيعة التي ننجز من خلالها تجريداتنا، فكل ما يمكن أن نعطيه طابع التجريد هو ذو أساس طبيعي، فليس لنا أن "نفكر في اللون مثلا بعيدا عن امتداده الطبيعي في الأشياء"[3]، فالطبيعة (العالم الموضوعي المكاني الزماني) يلازم وعينا باستمرار وهو الذي يشكل مجال بحثنا في العلوم الطبيعية، ومع ذلك "فليس هناك ما يمنعنا أن نوقف – إن صحّ التعبير – أي اعتقاد في واقعيتها رغم أنّ هذا الاعتقاد دائم الحدوث طوال الوقت في عملياتنا الذهنية"[4].

تتشكّل التجربة الفينومينولوجية المركبة[5] من حيث هي – وقبل كلّ شيء – تجربة بسيكولوجية بسيكولوجية تجمع بين بعدين متباينين؛ أحدهما فيزيائي محض والثاني نفسي، والتي تتخذ من

---

[1] يمثل فعل "الإنجاز" عند هوسرل الانتقال إلى الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، فالحضور هنا هو بمعنى الأفق لحياتنا المنغمسة في الموقف الطبيعي، فحين أعلم أنّ الموقف الطبيعي هو مجرد إجراء، يكون باستطاعتي أن أعلّقه وفي الوقت نفسه أن أقوّمه. أنظر الإحالة رقم 3، *Ideen1, p166*

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid, p168.*

[4] عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، من محاضرة هوسرل الافتتاحية في فرايبورج 1917 المترجمة ضمن الكتاب، مرجع سابق، ص ص 171، 172.

[5] *Edmund HUSSERL, Notes sur Heidegger, de l'article pour l'Encyclopaedia Britanica, 1er version, traduit par Jean Luc Fidel, les éditions de minuit, Paris, 1993, p79.*

"العلاقات النفسية واللحمة الفيزيائية مبحثا لها"[1]، فكل المفاهيم التي لها طابع نفسي تنتج بالطبع من خلال التجربة النفسية، وبالمثل كل المفاهيم ذات الصبغة الطبيعية، المنتمية لعلوم الطبيعة تصدر من التجربة الطبيعية.إن تحوّيل النظر من شعور غير مفكّر لشيء طبيعي إلى الشعور في ذاته للشيء نفسه هو انسحاب للوعي من إدراك غير مفكّر إلى فعل الإدراك نفسه[2]، وهو بصيغة أكثر وضوحا "تحريرا لنظر الفيلسوف من القيد الداخلي الأقوى والأشمل والأكثر خفاء، من قيد العطاء المسبق للعالم"[3] وبهذه الكيفية، وبعد إنجاز الإيبوخي الفينومينولوجي يجد نفسه "فوق العالم الذي أصبح بالنسبة له ظاهرة بمعنى فريد تماما"[4]. وهو يمنح – أي الردّ الفينومينولوجي- حين إنجازه إمكانية تعطيل الصلاحية التي ينجزها الشخص المدُركِ، فبالرغم من أن الوعي لن يكون باستطاعته أن يغيّر "بكيفية اعتباطية اليقين إلى شك، أو إلى نفي، ولا الإعجاب إلى استقباح، الحب إلى كراهية، الرغبة إلى امتناع، لكن يمكّنه بكل بساطة أن يمتنع عن أي صلاحية"[5]، أي أن يجعل خارج الإنجاز كلّ هذه الأهداف.

يأخذ الوعي أو الكائن النفسي داخل الفينومينولوجيا معنى الظاهرة[6]، وهي ليست مجرد ظهور ظهور الشيء وإنما هي الكائن ذاته، فليس هناك في الظاهرة الفينومينولوجية[7] فرق بين ظهور الشيء والكائن الذي هو عليه. وبصفة عامة فإن الظاهرة الفينومينولوجية التي تخضع لهذا التحديد يمكن

---

[1] *Edmund HUSSERL, Notes sur Heidegger, Ibid, 79.*

[2] *Ibid, p98.*

[3] الأزمة، مصدر سابق، ص241.

[4] المصدر نفسه، ص242.

[5] *Edmund Husserl, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit de l'allemand par Gérard Cranel, Gallimard, Paris, France, 2004, p266.*

[6] *Philosophie III, René Schérer, Ibid, p291*

[7] يظهر الاختلاف جليا بين الظاهرة بالمعنى الطبيعي بما هي "الشيء الذي يظهر كواقعة بالنسبة للأنا النفسي"، والمعنى الفينومينولوجي بما هي الشيء الذي يظهر كماهية، ظهورا أصليا وبديهيا بالنسبة للأنا المحض. أنظر: يوسف بن احمد، الظاهرة والمنهج "فينومينولوجيا هوسرل"، مرجع سابق، ص174.

حصرها في أنها "عالم المعيش وحده من حيث هو الأرضية العامة للحياة البشرية في العالم"[1] الذي يحيط بنا بكيفية عينية وفي نسبيته، العالم الذي نعيش فيه حدسيا، لكن كما يعطى لنا أول الأمر في التجربة البسيطة. فمهمة الإيبوخي الشامل هي على وجه التحديد "فرز تيمة الأبحاث"[2] التي يتعين على الفينومينولوجي تناولها. فالذات الطبيعية لا يمكن لها أن تحدد بوضوح المعنى الحقيقي للظاهرة الفينومينولوجية، لأنها وبكل بساطة "لا تزال تجهل فكرة وإمكانية وجود الردّ الفينومينولوجي"[3]، وهي باكتفائها بالنشاط داخل أطروحة الموقف الطبيعي الذي يتصف بالسطحية كونه خال من كل تأمل فلسفي، تكون غير مؤهلة تماما لأن تفترض ذات من أي شكل تنسجم مع طبيعة البحث الفينومينولوجي الذي لا يستقيم إلاّ "بفضل الردّ وحده وبعد إجرائه فقط"[4].

يحمل مفهوم الردّ في فلسفة هوسرل أول الأمر معنى *الردّ المعرفي*[5] الذي انشغل بمهمة إظهار العوائق الإبستيمولوجية التي تقف في وجه العلم بصورته الطبيعة، والتي لا تلبي مطلب هوسرل في الكشف عن المعيش في إطلاقيته، "فكل معيش عقلي وكل معيش بعامة حين *إنجازه* يمكن أن يصير موضوعا لرؤية وأخذ خالصتين"[6] يقول هوسرل في شرحه لما يجب أن تكون عليه المعرفة الفينومينولوجية التي تستدعي موقفا آخر مغايرا تماما؛ الموقف الذي يمكّن من إظهار المعرفة في "ماهيتها وهيئتها وسمتها المحايثة"[7]. فمهمة الردّ هنا هي البحث عن "دائرة انعطاء مطلق"[8] تتأسس عليها الفينومينولوجيا بما هي علم للمعرفة ونقدا لها، تبحث وتضيء ماهيتها وترفعها إلى رتبة الانعطاء بالنفس، وقد اتضح جليا من خلال إجراء هذا النقد الجذري على المعرفة والكشف عن عناصرها

---

[1] الأزمة، ص246.

[2] الأزمة، المصدر نفسه، ص 247.

[3] يوسف بن احمد، المرجع نفسه، ص157.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] بدا الردّ في فكرة الفينومينولوجيا سنة 1907 كنقد للمعرفة وهو ما اصطلح على تسميته بالرد المعرفي، لأن مهمته اقتصرت على على التأسيس للفينومينولوجيا. أنظر: المرجع نفسه، ص167.

[6] يعطي هوسرل لكلمة الإنجاز هنا قدرتها الناقلة من الموقف الطبيعي إلى الفلسفي والتي بقيت تحمله حتى في آخر كتاباته. الفكرة، ص 66.

[7] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[8] المصدر نفسه، ص67.

والعلاقة القائمة بينها؛ فهي تتشكل من الذات بوصفها عارفة، وموضوع المعرفة وكلاهما يختلف جوهريا عن الآخر، ولعل أكبر إشكال يطرح في هذه العلاقة هو إمكانية الربط بين المعرفة التي هي "واقعة معطاة ومحايثة immanente، وموضوع المعرفة الغير معطى والمستعلِ transcendant"[1]، ومن هنا يصبح إمكان المعرفة مشكلا، أو بالأحرى "إمكان بلوغ الموضوع بالنسبة للمعرفة، وهو مع ذلك ما هو عليه في ذاته"[2].

تنحصر مهمة الردّ هاهنا في كونه – وقبل كل شيء – تعيين للوجود المحايث باعتباره ظاهرة خالصة، فهو يعطى بطريقة "مثالية لا نفسية، كماهية وأيدوس Eidos، وليس كلحظة تجريبية"[3] وفي وفي هذا الإنجاز يكون فعلا في منأى عن كل تماثل مهما كان نوعه، مع المنهج السيكولوجي. فالغرض الحقيقي للرد في مؤلف "فكرة الفينومينولوجيا" كان تأسيسيا وعزلا عن كل ما يمكن أن يربط الفينومينولوجيا بعلم آخر كعلم النفس بشكله الطبيعي. والوظيفة الأساسية للرد هي "طرد كل ما هو مستعل عموما من حيث هو موجود يفترض التسليم بوجوده من غير أن يكون معطى عطاء شخصيا وبديهيا للتفكير بما هو العيان المحض للشيء عينه"[4]، وهذه المهمة ولا شك تستلزم: أن يهمل في البحث الفينومينولوجي كل المعارف السابقة وكل العلوم المحصّلة، على أن لا يحتفظ بالمقابل إلاّ على الوجود الذي "يحضى بالحضور الشخصي والمطلق"[5]، والبداهة المحضة.

تفرض الحركة التصاعدية للتجدير المعرفي في الفلسفة الفينومينولوجية، وبعد نفاذ مفعولها المعرفي في مؤلف الفكرة؛ الرفع من درجة الردّ حتى يواكب مقاصد البحث الفينومينولوجي الذي صار يهتم بمراجعة "تاريخ الفلسفات الفردية التي ظهرت في تاريخ الفلسفة"[6] وتعليق *فكرتها الغائية* التي وجّهت مسارها. وفي هذا المعنى أخذ الردّ في أفكار1 معنى الردّ الترنسندنتالي، فهو من حيث المبدأ له نفس الغرض للردّ الفينومينولوجي كونهما يعملان لأجل بناء الفينومينولوجيا بما هي علم صارم، إلاّ أنّ الفرق

[1] يوسف بن احمد، الظاهرة والمنهج، ص169.

[2] الفكرة، ص58.

[3] نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل "نظرية الردّ الفينومينولوجي"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2005، ص101.

[4] يوسف بن احمد، المرجع نفسه، ص172.

[5] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[6] المرجع نفسه، ص178.

بينهما يكمن في الدرجة بحيث أن "الردّ الفلسفي هو اللحظة الأولى والبدائية التي تعقبها، في المقام الثاني، لحظة الردّ الماهوي أو الإيدوسي"[1] الذي بفضله نحصّل العلم الذي يدرس الماهيات.

حين إنجاز الردّ في مستواه المعرفي الذي يقصد عزل كلّ معرفة بالعالم، ينكشف نوعا من المغالطة أو إن شئنا أن نسميها إحراجا، كون الردّ يحيل العالم بأكمله إلى عدم[2] بالرغم من بقاء التجربة التي نحياها والتي تُحيل إلى هذا العدم داخل العالم[3]، لا شك أنّ هذا التساؤل مشروع ويحمل كثيرا من صدق المقدمات التي تجعلنا نقول بأن الردّ بهذا المعنى قد فقد كلّ قدرة على التأسيس وأنه بالمقابل وقع في متاهة "الدور الإبستيمولوجي"[4] الذي يجعل منه مجرد ترف معرفي، ولكن، وهذا بالضبط ما أراده هوسرل من خلال هذا الإجراء، أي نقل الرّد في مؤلف "الفلسفة الأولى" من مهمته النقدية إلى درجة أرفع، تستدعي شيئا من التجريد يجعل من البحث الفينومينولوجي يبتعد أكثر فأكثر عن ساحة الموقف الطبيعي التي كانت أول الأمر منطلقا لا بديل عنه. فالهدف الأساس في هذه البحوث هو "الالتفات نحو حياة الأنا المعيش"[5] الأنا الثانية التي تحمل معنى *الأنا العارفة* التي يجب على الفينومينولوجي أن يميّزها عن *الأنا الموضوع*[6]؛ الأنا الأولى هي الإنسان ببعديه النفسي والفيزيائي والذي تقع عليه التجربة بما هو جزء من هذا العالم، وهو نفسه الأنا الإنسان أو الحقيقة الفيزيائية- النفسية الذي"ينجز هذا التأمل الذي بفضله يكشف عن جوانيته المتخفية"[7]، فالأنا بهذه الصفة على غرار كل موجود "واقعة fait يملك ماهية"[8] واقعة حين يكون موضوعا ذو طبيعة يصدق

---

[1] يوسف بن احمد، المرجع نفسه، ص178.

[2] *Edmund Husserl, Philosophie première 2 « Théorie de la réduction phénoménologique », traduit par : ARION .l. Kelkel, puf, Paris, France, 1972, p97.*

[3] بودومة عبد القادر، الفينومينولوجيا وسؤال المنهج "أطروحة دكتوراه في الفلسفة"، جامعة السانية، وهران، الجزائر، 2009، ص140.

[4] *Philosophie première 2,* Ibid, p98.

[5] Ibid

[6] Ibid, p100.

[7] Ibid. 101.

[8] يوسف بن احمد، الظاهرة والمنهج، ص183.

عليها *الجواز*، وماهية بعد إنجاز الردّ الماهوي الأيدوسي، أي حين بلوغ جوانيته الخالصة التي تتصف *بالضرورة*[1].

يستدعي الردّ الإيدوسي ضرورة عمل الحدس الأيدوسي باعتباره من جنسه، فهو يشتغل أساسا في إطار الفينومينولوجيا الوصفية أو الإيدوسية التي تجعل منه فاصلا "ومميزا للحدس التجريبي ومنطقة الوقائع من الحدس الإيدوسي ومنطقة الماهيات"[2] فعمل الردّ هنا بمثابة الحاجز المانع لكل علاقة يمكن أن تنشأ بين الحدس التجريبي والحدس الماهوي. فالماهية في معناها الضيق تقصد "ما هو حميمي في كل كائن مفرد"[3] ولعل أكثر هذه الأشياء حميمية هي ما يعطى على مستوى الفكرة المحايثة المحايثة للوعي، وهي في حالتها تلك لا تتيسر إلاّ "عبر رؤية"[4] ينجزها الوعي الخالص. فالحدس الإيدوسي ينطلق من الوعي بشيء ما يعطى عطاء شخصيا، بحيث أن هذا الأخير "يصوّب نظره نحو ذلك الشيء بما هو واقعة قصد إدراك الماهية ورؤية بالمعنى القوي، ليس مجرد تمثل وليس تجريدا عقليا أو تعميما للفردي، وإنما هو أساسا حدس معط أصلي"[5].

يعطي الحدس الماهوي ومعه الردّ الأيدوسي إمكانية بلوغ الوعي المتعالي الذي هو منتهى البحث الفينومينولوجي، فبلوغ الأنا الخالص في وحدته الخالصة لا يمكن أن يكون إلاّ عبر الردّ الترنسندنتالي[6]، الذي ما إن حققناه يمكننا أن نتكلم عن فلسفة خالصة، كما أننا نكون قد أوجدنا المنهج الملائم للعلم الخالص. ولكن هل يعني هذا أنه بمقدورنا أن نتحدث عند هذا الحدّ عن معرفة، ونحن في الحقيقة لم نقم إلاّ بإبطال صلاحية العالم الطبيعي كوجود حاضر، وهو الآن بالنسبة لنا ليس إلاّ مجرد "*ظاهرة تدّعي الوجود*"[7] عكس ما كنا نؤمن به في السابق من خلال الموقف الطبيعي، وبهذا المعنى يصبح واضحا أيضا أننا بحاجة إلى معرفة جديدة يستدعيها الموقف الجديد، الموقف

[1] يوسف بن احمد، الظاهرة والمنهج، ص183.

[2] المرجع نفسه، ص184.

[3] Ideen, Ibid, p19.

[4] Ibid, p20.

[5] يوسف بن احمد، الظاهرة والمنهج، المرجع نفسه، ص184.

[6] Méditations, § 8, p16.

[7] Ibid

الفينومينولوجي، ومن هنا نجد أنفسنا أمام سؤال معرفي – من شأنه أن يوضح لنا أكثر معنى الفينومينولوجيا – عن كيف تتقوّم المعرفة في الحقل الفينومينولوجي؟ وهذا ما سنعرفه من خلال التحليل اللاحق الذي يقصد **تقوّم** المعرفة في الذات الفينومينولوجية.

المبحث الثالث: تقوّم الذات وتقوّم العالم

ها نحن وقد أدركنا "المفتاح الحقيقي لولوج العالم الفينومينولوجي"[1]، أي منهج الردّ الفينومينولوجي الذي يميّز الفينومينولوجيا باعتبارها فلسفة وعلما تقع "ضمن بعد مستحدث تمام الاستحداث"[2]. عبر هذه الآلية الجديدة التي تقصي "جملة العمل الفكري الذي اضطلعت به العلوم الطبيعية"[3]، والذي سيجعل منها بحق العلم الكلي الذي يحقق فعل المعرفة ويجعل بلوغ الموضوع أمرا ممكنا "وهو مع ذلك ما هو عليه في ذاته"[4]. ولكن هل بلوغ الموضوع كاف لفعل التأسيس الذي يقع على عاتق الفينومينولوجيا بما هي "علم" أم أنّ الأمر يجب أن يتعداه لفعل الإنتاج؛ إنتاج معرفة تضاهي في صحّتها ومتانة منهجها العلم الطبيعي الذي لا يزال قائما حتى ساعة ادعاء الفينومينولوجيا الناشئة؛ عثورها على بديل أكثر يقينية مما هو عليه العلم الطبيعي؟ وهل فعل المعرفة ينتهي بإصابة الموضوع في ذاته فقط، أم أنّها بحاجة إلى فعل أكثر إيجابية يتمثل تحديدا في امتلاك "مضمون معرفي" نافع؟

بالفعل إنّ هذه الأسئلة قد طرحها هوسرل ضمن مشروعه الفينومينولوجي منذ البداية، وهو إذ يركز على مسألة بلوغ الموضوع في ذاته، فلأنه – وبعد إجراءه للنقد الجذري للمعرفة – اتّضح له أنّ هذا الإشكال هو أوّل ما يجب أن يبتدئ به طالب العلم، أي التحقق وقبل كلّ شيء من أن الموضوع الذي هو بصدد دراسته "موضوع لمعرفة ممكنة، ومعلوم من حيث المبدأ حتى وإن لم يقع به العلم أبدا ولن يقع بالفعل"[5]، فصدق النتيجة يستلزم صدق المقدمة كما هو معلوم في المنطق الصوري. ولأجل ذلك فإن كل معرفة يجب أن تخضع للفحص بحيث يجعلها لا تقف عند التسليم بشيء "معطى مسبقا وإنما يضعها لنفسه معرفة أولى"[6]، يكون من أهم صفاتها الوضوح والبداهة.

---

[1] يوسف بن احمد، الظاهرة والمنهج، المرجع نفسه، ص 229.

[2] إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص 57.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[6] المصدر نفسه، ص 64.

إنّ وضوح الموضوع الذي تدعي الفينومينولوجيا رؤيته عبر إجراء تغيير من الموقف الطبيعي إلى الموقف الفينومينولوجي بواسطة الإيبوخي الفينومينولوجي الذي يعتبر "أول حركة داخل الموقف الخالي من كل فرضية مسبقة"[1]، هو تغيير في نوع العلاقة التي تربطنا بالعالم، "إذ أن هذه العلاقة لم تعد مجرد حالة معيشة وساذجة كما هو الأمر في إطار التأمل الطبيعي، بل إنها تفقد تماما عفويتها وسذاجتها الطبيعية لتتحول، بنظر التأمل المتعالي، من منزلة الحالة النفسية إلى منزلة المبحث المتعالي"[2]، فالوضع بين قوسين لفرضية وجود العالم من عدمه هي – إن شئنا – إنجاز سلبي للموقف الفينومينولوجي المتمثل في الإيبوخي الذي يعلق الموقف الطبيعي، لأنه لم يفدنا حتى الآن عن معنى هذا العالم وقيمته. أما معنى "الإيبوخي الموجب فإنه لا يتجلى على حقيقته الكاملة إلاّ مع لحظة التقوّم المتعالي الذي يرد هذا الموقف ويتجاوزه ليعطيه معناه الأصلي"[3] وهو الأمر الذي سيكون مبحثنا فيما يأتي من تحليل حول كيفية تقوّم العالم بالمعنى الفينومينولوجي. وبعبارة أكثر وضوحا: عن كيفية تشكّل المعرفة داخل العلم الجديد.

من الضروري بادئ الأمر أن نتطرق إلى نوع من التحليل من شأننا أن نميّز من خلاله بين نوعين من المعرفة؛ فهي — أي المعرفة – تنقسم إلى معرفة محايثة للوعي وأخرى مفارقة له[4]، فالأولى هي ما تعلّق بالوعي بطريقة مباشرة مثل تلك المتعلقة بالأفكار[5] أو الحالات النفسية من إحساس بالجوع مثلا أو السعادة أو الحزن...إلخ، وفي هذه الحالة لن يكون هناك مجال للشكّ في صدق هذه المعرفة لأنها صادرة من الذات عينها أي أنها حضورية بالنسبة للفكر. أما ما عداها فإن تلك المعرفة التي في "العلوم الموضوعية؛ علوم الطبيعة، علوم الروح، ولكن كذلك العلوم الرياضية إذا نظرنا إلى

[1] Edmund Husserl, La crise de l'humanité européenne et la philosophie, Introduction, commentaire et traduction par : Natalie Depraz, Collection diriger par Laurence Hansen-love, Edition numérique, Pierre Hidalgo, La Gaya Scienza, Mars 2012, p 35.

[2] يوسف بن احمد، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، ص119.

[4] فكرة الفينومينولوجيا، المصدر نفسه، ص33.

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الأمر عن قرب"[1]، فإنها مدعاة للشكّ في صدقها لأنّ ثمة عائق المفارقة الذي يجعلنا نتساءل: كيف لهذه المعرفة أن تخرج عن نطاق ما ليس في الوعي؟ فالفرق إذا ما شئنا أن نحدده كما يقول هوسرل: يكمن في أنّ "المحايث فيّ، وأما المفارق فهو خارج عني"[2]، كما يمكن أن نميّز أيضا داخل المحايثة ذاتها نوعان من المحايثة، "محايثة فعلية، ومحايثة بمعنى الانعطاء بالنفس الذي يتقوّم بالبداهة"[3]، فالنوع الأول لا مشكل فيه وهو واضح من ذاته، أما الثاني فليس لنا أن نتخذه أساسا لمعارفنا لأنه يبقى محل شكّ دائما لمآ يتصف بطابع المفارقة الغير مبررة. يتبين الفرق الجوهري الذي يفصل هذان النوعان من المعرفة، كما يتبين المطلب الأساسي الذي سعى إليه هوسرل من وراء البحث عن علم فينومينولوجي من شأنه أن يردم هذه الهوّة المعرفية، عبر استحداث منهج قادر على أن يبلغ الموضوعية العلمية متجاوزا حاجز المفارقة هذا.

يعرض هوسرل أطروحة الموقف الطبيعي الذي يخفي خلف واجهته اللامعة أكبر مغالطة عرفها الإنسان الأوروبي، والتي جعلته يعتقد منذ عصر النهضة[4] أنه توصل إلى العلم الصحيح، ففي هذا العلم "لا محل على وجه العموم للآراء، والحدوس ووجهات النظر الخاصة"[5]، فهو يبدأ داخل التجربة ويبقى في حدودها[6]، وبهذا الموقف تكون صلاحية الوجود في ذاته، أي يعتقد في أن حقيقة الشيء تصدر من الموضوع لا من الذات العارفة. إنّ الموقف الذي يتبناه هوسرل عبر الفينومينولوجيا وتحديدا عبر منهج الردّ الفينومينولوجي، يقضي بأن المعرفة تتقوّم في الذات عبر قصدية، وعبر ردّ كل معرفة إلى الأنا الترنسندنتالي حيث تستمد كل معرفة من هذا الأنا معناها الوجودي من داخله وفي مجال وعيه[7] دون أن تنكر وجود العالم الفعلي، فهي لا "تتخلى عن أنطولوجيا العالم الفعلي، لأنه إذا ما علّق

[1] فكرة الفينومينولوجيا، المصدر نفسه، ص33.

[2] المصدر نفسه، ص34.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] يَعتبر هوسرل عصر النهضة بمثابة "إعادة بناء" للفكر الغربي، لأنها الفترة التي حصل فيها الانقلاب على أسلوب التفكير القديم، وقد مس هذا الانقلاب كل أشكال المعرفة، وحتى الفلسفة.

[5] إدموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، مصدر سابق، ص25.

[6] لمزيد من التفاصيل عد إلى المبحث الثاني من الفصل الأول من هذا البحث.

[7] Méditations Cartésiennes, p128.

الفينومينولوجي تلك الانطولوجيا فهو لا يقصد نفيها بل فهمها كما هي، أي كما توجد فعليا على هيأتها الأصلية"[1].

يبدأ التحليل الفينومينولوجي الذي يهدف إلى تقويم العالم انطلاقا من الموقف الطبيعي بتعليق كل شيء، حتى الذات التي تكون بصدد هذا الفعل، حينها لن يتبقى بحوزتنا إلاّ ما دعوناه "متبقي فينومينولوجي"[2]، وهو ذلك السيلان من المعيش الذي يمكن أن نحدده بتمييزه عن كل "فكرة قارة"[3] فهو يتجلى عبر كل فكرة تأتي وتنقضي عبر الزمن، وهو رؤية تتغير مع كل فكرة وتتجدد مع كل فكرة جديدة. وبالمقابل فإن الأنا الخالص هو عنصر أساسي، فهو "يحتفظ بهويته الثابتة عبر كل التغيرات الواقعية والمحتملة التي يشهدها المعيش، لذلك لا يمكننا أن نعتبره بأي حال من الأحوال كجزء أو لحظة واقعية للمعيشات"[4].

في الموقف الطبيعي الذي تجري فيه أفكارنا فإننا نطلق على الأشياء أحكاما بالوجود بقولنا إننا نرى كذا أو كذا، نتذكر أو نسمع أشياء، نتخيل...إلخ أما في "الموقف الفينومينولوجي فإننا نترك هذا الميدان حين نطبّق الردّ الشامل بشأن وجود أو عدم وجود العالم"[5]، وفي هذه الحالة نكون بصدد تغيير تغيير التجربة الطبيعية بأخرى فينومينولوجية ترنسندنتالية والتي تتحدد بكونها "فحص للكوجيتو المردود ترنسندنتاليا ووصف له بمعزل عن وضعية الوجود الطبيعي"[6] التي يتخذها عادة الأنا الطبيعي والتي تُحدث ثنائية في الأنا عند الوصف البسيكولوجي، حالة من الوعي جديدة تماما "تفصل بمقتضاها بين الأنا الطبيعي الذي هو وعي نفسي يدرك العالم كما هو معطى وحيّا ضمن أشيائه ومع الآخرين على نحو طبيعي ساذج دون التساؤل عن ماهية هذا العالم وأصله ومعناه، وبين الأنا الفينومينولوجي الذي

[1] محمد محسن الزارعي، إدموند هوسرل "الفينومينولوجيا والمسالة المثالية"، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص164.

[2] Ideen 1, p189.

[3] Ibid

[4] Ibid

[5] Méditations, p29.

[6] Ibid

هو وعي فلسفي قطع كل علاقة اعتقاد بالعالم ليقف إزاءه موقف المشاهد المحايد"[1]. إن الانتقال إلى هذا الموقف التأملي يولد بالطبع "حالة قصدية جديدة"[2]؛ حالة تحيلنا إلى الوضع البدائي للوعي الذي يصير بإمكانه أن يعي، يرى ببداهة، ليس حالات أخرى وإنما هذه الحالة ذاتها. لا يمكن للإيبوخي بما هو تعليق للحكم إزاء العالم أن يمنحنا معرفة، كما أنه لا يمكننا أن نبقى داخل هذا الموقف الفينومينولوجي في حالة السلب التي تضع على محك الصدق كل المنهج الفينومينولوجي أيضا، ومن هنا نتساءل وقد نرى الردّ قد أنجز مهمته، بأن أخرج الوعي من منطقة الطبيعة وأبقاه في "منطقة الوعي المحض بما هو منطقة الوجود وبديهية المعرفة"[3]، عن الأداة المنهجية[4] التي من شأنها أن تنتج معرفة يقينية تلبي المطلب الفينومينولوجي باعتباره "علما دقيقا".

يستدعي فهم فعل التقوّم تتبّع الفعل الفينومينولوجي بكل تركيز ويقظة، لأن في هذا الطور من التشكل النظري لهذا العلم الجديد يصعب التمييز بين ما هو عمل الإيبوخي بما هو ردّ للوعي وما هو تقوّم للمعرفة عند البدء في "الوصف المحض لماهية الوعي بما هو المتبقي، بالاعتماد على الحدس الإيدوسي وحده"[5]. فالوعي المحض الذي نتج عن طرح العالم الطبيعي وتعليق كل علاقة به هو الحقل الحقل المتميز عن العالم والمجال المحدد للفينومينولوجيا بما هو "تيار المعيشات المحايثة التي تشكل حياته المتعالية"[6] وبالمقابل يبقى الوعي بما هو تيار لهذه المعيشات المستقاة من العالم الطبيعي وبما هي أحداث واقعية تنتمي للعالم، "فالوعي الفردي متشابك entrelacé مع العالم الطبيعي بطريقة

[1] يوسف بن احمد، الظاهرة والمنهج، مرجع سابق، ص229,

[2] Méditations, Ibid, p29.

[3] يوسف بن احمد، المرجع نفسه، ص230,

[4] يستعمل هوسرل الإيبوخي الفينومينولوجي في مؤلفه أفكار1 خاصة في الفقرة 32 بمعنى التعليق ليفصل بها الوعي عن العالم الطبيعي ويحصل على ماهية الوعي، بما هو وعي محض، ثم بمعنى الإيبوخي الفينومينولوجية الوصفية والإيدوسية في الفقرة 34 من نفس المؤلف كونه موضوع بحث الفينومينولوجيا، وهي في مجملها ردود تشتغل داخل منطقة الوعي قصد تطهير سطحه، كما أن عملها السلبي هذا لا يلغي القدرة المتعالية للوعي على تقويم العالم وإعطائه المعنى من جديد. أنظر: يوسف بن احمد المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] المرجع نفسه، ص233.

[6] المرجع نفسه، ص238.

مزدوجة"[1] فهو من جهة وعي لإنسان أو حيوان، كما هو من جهة أخرى وعي بهذا العالم. فمادام من غير الممكن التفكير في المعيشات بعيدا عن التشابك مع الطبيعة بنفس المعنى الذي لا يمكننا فيه أن نفكر في الألوان بمعزل عن الامتداد[2] فإنه لن يكون بمقدورنا الحديث عن مجال للوعي كقطاع محض، لكن هذا الأمر لا ينطبق بالضرورة على "حقل المعيشات بما هي ماهيات خالصة"[3] فالمبدأ مختلف تماما لأن هذا الحقل منغلق على نفسه بالرغم من أنه لا يملك حدود تفصله عن القطاعات الأخرى، لأن ما يحدّه يتشارك معه بالضرورة في الماهية، "بينما هو الوجود الخالص في كليته"[4].

ربما نكون قد أحطنا – ولو بشكل إجمالي – بجملة مكونات فعل التقوّم الفينومينولوجي والذي كان هدفنا منذ بداية هذا التحليل، فبالعودة إلى تلخيص محتوى ما توصلنا إليه، فإننا نجد بين أيدينا مكونات أو مفاهيم فينومينولوجية مثل: الأنا المحض أو الوعي الخالص، حقل المعيشات، بالإضافة إلى عنصر الزمانية الذي قصدنا أن لا نتطرق إليه إلاّ بعد توضيح المعنى الفينومينولوجي للمكونات السالفة الذكر.

يحمل الوعي[5] لدى هوسرل في معناه الموسع "التطابق مع المعيش"[6]، فليس لأحد أن يزعم أنّ أنّ الوعي بهذا المعنى متعال عن الواقع لأن "الوعي والعالم المادي يشكلان كلاّ متّصلا"[7] لا يتحقق أحدهما إلاّ بالآخر، ولذلك فإن عملية التقوّم أو تشكّل المعنى الفينومينولوجي يجب أن يأخذ بادئ الأمر منحى طبيعي نستطيع من خلاله وضع المقاربة اللازمة التي من شأنها أن تبلّغنا الوعي المحض

---

[1] Ideen1, p125.

[2] Ibid, 168.

[3] Ibid

[4] Ibid

[5] يجد مفهوم الوعي تداخلا كبيرا في معناه خاصة من جهة علم النفس الذي يعرّفه كونه "حدس واضح نسبيا يكوّنه العقل عن أحواله وأفعاله"، وهو التعريف الأقرب إلى ما نحن بصدده، إلاّ أنه يشكل نوعا من الازدواجية كونه مصدر هذا الحدس وموضوعه، بينما عند هوسرل فإنه يعني حالة العيش ذاتها التي تشكل الوعي. حول هذا المفهوم أنظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول A-G، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001، ص ص210، 211، 212.

[6] Ideen1, p125.

[7] Ibid, p126.

ومن ثمّ حقل المعيشات الخالصة التي ينشط فيها التحليل والعلم الفينومينولوجيين. لاشك أن حياة الأنا هي عبارة عن إدراك دائم لعالم الأشياء بما فيها أجسامنا، وهي لا تنقطع عن كونها حاضرة أمامنا ندركها عبر حواسنا، فكيف للوعي إذن أن ينفصل عن هذا الوجود حتى يصير في الوقت عينه: "وعيا في ذاته، ولذاته"[1]، وإن حصل هذا بالفعل فكيف لنا أن نطمئن لهذا الوعي بما هو معيش أن يأتينا من خارج، وما الفرق بينه وبين المعيش النفسي أو التجريبي؟

يتدخل التحليل الفينومينولوجي بعد إجراء الردّ لوصف ماهية معيش الوعي المحض الذي ينشأ عند تعليق كل علاقة بين الوعي والعالم الطبيعي، الأمر الذي يسمح للفينومينولوجي من رصد حقل منفصل تماما عن العالم ومنغلق على ذاته، وهو "تيار المعيشات flux des vécus المحايثة التي تشكل حياته المتعالية"[2] وتمنع في المقابل من الإحالة لكل موضوع واقعي موجود في العالم الطبيعي، كما أنه يتحدد بكونه أنا من نوع خاص لا يحيل إلى الأنا النفسي ولا الأنا الطبيعي، وأن موضوعاته ليست "البتّة موضوعات مجرّدة، لأن الماهيات هي دائما بنظر هوسرل ظاهرات عينية، فالتفكّر réflexion هو الذي يدرك ماهية العيش وقوانينه الأيدوسية من خلال الحدس الأصلي، بحيث أنّ المعيش يظل دائما معطى في علاقة مباشرة ومحايثة، حاضرا حضورا شخصيا وعينيا، موجودا وجودا مطلقا وضروريا"[3].

يتطلب فهم هذه النقلة الفينومينولوجية إجراء تمرين من شأنه أن يوضح لنا الكيفية التي تتحوّل عبرها المدركات المادية[4] التي ترصدها الحواس من العالم الخارجي إلى معيشات فينومينولوجية محضة قابلة لأن تصير موضوعا أو ظاهرة فينومينولوجية.

ليكن على سبيل المثال هذا الكتاب[1] الذي هو أمام ناظري أراه والمسه حاليا باعتباره موجودا في المكان والزمان[2]، هو شيء مادي يمكن أن أحدد صفاته موضوعيا؛ أصفه من حيث طوله وشكله

---

[1] Ideen1, Ibid, p127.

[2] يوسف بن احمد المرجع نفسه، ص238.

[3] المرجع نفسه، ص239.

[4] يكتسب العالم المادي بالنسبة لهوسرل مكانة أساسية، فهو يعتبره كقاعدة يرتكز عليها العالم الطبيعي، لأن كل كائن واقعي إلاّ ويرتبط بهذا الوجود المادي بالضرورة. أنظر: Ideen1, §39, p125.

وسمكه...إلخ فالإدراك البصري واللمسي للكتاب الذي يكوّن المعيش الحسي العيني لهذا الكتاب بالذات يسمى التفكير أو معيش الوعي، وهو معيش نفسي قبل كل شيء. لكن الكتاب بما هو شيء مادي محدود في المكان والزمان ليس هو التفكير، بل المفكر فيه، ولا هو معيش الإدراك بل المدرك. فكيف إذن يمكن أن يتحوّل الشيء المدرك بكل ما يحمل من صفات مادية إلى فكر (معيش للوعي)؟

من الممكن أن يصير المدرك معيشا والمفكر فيه فكرا محايثا، لكن الشيء المادي نفسه مثل هذا الكتاب ذاته ليس بمعيش، وإنما هو يملك وجودا من نمط آخر مغاير تماما لنمط وجود المعيش، هناك إذن فرق جذري وأساسي بين معيش الوعي وبين الشيء المادي المكاني، فما دام الوعي يقتصر على معرفة أحواله الداخلية فقط فإنه لن يكون بوسعه أن يعي الأشياء، ولكي يتحول هذا الشيء المادي إلى معيش للوعي فإن على الفينومينولوجي أن "يدير (يوجه) فكره نحو الشيء وأن يتّخذه موضوعا قصديا"[3] ويُنجز أول الأمر الإيبوخي الفينومينولوجي لكي يفصل الشيء عن الوعي ثم في مرحلة ثانية عليه أن "يطهّر حقل الوعي من المعيش النفسي ليُبقي فقط على المعيش المتعالي باعتبار أنه ماهية محضة"[4].

لا شك إذن أن هوسرل قد أدرك جيدا قيمة هذه النقلة النوعية للوعي، كونه يميز تمييزا بيّنا بين نوعين من المعرفة، إحداهما تخص الأشياء المادية التي تعرف عن طريق الإدراك الترنسندنتالي (المفارق)

---

[1] من المفيد عند الحديث عن التقوّم الفينومينولوجي أن نأخذ بعين الاعتبار أن موضوع التقوّم يجب أن يكون هو ذلك الموضوع القصدي، كون القصدية كما رأينا في مبحث سابق قد شكّلت فكرة أساسية في الفينومينولوجيا. حول القصدية وعلاقتها بفعل التقوّم أنظر: Méditations, p47 وهي أي القصدية تأخذ مكانة أساسية أكبر كونها فعل التقوّم ذاته. وحول هذه المكانة التي تكتسبها القصدية في الفينومينولوجيا راجع على سبيل المثال: Dagfinn Follesdal, Le rôle de l'action dans la constitution du monde chez Husserl et Heidegger http://id.erudit.org/iderudit/027226ar, p268.

[2] المقصود هنا زمن الإدراك الذي لا يستقيم من دونه أي وعي. "فالأشياء تعرف بخصائصها المميزة لها داخل المعيش، لكن الخصائص في المعيش داخل الزمانية". أنظر: Emanuel Levinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, éd : Martinus, Nijhoff ; 1978, p55.

[3] Ideen1, § 38, 121.

[4] يوسف بن احمد المرجع نفسه، ص239.

كون الشيء المادي لا يمكن له بأي حال من الأحوال أن يعطى عبر الإدراك[1] بكيفية محايثة فعليا وهو "يظهر دائما على هيئة متنوعة ووفق ارتسامات esquisses مختلفة"[2] بما لهذه الكلمة (ارتسامات) من معنى دال على الظهور العيني[3] وكونها معرفة مفارقة للوعي، كأن نكون بصدد النظر إلى الكتاب كونه شيئا ماديا، فإننا لا ندرك منه إلاّ وجها أو وجهين، وعلى أكثر تقدير ثلاثة أوجه، بينما المعرفة الثانية التي نسميها معيش الوعي ومهما كان نوع هذا المعيش من حيث هو معيش نظري مثلا أو "عاطفي أو قيمي، فالوعي يعي به دائما من خلال الإدراك المحايث في أثناء فعل التأمل، ويكون هذا التأمل مباشرا ويقينيا"[4] وهو لا ينعطي بواسطة الارتسامات التي تعتبر خاصية مميزة للشيء المادي فقط. ومن هذا التمييز بين نمطي الإدراك (الترنسندنتالي والمحايث) يظهر الفرق الأساسي بين "الوجود كونه معيش والوجود بما هو شيء"[5] وكلاهما يستدعي كيفية للظهور خاصة به، وكل منهما بحسب ماهيته. فالمعيش بماهيته القطاعية essence régional يمكن إدراكه بالمحايثة، بالمقابل وبحسب ماهية الشيء المادي المكاني فهو يمتنع عن الإدراك المحايث[6].

يعمل التحليل الفينومينولوجي عبر "الإيبوخي الذي يرد المعطى الواقعي إلى مجرد قصد"[7] وحول وحول هذا الشيء القصدي بما هو في كل الحالات وعي بشيء ما، إدراك أو تذكر أو تخيل ...إلخ ترتسم "قصديـــــة" وفعل[8] ينجزه

---

[1] Ideen1, § 42, p135.

[2] يوسف بن احمد المرجع نفسه، ص239.

[3] Le vocabulaire des philosophes IV. Philosophie contemporaine XX° siècle, Ellipses édition, 2002, p 100.

[4] يوسف بن احمد، المرجع نفسه، ص240.

[5] Ideen1, §42, p135.

[6] Ibid

[7] Méditations, §20, p47.

[8] عبر كل نشاط ينجزه الوعي في الإدراك مثلا أو التذكر أو التخيل فإنه يكون بصدد القيام بفعل هذه الإنجازات (الإدراك، التخيل، التذكر...إلخ)، حيث تأخذ القصدية كل معناها الفينومينولوجي بغض النظر عن كونها ذات وجود واقعي أم لا. حول موقف هوسرل من التقوّم بما هو قصدية. أنظر: Dagfinn Follesdal, مرجع سابق، ص268.

الوعي يمكننا من التحدّث داخل الحقل الفينومينولوجي[1] عن وجود أو عدم وجود الشيء "العالم" الذي علّقنا كل حكم بشأنه، كونه معطى طبيعي ذو قيمة معطاة مسبقا. وقبل هذا، الأنا التي علقنا حكم وجودها أيضا والتي نستعيدها عندما ننظر على وجه التحديد إلى الحياة الواعية لهذا العالم حينها فقط "*أضمن ذاتي كونها ذات خالصة عبر سيلان أفكاري*"[2] أي أملك ما هو خاص بي. غير أنه يجب عدم الخلط بين الموضوع الذي يعي به تفكيرنا في نمط من الأنماط المختلفة للوعي وبين معيش الوعي عينه الذي هو وعي بذلك الموضوع "فالوعي من جهة ما هو الفعل الذي يتمثل ذلك الشيء الخيالي مثلا، ليس هو نفسه خياليا"[3] وهذا ما جعل معيشات الوعي تختلف عن الموضوعات الواقعية كونها ماهيات محضة وموضوعات قصدية. إن التقوّم بما هو فعل للوعي "مجال لعطاءين متلازمين: المعنى والوجود. إنّ أي فعل لإدراك الموضوع هو فعل يمنح ذلك الموضوع وجوده ومعناه. فما دام الوجود يتضمن معنى الموضوع، وما دام الموضوع لا يوجد خارج دلالة كلمة (موجود)، فقد صار الاستنتاج حاصلا في لا إمكان الموضوع خارج فعل الوعي ومن ثمة فإن وجود العالم يمتنع إدراكه خارج فعل التقوّم ذاته"[4].

لا تقتصر معيشات الأنا على ما هو قصدي فقط، بل أن المعيش بمختلف عناصره الواقعية والقصدية يعمّ مجمل حياة الأنا ويتعداها؛ فبالإضافة إلى المعيشات التي تخضع لنظر التفكّر والتي يعيها الأنا وعيا حاليا ويدركها إدراكا حدسيا راهنا، نجد هنالك وجه آخر من المعيش أو "خلفية السطح"[5] السطح"[5] كما يسميها هوسرل، وهو موجود في الوعي على نمط لا مفكّر فيه يستطيع الوعي أن يحوّله إلى موضوع له بمجرد أن يقصده قصدا صريحا. يتكون حقل الوعي بما هو تيار المعيش flux

[1] يجدر بنا الإشارة هنا ولو على سبيل المقابلة بين التوجه الذي يجعل من القصدية تتخذ مكانة الصدارة من جهة أنها توازي في قيمتها فعل التقوّم كما ركز عليه Dagfinn Follesdal في تحليله (المرجع نفسه)، ومن جهة ثانية ربط كل الفينومينولوجيا الترنسندنتالية بما هي حقل التقوّم إلى الإيبوخي والردّ الفينومينولوجيين. حول هذا التوجه الثاني أنظر:

Dan Zahav, Réduction et constitution dans la phénoménologie du dernier Husserl, http://id.erudit.org/iderudit/027231ar, p365.

[2] Paul RICOUER, A l'école de la phénoménologie, Ibid, p167.

[3] يوسف بن احمد المرجع نفسه، ص240.

[4] محمد محسن الزارعي، إدموند هوسرل "الفينومينولوجيا والمسالة المثالية"، المرجع نفسه، ص167.

[5] Ideen1, § 35, p112.

de vécu "بصفة متحركة ومتغيرة، من سطح الوعي (plan de la conscience) –بالمعنى الدقيق– المتشكل أساسا من المعيش القصدي الذي تحوّل إلى موضوع الوعي الراهن، وإلى خلف السطح (arrière plan) الذي تظل في إطاره جميع المعيشات الأخرى حاضرة ضمنيا، لكن كمعيشات ممكنة لم تصبح بعد معيشات قصدية، فتظل تُطوّق منطقة المعيش الراهن مثلما تطوّق الظلال بؤرة النور"[1]. إن التحوّل الذي يجريه الأنا عبر فعل التفكّر المرهون بفعل "التوجه نحو"[2] والذي يخضع هو بدوره إلى حرية الأنا في الانتقال من وعي المعيش القصدي إلى معيش آخر ليحوّله إلى موضوع للنظر الفكري هو ما يجعل من القصدية تحدد بشكل قاطع معنى تقوّم الشيء في الأنا وهو الأمر الذي نراه أقرب إلى الموضوعية؛ فبالرغم من أنّ الإيبوخي هو الذي "يهيئ لنا موقفا فوق تعالق الذات – الموضوع المنتمي للعالم، وبالنتيجة موقفا متجها نحو التعالق الترنسندنتالي الذات – الموضوع ، يقودنا إلى أن نعرف في تمعّن ذاتي أن العالم الذي هو من أجلنا، الذي هو في كيفية وجوده وفي وجوده عالمنا، *يستمد معنى وجوده كلية من حياتنا القصدية* في نمطية قبلية للإنجازات يمكن إظهارها – أقول يمكن إظهارها لا تركيبها حجاجيا أو اختلاقيا في تفكير أسطوري"[3].

يحمل الأنا المحض في هذه المرحلة من التحليل الفينومينولوجي معنى "التفكّر" باعتبار أنّ الأنا يوازي تيار المعيش، وما دام الوعي لا يعي إلا شيئا واحدا في كل مرة أي في كل وحدة زمنية* فإنه بإمكانه أن "يسحب الانتباه من معيش معين كان قد ركز عليه إدراكه المحايث ليسلّطه من جديد على واحد من المعيشات الأخرى"[4] التي تقع في "أفق المعيش horizon du vécu"[5] أو المعيشات الغير منظورة non regardées. إن المعيشات التي تظهر بكيفية واضحة لها أفقا أو خلف سطح تتباين درجات وضوحها وعتمتها بقدر ما تلقى من انتباه من طرف الأنا. والفرق بين

[1] يوسف بن احمد، المرجع نفسه، ص242.

[2] Ideen1, § 35, p114.

[3] إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، مصدر سابق، ص 280.

* نجيز لأنفسنا –تقريبا للفهم– أن نتخذ هذه الكلمة للتعبير عن المدة التي يكون فيها الوعي متصلا بمعيش معيّن قبل أن يحوّل نظره إلى معيش آخر "موضوع آخر".

[4] يوسف بن احمد، ص242.

[5] Ideen1, § 83, p280.

هذا المعيش وأفقه أو خلف سطحه هو فرق بين الوعي الراهن والوعي الممكن، بين الانتباه وعدم الانتباه، بين الوضوح والغموض. "غير أنه لا يجب أن ننسى أن علاقة الفرق بين سطح الوعي الراهن وأفق المعيشات غير المدركة راهنا، لا تنفي البتّة علاقة التكامل بينهما؛ وذلك لأن أفق المعيشات هو عبارة عن مخزون من الممكنات المعيشية القابلة دوما لأن تخرج من خلف السطح لكي تدخل سطح الوعي لمآ يقصدها نظر التفكّر قصدا فعليا وواضحا"[1].

إنّ العرض الذي قدمناه – وقد تناولنا من خلاله – أهم المكونات الفينومينولوجية التي من شأنها أن توضّح لنا الكيفية التي يقع بها فعل التقوّم "المعرفة" في الأنا الخالص، الأنا الفينومينولوجية التي حاول هوسرل أن يحدّها عن كل أنا طبيعية كون أن الفينومينولوجيا تقع في بعد آخر، موقف مغاير تماما عن الموقف الطبيعي. تبقى بعض العناصر المهمّة التي يجب تبينهما حتى تتجلى الرؤية الفينومينولوجية التي هي إلى هذا الحدّ عبارة عن شتات، تنقضها الوحدة. تعوزها إذن الديناميكية التي تجعل من المعيش بما هو سيلان بماهيته حيّا متدفقا، إنه عنصر الزمان؛ "الزمان الفينومينولوجي الذي يجب تمييزه عن الزمان الموضوعي أو الطبيعي الذي تستخدمه علوم الرياضيات والطبيعة والنفس والتاريخ والكون"[2] فهو في تركيبته كباقي الزمن الطبيعي يتألف من أبعاد ثلاث (الآن والقبل والبعد)، ولكن في إجرائيته فهو يختلف كون النشأة الزمنية الموضوعية في الفينومينولوجيا هي"نشأة فينومينولوجية"[3] تتحدد عبرها نشأة الموضوعات ذاتها. إن المعيش بما هو تيار يتضمن في ماهيته وبنيته ظاهرة الزمان، وبما أن كلّ وعي إلاّ ويظهر عبر هذا السيلانflux فإن الزمن الفينومينولوجي هو "الوجود الزماني للأنا المحض، يجيء "ينشأ" من المستقبل ثم يصبح حاضرا فعلا حين يسلّط عليه الوعي انتباهه وقصديته خلال اللحظة الراهنة، ثم ينتهي ويمضي حين يحوّل الوعي نظر تأمله من هذا المعيش إلى ذلك المعيش الآخر الذي يصبح بدوره حاضرا وراهنا"[4]، كما أن المعيش بفضل خاصية الصيرورة الدائمة والحركة اللامتناهية المتجهة إلى المستقبل والتي تميزه – مادام الوعي في حالة يقظة –

[1] يوسف بن احمد، المرجع نفسه، ص243.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] إدموند هوسرل، دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن، مصدر سابق، ص 31.

[4] يوسف بن احمد، المرجع نفسه، ص244.

كونه قادر على أفعال هي من ماهيته كالاستحضار بواسطة "الاستباق أو الإطلال إلى الحاضر الراهن الذي يمكن إدراك حضوره بالحدس المباشر أو الوعي الراهن، باتجاه الماضي الذي يمكن استحضاره كذلك بواسطة التذكر أو الاحتفاظ"[1].

ثمة مفهوم آخر يحمل في داخله معنى التقوّم إذا ما فهمناه على أرضية الموقف الفينومينولوجي، إنه التأليف الذي يتطلب عنصر الزمن الذي بدوره يعطيه الوحدة التي عادة – وفي الموقف الطبيعي خاصة – يكون عقلنا مجبول على العمل على أساسه، وهو الذي يسند المعطي القبلي للعالم كوننا مندفعون دائما نحو الرغبة في تحصيل الواحد، لمّا "نكون منغمسين داخل الموضوعية، يكمن فخ الواقع الذي يقدّم لنا وبطريقة جدّ مبكرة الواحد"[2] والذي يفقد سحره عند إنجاز الردّ الماهوي الذي يعيد للأشياء – المدركة خاصة – إلى حالة الظهور المشتت تلك حين ينزع عنها صفة الموضوعية في ذاتها بإعادتها إلى الوعي[3].

نستحضر مرّة أخرى إحدى التيمات الأساسية التي كنّا قد ألمحنا إليها في عجالة عند تناولنا مبحث التجربة الخالصة كونها تجربة "أنانة" Solipsisme وإن كان – في اعتقادنا على الأقل – أنها خطوة ضرورية جدا للفلسفة[4] في فعل التقوّم باعتبار أسبقية تقوّم الذات أولا بما هي حاملة للمعرفة ثم مستعيدة وجود العالم الذي عُلّق الحكم بشأنه. وقبل هذا وذلك هو إجراء مقصود عمد إليه هوسرل "كخطوة منهجية"[5] ضرورية من أجل توضيح مشكلة البينذاتية الترنسندنتاليةintersubjectivité transcendantale، التي أنتجها فعل الردّ الذي مُورس على الذات لتصير"أنا ترنسندنتالية...تمكّن التحليل الإيغولوجي"[6] انطلاقا من أرضيتها "التبيين بطريقة بطريقة ملائمة مشاكل البينذاتية والفلسفة الفينومينولوجية بشكل عام"[7].

---

[1] يوسف بن احمد، المرجع نفسه، ص244.

[2] Paul RICOEUR, A l'école de la phénoménologie, Ibid, p175.

[3] Ibid

[4] Paul RICOEUR, A l'école de la phénoménologie, Ibid, p172.

[5] Ibid

[6] Méditations, deuxième méditation, § 13, p26.

[7] Paul RICOEUR, A l'école de la phénoménologie, Ibid.

تنشأ مشكلة البينذاتية في مرحلة متقدمة من البحث الفينومينولوجي عند دحض الأنانة solipsisme وتحديدا بعد إجراء الردّ الترنسندنتالي الذي يربط الذات بتيار حالات الوعي الخالصة وبوحداته المقوّمة الحدثية والمحتملة[1]، ومن هنا يمكن أن نتحدث عن تمثل الأنا لذاته عبر تيار معيشه وتمثّل الأشياء، ولكن ماذا عن تمثل الذوات الأخرى، هل أننا ندرك الأشياء هي هي في وحدتها وتماثلها؟، هل نحمل الفكرة نفسها عن الشيء نفسه؟ أم أن الآخر مغاير بماهيته، وتبقى هذه الغيرية تصنع الفرق حتى في تمثل الأشياء داخل تجربة العالم ولكل أنا؟ هي أسئلة كثيرة ومحرجة طرحها هوسرل على نفسه قبل أن يواجهه بها نقاد الفينومينولوجيا[2] كونها أسئلة تفرض نفسها بإلحاح، وقد نتجت بصورة آلية ومنطقية بعد إنجاز الردّ[3] ليس فقط كون الردّ يحيل كل شيء إلى معنى للوجود، ولكن يحيل كل معنى إلى الحياة القصدية للذات بما هي أنا، ومن هنا لا يكون تولّد المعنى إلاّ من هذا الأنا.

تطرح مشكلة البينذاتية مفارقات ثلاث على الأقل بحسب بول ريكور[4] في كتابه A l'école de la phénoménologie أولها: وانطلاقا من وضع الأنانة التي تفرزها الفينومينولوجيا فإننا ننظر إلى أن الذات Sujet هي أنا، بمقابل الذوات الأخرى الموضوع، كما أن هذه الذوات بدورها تنظر إليّ على أنني موضوع أقابل ذاتها باعتبارها تملك نفس المقوّمات الوجودية، وأنني مُتضَمّن في عالم تجربتها تلك. أما المفارقة الثانية فتكمن في اعتبار أن العالم ليس مجرد

---

[1] Méditations, cinquième méditation, § 42, p75.

[2] لقد أفرد هوسرل التأمل الخامس كاملا من مؤلفه "تأملات ديكارتية" لبحث مسألة الغيرية، وذلك لما لها من أهمية في تأسيس الفينومينولوجيا (رهان الفينومينولوجيا بأكمله يرتبط بهذه التيمة)، فبخلاف ديكارت الذي أسند "الكوجيتو" إلى العناية الإلهية كضامن أخير، فإن هوسرل قد أسند المعرفة المفارقة التي ينتجها الأنا المحض عن العالم إلى امتحان الغيرية (الذوات الأخرى). أنظر: بول ريكور، المرجع نفسه، ص197.

[3] Paul RICOEUR, Ibid, p197.

[4] يُظهر بول ريكور في مؤلفه (A l'école de la phénoménologie) اهتماما خاصا لفكرة البين ذاتية لا يقل عن ذلك الذي يوليه هوسرل للتأمل الخامس داخل كتابه التأملات الديكارتية، ففي حين أنه يعالج مباحث التأملات الأربعة الأولى مجتمعة ومتتالية وباختصار، نجده يُفرد جزءا كبيرا من كتابه لمعالجة هذا التأمل الأخير V. لمزيد من التفاصيل أنظر: الصفحات من 197 إلى 225 من كتاب: Paul RICOEUR, A l'école de la phénoménologie

"لوحة"رسما خاصا "tableau privé" لي أنا وحدي وإنما هو ملك لجميع الذوات[1]، فليس ثمة "الظاهرة العالم phénomène monde" فقط وإنما بمقابلها يوجد كذلك ظاهرة العالم كما تتبدى لكل ذات، وهو ما يجعل من هذه المفارقة الثانية أساس ما نطلق عليه عادة مفهوم "موضوعية العالم"[2]. أما المفارقة الثالثة، فهي كون تجربة الآخر هي التي "تقوّم أشياء من نمط جديد: الأشياء الثقافية، كتب، معدّات، أعمال فنية من كل نوع"[3] والتي تحيل بوضوح إلى تقوّم فعّال لذوات آخرين.

يرتكز التحليل الفينومينولوجي على منهج الردّ الترنسندنتالي مّرة أخرى ليَحُل جملة هذه الإحراجات الثلاث كونها تحيل في محتواها إلى تيمة تقوّم الآخر في ذاتي باعتباره "مفارق من نوع خاص"[4] وهو الشرط الوحيد الذي له إمكانية إثبات وجود عالم موضوعي[5] والذي يستدعي أن أنجز إزاءه ردا خاصا داخل مجال المفارقة الشاملة، إنه "الردّ إلى دائرة الوجود الخالص"[6]، الذي يجعلني لا أقيم اعتبارا إلاّ لما هو خاص بذاتي. تلك هي الإستراتيجية التي اعتمدها هوسرل للخروج من هذا المأزق – إن شئنا أن نقول – المعرفي المؤسس للفينومينولوجيا بعامة. فليس الأمر يتطلب "نشأة بالمعنى الكرونولوجي chronologique"[7] التي تجعلني أعيش تجربة أناي الخاصة قبل تجربة الآخر، وإنما يستلزم تسلسل في المعنى "معنى الآخر مستعار empreinté من معنى أناي؛ لأنه يجب أولا إعطاء معنى لذاتي، لما هو خاص بي، لكي أتمكن من إعطاء معنى للآخر[8].

ربما ينقص في تحليلنا المقتضب هذا والذي لم يكن الهدف الرئيس منه عرض مفصّل لتيمة التقوّم التي تعتبر مقصد التحليل الفينومينولوجي بأكمله باعتبار الغاية الفينومينولوجية التي حفّزت

---

[1] Paul RICOEUR, A l'école de la phénoménologie, Ibid, p199.

[2] Ibid

[3] Ibid, p200.

[4] Ibid

[5] لقد كان هوسرل في غاية الذكاء عندما ربط مسألة تحقق موضوعية العالم بما لو جاز لنا وصفه بـ"الذاتية المشتركة" التي ترى الشيء نفسه، فوحده الآخر يقول هوسرل: هو "شرط إمكانية الموضوعية". أنظر: Méditations, cinquième méditation, § 44, p76

[6] Ibid

[7] Paul RICOEUR, Ibid, p200.

[8] Ibid

صاحب نظرية القصدية والردّ بأن تصير الفلسفة علما دقيقا، ولكن وبالرغم من بُعدنا عن تحقيق هذا المقصد، فإننا نعتقد أننا ألمحنا إلماح مبتدئ لمجمل العقبات الإبستيمولوجية التي صادفت الدرس الفلسفي الفينومينولوجي بما يخدم مسار بحثنا والذي سيقودنا إلى تحليل **التيمة الأساسية التي تُعنى بكشف التصوّر الغائي للفينومينولوجيا بحسب الرؤية الهوسرلية لمعنى الغائية** التي ولا شك ستأخذ منحى مغاير تماما لما ألفناه عن المفهوم.

نتائج الفصل الثاني:

بخلاف الفصل الأول الذي أردناه أن يكون تقديما منهجيا يخدم سياق بحثنا في تحديد البعد الزماني-المكاني، وتحديد منبع الإشكالية الفلسفية من جهة الإحاطة بمجمل الحيثيات المعرفية التي مثّلت محور النقاشات الفكرية في القرن التاسع عشر، فإن هذا الفصل هو بمثابة عرض للفلسفة الفينومينولوجية بما هي العلم الجديد الذي يفترض أن يكون بديلا للعلم الطبيعي من خلال تجربة مغايرة تماما من وجهة النظر الفلسفية عند هوسرل، واستكمالا لنتائج بحثنا السابقة التي كانت موجهة لخطوات هذا الفصل فيمكن رصد النتائج التالية:

أولا: تتوقف المعرفة في الفينومينولوجيا على مبدأ عام أساسي يعتبره هوسرل شعار الفينومينولوجيا، وهو "إلى الأشياء ذاتها" وهو في حقيقة الأمر نفس شعار العلوم الطبيعية إلاّ أنه يختلف عنه من جهة أن التوجه الفينومينولوجي الذي تحكمه قصدية الشعور هي التي تحدد طبيعة ارتباط الذات بالموضوع بحيث تتشكل في آنيتها وليس بكيفية مسبقة كتلك التي في العلوم الطبيعية.

ثانيا: تَشكّل مفهوم القصدية عند هوسرل عبر مراحل متعددة؛ أولها المرحلة الرياضية من سنة 1887 إلى 1891 وقد طغى على فكر هوسرل في هذه الفترة الطابع النفسي والرياضي (بحكم تكوينه)، الأمر الذي أبقى القصدية عاجزة عن تأسيس العلم الفينومينولوجي، لذلك أصبح تفسيره أيضا تجريبيا لمفهوم الارتباط الجمعي الذي يقوم بعملية الربط بين جزيئات العالم الخارجي وتجميعها في وحدة شعورية داخلية. ثم في مرحلة ثانية عرفت القصدية كونها منطقية (ابتداء من البحوث المنطقية 1900) ولكن لم تخلو من الشق النفسي أيضا لأن هوسرل في هذه المرحلة كان يعتبر أن النفسي أشمل من المنطقي، أو أن المنطقي يتأسس على النفسي، الأمر الذي لم يمكنه تجاوز وعي الدلالة ومن إيجاد الصيغة الملائمة للقصدية حتى يؤسس عليها الفينومينولوجيا. أما في مرحلة أفكار1 (1913) فقد أخذت القصدية بعدا جديدا فتح للفينومينولوجيا آفاق التأسيس عبر مفهومي النويزيس والنواما

اللذين عوضا المفهومين التقليديين للذات والموضوع وأمكن من تمييز عناصر المعيش القصدي وتوسيع مجالاته إلى ما هو ليس واقعيا. وهو الأمر الذي أكسب الفينومينولوجيا بعدها الترنسندنتالي.

ثالثا: بالرغم من الفتح العظيم الذي منحته القصدية في تحديد الموضوعية عبر رصدها لعناصر المعيش والتركيز عليها في جميع لحظات الوصف الفينومينولوجي إلاّ أنها لم تفي بمطلب التأسيس النهائي كونها بقيت مجالا واسعا لا يحمل الحقيقة الموضوعية وإنما مجرد الظن والاعتقاد ويجعلها تتراوح بين درجات لليقين: اليقين مطلقا، الادعاء، الرجحان، الشك، الأمر الذي دفع بهوسرل إلى تركيز أبحاثه على مفهوم آخر هو الرد الفينومينولوجي.

رابعا: لا يمكن فهم الفينومينولوجيا إلاّ عند فهم الحركة التمفصلية التي تتم بين عناصر منهجها؛ فالحديث عن منهج تتعاقب خطواته الواحدة تلوى الأخرى يجعلك تبقى داخل الموقف الطبيعي الساذج الذي يَعتبر أسبقية وجود العالم، بينما في التجربة الفينومينولوجية فإن العالم يظهر من خلال القصد الذي يرافقه في اللحظة ذاتها الامتناع عن كل حكم، والذي أخذ هو أيضا تسميات متباينة رافقت تطور الفينومينولوجيا. وقد كان هذا التباين نتيجة ضرورية لتجاوز العقبات الإبستيمولوجية التي اعترضت التجربة. فنجد أول الأمر الرد المعرفي في فكرة الفينومينولوجيا 1907، ومفهوم ذو ثلاثة أبعاد (الإيبوخا الفلسفية، الردّ الماهوي الإيدوسي، والإيبوخا الفينومينولوجية بالذات أو الإيبوخا المتعالية) في أفكار1 (1913)، وعمّ معناه كامل الفينومينولوجيا الهوسرلية كونه أصبحت الفينومينولوجيا جملة تحمل معنى فينومينولوجيا الرد الفينومينولوجي.

خامسا: مع منهج الردّ أصبحت الفينومينولوجيا فلسفة آفاق باعتبار أن التجربة الفينومينولوجية تبدأ وتبقى داخل الإيبوخي الفينومينولوجي الذي يجعلها تتخذ موقفا آخر غير الموقف الطبيعي، أي الموقف الترنسندنتالي الذي يجعل الذات تعي أحوالها بدرجة أكبر كونها تكتفي بالتجربة الإيغولوجية.

سادسا: تكتمل التجربة الفينومينولوجية الإيغولوجية في اللحظة التي تعمل فيها القصدية والردّ بحيث يركز الوعي انتباهه على الشيء في حين يطهّر الردّ ساحة هذا الوعي من كل الأحكام ويهيئه لأن يكون وعيا خالصا قاصدا وخاليا من كل امتلاء مسبق.

سابعا: التجربة الفينومينولوجية لا يمكن فهمها من الخارج، كونها تجربة ذاتية تستدعي الممارسة، فالوضع الذي يؤول إليه الوعي بعد إنجاز الردّ يحيل إلى سلسلة من المواقف المتداخلة والغامضة التي لا يمكن شرحها إلاّ من داخلها، لكي ينكشف الموقف الفينومينولوجي حاضرا ومفهوما لدى صاحبه.

ثامنا: تنحصر مهمة الإيبوخي الفينومينولوجي في النقلة النوعية من عالم يحمل حقيقته في ذاته إلى حالة شعورية جديدة مقابلة لهذا الوجود، كونه يحرر الوعي من سلطة الوجود بما هو انعطاء مسبق لا سبيل لتجاهله إلى مجرد مجال للممكنات، تملك الذات حرية منحها الصلاحية المناسبة التي تنتج عن طريق الحدس المناسب، أي الحدس الماهوي الذي تتطابق خصائصه مع متطلبات الوعي الخالص المنبثق عن الرد الترنسندنتالي.

تاسعا: فينومينولوجيا الرّد تقف عند حدّ الكشف عن الموضوعية العلمية، أي عند الشق السلبي من نظرية المعرفة والعلم الفينومينولوجي، فهي تقتصر على تغيير الموقف من طبيعي يتصف بالسذاجة إلى فينومينولوجي تتعدى فيه علاقة الوعي بالعالم علاقة الذات بالموضوع إلى ذات يتشكل داخلها الموضوع عبر التقوّم.

عاشرا: مجال التقوّم الفينومينولوجي يتم انطلاقا من وصف لحظات المعيش داخل الأنا الترنسندنتالي كونه متبقي فينومينولوجي أنتجه الرّد، لكن بالاتصال دائما مع العالم الطبيعي، الأمر الذي يجعل من مهمة الانفصال عن العالم الطبيعي أمرا نسبيا وبالتالي عدم تحقق البعد الترنسندنتالي بصفة كلية لارتباط معيشات الأنا النفسي بصفة دائمة بمعيشات الأنا الترنسندنتالي الفينومينولوجي.

إلاّ أن وصف معيشات هذا الوعي من كونها ماهيات للأشياء الموضوعية –مادية كانت أو معنوية– يمكّن من تجاوز إحراج تحويل المادي إلى فكر.

إحدى عشر: يتضح عبر فعل التقوّم بأكثر جلاء امتناع الفينومينولوجيا إلاّ عبر نسيج من العمليات الذهنية الشعورية المكملة لبعضها والممتنعة عن الترتيب، كونها تشكل كلاّ انطلاقا من قصدية الوعي وتطهيره بالرّد إلى اعتبار الآفاق المشاركة بكيفية يحددها الأنا بحرية تمنحه إمكانية فعل التقوّم الإرادي.

أثنى عشر: اصطدام فينومينولوجيا الرّد بمشكل الواحدية Solipsisme الذي رهن الفلسفة الفينومينولوجية بأكملها باعتبار أن الرّد الترنسندنتالي يعلّق كل شيء بما في ذلك الذات المنجزة لهذا الرّد وحتى لله الذي يعتبر الضامن الأخير للمعرفة عند ديكارت. وهو الأمر الذي دفع بهوسرل إلى تعويض هذا الضامن بالغيرية التي من شأنها أن تخرج الفلسفة من الصبغة المونادية التي اصطبغت بها منذ البداية وتعطيها المبرر لأن تفك لغز تحديد الموضوعية العلمية، كونها أكبر إشكال تعالجه الفلسفة الفينومينولوجية.

الفصل الثالث: التصوّر الغائي للفينومينولوجيا

نشرع الآن، ربما عكس ما ألفنا الحديث عليه في الفصول والمباحث السابقة بتوجيه نظر تفكّرنا بكيفية قصدية وعبر إنجاز ردّة إلى تيمة جديدة ومن نوع خاص تماما لم يعهد بها فكر هوسرل نفسه؛ هوسرل المفكر الغريب بطبعه عن الاهتمامات السياسية بموجب تكوينه العلمي وذوقه، بوظيفته وحتى بانشغالاته وصرامته العلمية[1] عن كل ما له علاقة بالمباحث الإنسانية، ها هو يقتحم هذه المرّة نطاق الوعي ليس بصيغته المفردة التي تجعل مركز اهتمامه الأنا الترنسندنتالي وإمكانية المعرفة والعلم، إنما وعي بصيغة الجمع، وعي بالإنسان والمجتمع الأوروبي، بمصيره وإمكان انحطاطه، بضرورة إعادة انبعاثه وتحديد فلسفته في التاريخ كونها وحدها المسئولة عن هذا الإنسان الأوروبي وهي وحدها القادرة على توجيهه إلى طريق التجديد.

ليست الصدفة هي ما دفع بهوسرل إلى الالتفات إلى موضوع التاريخ[2]، فقد كانت الفترة التي ربط فيها اهتمامه الفلسفي بالتاريخ وتحديدا بتاريخ الوعي الأوروبي تعج بالأحداث الأليمة التي خلّفتها الوضعية السياسية لألمانيا والنزعة النازية المعادية للعقلانية. لقد اكتشف[3] هوسرل العجوز أن العقل له تاريخ يحيل إلى كل تاريخ بعامة وأن هذا الأخير يمكن أن يمرض وأن التاريخ ذاته هو محل الخطر بالنسبة للعقل[4]. لقد تبيّن جليا هذا التوجه خاصة عبر محاضراته المعروفة بمحاضرات فيينا في السابع ماي من سنة 1935 والتي حملت عنوان "الفلسفة داخل أزمة البشرية الأوروبية"، ثم في محاضرات الدائرة الفلسفية لبراغ في شهر نوفمبر من نفس السنة؛ عرض فيها أبحاثه المتعلقة أساسا

---

[1] Paul RICOEUR, A l'école de la phénoménologie, p20.

[2] يعد هوسرل في أول عهده من أعداء التوجه التاريخي ويظهر ذلك جليا في مقاله "الفلسفة علما صارما" الذي نشره سنة 1911. أنظر: Françoise DASTUR, Séminaire de DEA, Université de Paris XII-Val de Marne,1999

[3] لم يكن التفات هوسرل للتاريخ بالجدة المطلقة في فلسفته ولا بالنقلة المفاجئة التي تستدعي التبرير – بحسب فتحي إنقزو – ما دام التلفت إلى تاريخ الفلسفة أمر مما يُشترط في التفلسف بعامة منذ هيغل على الأقل. أنظر: فتحي انقزّو، هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، تونس، 2000، ص72.

[4] Paul RICOEUR, A l'école de la phénoménologie, p22.

حول "الفهم الإنساني"، والتي نشر جزأين منها تحت عنوان "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية"سنة 1936 في مجلة فيلوزوفيا philosiphia ببلغراد. إن العنوان الذي وضعه هوسرل لهذا المؤلف ليعبّر بحق عن المنطلق الذي أراده لهذه الأبحاث، وهو وعي بالأزمة التي لحقت بالإنسان الأوروبي جراء عقلانيته المفرطة التي جعلت العقل يسقط مريضا، ومن أجل استرجاع شرف هذا العقل وجب الاعتراف بأنه مريض، وهو بحاجة لمن يرشده كي يتبين معنى هذا الإنسان من لا معناه[1]. ثم إن الشطر الثاني من عنوان هذا الكتاب ليحمل صمتا مشوّقا وكأنه يقول أن "الواو" تحمل في جوفها الحلّ، أي أنّ الفينومينولوجيا الترنسندنتالية – ربما بالكيفية التي عرضناها في الفصول السابقة– قادرة على استرجاع معنى الإنسان الأوروبي الذي فقد غايته عبر التاريخ. وهي الغاية نفسها التي تدفعنا خلال هذا البحث لرصد المعني الذي أراده هوسرل للتاريخ بما هو أزمة وللفينومينولوجيا بما هي حلّ.

[1] Paul RICOEUR, A l'école de la phénoménologie, p22.

المبحث الأول: الفينومينولوجيا من الصرامة العلمية إلى التأمل الفلسفي.

يفرض التحوّل الذي طرأ على فكر هوسرل من التصور العلمي للفينومينولوجيا إلى الرؤية التاريخية، الإحاطة بأهم الدوافع الفلسفية التي جعلته يحيد عن هدفه الذي سطّره في بداية حياته العلمية والفلسفية، هدف تحويل الفلسفة إلى علم دقيق، علم صارم، الفلسفة التي تتميز جذريا عن كل علم آخر ببعدها المستحدث كليا[1]. وقبل أن نخوض في هذا الطريق نود أولا أن نحدد بدقة معنى "الغائية" كما جاء على لسان هوسرل نفسه في محاضرة فيينا حيث يقول: "**إنّ الإظهارات العينية على أساس التاريخ المعطى مسبقا** يجب أن تمنح هي ذاتها لكلمة "الغائية" الدلالة الوحيدة المقبولة لدينا، في حين أنّ كل دلالاتها التقليدية ليس لها بالنسبة لنا أي اعتبار"[2]، وهو بهذا التعريف الجديد يحدد سياقا جديدا لمعنى الغائية مرتبط بلا شك بخلفية موضوعية يريد من خلالها معالجة هذه المسألة، إنها خلفية التاريخ، أو التاريخ نفسه الذي يحمل الدلالة ذاتها مع الغائية[3].

ليس غريبا على فكر هوسرل الذي تعوّد على الصرامة المنهجية والتحليل الدقيق والوصف المركز أن يهيئ لنفسه مجالا يقدّم من خلاله أفكاره؛ ولكي نفهم جيدا سبب هذا التحوّل الذي طرأ على فكره الفلسفي من بُعده العلمي إلى البعد التأملي (من الفينومينولوجي العلمي إلى الفينومينولوجي التاريخي)، وجب علينا أنّ نضع بعض الإشارات الفكرية المهمة التي مهّدت لهذا التحوّل وهو ما نراه يحمل وجهين مختلفين ومترابطين في نفس الوقت، أو لِنقل أنّنا سنفترض فرضيتين نراهما يحملان إمكانية تبرير هذا المنعطف/الاستمرار الهوسرلي على التاريخ.

أولهما، هو الاعتقاد التلقائي الذي يذهب إليه الرأي العام بأن توجه هوسرل نحو التاريخ تبرره الوضعية السياسية والاجتماعية التي آل إليها المجتمع الألماني خاصة والأوروبي عامة في بداية القرن

[1] إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص57.

[2] الأزمة، المصدر السابق، ص561.

[3] *Edmund Husserl, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, p347.*

العشرين، والتي يصفها هوسرل نفسه بوضعية الأزمة[1]؛ التي خلّفتها الوضعية السياسية القائمة في ألمانيا، أو قل "تراجيدية التاريخ"[2] نفسه هو الذي أدى بهوسرل إلى أن يفكر تاريخيا. وهو أمر صحيح لكن يبقى ثانويا إذا ما قارناه بافتراض آخر.

أما الافتراض الثاني، فهو القول: بأن التوجه التاريخي عند هوسرل لم يكن اختيارا، بل أنه ضرورة يمليها مسار البحث الفينومينولوجي المتأخر[3]، هذا القول يحيلنا إلى ربط هذا المنحى التاريخي بمسألة لها صلة مباشرة زمانيا وتيمائيا مع "مبحث البينذاتية"[4] باعتبارها المؤسس الضروري والأخير لموضوعية العالم، وهي قبل كل شيء المنطلق الذي بنى عليه هوسرل مجمل البحث الفينومينولوجي[5] عند انتقاده للموقف الطبيعي الذي يتخذ من العالم معطى بيّن بذاته. وهو الافتراض الذي ندعمه وسنحاول تحقيقه من خلال العودة إلى التأمل الخامس من التأملات الديكارتية وتوأمته مع نص آخر (أصل

[1] يبدأ هوسرل محاضرات فيينا بالتفريق بين نوعين من الطب، الأول بمفهومه الطب القائم على العلوم الطبيعية التي تنشأ عن استثمار معارف بديهية لعلوم نظرية محضة، والثاني يسميه العلاج الطبيعي الذي ينتج عن طريق التجربة والتقليد الساذجين، ثم يقدّم تعريفا لمعنى الحياة الروحية المختلفة عن الحياة الفيزيولوجية بما هي حياة تعمل من أجل غايات وتنجز تشكيلات روحية، وبما هي حياة مبدعة للثقافة بالمعنى الأوسع في إطار وحدة تاريخية ما، ويقصد من وراء هذا المدخل أن يبيّن أن للحياة الروحية للأمم حالات تعترضها بين الصحة والمرض، كما أن المساهمات التي يقدمها ذوي المشاريع الإصلاحية تحمل خاصية التشخيص الطبي الساذج. أنظر: إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، مصدر سابق، ص ص517، 518 .

[2] Paul RICOEUR, A l'école de la phénoménologie, p22.

[3] يعتقد جاك دريدا أنّ الجدال القائم حول توجه هوسرل نحو التاريخ والذي أخذ في الكثير من الأحيان شكل التحليل النفسي بحثا عن الأسباب الحقيقية لهذا الانعطاف المفاجئ، والذي برز بشكل واضح في تأويل بول ريكور خاصة، فإن دريدا يرى أن هذا التحليل يغطي الارتباط الوثيق بين فلسفة هوسرل التاريخية والفلسفة السابقة عنها. أنظر:

Jaques Derrida, Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, 1er éd, PUF, Paris, 1990, p249.

[4] بدأ اهتمام هوسرل بالتاريخ كتيمة داخل الدرس الفينومينولوجي بحسب بول ريكور في سنة 1930، أي متزامنا مع مؤلف التأملات الديكارتية التي عرض فيها هوسرل لمسألة البينذاتية بحيث خصّها باهتمام كبير في التأمل الخامس الذي يعادل في حجمه أو يفوق التأملات الأربعة مجتمعة، بما لها من بعد تأسيسي للفينومينولوجيا باعتبار أنها (أي البينذاتية وكما ذكرنا من قبل) تعادل فكرة الضامن الأخير للحقيقة عند ديكارت. حول هذه الإشكاليات أنظر: Paul RICOEUR, A l'école de la phénoménologie، المرجع نفسه، الصفحات: 20، 197 وما بعدها.

[5] Méditations, § 42, p74.

الهندسة)، والذي نراه من الأهمية بما يكون في فهم "الوضعية الفلسفية الحاضرة الخاصة...لامتلاك معنى الفلسفة ومنهجها وبدايتها"[1] – عبر التمرين الذي ربما قصده هوسرل – حول كيفية تكوّن المعنى بين الذوات ووحدته. وهو بشكل من الأشكال –وكما سنرى من خلال التحليل اللاحق– وصف فينومينولوجي للموضوعية الفينومينولوجية باعتبارها التأسيس الفعلي والممكن لكل علم فينومينولوجي.

يحمل النصّان في بعدهما الشكلي سمة التأملات؛ فإذا كان النصّ الخامس الذي نركز عليه اهتمامنا في التأملات الديكارتية يحمل هذه السمة بشكل واضح من خلال التسمية قبل كل شيء ومحاكاة للطريقة الديكارتية من جهة العرض، وهو يعالج في جوهره مسألة البينذاتية التي من خلالها تخرج الذات من واحديتها التي تعتبر مشكلا إبستيمولوجيا وقف في وجه هوسرل منذ كتابة فكرة الفينومينولوجيا سنة 1905[2]، فإن الدافع الذي جعل هوسرل يقدم على كتابة النصّ الذي يحمل عنوان "أصل الهندسة"[3] هو أيضا تأمل من شأنه أن يعالج ظاهريا مشكل النشأة، نشأة الهندسة باعتبارها تجمع "كل العلوم التي تهتم بالأشكال التي لها وجود رياضي في المكانية–الزمانية الخالصة"[4]، وبهذا المعنى العام فإنه يعالج مشكل نشأة كل العلوم الطبيعية وحتى الروحية الطبيعية التي تتخذ من الروح في علاقتها بالمادة مبحثا لدرسها، أو قل مسألة نشأة موضوعية العلوم الطبيعية بالمعنى الشامل.

يهدف اشتغالنا في هذا التقاطع الضمني بين النصّين إلى توضيح فكرة أساسية نراها تحمل جوهر أزمة العلوم الأوروبية وأزمة المعنى بشكل عام، وهي في الوقت نفسه نقد للموقف الطبيعي وتأسيس

---

[1] *Edmund Husserl, La crise des sciences, Ibid,* p404.

[2] Arte-filosofia – Françoise DASTUR, Autour de la phénoménologie, Cannes, 2007, p9, www.artefilosofia.com

[3] تعد هذا الفقرة (أصل الهندسة) بمثابة إضافة Appendice أو تذييل للفقرة التاسعة من كتاب الأزمة التي تحمل عنوان "الترييض الغاليلي للطبيعة"، وقد نشرت أول مرة سنة 1939، وهي ضمن كتاب الأزمة، المصدر نفسه، من الصفحة 403 إلى الصفحة 427، كما نجدها منفردة ضمن كتاب جاك دريدا بالعنوان نفسه.

[4] الأزمة، مصدر سابق، ص410.

لموقف جديد فينومينولوجي، بحيث أن هدم أساس العلوم الطبيعية عن طريق تبيين أكبر خطأ منهجي يقوم عليه صرحها يبدأ من فهم الطريقة التي تتناول بها هذه العلوم موضوعاتها، فإن كان أساسها صلب يمكّن من بناء التجربة فيمكن الإبقاء عليها على الطريقة التي تعمل بها، وحينها يسقط ادعاء الفينومينولوجيا بأن هذه العلوم ساذجة. وبالمقابل إذا أمكن لهوسرل أن يجد منحا آخر أكثر متانة في تحديد الموضوع الفينومينولوجي، فساعتها فقط يمكن الحديث على علم فينومينولوجي دقيق.

يأخذ التحليل الفينومينولوجي مبحثه في "أصل الهندسة" عبر قصدية نحو التاريخ المؤسس للهندسة[1] باعتبارها المدشنة لكل علم موضوعي، وهو طرح "ارتدادي عن البدايات الأصلية"[2]؛ فالهندسة، ورفعا لكل حكم عنها يمنحها صفة اليقين المطلق كونها علم رياضي، هي في حقيقتها وقبل كل شيء "تقليد"[3] ككل العالم الثقافي الذي ينشط الإنسان داخله، نتج عن فاعلية بشرية ما في زمن ما عبر التاريخ، وهي أي الهندسة باعتبارها "مكسبا عاما لإنجازات روحية تمّ توسيعه بمكاسب جديدة بفضل مواصلة العمل في أفعال روحية جديدة"[4]، لا تخرج عن كونها إنجاز في ذات المبتكر الأول الذي صاغها، كما أن المعنى الحاضر من حيث هو بداهة والتي تعني "إدراك كائن مع الوعي بحضوره الأصلي هو ذاته هنا"[5] لا تعدو أن تكون معنى حاضر أصليا مع كامل مضمونه يوجد أيضا بعد ذلك في المجال الروحي للذات المنشأة فقط، بالرغم من أن الوعي بهذا الوجود الهندسي الذي يخرج عن كونه وجودا نفسيا أي "ليس وجودا لما هو شخصي داخل الدائرة الشخصية للوعي"[6] باعتبار أنها تستقى مدلولاتها من العالم الخارجي، وهي بذلك تتم عبر "الموضوعية المثالية"[7] التي لا يمكن التعبير عنها إلاّ

[1] تأخذ الهندسة هنا شأنا عظيما اعتبارا من العصر الحديث وتحديدا مع غاليلي كون الفيزياء الحديثة كلّها تأسست على أرضيتها (معنى المستوى تحديدا) ومعه كل ما له امتداد في المكانية الزمانية. أنظر: الأزمة، المصدر نفسه، ص410.

[2] المصدر نفسه، ص411.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المصدر نفسه، ص412.

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[6] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[7] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

مرة واحدة "إن نظرية فيتاغوراس والهندسة كلها لا توجد إلاّ مرة واحدة، حتى وإن عبرنا عنها عدّة مرّات ومهما كانت اللغة التي تم بواسطتها التعبير عنها"[1]. ولكن ومن خلال تدقيق النظر في المعنى الذي تحمله هذه الموضوعات المثالية، يتضح بأن هناك فرق شاسع بين الأشياء كما هي موجودة في العالم الخارجي عن الذات ومعناها الموضوعي المثالي الذي تكتسبه عن طريق اللغة باعتبارها حاملا مشتركا للمعرفة بين الذوات البشرية. وبهذا يمكن التمييز بوضوح أن "مثاليات الكلمات والقضايا والنظريات الهندسية ليست –إذا نظرنا إليها كونها تشكيلات لغوية محضة – هي المثاليات التي يتم التعبير عنها في الهندسة والتي تتوفر على صلاحية بصفتها حقائق الموضوعات والعلاقات الهندسية المثالية وغيرها"[2].

تبدأ مشكلة المعرفة الهندسية عند هذا الحد الذي تجعل فيه اللغة عبر التجسيد اللغوي من "التشكيلة الذاتية التي لها طابع داخلي محض تشكيلة موضوعية تكون مثلا مفهوما هندسيا أو علاقة هندسية حاضرة ومفهومة بالفعل بالنسبة لكل شخص وصالحة الآن وفي المستقبل"[3]والتي تصير معلومة معلومة فيما بعد بمجرد التلفظ بتلك الألفاظ التي تحيلنا إلى هذه الموضوعات المثالية التي تكتسي بعدا موضوعيا حقيقيا في العالم الخارجي. وبالعودة إلى أصل هذا التشابك الوثيق بين البشر بما هم ذوات داخل العالم فإن هناك "دائما يقين بوحدة علاقتهما"[4]، وهو اعتقاد راسخ عند الذات المنتجة للمعنى للمعنى الأول عبر بداهة، ثم تنتقل دائما عبر اللغة الشفوية منها والمدونة إلى ذوات آخرين عبر "التجربة المشتركة"[5] باعتبارها قضايا مشتركة مؤكدة يتبنونها عبر عملية إعادة التنشيط[6] والتي تشترط العناية في نحت الكلمات التي يتم بها التعبير عن هذه البداهات أول مرّة وتوارثها في شكل معنى، وهو

[1] الأزمة، المصدر نفسه، ص414.

[2] المصدر نفسه، ص415.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] المصدر نفسه، ص417.

[6] وهي عملية تنشيط أو استحضار بداهة ما عن طريق إعادة إنجاز فعل الوعي المؤسس لها. المصدر نفسه، ص420.

أمر يشترط بدوره أن تتصل المعرفة داخل العلم الواحد في سلسلة بدون انقطاع باعتبار أن هذه العلوم (العلوم الطبيعية) تبني دائما معان مثالية جديدة على أخرى سابقة عنها، وهي بذلك ستكون بحاجة في كل مرّة إلى إعادة تنشيط كل السلسلة حتى تحافظ على معناها الأصلي وبالتالي تكون قادرة على إنتاج معنى آخر يرتبط بالمعنى الأصلي بواسطة الاستنباط المنطقي. وهو الأمر الذي زاد من حجم الأخطار التي خلفتها "الحياة العلمية المكرّسة كليّا للفاعليات المنطقية. تكمن هذه الأخطار في تحويلات المعنى"[1]، والتي لها الدور الكبير في تأسيس المفاهيم الأساسية للعلوم الوضعية، وبطريقة غير مباشرة "تأسيس كل المفاهيم التي من خلالها يتم تفكير كل أشياء العالم"[2] والتي لا زالت ترافقها في تطورها المستمر.

نكتفي عند هذا الحدّ المقتضب من التحليل الذي كان القصد من ورائه تعرية عدد من الملابسات التي تمس نشأة الهندسة، وبالعودة إلى تلخيصها نجد أن أهم عنصر أُغفلَ في تطور الهندسة هو أنّ كل هذا الصرح الشامخ من الإنجازات يعود في أصله إلى تقليد أول لأناس "مبدعين" نشأ عن حاجة عملية عبر حدس أولي وبداهة خالصة انطلاقا من حياتهم اليومية "عالمهم المعيش" الذي كان يحيط بهم. ولكن الكيفية التي تم بها تداول هذا التقليد أو الإنجاز هو ما يحفّز على الشك في مصداقيتها. فعملية الإمثال التي تمّت عن طريق اللغة هي ما جعلت الأصل الذي نتج أول الأمر عن طريق "حياة فاعلة"[3] يتحول إلى مجرد فكرة أو معنى ألغت كل تلك الخلفية الطبيعية التي كانت سببا في نشأتها وعزلت العالم الموضوعي عن العالم الطبيعي.

[1] الأزمة، المصدر نفسه، ص427.

[2] *Edmund HUSSERL, Notes sur Heidegger, de l'article pour l'Encyclopaedia Britanica, 1er version, p89.*

[3] *Paul RICOEUR, A l'école de la phénoménologie, p170.*

يبدأ التحليل الفينومينولوجي في التأمل الخامس* عند هذا الإحراج الذي كشفت عنه "التأملات الارتدادية التاريخية النقدية"[1] التي شكّلت الطابع الأساسي لفقرة أصل الهندسة، وهو المساحة الغير مبررة عن الكيفية التي تتم بها عملية تحديد الموضوعية الهندسية. والتي حرص هوسرل كل الحرص على أن يعطيها اهتماما خاصا، ليس انطلاقا من وصف خارجي وإنما داخليا عبر تتبع المراحل الحاسمة في تشكّل المعرفة داخل الذات "الأنا" المفكرة، ثم في مرحلة متقدمة انتقالها إلى الذوات المشاركة في تكوين الموضوعية.

يرتبط نص التأملات[2] في شقه الكبير بالعودة إلى ديكارت من خلال فكرة الكوجيتو التي يعتبرها هوسرل بحق نقطة البدء الأصلية التي لم يستطع ديكارت الوفاء لمعناها الحقيقي؛ بحيث ربط صدق معارف الذات العارفة لذاتها بعد إنجاز الشك المنهجي الجذري على كل معرفة في العالم بما هو ميتافيزيقي، وبالتالي عاد من دون جدوى من حيث انطلق[3]. بالنسبة لهوسرل مجموع البشر هم من يؤسسون الحقيقة[4]، وهم أيضا من يضمنها، ومن هنا تبرز الإشكالية حول الكيفية التي يتم بها تقوّم أنا آخر انطلاقا من أناي الخاص؟[5]. يتعلق الأمر إذن بالبحث عن الكيفية التي تمكّن الذات وعبر

* لا نعني بهذا التقديم لنص أصل الهندسة على التأمل الخامس أي تسلسل كرونولوجي، فكما هو معلوم أن التأملات نشرت سنة 1930 في نسختها الفرنسية، أما فقرة أصل الهندسة فكانت ضمن التذييلات التي كتبها هوسرل تابعة لكتاب الأزمة ونشرت في المجلد السادس من هوسرليانا. وما هذا الترتيب إلاّ خدمة لسياق البحث الذي نحن بصدد إنجازه.

[1] *Paul RICOEUR,* Ibid, p169.

[2] هدف التأملات الديكارتية هو وضع الباعث الترنسندنتالي للفينومينولوجيا داخل تاريخ الفلسفة. أنظر:
Paul RICOEUR, A l'école de la phénoménologie, p161.

[3] Françoise DASTUR – Autour de la phénoménologie, Ibid, p10.

[4] لا يجب أن نفهم من معنى استبدال هوسرل الضمان الإلهي بالبينذاتي على أساس أنه إلحاد، بل هو مجرد إهمال لهذه الثنائية التي قال بها ديكارت بسبب أنها خروج عن الذات التي من المفروض أن تكون وحدها المؤسسة لكل علم، وهي نفس الفكرة التي انطلق منها ديكارت نفسه لتأسيس الفلسفة الأولى. أنظر المرجع نفسه، ص163.

[5] Françoise DASTUR – Autour de la phénoménologie, Ibid, p10.

إنجازها للردّ الترنسندنتالي الذي يحيلها إلى أنا محض[1]، من تقوّم الذوات الأخرى داخلها ومشاركتها في إنجاز موضوعية العالم[2].

يصطدم البحث الفينومينولوجي بجدار الواحدية Solipsisme، فبعد إنجاز الرد الترنسندنتالي الذي "يربط الأنا الخالص بحالات الوعي الخالصة وبالوحدات المتقوّمة حدثيا وإمكانا"[3]، والتي تصبح (أي تلك الحالات) ملازمة للأنا باعتبارها الأنا ذاته، وعبر أفعاله المقوّمة للأشياء التي تقوم "بربط مختلف مكونات الوعي بكيفية تجعل التجربة تبدو وكأنها لشيء بلحمه وعظمه"[4]. لكن ماذا عن تقوّم الذوات الأخرى، هل تتقوّم كما هو الحال بالنسبة لكل الأشياء الأخرى الموجودة متناثرة في أرجاء العالم، أم أنّ لها وجودا خاصا باعتبارها أنا آخر. يتعلق الأمر إذن بالبحث عن الكيفية التي تمكنني كأنا أعي حالاتي الوجودية داخليا من تجاوز هذا المجال الشخصي المغلق باعتباره "مونماد"[5] مكتف بذاته لا يدخل إليه شيء ولا يخرج منه.

يعتبر هوسرل هذه الإيغولوجية مفتوحة في ذاتها على الغيرية، لأن هذا الخارج عن الذات التي هي ذات أخرى موجودة ومتقوّمة في القصدية[6]؛ فبمجرد أن تقصد الذات هذا الآخر حتى تكون في وعي وعي تام بأن هذا الذي تقصده لا يمكن أن يكون أي شيئ آخر موجود في الطبيعة، بل ذات أخرى لها نفس المقوّمات الوجودية التي لديها، "في تجربة الآخر تتجلى لدي بوضوح هذه الذات الأخرى بلحمها وعظمها"[7] كون القصدية التي هي في ماهيتها وطريقة عملها انفتاح على الخارج. عبر هذه

[1] Edmund HUSSERL, Méditations, Ibid, §42, p74.
[2] Ibid, §44, p77.
[3] Ibid, p75.
[4] Dagfinn Follesdal, Le rôle de l'action dans la constitution du monde chez Husserl et Heidegger, Ibid, p271.
[5] Méditations, §33, p57.
[6] Françoise DASTUR – Autour de la phénoménologie, Ibid.
[7] Ibid

القصدية الخاصة يتقوّم معنى وجودي جديد يقتحم أناي في عزلته المونادية، عبره يتقوّم أنا أخر في ذاتي، ليس كونه أنا بالذات ولكن كانعكاس في أناي، في مونادي الخاص[1].

لن يأخذ معنى انعكاس الآخر في الذات المتأملة بقصدية والُمنجِزة للرّد كامل معناه إلاّ داخل الموقف الترنسندنتالي الذي يمكّن من "تحديد ما هو ملكا لي داخل أفق التجربة، أي قبل كل شيء ما ليس غريب عني"[2]، وذلك بتجريد أفق التجربة من كل ما هو غريب عني، الذي ينتمي إلى الظاهرة المفارقة المعطاة مباشرة عبر تجربة مطابقة، كما يجب الاحتياط حين المرور بهذه التجربة بعزل كل ما هو غريب والذي من شأنه أن يتدخل في إعطاء المعنى لهذه الأشياء بطرحها وعزلها عبر التجريد. بهذه الكيفية يتم تجريد كل ما يعطي إلى الحيوان أو الإنسان الطابع المميز للكائن الحي، ثم في مرحلة أخرى كل تحديدات العالم الظاهري التي تحيل إلى الآخرين بماهيتهم أنواة لذوات، ومعها كل ما يمكن أن يحيل إلى روحية ثقافية يمكن أن تعطي معنى خاص لهذه الغيرية التي وضعت محل سؤال[3]. يجب أيضا عدم إغفال وعزل عبر التجريد طابع الانتماء المشترك لذلك الجوّ الخاص بكل واحد، والمميز لكل شيء في العالم الظاهري monde phénoménal والذي يمنحها طابع الوجود لكل واحد، والممكن لكل واحد.

يمكن الكشف بعد هذا التجريد عن طبقة متسقة عن ظاهرة العالم ملازمة وترنسندنتالية لتجربته. يمكننا أيضا – رغم التجريد الذي يقصي من ظاهرة العالم كل ما ليس ملكا خاصا بالأنا – المواصلة بكيفية مستمرة داخل التجربة الحدسية بالأخذ بعين الاعتبار فقط هذه الطبقة من الانتماء[4]. عند بلوغ هذه الطبقة نكون قد وصلنا إلى الحدّ الأخير الذي يمكن للرّد أن يوصلنا إليه، وهو الأمر الذي يحتم علينا الإلمام بالكيفية التي من خلالها يمكن التحكم بالتجربة الخاصة بهذا النطاق "نطاق الانتماء

[1] Méditations, §44, p78.
[2] Ibid, p79.
[3] Ibid
[4] Ibid, p80.

sphère d'appartenance"[1] الخاصة بالأنا حتى نتمكن من تقوّم فكرة التجربة الخاصة بأنا آخر، وبدون هذه الفكرة التي تمكنني أن أعيش هذه التجربة لن يكون بالإمكان تجربة عالم موضوعي.

من المهم جدا التذكير بأن فهم الكيفية التي يمكن التوصل عن طريقها إلى الفهم الجيد لهذه المراحل المتقدمة من تقوّم الآخر في الذات داخل البحث الفينومينولوجي، هو التمييز قبل كل شيء بين نمطين من التفكير؛ يحيلنا كل واحد منهما إلى نوعين من المعرفة: معرفة مفارقة والأخرى محايثة، وبالتالي إلى موقفين، الموقف الطبيعي الذي يجب التخلص من أرضيته عبر إنجاز الرّد، والفينومينولوجي الذي ينتج عن هذه العملية[2]. وبالعودة إلى التمعّن في نتيجة التجريد التي قمنا بها تجاه العالم الموضوعي، نجد متبقى résidu في الوعي على شكل مخطط يمكن أن نطلق عليه اسم الطبيعة الخاصة بي nature qui m'appartient[3] والتي تختلف تماما عن الطبيعة بمفهومها العام، أي الطبيعة التي تمثل موضوع العلوم الطبيعية كما نصطلح عليها. هذه الطبيعة التي تعتبر نتيجة تجريد كل ما هو نفسي وكل محمولات العالم الموضوعي التي تنحدر من حياة الشخصية[4]، لكن نتيجة تجريد هذه العلوم هي طبقة داخل العالم الموضوعي، أي هي أيضا طبقة موضوعية كتلك التي تم عزلها عن طريق التجريد، بينما في الحال التي ننشدها في الموقف الترنسندنتالي يختفي كل معنى الموضوعية الملازمة للعالم والمتقوّمة بينذاتيا والمتاحة للتجربة لكل فرد[5]، ومن ذلك نسمي هذا الذي هو خاص بي بالطبيعة الخالصة والبسيطة، والتي لا تكتسب بذلك طابع الوجود الموضوعي، من بين هذه الأجسام المردودة إلى طبيعة ما هو خاص بي، أجد جسمي العضوي[6]. بمقابل هذا الذي هو خاص بي والمتمثل في الجسم، وبعد ما أعيه

[1] Méditations, Ibid, p80.

[2] François Rousseau, L'idée de la phénoménologie (vers une sortie de l'attitude naturelle, Mémoire de maitre ès arts, Université Laval, Québec, 2011, p69.

[3] Méditations, p80.

[4] Ibid

[5] Ibid

[6] Ibid

أعيه بدرجة كافية تميزه عن كل شيء آخر يمكنني أن أعي داخل هذا الخاص ما هو غريب عن طريق المماثلة[1].

ربما لن يكون من اليسير علينا الإلمام بكل هذه المعاني الكثيرة والمعقدة التي طرحها هوسرل عبر تجربته هذه، التي تستدعي في اعتقادنا السير على خطاها من أجل تَقَفِ المعنى العميق والخفي الذي تقصده التجربة الفينومينولوجية الترنسندنتالية ووصفه بالكلمات المناسبة والبسيطة. ولكن، يمكننا في النهاية من توضيح الغرض الذي قصدنا إليه من خلال هذه المقارنة الغير معلنة بين النصين السالفين الذكر، وذلك برصد أهم نقاط التقاطع بينهما والتي نراها تخدم بشكل من الأشكال سياق بحثنا. فبالعودة إلى الهدف الرئيس الذي انطلقت منه تحليلاتنا والمتمثل على وجه الخصوص في تبرير تحوّل هوسرل إلى التاريخ بالرغم من أنّ كل المؤشرات المتعلقة بنمط تفكيره تدل على أنه لا يهتم بالتاريخ كون تكوينه علمي بامتياز ومناف تماما لمثل هذه التوجهات الإنسانية. نجد بالمقابل أنه بالفعل لم يخرج عن هذا التوجه الذي ميّز جل حياته العلمية إذا ما فهمنا أن هذا المنحى التاريخي ليس إلاّ استمرارا للفينومينولوجيا بطابعها العلمي.

إن الفينومينولوجيا كونها علما دقيقا وقبل كلّ شيء فلسفة، قد حددت لنفسها منذ البداية هدفا يتمثل أساسا في البحث عن إمكان المعرفة[2]، هذا الإمكان الذي أخذ بعده العلمي المحض عبر مؤلفات هوسرل الأولى خاصة أفكار1 وما تزامن معها، ركز على وجه الخصوص بتحديد المجال والخطوات التي من خلالها يتحقق هذا العلم، ثم إن الإشكال الحقيقي الذي واجهه هوسرل عبر مساره البحثي يتمثل على وجه الخصوص في البحث على **الأصل الأول** للأشياء ومنها أصل المعرفة الحقيقية، أصل الخطأ، أصل الأزمة، أصل الوجود...إلخ، هذه الأسئلة ذات الطابع الشمولي لن يكون لها جواب إلاّ داخل تيمة شاملة ألاّ وهي التاريخ بما هو الحامل للوجود بحقائقه وأخطائه وبانتصارات الإنسان وانهزاماته.

[1] Méditations, § 62, p128.

[2] إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص31.

إنّ النصين الذين اعتمدنا عليهما في توضيح فكرة النقلة التاريخية يقفان على حدّ السواء عند فكرة أساسية هي فكرة الأصل؛ فنص أصل الهندسة كان بمثابة الردّة التاريخية لنشأة أكبر مغالطة معرفية وقع فيها الإنسان، طبعا عبر التاريخ الذي أنتج المفاهيم الكبرى التي بقيت مضمرة كتلك المتعلقة بتمثل الأشياء الواقعية بواسطة معاني شكّلها التاريخ عبر التقليد المتوارث المحمول باللغة بمختلف أشكالها، والتي جسدتها الهندسة كونها القاعدة الخلفية للعلوم الطبيعية كلّها لأنها المحددة للزمانية – المكانية بشكل عام وللفيزياء الحديثة خاصة، والتي لا يخرج عنها أي علم طبيعي عند تحديد موضوعيته بحيث يتّخذ من العالم المادي معطى بيّن بذاته. وبالتالي فإن هذا الاعتقاد التاريخي منح للطبيعة وحدها شرف تحديد الموضوعية وأقصى الذات العارفة من كل مشاركة فعلية اللهم ما تعلق بالتفسير فقط، كون الطبيعة تحمل حقيقتها بداخلها.

أما نصّ التأملات الذي راهن عليه هوسرل لتحقيق هدف تأسيس الفكرة الديكارتية المتمثلة في العلم الشامل انطلاقا من أساس مطلق وهو الذات[1] ثم تأسيس موضوعية العالم انطلاقا من البينذاتية، فهو أيضا إظهار لتاريخية تجسدها مراحل البحث الفينومينولوجي عبر خطوات الوصف، خاصة الرّد الترنسندنتالي الذي يلقي بالفينومينولوجي في أعماق/أصل الذات بعزلها عن كل العالم الطبيعي، ومنحها سلطة امتلاك المعرفة. وبهذه الردّة التاريخية داخل الذات فإن هوسرل يحيلنا إلى طَرق إشكالية أخرى أعمق بكثير في نظره من مسألة تحديد الموضوعية التي أخذت معه فصلا من فصول الصراع التقليدي بين النزعة الذاتية والموضوعية[2] وقد انتصر للذات على حساب الموضوع، لكن ليس بالكيفية التي يقصي بها الموضوع كما كان معهودا في محاولات السابقين من حسيين ومثاليين، ولكن بالكيفية التي من خلالها يعطي للذات إنسانيتها التي طالما أُهملت مقابل الاهتمام بالمعرفة على حساب الذات المنتجة لهذه المعرفة؛ الذات الإنسانية التي نسيت غايتها من كل فعل تقوم به عبر التاريخ. إنه مشكل

[1] Méditations, § 64, p130.

[2] الأزمة، ص ص 119، 120.

المعنى الذي نشأ أول مرة مع الإنسان التاريخي. هذا التساؤل الأخير سيكون الخيط الهادي الذي سيقودنا في المبحث الموالي للبحث عن معنى الإنسان التاريخي وغايته.

المبحث الثاني: الغائية في البدء والأصل إعادة للبدء

انتهينا في المبحث السابق إلى فكرة أساسية: وهي أن التعريف الأول الذي أعطاه هوسرل لفكرة الغائية كونها الإظهارات العينية على أساس التاريخ المعطى مسبقا قد أفضت بنا إلى أن المسألة كلّها متعلقة بالبحث عن الأصل الأول الذي نشأت منه المعرفة، ولكن وتحديدا المعرفة بما هي فلسفة، والتي لم تعد ترتبط بالوعي كما ألفناها منذ البحوث المنطقية وحتى سنوات الثلاثينات كونه "وعي لا شخصي ولا جسماني"[1]، ولكن وعي اكتسب الروح عندما قرر هوسرل "إعادة بناء الفلسفة الفينومينولوجية انطلاقا من الدزاين الإنساني"[2]، وبعبارة أخرى البحث عن الإمكانية التي تجعل من فلسفة تنطلق من "الفلسفة الفينومينولوجية تتأسس داخل الأنثروبولوجيا"[3]، بالمعنى الكانطي الأخلاقي[4] الذي اهتم به هوسرل في مؤلفاته الأخيرة خاصة في كتاب الأزمة حين أعاد تصنيف الإنسان على اعتبار كونه كائن ثقافي[5].وبهذا المعنى الجديد داخل الفينومينولوجيا لم يعد الإنسان يحمل اسم الحقيقة الإنسانية أو الطبيعية ولكن صار متلازما مع مشروع غائي، مهمة لا نهائية تتمثل على وجه الخصوص في كونه إنسان متفلسف، لأن فكرة الفلسفة، أي مشروع علم شامل بالنسبة لهوسرل هو غاية التاريخ[6]، خاصة بالعقل البشري الأوروبي.

هذا التوجه الأخير بالنسبة لهوسرل يعني الكثير بالنسبة لنا كباحثين في فلسفته الفينومينولوجية. فالقول: بأنه قد حوّل انتباهه إلى تاريخ الإنسان الأوروبي الثقافي أولا، وتحديدا إلى المهمة التاريخية

---

[1] Françoise DASTUR, Séminaire de DEA, Phénoménologie et Histoire, p4.

[2] *Edmund HUSSERL, Notes sur Heidegger, de l'article pour l'Encyclopaedia Britanica, in Phénoménologie et Anthropologie, p57.*

[3] Ibid, 58.

[4] يرتبط مفهوم الأنثروبولوجيا / الإناسة – أو كما هو شائع الاستعمال عند المفكرين الألمان "الاثنولوجيا" Ethnologie – عند كانط بثلاثة تحديدات 1– إناسة نظرية أو علم نفس تجريبي؛ معرفة الإنسان وملكاته بعامة. 2– إناسة ذريعية؛ معرفة الإنسان المتطلع إلى ما يمكّنه ضمان المهارة البشرية وإطرادها. 3– إناسة أخلاقية وهي معرفة الإنسان التواق إلى ما يتعين عليه توليد الحكمة في الحياة. أنظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول A–G، مرجع سابق، ص 74.

[5] Françoise DASTUR, Ibid, p4.

[6] Ibid

المتمثلة في جعل الفلسفة علما شاملا؛ كونها الوجه الوحيد المميز لهذا الإنسان، تقودنا بالضرورة إلى أصل هذا التاريخ وأصل هذه الثقافة للبحث عن الجذور الحقيقة لمعناها، والكشف عن هذه الغائية التي دفعت بهوسرل إلى النبش داخل التراث الغربي في مهمة نعتبرها إصلاحية إذا ما انطلقنا من الفكرة التي تأسست عليها هذه الردّة ألاّ وهي أزمة العلوم الأوروبية.

للأزمة عند هوسرل معنى مرتبط بالدرجة الأولى بالعلوم التي أنتجها العقل الأوروبي والتي نختصرها في مصطلح العقلانية الأوروبية، لا تعني هذه الأزمة أنّ علميتها الحقّة؛ أي "الكيفية التي حددت بها مهمتها وأنشأت بها المنهجية الكفيلة بإنجاز هذه المهمة قد أصبحت موضع سؤال"[1]، بقدر ما هي قد أعرضت وأهملت الأسئلة الحاسمة بالنسبة لبشرية حقّة. الأسئلة التي تبحث عن معنى الوجود البشري كله أو لا معناه،[2] هذه الأسئلة تقصيها العلوم الوضعية بحكم "تقيدها بما تسميه موضوعية وما يحدد منهج علميتها بأكمله"[3]. ولكن، لم يكن الأمر كذلك إلاّ منذ زمن ليس ببعيد؛ فالمتأمل في تاريخ العلم بحسب هوسرل سرعان ما يدرك أن ما طرأ من تحول على العلم من معناه الشامل والمتمثل في الفلسفة التي كانت تهتم "بكيفية علمية صارمة بكل الأسئلة المعقولة عموما في وحدة نسقية في منهجية بداهية قطعيا وفي تقدم للبحث لا متناه منظم عقليا"[4] قد فقدت هذه الديناميكية الروحية في معناها وانحصرت في تفسير ظواهر العالم، وأن مهمة إصلاحها تستدعي العودة إلى "منبعي المعنى اللذين انبثقت عنهما البشرية الأوروبية في القديم: الفلسفة اليونانية والديانة التوحيدية اليهودية المسيحية الصورة النهائية للتأثير الغائي التي يصلان فيها إلى توا زن"[5].

حدد هوسرل المهمة التي ألقاها على عاتقه وعلى عاتق كل فيلسوف وحتى كل محب للفلسفة، والمتمثلة في إصلاح الفلسفة الترنسندنتالية اقتداء بالنموذج اليوناني القديم، لا لشيء سوى من أجل "الشكل الفلسفي للوجود الذي يتمثل في أن يضع الإنسان بحرية لذاته ولحياته بأكملها

[1] الأزمة، مصدر سابق، ص471.

[2] المصدر نفسه، لاصفحلاة نفسها.

[3] المصدر نفسه، ص473.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] المصدر نفسه، ص478.

قواعد انطلاقا من العقل المحض"[1]. ومن هنا يتضح مطلب الفيلسوف أكثر في أنه بصدد إنجاز مهمة تاريخية تتمثل في "الارتقاء بالفلسفة إلى شرف فلسفة أولى"[2]؛ تقتضي بحكم ماهيتها أن تكون فلسفة فريدة والأولى بين كل الفلسفات، كونها فلسفة أولى من حيث القيمة والشرف، بحيث يكون بدؤها النظري من ذاتها.

تستدعي هذه المهمة التأمل في المنابع التاريخية التي من شأنها أن توصلنا إلى هذه الفلسفة الأولى والتي من خلالها يمكن تصحيح الوضع الذي آلت إليه الفلسفة وعبرها كل العلوم. يظهر من خلال هذه الردّة التاريخية عبر التاريخ الثقافي لأوروبا اسمان أو ثلاثة هم: " أسماء أكبر البادئين والرواد للفلسفة...أفلاطون/سقراط وديكارت"[3]؛ أفلاطون وسقراط اللذان ارتبط اسميهما مع اكتشاف العلم الحقيقي الذي بقي لقرون عديدة يحمل اسم الفلسفة، وديكارت بفضل تأملاته في الفلسفة الأولى التي تعدّ في تاريخ الفلسفة بمثابة "البدء الجديد من خلال المحاولة الجذرية لبدء الفلسفة انطلاقا من الذات"[4].

من دواعي البحث عن سبب انحراف هذه العقلانية الأوروبية المتمثلة في الفلسفة، يجدر بنا الحديث قبل كل شيء عن دواعي نشأة هذا النمط الثقافي المميز لهذه الحضارة التي تعتبر نفسها مخصوصة بها لاعتبارات تاريخية وأخرى جغرافية. وهي بذلك بمثابة "نقطة تحوّل في التاريخ الكلي للبشرية"[5]، بما اجتمع لها من مقومات سياسية واجتماعية واقتصادية[6] هيأت الجو لظهور الفلسفة في

---

[1] الأزمة، المصدر نفسه، 479.

[2] *Edmund Husserl, Philosophie première, 1ER partie, Histoire critique des idées, Tr : Arion L. Kelkel, PUF, Paris, 1970, p3.*

[3] Ibid, p9.

[4] Ibid, p10.

[5] الأزمة، ص563.

[6] من الظروف التي هيأت الجوّ المناسب لظهور الفلسفة كنمط فكري جديد في القرن السادس قبل الميلاد عند اليونان، هو ذلك الاستقرار النسبي الذي عرفته بسبب تطور نظام الحكم فيها (حكم الطغاة Tyrannie)، والذي أفرز "نهضة فكرية عظيمة أثمرت الفلسفة والعلم والأدب". أنظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، القاهرة، 1998، ص35 وما بعدها.

في القرن السادس قبل الميلاد. يرتكز فعل الارتداد الذي قصده هوسرل إلى توضيح "الحوافز الواقعية في السياق العيني للحدوث التاريخي"[1] لانبثاق الموقف النظري المتمثل في الفلسفة كشكل جديد للتفكير، وهو يرى ضمن هذه الحوافر بل وأجدرها تلك "الدهشة" التي ميّزت عددا من أفراد المجتمع الأثيني أول الأمر بانصرافهم من "مشاهدة العالم (معرفة العالم من مجرد المشاهدة الشاملة)، غير المهتمة تماما إلى نظر العلم الحق، بتوسط التعارض بين الرأي doxa والعلم épistémè"[2]، انصراف بمثابة تكسير لمسار الحياة الجدية، أو نوع من اللعب بعد إشباع الحاجيات الحياتية الضرورية.

مع سقراط ظهرت النزعة العقلانية في مواجهة مغالطات السفسطائيين الذين أسسوا كلّ فلسفتهم على النسبية باعتمادهم الفرد مقياس كل شيء[3]. الأمر الذي جعل الفلسفة تفقد معناها بحيث لم يعد هناك نظرية صحيحة ولا علم في ذاته. فسقراط هو أول من اعترف عبر المسائل التي تناولها بواسطة الجدل مع السفسطائيين بالمشاكل التي تهدد الإنسانية، كما كان أيضا أول من أراد إصلاح الحياة العملية (الأخلاق) للمجتمع الأثيني[4] بما حدده من معايير للحياة السعيدة كونها حياة يحكمها العقل، أي الحياة التي يكون فيها الإنسان دائما يعي نفسه عبر تبرير عقلي جذري وبالعودة دائما إلى نقد أهدافه في الحياة وعبرها إلى نقد السبل التي يحيى بها[5].

مثل هذا التبرير وهذا النقد هو بالنسبة لسقراط بمثابة العودة المنهجية لأصل الشرعية وأصل التعقل، أي إلى البداهة التي يجب أن تحكم كل الحياة البشرية بحيث تكسبها هذه البداهة الكاملة التي تنتج عبر المعرفة الحقيقية القدرة على أن تصير بشرية فاضلة بحق[6]، فعبر الوضوح الذي تُكتسب به

---

[1] الأزمة، ص539.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] من الضروري الإشارة إلى أنّ الفلسفة لم تظهر في بعدها النظري إلاّ انطلاقا من التحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي كان يعيشها المجتمع الأثيني خاصة بعد انتصار الديمقراطية على أنماط الحكم الأرستقراطي واشتداد الصراع بين الأحزاب السياسية، فانتشر فنّ الخطابة وازدهر على يدّ (المعلمين للحكمة) المعروفين بالسفسطائيين الذين استعادوا للفرد قيمته، بل وأكثر أقاموا كل شيء على نسبيته. أميرة حلمي مطر، المرجع نفسه، ص115 وما يليها.

[4] *Edmund Husserl, Philosophie première, 1ER partie, p11.*

[5] Ibid, p12.

[6] Ibid

المعرفة، تظهر ماهية الأشياء ذاتها وتتحقق بالبداهة قيمة أو لا قيمة هذه الأشياء. فبالرغم من أن سقراط لم يكن يقصد التنظير لعلم فلسفي فهو من أبتدع لأول مرّة في التاريخ فكرة المنهج الشامل للعقل الذي يسمح للإنسان بالتمييز بين المعرفة الظنية Doxa والمعرفة الحقيقة[1]، فهو قد فهم أن المعنى الأساسي للمنهج هو كونه وعي للذات وتوضيح يُنجزُ في البداهة القطعية باعتبارها منبع أصلي لكل حقيقة نهائية[2]، وبمعنى آخر كان أول من كشف عن وجود ماهية خالصة في ذاتها وعامة كمعطى خالص للأشياء في ذاتها تعطى في بداهة قطعية خالصة. وقد حملت محاورات سقراط عبر منهج توليد الأفكار الذي عُرف به في مناظراته مع السفسطائيين حول القضايا الأخلاقية خاصة هذه الصبغة الجذرية التي تقصد بلوغ الماهية عبر الحدس باعتماد الأفكار العامة والمشتركة للعقل[3]. وأما بالنسبة لهوسرل فإن هذه الرّدة هي بمثابة أصل مبدأ المبادئ الفينومينولوجي، أي العودة إلى الأشياء ذاتها، وهي ما يمكن اعتباره أول ظهور للفينومينولوجيا تاريخيا.

أما أفلاطون فقد كان له الفضل في نقل مبدأ التبرير justification الذي كان يُصلح به سقراط الأخلاق إلى العلم؛ فبالنسبة إليه"المعرفة والبحث عن الأسس النظرية ليسوا إلاّ نمط خاص للحياة العملية"[4]، وهنا أيضا يجب الانطلاق عبر جذرية للتفكير تامة للبحث عن المبادئ الأولى الخالصة. فإذا كان الغرض بالنسبة لسقراط من مواجهة السفسطائيين هو إصلاح الحياة العملية (الأخلاق) التي شوهوها بمغالاتهم في اعتبار الذاتية مقياس كل شيء، فإن المواجهة كانت أقل حدّة مع أفلاطون عندما أصبح الأمر متعلقا بالعلم أي الفلسفة[5] لأن الحياة النظرية الحقيقية للعلم كانت تحمل بعدا عقليا آخر تماما ليس مماثلا لحياة العقلانية العامة التي أَلِف السفسطائيون الخوض في نقاشاتها. وهنا أيضا لم تكن العقلانية سوى مجرد طموح ساذج لم يكن لها أن تعلم بالضبط لا الإمكانية ولا المشروعية الخاصة بغاياتها ولا بالسبل التي تؤدي إليها.

[1] الأزمة، ص53.

[2] *Philosophie première, 1,* Ibid, p14.

[3] Ibid, p15.

[4] Ibid

[5] Ibid

تستدعي العقلانية التي طمح إليها أفلاطون على وجه الخصوص طريقة بحث ومهمة علمية خالصة بحيث تمكنها من تجاوز مستوى السذاجة عن طريق التبرير العقلي، والوعي الجذري، بكل مراحل هذا التبرير ولكل حالة، على أن ينهل هذا التبرير مبادئه عبر بداهة خالصة[1]. وهو الأمر الذي جعله يكتسب لقب الأب الروحي لكل علم حقيقي، لقد استحق هذا اللقب لأنه أخذ مأخذ الجدّ حجج السفسطائيين القائلة بعدم وجود علم قائم في ذاته وملزم لكل كائن عاقل، بل بالعكس من ذلك فقد أخضع منطلقاتهم تلك إلى نقد جذري نافذ يهدف إلى إبطال مزاعمهم النافية لوجود كل علم حقيقي ثابت وفي الوقت نفسه عبر التحليل الإيجابي المتمثل في طريقة التوليد السقراطية، البحث عن شروط وإمكانية هذا العلم[2].

يستلهم هوسرل من الفلسفة الأولى من حيث هي منبع الفكرة الغائية للعلم الكلي منهجها الذي يعتمد منذ الجدل الأفلاطوني على البحث عن الأسس والشروط لكل فلسفة ممكنة، فأفلاطون قد "كرس جهده للبحث عن الماهية والمطلق والثابت والأزلي وغيرها من الكليات التي يجب أن تؤسس عليها المعرفة الحقيقية"[3]، فما هو حقيقي بالنسبة إليه هو ما كان في عالم المثل، فيما هو مفارق عن عالم المحسوسات، والذي يمكن أن يبلغه العقل عن طريق "الارتقاء بالجدل الصاعد لإدراك الماهيات الكلية والمثل الكاملة والحقائق الثابتة لكل الجزئيات المتغيرة، والتي يعود إلى إدراكها بالجدل الهابط، حيث تكون معرفتنا بأصولها هي التي تمثل الحقيقة اليقينية التي يؤسس عليها العلم الصحيح"[4]. إن العلم الصحيح الذي كان يصبوا إليه أفلاطون متأثرا قبل كل شيء بمعلمه سقراط لا يخرج في جزئه الأكبر عن كونه ذو قيمة أخلاقية[5]، باعتباره أن المعرفة الحقيقية اليقينية القائمة على "إدراك الماهية العقلية الصحيحة الموجودة في عالم المثل التي تنتج عبر الجدل الذي يصل بالمرء إلى قمة

[1] Ibid, p16.

[2] Ibid

[3] سماح محمد رافع، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص27.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] *Philosophie première, 1er, p*19.

العالم المعقول، ويبلغ بالعقل وحده ماهية كلّ شيء، ولا يكف عن سعيه حتى يدرك ماهية الخير"[1]. فوجه أفلاطون الفينومينولوجي يظهر فيما خطّه من معالم جوهرية لمسار الفلسفة ولمسار الفكر، أوصلته إلى صفة المفكر الأساسي عند هوسرل بما "مثلته فلسفته كلحظة هيكلية في تاريخ الفكر عامة؛ أي بما أحدثته من منعطف أسّس لتاريخ الفلسفة بدايته العقلانية ووجه تطوّره اللاحق إلى تحقيق مطلب تلك البداية ذاتها"[2].

ليست الردّة التاريخية لهوسرل إلى حدّ سقراط وأفلاطون إلاّ محاولة لامتلاك الشرعية التأسيسية للفينومينولوجيا، وإظهارا للانزياح الذي حصل منذ تلك اللحظة؛ باعتبار أن الفلسفة قد حملت منذ الوهلة الأولى بذرة تقسيمها إلى علمين أو إلى فلسفتين؛ فلسفة يمكن تسميتها بالفلسفة الأولى والأخرى ثانية[3]. تتميز الفلسفة الأولى بكونها لها منهج عقلي، وهي علم بكلية المبادئ الخالصة لكل المعارف الممكنة، وبكلية الحقائق المسبقة التي تخفيها الأنظمة المعرفية، أي الحقائق التي يمكن أن تطرح انطلاقا من مبادئها[4]. أما في المستوى الثاني فنجد كلية العلوم التفسيرية، والتي تعمل هي أيضا بحسب منهج عقلي خاص بها، ولكن في كل مراحل اشتغالها فهي تحيل إلى الفلسفة الأولى وإلى الأنظمة المسبقة للمنهج العقلي بعامة، بحيث تستلهم من الفلسفة الأولى العقلانية اللازمة التي تجعلها تتحقق في كل مراحل اشتغالها بأنها تمتثل لمبدأ التبرير المسبق، أي في كل لحظة لمبدأ البداهة القطعية الخالصة[5].

الخالصة[5].

يكمن إبداع سقراط/أفلاطون من خلال فكرة العودة إلى الأصل في كونهما قد أسسا لعلم المنطق[6] بالمعنى الذي يفهم منه علم بالمبادئ الأولى التي تحكم العقل، أي بالعودة إلى ما هو مشترك معرفي بالبداهة لدى كل عقل. فإذا بحثا عن كتب عن الدوافع الرئيسية التي جعلت هوسرل يعود بوجه

[1] سماح محمد رافع، المرجع نفسه، ص27.

[2] محمد محسن الزارعي، إدموند هوسرل "الفينومينولوجيا والمسالة المثالية"، مرجع سابق، ص47.

[3] *Philosophie première, 1er, p18.*

[4] Ibid

[5] Ibid

[6] بودومة عبد القادر، الفينومينولوجيا وسؤال المنهج، المرجع نفسه، ص20.

الخصوص إلى تراث أفلاطون وسقراط لوجدنا أنه لا "ليستفيد منه تاريخيا، وإنما يهتم به لما يمكن أن يمنحه له من إمكان في تحديد خيوط علمه الصارم"[1]. ليس هذا وحسب بل أن الغائية التاريخية للفلسفة لم تكن لتحمل بعدا واحدا ووحيدا ألا وهو البعد العلمي، إن هذه الغاية وإن كانت مقصد سقراط في أول الأمر وبعده أفلاطون ثم فيما نحن بصدده الآن غاية لهوسرل، فإن الأمر لا يجب أن يأخذ هذه الأحادية حتى يمكن أن يفهم في شموليته ووحدة مقاصده.

بالعودة إلى أفلاطون نجد أن المهمات من قبيل "التأسيس، التحقيق، التبرير بصفة نهائية، كل فعل من أفعال العقل الإنساني مهما كانت هذه المهام، يجب أن تنجز بواسطة العقل النظري والأحكام الحملية وفي نهاية الأمر يجب أن تتم عن طريق الفلسفة"[2]، فلكي يرقى الجنس البشري حتى يصير في مستوى الإنسانية الحقّة فهو مطالب بتطوير العلم الصحيح في كليته والمتجذّر والموحّد في مبادئه[3]. فالغاية النهائية منذ سقراط وإلى غاية هوسرل وعبر الفلسفة كانت دائما تهدف إلى تحقيق روح الإنسانية اليونانية ثم الأوروبية والمتمثلة في العقلانية التي يتأسس عليها كل الوجود الإنساني. فالقفزة النوعية التي أحدثها أفلاطون من سذاجة الحياة اليومية (الموقف الطبيعي)[4] إلى الموقف النظري النظري عن طريق الفلسفة، هي تماما ما أراده هوسرل أن يتحقق بإعادة إظهاره تاريخيا وتجسيده عبر الفينومينولوجيا. فالغاية هي هي لم تتغير بتغير الأزمان، ولكن الشروط تبدلت بما تراكم من معارف وتم تحقيقه من أهداف جزئية.

تندفع تأملات هوسرل مرة أخرى عبر تاريخ البشرية الأوروبية لتوضيح الغائية في الصيرورة التاريخية للفلسفة تحديدا إلى الحديثة[5]منها، بحيث يُنصّب نفسه "خادما للبشرية الفلسفية الحديثة،

---

[1] بودومة عبد القادر، الفينومينولوجيا وسؤال المنهج، المرجع نفسه، ص22.

[2] *Philosophie première, 1er, p19.*

[3] Ibid

[4] يجب أن لا يفهم مصطلح الموقف الطبيعي فقط بصلته بالعلوم الطبيعية، وإنما هو ذلك النمط من الحياة الذي يميز أسلوب الحياة الساذجة حيث يسير الوعي فيها دائما بكيفية مباشرة، في الاتجاه نفسه، أي دون أن يعود على ذاته. أنظر: الأزمة، على الهامش ص533.

[5] المصدر نفسه، ص133.

كوريث ومشارك في حمل اتجاه الإرادة الذي يتخللها"[1]. إن الإرادة التي يتحدث عنها هوسرل هي إرادة ديكارت أب العقلانية الحديثة الذي يعتبره هوسرل نقطة البدء الثانية "العبقري المدشن"[2] بعد اليونان (أفلاطون) لما كان في فكره من تأصيل لفكرة الفلسفة الشاملة، لكن مع ضرورة إيضاح وتحسين هذا الفكر الذي لم يرضى[3] عنه بسبب نقصٍ في جذريته، وهو بمعنى آخر نقد لمعنى التأسيس النهائي الذي أراده ديكارت دون أن يبلغه.

إن الفكرة الأساسية التي شدّت هوسرل نحو ديكارت – والتي وجد فيها إرادة هذا الأخير في تحقيق فكرة الفلسفة الأولى – بما هي علم كلي يقيني شامل، تهدف إلى إصلاح الفلسفة وعبرها إصلاح كلّ العلوم بما هي فروع لعلم واحد شامل هو الفلسفة[4]. فالمعرفة الفلسفية حسب ديكارت "معرفة مؤسسة بكيفية مطلقة؛ يجب أن ترتكز على أساس معرفة مباشرة وقطعية تستبعد في بداهتها أي شكّ يمكن تصوره"[5]، الأمر الذي جعله يبتدئ بنوع من الإيبوخي الشكي الجذري الذي يضع مجموع اقتناعاته إلى ذلك الحين موضع سؤال ويمنع مسبقا استعمالها في إصدار أي حكم وتمهد للفكر سبيلا للتخلص من أوهام الحواس[6] وعدم اتخاذ أي موقف إزاء صلاحيتها أو عدم صلاحيتها[7]، وقد وقد تميز هذا الإيبوخي بالفعل بجذرية غير مسبقة. لكن ليس غرض هوسرل من هذه الردّة هو تمثل فلسفة ديكارت نموذجا له، بل بالعكس من ذلك فهو بالرغم من كون تأملاته[8] تتخذ من التأملات

[1] المصدر نفسه، ص134.

[2] الأزمة، المصدر نفسه، ص137.

[3] المصدر نفسه. ص134.

[4] Méditations Cartésiennes, p2.

[5] الأزمة، ص140.

[6] رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تر: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط4، 1988، ص10.

[7] الأزمة، ص141.

[8] المقصود هنا كتاب التأملات الديكارتية التي حاكى فيها هوسرل تأملات ديكارت شكلا. أنظر: Méditations Cartésiennes, p1.

الميتافيزيقية الديكارتية نموذجا لها من حيث الشكل أولا والموضوع "الذاتية" ثانيا، إلاّ أنه يكاد يطرح جانيا كل مضمون هذه التأملات[1].

يستعيد هوسرل من تأملات ديكارت حقيقتان: "هما مسعى الشك الذي يتأوّله هوسرل على أنه إيبوخيه، ومركّب "Ego-cogito cogitatum" ويفهمه على أنه ذاتية ترنسندنتالية"[2]، فلو فلو انطلقنا من الفكرة الأساسية التي يفهم بها هوسرل التفلسف على أنه قبل كل شيء مهمة ذات مسؤولية شخصية[3] تستدعي ردّة على الذات[4] فإن نموذج الفلسفة الديكارتية هو تماما ما أراد بلوغه هوسرل، ولكن في جذرية أبعد من تلك التي توقف عندها ديكارت[5]. فالشك الذي مارسه هذا الأخير كان الهدف منه هو إنهاء كل موضوعية برانية extériorité objective وبلوغ ذاتية مطلقة بدون خارج، ولكن عجزه عن تحقيق ذلك تسبب في نشوء ثنائية الذات – الإله، بحيث أوكل معرفة الذات للعالم الموضوعي المحسوس إلى الضمان الإلهي[6] وهو الأمر الذي أفقد تأملات ديكارت معنى التأسيس للأصل الذي انطلقت منها أبحاثه كلّها.

بالرغم من هذا التباين الواضح في مستوى الجذرية التي أرادها كل من ديكارت وهوسرل، فإن الأمر الثابت لديهما هو الاتفاق على أن الذات هي مصدر كل علم يقيني وأول، وهي بالتالي مصدر التفلسف. بالنسبة لديكارت تقوّم المعرفة المفارقة مباشرة بعد انتهاء الشك دفعة واحدة، أما بالنسبة لهوسرل فإن وضع المعرفة لا يأخذ شكله النهائي باعتباره علم محقق إلاّ بعد عملية التقوّم التي تنجلي من موقف الشيء كونه "ظاهرة فينومينولوجية"[7] تدعي الوجود تتوسط الإيبوخي والحقيقة بما هي تقوّم تقوّم الشيء في الذات. ثم إن ديكارت يهمل الذوات الأخرى من العملية المعرفية وهو يتحدث عنها

---

[1] Ibid

[2] محمد محسن الزارعي، إدموند هوسرل "الفينومينولوجيا والمسالة المثالية"، المرجع نفسه، ص86.

[3] الأزمة، ص60.

[4] Méditations Cartésiennes, p2.

[5] Paul RICOEUR, A l'école de la phénoménologie, p75.

[6] Méditations, p3.

[7] Ibid, p16.

من منطلق ذاته، أي على أنها تملك نفس المقومات الوجودية، وهو كذلك بالنسبة إلى هوسرل، ولكن هذا الأخير لم يتخذها معطى بديهي مسبقا، بل أنه أخضعها هي أيضا إلى التعليق[1] وقوّمها أيضا في ذاته وجعلها شريكة في تبرير موضوعية العالم بنفس درجة المسؤولية التي أولاها لذاته.

من ذلك يمكن استنتاج أن الذات التي يتحدث عنها هوسرل تملك إمكانيتها في حريتها التي تجعلها تقرر متى وكيف يمكن لها أن تعرف الوجود[2] على عكس ديكارت الذي يجعلها خاضعة للوجود بما هو مخلوق يقاسمها حياتها بالمعنى الذي يجعل ظاهرة العالم كوجود لا تتعلق بقصد الذات بقدر ما هو موجود هنا لذاته[3]، وهو الأمر الذي يعطي لمعرفة الطبيعة أسبقية تجعلها محددة للموضوعية العلمية، وبالتالي تكسبها طابع السذاجة التي يصف بها هوسرل هذا الإقبال على العالم بما هو فرض سابق يتعين على الفيلسوف تفسيره فقط. وهي فكرة "ناشئة عن الإمثال تحل افتراضيا محل الطبيعة التي نحدسها بالفعل"[4].

ليس لنا أن نبحث أكثر لا في نقاط التوافق ولا الاختلاف بين الفيلسوفين، لأن الغرض من تناول هذه التمييزات هو شيء آخر تماما غير المقارنة. وحتى نوضّح سبب تناولنا لهذا الشكل من التحليل الذي يبدو أنه أخذ وجه التعارض بين مفهوم الكوجيتو الديكارتي ونظيره الهوسرلي، فإننا سنرتدّ إلى مطلبنا الذي انطلقنا منه في بداية هذا المبحث والذي يتلخص في البحث عن إظهارات أخرى عينية للفينومينولوجيا عبر تاريخ أوروبا الروحية بعد تلك المدشنة للغائية الفلسفية عند الإغريق، وقد كشفت لها عن وجه آخر ربما أكثر تأصيلا وبدءا من الأول بما بلغته من نقاء في التجربة كونها قد عبّرت عن هذا البدء "في التجربة الخالصة والصامتة"[5] للكوجيتو الديكارتي بعد التعديل الذي ألحقه عليه هوسرل طبعا. كما أن استعادة هوسرل لديكارت هي نتاج لوحدة في المنطلق والهدف تجمع

---

[1] Ibid

[2] Ibid

[3] الأزمة، فقرة 64، ص330.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] تجد الفينومينولوجيا كامل تحققها في التجربة الصامتة (أجدها في تجربة الأنانة Solipsisme) كما يسميها هوسرل، لأنها لم تلتقي بعد باللغة وبعدها الدلالي الذي لا يعبر عن هذه التجربة بإخلاص تام. أنظر: Méditations, p33

بينهما. "فمع ديكارت تظهر راهنية فينومينولوجية وذلك من خلال موقفه من تعدد حقائق العصر والوضع الذي قاد إليه ذلك التعدد من مناهج غير منسّقة ونتائج غير يقينية"[1]، وفي شمولية للفكر الذي يحمل حتى لا نقول الدهشة الفلسفية، ولكن الهمّ الفلسفي الذي تدفعه "المسؤولية إزاء الوجود الحقيقي للإنسانية الذي لا يعتبر وجودا إلاّ بالنظر إلى الغاية (Télos)، و لا يتحقق، إذا ما تحقق، إلاّ بفضل الفلسفة – بفضلنا نحن بشرط أن نكون فلاسفة بحق"[2].

ومن هنا يكون مخطط تصورنا لما سيأتي من هذا البحث متعلقا بالكيفية التي يجب أن يكون عليها هذا المقصد، أي مقصد الفيلسوف الذي يهدف إلى تحقيق فكرة الفلسفة بما هي مسؤولية.

[1] محمد محسن الزارعي، إدموند هوسرل "الفينومينولوجيا والمسالة المثالية"، مرجع سابق ، ص88.

[2] الأزمة، ص60.

المبحث الثالث: الفينومينولوجيا والأرض الموعودة

تهدف الفينومينولوجيا الهوسرلية إلى استعادة الحلم الإغريقي؛ حلم سقراط وأفلاطون قديما وديكارت حديثا[1] الذين سعوا إلى تحقيق العلم الكلي اليقيني الذي يمكّنهم من "إنشاء نظر متأمل للعالم متحرر من قيود الأسطورة والتقليد عموما، معرفة شاملة بالعالم والإنسان متحررة إطلاقا من الأحكام المسبقة، تتعرف آخر الأمر في العالم ذاته إلى العقل والغائية الذين يسكنانه، وإلى مبدئه الأعلى: الإله"[2]. إذن الغاية القصوى للفينومينولوجيا هي بلا شك إيتيقية ثيولوجية وإن حملت في أغلب أطوارها طابع الواحدية والإلحاد الذي يمكن أن يفهم خاصة من إصرار هوسرل على أن يتم هذا العلم في جميع أطواره على أساس العقل وحده، الذاتية أول الأمر ثم البينذاتية.

تُفهم المهمة التي كرّس لها هوسرل كلّ حياته ضمن الغائية المشتركة بين كلّ الفلاسفة قديمهم وحاضرهم؛ بأن تحمل الفلسفة معنى "المعرفة الشاملة"[3] التي تستلزم أن تأخذ هذه المهمة كرسالة "شخصية داخلية تنطوي في الآن عينه على المسؤولية إزاء الوجود الحقيقي للإنسانية الذي لا يعتبر وجودا إلاّ بالنظر إلى الغاية télos، ولا يتحقق، إذا ما تحقق، إلاّ بفضل الفلسفة – بفضلنا نحن كبشر أن نكون فلاسفة بجد"[4]. ولكن، هل يمكننا أن نفترض بأن هوسرل يقصد من هذا الكلام أن الفلسفة يمكن أن تكون نمط عيش كل فرد من أفراد المجتمع "البشرية الأوروبية"، أم أن هذا مجرد استعارة يوظفها لكي يتكلم عن الذات في الجمع خصوصا وأن الفينومينولوجيا تتأسس داخل الذات (ذات الفيلسوف) وتبقى تلازم هذه الذات إلى آخر مراحل تقوّمها؟

---

[1] يركز هوسرل في كتاب الأزمة على أن الغرض من التمعّنات التاريخية التي يقوم بها هو فهم الغائية في الصيرورة التاريخية للفلسفة، وهو يؤكد على الحديثة منها باعتبار أنه يحمل هذه الغائية في نفسه ويساهم بإرادته الشخصية في تحقيقها. أنظر: الأزمة، الفقرة 15، ص133.

[2] المصدر نفسه، ص46.

[3] المصدر نفسه، فقرة 7، ص59.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بالتأكيد لن يكون من المتيسر أن يصير كل فرد من أفراد المجتمع فيلسوفا، بقدر ما هو غير ممكن أن يصير كلّ فرد عالما، فالحديث ولا شك موجه إلى النخبة (العلماء والفلاسفة) فقط، ولكن وحتى داخل هذه النخبة يبقى الأمر نسبيا ويقتصر على أولئك الذين يمكنهم أن يفهموا بحق "الهدف الذي يشير إليه لفظ الفلسفة"[1] بما هو دال على الإرادة الأصلية لهؤلاء الناس الذين ابتدعوا هذا الشكل الثقافي الفريد أول مرّة "واستمروا يريدونه عبر كل الفلاسفة والفلسفات التي توجد تاريخيا في تواصل فيما بينها"[2]. فمن بين التعريفات العامة التي يعرِّف بها قراء هوسرل الفينومينولوجيا هي كونها "علم البدء الجديد"[3] ويقصدون من وراء ذلك أن البدء الأول كان مع الإغريق وتحديدا مع أفلاطون وفكرة العلم الشامل والعلم الصارم، لكن هذا المعنى للفينومينولوجيا الذي كان يعبّر عن هدف هوسرل منذ أبحاثه الأولى عرف بعض التحوّل خاصة في السنوات الأخيرة عندما تخلى[4] هوسرل وليس كما يمكن أن يفهم أنه فقد الأمل من بلوغ هدفه؛ لأن هدف الفينومينولوجيا لا يمكن بلوغه من طرف فيلسوف واحد في زمن معين[5]، ولكن أوجد معنى جديد لمفهوم "التأمل الفلسفي" الذي لم يعد يعني

[1] الأزمة، المصدر نفسه، ص60.

[2] المصدر نفسه، ص61.

[3] Françoise Dastur, *La phénoménologie en questions, Ibid, p62.*

[4] يفهم من عبارة هوسرل في التذييل رقم 28 التابع للفقرة 73 من كتاب الأزمة أن حلم "الفلسفة بأن تصير علما صارما قد انتهى" هو أن الفينومينولوجيا قد وصلت إلى نقطة الانحباس التي لا يمكنها تجاوزها، أي أن المشروع الهوسرلي بأكمله قد فقد فاعليته، ولكن المقصود هو أن هوسرل لم يعد يرى للفينومينولوجيا من قيمة إلاّ بالرجوع إلى التاريخ (تاريخ فكرة الفلسفة) لكي يبين الهدف الأساسي للفلسفة والتذكير به لكي لا ينحرف هذا المعنى. وهو ما يمكن أن نفهمه بالمعنى الذي يعيد للإنسان إنسانيته بما هي بحث عن الخير الأسمى من خلال الفضيلة السقراطية والمثل الأفلاطونية. أنظر: Edmund Husserl, La crise des sciences européenne, Appendice XXVIII au §73, p563.

[5] إن هدف الفلسفة بالنسبة لهوسرل قائم في اللانهاية، لكن رغم ذلك ممكن التحقيق ليس من قبل الفرد ومن قبل جماعة بحث مؤقتة، لكن بالتأكيد في مسلسل لا متناه للأجيال وأبحاثها النسقية. أنظر الأزمة، ص126.

تأمل الذات لذاتها عبر تفكير مجمل حياة هذه الذات، بل التأمل بالمعنى الراسخ لسؤال الارتداد على معنى الذات، أي على ماهيتها الغائية[1].

يأخذ سؤال الارتداد Question en retour[2] عند هوسرل بعدا عميقا، إذ يعتبر أن حالة الأزمة التي تمس البشرية الأوروبية والتي جعلتها تفقد كل نظام القيم الخاصة بالإنسان الحق بسبب طغيان الروح المثالية ذات النمط الرياضي على مجمل الثقافة الأوروبية[3]، هذا السؤال الارتدادي من شأنه أن يوضح* لنا الكيفية التي كان يعيش بها هذا الإنسان الأوروبي (اليوناني) قبل أن تَطله يد التغيير والتشويه باعتبار أن هوسرل يعتقد أن المهمة التي أوكلها لنفسه هي مهمة "تجديد الإنسان، الإنسان كونه فرد وعضو في مجتمع"[4]، يحمل في تاريخه "الفكرة الغائية للمعرفة والحقيقة كما هي في الوجود الطبيعي"[5].

إن الوجود الطبيعي الذي يقصده هوسرل هو عالم العيش الموجود بالنسبة للإنسانية دائما قبل العلم[6]، والذي يحافظ على وجوده حتى بعد العلم، كونه إذا ما أردنا أن نميزه على العالم الطبيعي بالمعنى الموضوعي هو ذلك "البعد الثالث المدعو سلفا لابتلاع تيمة العلم الموضوعي مثل جميع

---

[1] Crise, Ibid, p566.

[2] يترجم جاك دريدا كلمة Ruckfrage الألمانية بـ: Question en retour في كتاب أصل الهندسة الذي ترجمه عن هوسرل، بينما يترجمها بول ريكور بـ: Questionnement à rebours، وهي في كلتا الحالين تعنى سؤال الارتداد على الذات. أنظر:

Paul RICOEUR, A l'école de la phénoménologie, Ibid, p286.

[3] Ibid, p287.

* فيما يخص سبب الأزمة والتي قد وضحناها في الفصول السابقة حين تعرضنا إلى الكيفية التي تمّ بها ترييض الطبيعة بدأ مع غاليلي والتي لم يعد من المفيد التذكير بها بالقدر الذي يدفعنا إلى تبيين السبيل الذي يقترحه هوسرل في مواجهة هذه الأزمة.

[4] Edmund Husserl, Sur le renouveau « Cinq article », Tr : Laurent Joumier, J.vrin, apris, 2005, 3° article, p41.

[5] لا يحمل هنا الوجود الطبيعي المعنى الذي نطلقه على الموضوعية الطبيعية، وإنما الوجود الطبيعي قبل العلمي، باعتبار أن كل ممارسة تتم في هذا الوجود. الأزمة، فقرة 33، ص201.

[6] المصدر نفسه، ص203.

التيمات الأخرى التي على السطح بأسرها"[1]. وهو بذلك العالم الأصلي الذي تنبني داخله كل أنواع المعرفة بدأ بتلك التي تحمل سمة الظرفية، أي التي لها علاقة بالممارسات اليومية "وترتبط بظروف أو مناسبات، أي بوضعيات ذاتية نسبية"[2]، ووصولا إلى المعرفة العلمية التي "تتخطى كل الوضعيات النسبية التي ظهرت فيها"[3].

يظهر من خلال هذا التمييز الذي قدّمه هوسرل معنيين للعالم: عالم موضوعي مثالي أو ما يمكن أن نطلق عليه اسم العالم الرياضي الخاص بالموضوعية العلمية، وقد طفت صورته هذه بحيث أصبح يبدو كأنه العالم الحقيقي[4]، وآخر عالم معيش منسي[5] على الرغم من أن كل ما يحدث من أمور علمية أو قبل علمية تتم على أرضيته، وربما أيضا كانت "العلمية التي يتطلبها عالم العيش هذا من حيث هو كذلك وفي شموليته علمية من نوع خاص، ليس من نوع العلمية الموضوعية-المنطقية، ولكن ليست أقل منها قيمة، بل أعلى منها لأنها تقدّم الأساس الأخير"[6]. لكن لا يجب أن يفهم عالم العيش هنا على أساس ما يُقدم لنا من انطباعات حسية والتي يُعتقد أنها هي من يزودنا بالمعطيات الحدسية الخالصة لعالم العيش، فبالرغم من أن "الأمر الأول فعليا هو الحدس الذي ينتمي للحياة قبل العلمية في العالم والذي هو مجرد ذاتي نسبي"[7]إلاّ أن معنى المجرد ليس ما يمكن أن يفهم منه

[1] الأزمة، المصدر نفسه، ص203.

[2] المصدر نفسه، على هامش الصفحة 202.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] Paul RICOEUR, Ibid, p288.

[5] Ibid

[6] الأزمة، ص205.

[7] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

منه معنى الرأي Doxa[1] (عند السفسطائيين أو الريبيين) بل هي "مجال لإثبات سليم، وبالنتيجة لمعارف حملية مثبتة حقا ولحقائق مؤكدة"[2].

يستعيد عالم العيش بفضل سؤال الارتداد إلى الأصل كامل طاقته المانحة للعلم الخلفية الضرورية التي يقوم عليها كونه الأرضية الأساسية. لكن كيف يمكن أن يمنح عالم العيش هذه الصلاحية؟ وبصيغة أخرى، كيف يمكن أن تكون هناك علمية خالصة فيما هو قبل-علمي؟[3]. من المؤكد أن العلوم الموضوعية تستند على تلقائية عالم العيش من حيث إنها "تستمد منه ما هو ضروري في كل حال لتحقيق أهدافها"[4]، أي أن العلوم تعتمد أرضية عالم العيش كمقدمة[5] -بلغة المنطق- لقضاياها (فرضياتها) التي يتم فيها خطوات المنهج الخاص بها من أجل استخلاص النتائج، ومع ذلك فإن معنى الموضوعية يتحدد بالتعارض مع هذا العالم، أي مع هذا الذاتي النسبي[6].

يظهر من خلال هذه المفارقة الأولية أنّ العالم الحقيقي والأول هو عالم العيش، بحيث يسبق في ماهيته العالم الموضوعي في العلوم الطبيعية، وهو إن شئنا الأجدر بأن يحمل البعد العلمي بالمعنى الذي يتلازم مع مفهوم الحقيقة، وهو أيضا وفعلا أكثر علمية إذا ما تعرفنا على الكيفية التي تتم بها معرفة هذا العالم. فباعتماد منهج الحدس المباشر الذي يميز الحياة قبل العلمية سرعان ما ندرك عبر فعل الارتداد على الذات أننا "ذوات للعالم، أي إن حياتنا اليقظة التي هي في كل مرّة حياتي، وبالنتيجة حياة كل "أنا" تجري دوما في الصورة الأعم لوعي العالم"[7]، وهي تيار متواصل للعيش يجري

[1] وهو السبب الذي جعل أفلاطون يحمل محمل الجد ما كان يقدمه السفسطائيون من حجج عندما كان يجادلهم. أنظر:
Edmund Husserl, Philosophie première, 1ER partie, p16.

[2] الأزمة، ص205.

[3] Paul RICOEUR, Ibid, p292.

[4] الأزمة، ص206.

[5] المصدر نفسه، ص207.

[6] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[7] الأزمة، ضميمة للفقرة 28، ص457.

في معيشات جزئية متعددة كونها لحظات غير مستقلة وكونها موجات لهذا التيار. "ليس كل معيش مجرد موجة من التيار، أي جزء من كل، أي من كلية الحياة، بل في كل واحد يعاش شيء ما"[1].

تقتضي مسألة العلمية داخل عالم العيش قبل-العلمي بلا شك منهجا جديدا مغايرا تماما لما هو قائم في العلوم الطبيعية؛ فهذه الأخيرة وكما هو معروف تستند على مبدأ التحقق الذي يبحث على إثبات الفرضيات المسبقة التي يتخذها العالِم منطلقات لأبحاثه[2]، بينما في الفلسفة (الفينومينولوجيا) فهي علم الأساس الأخير بحيث تخضع كل المعارف إلى التبرير العقلي الذي لا يستند إلى أي معطى مسبق[3]، وهي بذلك بحاجة إلى منهج يلائم خصوصية مطلبها يسمى: منهج الردّ الفينومينولوجي.

يتطلب الوصول إلى تيمة العلم الفينومينولوجي إنجاز إيبوخي شامل إزاء العلوم الوضعية، بحيث نتوصل عبر هذا الإنجاز إلى تمييز "عالم مكاني-زماني للأشياء كما نجرّبها في حياتنا قبل العلمية وغير العلمية، ليس فقط تلك الأشياء التي تمت تجربتها، بل أيضا تلك التي نعرف أنه يمكن تجربتها، إننا نتوفر على أفق للعالم من حيث هو أفق للتجربة الممكنة للأشياء"[4]، وبهذا المعنى فإننا نضع جانيا كل اهتمام بالموضوعية المثالية للعلم، مركزين اهتمامنا فقط على مستوى آخر سابق، "هنا سيتبيّن أنه إذا كان من الممكن تأسيس علم على هذا النحو، فمن البديهي أن يكون هذا العلم هو علم عالم العيش"[5] الذي بالرغم من أنه يتصف بالذاتية النسبية إلاّ أنّ "الأمر لا يتعلق هنا بذاتية أنشأها شيء

[1] الأزمة، ضميمة للفقرة 28، ص457.

[2] Françoise Dastur, *La phénoménologie en questions, Ibid, p62.*

[3] Ibid

[4] الأزمة، ص223.

[5] نادية بونفقة، فلسفة إدموند هسرل – نظرية عالم الحياة، مرجع سابق، ص203.

خارجي في ذاته، كما هو الحال بالنسبة إلى الصفات الثانوية بل يتعلق الأمر حسب هوسرل بذاتية ترنسندنتالية وبالتالي مؤسسة"[1].

اعتبارا من هذا الحد الذي يجعل من نقطة البداية الفينومينولوجية ذاتية–نسبية فإنه يمكن أن يتحدد الموقف الإتيقي الذي يجعل من البداية الفينومينولوجية في عملية تحديد العلم الأوروبي تركز على المعنى الذي غيّبته العلوم الطبيعية، أي معنى الإنسان الذي يفترض أن يكون هو ذاته من يضع شروط هذا العلم ويحدد غاياته منه، بحيث يحقق انطلاقا من إعادة بعثه للفلسفة بمعناها الأصلي أي بما هي العلم الشامل، غايتها الأصلية التي تجعل منه إنسانا سعيدا يحقق عبرها "الكمال الأول (Entéléchie) الذي أتى إلى ذاته، وتجلى لذاته، وأصبح بضرورة ماهوية موجها بكيفية واعية للصيرورة البشرية. بناء على ذلك ستكون الفلسفة أو العلم الحركة التاريخية لانكشاف العقل الشامل الذي يسكن البشرية بما هي كذلك"[2].

يتلخص الوجه الإتيقي للفينومينولوجيا بما هي معرفة علمية صارمة مُبيّنَة عبر التفكير الفلسفي الذي وحده يمكّن الإنسان من الخروج من حالة عدم فهم الذات والتي من تجلياتها أزمة الثقافة الأوروبية، باعتبار أنّ "كل غائية علمية تدخل بهذا المعنى ضمن الغائية الإيتيقية"[3]. إنّ هذا الوجه الإنساني لا ينكشف إلاّ عبر "تغيير في زاوية النظر"[4] واتخاذ وضعية المتفرج الغير مهتم لكي نفهم أن سبب الأزمة المترتبة عن أزمة داخل العلم الوضعي هي في حقيقتها فقدان هذا الأخير لدلالته الإنسانية بحيث أنتج هذا العلم الذي "لا يهتم إلاّ بالوقائع بشرا لا يعرفون إلاّ الوقائع"[5]، ساعتها لا يجد العلم ما يقوله حين تلمّ بالبشر المحن كتلك التي تصيبه أثناء الحروب والأزمات ويغض البصر عن كل ما هو ذاتي.

---

[1] المرجع نفسه، ص204.

[2] الأزمة، ص57.

[3] Edmund Husserl, Sur le renouveau « Cinq articles », p14.

[4] الأزمة، فقرة2، ص43.

[5] المصدر نفسه، ص44.

تمنح الفينومينولوجيا للبشرية الطابع الإتيقي عندما يصير الإنسان "حرا في إمكانياته لتشكيل ذاته وعالمه المحيط بكيفية عقلية"[1]، بحيث تمكنه من الكشف عن المعنى الغائي، معنى للإنسان الذي تتضح مقاصده عبر الكشف على ما هو ممتنع عن الفهم بالنسبة للعلوم الوضعية التي "لا تَعتبر حقيقيا إلاّ ما يقبل الملاحظة الموضوعية"[2]، ولكن وحتى معنى الحرية يجب أن يكون مفهوما داخل الفينومينولوجيا بالشكل الصحيح بحيث لا يترك مجالا لتجاذب الأقطاب (بين الذاتية والموضوعية) والكشف عن القدر الأنسب لهذه الحرية واستعمالها في حدود المعقولية المطلوبة تماما.

تفهم الحرية التي تمنحها الفينومينولوجيا كونها قبل كل شيء علما ذو بعد مستحدث[3] تماما لا يُقيّد الفينومينولوجي مسبقا بأدنى علم سابق عليه ولا بمنهج يؤطر عملية إنجازه؛ فهو يُقْدمُ على العالم دون أي سابق علم – أو بالأحرى يتخلى عن كل رصيده المعرفي عبر إنجاز الإيبوخي – من شأنه أن يكرّس نمط التفلسف السابق (الحديث) حيث كان "يتبنى الفلاسفة الفلسفة كمشروع معطى لهم مسبقا من التدشين اليوناني ويحاولون تحقيقه"[4]وهم بهذا الإقبال يعيشون في سذاجة فرضية انعطاء العالم من ذاته من جهة ويسلمون بالموضوعية المستقلة عن الذات من جهة أخرى، وفي كلتا الحالتين يفقدون الإمكانية العملية للفلسفة التي تحدد "عن طريق الفعل"[5]. إن الحرية التي يطلبها هوسرل تتجاوز كلّ الحدود الأنطولوجية وحتى الميتافيزيقية كونه يمنح للذات السلطة الكاملة في معرفة العالم دون الحاجة إلى البحث عن سند يضمنها، وهو بهذا الفعل يكلّفها بمهمة تستدعي الكثير من الحيطة والحذر ويمنحها شرف إظهار أقصى إمكانات العقل.

[1] الأزمة، المصدر نفسه، ص45.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] فكرة الفينومينولوجيا، مصر سابق، ص57.

[4] الأزمة، ص60.

[5] المصدر نفسه، ص62.

تتجلى الحرية عبر الفينومينولوجيا أيضا في إمكانية اختيار نمط حياة يوجهه التأمل الفلسفي[1] الذي يكون دائما الملاذ الأخير للخروج من الأزمات التي تصيب الإنسان من الفينة إلى الأخرى، وهو الحال الذي وجد فيه هوسرل نفسه في عصره مدفوعا بالشعور بالمسؤولية تجاه الإنسانية لتجديد[2] الثقافة الأوروبية بعد الدمار الشامل الذي أصاب مجمل الحياة، بما في ذلك إعادة ضبط الثوابت الأخلاقية المبنية عبر الوعي الحرّ في شكلها "أنا أريد وليس من حقي"[3] اللامشروطة التي توازي في قيمتها تلك الصادرة عن السلطة الإلهية.

تتيح الفينومينولوجيا عبر منهجها الأساسي للرّد إمكانية فهم المعنى الحقيقي والكامل للفلسفة و"كلية آفاق لانهائيتها"[4] التي تمنع من السقوط في كل أشكال الدغمائية التي عرفتها الأنساق المعرفية السابقة، وتمكّن الفلسفة من تحقيق وظيفتها التي تكمن في أن تضع ذاتها وبالنتيجة البشرية الحقّة على الطريق[5] وتكريس مبدأ النقد في انعكاسية دائمة ومتجددة في "درجة تمعن ذاتي أرقى"[6] لتخطي سذاجة النزعة العقلانية (الوضعية) التي تأخذ ببساطة على أنها العقلانية الفلسفية بإطلاق.

من بين الآفاق الحرّة التي تتيحها الفينومينولوجيا عبر منهجها الذاتي الترنسندنتالي هو التزامها بالبقاء على أرض الإيبوخي[7] الذي بإمكانه أن يلغي كل مفارقة من شأنها أن تقدح في صلاحية المنهج وبالتالي بقيمة المعرفة العلمية، بحيث يشمل هذا الإجراء أكبر التابوهات المعرفية التي لم يجرأ أحدا من السابقين على تناولها بالشكل الموضوعي قبل هوسرل. إنه الله الذي يشمله هو أيضا

[1] Emmanuel Housset, Husserl et l'idée de Dieu, Editions CERF, paris, 2010, p21.

[2] Edmund Husserl, Sur le renouveau « Cinq articles », p23.

[3] Ibid, p79.

[4] الأزمة، ص548.

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[6] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[7] Françoise Dastur, *La phénoménologie en questions, Ibid, p63.*

الإيبوخي الفينومينولوجي[1] باعتباره ذو بعد متعال لا يسمح مجال الفينومين بالمعنى الذي يفهمه هوسرل على أساس المبدأ الفينومينولوجي الأول "إلى الأشياء ذاتها" أن يدخل في العلم الفينومينولوجي أو الاستناد إليه في عملية تبرير المعرفة العقلية التي تتقوّم عبر الحدس المباشر للظاهرة الفينومينولوجية. يعني هذا أن هوسرل قد وعى جيدا الإحراج المعرفي الذي وقع فيه ديكارت من قبله والذي يجب عليه تجاوزه؛ الإحراج الذي جعل ديكارت لا يفي بالقاعدة السرمدية لمفهوم الارتداد على الذات[2] التي من شأنها أن تأسس المعرفة العلمية وتبررها إلى آخر مرحل تقوّمها حتى تكتسي طابع الشمولية واليقين المطلق باعتبار أن الفلسفة الجديدة هي تمعّن ذاتي وكشف للعقل[3].

لا يعنى هذا أن هوسرل ينفي وجود الله أو أن فلسفته هي شكل من الإلحاد أو أنها تدعو إليه، بل بالعكس من ذلك، فبالرغم من أننا لا نجد للفينومينولوجيا تقاطعات مع ما هو تيولوجي لأن المشروع الهوسرلي لا يحمل كامل هويته إلاّ بكونه "مشروع خاص بفلسفة كونها علما دقيقا والذي يستدعي إلحاد ميتودولوجي"[4] يفرّق من خلاله بين ما هو عقلي وما هو إيماني. فهو يوضّح هذا البعد البعد ويؤكد عليه في مناسبات عديدة كالرسالة* التي كتبها سنة 1935 إلى أحد تلامذته القدماء

[1] لا يجب أن يفهم تعليق الذات الإلهية عند هوسرل على أساس أنه إلحاد، فكل ما هنالك –وإن جاز تسميته– "إلحاد منهجي" ضروري للمنهج الفينومينولوجي الذي يمكّن الذات من تجاوز كل أشكال المفارقة والاكتفاء فقط بما يسمح به الوعي الحرّ من معرفة. أنظر:

Françoise Dastur, *La phénoménologie en questions, Ibid, p67.*

[2] يعتقد هوسرل كما ديكارت أن الشرط الأول والأساسي لكل من أراد أن يكون فيلسوفا حقا أن يقوم بردة على ذاته ولو مرّة في حياته، الأمر الذي جعل نقد هوسرل الموجه لديكارت يتركز تحديدا حول عدم الوفاء بهذه القاعدة الجوهرية عندما أسند معرفة الذات إلى الضمان الإلهي الذي يعتبر من المتعاليات التي لا يمكن تحقيق العلم اليقيني **المبرر** بشأنه. أنظر:

Edmund HUSSERL, Méditations cartésiennes, p2.

[3] Crise, §73, p298.

[4] Emmanuel Housset, Husserl et l'idée de Dieu, p12.

* نعتقد أنه من المنطقي جدا أن لا نجد كلاما حول موضوع الدين بشكل مباشر في كتابات هوسرل بحكم أن الفينومينولوجيا ذاتية وتبقى بذلك تبتعد قدر الإمكان لتحقيق غايتها في أن تصير علما ذاتيا، إنسانيا، صارما. لكن وبحكم حساسية الموضوع فإنه من البديهي أيضا أن يكون تبرير هذا الابتعاد بالشكل الذي يجعله ينفي كل عداوة للدين أمرا ضروريا خاصة إذا ما علمنا –وهو

"إديت ستاين Edith Stein"يفصح له من خلالها عن وجهة نظره في الغاية القصوى من حياة الإنسان بقوله: "ليس لحياة الإنسان معنى إلاّ كونها طريق نحو الله. وقد تجدني أحاول أن أبلغ هذه الغاية خارج ما هو تيولوجي (لاهوتي)؛ بدون براهينه وطرقه، وبصيغة أخرى أردت أن أجد الله بدون الله. كان لزاما عليّ أن أقصي الله من فكري العلمي حتى أمنح لهؤلاء الذين لا يمكنهم أن يسلكوا طريق الإيمان عبر الكنسية. فأنا واع بالخطر الذي ينجرّ عن هكذا إجراء والذي أنا نفسي بصدد الخوض فيه لو لم أكن أشعر بأنني وطيد الصلة مع الله ومسيحي من أعماق قلبي"[1].

يظهر هنا أن هوسرل ليس مجرد مؤمن بسيط بل يتعداه إلى أن يكون داعية لله من خلال العلم؛ الطريق الثاني لمعرفة الله والخلاص الأبدي. طريق النجباء الذين لا يقبلون بما يقدم لهم من علم جاهز، وهو على وجه الخصوص طريق الفلاسفة كما رسمتهم الفطرة أول مرة في أرض الإغريق. فالغاية التي رسمها هذا الإنسان الأول هي عبارة عن تجربة خاصة به عمد من خلالها إلى "بلوغ علم شامل بالعالم"[2]، يحرره من سيطرة الأسطورة وغموض العبارة وتعويضها "بالتجربة الأصل"[3] التي من خلالها يعرف الله كفكرة صمدت "للرّد الفينومينولوجي أو الترنسندنتالي"[4]، في هذه التجربة يتم عزل من مجال الحكم الفينومينولوجي ليس فقط العلوم العامة مثل المنطق أو الرياضيات، الأخلاق، العلوم الإنسانية والطبيعية، ولكن أيضا الله، الذات المتفلسفة والعالم المحيط. "من بين هذه العلوم التي تعنى بالظواهر أو الأشياء لن تكون بحق تيمات صالحة للفينومينولوجيا إلاّ ما قاوم هذا العزل"[5] واستحق

الحال بالنسبة لديكارت أيضا- أنه لا يمكن أن يخلو مشروع فكري يلامس ساحة الدين من انتقادات تسعى إلى التكفير، وهو الأمر الذي لم يخلو حتى في الساحة الفكرية العربية والإسلامية، ولكم في ذلك مثال محمد أركون وحسن حنفي.

[1] Jozef Sivak, Husserl comme théologien, p253.

[2] الأزمة، فقرة 73، ص386.

[3] إنقزو فتحي، هوسرل ومعاصروه "من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم"، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص66.

[4] Jozef Sivak, Husserl comme théologien, Ibid, p254.

[5] Ibid

شرف الوجود بفضل "فعل الذات"[1] التي تخلق العالم بفضل الإرادة الشاملة والخالصة التي "تنجز داخل التطور المثالي للغائية اللانهائية"[2].

إن الفينومينولوجيا هي المعنى الجديد للفلسفة التي تحمل فكرة "الكائن في ذاته" بما هي كمال أول حيث يدل لفظ "في ذاته على ما هو موضوعي، على الأقل مثلما يقابل الموضوعي في العلوم الدقيقة، ما هو مجرد ذاتي من حيث إنه ما يشير فقط إلى الموضوعي أو ما ينبغي أن يتجلى في الموضوعي، والمهمة المطروحة هي أن نتعرف عبر الظواهر على الموضوعي وأن نحدده في مفاهيم وحقائق موضوعية"[3]. تلك هي الأرض التي يبحث عنها هوسرل والتي ينشد من طينتها أن تربي الحقيقة وتحي البشرية الأوروبية.

[1] Ibid, p258.

[2] Ibid.

[3] الأزمة، ص387.

خاتمـــــة:

ما عسانا أن نختم به بحثنا هذا الذي لولا قول هوسرل في محاضرات فرايبورغ (الفلسفة الأولى ج1) بأن حتى **المستمع** للدرس الفلسفي يعتبر مشاركا في بدء الفلسفة. لكان قد أصابنا الإحباط من شدّة ما عانيناه من صعوبة في تشكيل الصورة النهائية التي جاءت بها هذه المحاولة. وقد وجدنا أنفسنا في نهاية المطاف نقف حيال هذا العلم الغامض وقفة المتفرج المهتم على المتفرج الغير مهتم الذي تتطلبه التجربة الفينومينولوجية، والتي لا يمكن أن نفهمها إلاّ من الداخل، أي أن نعيشها فعلا. وهو الأمر الذي يجعل كلّ كلام عن الفينومينولوجيا الهوسرلية لا يتعدى وصف تخومها أو حدود أصوارها المنيعة، أو بالأحرى حدود ذواتنا باعتبار أن الفينومينولوجيا ليست إلاّ حركة ارتداد على الذات تتطلب إرادة وحرية مسؤولة.

ومع ذلك تبقى الفينومينولوجيا أيضا مجالا للدرس الفلسفي النظري التأملي الذي يحتمل المحاولة والخطأ؛ كونه ليس نسقا معرفيا واضح المعالم أو منهجا علميا يمكن تطبيقه على مبحث معرفي محدد، وإنما موقف شامل للفكر يحيل الباحث إلى بُعد آخر من تجربة الوجود لم يعهدها من قبل. وهي بقدر ما كانت ممتنعة عن الإدراك فهي ممكنة إذا وفقط إذا أمكن للوعي أن يوظف ملكاته العقلية في كامل طاقتها. فالفينومينولوجيا بهذا المعنى هي علم للذات لم يسبق لها وأن كانت من قبل موضوعا للدرس الفلسفي إلاّ من جهة كونها طرف في العملية المعرفية، أي مقابلة للوجود الموضوعي، وهي الآن مع الفينومينولوجيا تحمل معنى جديد كلّ الجدّة باعتبار أنها أصبحت المانحة لمعنى الوجود وليس المشاركة فيه فقط. وهي بذلك تَجاوز للمعنى التقليدي لمفهوم المنهج الذي يختزل مهمة الذات في تفسير العالم.

تأخذ الفينومينولوجيا من منطلق الفلسفة الشاملة في بعدها التاريخي أشكالا منهجية متعددة؛ فهي قبل كل شيء نقد معرفي شامل يضع الإرث الثقافي الأوروبي محل سؤال، بحيث يلتزم عبر هذه المسائلة بتعرية مقومات العلم الوضعي والكشف عن ومواطن إخفاقه في مهمة أولية تتّصف بالسلبية إذا ما قارناها بعملية البناء التي ستأتي كثمرة لهذا النقد عندما تملك الذات طاقتها المقوّمة وتكتسب

حرّيتها اللامشروطة. وهو الأمر الذي جعلها تكون أول الأمر ذاتية إيغولوجية تهتم بالتجربة الصامتة المتأملة لأحوال الوعي الوجودية لكي تكشف عن مكوناته وتتعرف على قدراته. وهي بذلك استذكار للحكمة الإغريقية القديمة المنقوشة على جدار معبد دلفي "اعرف نفسك بنفسك" التي ألهمت فكر سقراط.

تتحدد الفينومينولوجيا وعبر كامل مراحل تطورها أنها: بحث عن الذات وارتداد على الوعي التاريخي الذي تشكّل داخلها، بحيث جعل هوسرل يلجأ في العديد من المرّات إلى إجهاض أبحاثه أو عزلها لمّا يتبين له أنه يسير في طريق مسدود كتلك التي عرفتها المراحل الأولى من التأسيس الفينومينولوجي عبر القصدية التي لم تستطع أن تخرج عن الطابع النفسي بما هي بحث طبيعي، وإن كانت قد أسهمت في قطع أشواط معتبرة كونها تحدد ارتباط الذات بالعالم في آنيته وترغم الذات على البقاء في يقظتها الدائمة والمستمرة.

تقطع الفينومينولوجيا مع منهج الرّد ولو بشكل متدرّج صلتها بالسذاجة التي كانت سائدة في العلوم الطبيعية من خلال عزلها لكل ما هو معطى جاهز للوعي، وتعويضه بمجال فارغ "، متبقي فينومينولوجيrésidu phénoménologique" قابل للامتلاء بما تقدّمه التجربة الحدسية المباشرة المستمدة من عالم العيش بما هو عالم ما قبل العلمي تتّصف تجربته بالبساطة والأصالة، بحيث تتقوّم المعرفة الفينومينولوجية داخل الذات بما هي أنا ترنسندنتالي منقطع الصلة مع كل ما هو مفارق، ومكتف بوصف لحظات معيشه الخالصة.

انطلاقا من الفكرة الجوهرية التي تقوم عليها فينومينولوجيا هوسرل والمتمثلة في كونها علم كلي، فهي بلا شك تحيل إلى كونها فلسفة بالمعنى الأول الذي نشأ عند الإغريق، وهي أيضا تحمل في ماهيتها معنى الغائية التي رافقت نشأتها؛ بحيث ارتبط سعيها بفكرة تحرير الإنسان من قيود الأسطورة والخرافة التي كانت تطغى على عقله وتحدد طرق تفكيره، والاهتمام ليس بحصر الفكر ضمن منهج جزئي مثل ما جسّدته كل الفلسفات التقليدية ضمن رؤية جزئية ضيقة وإنما بالمحافظة على الأسس

الحقيقية للفلسفة الأولى والمتمثلة على وجه الخصوص في منح العقل كامل حرّيته في الكشف عن الحقيقة.

إن دعوة هوسرل إلى فلسفة شاملة هي دعوة للمّ شتات العقل الذي فرّقته الفلسفات المتعددة التي نسيت الغاية من الفلسفة الحقيقية، كونها لم تمارس نقدا على نتائجها ولا استشرافا لمستقبلها، وهي بذلك حجرٌ لقدرات العقل الفينومينولوجي الذي يملك كلّ المقوّمات التي تجعل منه وعيا يقظا عبر قصديته الملازمة للحظات معيشه، ونقدا متجددا يخترق طبقات الوعي المترسبة في شكلها الفردي والجماعي وكشفا للوجود من خلال الوصف الأمين الذي يتطلب لغة بسيطة للأشياء ذاتها.

يظهر مسعى هوسرل الأخير والمتمثل في اهتمامه بالبعد التاريخي "الغائي" للفلسفة عند الكثير من المهتمين بهذا الفكر على أنه انعطاف على التاريخ، وقد وجدناه استمرارا للعلم الفينومينولوجي اعتبارا من النظرة الشمولية التي نظرنا من خلالها إلى التطور الضروري للفينومينولوجيا؛ كونها بدأت ذاتية تتشكل داخل الذات في عزلتها المونادية التي تنكشف عبر التأمل الجذري لمحمل حياة الشعور في آنيته والتي لم يكن لها إلاّ أن تجهض المشروع الهوسرلي بأكمله باعتبار أنها تأسيس لعلم دقيق لا يرضى إلاّ بما هو مبني على موضوعية علمية تتخطى كل ادعاء للذاتية النسبية والشكية. كما أن تأسيسها على البينذاتية يحيلها إلى تمثل الآخر في الأنا أو معرفة الآخر انطلاقا من أناي الذي وحده قادر على تحديد موضوعية العالم، أو معرفة الشيء في وحدته بين الذوات. ولكن وحتى هذا الحد فإن الفينومينولوجيا لا تعبّر إلاّ عن العقلانية بصيغتها المفردة التي تجعلها بمعزل عن التاريخ تأخذ طابع الآنية والزوال. إن الغائية التي أرادها هوسرل للفينومينولوجيا هي تلك الغائية التي توحّد تاريخ العقلانية الأوروبية بأكمله، بأن تعطيه صورة سطح الوعي الحي تارة، وصورة خلفية السطح arrière plan تارة أخرى، لأن الفينومينولوجيا لا تعتبر علما بالمعنى المعروف ولا منهجا على النموذج التقليدي وإنما هي فلسفة **فعل** تسعى عبر حركتها اللانهائية إلى كشف ماهية الوجود بحثا عن العلم الأصلي الذي وحده يعطي المعنى الحقيقي للإنسان كونه إنسان عاقل.

ومن ذلك فإن الإظهارات العينية للعلم الفينومينولوجي على أساس التاريخ المعطى مسبقا التي شغلت فكر هوسرل في آخر حياته تزامنا مع اكتمال المنهج الفينومينولوجي هي الحلقة الأخيرة من هذا العلم الذي يكمّل فكرة الفلسفة الأولى، التي تعطي للإنسان معناه ووحدته بحيث تكون قادرة على أن تخرجه من المحن والأزمات كتلك التي عرفتها الأمة الأوروبية بين الحربين العالميتين.

إن الفينومينولوجيا بهذا المعنى هي حركة دائمة ومتجددة للفكر الحرّ تهدف إلى إحياء الصراع الأبدي بين "معلمي الحكمة" بمختلف مشاربهم العلمية والأخلاقية والدينية وبين "محبيها" الذين ليس لهم من وراء سعيهم هذا إلاّ إظهار الحقيقة ساطعة في ضوء النهار.

حياة إدموند هوسرل Edmund Husserl [1]

ولد إدموند هوسرل في 18 أبريل سنة 1859 بـ:**بروسنيتز** مورافيا النمساوية آنذاك والتي هي الآن تابعة لتشيكوسلوفاكيا من عائلة يهودية بورجزاوية. درس علم الفلك والرياضيات والفيزياء ثم الفلسفة في جامعتي **لايبزج وبرلين** من 1876- 1882.. في سنة 1886 اعتنق الديانة المسيحية البروتستانتية. ركّز في أول الأمر اهتمامه العلمي بدراسة فلسفة الرياضيات حيث صدر له سنة 1900 و1901 البحوث المنطقية التي ظهر معها لأول مرة مفهوم الفينومينولوجيا لنعت المجال دراساته. بدأ تأثير فكر هوسرل يظهر في مطلع القرن العشرين باسم الحركة الفينومينولوجية في الجامعات الألمانية والأوروبية بالتفاف عدد من الطلبة والمهتمين بهذا الفكر. حصل على الدكتوراه في الرياضيات خلال دورة شتاء 1882-1883. تابع دراسات مكثفة للفلسفة في جامعة فينا حيث كان حريصا على حضور دروس (**فرانز برانتانو**) 1914-1938، الذي سيلعب دورا مهما في تكوينه وتوجيهه الفلسفي .

في سنة 1916 عيّن هوسرل في جامعة فرايبورغ، وابتدءا من سنوات العشرينات أصبح أكثر الفلاسفة شهرة في ألمانيا كلّها. تعاون هوسرل مع هذه النخبة من الطلبة سمح باستمرار البحث الفينومينولوجي بحيث كانوا يسهرون على نقل مؤلفاته المخطوطة بالستينوغراف إلى اللغة الألمانية وإعدادها للنشر. من أهم تلامذته مارتن هيدغر الذي أصبح سنة 1919 معاونه الأول، ثم ليخلفه باقتراح منه سنة 1928 عند إحالته على التقاعد. قدم آخر دروسه سنة 1929 وكان من بسن تلامذته آنذاك: هربرت ماركيوز، إيمانويل لفيناس. اهتم هوسرل في العشر سنوات الأخيرة من حياته بالبحث. بعد سنة 1933 اشتدت عزلة هوسرل بسبب أصوله اليهودية التي كانت النازية تظهر ضدّها عداء كبيرا. توفي هوسرل أثناء العمل في 27 أبريل سنة 1938 على عمر 79 سنة.

[1] من Françoise DASTUR – Autour de la phénoménologie.

بعد وفاته ببضعة أشهر قام شاب فرنسيسكاني بلجيكي يدعى هرمان ليو فون Herman Leo Van Breda بريدا بنقل كل مخطوطات هوسرل (حوالي 45000 صفحة من مخطوط الستينوغراف) إلى جامعة لوفان Louvin حيث أسس أرشيف هوسرل.

لم ينشر هوسرل الكثير في حياته، لكن ابتداء من سنة 1950 بدأت أعماله تطبع وتنشر من طرف أرشيف لوفان بدعم من منظمة اليونسكو UNESCO تحت اسم هوسرليانا التي لا تزال تنشر حتى الساعة، وهي تقدر الآن بحوالي أربعين (40) مجلدا ولم تبلغ إلاّ ثلث ما ترك. وهو الأمر الذي جعل فكر هوسرل لا يعرف اكتماله.

من أهم أعماله :

1 فلسفة الحساب 1891

2 بحوث منطقية 1900-1901.

3الفلسفة كعلم صارم 1911.

4 أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا المتعالية 1936 .

5 سؤال عن أصول علم الهندسة كمشكلة تاريخية قصدية .1936

6 ملاحظات عن تقوّم المكان 1940

7 مقال عن الظاهريات وعلم الإنسان الأنثروبولوجي .1951

8- تأملات ديكارتية 1930.

المصادر المترجمة إلى اللغة العربية:

1- إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، تر: إسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

2- إدموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية، تر: أبو يعرب المرزوقي، جداول للنشر والتوزيع، ط1، 2011.

3- إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

4- إدموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، تر: محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2002.

5- إدموند هوسرل، مباحث منطقية "مقدمات في المنطق المحض"، الكتاب الأول، تر: موسى وهبة، دار كلمة للنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2010.

6- إدموند هوسرل، دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن، تر: لطفي خير الله، منشورات الجمل، ط1، بيروت، لبنان، 2009.

المصادر المترجمة إلى اللغة الفرنسية:

1- Edmund HUSSERL, Méditations cartésiennes (introduction à la phénoménologie, tr : Gabrielle PEIFFER et Emmanuel LIVINAS, librairie philosophique J.Vrin, 1996.

2- Husserl Edmund, Idées directrices pour une phénoménologie, traduit par Paul Ricœur, Gallimard, 1995.

3- Edmund Husserl, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit de l'allemand par Gérard Cranel, Gallimard, Paris, France, 2004.

4- Edmund Husserl, La crise de l'humanité européenne et la philosophie, Introduction, commentaire et traduction par : Natalie Depraz, Collection diriger par Laurence Hansen-love, Edition numérique, Pierre Hidalgo, La Gaya Scienza, Mars 2012.

5- Edmund Husserl, Philosophie première, 1ER partie, Histoire critique des idées, Tr : Arion L. Kelkel, PUF, Paris, 1970.

6- Edmund Husserl, Philosophie première 2 « Théorie de la réduction phénoménologique, traduit par : ARION l. Kelkel, puf, Paris, France, 1972.

7- Edmund Husserl, Recherches logiques, tome2, 2°partie, tr :Hubert ELIE,PUF, Paris, France, 1962.

8- Edmund Husserl, Sur le renouveau « Cinq articles », Tr : Laurent Joumier, J.vrin, apris, 2005.

9- Edmund HUSSERL, Notes sur Heidegger, de l'article pour l'Encyclopaedia Britanica, 1er version, traduit par Jean Luc Fidel, les éditions de minuit, Paris, 1993.

المراجع بالعربية:

1- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، القاهرة، 1998.

2- إنقزو فتحي، هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، تونس، 2000.

3- إنقزو فتحي، هوسرل ومعاصروه "من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم"، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2006.

4- رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تر: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط4، 1988.

5- سماح محمد رافع، الفينومينولوجيا عند هوسرل "دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر"، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد، 1991.

6- عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر"، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2007.

7- عمانوئيل كنط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، د.ت، د.ط.

8- كريستوفر وانت وأندرجي كليموفسكي، أقدم لك كانط، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2002.

9- محمد محسن الزارعي، إدموند هوسرل "الفينومينولوجيا والمسالة المثالية"، دار التنوير للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

10- نادية بونفقة، فلسفة إدموند هسرل – نظرية عالم الحياة، ديوان المطبوعات الجامعية، 2012.

11- نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسرل "نظرية الردّ الفينومينولوجي"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2005.

12- يوسف بن احمد، الظاهرة والمنهج "فينومينولوجيا هوسرل"، مركز النشر الجامعي، تونس، 2008.

13- يوسف سليم سلامة، الفينومينولوجيا "المنطق عند إدمون هسرل"، التنوير للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007.

قائمة المراجع باللغة الفرنسية:

1- Dagfinn Follesdal, Le rôle de l'action dans la constitution du monde chez Husserl et Heidegger http://id.erudit.org/iderudit/027226ar.

2- Dan Zahav, Réduction et constitution dans la phénoménologie du dernier Husserl, http://id.erudit.org/iderudit/027231ar.

3- Emanuel Levinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, éd : Martinus, Nijhoff ; 1978.

4- Emmanuel Housset, Husserl et l'idée de Dieu, Editions CERF, paris, 2010.

5- Françoise Dastur, La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude, Vrin, Paris, 2004.

6- Françoise DASTUR, Séminaire de DEA, Phénoménologie et Histoire, Université de Paris XII-Val de Marne, 1999.

7-Françoise DASTUR – Autour de la phénoménologie – Cannes 2007 - www.artefilosofia.com.

8- François Rousseau, L'idée de la phénoménologie (vers une sortie de l'attitude naturelle), Mémoire de maitre ès arts, Université Laval, Québec, 2011.

9- Jaques DERRIDA, le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, PUF, Epiméthée, 1° éd, 1990.

10- Jaques Derrida, Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, 1er éd, PUF, Paris, 1990.

11- Jozef Sivak, Husserl comme théologien.

12- Renaud BARBARAS, Introduction à la phénoménologie de Husserl, les éditions de la transcendance, 2em éd, France, 2008.

13- Paul RICOEUR, A l'école de la phénoménologie, librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 3° éd, 1993.

الأطروحات:

1- Alessandro TREVINI BELLINI, thèse de Doctorat en philosophie, Suspension du capital- monde par la production de la jouissance, Marx entre Aristote et la phénoménologie, Université Paris Ouest, 2011.

2-بودومة عبد القادر، الفينومينولوجيا وسؤال المنهج "أطروحة دكتوراه في الفلسفة"، جامعة السانية، وهران، الجزائر، 2009.

المعاجم والقواميس باللغة العربية:

1- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول A-G، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001.

2- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثالث R-Z، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001.

المعاجم والقواميس باللغة الفرنسية:

1- Le vocabulaire des philosophes IV. Philosophie contemporaine XX° siècle, Ellipses édition, 2002.

المجلات والدوريات:

1- مجلة حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، منشورات دار المعلمين العليا ودار سحر للنشر، العدد 1-6، المجلد الأول، يوسف بن احمد، القصدية ومشكل تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسرل.

فهرس الموضوعات

إهـــــــداء

كلمة شكر

مقدمـــــة.....أ-ي

الفصل الأول: أزمة العلوم والتجربة الخالصة

توطئـــــة.....02

المبحث الأول: ترييض الطبيعة وعائق التجربة.....02

المبحث الثاني: الموقف الطبيعي كأساس لتجربة العالم.....13

المبحث الثالث: التجربة الخالصة باعتبارها إيقولوجيا.....23

نتائج الفصل الأول.....34

الفصل الثاني: الفينومينولوجيا فلسفة ومنهج

توطئـــــة.....39

المبحث الأول: القصدية ماهية الحياة الإيغولوجية.....39

المبحث الثاني: الإيبوخي الفينومينولوجي ونظرية الردود.....51

المبحث الثالث: تقوّم الذات وتقوّم العالم.....64

نتائج الفصل الثاني.....80

الفصل الثالث: التصوّر الغائي للفينومينولوجيا

توطئـــــة.....82
المبحث الأول: الفينومينولوجيا من الصرامة العلمية إلى التأمل الفلسفي.....84
المبحث الثاني: الغائية في البدء والأصل إعادة للبدء.....97
المبحث الثالث: الفينومينولوجيا والأرض الموعودة.....109
نتائج الفصل الثالث.....121
خاتمـــــــــة..... 124
ملـــــحـــق.....128
قائمة المصادر والمراجع.....130
فهرس الموضوعات.....135

ملخص: إنّ التفات هوسرل الأخير إلى التاريخ عبر مفهوم الغائية هو بمثابة تحوّل الدرس الفينومينولوجي من بعده البسيكولوجي الذاتي إلى الأنثروبولوجي الشمولي والذي تطلبته المرحلة المابعد بينذاتية باعتبار أن الفينومينولوجيا تجربة للذات في العالم، والتي لا يمكن أن نفهمها إلاّ من الداخل، أي أن نعيشها فعلا. وهو الأمر الذي يجعل كلّ كلام عن الفينومينولوجيا الهوسرلية لا يتعدى وصف تخومها أو حدود أصوراها المنيعة، أو بالأحرى حدود ذواتنا باعتبار أن الفينومينولوجيا ليست إلاّ حركة ارتداد على الذات المفردة أولا ثم الذات التاريخية أي المجتمع وهي تتطلب إرادة وحرية مسؤولة وكشف للطاقة الكامنة بداخلها، أي عن العقلانية الأوروبية في أكمل صوّرها.

كلمات مفتاحية: فينومينولوجيا، بسيكولوجيا، أنثروبولوجيا، غائية، أزمة.

Résumé : L'intérêt du dernier Husserl pour l'histoire a travers le concept de téléologie, révèle un tournant de la phénoménologie psychologique vers une phénoménologie anthropologique qui l'a déterminé le cours des recherches poste intersubjectivité, puisque la phénoménologie est une expérience du moi au monde qui ne serai possible que de l'intérieur, c'est-à-dire la vivre vraiment. Ce qui fait que toute discussion à ce niveau ne sera qu'une description de ses alentours gardés, ou bien plus précisément les alentours de notre propre moi puisque la phénoménologie n'est qu'un mouvement en retour sur le moi personnel en premier lieu, puis sur le moi en grand qui est la société et qui doit être mené avec volonté et responsabilité pour dégager toute sa force intérieur qui est la rationalité européenne.

Mots clé : Phénoménologie, Psychologie, Anthropologie, Téléologie, Crise.

Abstract : The last Husserl's revision history through the concept of téléologie rises a turning point of the psychologic phenomenology to the anthropology phenomenology which was determined by the reserch follows of the post intersubjectivite since the phenomenology is an experience of the self me to the world which will be possible from inside that means to live it really. That why any discussion is just a description of his guarded surrounding, or more precisely the surroundings of the ower self since the phenomenology is a back action on the self which is the socity and should be deals whith willpower and responsability for on inside power disengagement which is the rationality europeenne.

Key words : Phenomenology, Psychology, Anthropology, Teleology, Crisis.

الفصل الأول: أزمة العلوم والتجربة الخالصة.

المبحث الأول: ترييض الطبيعة وعائق التجربة.

المبحث الثاني: الموقف الطبيعي كأساس لتجربة العالم

المبحث الثالث: التجربة الخالصة باعتبارها إيقولوجيا

نتائج الفصل الأول

الفصل الثاني: الفينومينولوجيا فلسفة ومنهج.

المبحث الأول: القصدية ماهية الحياة الإيغولوجية.

المبحث الثاني: الإيبوخي الفينومينولوجي ونظرية الردود

المبحث الثالث: تقوّم الذات وتقوّم العالم

نتائج الفصل الثاني

الفصل الثالث: التصوّر الغائي للفينومينولوجيا.

المبحث الأول: الفينومينولوجيا من الصرامة العلمية
إلى التأمل الفلسفي.

المبحث الثاني: الغائية في البدء والأصل إعادة للبدء.

المبحث الثالث: الفينومينولوجيا والأرض الموعودة

نتائج الفصل الثالث